

# Estudos TEOLÓGICOS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

---

Dossiê: Religiosidades da Amazônia

---

V. 61 • N. 1 • JAN./JUN. 2021



INSTITUTO  
AGUIARDES  
EST

CAPES

# **Estudos Teológicos**

© Faculdades EST – Todos os direitos reservados

*Estudos Teológicos* é uma publicação do Programa de Pós-Graduação em Teologia – PPG-EST

**Reitor:** Wilhelm Wachholz

**Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa:** Júlio César Adam

**Coordenação geral:** Júlio César Adam

**Editores:** Júlio César Adam, Marcelo Ramos Saldanha, Iuri Andréas Reblin

**Conselho editorial:** Ivoni Richter Reimer (PUC-Goiás, Goiânia/GO, Brasil), Eduardo Gross (UFJF, Juiz de Fora/MG, Brasil), Lauri Emilio Wirth (UMESP, São Bernardo do Campo/SP, Brasil), Edla Eggert (PUCRS, Porto Alegre/RS, Brasil), Wilhelm Wachholz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Wanda Deifelt (Luther College, Decorah/IA, EUA), Kjell Nordstokke (Diakonhjemmet, Oslo, Noruega), Guillermo C. Hansen (Luther Seminary, St. Paul/MN, EUA), Reinhard Feldmeier (Vereinigte Theologische Seminare, Universität Göttingen, Alemanha).

**Conselho científico ad hoc:** Danilo Malta Ferreira (Uni-FACEF), Taissa de Luca (UEPA), Ezequiel Hanke (Faculdades EST), Breno Campos (PUC-Campinas), Flavio Schmitt (Faculdades EST), Fernando Mezadri (IFSC), Larissa Lacerda Menendez (UFMA), Marcos Vinicius de Freitas Reis (UNIFAP), Sérgio Azevedo Junqueira (IPFER), Luiz Alexandre Rossi (PUC-PR), Aila Luzia De Andrade (UNIFAP), Antonio Almeida Rodrigues da Silva (UNIFAP), Oneide Bobsin (Faculdades EST), Marcelo Carneiro (UMESP), Carolina Souza (Faculdades EST), Júlio César Adam (Faculdades EST), Mauro Souza (IECLB), Cesar Motta Rios (UFMG), Jefferson Zeferino (PUC-PR), Vinicius Oliveira Seabra Guimarães (UFG), Elivaldo Custódio (UNIFAP), Alvorí Ahlert (UNIOESTE), Fabrício Veliq (FAJE), Joel Baade (UNIFEBE/UNIARP), Marco Sueitti (Faculdades EST), Valburga Streck (Faculdades EST), Cleusa Caldeira (FAJE), Heiko Grünwedel (Faculdades EST), César Alessandro Figueiredo (UFT), Eliane Maura Littig Milhomem de Frei (UFES), Carlos André Silva de Moura (UPE), Gustavo de Souza Oliveira (UFU), Fernanda Santos (UNIFAP), Davi Rosendo (UNIFAP), Fábio Py (UENF), Ricardo Oliveira da Silva (IFAM-Coari), Francisca Verônica Cavalcante (UFPI).

**Revisão:** Brunilde Arendt Tornquist (Editora Sinodal, São Leopoldo/RS)

**Capa:** Editora Sinodal, São Leopoldo/RS; Marcelo Ramos Saldanha

**Editoreção eletrônica (versão impressa):** Brunilde Arendt Tornquist, Maria de Lurdes Tessaro (Editora Sinodal, São Leopoldo/RS)

**Editoreção eletrônica (versão on-line):** Marcelo Ramos Saldanha (EST, São Leopoldo/RS, Brasil)

Produção editorial e gráfica: Editora Sinodal

# Estudos Teológicos

**Publicação do Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Faculdades EST**



ISSN 0101-3130

---

*Estudos Teológicos* | São Leopoldo | v. 61 | n. 1 | p. 1-291 | jan./jun. 2021

---

**Estudos Teológicos** é um periódico semestral de *livre acesso* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST publicado nos formatos impresso (0101-3130) e eletrônico (2237-6461). A revista publica textos inéditos e revisados em português, espanhol, alemão e inglês de pesquisadores e pesquisadoras nacionais e internacionais, com doutorado e vínculo em grupo de pesquisa, na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia. A revista atua como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia na interface com as diferentes áreas do conhecimento.

**Missão:** Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.

### **Indexadores e Cadastros em Bancos de Dados**

Este periódico está indexado no Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), no Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), na ATLA Religion Database, publicado pela American Theological Library Association, Evanston, Illinois, EUA, no Portal de Periódicos da CAPES, no Sumários.org, no DOAJ (Directory of Open Access Journals), no E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), no RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) e no Catálogo da Biblioteca da Faculdades EST. Cadastrado no Diadorim (Diretório de políticas das revistas científicas brasileiras sobre o acesso aberto aos artigos por meio de repositórios institucionais).

**Informações básicas:** *Estudos Teológicos*, com uma tiragem de 150 exemplares, *on demand* e disponível *on-line*, vem divulgando pesquisas e estudos de pesquisadores doutores e pesquisadoras doutoras vinculados e vinculadas a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e áreas afins. A revista publica artigos científicos, adotando o processo de revisão por pares (*peer review*) entre os membros do conselho editorial ou da comunidade científica especializada, em sistema duplo de revisão anônima (*double blind review*), ou seja, tanto os nomes de pareceristas como de autoria permanecerão em sigilo. As opiniões emitidas por autores e autoras dos trabalhos são de sua exclusiva responsabilidade.

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Estudos Teológicos/Faculdades EST. - v. 1, n. 1 (1961) - . São Leopoldo: EST, 1961.  
23 cm.

Trimestral: 1961-1967. Semestral: 1968-1974.

Quadrimestral: 1975-2002. Semestral: 2003-

ISSN 0101-3130 (versão impressa)

ISSN 2237-6461 (versão on-line)

1. Teologia - Periódicos. I. Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação em Teologia.

CDD230

## ÍNDICE

**Editorial** .....7

### **Dossiê: Religiosidades da Amazônia**

---

Uma abordagem comunicacional do Ciclo do Marabaixo em Macapá: a folkcomunicação na festa religiosa em homenagem à Santíssima Trindade e ao Divino Espírito Santo <i>Communicational approach to the Marabaixo Cycle in Macapá: folkcommunication at the religious festival in honor of the Holy Trinity and the Divine Holy Spirit</i> Antonio Sardinha/Daniel Cordeiro .....	12
Acalmando os “espíritos” da floresta: práticas religiosas no interior da Amazônia <i>Calming forest spirits: Religious practices inside the Amazon</i> Marcos Flávio Portela Veras/Daniel Barros de Lima.....	25
Repensando a chegada do candomblé em Belém do Pará: a importância de um ogan chamado Banjo <i>Rethinking the arrival of candomblé in Belém of Pará: the importance of an ogan called Banjo</i> Taissa Tavernard de Luca/Patrícia Moreira Perdigão .....	40
O diálogo ecumênico e inter-religioso no Sínodo para a Amazônia <i>Ecumenical and interreligious dialogue at the Synod for the Amazon</i> Elias Wolff .....	54
Feitiçaria e catolicismo em processos de desquite (Belém-PA, 1916-1930) <i>Witchcraft, Catholicism in divorce processes (Belém-PA, 1916-1930)</i> Ipojucan Dias Campos .....	78
Mitos, ritos e território: uma análise da presença das denominações pentecostais nas ocupações de terras em Manaus <i>Myths, rites and territory: analysis of the presence of Pentecostal denominations in land occupations in Manaus</i> Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto/Fanuel Santos de Souza .....	96
Implantação e avanço do pentecostalismo na Amazônia maranhense: as Assembleias de Deus em Imperatriz e na região sul do Maranhão (1952-1984) <i>Implantation and advance of the Pentecostalism in the Amazon of Maranhão: The Assemblies of God in Imperatriz and the southern region of Maranhão (1952-1984)</i> Moab César Carvalho Costa .....	110
Ciência da Religião e Ensino Religioso no Norte do Brasil: processo em construção <i>Religious Studies and Religious Education in Northern Brazil: a process under construction</i> Marcos Vinícius de Freitas Reis/Sérgio Rogério Azevedo Junqueira/ Rodrigo de Oliveira Santos .....	126

Notas sobre os bastidores de um videodocumentário sobre um terreiro de candomblé de cidade <i>Notes on the backstage of a video documentary about a candomblé terreiro de cidade</i> Maria Conceição da Silva Cordeiro/Silvia Carla Marques Costa.....	141
Festa, devoção e identidades no Círio de Nazaré em Belém (Pará) <i>Feast, devotion and identities at the Círio de Nazaré in Belém (Pará)</i> José Maria da Silva .....	158
Religião e educação: riquezas e mistérios nos conteúdos das canções de Marabaixo no Amapá <i>Religion and education: richness and mysteries in the contents of songs from Marabaixo in Amapá</i> Elivaldo Serrão Custódio .....	172

### **Teologia e Interdisciplinaridade**

Examen crítico de la perspectiva geográfica del templo en la escena de la viuda pobre de Marcos 12,41-44 <i>Critical exam of the geographic perspective of the temple in the scene of the poor widow of Mark 12,41-44</i> Carlos Olivares.....	196
A luta pela Bíblia em vernáculo na Idade Média: o caso da Bíblia neerlandesa medieval <i>The Struggle for the Bible in Vernacular during the Middle Ages: the Case of the Medieval Dutch Bible</i> Michel Mario Kors.....	209
Símbolos religiosos em espaços públicos no Brasil: controvérsias e proposições <i>Religious symbols in public spaces in Brazil: Controversies and propositions</i> Celso Gabatz .....	223
Mindfulness e espiritualidade como estratégia de enfrentamento em situações de crise <i>Mindfulness and Spirituality as strategic for coping in crisis situations</i> Clairton Puntel/Júlio César Adam .....	239
Afinal, a fé é, ou não, de todos? Da possível (in)compatibilidade deste conceito na interface entre religião (teologia) e psicanálise (psicologia), a partir de Karl Barth e Ana-Maria Rizzuto <i>After all, is faith everyone's business or is not? About the possible (in)compatibility of this concept at the interface between Religion (Theology) and Psychoanalysis (Psychology), based on Karl Barth and Ana-Maria Rizzuto</i> Sidnei Vilmar Noé.....	256

### **Resenha**

Justiça e misericórdia em John Wesley: a luta pelo fim da escravidão <i>Justice and Mercy in John Wesley: A fight for the end of slavery</i> Lucas Andrade Ribeiro .....	272
--	-----

### **Diretrizes para publicação de artigos.....277**

### **Guidelines for publishing articles.....285**



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

## EDITORIAL

Prezados leitores, prezadas leitoras.

Apresentamos à comunidade acadêmica a primeira edição da revista **Estudos Teológicos** de 2021, 61º ano da revista. À alegria de apresentar essa publicação mistura-se a grande tristeza pela perda de tanta gente em nosso país. Não poderíamos publicar este primeiro volume sem fazer memória às pessoas que deixaram de respirar. Gente com nome, amigos e afetos, muitas pessoas próximas a nós e que deixarão saudade. Que a *ruach* que se move em nós permita-nos ser resistência, fazer memória às vítimas da militância da morte e lutar por uma nova possibilidade de existência, capaz de ser solidária, de estar em harmonia com a criação e de vivenciar a beleza da ecologia de saberes.

Nesse espírito, a revista **Estudos Teológicos** tem o prazer de apresentar 11 artigos que compõem o dossiê **Religiosidades da Amazônia**. São trabalhos de pesquisadores e pesquisadoras que problematizam seus objetos e apresentam suas conclusões em interface com a temática das religiosidades da Amazônia brasileira.

A Amazônia é uma região na qual vivem e convivem povos e culturas diversas com modos de vida diferentes. Além disso, a Amazônia é uma região multiétnica, pluricultural e plurirreligiosa. Os aspectos religiosos da cultura na Amazônia apresentam uma grande riqueza de mitos, concepções, crenças e práticas diferenciadas. Ademais, cada um desses povos que vivem na Amazônia representa uma identidade cultural e religiosa particular, ou seja, uma riqueza histórica cultural, costumes, tradições, saberes específicos, e um modo próprio de ver o mundo e de relacionar-se com esse a partir de sua cosmovisão particular. Sendo assim, o presente dossiê tem por objetivo discutir questões da Amazônia relacionadas à religião, à religiosidade, à cultura e à identidade com o intuito de reconhecer e divulgar, de forma científica, que na região amazônica existe diversidade cultural e religiosa de um povo que, com suas diversas espiritualidades e crenças, é motivado a viver uma comunhão, aprofundando sua identidade em correspondência às realidades de seu próprio território, e a crescer em sua espiritualidade escutando a sabedoria de seus povos. Assim, a delimitação dessa temática abrange estudos sobre questões relacionadas à formação de identidades, às relações de gênero, à educação, à saúde, às relações étnico-raciais, às questões econômicas, culturais, políticas, entre outras, que estão implicadas em diferentes temporalidades e espacialidades na Amazônia.

No primeiro artigo, intitulado **Uma abordagem comunicacional do Ciclo do Marabaixo em Macapá: a folkcomunicação na festa religiosa em homenagem à Santíssima Trindade e ao Divino Espírito Santo**, os autores Antonio Sardinha e Daniel Cordeiro abordam a tradicional festa do Marabaixo em uma dimensão comunicacional, acionando elementos da teoria da folkcomunicação. Por meio de pesquisa de campo em um barracão tradicional que produz a festividade, no conhecido bairro do Laguinho, em Macapá (Amapá), procuram identificar os elementos que, no Marabaixo, expressam a relação que práticas de comunicação estabelecem na constituição dos ritos e processos característicos da festa.

No segundo artigo, intitulado **Acalmando os “espíritos” da floresta: práticas religiosas no interior da Amazônia**, os autores Marcos Flávio Portela Veras e Daniel Barros de Lima propõem caminhos de compreensão da religiosidade amazônica, analisando uma manifestação religiosa indígena observada no interior de um grupo que se identifica como Baré e que remete a um longo processo histórico de formação dos grupos sociais que habitam essa região. A situação analisada por meio de uma abordagem etnográfica, vivenciada por um dos autores, ocorreu no rio Cuieiras, margem esquerda do baixo rio Negro, zona rural do município de Manaus, Amazonas.

O terceiro artigo, intitulado **Repensando a chegada do candomblé em Belém do Pará: a importância de um ogan chamado Banjo**, das autoras Taissa Tavernard de Luca e Patrícia Moreira Perdigão, objetiva reler a história do candomblé no Pará a partir da biografia do *alabê* baiano radicado nessa capital conhecido como Banjo (Ivonildo dos Santos). Um homem negro que migrou de seu estado de origem, durante a década de 1980, para auxiliar no processo de institucionalização dessa nova matriz religiosa em território amazônico. A pesquisa foi realizada por meio de um levantamento da bibliografia africanista local, diagnosticando a ausência de estudos mais aprofundados sobre a temática, bem como entrevistas com a comunidade.

O quarto artigo, intitulado **O diálogo ecumênico e inter-religioso no Sínodo para a Amazônia**, do autor Elias Wolff, traz a discussão sobre o Sínodo para a Amazônia com o tema central: “Amazônia: os novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral”. A pesquisa tem como intento afirmar a convicção de que existe um vínculo estreito entre diálogo e missão, sendo o diálogo entendido como elemento constitutivo da missão da igreja. Dentre as diversas expressões de fé existentes na região amazônica, os documentos do Sínodo mostram especial atenção às religiões dos povos indígenas, às de matriz afro e ao pentecostalismo.

O quinto artigo, intitulado **Feitiçaria e catolicismo em processos de desquite (Belém-PA, 1916-1930)**, da autora Ipojuca Dias Campos, expressa que a feitiçaria e o catolicismo são os eixos temáticos dessas reflexões. Esses domínios religiosos foram interpretados por meio de querelas conjugais presentes em processos de desquite impetrados na cidade de Belém-PA das primeiras décadas do século XX.

O sexto artigo, intitulado **Mitos, ritos e território: uma análise da presença das denominações pentecostais nas ocupações de terras em Manaus**, da autora Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto e do autor Fanuel Santos de Souza, tendo como base o crescimento populacional e as políticas públicas de habitação na cidade de Manaus, traz uma discussão sobre o aumento desordenado e caotizado dos

bairros favelados. A autora e o autor destacam que nesses locais, numerosos problemas sociais ganham destaque como a criminalidade, porém, um fato que chama atenção é o crescimento das igrejas pentecostais. Assim analisam a relação entre o crescimento pentecostal e as novas ocupações de terras na capital amazonense a partir da tríade conceitual, mito, rito e território como categorias interpretativas para tal fenômeno social.

O sétimo artigo, intitulado **Implantação e avanço do pentecostalismo na Amazônia maranhense: as Assembleias de Deus em Imperatriz e na região sul do Maranhão (1952-1984)**, do autor Moab César Carvalho Costa, trata da implantação do pentecostalismo nos limites geográficos da Amazônia Maranhense, especificamente na região sul e sudoeste do estado do Maranhão, com foco na cidade de Imperatriz. A temporalidade é de 1952 a 1984. A cidade de Imperatriz foi alvo de duas missões religiosas: a primeira em 1852, capitaneada pela Igreja Católica a serviço do governo provincial do estado do Pará, que deu origem à cidade, e a segunda, cem anos depois, responsável pela implantação de igrejas pentecostais, que, por meio do Serviço de Evangelização dos rios Tocantins e Araguaia (SETA), estabeleceu igrejas nas regiões sul do Pará, sul do Maranhão, norte do Goiás (atual Tocantins) e no norte do Mato Grosso.

O oitavo artigo, intitulado **Ciência da Religião e Ensino Religioso no Norte do Brasil: processo em construção**, dos autores Marcos Vinícius de Freitas Reis, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira e Rodrigo de Oliveira Santos, objetiva promover a discussão teórica para compreender as atividades na região amazônica no tocante à área de Ciência da Religião. Nos últimos anos, os autores percebem aumento das atividades de ensino, pesquisa e extensão vinculadas à área de Ciência da Religião no contexto amazônico.

O nono artigo, intitulado **Notas sobre os bastidores de um videodocumentário sobre um terreiro de candomblé de cidade**, das autoras Maria Conceição da Silva Cordeiro e Silvia Carla Marques Costa, traz à tona discussões geradas a partir de encontros. Encontros distintos, pulsantes e produtivos e que, a partir de interesses individuais de duas pesquisadoras, cada uma em tempo também marcados por suas pesquisas, se juntaram para produzir um videodocumentário na cidade de Macapá/AP. Tanto o documentário quanto o texto reúnem, expressam e compõem reflexões e análises acerca das interações sociais e culturais, sobretudo visuais, como fenômenos que inscrevem percepções sensoriais de aproximações que visibilizam e reconfiguram a compreensão do espaço urbano.

O décimo artigo, intitulado **Festa, devoção e identidades no Círio de Nazaré em Belém**, do autor José Maria da Silva, aborda o Círio de Nazaré, festividade religiosa realizada todos os anos no segundo domingo de outubro na cidade de Belém (estado do Pará). Em perspectiva etnográfica, o trabalho focaliza a festa como ritual, examinando processos de organização e preparação, o engajamento de fiéis, associações e instituições públicas e privadas, por meio da realização de ladainhas e procissões que antecedem o evento.

O décimo primeiro e último artigo, intitulado **Religião e educação: riquezas e mistérios nos conteúdos das canções de Marabaixo no Amapá**, do autor Elivaldo Serrão Custódio, discorre sobre religião e educação, mais precisamente sobre a

literatura amapaense (LA) no espaço escolar. O trabalho tem por objetivo analisar os conteúdos das canções de Marabaixo no Amapá com o intuito de desenvolver e/ou apresentar possíveis práticas pedagógicas sobre a LA na educação básica, buscando salientar as riquezas e os mistérios dos referidos preceitos a partir da cultura e da religiosidade regional.

A seção **Teologia e Interdisciplinaridade** é aberta pelo biblista Carlos Olivares, que nos apresenta o artigo **Examen crítico de la perspectiva geográfica del templo en la escena de la viuda pobre de Marcos 12,41-44**, fazendo uma análise da cena em que uma viúva pobre oferece tudo o que tem (Mc 12.41-44). Esse artigo traz um exame crítico da conclusão de que o evento ocorre no átrio feminino, em frente à sala do tesouro.

O segundo artigo dessa seção, escrito por Michel Mario Kors, tem como título **A luta pela Bíblia em vernáculo na Idade Média: o caso da Bíblia neerlandesa medieval**, e trata das traduções da Bíblia medieval em vernáculo, dando ênfase à primeira tradução em neerlandês, apresentando o início da luta por uma Bíblia em língua vernácula, traduzida para ser lida por pessoas leigas.

Celso Gabatz apresenta o artigo **Símbolos religiosos em espaços públicos no Brasil: controvérsias e proposições**, trazendo o debate acerca da valoração do religioso no âmbito do arcabouço jurídico brasileiro e o desafio dos monopólios e privilégios com um caráter exclusivista engendrado por determinados grupos religiosos.

Os autores Clairton Puntel e Júlio César Adam, no artigo **Mindfulness e espiritualidade como estratégia de enfrentamento em situações de crise**, apresentam o *mindfulness* e a espiritualidade como propostas estratégicas de enfrentamento de crises como a que foi gerada pela pandemia da Covid-19.

Também na articulação entre teologia e psicologia, Sidnei Vilmar Noé escreveu o artigo **Afinal, a fé é ou não de todos? Da possível (in)compatibilidade desse conceito na interface entre religião (teologia) e psicanálise (psicologia) a partir de Karl Barth e Ana-María Rizzuto**. Nele, o autor discute o conceito de fé a partir de duas obras clássicas do teólogo Karl Barth e da psicanalista Ana-María Rizzuto, fazendo a pergunta: a fé é ou não de todos?

Por fim, este volume da nossa revista é concluído com a **resenha** escrita por Lucas Andrade Ribeiro acerca da obra “Justiça e misericórdia em John Wesley: a luta pelo fim da escravidão”, de Helmut Renders.

Desejamos a todos e a todas uma boa e proveitosa leitura.

*Pela organização do dossiê*  
Marcos Vinicius de Freitas Reis  
Elivaldo Serrão Custódio  
Sérgio Rogério Azevedo Junqueira

*Pela organização geral da revista*  
Júlio César Adam  
Marcelo Ramos Saldanha

---

Dossiê: Religiosidades  
da Amazônia

---



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v6i1i1.3996>

## UMA ABORDAGEM COMUNICACIONAL DO CICLO DO MARABAIXO EM MACAPÁ: A FOLKCOMUNICAÇÃO NA FESTA RELIGIOSA EM HOMENAGEM À SANTÍSSIMA TRINDADE E AO DIVINO ESPÍRITO SANTO<sup>1</sup>

*Communicational approach to the Marabaixo Cycle in Macapá:  
folkcommunication at the religious festival in honor of the Holy Trinity  
and the Divine Holy Spirit*

**Antonio Sardinha<sup>2</sup>**  
**Daniel Cordeiro<sup>3</sup>**

**Resumo:** Neste artigo, procuramos observar a tradicional festa do Marabaixo em uma dimensão comunicacional, acionando elementos da teoria da folkcomunicação. Por meio de pesquisa de campo em um barracão tradicional que produz a festividade, no conhecido Bairro do Laguinho, em Macapá (Amapá), procuramos identificar os elementos que, no Marabaixo, expressam a relação que práticas de comunicação estabelecem na constituição dos ritos e processos característicos da festa. Consideramos que os elementos da folkcomunicação identificados produzem o que entendemos ser uma dimensão simbólica potente com papel central na transmissão de informação e conhecimento em torno da memória que ressignifica a tradição do Marabaixo.

**Palavras-chave:** Folkcomunicação. Marabaixo. Processo comunicacional.

**Abstract:** In this article, we aim to discuss the traditional festival of Marabaixo from a communicational perspective, triggering elements from the Folkcommunication theory. We conducted a field research in one of the traditional sheds where the festivity takes place, in the popular neighborhood known as Laguinho, in the city of Amapá, in the Brazilian state of Macapá. We sought to identify the Marabaixo elements that depict the relationship which communication practices build in the configuration of rites and processes typical of this festival. We consider that the Folkcommunication elements disclosed produce what we acknowledge to be a strong symbolic dimension that mainly disseminates information and brings awareness to the memory that ressignifies the Marabaixo tradition.

**Keywords:** Folkcommunication. Marabaixo. Communicational process.

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 12 de maio de 2020 e aprovado em 08 de junho de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutor em Comunicação. Integrante do grupo de pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas. E-mail: [sardinhajor@yahoo.com.br](mailto:sardinhajor@yahoo.com.br)

<sup>3</sup> Jornalista. Integrante do grupo de pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas. E-mail: [jor.danielcordeiro@gmail.com](mailto:jor.danielcordeiro@gmail.com)

## Introdução

A observação de processos e práticas comunicacionais que estruturam as manifestações culturais, bem como os elementos e estratégias de comunicação que contribuem para a troca de informação e compartilhamento do conhecimento no contexto da cultura popular, foram preocupações da teoria da folkcomunicação, apresentada por Luiz Beltrão<sup>4</sup>.

Consideramos a perspectiva teórica construída pelo pesquisador brasileiro para observar para além da comunicação midiaticizada os processos comunicacionais que dão forma para a constituição e (re)produção simbólica em manifestações da cultura popular. Para essa observação, tomamos como referência o Ciclo do Marabaixo, festa religiosa tradicional que ocorre em Macapá (Amapá) em homenagem à Santíssima Trindade e ao Divino Espírito Santo.

Partindo do pressuposto de que a comunicação, entendida como prática e processo constituídos para além de um dispositivo sociotécnico, formata uma rede de troca de informações e conhecimento sob contextos informais em uma dada prática cultural, o que estamos propondo é entender como opera essa rede comunicativa no circuito da festa do Marabaixo. Ou seja, quais são e como operam os processos de comunicação a partir dos conceitos de centros de informação, dos agentes comunicadores, dos meios transmissores e das audiências, como defino por Beltrão.<sup>5</sup>

A festividade tradicional do Ciclo do Marabaixo de 2019 foi realizada em Macapá (AP) dentro do período da páscoa cristã, por famílias descendentes dos povos africanos que chegaram ao estado no início da sua fundação histórica. Anualmente a programação festiva é organizada por quatro barracões: Berço do Marabaixo (Bairro Santa Rita), Dica Congó (Bairro Central), Raimundo Ladislau (Bairro Laguinho) e Pavão (Bairro Jesus de Nazaré).

O festejo lúdico/religioso é realizado em homenagem à Santíssima Trindade e ao Divino Espírito Santo com fundamentos das matrizes portuguesa e africana. No bairro do Laguinho, área central da capital do Amapá (Macapá), definimos para a nossa análise a casa da família do marabaixeiro Julião Ramos, considerado como um dos precursores da tradição.

Desde modo, ao vislumbrar a importância da manifestação cultural para as pessoas envolvidas e também para a coletividade, decidimos proceder tal estudo no intuito de compreender como, por meio de comportamentos individuais e coletivos, as dinâmicas de comunicação ocorrem nesse cenário.

No tocante à metodologia, partimos para a observação em campo da festividade, complementando a análise com entrevistas semiestruturadas com os líderes do festejo popular no barracão da Tia Biló, um espaço de organização da festa tradicional do bairro do Laguinho, em Macapá.

---

<sup>4</sup> BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados*. São Paulo: Cortez, 1980. BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias*. Porto Alegre: Edipucrs. Versão eletrônica, 2014.

<sup>5</sup> BELTRÃO, 2014.

Para efeito de contextualização, é importante destacar que, no Amapá, o Marabaixo está relacionado com a devoção ao Divino Espírito Santo e, de acordo com Machado (2014)<sup>6</sup>, a crença iniciou no distrito de Mazagão Velho, dentro do município de Mazagão, no Amapá. Segundo a autora, essa localidade é conhecida por receber população açoriana, além de africanos do Marrocos (em meados de 1976). A pesquisadora destaca que a festa, originariamente portuguesa, foi mantida pelos povos africanos dentro da Vila de Mazagão.

O Marabaixo produzido pelos negros do Amapá foi ligado às festas cristãs em algum momento da história. Denominado como o Ciclo do Marabaixo no Amapá, a festividade acontece em paralelo ao calendário pascal da igreja católica. Essa relação com as tradições da igreja católica acontece com características voltadas à páscoa, mas de forma diferente, pois não se torna um momento apenas de penitência, e sim de louvação ao Espírito Santo, tido como santo.

A festividade mistura, por exemplo, elementos do catolicismo, como novenas, missas e homenagem a santos, com dança e uso de tambores que são característicos da cultura negra.

Nesse caso, os autores Custódio, Videira e Bezerra<sup>7</sup> expressam o significativo papel dos santos católicos, homens que se tornaram almas elevadas, na intermediação da fé popular na Amazônia.

A devoção e culto aos santos configuram-se como elementos expressivos do catolicismo popular, ou seja, aquele advindo do povo e suas tradições, desprovido do controle sistemático e dogmático da instituição oficial. As práticas religiosas do catolicismo popular são expressões da fé do povo mais simples, que por muitas vezes não é bem aceita pelas autoridades eclesiais.<sup>8</sup>

Videira<sup>9</sup> relaciona o bairro do Laguinho, localizado no centro de Macapá, como o local de maior concentração da tradição negra da capital. Sendo considerado pela autora “território afro-amapaense”.

Pensar em Marabaixo é rememorar homens e mulheres negros que, dançando, transmitem para a posteridade seu legado histórico-sociológico relevante, para marcar o lugar de pertença étnica e política entre seus herdeiros no diálogo com a sociedade. Sentir o Marabaixo é colocar-se diante das pessoas com a certeza de ser de dentro, como raízes das comunidades afro-amapaenses, localizadas na área urbana e rural do Amapá.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> MACHADO, Sândala Cristina. A festa do Divino, nos dois lados do Atlântico. *Revista Tempo Amazônico*, v. 1, n. 2, p. 34-49, jan./jun. 2014.

<sup>7</sup> CUSTÓDIO, Elivaldo; VIDEIRA, Piedade; BEZERRA, Jesus. As práticas religiosas afro-indígenas na Amazônia. *Revista Caminhos*, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 80-95, jan./jul. 2019.

<sup>8</sup> CUSTÓDIO; VIDEIRA; BEZERRA, 2019, p. 85.

<sup>9</sup> VIDEIRA, Piedade Lino. O marabaixo do Amapá: encontro de saberes, histórias e memórias afro-amapaenses. *Revista Palmares: cultura afro-brasileira*, Brasília, ano X, n. 08, nov. 2014.

<sup>10</sup> VIDEIRA, 2014, p. 17.

A dança que marca a festividade carrega, de acordo com Videira<sup>11</sup>, elementos africanos e afrodescendentes, potentes em simbolizar uma memória que é passada de uma geração a outra.

Sua organização [do Marabaixo] dá-se pela união entre dança, fê, bebidas, folias e ladinhas, missas, fogos, cortejos, dramatizações e promessas. Ademais, seus partícipes não podem descumprir seu calendário e alterar sua constituição sob pena de serem castigados pela Santíssima Trindade e Divino Espírito Santo, ambos reverenciados por essa tradição no Amapá.<sup>12</sup>

Beltrão<sup>13</sup> é outro autor que pontua as especificidades da Festa do Divino no contexto da cultura religiosa brasileira.

É como se todos esperassem realmente uma nova era, irmanando-se, confraternizando, comendo e bebendo à farta, pois aquela “é a festa do consumo [...] da alegria, do agradecimento, do pagamento de promessas. Os elementos dominantes são os alimentares. O Brasil é um país de população pobre e subalimentada, por isso, a grande, a boa festa precisa ter o que comer [...] A festa do Divino desperta também coesão social, a cooperação. Há um tipo de promessa que tem caráter diferente dos demais, ela é paga com o trabalho, a ajuda nos muitos afazeres da Casa-de-Festa: cozinhar, carregar água, etc. [...] É uma festa em que não domina a esperança, mas sim o agradecimento”, na qual, conforme Maynard Araújo, o trabalhador quebra o seu jejum anual de carne de vaca. “Comem a tripa forra [...] por isso, o boi do Divino empanturra”.<sup>14</sup>

Beltrão<sup>15</sup> também pontua que a festividade assume certo afastamento da igreja católica pelo protagonismo dos praticantes em assumir a dianteira na produção da festa. Em Macapá, especificamente, Antero<sup>16</sup> afirma que não é possível precisar quando a festa do Divino se transforma em Marabaixo, incorporando elementos da cultura africana. Mas, mesmo assim, Antero<sup>17</sup> aponta a visão de Pereira<sup>18</sup> para tentar explicar esse fato. Baseado nesse último autor, o entendimento é de que os religiosos católicos incorporaram traços da cultura negra, que acabaram se sobressaindo posteriormente no contexto da ritualidade católica.

Mesmo com as perseguições, a cultura do Marabaixo manteve-se dentro do ciclo popular, pois tem traços do que Beltrão<sup>19</sup> define como “processo de comunicação e entrosamento”, que mesmo questionado pelas elites (no caso, religiosas), manteve-se pela relação cultural orgânica com os grupos praticantes.

---

<sup>11</sup> VIDEIRA, 2014, p. 17.

<sup>12</sup> VIDEIRA, 2014, p. 18.

<sup>13</sup> BELTRÃO, 1980, p. 66.

<sup>14</sup> BELTRÃO, 1980, p. 73.

<sup>15</sup> BELTRÃO, 1980, p. 80.

<sup>16</sup> ANTERO, Alysson Brabo. Religiosidades do Amapá: entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras. *Revista Terceira Margem Amazônia*, Belém, v. 2, n. 6, p. 87-98, 2017.

<sup>17</sup> ANTERO, 2017, p. 94.

<sup>18</sup> PEREIRA, Nunes. *Shairé e Marabaixo*. Tradição da Amazônia. Recife: Fundaj; Massagana, 1951.

<sup>19</sup> BELTRÃO, 1980, p. 23.

Nos relatos históricos sobre o Ciclo, e até os dias atuais, sabe-se que a Igreja alterna momentos de tolerância, aceitação e embate com o Marabaixo. À época em que Pancrácio Júnior escreveu seu artigo, final do século XIX, já se percebia de parte das autoridades eclesiais católicas uma rejeição aos rumos que o festejo tomava.<sup>20</sup>

Machado<sup>21</sup> relata diversas formas de agressão vividas pelos praticantes do Marabaixo em comemoração ao Divino, principalmente por parte da igreja católica. Um dos representantes de resistência mencionados pelo autor é Julião Thomaz Ramos, negro, membro da Irmandade do Sagrado Coração de Jesus.

Mesmo com a proibição das festas de Marabaixo, Julião Thomaz Ramos continuou a realizar dentro de sua casa, sendo assim expulso do grupo católico. Deste modo, observamos que as famílias tradicionais negras no Amapá ainda mantêm essa estrutura mesmo no contexto atual. Dentro das casas localizadas no centro da capital e áreas interioranas, os barracões são ainda os locais onde se realizam as festas e os cultos religiosos, muito ligados com a questão familiar e a fé aos santos católicos.

Com o apoio institucional do governo do Estado, essas manifestações cresceram como identidade do povo do Amapá. Assim foram formados os grupos folclóricos que propagam a “identidade do Amapá” para receber turistas, em cerimônias oficiais e demais eventos públicos. Anteriormente, a tradição era mantida somente pelas famílias afrodescendentes, sem nenhum apoio e muitas vezes desprezadas pela maioria da população.

Tal a força do movimento negro, que, em 29 de novembro de 2010, o governo do Estado sancionou a Lei Estadual nº. 1.521, instituindo o dia 16 de junho como o Dia Estadual do Marabaixo Amapaense, e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), em 2018, concedeu ao Marabaixo o título de patrimônio cultural brasileiro.

## **O Marabaixo no Laguinho e a formação do barracão da Tia Biló**

Beltrão<sup>22</sup>, ao observar os processos de comunicação no contexto da cultura popular, destaca o papel dos líderes de opinião no processo de mediação que envolve a troca de informações e conhecimentos junto aos participantes de uma festa popular. De acordo com o autor, são esses indivíduos que geralmente cumprem a missão de tradutores dos acontecimentos sociais para os seus grupos de origem.

Enquanto no sistema de comunicação social é muito frequente a coincidência entre os líderes de opinião e as autoridades políticas, científicas, artísticas ou econômicas, na folkcomunicação há maior elasticidade em sua identificação: os líderes agentes-comunicadores de folk, aparentemente, nem sempre são “autoridades” reconhecidas, mas possuem uma espécie de carisma, atraindo ouvintes, leitores, admiradores e seguidores

---

<sup>20</sup> ANTERO, 2017, p. 94.

<sup>21</sup> MACHADO, 2014, p. 46.

<sup>22</sup> BELTRÃO, 1980, p. 35.

e, em geral, alcançando a posição de conselheiros ou orientadores da audiência sem uma consciência integral do papel que desempenham.<sup>23</sup>

Beltrão<sup>24</sup> completa afirmando que os agentes comunicadores da folkcomunicação têm como característica a credibilidade por ser a figura legítima de mediação dos processos comunicacionais que se instauram, sustentando os ritos e ritmos que permeiam a festividade. Nesse sentido, percebemos que quanto maiores a identificação e a representatividade do líder, mais significativo ele se torna para seus pares.

Daniela Ramos, neta de Benedita Guilhermina Ramos (Tia Biló), hoje com 94 anos e única filha viva de Julião Ramos e Januária Simplicia Ramos, é uma das principais cantadeiras de Marabaixo do bairro do Laguinho, seguindo a herança familiar. Como uma das atuais lideranças do grupo, cumpre o papel de transferir os ensinamentos repassados por seus avós da origem do Marabaixo no estado.



Fotografia 1 – Tia Biló (2019). Fonte: Mariléia Maciel

<sup>23</sup> BELTRÃO, 1980, p. 35.

<sup>24</sup> BELTRÃO, 1980, p. 35.

Nesse processo de transmissão do legado da família e concomitantemente do festejo, os filhos e netos atualmente cumprem a missão de comunicadores da folk como definido por Beltrão<sup>25</sup>. Essas pessoas mantêm o prestígio dentro da comunidade e fortalecem a base das crenças e costumes tradicionais que unem os praticantes.

Dessa forma, mesmo com a ausência de um acervo histórico que recontasse minuciosamente a vinda da manifestação do Marabaixo para o Amapá, Ramos<sup>26</sup> aponta para a chegada dos navios negreiros na Vila de Mazagão e que de lá se deslocou para Macapá junto com os negros.

Foi dentro de Macapá que o marabaixo se expandiu e ganhou força. Através do trabalho de valorização, difusão e manutenção do mestre Julião Ramos e com muitas outras pessoas que o acompanhavam como, por exemplo, dona Gertrudes Saturnino Loureiro, do bairro da Favela. Antes todos moravam na frente da cidade de Macapá, hoje onde fica localizada a Praça Zagury.<sup>27</sup>

De acordo com Ramos<sup>28</sup>, o Marabaixo sempre esteve atrelado às homenagens aos santos católicos, mas nunca souberam definir o momento de interação com o catolicismo. A entrevistada considera que no Amapá não houve escravidão e que nessas terras os negros não foram obrigados como em outros locais a praticar a religião católica. Nesse sentido, os praticantes definem a palavra Marabaixo com os movimentos dos navios “mar a baixo” e também pelos negros que morriam no percurso e eram jogados “mar a baixo”.

Com a consolidação da festividade em homenagens a Santíssima Trindade e ao Divino Espírito Santo a partir do grupo popular, criou-se um planejamento do festejo ganhando a nomenclatura de Ciclo do Marabaixo. Na favela, a homenagem passou a ser feita à Santíssima Trindade dos inocentes e no bairro do Laguinho a família de Julião Ramos realiza festas para os dois santos.

De acordo com Silva<sup>29</sup>, neto de Julião Ramos e atual presidente da Associação Cultural Raimundo Ladislau, o mestre marabaixeiro e seus irmãos Bruno e Filipa eram influentes na comunidade, sendo responsáveis por manter o altar das coroas dos santos, que até hoje estão presentes dentro da casa da família.

Dessa forma, a festividade acontecia dentro da residência. Eram retirados os móveis da sala para que naquele espaço e período as cerimônias ocorressem, mas sempre permanecendo aberto para as pessoas que desejassem participar. Segundo Ramos<sup>30</sup>, existia um grande preconceito com a manifestação e, por esse motivo, muitos criaram o entendimento que aquela festa era unicamente da família de negros.

---

<sup>25</sup> BELTRÃO, 1980, p. 36.

<sup>26</sup> Informação fornecida por Danniela Ramos em entrevista concedida a Daniel Cordeiro Alves, em Macapá, em agosto de 2019.

<sup>27</sup> RAMOS, 2019.

<sup>28</sup> RAMOS, 2019.

<sup>29</sup> Informação fornecida por Joaquim Silva em entrevista concedida a Daniel Cordeiro Alves, em Macapá, em julho de 2019.

<sup>30</sup> RAMOS, 2019.

As pessoas achavam que o marabaixo era somente de família e de pessoas negras, mas não era, só que a maioria que participava era os familiares, amigos mais próximos e pessoas negras. Hoje a divulgação é ampliada e a sociedade já compreendeu que o Ciclo do Marabaixo pertence à história do Estado do Amapá.<sup>31</sup>

Devido ao aumento do número de participantes foi preciso que a festa saísse de dentro das casas, sendo que no período festivo o governo passou a construir estruturas temporárias para que recebessem mais pessoas. Com o tempo, a própria família decidiu construir um espaço em frente à residência, assim foi feito o barracão da Tia Biló, “a casa do festeiro”, localizado na Rua Eliezer Levy, 632, bairro Laguinho, ponto físico das celebrações marabaixeiras.



Fotografia 2 – Barracão da Tia Biló (Casa do Festeiro, 2019). Fonte: Daniel Alves

Após o falecimento de Julião Ramos, os filhos e netos ficaram responsáveis em dar prosseguimento à festividade, que no primeiro momento enfrentou dificuldades, chegando a correr o risco de deixar de existir. Dessa forma, no dia 07 de agosto de 1988, foi fundada a Associação Folclórica Raimundo Ladislau na casa da família Ramos. A entidade configura como a primeira instituição marabaixeira de Macapá e tem como objetivo trabalhar na disseminação da cultura do Marabaixo.

<sup>31</sup> RAMOS, 2019.



Fotografia 3 – Cartaz da festa do barracão da Tia Biló (2019)

O homenageado, Raimundo Ladislau, era considerado um dos melhores compositores de ladrões da cidade. Amigo de Julião Ramos, compôs diversos versos que foram cantados e tocados pelo mestre nas rodas de Marabaixo, ajudando na disseminação das suas letras. É importante destacar que, dentro do Ciclo do Marabaixo, há um elemento-chave para falarmos de práticas comunicacionais no contexto da festividade, que é a figura dos denominados “ladrões”. No período de formação do estado do Amapá, foram os versos cantados nas festas religiosas ao som de tambores os principais instrumentos comunicativos dos homens e mulheres negros que naquele momento não compartilhavam de prestígio social devido à sua origem étnica.

Os ladrões ganharam essa nomenclatura porque capturavam (roubavam) os fatos do cotidiano da comunidade para depois serem expostos dentro da roda do Marabaixo. Desde uma conversa entre vizinhos até um fato marcante para o grupo, todas essas histórias ganhavam novamente vida pelos versos dos cantadores tradicionais que propagavam no seu cantar esses momentos da convivência mútua.

Desse modo, percebemos dentro dos versos dos ladrões de Marabaixo questões que relacionam um indivíduo, grupo, família ou sociedade. São relatos de vivências. Nas rodas de Marabaixo, há a evidência de um cantador principal, o “tirador de Marabaixo”, que dá a guia na rotação da festa a partir da sua sequência cantada. Ele mantém o ritmo da festa e dos outros cantadores, que repetem os refrãos para fixação da mensagem.

Em cada comunidade marabaixeira há diferentes formas de cantar, tocar e dançar o Marabaixo, afirma Ramos<sup>32</sup>. Essa diversidade é atribuída pela entrevistada à chegada ao Amapá de diversas etnias africanas, tendo cada uma sua forma diferente de transmitir a manifestação. Também podemos observar que, com o passar dos anos, esses modelos tradicionais foram sendo modificados para atender outros campos como, por exemplo, a mídia, eventos públicos, músicas regionais etc.

Ramos<sup>33</sup> afirma que originalmente o Marabaixo nasceu como um canto de lamento dos negros que vieram da África, usando a dança e o canto como forma de aliviar suas dores rotineiras. Atualmente não existem tantos compositores de ladrões e os que o fazem apresentam temáticas mais voltadas para a atualidade.

De acordo com os relatos e a observação, podemos inferir que o ladrão está de acordo com o que Beltrão<sup>34</sup> define como modos de expressão da folkcomunicação. O ladrão de Marabaixo é presente na comunidade como meio de informação, educação e expressão dos seus códigos.

Na tentativa de manter viva a memória dos integrantes que se destacam na preservação da festividade, foi criada uma associação. Durante a realização do Ciclo do Marabaixo, são expostos *banners* com imagens e informações sobre a história cultural. O próprio Julião Ramos é lembrado em um *banner*, segundo Ramos<sup>35</sup>, da forma que ele gostava de participar das rodas, com um chapéu de palha e com roupas brancas.



Fotografia 4 – Pátio do Barracão em dia de festa (2019). Fonte: Daniel Alves

<sup>32</sup> RAMOS, 2019.

<sup>33</sup> RAMOS, 2019.

<sup>34</sup> BELTRÃO, 2014, p. 267.

<sup>35</sup> RAMOS, 2019.

Além do destaque como precursores do Marabaixo, essas pessoas também ganham características sagradas dentro da família, sendo assim transferido para as cerimônias festivas. “Às vezes, quando estamos com algum problema, à [sic] gente até recorre a eles para pedir ajuda, principalmente na hora de interceder perante o Jesus”<sup>36</sup>.

A base familiar sustenta a manifestação, por esse motivo as festas permanecem dentro das casas e as lembranças dos antepassados buscam perpetuar as histórias e lendas desses homens e mulheres. Segundo Silva<sup>37</sup>, “o pilar nos barracões da festa do marabaixo é a família, são elas que sustentam a manifestação. Em Macapá são cinco barracões realizadores do Ciclo, são cinco famílias tradicionais que mantêm a devoção nos santos”.

São essas cinco famílias que carregam a tradição do que hoje é definido como cultura do Amapá, sendo a mais tradicional festa religiosa de Macapá. Mesmo vinculada à igreja católica, as festividades em homenagem aos santos sempre tiveram os negros como principais mantenedores e também por esse motivo sempre carregou o preconceito pela prática.

Baseado em Beltrão<sup>38</sup>, é possível afirmar que os barracões são “os centros de informação”, por surgirem como locais onde acontecem as trocas comunicativas entre os integrantes e participantes da festividade. São os locais onde se fala e ensina sobre a festividade, um espaço para a construção do conhecimento tradicional ressignificado.

Nesse sentido, notamos também que esses grupos familiares aproveitam o momento de louvor aos santos para expressar sentimentos, opiniões e realidades vivenciadas por eles. Principalmente nos momentos lúdicos da festa, o povo negro toca, canta e dança os versos do seu cotidiano. Assim há uma ação contra-hegemônica no Ciclo do Marabaixo, expressada pela liberdade de expor suas demandas fora da ordem social vigente.



Fotografia 5 – Cortejo na casa dos devotos (2019). Fonte: Mariléia Maciel

<sup>36</sup> RAMOS, 2019.

<sup>37</sup> SILVA, 2019.

<sup>38</sup> BELTRÃO, 2014, p. 476.

Também durante os cortejos realizados dentro da programação nas casas dos devotos do bairro é possível perceber a união promovida pela devoção aos santos e ao Marabaixo. Deste modo, o bairro do Laguinho foi formado nas bases dessa cultura tradicional, construindo uma identidade étnica como bairro de negros. Videira<sup>39</sup> diz que a região carrega elementos de representação desse grupo, simbolizado principalmente nas suas expressões culturais.

Falar em Laguinho é falar, sobretudo, de Marabaixo e, por conseguinte, reverenciar a ancestralidade afro-amapaense que continua unindo ciclos geracionais para a salvaguarda desse patrimônio imaterial local. Pensar em Marabaixo é rememorar homens e mulheres negros que, dançando, transmitiram para a posteridade seu legado histórico-sociológico relevante, para o lugar de pertença étnica e política entre seus herdeiros no diálogo com a sociedade. Sentir o Marabaixo é colocar-se diante das pessoas com a certeza de ser de dentro, como raízes das comunidades afro-amapaenses, localizadas na área urbana e rural do Amapá.<sup>40</sup>

O Marabaixo existe até hoje devido à herança pessoal e coletiva das pessoas envolvidas, carregando a promessa familiar aos santos e antepassados, algo considerado valioso para quem o pratica. Deste modo, alguns costumes católicos também sofreram modificações, dando à festividade um caráter mais simbólico e cada vez menos religioso.

## **Considerações finais**

Para Beltrão<sup>41</sup>, a coesão social é um dos principais elementos da festa do Divino. A mobilização e a cooperação fortalecem laços, instituindo simbolicamente uma esfera permeada de informações e saberes tradicionais sobre a festividade. O que pontuamos é que, do ponto de vista comunicacional, esse processo de trocas simbólicas, envolvendo informação e conhecimento em torno da memória sobre os ritos, os procedimentos, as cenas e paisagens, sustenta a festividade.

O papel das lideranças dos barracões e desses espaços compõe, na relação líderes de opinião/centros de informação, uma estrutura central de uma esfera de troca de informações e conhecimentos, materializados nos elementos que compõem o ritual (mastros, cartazes como mídias alternativas), nos versos produzidos e cantados, tendo a figura dos ladrões como um agente de comunicação potente nesse processo de estruturação simbólico da festividade, gestado em outro processo potente de trocas comunicativas.

---

<sup>39</sup> VIDEIRA, 2014, p. 18.

<sup>40</sup> VIDEIRA, 2014, p. 17.

<sup>41</sup> BELTRÃO, 1980, p. 83.

## Referências

- ANTERO, Alysson Brabo. Religiosidades do Amapá: entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras. *Revista Terceira Margem Amazônia*, Belém, v. 2, n. 6, p. 87-98, 2017.
- BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias*. Porto Alegre: Edipucrs. Versão eletrônica, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados*. São Paulo: Cortez, 1980.
- CUSTÓDIO, Elivaldo; VIDEIRA, Piedade; BEZERRA, Jesus. As práticas religiosas afro-indígenas na Amazônia. *Revista Caminhos*, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 80-95, jan./jul. 2019.
- MACHADO, Sândala Cristina. A festa do Divino, nos dois lados do Atlântico. *Revista Tempo Amazônico*, v. 1, n. 2, p. 34-49, jan./jun. 2014.
- PEREIRA, Nunes. *Shairé e Marabaixo*. Tradição da Amazônia. Recife: Fundaj; Massagana, 1951.
- RAMOS, Danniela. Entrevista concedida a Daniel Cordeiro Aves. Macapá, 01 ago. 2019.
- SILVA, Joaquim. Entrevista concedida a Daniel Cordeiro Alves. Macapá, 31 jul. 2019.
- VIDEIRA, Piedade Lino. O marabaixo do Amapá: encontro de saberes, histórias e memórias afro-amapaenses. *Revista Palmares: cultura afro-brasileira*, Brasília, ano X, n. 08, nov. 2014.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v6i1l.4320>

## ACALMANDO OS “ESPÍRITOS” DA FLORESTA: PRÁTICAS RELIGIOSAS NO INTERIOR DA AMAZÔNIA<sup>1</sup>

*Calming forest spirits:  
Religious practices inside the Amazon*

**Marcos Flávio Portela Veras<sup>2</sup>**  
**Daniel Barros de Lima<sup>3</sup>**

**Resumo:** Com o propósito de propor caminhos de compreensão da religiosidade amazônica, analisamos neste texto uma manifestação religiosa indígena observada no interior de um grupo que se identifica como Baré e que remete a um longo processo histórico de formação dos grupos sociais que habitam essa região. A situação analisada por meio de uma abordagem etnográfica, vivenciada por um dos autores, ocorreu no rio Cuieiras, margem esquerda do baixo rio Negro, zona rural do município de Manaus, Amazonas. Na construção do texto, apresentamos a descrição de uma experiência religiosa, confirmada por observação participante entre os anos de 2004 e 2018 pertinente para pensar a configuração religiosa amazônica. Isso possibilita uma reflexão sobre a temática fazendo considerações sobre os sentidos atribuídos a tais práticas religiosas. Com isso, pretendemos pensar práticas religiosas que nem sempre seguem rigidamente os moldes tradicionais conhecidos e que se constituem manifestações plurais das formas de compreensão do fenômeno religioso no contexto amazônico. Foi possível perceber que os sujeitos pesquisados precisam ter suas subjetividades valorizadas como autores de suas próprias narrativas, que deve haver uma aproximação epistemológica do conceito de religião com o conceito de cultura e que a pluralidade de formas de manifestação seja um fator instigante para novas descobertas e questões de pesquisa.

**Palavras-chave:** Práticas religiosas. Religiosidades amazônicas. Pluralidade.

**Abstract:** With the purpose of proposing ways of understanding Amazonian religiosity, we analyze in this text an indigenous religious manifestation observed within a group that identifies itself as Baré and which refers to a long historical process of formation of social groups that inhabit this region. The situation analyzed through an ethnographic approach, experienced by one of the authors, occurred on the Cuieiras river, on the left bank of the lower Negro river, in the rural area of the municipality of Manaus, Amazo-

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 29 de março de 2021 e aprovado em 02 de junho de 2021 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutor em Antropologia Social. Universidade Evangélica de Goiás – UniEVANGÉLICA. E-mail: marcos.veras@unievangelica.edu.br

<sup>3</sup> Doutor em Teologia. Faculdade Boas Novas. E-mail: daniel.barros@fbnovas.edu.br

nas. In the construction of the text, we present the description of a religious experience, confirmed by participant observation between the years 2004 and 2018, relevant in thinking about the Amazonian religious configuration. This enables a reflection on the theme, considering the meanings attributed to such religious practices. With this, we intend to think about religious practices that do not always rigidly follow the known traditional molds and that constitute plural manifestations of the ways of understanding the religious phenomenon in the Amazonian context. It was possible to notice that the researched subjects need to have their subjectivities valued as authors of their own narratives, that there must be an epistemological approximation of the concept of religion with the concept of culture and that the plurality of forms of expression is an instigating factor for new discoveries and research questions.

**Keywords:** Religious practices. Amazonian religions. Plurality.

## Introdução

O estudo do fenômeno religioso<sup>4</sup> no interior do Brasil requer uma análise de seu processo histórico de formação, suas diversas influências socioculturais, o protagonismo de agentes com perspectivas e cosmologias variadas. Isso implica uma valorização dos discursos e das práticas provenientes daqueles que foram descritos na historiografia tradicional como meros coadjuvantes das grandes conquistas europeias, uma história escrita com base na percepção dos colonizadores.<sup>5</sup>

A legitimidade de algumas práticas sociais demanda sua valorização, dando visibilidade aos diversos sujeitos históricos presentes na formação do Brasil, tais como indígenas, africanos e os que deles descendem ou que como eles se identificam. Esses sujeitos foram historicamente silenciados e invisibilizados, tendo suas crenças e práticas sido consideradas sem importância e até sem estatuto de religião. Isso pode revelar um contexto religioso pluralizado e multifacetado, com outros olhares, com manifestações que exigem leituras de um fenômeno em constante fluxo e aberto a novas conotações.

Essa perspectiva contribui nos estudos da religiosidade amazônica, onde a presença de uma grande diversidade cultural proporciona experiências religiosas muito particulares. A compreensão do sentido atribuído a alguns fenômenos naturais, tais

---

<sup>4</sup> Melvina Araújo propõe que rituais xamânicos e pajelanças sejam consideradas práticas religiosas legítimas orientadas por outros saberes. A visão centrada na perspectiva cristã pode ser um obstáculo na tentativa de entender a lógica por trás de práticas não convencionais, mas que manifestam conhecimentos, crenças, coexistências. ARAÚJO, Melvina. O vai e vai dos conceitos: de categoria analítica a categoria nativa e vice-versa. O caso do sincretismo. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 12, n. 19, p. 121-140, jan./jun. 2011. p. 126.

<sup>5</sup> Manuela Carneiro da Cunha e Maria de Almeida demonstram que a história do Brasil sempre foi narrada sob o epicentro da metrópole, razão pela qual os indígenas sempre foram colocados nos bastidores, tendo suas crenças e saberes um caráter ilegítimo em relação aos colonizadores. Num processo de reconstrução dessa história, com a introdução de novos instrumentos de análise, os indígenas ganham protagonismo, são colocados como agentes de sua própria história e há uma valorização de suas percepções, práticas e discursos. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p. 20. CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma História Indígena. In: *História dos Índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 18.

como fortes chuvas, raios e trovões, e sua relação com a atuação de seres espirituais, pode realmente revelar saberes tradicionais instigantes para pensar esse campo de estudos. Mas até que ponto há uma valorização acadêmica em tais narrativas fundamentadas em saberes tradicionais? A visibilidade de tais práticas que são questionadas quanto ao seu estatuto religioso e plural é pertinente para pensar a configuração religiosa amazônica?

Com o propósito de propor novos caminhos de compreensão da religiosidade de popular amazônica, analisamos uma experiência religiosa observada por um dos autores durante uma viagem e confirmada em vários outros momentos de convivência com um grupo indígena do interior da Amazônia, onde há uma compreensão de intervenção de seres espirituais sobre os fenômenos da natureza como reação ao não cumprimento de normas. O cenário é o rio Cuieiras, margem esquerda do Paraná Anavilhanas, baixo rio Negro, distando 80 km de Manaus, onde existem seis comunidades<sup>6</sup>, das quais quatro se identificam como indígenas, uma como não indígena e uma outra em que parte do grupo se identifica como indígena e outra não.

O objetivo neste texto é demonstrar o caráter plural das práticas religiosas amazônicas, que nem sempre segue um roteiro previsível, que não extrai seus elementos de uma única fonte, onde normas e dogmas podem ser separados pelos significados atribuídos socialmente dentro de um processo de eficácia simbólica, onde as categorias nativas com suas lógicas podem apresentar questionamentos à compreensão religiosa do modelo tradicional hegemônico do catolicismo imposto na intervenção colonial.

Na construção deste texto, apresentamos uma abordagem etnográfica por meio da técnica da observação participante, quando a coleta de dados se dá a partir de uma vivência participativa de trabalho de campo, interagindo com os sujeitos da pesquisa, acompanhando suas atividades, na qual a presença do pesquisador tem a anuência do grupo ou povo em questão. A perspectiva adotada é a etnografia dialógica, na qual os participantes da pesquisa dialogam ativamente e participam de seu resultado, evitando pré-julgamentos apressados e desprovidos de apreciações por parte dos sujeitos observados. Dentro dessa abordagem metodológica, apresentamos um fato observado e descrito aqui num contexto de campo na Amazônia central, também observado em outras oportunidades, bem como alguns aportes teóricos sobre a temática que se aplica ao caso etnográfico.

Este texto possui coautoria, portanto é importante frisar que, na primeira parte, a narrativa etnográfica pertence a um dos autores e, dessa forma, será desenvolvida na primeira pessoa do singular. As partes subsequentes do texto, em que a participação e análises dos autores ocorrem conjuntamente, a narrativa será desenvolvida na terceira pessoa do plural. Logo, primeiramente, apresentamos a descrição de um dos autores da experiência religiosa de seu amigo Walmir em uma viagem de canoa no rio já mencionado, depois alguns aportes teóricos que subsidiam possíveis elucidações e a pluralidade do fenômeno religioso amazônico.

---

<sup>6</sup> Optamos pelo uso do termo comunidade por ser o termo atribuído pelos próprios moradores à forma de se organizarem politicamente, ou seja, uma categoria nativa. Caracterizada por um ajuntamento de famílias em torno de uma sede comunitária, bem como algumas moradias mais dispersas chamadas de sítios.

## Entre o caos e a harmonia com os “espíritos” da floresta

Na incansável busca humana de compreender alguns fenômenos da existência, estou certo de que meu companheiro de viagem Walmir Garrido<sup>7</sup> reagiu com sinceridade e muita convicção na situação que vivenciamos juntos. Sua percepção do ocorrido, levando em consideração a origem ribeirinha amazônica, despertou-me sobre as possibilidades de leituras e de sentimentos que um mesmo acontecimento pode suscitar, manifestando saberes, práticas, pluralidades.

Dentre algumas ricas experiências que tive ao longo do desenvolvimento de um trabalho de caráter religioso e social entre os anos de 2004 e 2011 nas comunidades do rio Cuieiras, o que relato a seguir ocorreu durante uma viagem para a distribuição de um material de comunicação cristã, um rádio portátil contendo um sistema solar de armazenamento de energia distribuído pela Rádio Transmundial e que sintoniza um programa de conteúdo cristão entre 19 e 21h (horário de Manaus). Após distribuir entre as comunidades mais próximas de onde vivia no médio curso do rio, ainda restava visitar uma comunidade mais distante. Logo, precisaria de um companheiro de viagem com um bom conhecimento do curso do rio, com sua conhecida sinuosidade.

Interessado em sair um pouco da rotina e rever conhecidos e parentes, Walmir prontamente aceitou o convite de me acompanhar. Nem sempre se dispõe de combustível para viagens mais distantes, tendo em vista que as canoas a remo são usadas apenas para a pesca em igapós ou viagens curtas. Contudo, as visitas às(das) comunidades são muito valorizadas pelos habitantes daquela região, especialmente por se tratar de uma comunidade localizada no alto curso do rio, com um acesso mais difícil, motivo pelo qual seus moradores costumavam ser muito receptivos e retribuir com frutas aos seus visitantes.

A viagem ocorreu no mês de agosto, período em que o verão amazônico começa a se intensificar e há ocorrência de fortes chuvas, com incidência de raios e ventanias para aliviar o rigoroso calor dessa estação. Saímos da comunidade onde morávamos de manhã cedo, horário que costuma não chover e cuja temperatura agradável facilita a navegação de nossa canoa de madeira movida por um motor estacionário de 5,5 HP, transporte conhecido popularmente na região amazônica como *rabeta*. O planejamento

---

<sup>7</sup> Artesão, católico, 29 anos, natural de Santa Isabel do Rio Negro, estado do Amazonas, morador da comunidade Nova Esperança, Rio Cuieiras, Margem esquerda Baixo Rio Negro, onde os habitantes se identificam como pertencentes ao grupo indígena Baré, etnia que tradicionalmente habita a calha do rio Negro, tendo participado ativamente das relações estabelecidas entre europeus que chegaram a essa região desde o início, quando deveria haver uma presença significativa na área onde hoje é o município de Manaus. Muitos teriam se dispersado ao longo desse rio fugindo da dominação e colonização, mas são considerados por outros grupos indígenas como brancos, por terem perdido a língua materna e terem assumido o nheengatu, língua criada pelos missionários católicos no contexto dos aldeamentos coloniais, que reuniam várias etnias. Essas intervenções provocaram mudanças significativas nos indígenas envolvidos, mas nunca conseguiu apagar totalmente suas crenças e formas de existência que é utilizada hoje como sinais diacríticos de sua indianidade e garantia de direitos, em meio ao avanço do capital e o fenômeno de invisibilização das minorias vistas como obstáculo ao progresso.

era retornar no dia seguinte, logo de manhã cedo, pois teríamos as mesmas condições da viagem de ida e ao longo de todo o primeiro dia realizamos a distribuição.

A comunidade que estávamos visitando, conhecida como Barreirinha, tinha uma característica diferente das demais e seus moradores construíram suas casas em sítios um pouco distantes uns dos outros. No alto de um barranco, encontrava-se a sede comunitária, composta de um chapéu de palha<sup>8</sup> para reuniões e algumas construções de madeira, uma igreja católica, um posto de saúde, bem como três moradias. Essa dinâmica de distribuição espacial e o fato de não termos encontrado alguns em suas casas, ocupados em atividades de trabalho, não permitiu que a distribuição fosse concluída no mesmo dia.

No dia seguinte, levantamos cedo no sítio onde conseguimos pernoitar e prosseguimos nossa atividade para retornar antes de meio-dia, horário em que chegamos ao último sítio para fazer a entrega do material. Fomos recebidos com a oferta de um veadinho<sup>9</sup> cozido com farinha, àquela altura um prato irrecusável para dois viajantes famintos. Sem muita cerimônia, ingerimos aquele alimento com muita satisfação e vontade.

Em seguida, nós nos despedimos e seguimos viagem, após atender os insistentes pedidos de Walmir alegando que se aproximava uma forte tempestade. Ao longo dessa última visita, observei uma expressão de apreensão e preocupação em meu companheiro, especialmente enquanto comíamos, como se algo estivesse errado. Ele olhava várias vezes em direção às nuvens de chuva e demonstrava um sentimento de medo.

No caminho de volta, Walmir pediu para conduzir a canoa manuseando o motor com sua força máxima, argumentando que a chuva estava vindo em nossa direção. Convencidos de que não seria possível chegar ao nosso destino sem que a chuva nos alcançasse, decidimos parar no flutuante<sup>10</sup> do Centro de Integração e Aperfeiçoamento em Polícia Ambiental (CIAPA) da Polícia Federal, que fica no caminho. A chuva logo chegou com muita intensidade, relâmpagos, trovões e ventos fortes.

Nesse instante meu companheiro foi tomado de um visível temor de que algo terrível estava para acontecer. Ele procurou um lugar mais reservado, enquanto eu tentava aliviar o calor com a brisa que caía mais próximo da extremidade do local. Fiquei curioso para saber como ele estava e discretamente olhei em sua direção e percebi que ele colocava as mãos nos ouvidos com tanta força, como se quisesse impedir que os sons estrondosos dos trovões penetrassem sua alma e despertassem seus mais profundos temores. Em seguida, passou a repetir seguidas vezes o sinal da cruz, como se naquele momento fosse a única forma de livrá-lo de uma tragédia iminente. Ele repetiria seguidamente esses gestos até aquela tempestade se acalmar, e sua respiração ofegante daria lugar a uma visível sensação de alívio. Enquanto isso, eu me

---

<sup>8</sup> Construção comum nas comunidades do interior amazônico em formato circular, sem paredes e coberta com palha de caraná, usada especialmente no verão, onde as temperaturas são mais altas e as palhas funcionam como isolante térmico.

<sup>9</sup> Animal silvestre encontrado no bioma amazônico e que é considerado uma das caças preferidas dos moradores da região em virtude da carne macia e agradável ao paladar.

<sup>10</sup> Construção em madeira que flutua por meio de grandes toras de madeira utilizadas como portos nos rios amazônicos, tendo em vista que ficam sempre na beira do rio se movimentando nas variações sazonais que interferem no seu nível.

esforçava para entender o que se passava com Walmir, com uma atitude de respeito a um universo bem distinto de significados que aquele evento poderia suscitar a um sujeito nascido e criado nas margens do rio Negro.

Quando a chuva acalmou, ele se aproximou e perguntei se estava tudo bem, como se desejasse ouvir um pouco do significado atribuído por ele àquele episódio. Surpreendeu-me ao atribuir ao fato de termos comido o veado roxo cozido sem tomar banho, alegando que tal atitude representa uma afronta a seres não humanos com poderes sobrenaturais que habitam a floresta.<sup>11</sup> Como donos da mata, se enfureceram e enviaram a tempestade para acabar com nossas vidas. O recurso utilizado para impedir foi o sinal da cruz, motivo pelo qual a fúria dos “espíritos” foi acalmada e resolveram ter misericórdia, mas isso mostra o que são capazes, caso as regras não sejam respeitadas.

Esse saber transcendente e assentido de Walmir demonstra o que há muito tempo afirmam as populações no interior da selva amazônica, além de constituir esse imaginário objeto de análise em inúmeras obras da literatura amazônica, como refletido nas memórias de Ferreira de Castro em sua clássica obra *A Selva*<sup>12</sup>, precisa ao descrever o terror vivido constantemente pelos sujeitos que tinham que desbravá-la. Apresenta, em cores vívidas, uma floresta que parecia uma sob o domínio da sombra exalada ao cair das tardes, sempre misteriosa, densa e mórbida. Assim, o desbravar da selva também significava assimilar diversas histórias amazônicas e variados poderes mágicos.

O interior da região amazônica está povoado pelo imaginário dos mitos, pelo universo da magia e pelos poderes que a natureza ecoa. Possui seus xamanismos<sup>13</sup> vivos, atuantes e incorporados à mentalidade dos povos da floresta como afirmado por Pedro Cesarino acerca das redes de relação dos mundos amazônicos em que, com olhares alterados, “os xamãs podem ver o mundo da copa das árvores como uma miríade de aldeias e casas, onde vivem intermináveis espíritos com suas línguas e costumes distintos”<sup>14</sup>. Nesse sentido, considerando a reação pavorosa de Walmir como fator analítico, acrescentam-se as clássicas reflexões desenvolvidas pela etnologia ameríndia acerca da fenomenologia dos mitos, na qual indagava se os mitos

---

<sup>11</sup> Esses seres povoam o imaginário amazônico e, nesse caso, recebem o nome de curupira. Seria um bicho, expressão utilizada para descrevê-lo, que exige dos caçadores uma espécie de respeito. Ele é descrito como um ser com aparência humana, cabelos longos, pés virados para trás e de baixa estatura. O uso de aspas no termo espíritos no subtítulo seria em virtude de uma compreensão do estatuto espiritual desses seres que são capazes de reagir manipulando a natureza, mesmo que não sejam na perspectiva ameríndia necessariamente espíritos. O nome atribuído por eles ao ocorrido é *saruã*, um desrespeito à mãe natureza, uma espécie de descumprimento de regras, ferindo a harmonia do meio.

<sup>12</sup> CASTRO, Ferreira de. *A Selva*. 37. ed. Lisboa: Guimarães, 1989. p. 88.

<sup>13</sup> Conjunto de métodos estáticos e terapêuticos cujo objetivo é obter o contato com o universo paralelo, mas invisível dos espíritos e o apoio destes últimos na gestão do mundo dos humanos. Apesar de se manifestar praticamente nas religiões de todos os continentes e a todos os níveis culturais, o xamanismo fez da Ásia Central e Setentrional a sua terra de eleição. O termo “xamã” é de origem tonquinesa e significa “feiticeiro”. ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das Religiões*. Lisboa: Dom Quixote, 1993. p. 233.

<sup>14</sup> CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Babel da floresta, cidade dos brancos*: Os Marubo no trânsito entre dois mundos. *Novos Estudos*, CEBRAP, v. 82, 2008. p. 139.

pan-ameríndios seriam uma reação à chegada dos emissários de outro mundo, a saber, do surgimento dos brancos.<sup>15</sup>

A compreensão desse universo de crenças dos povos tradicionais amazônicos também se dá na relação com os agentes externos que a ele se vinculam. Essa relação foi se construindo com base na experiência concreta dos indivíduos do interior da Amazônia, o que por certo enriquece nosso olhar antropológico e humano.

Presenciei muitas outras situações sobre os conhecimentos tradicionais que estão relacionados aos fenômenos da natureza e a intervenção dos “espíritos” da floresta, ocasiões em que o mesmo temor de Walmir tomou de conta dos indivíduos.<sup>16</sup> As reações sempre muito semelhantes com o uso do sinal da cruz e a atribuição de uma quebra da norma por alguém. Isso estava presente desde os indivíduos mais velhos aos mais novos, como um conhecimento coletivo e compartilhado. Outras ações podem gerar a quebra da norma como cozinhar a caça e deixar a fervura da panela apagar o fogo, bem como comer o referido alimento requentado. Todas essas ações representam o *saruã*, desrespeito à mãe natureza, despertando a reação dos “espíritos”. Quando perguntados, sempre havia uma tentativa de desconversar ou atribuir a acontecimentos passados que não existem mais, porém em diversas situações, seja na casa de farinha, durante reuniões comunitárias, passando uma chuva junto embaixo de alguma construção as formas de reagir apontavam para tais conhecimentos.<sup>17</sup> Portanto tais dados descrevem normas que devem ser seguidas na manutenção da harmonia entre seres humanos e os “espíritos” da floresta.

## Colonialismo e religião no contexto amazônico

A reação de Walmir reflete a variedade de influências religiosas no contexto amazônico, o que nos levaria a pensar na formação religiosa dos seus diferentes indivíduos ou grupos sociais, de como se deu a colonização de um território habitado por aqueles que passaram a ser identificados como indígenas. Compreender o que os colonizadores viram no encontro com essas populações e o modo como esse encontro produziu uma fusão de crenças é elemento fundamental para a análise dessa experiência. Darcy Ribeiro informa o que deve ter se passado sob o olhar e na mente dos indígenas: “acontecimento espantoso, só assimilável em sua visão mítica do mundo.

---

<sup>15</sup> CESARINO, 2008, p. 137.

<sup>16</sup> A experiência de campo com a referida área etnográfica foi entre 2004 e 2018, somando os períodos como agente religioso e as pesquisas de mestrado e doutorado. VERAS, Marcos Flávio Portela. *Alteridades, agências e intervenções sociais – o caso de Nova Esperança*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014. p. 17-18; VERAS, Marcos Flávio Portela. *Entre a fixação e a mobilidade: um estudo das percepções territoriais de agrupamentos indígenas e não indígenas e das intervenções estatistas no rio Cuieiras (Baixo Rio Negro)*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019. p. 17.

<sup>17</sup> Até em alguns contatos contemporâneos a este artigo realizados por aplicativos de mensagens foi possível confirmar o valor e a legitimidade de tais práticas religiosas nas respostas dadas pelos indivíduos consultados, inclusive o próprio Walmir mencionado no texto.

Seria gente de seu deus sol, o criador – Maíra que vinha milagrosamente sob as ondas do mar grosso<sup>18</sup>.

O processo de conquista dos ditos descobridores do Brasil, por assim dizer, mostrou-se demasiadamente desigual e desumano. Dentre tantos poderes, o poder religioso mostrou-se imprescindível no alcance dos objetivos da Coroa, pois a religião cristã possuía o poder de amansar as almas rebeldes e lhes impor total resignação. Nesse contexto, o índio não era considerado gente e, como consequência, ainda temos dificuldade em conviver com o desigual. Como refletido por Leonardo Boff, “todo processo colonialista é violento”<sup>19</sup>, pois implica submeter uma diversidade de povos a uma única visão de mundo.

Em linhas gerais, acerca do processo colonizador brasileiro, sabemos que a dominação foi devastadora e impositiva, silenciando discursos e invisibilizando práticas tradicionais. Sem a intenção de nos aprofundar mais densamente nessa afirmativa, basta que nos apoiemos no que descreve Djalma Batista sob a compreensão de um verdadeiro choque cultural:

Para o índio, os resultados desse choque foram sumamente graves: houve mudança dos métodos de trabalho e dos hábitos alimentares; a imposição de novas crenças, embora o absurdo de pretender que o primitivo pulasse, de um salto, do politeísmo ao monoteísmo; o propósito de subordiná-lo pela escravidão declarada ou disfarçada aos conquistadores, além de modificações profundas na estrutura familiar [...] o espírito de superioridade que tentou fazer do índio um escravo, a exemplo do negro no Nordeste e nas Minas Gerais, a serviço de uma ambição desenfreada; os hábitos eufóricos, principalmente o alcoolismo devastador, que disseminaram; e a larga e letal contribuição das doenças infecciosas, que não encontraram resistência na população local<sup>20</sup>.

Na observação do contexto amazônico isso não foi diferente, “a Amazônia nasce e se desenvolve no âmago e nos dilemas da moldura da civilização euro-antropocêntrica”<sup>21</sup>. Como já mencionado, nesse processo, o poder religioso cooperou significativamente na conquista das almas, a igreja foi referência como agência cultural predominante do processo colonizador, ela teve função pedagógica.

De acordo com Carmem Macedo, todas as crenças religiosas não cristãs eram consideradas inferiores, atribuindo-se a elas a noção de atraso e ignorância. No trato da religião cristã com as crenças dos povos tradicionais da floresta, prevalecia o argumento dogmático da verdade cristã. Ela diz o seguinte:

[...] no transcorrer de nossa história, as manifestações religiosas de índios e negros foram submetidas a um processo de dominação cultural em que se procurou desvalorizar

<sup>18</sup> RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Global, 2015. p. 34.

<sup>19</sup> BOFF, Leonardo. *Brasil: concluir a refundação ou prolongar a dependência?* Petrópolis: Vozes, 2018. p. 26.

<sup>20</sup> BATISTA, Djalma. *O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento*. 2. ed. Manaus: Valer; Edua; Inpa, 2007. p. 55.

<sup>21</sup> FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto; WITKOSKI, Antônio Carlos; MIGUEZ, Samia Feitosa. O ser da Amazônia: identidade e invisibilidade. *Cienc. Cult*, v. 61, n. 3, p. 30, 2009. (on-line).

suas crenças, chegando-se, no limite, à perseguição de seus fiéis. Índios e negros, considerados pagãos, foram submetidos a uma cristianização compulsória<sup>22</sup>.

Embora essa noção de desigualdade seja compreendida como consenso geral, ao mesmo tempo, é oportuno lembrar que as muitas ordens religiosas<sup>23</sup> envolvidas na colonização da Amazônia se viam diante de uma problemática considerada ambígua. Tinham que conquistar almas e conquistar braços escravos, pois eram servos de Deus e do rei e, assim, tinham que enfrentar um dilema como demonstrado por Marilene Correa:

Se, de um lado, o objetivo de formar súditos cristãos era gerador de um contorcionismo do clero para equilibrar-se entre o poder da Igreja e o poder real, de outro, a própria ação apostólica tinha um dilema próprio: como tratar, na qualidade de iguais, as populações desiguais índias e brancas? Como tratar, igualmente, as diversas culturas existentes na Amazônia? A consideração das Nações indígenas como primitivas e bárbaras já punha, nas relações dos religiosos com os índios, um parâmetro de desigualdade<sup>24</sup>.

Nesse sentido, é de se considerar que o próprio indígena também vivia tal dilema. Uma vez que considerado ser humano tal qual se viam os homens brancos e santos, a lógica questionadora de seu pensar prevalece ecoada na lógica simples encontrada na música *Índios*, da banda Legião Urbana, a qual fragmentamos abaixo:

Quem me dera ao menos uma vez; Provar que quem tem mais do que precisa ter; Quase sempre se convence que não tem o bastante; Fala demais por não ter nada a dizer; Quem me dera ao menos uma vez; Entender como um só Deus ao mesmo tempo é três; E esse mesmo Deus foi morto por vocês; Sua maldade, então, deixaram Deus tão triste; Quem me dera ao menos uma vez; Que o mais simples fosse visto como o mais importante; Mas nos deram espelhos; E vimos um mundo doente<sup>25</sup>.

É possível observar nas primeiras estrofes da música, sob uma lente hermenêutico-teológica, alguns pensamentos possíveis do indígena. Primeiramente, apresenta seu questionamento sobre a triste realidade da sanha pelo capital e os efeitos por ela produzidos no processo de conquista. Depois o questionamento irônico e perspicaz de que aquilo que a igreja fazia nada tinha a ver com o conteúdo por ela pregado, visto que religiosos haviam matado seu próprio salvador sem falar da impensável lógica da doutrina da Trindade.<sup>26</sup> Ou seja, categorizações abstratas jamais compreendidas

---

<sup>22</sup> MACEDO, Carmem Cinira. *Imagens do eterno: religiões no Brasil*. São Paulo: Moderna, 1989. p. 29.

<sup>23</sup> No capítulo intitulado “Igreja, Colonos e Índios”, Marilene Corrêa apresenta tais agentes e a imbricação deles no processo de colonização da Amazônia. Avaliando a ação da igreja, apresenta algumas ordens religiosas que fortaleceram esse processo como a ordem dos Franciscanos, dos Carmelitas e, especialmente a ordem dos Jesuítas. SILVA, Marilene Corrêa da. *No Paiz do Amazonas*. Manaus: Valer, 2017. p. 115-130.

<sup>24</sup> SILVA, 2017, p. 118.

<sup>25</sup> LEGIÃO URBANA. *Índios*. Rio de Janeiro: EMI Records: 1986. (4:17).

<sup>26</sup> Doutrina teológica tratada como dogma no cristianismo, postulada em 325 d.C. no Concílio de Niceia como cânone de fé, no qual Deus existe na consubstanciação e expressões de três pessoas distintas, Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo. A maior controvérsia do dogma reside na crença do deísmo de Jesus Cristo. Cf. BETTENSÓN, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 2011. p. 61-63.

pelo indígena. Por último, o juízo de tão horrendo pecado, ver, através dos espelhos (presente dos conquistadores e clérigos) um mundo doente.

Dentre tantas ordens religiosas existentes nesse período, a Ordem dos Jesuítas<sup>27</sup> foi a que ganhou mais destaque, e foi a única forma dos indígenas escaparem da escravização, renunciando a todo um universo de crenças e assimilando a nova fé cristã que lhes era apresentada como verdade absoluta.

É necessário destacar que toda a política de dominação presente no espírito colonial procurava legitimidade na religião. Ou seja, acreditava-se que era dever cristão submeter os dominados como um grande benefício aos grupos colonizados. Nesse sentido, se colonização e evangelização estavam juntas, a união estado-igreja está na origem do Brasil. Unia-se o poder político (temporal) dos governantes ao poder eclesiástico (espiritual). A religião estava a serviço da dominação. Colonizar significava implantar ou impor a fé católica e rejeitar as crenças indígenas e africanas como pagãs. Cristianizar seria o mesmo que humanizar, isto, em seu contraditório sentido. Os súditos inferiores da colônia, transformados em cidadãos subalternos de origem nacional, ainda faziam sua própria história. Ou, pelo menos, da história seriam, também, atores.<sup>28</sup>

Essa intervenção religiosa colonial deixa marcas profundas na cultura popular. Como reação a essa intervenção surgem práticas que não necessariamente podem-se atribuir à igreja oficial, como os curandeiros, as rezadeiras e formas específicas de culto. Portanto incorporam-se elementos de outras religiões, produzindo transformações e uma configuração própria do catolicismo brasileiro. Ao invés das religiões não cristãs desaparecerem, elas se reelaboram no novo contexto, no novo campo religioso.

E no intuito de dar visibilidade a práticas religiosas outrora invisíveis ou ilegítimas no campo religioso, é interessante citar Edward Said, que, em sua obra *Orientalismo*<sup>29</sup>, faz uma crítica aos discursos de dominação, de poder, provocando uma desconstrução de estereótipos, questionando as estruturas de poder que mantêm esse discurso imperialista, colonial, de dominação econômica. Ao invés de leituras preconceituosas e generalistas, é necessário considerar a diversidade e a particularidade de suas manifestações, que no contexto amazônico podem convergir para um fenômeno marcado pela pluralidade.

É oportuno ainda o pensamento de Gavatri Spivak<sup>30</sup> que valoriza a subjetividade dos sujeitos oprimidos ou subalternos, em nosso caso dos indígenas, na construção de representações de si, suas lutas, suas percepções, suas crenças. Historicamente representados pelos discursos coloniais de teóricos e instituições, devem se tornar

---

<sup>27</sup> De acordo com Marilene Correa, “até a sua expulsão da Amazônia, foi a ordem que conferiu maior aproximação ao seu projeto de independência de meios e modos da colonização. As Missões eram auto-sustentáveis [sic], os índios convertidos e em conversão eram a mão-de-obra [sic] farta para a produção agrícola e extrativa, os jesuítas eram a autoridade moral incontestada entre as populações da região – a Companhia de Jesus era o norte intelectual dos procedimentos coloniais na Amazônia”. SILVA, 2017, p. 118.

<sup>28</sup> SILVA, 2017, p. 115-116.

<sup>29</sup> SAID, Edward. *Orientalismo* – o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 51.

<sup>30</sup> SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010. p. 20.

agentes ou protagonistas de suas histórias como autores de suas próprias narrativas, dos discursos que os descrevem. Logo, a configuração religiosa amazônica deve ser narrada e manifesta pelos próprios moradores dessa região, ao invés de discursos hegemônicos como legados da colonização.

## O caráter plural das práticas religiosas amazônicas

Marcel Mauss e Henri Hubert, em sua pesquisa sobre o sacrifício, sugerem que, ao invés de tentar encontrar as origens históricas de um fenômeno, seria mais interessante entender a lógica que está por trás da prática.<sup>31</sup> No caso analisado, há a manifestação de práticas religiosas com lógicas muito particulares e que não devem ser consideradas não legítimas pelo fato de se aproximarem de ritos mágicos.

Marcel Mauss distingue magia de religião, muito embora assuma que há uma linha tênue entre as duas. Segundo ele, os ritos mágicos são fatos de tradição, pois um rito que não se repete não é mágico. Outra coisa é a crença de um grupo na eficácia de um rito, pois sem uma legitimação social também não é mágico. Atos individuais e isolados não podem ser considerados mágicos, e sim superstições. Os ritos mágicos são capazes de produzir mais do que meras convenções, são eficazes, criadores, fazem acontecer. Há por trás desses ritos forças ocultas, espíritos e um mundo de ideias que conferem eficácia ao movimento. A magia ocorre numa dimensão privada e cercada de mistério.<sup>32</sup>

Por sua parte, o rito religioso ocorre no templo, à luz do dia, tem uma dimensão pública, prevista, prescrita e oficial. Contudo, não são religiosos apenas “os ritos solenes, públicos, obrigatórios, regulares, como as festas e os sacramentos”<sup>33</sup>, mas ritos aparentemente mágicos como ritos tribais de iniciação, produto de conhecimento tradicional, podem ter a mesma relevância, seriedade e santidade que a religião evoca. A invocação pela intervenção de seres sobrenaturais por quem os crentes sentem temor e respeito como os ancestrais totêmicos é sinal de ato religioso.

É possível perceber que, no caso em questão, o conteúdo da ação apresentou características mágico-religiosas, pois embora não tenha sido secreto, privado ou misterioso, contém elementos atribuídos como mágicos, o que nos leva a pensar que poderia haver o uso de um rito religioso com uma lógica mágica. A manipulação de um rito religioso dentro de um processo mágico os tornaria mais próximos do que Mauss podia imaginar, até porque ele mesmo postulou que não são os ritos que determinam a magia, e sim as condições em que ela é produzida e os hábitos sociais.

A ideia aqui é ampliar o conceito de religião, como propõe Melvina Araújo<sup>34</sup>, para fugir de enquadramentos que reduzem tais práticas a manifestações sem valor e isoladas que reproduzem preconceitos colonialistas, promovendo uma assimetria com outras práticas atribuídas a crenças mais convencionais cristãs. Consideramos oportuno

<sup>31</sup> MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Ensaio sobre a Natureza e Função do Sacrifício. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 146.

<sup>32</sup> MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 56.

<sup>33</sup> MAUSS, 2003, p. 58.

<sup>34</sup> ARAÚJO, 2011, p. 126.

tuna a aproximação epistemológica que Pierre Sanchis faz de religião com o conceito de cultura, argumentando que ambas operam numa lógica semelhante de atualização, apropriação, dinamicidade.<sup>35</sup> Logo, as práticas religiosas em questão refletem formas próprias de entender a existência, os poderes sobrenaturais e a relação que com eles estabelecem com base em seus códigos culturais.

Nesse sentido, é muito importante entender o sentido que os sujeitos que estudamos conferem às suas ações. O conteúdo dessas ações é formado por símbolos culturais religiosos. De acordo com Clifford Geertz, a religião como sistema simbólico funciona como providência quando o caos se instala na vida humana por falta de explicação para determinada situação, no sofrimento e diante do mal. Os símbolos religiosos conferem o sentido necessário diante do caos.<sup>36</sup>

Isso pode ser elucidativo para pensar o caso em questão. Walmir estava diante de uma norma que deveria ser seguida. Não houve a preparação necessária para consumir um animal capturado na floresta. E essa não é a única restrição que um dos autores ouviu para consumir caças amazônicas como mencionado anteriormente.<sup>37</sup> O caos mencionado por Geertz se instalou com a quebra da norma de tomar banho antes de comer e suscitou a presença de símbolos religiosos, no caso o sinal da cruz, para solucionar o problema. Logo, a lógica por trás da prática religiosa em questão envolve a forma como ele confere sentido ao fato, reunindo seus conhecimentos acerca dos poderes sobrenaturais dos “espíritos” e os advindos do catolicismo que ignora a presença de tais fenômenos.

De acordo com Raymundo Maués<sup>38</sup>, em sua pesquisa na região Salgado, nordeste paraense, a religiosidade popular era permeada pela presença dos “encantados da mata”, dentre os quais estava a Anhangá e o Curupira, capazes de causar mau-olhado e fazer os caçadores se perderem na mata. Menciona ainda a posição oposta de tais crenças e o catolicismo; de um lado, os “encantados” e, de outro, os santos católicos. Eduardo Galvão também descreve a presença de tais seres em suas pesquisas na década de 1940 e 1950 na região amazônica, demonstrando que havia uma consciência da oposição entre os “encantados” e os santos católicos, argumentando que não houve absorção dos santos pelos orixás como nas religiões afrodescendentes.<sup>39</sup>

Essa percepção da posição oposta de “espíritos” e catolicismo pode ser constatada no caso analisado aqui, quando um é responsável por promover a tempestade e,

---

<sup>35</sup> SANCHIS, Pierre. *Religião, cultura e identidades* – matrizes e matizes. Petrópolis: Vozes, 2018. (Edição Kindle, posição 263).

<sup>36</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 66.

<sup>37</sup> Historicamente os indígenas do Rio Negro passavam longos períodos em locais da floresta mais distantes das margens dos grandes rios (descritos como centro da mata) extraíndo borracha, piaçava, sova, dentre outros produtos para vender aos patrões conhecidos como regatões em troca de produtos industrializados a preços abusivos de forma a causar uma longa dependência, ficando sempre em débitos com esses comerciantes.

<sup>38</sup> MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 53, 2005. p. 265.

<sup>39</sup> GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens* – um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 88.

no segundo, encontrado a solução. Pensar o campo religioso brasileiro sob a perspectiva da pluralidade, como propõe Pierre Sanchis<sup>40</sup>, contribui para fugir de enquadramentos rígidos na atribuição de determinados ritos a religiões específicas. No entanto, que a investigação perceba novas possibilidades que fogem aos dogmas estabelecidos e atinja dimensões desconhecidas pelos próprios sujeitos que a confessam.

O fato de Walmir assumir uma confissão católica não impede que se percebam elementos em suas ações que estejam além dos dogmas católicos. A própria história de inserção do catolicismo no Brasil contribui para isso, como já foi mencionado anteriormente, para formação de um religioso que tinha no catolicismo a única forma de legitimação religiosa e social. Isso forçaria muitos grupos indígenas a assumirem uma identidade católica, mas que não apagaria toda a sua história sociocultural, a qual se manifestaria sempre em momentos em que faltasse uma explicação, de sofrimento ou de dor.

## **Considerações finais**

Consideramos oportuno problematizar nesse texto práticas religiosas instigantes no interior da Amazônia que fazem pensar desde a caracterização do fenômeno religioso como expressão cultural de formas de compreensão da existência e as relações estabelecidas com os seres que nela habitam, até o caráter plural de sua manifestação. O exercício investigativo de ir em busca de outras lógicas de sentido para fenômenos que podem parecer tão óbvios para uma mente ocidental e científica como uma forte chuva de verão provocada em plena floresta amazônica com a inerente umidade e altas temperaturas. Por trás disso, com base em saberes tradicionais, pode existir uma imensa batalha para acalmar seres com poderes sobrenaturais, que envolve o acionamento de apropriações culturais e religiosas, configurando um campo religioso dinâmico que pode suscitar a abertura de novas questões.

Nesse sentido, objetivamos dar visibilidade a tais práticas religiosas por meio da abordagem etnográfica com observações de campo realizadas entre os anos de 2004 e 2011, por meio da convivência intensa de um dos autores como agente religioso na região mencionada, bem como em permanências mais breves entre 2013 e 2018 em pesquisas com vistas à produção de sua dissertação de mestrado e tese de doutorado.<sup>41</sup> Logo, foi possível perceber que a situação retratada não é um fenômeno isolado e individual, mas compartilhada coletivamente e que se encontra em outros relatos etnográficos da região. Os dados descritos, portanto, retratam elementos presentes na sociabilidade amazônica que não pode ser apreendida de forma homogênea, como já foi colocada na crítica pós-colonialista presente no texto. A valorização do discurso indígena representa um necessário diálogo na tentativa de entendimento de outras formas de elucidar fenômenos para os quais a ciência tem atribuído outras razões.

---

<sup>40</sup> SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 105.

<sup>41</sup> VERAS, 2014, 2019.

Dessa forma, o propósito é demonstrar que tais manifestações religiosas podem ser um importante caminho de compreensão da forma como as intervenções coloniais contribuíram na conformação da religiosidade nessa área, e que mesmo assumindo uma identidade religiosa cristã, os indígenas ainda mantêm vivos na memória e crença os saberes tradicionais sobre a relação como seres com poderes sobrenaturais ou “espíritos”. A atitude e o sentimento que nutrem são de muito respeito a tais saberes manifestos em reações como as descritas aqui. Mesmo com a colonização católica, onde houve a tentativa clara de apagar tais crenças atribuindo um caráter ilegítimo, elas resistiram como partes de uma cultura que não se perde, mas se atualiza historicamente, acrescentando elementos e fazendo surgir novas configurações religiosas.

Enfim, chegamos ao final desta análise com a percepção da existência de uma imensa avenida a percorrer de estudos sobre a religiosidade amazônica, cientes de estarmos longe de ter todas as respostas, mas com algumas questões para ir pensando nessa jornada de pesquisa. E nesse sentido, pode ser pertinente a sua apreensão como fenômeno plural, com abordagens que proporcionem abertura para as subjetividades de seus agentes sociais e até o questionamento de paradigmas teóricos no campo religioso, gerando novos caminhos e possibilidades.

## Referências

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- ARAÚJO, Melvina. O vai e vai dos conceitos: de categoria analítica a categoria nativa e vice-versa. O caso do sincretismo. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 12, n. 19, p. 121-140, jan./jun. 2011.
- BATISTA, Djalma. *O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento*. 2. ed. Manaus: Valer; Edua; Inpa, 2007.
- BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 2011.
- BOFF, Leonardo. *Brasil: concluir a refundação ou prolongar a dependência?* Petrópolis: Vozes, 2018.
- CASTRO, Ferreira de. *A Selva*. 37. ed. Lisboa: Guimarães, 1989.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. Babel da floresta, cidade dos brancos: Os Marubo no trânsito entre dois mundos. *Novos Estudos*, CEBRAP, v. 82, 2008.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma História Indígena. In: *História dos Índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das Religiões*. Lisboa: Dom Quixote, 1993.
- FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto; WITKOSKI, Antônio Carlos; MIGUEZ, Samia Feitosa. O ser da Amazônia: identidade e invisibilidade. *Cienc. Cult.*, v. 61, n. 3, 2009. (on-line).
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens – um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- LEGIÃO URBANA. *Índios*. Rio de Janeiro: EMI Records, 1986.
- MACEDO, Carmem Cinira. *Imagens do eterno: religiões no Brasil*. São Paulo: Moderna, 1989.
- MAUÉS, Raymundo Herald. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 53, 2005.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Ensaio sobre a Natureza e Função do Sacrifício. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Global, 2015.
- SAID, Edward. *Orientalismo – o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Religião, cultura e identidades*. Matrizes e matizes. Petrópolis: Vozes, 2018. (Edição Kindle).
- SPIVAK, Gavatri. *Pode falar o subalterno?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- SILVA, Marilene Corrêa da. *No Paiz do Amazonas*. Manaus: Valer, 2017.
- VERAS, Marcos Flávio Portela. *Alteridades, agências e intervenções sociais – o caso de Nova Esperança*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Entre a fixação e a mobilidade: um estudo das percepções territoriais de agrupamentos indígenas e não indígenas e das intervenções estatistas no rio Cuieiras (Baixo Rio Negro)*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v6i1l.4319>

## REPENSANDO A CHEGADA DO CANDOMBLÉ EM BELÉM DO PARÁ: A IMPORTÂNCIA DE UM OGAN CHAMADO BANJO<sup>1</sup>

*Rethinking the arrival of candomblé in Belém of Pará:  
the importance of an ogan called Banjo*

Taissa Tavernard de Luca<sup>2</sup>  
Patrícia Moreira Perdigão<sup>3</sup>

**Resumo:** Este artigo objetiva reler a história do candomblé no Pará a partir da biografia do *alabê* baiano radicado nessa capital conhecido como Banjo (Ivonildo dos Santos). Um homem negro que migrou de seu estado de origem, durante a década de 1980, para auxiliar no processo de institucionalização dessa nova matriz religiosa em território amazônico. Sua importância reside no fato de compor a equipe de especialistas com conhecimento teológico capaz de implementar e ensinar uma religião até então desconhecida. O capital simbólico, baseado na profunda competência ritual e na naturalidade soteropolitana, faz desse sujeito um personagem ambíguo que transita entre os cargos da hierarquia do candomblé. Sem ser iniciado para tal, assumiu funções sacerdotais, causando conflito e disputas de poder no interior da comunidade. Diante do exposto, contaremos sua história no intento de, a partir dela, entender o campo afro-religioso local e mapear os conflitos estabelecidos no interior do mesmo. Para tal, realizamos um levantamento da bibliografia africanista local, diagnosticando a ausência de estudos mais aprofundados sobre a temática, e realizamos entrevistas com a comunidade.

**Palavras-chave:** Candomblé. Campo Religioso. Capital simbólico e conflito.

**Abstract:** This article aims to reread the history of candomblé in Pará from the biography of the Bahian *alabê* living in this capital known as Banjo (Ivonildo dos Santos). A black man who migrated from his home state, during the 1980s, to assist in the process of institutionalizing this new religious matrix in the Amazon. Its importance lies in the fact that it comprises a team of specialists with theological knowledge capable of

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 03 de maio de 2021 e aprovado em 28 de junho de 2021 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutora em Antropologia. Coordenadora do Curso de Licenciatura Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará; professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (UEPA) e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (UFPA). E-mail: taissaluca@gmail.com

<sup>3</sup> Mestra do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará; professora de Ensino Religioso da Secretaria de Estado de Educação do Pará e da Secretaria Municipal de Educação de Belém. E-mail: ptrc.perdigao@gmail.com

implementing and teaching a religion hitherto unknown. Symbolic capital, based on profound ritual competence and naturalness in Salvador, makes this subject an ambiguous character who moves between the ranks of the Candomblé hierarchy. Without being initiated to do so, he assumed priestly functions causing conflict and power struggles within the community. Given the above, we will tell your story in an attempt to understand the local Afro-religious field and map the conflicts established within it. To this end, we conducted a survey of the local Africanist bibliography, diagnosing the absence of more in-depth studies on the subject, and we conducted interviews with community.

**Keywords:** Candomblé. Religious field. Symbolic capital and conflict.

## Introdução

Este artigo analisa a chegada do candomblé no Pará e discute a bibliografia já escrita sobre a temática<sup>4</sup>, que parte de entrevistas realizadas com os sacerdotes fundadores. O diferencial do mesmo é ampliar o alcance do olhar, incluindo na coleta de dados os precursores desse processo que ocupam cargos periféricos na estrutura organizacional do candomblé. Trata-se de uma nota prévia (inédita) de uma dissertação, na qual atuamos na condição de orientadora e orientanda.

A bibliografia paraense sobre as religiões de matrizes africanas foi lacônica sobre os estudos de candomblé, pois focou nos estudos da Mina e da Umbanda. A razão desse descaso é o estabelecimento tardio da matriz, datado no final da década de 1970 e início de 1980. Até o início do século XXI, apenas uma autora se dedicara a estudar o candomblé. Trata-se de Marilu Campelo, pesquisadora iniciada no *keto*, professora da Universidade Federal do Pará.

Utilizamos no título deste artigo o verbo repensar pela proposta de estabelecer diálogo com os trabalhos da autora, que, em seus textos, utilizou os relatos de histórias de vida de quatro lideranças paraenses: pai Astianax Barreiro (pai Prego), pai Walmir Fernandes, pai Hyder Lisboa e mãe Oneide Rodrigues (Mameto Nangetu), representantes do candomblé *keto* e *angola*.

Ela apresentou o campo afro-paraense e a história das lideranças precursoras, mapeou as redes de relações estabelecidas entre o *keto* e o *angola*, além de levantar dados sobre os terreiros candomblecistas do Pará. Nossa proposta é olhar o candomblé para além de suas lideranças, realizando o que os historiadores chamam de “história vista de baixo”.

Se os primeiros estudos abordam o campo a partir “dos grandes homens”, nossa perspectiva é a dos subalternizados, que ocupam cargos periféricos, mas de importância dentro dos terreiros. Enfatizaremos a história de vida de um sujeito por vigorar na memória dos candomblecistas como quem propagou a liturgia festiva pelos terreiros paraenses, dando aulas de toques e marcando presença nas *casas de santo*

---

<sup>4</sup> CAMPELO, Marilu. Recontando uma história: a formação e a expansão do Candomblé paraense. In: MAUÉS, Heraldo; VILLACORTA, Gisela (Orgs.). *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008. p. 259-271.

mais tradicionais. O dom musical e o cabedal litúrgico dele serviram para construir a tradição e o nome desses terreiros. Esse indivíduo é Ivonildo dos Santos, *alabê*<sup>5</sup> baiano, iniciado no terreiro candomblecista soteropolitano de tradição *keto*, denominado *Ilê Axé Jakó Afaberó*, fundado por Pai Cícero.

Ivonildo é, sem sombra de dúvida, o mais importante *alabê* que o estado do Pará já conheceu, fundamental para o processo de fundação de casas de candomblé lideradas por paraenses. A biografia de Banjo será contada não como estratégia de exaltação da sua vida pessoal, mas como fio condutor da memória de um grupo social específico; o candomblé na Amazônia. O acento dessa história será posto no processo de fundação, nos agentes legitimadores do grupo e, sobretudo, no jogo de poder que se estabelece durante esse processo. Para tal faremos uso da teoria de Pierre Bourdieu<sup>6</sup> sobre o conceito de campo religioso e de Georg Simmel<sup>7</sup> sobre conflito.

## O campo religioso afro-paraense

Falar do campo religioso afro-paraense é destacar uma diversidade de matrizes que entram na Amazônia a partir do final do século XIX. O mito da Amazônia indígena impera no imaginário construído sobre a religiosidade local. Os sacerdotes são enfáticos em afirmar que, até o período da economia gomífera, o que existia em Belém era a pajelança, de origem indígena.

Apesar da presença africana na Amazônia datar do século XVII, ou seja, do início do processo de colonização da região, ela se torna invisível nos discursos construídos acerca da religiosidade local. Na memória da comunidade e conseqüentemente para a bibliografia africanista local (Anaíza Vergolino<sup>8</sup> e Taissa de Luca<sup>9</sup>), o tambor de mina, primeira matriz religiosa radicada na região, teria sido trazido por mulheres negras, migrantes maranhenses, em busca de melhores condições de vida ofertadas pelo ciclo da borracha.

A mina seria um grupo étnico criado a partir do tráfico negreiro. Não existia, no continente africano pré-colonial, nenhum grupo social que se identificasse como mina. Esse nome deriva de um dos mais importantes portos de escoação da mão de obra escrava situado na costa ocidental da África, denominado Porto de São Jorge del Mina.

Os negros-mina entraram no Brasil através do antigo estado do Maranhão e Grão Pará e radicaram-se na capital e em algumas cidades do interior maranhense, onde fundaram diversos terreiros. Essa matriz afro-religiosa caracteriza-se por ser

---

<sup>5</sup> Cargo masculino que corresponde ao regente da orquestra sagrada do candomblé. É o *ogan* responsável pelo toque dos tambores.

<sup>6</sup> BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 27-78.

<sup>7</sup> SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, Evaristo (Org.). *Simmel*. São Paulo: Ática, 1983. p. 122-134.

<sup>8</sup> VERGOLINO, Anaíza. Os cultos afros do Pará. In: FONTES, E. J. de O. (Org.). *Contando a história do Pará*. Belém: E. Motion, 2003. 3 v.

<sup>9</sup> LUCA, Taissa de. *Devaneios da Memória*. 2000. Monografia (Graduação em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

uma religião sincrética, uma vez que cultua divindades do panteão *jeje e iorubano* bem como entidades mestiças denominadas de “cabocos” e diviniza a realeza europeia que tem correlação com o processo colonial brasileiro. Ela permanece única no campo religioso local até meados da década de 1930, quando uma sacerdotisa dessa religião viajou para o Rio de Janeiro e se submeteu ao “cruzamento de linhas” com a umbanda, trazendo para Amazônia uma nova religião que pleiteia para si o *ethos* de brasilidade na composição do seu panteão.<sup>10</sup>

A umbanda, nascida no Rio de Janeiro em 1908, não pleiteia para si o *status* de africanidade, reproduzindo o imaginário da mestiçagem que passa a vigorar no Brasil desde 1922, após a Semana de Arte Moderna. Trata-se de uma religião “antropofágica”, pois constrói sua teologia a partir das características religiosas dos grupos sociais que compõem a chamada “fábula das três raças”: negros, brancos e índios.

O candomblé chega à Amazônia na década de 1960, quando um negro paraense viaja para Salvador em 1952 para submeter-se à iniciação no terreiro do Pai Manuel Rufino de Souza. Trata-se de Astianax Gomes Barreiro, conhecido como Prego, dada a sua estatura alta e longilínea e sua cor negra.<sup>11</sup> No ano de 1968, pai Astianax retornou ao Pará, trazendo conhecimentos de uma nova matriz religiosa completamente diferente daquelas praticadas no estado<sup>12</sup> e modificou substancialmente o campo local, não pela institucionalização dessa nova matriz, mas pelas alterações implementadas no tambor de mina a partir do processo sincrético estabelecido entre este e o candomblé. Depois do retorno de Prego, alguns sacerdotes de mina passam a adotar elementos teológicos como o paramento de orixá<sup>13</sup>, a feitura complexa<sup>14</sup>, dentre outros.

Apesar de iniciado na nova matriz, Astianax não fundou um terreiro no Pará. Todas as tentativas de fazer isso foram frustradas, culminando com um incêndio no último templo sagrado que ele tentara instaurar. A explicação nativa para esse incidente remete à teologia. Segundo os sacerdotes locais, pai Prego não teria fundado o terreiro, pois teria saído fugido da casa de seu iniciador, que, aborrecido, jogara os “assentamentos”<sup>15</sup> de seus orixás dentro da cachaça, provocando malefícios ao mesmo.

Mameto Nangetu, em entrevista realizada em 2019, atribuiu a implementação tardia do candomblé ao fato de que o processo iniciático de pai Prego não o tornou sacerdote. Ele “se iniciou e ficou *iaô*, depois que foi tomar o *kigimbô*”<sup>16</sup> dele”, sendo assim não poderia fundar o seu próprio terreiro. Mameto também dá pistas que nos

<sup>10</sup> LUCA, Taissa de. *Tem Branco na Guma*. Belém: UFPA, 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais com Ênfase em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

<sup>11</sup> CAMPELO, 2008.

<sup>12</sup> CAMPELO, 2008.

<sup>13</sup> Vestir os orixás com as cores e adereços próprios da sua identidade.

<sup>14</sup> Processo iniciático que requer reclusão de aproximadamente 21 dias para realização de uma série de rituais secretos que incluem raspagem da cabeça do iniciado, sacrifício de animais quadrúpedes e bípedes e abertura de cortes rituais no corpo do fiel.

<sup>15</sup> Representação do orixá que tem por objetivo guardar a energia vital do mesmo e servir de elo com o iniciado.

<sup>16</sup> Ritual que torna o iniciado no candomblé *angola* um sacerdote.

ajudam na construção do argumento deste artigo destacando o fato de Prego não ter trazido um *ogan* para ensinar a fazer *candomblé*.

Sem desconsiderar a explicação mítica dada pela comunidade para o fracasso da investida do sacerdote pioneiro, defendemos a versão de que pai Astianax sozinho não seria capaz de implementar uma religião tão diferente dada a falta de corpo sacerdotal capacitado a assumir tarefas importantes como as de tocar os tambores. A pesquisa de Campelo<sup>17</sup> revelou que a chegada dessa religião aconteceu em dois movimentos. O primeiro caracterizado por ser uma “iniciativa pessoal” de sacerdotes paraenses que foram buscar iniciação em Salvador, capital da Bahia; o segundo, por meio da vinda de sacerdotes baianos à Belém para iniciar filhos e fundar terreiros, alguns deles fixaram moradia nos mesmos locais e ajudaram a organizar o culto nos moldes baianos.

Os terreiros no Pará não estabelecem relação íntima entre ser negro e ser africano, até porque parte desses sacerdotes é de cor branca. Neste sentido, eles apelam para outros mecanismos de construção da identidade calcada no ser africano puro sem ser negro. Os sacerdotes *candomblecistas* não negros passam a sustentar como bandeira de luta o “mito da pureza *nagô*”.

Conforme explica Dantas, a ideologia da pureza “pressupõe a existência de um estado original, uma espécie de reduto cultural preservado das influências deturpadoras de elementos estranhos”, uma espécie de “patrimônio cultural” de etnias africanas, preservado pela memória coletiva do negro, que conferiria aos terreiros os mesmos contornos em termos litúrgicos.<sup>18</sup>

No entanto, a pesquisadora revela que os traços culturais considerados como pureza em dois cultos afro-brasileiros que se autodefinem como *nagô*, portanto partilham a mesma matriz étnica africana em Sergipe e na Bahia, são diferentes. Elementos da iniciação que no culto baiano são tidos como característica da pureza, tais como a reclusão para iniciação, raspagem da cabeça e o uso de sangue dos animais sobre a cabeça ou ainda no que se refere ao formato alongado dos atabaques, entre outros elementos, são considerados sinais de mistura no culto *nagô* de Sergipe.<sup>19</sup>

Em Belém, à medida que a religião assenta sua identidade, o campo se reconfigura e uma nova disputa pelo monopólio se estabelece. Se, no início, o argumento que sobressaiu foi a ideia de pureza africana, que afirmava o *candomblé* perante a mina e umbanda, depois de consolidado, os terreiros *candomblecistas* se reagrupam em torno de novas identidades étnicas, algumas dessas formadas a partir de um mesmo terreiro soteropolitano, mas fazendo outros recortes, readequações e inserções.

---

<sup>17</sup> CAMPELO, Marilu. Relatório de Pesquisa I: *Candomblés de Belém* – O povo-de-santo reconta a sua história. 2001. Belém: Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Pará, 2001.

<sup>18</sup> DANTAS, Beatriz Gois. *Vovô Nago e Papai Branco*: usos e abusos da África no Brasil. 1982. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1982. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279007>>. Acesso em: 08 jun. 2021.

<sup>19</sup> DANTAS, 1982.

A iniciação no candomblé representava a construção de uma linhagem que remetia à Bahia, ligando-se a terreiros que ascendem à África. A chegada do candomblé mudou o eixo geográfico da tradição que antes era o Maranhão para a mina. A absorção do discurso de pureza africana pelos outros cultos foi responsável pela conversão de vários mineiros e umbandistas ao candomblé.<sup>20</sup>

Nessa história de linhagens, alguns nomes são citados como precursores, dentre eles destaca-se a baiana mãe *Dewi* e sua irmã *Deremin*, que migraram para a capital paraense e iniciaram diversos nativos. Em entrevista realizada com o baiano Carlos Bottas, este afirma que esteve a primeira vez em Belém enquanto ainda era *iaô*<sup>21</sup>, acompanhando mãe Pureza, sua sacerdotisa, e pai Cícero, em obrigações para a comunidade local. Outros baianos destacados que tiveram influência sobre o campo afro-paraense foi pai Lídio Mascarenhas e pai Jorlando Oliveira.

De acordo com os dados levantados por Campelo<sup>22</sup>, entre os primeiros paraenses iniciados por baianos, seja na capital paraense ou em Salvador, destacam-se pai Astianax Gomes Barreiro (*keto*), pai Manoel da Jóia (*keto*), pai Walter Cordeiro (*angola*), Cleonice Cordeiro (*angola*), Ester de Oliveira (*angola*), Guilherme Clausell (*keto*), Walmir Fernandes (*keto*), Edson Barbosa (*keto*), Hyder Lisboa (*keto*), Ida Carmen Saíd (*keto/angola*) Haroldo Oneide Rodrigues (*angola*), Consolação Cabral (*keto*), Maria de Nazaré Andrade (*angola*), Rosenildo Ribeiro (*keto*), Salvino dos Santos (*angola*), Altino Teixeira (*keto*), Elizia Palheta dos Santos (*keto*), Antonio Santos (*angola*), Eliana Lima (*keto*), João Ramos (*keto*) dentre outros.

A identidade sustentada pelos mesmos durante a realização da pesquisa de Marilu Campelo entre os anos de 2000 e 2001 variava entre o candomblé *keto* e o candomblé *angola*. No entanto, entre os anos de 2011 e 2012, quando uma das autoras deste texto realizava levantamento de dados para elaboração da monografia de conclusão de curso, a realidade do campo apresentava-se de forma diferenciada. Era possível perceber o surgimento de uma nova identidade, o candomblé *jeje*, que por muitos anos fez-se invisibilizada.<sup>23</sup>

Apesar do mito de origem do candomblé *jeje* (mãe Pureza e pai Carlinhos) estar presente no contexto religioso local desde 1978 através de visitas realizadas para fins litúrgicos, essa matriz não foi identificada pelo estudo pioneiro. Uma das possibilidades de explicação era o fato de não ser uma identidade sustentada pela

---

<sup>20</sup> CAMPELO, Marilu. *Pembele à nação angola*. Memórias, histórias e construção do mundo mágico-religioso do Candomblé Angola em Belém (PA). REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA, 4.; REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE E NORDESTE, 13., 2013. Fortaleza. Anais eletrônicos. Fortaleza, 2013. Disponível em: <<http://ienciaparaeducacao.org/eng/publicacao/campelo-m-m-pembele-a-nacao-angola-memoriashistorias-e-construcao-do-mundo-magico-religioso-do-candomble-angola-em-belem-pa-in-iv-reuniao-equatorial-de-antropologia-xiii-reuniao-de-antrop/>>. Acesso em: 09 nov. 2020.

<sup>21</sup> Nome dado pelas diversas nações de candomblé ao iniciado, que entra em transe e segue carreira até galgar status de sacerdote.

<sup>22</sup> CAMPELO, 2001.

<sup>23</sup> PERDIGÃO, Patrícia. *O Candomblé em Cima do Muro: reaficanização ou ressignificação?* 2012. Monografia (Graduação em Ciências da Religião) – Centro de Ciências Sociais e Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém, 2012.

comunidade preocupada na época em se alinhar ao “mito da pureza nagô”, principal capital simbólico que os legitimava diante das religiões precursoras.

Hoje, revisitando o campo, percebemos que muitos dos nomes destacados por Marilu Campelo<sup>24</sup> como *keto* se afirmam *jeje*, dentre eles apontamos Maria da Consolação Cabral (*jokolossi*), Altino Augusto Texeira e Rosenildo Ribeiro (*omineran*). Nomes de muito destaque no campo do candomblé em Belém sequer foram mencionados, a exemplo de mãe Matilde Nascimento, mãe Rosalidia Sutelo, mãe Nadir Reis. Núcleos *jejes* estabelecidos em municípios adjacentes a capital como Santa Bárbara, que possui grandes terreiros *jejes* e têm sido locus de encontros da família *jeje* Savalu no Pará foram omitidos dessa história.

Outro elemento a ser destacado é que um mesmo sujeito deu origem a duas linhagens tradicionais no campo local. Pai Cícero Fernandes de Araújo, um maranhense de Tutóia, iniciou pai Walmir Fernandes, ícone do candomblé *keto* em Belém, e mãe Matilde Nascimento, referência mais antiga do *jeje* na mesma capital. Sobretudo é possível destacar a invisibilidade de quaisquer religiosos que não fossem pertencentes à classe sacerdotal. Essa lacuna histórica, pretendemos preencher nos limites deste texto.

## Banjo: o regente da história do candomblé amazônico

As histórias de vida utilizadas na investigação que conta pela primeira vez a expansão do candomblé baiano em terras paraenses partem somente dos sacerdotes importantes pela atuação dentro do campo religioso. O que pretendemos demonstrar é que os dirigentes de terreiros, por mais poder que exerçam sobre o seu grupo, não seriam capazes de plantar a religião em solo paraense sozinhos. Para fazer isso foi necessária a ajuda de outros especialistas religiosos atuando em conjunto, o que garantiu o sucesso da empreitada.

Na publicação do artigo “Recontando uma história: a formação e a expansão do Candomblé paraense”, em 2008, Campelo enfatiza a importância de Astianax Gomes Barreiro (pai Prego) como marco inicial dos dois movimentos de entrada do candomblé em Belém e como a partir dele o campo religioso paraense se reconfigura. Afirmamos que outro mito de origem é o alabê Banjo, uma vez que é ele quem começa a formar os agentes das orquestras litúrgicas candomblecistas no estado. Cabe destacar também sua atuação no processo de ensino das cantigas e da coreografia dos orixás. Considerando que o canto e a dança exercem função pedagógica dentro dos terreiros, podemos dizer que ele foi figura fundamental para o repasse da mitologia dos orixás contada através da música enquanto ação ritual.

Ivonildo dos Santos nasceu no dia 19 de julho de 1949, em Acupe, na região do Recôncavo da Bahia. Filho de Elizabeth dos Santos e Augusto Muniz, ambos afro-religiosos. Em Caminho de Areia, um bairro de Salvador, ele conheceu Cícero Fer-

---

<sup>24</sup> CAMPELO, 2001.

nandes de Araújo, *babalorixá* dirigente do terreiro *Ilê Axé Jakó Afaberó*, templo de *Xangô*, orixá para o qual Banjo foi iniciado como *alabê*.

Banjo teve proximidade com a nação *banto* desde a infância, uma vez que sua família possuía relação com a religião. Em entrevista ao Instituto Nangetu no ano de 2008, Banjo contou que foi suspenso na nação *banto* e na nação *iorubá* ainda na infância<sup>25</sup>. Antes de ser iniciado no candomblé *keto*, ele já tinha desenvolvido as habilidades musicais no município em que nasceu. Sua jornada lhe rendeu conhecimento sobre a festa litúrgica de diferentes nações. Pai Carlos Bottas descreve-o como um “homem inteligente, um homem sedento de saberes do candomblé relacionados a toques e cânticos e [...] ele expressava isso claramente, que ele queria era melhorar, era aprender mais e se especializar nisso” (Entrevista realizada no ano de 2020).

Banjo foi iniciado em agosto de 1977, aos 28 anos, como *ogan alabê* recebendo o nome<sup>26</sup> de *Ji Gongoji*. Seu orixá regente era *Omolu*<sup>27</sup>, que anos depois nomeia o terreiro fundado pelo mesmo em Belém. Apesar de transitar entre as nações, sua identificação estava pautada na matriz iorubana, uma vez que se intitulava de *keto*.

Nidinho era rígido em seu sacerdócio, a busca pela perfeição na execução da orquestra religiosa suscitava interpretações e sentimentos, por vezes ambíguos. Era admirado porque demonstrava muito conhecimento e maestria na execução da sequência de toques e cantigas, respeitado quando exigia que os religiosos respondessem às cantigas em palavras e passos, traduzindo em dança o que ele estava tocando e cantando; mas temido por suas atitudes intolerantes ao erro e a falta de conhecimento.

Nidinho, como também ficou conhecido, tinha pouco estudo e não possuía ocupação formal. Dedicou-se integralmente ao candomblé, de onde retirava, de forma precária, o sustento da família. Era marceneiro de profissão e trabalhava esporadicamente fazendo móveis sagrados e consertando atabaques para terreiros. Tanto em Salvador quanto em Belém, morou por um tempo nos terreiros que serviu, e pela dedicação à rotina de festas do terreiro, tinha comida e moradia sem receber dinheiro como pagamento. Apesar dos ganhos descontínuos com os trabalhos que realizava, andava bem vestido, aparentando pertencer a uma classe acima daquela que realmente ocupou na escala social. Sua personalidade parecia encarnar o arquétipo de *Exú*: ambíguo, vaidoso, brigão, mulherengo, bebedor, boêmio. Transparecia altivez e austeridade, era rude, mas sabia demonstrar sensibilidade e afeto. Muitos informantes referem-se à sua personalidade como “invocado” e “pirracento” em função das dificuldades que enfrentou na trajetória pessoal.

O apelido Banjo originou-se em uma roda de samba na Bahia onde ele cantava. Após desentendimento com o tocador do banjo, bateu no desafeto com o próprio instrumento, que depois disso passou a lhe emprestar o nome. No campo amoroso, assim como no trabalho, não se firmava e ostentava vários relacionamentos, sempre heterossexuais. Desses relacionamentos nasceram 22 filhos. A contar pela quantidade

<sup>25</sup> SANTOS, Ivonildo. Entrevista com Nego Banjo. Instituto Nangetu. *Overmundo*, 11 set. 2008.

<sup>26</sup> Quando uma pessoa é iniciada nas religiões africanas, ela recebe um nome litúrgico que marca a sua identidade e a identidade de seu orixá.

<sup>27</sup> Orixá ligado à vida e à morte, considerado médico dos pobres e ligado aos ancestrais.

de filhos com mulheres diferentes, não resta dúvida de que ele faz jus à fama de mulherengo. Viveu apenas um casamento formal e uma união estável.

Pelas narrativas coletadas sobre o motivo da vinda de Banjo para Belém, é possível dizer que soava como uma oportunidade de melhoria de condições de vida, pois o mercado religioso estava em formação e carente de especialistas para implementação do culto nos moldes baianos com o selo que Augras<sup>28</sup> chamou de “padrão nagô de qualidade”. Com o passar do tempo, essa expectativa acabou não se concretizando e, à medida que os religiosos locais absorviam os conhecimentos necessários, menos valorizada a presença de Nidinho se tornava. Outra fonte de renda para Ivonildo eram os cursos ministrados em diversos terreiros de Belém. Durante os mesmos era repassada parte do conhecimento musical através de apostilas e aulas práticas sobre os toques nas diferentes vertentes de candomblé.

O ser baiano lhe empoderou de tal forma que mesmo não possuindo dons mediúnicos e nem sendo iniciado para seguir carreira sacerdotal, Ivonildo fundou terreiro (*Ilê Axé Omolu Sadê*) e iniciou *filhos de santo* na capital paraense, desarrumando a estrutura organizacional dos cargos dentro do candomblé. Enquanto seu capital simbólico – ser baiano – estava subjugado aos sacerdotes paraenses e seus serviços litúrgicos eram realizados de forma subalterna a esses, sua presença era enaltecida, mas quando Banjo recorreu ao mesmo para burlar a rede de hierarquia do candomblé, muitos conflitos se estabeleceram e diversas acusações foram feitas contra sua pessoa, o que será visto no tópico subsequente.

## O candomblé como campo de conflitos

Para entender os conflitos estabelecidos no candomblé paraense, especialmente aqueles que envolvem o *ogan* baiano que é ego deste trabalho, faz-se necessário definir o conceito de campo e aplicá-lo à realidade religiosa paraense. O sociólogo francês Pierre Bourdieu, em seu livro “Questões de Sociologia”<sup>29</sup>, define campo como:

Campo se refere aos diferentes da vida social ou da prática social que possuem estrutura própria e relativamente autônoma. Um campo se forma, entre outras coisas, através da definição de objetos de disputa, de interesses específicos que são irredutíveis aos interesses próprios de outros campos [...]<sup>30</sup>.

A chegada do candomblé divide mais ainda o campo religioso local e estabelece conflitos com as lideranças das vertentes de culto já estabelecidas. O capital simbólico sustentado por essas vertentes – antiguidade, senioridade e brasilidade – não legitimam os sacerdotes candomblecistas que buscam no mito da africanidade e na rede de relações construídas a partir do acesso a cidade de Salvador sua principal fonte de poder.

<sup>28</sup> AUGRAS, Monique. Zé Pelintra, patrono da malandragem. *Revista do Patrimônio*, n. 25, p. 43-50, 1997.

<sup>29</sup> BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

<sup>30</sup> BOURDIEU, 1983, p. 89.

Uma das expressões do estabelecimento do conflito nas religiões afro-brasileiras é o que Anaíza Vergolino<sup>31</sup> chamou “nhigrinhagens”. Trata-se de uma palavra nativa que significa fofoca. Baseada na teoria antropológica inglesa de Max Gluckman, a autora destaca a fofoca como fonte de apontamento de sujeitos providos de poder dentro de um grupo social. É ela que delimita quem possui capital simbólico dentro de um determinado grupo.

O alcance das “nhigrinhagens” incidiu diferentemente sobre as pessoas, pois algumas foram apenas referidas e outras foram visadas constantemente e, finalmente, algumas pessoas foram anônimas diante dos comentários “nhigrinhagens” [...].<sup>32</sup>

A autora afirma que ser alvo de comentários, mesmo que depreciativos, é ser importante no contexto do grupo. Ser esquecido marca a insignificância social. Ao mesmo tempo em que destaca os conflitos existentes dentro do candomblé no Pará, a fofoca delimita sujeitos e valores sociais importantes no interior desse campo. Sem sombra de dúvida, o baiano Banjo, aqui biografado, foi um dos indivíduos icônicos nos comentários proferidos dentro desse universo.

Toda comunidade religiosa afro-paraense tinha conhecimento da existência do “Nego Banjo”. Seus amigos sacerdotes exaltavam sua competência enquanto dirigente da orquestra sagrada nas festas religiosas e silenciavam sobre seus defeitos como pessoa, marido e pai. Banjo era, indubitavelmente, um dos personagens apontados como pontos referenciais da memória do candomblé no Pará.<sup>33</sup>

Como construção narrativa realizada pelos informantes, a partir de seleção de fatos considerados importantes, a memória joga para o esquecimento aquilo que não se quer lembrar. O silêncio possui a função de proteger a imagem de um sujeito considerado ícone e, portanto, construir sua biografia de forma a exaltar seus pontos positivos e omitir as informações que poderiam ferir sua imagem. De acordo com Michael Pollak, “existem nas lembranças de uns e de outros zonas de sombra, silêncios, ‘não ditos’”<sup>34</sup>.

As duas companheiras entrevistadas constroem discursos diferenciados sobre sua atuação de marido e pai. Mãe *Oji*, única esposa oficialmente casada com Banjo, descreve-o como um homem mulhengo que comumente mantinha relacionamentos extraconjugais, não vivenciava o cotidiano doméstico em função de sua vida boêmia nem ajudava no sustento da filha do casal. A outra companheira entrevistada, conhecida como Maiume, que vivia em união estável com o mesmo no momento de sua morte, referia-se a ele como alguém que mudou com sua gravidez e o nascimento do último filho, assumindo a responsabilidade de sustentar e educar o mesmo. Considerava-o um marido presente e fiel.

---

<sup>31</sup> VERGOLINO, Anaíza. *O tambor das flores: Uma análise da Federação Espírita, Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Pará*. Belém: Pakatatu, 2015.

<sup>32</sup> VERGOLINO, 2015, p. 62.

<sup>33</sup> POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

<sup>34</sup> POLLAK, 1989, p. 8.

Na perspectiva de sua relação com o candomblé, todas as referências são positivas. Seu potencial como *alabê* era conhecido na comunidade paraense e baiana. É mencionado como alguém que “tinha o dom para a música”, exímio conhecedor dos toques, chegando a classificá-lo como “um baú de cantigas”, pois sua qualidade musical era considerada perfeita.

Sua capacidade e o capital simbólico amealhado pela baianidade, pelos anos de experiência religiosa e pelo trânsito nas mais diversas *casas* e *nações* tradicionais do candomblé de Salvador lhe conferiram uma autoestima que, por vezes, lhe rendia o adjetivo “nego boçal”. E o conhecimento técnico tornou-o um professor exigente e ríspido, cuja pedagogia não agradava a todos os aspirantes a *alabês*. Mediante tantos elementos, cabe questionar de que forma a fofoca dá vazão aos conflitos do campo afro-paraense e da participação de Banjo no mesmo.

O conceito de conflito definido a partir do texto “A natureza sociológica do conflito”, de Georg Simmel<sup>35</sup>, afirma a importância do conflito como elemento de coesão da estrutura social: “O conflito está [...] destinado a resolver dualismos divergentes”<sup>36</sup>. O autor pensa o conflito como uma forma de sociação, que mantém coeso um grupo em oposição a outro, no contexto aqui estudado temos: candomblecistas x mineiros e umbandistas; baianos x paraenses; “puros” (africanos) x misturados. Esse jogo de oposição entre “identidades rivais” é a causa do estabelecimento do conflito no campo afro-paraense. Geralmente o conflito é visto como instaurador de uma ruptura, mas o autor classifica essa visão como “trivial” e exalta seu caráter positivo uma vez que “o próprio conflito resolve a tensão entre contrastes”<sup>37</sup>.

No contexto estudado, percebe-se que, mesmo instaurado, o conflito não ocasiona rupturas permanentes, joga-se com o mesmo de acordo com os interesses dos personagens. No caso de Banjo e as polêmicas que a sua liminaridade sacerdotal provocou, não havia a possibilidade de romper definitivamente as relações entre os indivíduos envolvidos em função da interdependência entre os cargos (sacerdote, *ogans*, *equedis*) e que foi o motivo do adiamento do estabelecimento da matriz religiosa no Pará.

Simmel<sup>38</sup> afirma que não existe unidade social sem conflito, mesmo coeso. A ideia de união pacífica é irreal, porque todo agrupamento social constituído a partir de diferenças internas e de interesses divergentes possui divergências abertas ou “consideráveis diferenciações de ânimos”<sup>39</sup>, que o autor chama de mal-entendido.

Destarte, cabe questionar em que conflitos Banjo estava inserido. De acordo com as narrativas das esposas, muitos estavam relacionados à sua vida afetivo-sexual e de paternidade. Banjo reproduz o arquétipo do malandro, cujas características básicas são a liberdade sexual e o pouco interesse ao trabalho formal. Sua profissão era a festa. Tirava o sustento da família do pouco que ganhava nas *festas de santo*. “Se que-

---

<sup>35</sup> SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, Evaristo (Org.). *Simmel*. São Paulo: Ática, 1983. p. 122-134.

<sup>36</sup> SIMMEL, 1983, p. 122.

<sup>37</sup> SIMMEL, 1983, p. 123.

<sup>38</sup> SIMMEL, 1983.

<sup>39</sup> SIMMEL, 1983, p. 123.

riam um candomblé bonito, tinha que chamar o Banjo”, é o que comumente se ouve dos entrevistados, mas, em troca, dessa força de trabalho musical dificilmente havia uma retribuição financeira a contento que desse conta da subsistência de sua família.

Outro elemento destacado nas fofocas foi o vício da bebida, que por vezes era referido como estratégia de esquecimento da situação de vulnerabilidade social. O vício fazia parte da construção do *ethos* da malandragem bem como foi um elemento utilizado como mecanismo de ataque e desconstrução de seu capital simbólico em situações conflituosas e de disputas de poder.

Para concluir esse tópico, vale destacar que os conflitos que merecem maior destaque são aqueles que envolvem Banjo e sua relação com alguns candomblecistas paraenses. Em se tratando dos grupos contrastantes envolvidos no conflito, destacamos, neste caso, a oposição entre baianos e paraenses. A identidade do candomblé se constrói, conforme já foi mencionado, a partir de uma linhagem que interliga o estado do Pará ao continente africano, tendo como entreposto o estado da Bahia. Ser tradicional significa ser baiano ou ser iniciado por baianos. Entre essas duas categorias existe discrepância de capital simbólico.

Neste caso, afirmamos que os paraenses iniciados em Salvador precisaram de Banjo não só para formar a “equipe” religiosa capaz de solidificar a nova matriz no Pará, mas também para ensinar a liturgia com status de professor emérito dentro de terreiros liderados por sacerdotes desprovidos de legitimidade por sua naturalidade paraense. Todavia, sua função de *alabê* o subalternizava dentro de uma estrutura hierárquica cujo ápice é o ocupado pelo sacerdote.

Na medida em que Banjo foi se empoderando de sua baianidade e utilizando-a como mecanismo de “libertação” nessa estrutura, o conflito passa a ser gerado. Apesar de não entrar em transe, condição no processo de formação de um sacerdote, passa a exercer funções que são próprias desse cargo, a exemplo de abrir e gerenciar o próprio *terreiro*, jogar *búzios*, *iniciar e pagar obrigações de filhos de santo*. Essa pretensa mudança de categoria alterou substancialmente sua relação com os sacerdotes paraenses.

Se o capital simbólico que ele possuía por ser baiano e pelo trânsito entre as principais casas reconhecidas como tradicionais pelos terreiros de Belém conferiu a ele reconhecimento a ponto de ser chamado pelas lideranças locais – desde a sua chegada em Belém – como “pai”<sup>40</sup> Nidinho, o mesmo é relativizado no momento em que Banjo assume características liminares pleiteando ocupar papel de sacerdote.

Enquanto o baiano Banjo não ameaçava o status das lideranças paraenses, a alcinha (pai) que lhe foi conferida carregava uma carga afetiva a ponto de seu nome ser proferido no diminutivo. No momento em que ele assume a identidade conferida por esse título, o mesmo, aliado ao capital simbólico da baianidade, passa a significar concorrência. Ele era funcional prestando serviços, ministrando cursos dentro das casas de *babalorixás* paraenses sob a égide da sua liderança religiosa. À medida que fazia o movimento de emancipação, o conflito se instaura, pois o sacerdote negro baiano,

---

<sup>40</sup> Destaco que o termo pai é utilizado nas religiões de matrizes africanas para se referir ao sacerdote, liderança de um terreiro.

mesmo destituído de dons mediúnicos, empobreceria o status dos sacerdotes não soteropolitanos e ameaçaria seu poder dividindo um campo ainda não consolidado.

## Considerações finais

Temos plena consciência que o tema aqui abordado ainda está longe de ser esgotado. Muitas arestas estão sendo deixadas para futuras produções. A título de exemplo, citamos a construção da identidade *jeje* e o processo de migração de sacerdotes *keto* para esta nação. Os critérios que conferem legitimidade e a construção teológica realizada a partir de pesquisas sobre a cultura dahomeana, o contato com africanos vindos de suas principais cidades de referência e da realização de encontros reunindo a comunidade *jeje* local para discutir as origens da nação, a construção da linhagem, a organização dos terreiros, questões éticas e fundamentos rituais.

Faz-se necessário também averiguar as consequências desse processo migratório para a nação fundante, *keto* e escutar os discursos dos sacerdotes alinhados a essa identidade. Seria interessante definir o que é ser *jeje* e quais as bases teológicas sustentadas por esse grupo que gradativamente busca se desatrelar da mitologia e do sistema organizacional *yorubano*. Também seria interessante mostrar a construção dessa memória realizada a partir de releitura de fatos e pertencimentos identitários.

Conforme já foi referido, outras rupturas incidiram sobre a configuração pioneira deste campo pulverizando-o internamente. Damos destaque a um grupo de iniciados que também deixam a matriz religiosa *keto* se aproximando de nigerianos migrantes da África para o Brasil que trouxeram novos elementos rituais como mercadoria. Esses sujeitos, percebendo a avidez dos brasileiros pela busca da africanidade, ofertam a eles uma nova matriz religiosa denominada de *Ifá*. Radicados na região sudeste, especialmente no estado de São Paulo, esses sujeitos reconfiguram os fluxos geográficos de busca da tradição deslocando o eixo de Salvador bem como modificam o processo pedagógico readequando a estrutura de segredo, resumindo o tempo de formação sacerdotal e tecnologizando o repasse do conhecimento.

Parte dessa formação é feita através da ida de ex-candomblecistas (*keto*) para o estado de São Paulo e parte é desenvolvida de forma digital utilizando a internet como instrumento, mesmo antes do processo pandêmico. Para uma religião na qual o sagrado é imanente e os objetos, ações rituais e as palavras possuem vida (*axé*), essa reconfiguração insuflou diversas críticas, o que talvez tenha provocado um recuo da expansão dessa nova matriz em Belém.

Diferentemente do ocorrido com o *jeje*, o sacerdócio de *Ifá* provoca modificação no *ethos* e na visão de mundo das religiões de matrizes africanas como um todo, fato que talvez seja responsável pela não radicação do mesmo em território paraense, para além de experiências fortuitas e isoladas.

Apesar de representarem processos diferenciados, tanto o *jeje* quando o sacerdócio de *Ifá* mantém o status de pureza e africanidade, outrora sustentados pelo *keto*, através da referência a outros reinos e outras matrizes de culto não valorizados na gênese do campo candomblecista paraense. Neste sentido, é correto afirmar que

se modificaram as memórias e as identidades, mas o capital simbólico sustentado é o mesmo: o acento no ser africano.

## Referências

- AUGRAS, Monique. Zé Pelintra, patrono da malandragem. *Revista do Patrimônio*, n. 25, p. 43-50, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- \_\_\_\_\_. Gênese e estrutura do campo religioso. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 27-78.
- CAMPELO, Marilu. Relatório de Pesquisa I: *Candomblés de Belém: O povo-de-santo reconta a sua história*. 2001. Belém: Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Pará.
- \_\_\_\_\_. Recontando uma história: a formação e a expansão do Candomblé paraense. In: MAUÉS, Heraldo; VILLACORTA, Gisela (Orgs.). *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008. p. 259-271.
- \_\_\_\_\_. *Pembele à nação angola*. Memórias, histórias e construção do mundo mágico-religioso do Candomblé Angola em Belém (PA). REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA, 4.; REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE E NORDESTE, 13., 2013. Fortaleza. Anais eletrônicos... Fortaleza, 2013. Disponível em: <<http://ienciaparaeducacao.org/eng/publicacao/campelo-m-m-pembele-a-nacao-angola-memoriashistorias-e-construcao-do-mundo-magico-religioso-do-candomble-angola-em-belem-pa-in-ivreuniao-equatorial-de-antropologia-xiii-reuniao-de-antrop/>>. Acesso em: 09 nov. 2020.
- DANTAS, Beatriz Gois. *Vovó Nago e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. 1982. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279007>>. Acesso em: 08 jun. 2021.
- LUCA, Taissa de. *Devaneios da Memória*. 2000. Monografia (Graduação em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém. 2000.
- \_\_\_\_\_. *Tem Branco na Guma*. Belém: UFPA, 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais com Ênfase em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém.
- PERDIGÃO, Patrícia. *O Candomblé em Cima do Muro: reafrikanização ou ressignificação?*. 2012. Monografia (Graduação em Ciências da Religião) – Centro de Ciências Sociais e Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, Evaristo (Org.). *Simmel*. São Paulo: Ática, 1983. p. 122-134.
- VERGOLINO, Anaíza. Os cultos afros do Pará. In: FONTES, E. J. de O. (Org.). *Contando a história do Pará*. Belém: E.Motion, 2003. 3 v.
- \_\_\_\_\_. *O tambor das flores: Uma análise da Federação Espírita, Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Pará*. Belém: Pakatatu, 2015. 320 p.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v61i1.4318>

## O DIÁLOGO ECUMÊNICO E INTER-RELIGIOSO NO SÍNODO PARA A AMAZÔNIA<sup>1</sup>

*Ecumenical and interreligious dialogue at the Synod for the Amazon*

Elias Wolff<sup>2</sup>

**Resumo:** O Sínodo para a Amazônia teve como tema central: “Amazônia: os novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral”. Junto às questões sociais e ambientais refletidas em conexão com o tema central, o Sínodo tratou do pluralismo religioso e eclesial na região amazônica. O intento foi afirmar a convicção de que existe um vínculo estreito entre diálogo e missão, sendo o diálogo entendido como elemento constitutivo da missão da Igreja. Dentre as diversas expressões de fé existentes na região amazônica, os documentos do Sínodo mostram especial atenção às religiões dos povos indígenas, às de matriz afro e ao pentecostalismo. As religiões indígenas são assumidas como interlocutoras preferenciais do diálogo. A partir de então, busca-se explicitar como o diálogo configura os “novos caminhos” que a Igreja percorre na Amazônia, por um processo de evangelização que defenda e promova a vida humana e ambiental.

**Palavras-chave:** Sínodo para a Amazônia. Missão. Ecumenismo. Diálogo inter-religioso. Ecologia integral.

**Abstract:** The Synod for the Amazon had as its central theme: “Amazon: the new paths for the Church and for an integral ecology”. Along with the social and environmental issues reflected in connection with the central theme, the Synod dealt with religious and ecclesial pluralism in the Amazon region. The intention was to affirm the conviction that there is a close link between dialogue and mission, with dialogue being understood as a constitutive element of the Church’s mission. Among the various expressions of faith that exist in the Amazon region, the documents of the Synod show special attention to the religions of the indigenous peoples, to those of African origin and to Pentecostalism. Indigenous religions are assumed to be the preferred interlocutors of dialogue. From then on, we seek to explain how the dialogue shapes the “new paths” that the Church travels in the Amazon, through a process of evangelization that defends and promotes human and environmental life.

**Keywords:** Synod for the Amazon. Mission. Ecumenism. Interfaith dialogue. Integral ecology.

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 29 de março de 2021 e aprovado em 28 de junho de 2021 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutor. PUC-PR. E-mail: [elias.wolff@pucpr.br](mailto:elias.wolff@pucpr.br)

## Introdução

A *Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Região Pan-Amazônica*, realizada de 06 a 27 de outubro de 2019, teve como tema central *Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral*. Em continuidade com os esforços por revigorar a recepção do concílio Vaticano II e na perspectiva da Igreja “em saída”, que caracterizam o pontificado do papa Francisco, o Sínodo teve como objetivo “identificar novos caminhos para a evangelização daquela porção do Povo de Deus, especialmente dos indígenas”<sup>3</sup> considerados à margem dos projetos sociais – e muitas vezes também da igreja –, o que apresenta incerteza sobre seu futuro, também por causa dos problemas ambientais causados por projetos econômicos na região. Para realizar esse objetivo e possibilitar na região uma igreja com rosto amazônico, o Sínodo se propõe a “conhecer a riqueza do bioma, os saberes e a diversidade dos Povos da Amazônia [...] Reconhecer as lutas e resistências dos Povos da Amazônia [...] Conviver com a Amazônia, com o modo de ser de seus povos [...] Defender a Amazônia, seu bioma e seus povos”<sup>4</sup>.

Nesse contexto, um elemento de fundamental importância é analisar como o Sínodo para a Amazônia propõe o diálogo com as diferentes formas de crer existentes na região. O Vaticano II integrou o diálogo ecumênico e inter-religioso no modo de ser igreja e na sua missão (UR; DH; NA). E o papa Francisco reitera o ensino conciliar propondo a “cultura do encontro” (EG 220) e do diálogo para os nossos tempos. Evangelizar vinculando anúncio/missão e diálogo é um desafio constante na história da igreja, mas ganha novas proporções com a intensificação do pluralismo religioso nas sociedades atuais. Esse desafio se manifesta de modo singular na região da Amazônia, que tem a pluralidade – ambiental, social, cultural e religiosa – como uma das características mais expressivas. Essa pluralidade configura a riqueza da natureza e dos povos da região. E se expressa também nas diferentes tradições religiosas. Há cerca de 50 anos, considerava-se que praticamente toda a região professava a fé católica. Mas hoje há clareza da presença de outras expressões da fé cristã, sobretudo evangélicas, inclusive entre os povos indígenas. Além das igrejas consideradas “históricas”, o pentecostalismo está presente na região desde que os norte-americanos Gunnar Vingren e Daniel Berg chegaram ao Pará, em 1910.<sup>5</sup> E foi na região amazônica, no Pará, que nasceu a primeira comunidade pentecostal no Brasil, a Assembleia de Deus, em 1911. Em nossos dias, nessa região estão as comunidades pentecostais em suas diversas expressões, do pentecostalismo clássico ao neopentecostalismo, enfatizando quatro elementos fundamentais do protestantismo: “a) a salvação somente através da fé em

<sup>3</sup> REDE ECLESIAL PAN-AMAZÔNICA. *Sínodo para a Amazônia*. Disponível em: <<https://repam.org.br/sinodo-para-a-amazonia/>>. Acesso em: 02 jun. 2021.

<sup>4</sup> REDE ECLESIAL PAN-AMAZÔNICA. *Sínodo para a Amazônia*. Disponível em: <<https://repam.org.br/sinodo-para-a-amazonia/>>. Acesso em: 02 jun. 2021.

<sup>5</sup> RODRIGUES, Donizete; MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de. A pentecostalização de povos tradicionais na Amazônia: aspectos conceituais para uma antropologia de identidades religiosas. *Horizonte*, v. 16, n. 50, p. 900-918, 2018.

Jesus Cristo; b) a experiência de conversão pessoal, comumente chamada de ‘nacer de novo’ numa nova espiritualidade; c) a importância das missões e evangelização; e d) a verdade ou inerrância da Sagrada Escritura”<sup>6</sup>. Há grupos que evangelizam por um processo de inculturação, integrando elementos socioculturais dos povos indígenas na mensagem cristã; e outros pela transculturação, rompendo com as cosmologias dos povos autóctones por uma conversão radical a novos estilos de vida.<sup>7</sup>

O universo religioso amazônico é formado também pelos novos movimentos religiosos, que ultrapassam as fronteiras do cristianismo em suas teologias, liturgias, mitologias e rituais. Destacam-se, aqui, as religiões dos povos indígenas, que só na Amazônia brasileira são hoje cerca de “200 mil pessoas, 420 povos diferentes, 86 línguas e 650 dialetos”<sup>8</sup>. E se considerarmos que cada povo indígena tem sua própria cosmologia, seus mitos, suas crenças e seus ritos, então a variedade de expressões religiosas na Amazônia se mostra ainda mais significativa. Além disso, existem as tradições religiosas de matriz afro em suas diversas expressões, como a umbanda, o Tambor de Minas, o candomblé. Observam-se encontros de horizontes simbólicos das religiosidades cristãs, africanas e indígenas, fortemente relacionadas com a natureza. Mesmo entre tensões, membros da Igreja Católica sintonizam-se com pajelanças, candomblés e outros, formando um catolicismo indígena, um catolicismo afro, um catolicismo caboclo. E do encontro entre religiões indígenas e afro emergem “encantarias afro-indígenas”<sup>9</sup>, em estreita sintonia com as forças e mistérios das matas da região. E ganha espaço na região amazônica também uma espécie de neopaganismo, que se manifesta, entre outras regiões, em Belém, retomando tradições como o druidismo, o odinismo e a Wicca.<sup>10</sup>

Nesse contexto religioso plural da Amazônia, muitas religiosidades são fluidas e multifacetadas, de difícil compreensão. Assim é, por exemplo, a “Barquinha”, em Rio Branco/Acre, que pode ser entendida entre uma “religião ayahuasqueira, afro-brasileira ou afro-amazônica”<sup>11</sup>. Enfim o pluralismo religioso na região se manifesta pelas diversas “mitologias indígenas e africanas amazônicas, pelas pajelanças rurais ou caboclas, pelos cultos xamânicos de curas, pelos pajés, pelos ‘santos e visagens’, pelos Encantados e pelos Círios das cidades amazônicas, pelas religiões de beberagem, pelas expressões religiosas das populações autóctones da Amazônia”<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> RODRIGUES; MORAES JÚNIOR, 2018, p. 903.

<sup>7</sup> RODRIGUES; MORAES JÚNIOR, 2018, p. 910.

<sup>8</sup> INSTITUTO SOCIEDADE, POPULAÇÃO E NATUREZA. *Os povos da floresta*. Disponível em: <<https://ispn.org.br/biomas/amazonia/povos-e-comunidades-tradicionais-da-amazonia/>>. Acesso em: 02 jun. 2021.

<sup>9</sup> PACHECO, Agenor Sarraf. Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, Práticas de Cura e (In)tolerâncias Religiosas. *Horizonte*, v. 8, n. 17, p. 88-108, 2010.

<sup>10</sup> CORDOVIL, Daniela; CASTRO, Dannyel Teles de. Urbe, tribos e deuses: Neopaganismo e o espaço público em Belém, Pará. *PLURA*, v. 6, p. 116-139, 2015.

<sup>11</sup> MERCANTE, Marcelo Simão. Barquinha: Religião ayahuasqueira, afro-brasileira ou afro-amazônica? *PLURA*, v. 6, n. 2, p. 100-115, 2015.

<sup>12</sup> CONCEIÇÃO, Douglas da. Perspectivas investigativas da religião na Amazônia: reflexões sobre a emergência do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. *NUMEM*, v. 15, n. 2, p. 295-318, 2012. p. 298.

Do olhar para essa realidade emergem diversas questões: como o Sínodo para a Amazônica compreende a realidade religiosa plural da Amazônia? Como integra essa realidade nos “novos caminhos para a igreja e para uma ecologia integral”? Quais as expressões religiosas identificadas pelo Sínodo como as primeiras interlocutoras da Igreja Católica na região? Quais as propostas concretas e os horizontes de diálogo que o Sínodo aponta? São questões que pretendemos responder neste estudo. O método utilizado para isso é a análise dos documentos do Sínodo que expressam diretamente o pensamento e as posturas da Assembleia Sinodal, recorrendo a outros textos apenas quando necessário para amparar a proposta de diálogo que aí se encontra.

## A realidade religiosa da Amazônia nos documentos do Sínodo da Amazônia

Nos documentos do Sínodo para a Amazônia (SA) – Documento Preparatório, *Instrumentum Laboris* e Documento Final, seguido pelos relatórios dos Círculos Menores e da Exortação Pós-Sinodal “Querida Amazônia” – existe a constatação de que na Amazônia os diferentes povos “Dentro de cada cultura, construíram e reconstruíram sua cosmovisão, seus símbolos e significados, e a visão de seu futuro”<sup>13</sup>, formando hoje “um mundo multiétnico, multicultural e multirreligioso”<sup>14</sup>, com “uma amálgama de crenças, a maioria cristãs”<sup>15</sup>. Vimos acima a grande pluralidade das tradições religiosas na Amazônia. Mas o Sínodo não trata de todas elas. Os documentos preparatórios e consequentes do SA consideram em particular as comunidades pentecostais e as “crenças, espiritualidades e religiões”<sup>16</sup> dos povos indígenas e afros<sup>17</sup>. Essas são vistas como principais interlocutoras da igreja. Sendo documentos de natureza eclesial e pastoral, não têm a preocupação de citar dados estatísticos ou apresentar uma caracterização técnica das diversas tradições religiosas da região amazônica. Mas o que é apresentado é suficiente para fundamentar a tese de que “Numa Amazônia plurirreligiosa, os crentes precisam encontrar espaços para dialogar e atuar juntos pelo bem comum e a promoção dos mais pobres”<sup>18</sup>, promover uma “convivência ecumênica e inter-religiosa”<sup>19</sup>, assumindo compromissos por uma ecologia integral que cuide

---

<sup>13</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS. Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral. *Documento Final da Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a região Pan-Amazônica*, n. 8. Roma, 26 de outubro de 2019. Disponível em: <<http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.html>>. Acesso em: 10 mar. 2021.

<sup>14</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS. Amazônia. Novos Caminhos para a Igreja e para uma Ecologia Integral. *Instrumentum Laboris do Sínodo Amazônico*, n. 36. Vaticano, 17 de junho de 2019. Disponível em: <<http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/instrumentum-laboris-do-sinodo-amazonico.html>>. Acesso em: 27 fev. 2021; ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 8.

<sup>15</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 24.

<sup>16</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 39.

<sup>17</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 25.

<sup>18</sup> PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal, Querida Amazônia*. Ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. São Paulo: Paulinas, 2020. n. 106.

<sup>19</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 106-110.

da casa comum. Para isso o SA propõe um “diálogo aberto”, no âmbito sociocultural e com “as diferentes Igrejas cristãs e confissões religiosas”<sup>20</sup>. Com a expressão “Igrejas cristãs” subentende-se o que é mormente designado como “igrejas históricas”<sup>21</sup> (das tradições ortodoxa, luterana, anglicana, presbiteriana, metodista, entre outras), embora isso não esteja claro no documento. Algumas dessas igrejas estão presentes na região Amazônica e são interlocutoras da Igreja Católica Romana.

Uma questão importante a ser verificada é em que o Documento Final da Assembleia Sinodal e a Exortação Pós-Sinodal do Papa Francisco se distinguem do Documento Preparatório e do *Instrumentum Laboris* na apresentação da realidade religiosa plural da Amazônia. Primeiro, observa-se que em nenhum desses quatro documentos há uma apresentação ampla da realidade religiosa plural da Amazônia. Sabe-se que nessa região, além das diversas expressões da fé cristã e das religiões indígenas e afro, existem muitas outras, como budistas, hindus, Fé Bahai, Santo Daime, entre outras. Os documentos do SA sequer essas expressões religiosas, como também não faz referência explícita a alguma das igrejas do protestantismo histórico. Nisso não se vê mudança significativa entre os quatro documentos.

Contudo, e em segundo lugar, constatam-se pelo menos três importantes novidades no Documento Final e na Exortação Querida Amazônia: 1) uma perspectiva positiva e propositiva da leitura do pluralismo religioso na região Pan-Amazônica; 2) a inclusão das religiões de matriz afro no cenário religioso plural da região – totalmente ignoradas no Documento Preparatório; 3) e a proposta clara do diálogo ecumênico e inter-religioso como constitutivo do “novo caminho para a igreja da Amazônia e a ecologia integral” – também inexistente no Documento Preparatório. Nesses três elementos verifica-se importante mudança. No Documento Preparatório e no *Instrumentum laboris* lançava-se um olhar de suspeita e de preocupação com o pluralismo religioso da região Pan-Amazônica, focado numa espécie de temor dos desafios que esse pluralismo apresenta para a missão da igreja. Agora, o Documento Final e a Exortação Pós-Sinodal compreendem o pluralismo religioso como algo que configura a realidade das comunidades amazônicas, incentivando o reconhecimento e a promoção de seus valores. Assim, “a diversidade não significa ameaça, não justifica hierarquias de um poder sobre os outros, mas sim diálogo a partir de visões culturais diferentes, de celebração, de inter-relacionamento e de reavivamento da esperança”<sup>22</sup>.

A leitura dessa realidade se dá de modo progressiva. O n. 8 do Documento Final trata da realidade pluriétnica e pluricultural dos povos da Amazônia. Aqui o leitor interessado no diálogo inter-religioso sente a falta de já nesse número estar apresentada a pluralidade também religiosa da região. Pois, ao dizer que “Dentro de cada cultura, (os povos da Amazônia) construíram e reconstruíram sua cosmovisão, seus símbolos e significados, e a visão de seu futuro”<sup>23</sup>, não se pode ignorar que isso se expressa também religiosamente. De fato, esse número afirma que os povos e as

<sup>20</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 23.

<sup>21</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 24.

<sup>22</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 38.

<sup>23</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 8.

culturas indígenas possuem “explicações míticas” da realidade, passada e atual – o Documento Final evita usar a expressão “explicações religiosas” (!). A plurirreligiosidade ainda é olhada com a timidez característica do Documento Preparatório e do *Instrumentum Laboris* do SA.

Contudo, no número seguinte do Documento Final vemos o início da mudança. Ao tratar da cultura do bem viver, entendida também como “vida em abundância”, entende-se que essa expressão mostra o esforço para uma vida harmônica entre as pessoas, a natureza e “o ser supremo”<sup>24</sup>. Ela mostra que os povos indígenas possuem uma relação de transcendência, creem em realidades para além deste mundo – “Deus e as várias forças espirituais”<sup>25</sup>. Temos aqui uma importante constatação da realidade religiosa dos povos originários da região Pan-Amazônica. E faz-se uma apreciação positiva dessa realidade, mostrando que ela contribui para integrar harmonicamente todas as formas de vida deste mundo entre si (humanos, animais, terra, água etc.) e com uma realidade além, chamada de “ser supremo”, “Deus”, “forças espirituais”, para o que elaboram também “expressões míticas” (que poderiam ser entendidas como “doutrinas”) para a compreensão da realidade como um todo e a orientação de suas vidas. Isso fica mais claro no n. 14 do Documento Final do SA, ao mostrar que “a vida das comunidades amazônicas [...] se reflete na crença e nos ritos sobre a ação dos espíritos da divindade, chamados de inúmeras formas”.

A Exortação Pós-Sinodal *Querida Amazônia*, por sua vez, logo nos primeiros parágrafos do cap. II, aborda a possibilidade de Deus se manifestar pelas diferentes culturas. A falar do “sonho cultural”, afirma que “Deus manifesta-Se, reflete algo da sua beleza inesgotável através dum território e das suas características, pelo que os diferentes grupos, numa síntese vital com o ambiente circundante, desenvolvem uma forma peculiar de sabedoria”<sup>26</sup>. Desenvolve, assim, o que o *Instrumentum laboris* já dizia do território amazônico como “lugar de revelação”, “epifânico”, na vida e sabedoria de seus povos! É uma expressão significativa, que mostra a religiosidade dos povos da Amazônia, em suas vestes culturais e em relação com o ambiente. Existe, aqui, um vínculo com o ensino da *Evangelii gaudium* de que “a graça supõe a cultura”<sup>27</sup>, no reconhecimento das “sementes do Verbo”.

Assim, o *Documento Final* do SA e a *Exortação Pós-Sinodal* explicitam a natureza e a finalidade de toda religião: integrar, relacionar harmonicamente as diferentes realidades que envolvem a história do ser humano e da criação no horizonte do Mistério/Divino. Como afirma a Declaração *Nostra aetate*, desse modo as religiões buscam dar respostas às questões vitais profundas, elucidar enigmas, afirmar o sentido da realidade.<sup>28</sup> Na região Pan-Amazônica, isso indica a busca de “algo mais”, para

<sup>24</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 9.

<sup>25</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 9.

<sup>26</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 32.

<sup>27</sup> PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013. n. 91; PAPA FRANCISCO, 2020, n. 68.

<sup>28</sup> CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Nostra aetate*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Documentos do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2007. n. 1.

além da imanência. Isso está simbolizado no “bem viver” que o Sínodo interpreta como “alegria e plenitude” de vida, pela “harmonia pessoal, familiar, comunitária e cósmica”<sup>29</sup>. Nessa meta e horizonte se organizam as comunidades originárias da Amazônia, numa relação mística com toda a realidade. Vemos aqui o eco do ensino conciliar de que nas diversas tradições religiosas existem “coisas boas e verdadeiras”<sup>30</sup>, “preciosos elementos religiosos e humanos”<sup>31</sup>, “germes de contemplação”<sup>32</sup>, “elementos de verdade e de graça”<sup>33</sup>, “sementes do Verbo”<sup>34</sup>, “verdade e santidade”, “raios da verdade que ilumina” todo ser humano.<sup>35</sup>

## Identificando interlocutores

O diálogo é “aberto” e “plural”, na pauta temática e na identidade dos interlocutores. Mas no conjunto das expressões religiosas da Amazônia, o Sínodo mostra preferência e urgência do diálogo com o pentecostalismo, as religiões indígenas e as de matriz afro. Não significa exclusão das demais. Sabe-se, por exemplo, do valor do diálogo com as igrejas do protestantismo histórico na região, como mostram as atividades do Conselho Amazônico de Igrejas Cristãs – CAIC.

### *O pentecostalismo*

A constatação que os documentos do Sínodo para a Amazônia fazem do pentecostalismo na região amazônica é marcada por preocupações. O Documento Final diz que as relações da igreja católica com comunidades pentecostais na região “não são fáceis”<sup>36</sup>, e nesse contexto, concorda com o papa Francisco que a igreja é “servidora de um diálogo difícil”<sup>37</sup>. Mas o n. 24 do Documento Final busca ser propositivo, entendendo que as tensões dessa relação podem conduzir a um aprendizado conjunto e que “pode tornar-se, da nossa parte, motivo de exame pessoal e de renovação pastoral”. O n. 137 do *Instrumentum laboris* já constatava que junto aos povos autóctones “Determinados grupos propagam uma teologia da prosperidade e do bem-estar, com base em uma leitura própria da Bíblia”. Esses apresentam uma mensagem “fatalista” que “inquieta” pela visão negativa do mundo, causando medo ou propondo sucesso que “influenciam negativamente os grupos amazônicos”<sup>38</sup>. O Documento Final identifica as lideranças “personalistas” como uma das causas do “diálogo difícil” com o pentecostalismo, pois orientam a experiência de fé para “ambientes protegidos e

---

<sup>29</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 71.

<sup>30</sup> CONCÍLIO VATICANO II. *Optatam totius*. In: CONCÍLIO VATICANO II, 2007, n. 16.

<sup>31</sup> CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et spes*. In: CONCÍLIO VATICANO II, 2007, n. 92.

<sup>32</sup> CONCÍLIO VATICANO II. *Ad gentes*. In: CONCÍLIO VATICANO II, 2007, n. 18.

<sup>33</sup> CONCÍLIO VATICANO II. *Ad gentes*. In: CONCÍLIO VATICANO II, 2007, n. 9.

<sup>34</sup> CONCÍLIO VATICANO II. *Ad gentes*. In: CONCÍLIO VATICANO II, 2007, n. 11, 15.

<sup>35</sup> CONCÍLIO VATICANO II. *Nostra aetate*. In: CONCÍLIO VATICANO II, 2007, n. 2.

<sup>36</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 24.

<sup>37</sup> PAPA FRANCISCO, 2013, n. 74.

<sup>38</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 137.

tranquilizadores”<sup>39</sup>, apresentando ao crente “o perigo de ser arrastado pelas ondas emocionais do momento”. Entende que em muitos meios pentecostais a compreensão do Evangelho escamoteia a realidade social, os conflitos e as injustiças. Essa fé desencarnada, sem compromisso histórico e sem profecia “contrasta fortemente com as Igrejas históricas”<sup>40</sup>.

Em outra direção, o *Instrumentum laboris* reconhecia que na Amazônia há também grupos religiosos “ao lado dos pobres, realizando uma obra de evangelização e de educação”<sup>41</sup>. Mesmo criticando o fato de esses grupos não valorizarem a cultura dos povos autóctones, o *Instrumentum laboris* identifica neles elementos positivos, como o apreço à Bíblia, a formação de “pequenas comunidades com rosto humano” que cultiva a proximidade e a solidariedade. Assim, não obstante os limites, tais grupos “nos mostram outro modo de ser Igreja, onde o povo se sente protagonista, onde os fiéis podem expressar-se livremente, sem censuras, dogmatismos, nem disciplinas rituais”<sup>42</sup>.

Há também a constatação de que membros das comunidades católicas sentem atração pelas comunidades pentecostais, o que gera atritos.<sup>43</sup> Contudo, não se pode parar nos conflitos. O papa Francisco mostra, na Exortação Pós-Sinodal, que “É a partir das nossas raízes que nos sentamos à mesa comum, lugar de diálogo e de esperanças compartilhadas. Deste modo a diferença, que pode ser uma bandeira ou uma fronteira, transforma-se numa ponte”<sup>44</sup>. Para isso é importante um exame da consciência e da ação das lideranças católicas no esforço de uma “renovação pastoral”<sup>45</sup>, analisando a qualidade do testemunho, a eficiência e a eficácia dos projetos de missão. Essa autoanálise deve ser capaz de repropor a missão com novos métodos, nova linguagem e novas estruturas, configurando uma “igreja em saída”, samaritana, misericordiosa, solidária e dialógica.

Enfim, observa-se que o Documento Final e a Exortação Pós-Sinodal não desenvolveram a leitura de perfis dialógicos de segmentos do pentecostalismo na Amazônia, como se verifica no *Instrumentum laboris*, mas apresentam elementos pelos quais a missão da igreja pode identificá-los. O fato de ter observador pentecostal no Sínodo, o assembleiano Moab Cesar Carvalho da Costa, já explicita parceria nos “novos caminhos” de um testemunho comum da Palavra e de compromissos por uma ecologia integral na Amazônia. É plausível a proposta de estudos conjuntos sobre o pentecostalismo, tanto na Amazônia quanto em Roma, com o reconhecimento do trabalho da Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais (RELEP) nas pesquisas sobre a Bíblia, a teologia, a espiritualidade e a missão.<sup>46</sup> A essas iniciativas se somam aquelas do diálogo católico-pentecostal que acontece em outras regiões da América Latina, como a Comunhão Renovada de Evangélicos e Católicos no Espírito Santo

<sup>39</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 24.

<sup>40</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 24.

<sup>41</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 138.

<sup>42</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 138.

<sup>43</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 24.

<sup>44</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 37.

<sup>45</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2020, n. 24.

<sup>46</sup> CMP, Grupo “A”, n. 8.

(CRECES) na Argentina, desde 2003; e o Encontro de Cristãos em Busca de Unidade e Santidade (ENCRISTUS) no Brasil, desde 2008. O diálogo católico-pentecostal pode ser “difícil”, como constatado, mas não impossível. E numa região onde o pentecostalismo perfaz a maioria absoluta das comunidades evangélicas, urge promover esse diálogo dentro dos “novos caminhos” para a missão. A igreja católica pode “primeirar” nisso, ciente de que, ao menos por ora, “a partilha católica-pentecostal se dá na vivência e na compreensão entre crentes (e de modo esporádico em lideranças e estruturas oficiais)”<sup>47</sup>.

### *As religiões indígenas e os cultos afrodescendentes*

O *Instrumentum laboris* sintetiza a compreensão religiosa da vida dos povos originários na expressão “bem viver”. Essa expressão “significa compreender a centralidade do caráter relacional-transcendente dos seres humanos e da criação, e supõe um ‘bem fazer’. Não se podem desconectar as dimensões materiais e espirituais”<sup>48</sup>. Desse modo, os povos indígenas alimentam a utopia da busca de uma “terra sem males” ou do “monte santo”<sup>49</sup> como meta final e realização plena da vida. A igreja pode aprender com eles ao apreciar sua espiritualidade e a “interconexão e interdependência de todo o criado, espiritualidade de gratuidade que ama a vida como dom, espiritualidade de sacra admiração perante a natureza que nos cumula com tanta vida”<sup>50</sup>. Mais:

Na Amazônia, já recebemos riquezas que provêm das culturas pré-colombianas, tais “como a abertura à ação de Deus, o sentido da gratidão pelos frutos da terra, o caráter sagrado da vida humana e a valorização da família, o sentido de solidariedade e a corresponsabilidade no trabalho comum, a importância do cultural, a crença em uma vida para além da terrena e tantos outros valores”<sup>51</sup>.

Os documentos do Sínodo tratam também dos cultos afros. Mesmo não dando a esses o mesmo espaço concedido às religiões indígenas, e considerando-as mais na perspectiva cultural do que propriamente religiosa, elas são reconhecidas na região amazônica. No Documento Final, as religiões indígenas e afro estão num mesmo número (n. 25), e ambas são apresentadas como primeiras interlocutoras da igreja na Amazônia. O Sínodo exorta para que essas tradições religiosas sejam “conhecidas” e “compreendidas em suas próprias expressões”<sup>52</sup>. Existe aqui uma importante valorização do interlocutor do diálogo. Ao orientar para um verdadeiro conhecimento e compreensão da alteridade religiosa, se está indo ao núcleo do conteúdo da sua fé, penetrando no âmago do mistério que envolve as pessoas e em torno do qual orientam

<sup>47</sup> IRARRAZAVAL, Diego. Intercambio católico-pentecostal en América Latina. *Caminhos de Diálogo*, n. 13, p. 276, 2020.

<sup>48</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 13.

<sup>49</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 13.

<sup>50</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 73.

<sup>51</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 70.

<sup>52</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 25.

a vida e formam a compreensão da realidade. Sem isso, o outro religioso permanece um desconhecido, o que impossibilita qualquer interação positiva.

Há um componente essencial das crenças dos povos indígenas e afros: “sua relação com a floresta e a mãe terra”<sup>53</sup>. Nos povos indígenas, a cultura do “bem viver”, como já visto, indica aspiração por “autêntica qualidade de vida”, com relações harmônicas entre pessoas, famílias, comunidades e o cosmos, num “modo comunitário de conceber a existência, na capacidade de encontrar alegria e plenitude numa vida austera e simples, bem como no cuidado responsável da natureza”<sup>54</sup>. O “bem viver” tem uma conotação mística que se mostra por uma cosmovisão holística, na qual se tem “uma visão integradora da realidade, capaz de compreender as múltiplas conexões existentes entre tudo o que foi criado”<sup>55</sup>. Afinal, “Tudo está interligado”<sup>56</sup>. A conexão profunda com a natureza faz com que todos os seres se sintam numa relação de fraternidade vital. Assim, quando o diálogo inter-religioso possibilita a partilha da vida em suas alegrias e em suas dores, “as preocupações e as lutas”<sup>57</sup>, ele fortalece também a defesa da “casa comum”, ajudando a “trabalhar lado a lado para defender os pobres da Amazônia (e) mostrar o rosto santo do Senhor e cuidar da sua obra”<sup>58</sup>.

## A proposta do diálogo

Há um *crescendum* na proposta do diálogo desde o Documento Preparatório do SA até a Exortação Pós-Sinodal *Querida Amazônia*. É um diálogo a ser realizado em diversos horizontes, principalmente o sociocultural, o ecumênico e o inter-religioso. Ele possibilita a “transformação de mentalidades estreitas, da conversão de corações endurecidos e da partilha de verdades com a humanidade inteira”<sup>59</sup>. O diálogo é imprescindível na realização dos quatro sonhos/projetos que o papa Francisco apresenta na Exortação Pós-Sinodal: uma sociedade nova; uma cultura que globalize a solidariedade; uma ecologia integral e uma igreja “em saída” com rosto amazônico. Dessa forma, no Sínodo para a Amazônia o diálogo é amplo e aberto, pois “neste momento histórico, a Amazônia desafia-nos a superar perspectivas limitadas, soluções pragmáticas que permanecem enclausuradas em aspectos parciais das grandes questões, para buscar caminhos mais amplos e ousados de inculturação”<sup>60</sup>.

---

<sup>53</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 25.

<sup>54</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 71.

<sup>55</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 44.

<sup>56</sup> PAPA FRANCISCO, 2013, n. 24.

<sup>57</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 25.

<sup>58</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 110.

<sup>59</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 40.

<sup>60</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 105.

## Do Documento Preparatório ao Instrumentum Laboris

Em outro estudo foi analisado como o Documento Preparatório do Sínodo para a região Pan-Amazônica manifestava carências na proposta do diálogo ecumênico e inter-religioso.<sup>61</sup> Aquele estudo constatou que, ao apresentar a proposta de “novos caminhos para a igreja na Amazônia e para uma ecologia integral”, o Documento Preparatório do SA tratava de forma tímida a pluralidade religiosa da região, quase silenciando sobre ela<sup>62</sup>, mesmo se fazia referências genéricas ao pentecostalismo e às “crenças” indígenas. O referido documento reconhecia que

a realidade da região é “plurirreligiosa” (Preâmbulo), possui uma “diversidade religiosa” (SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS, 2018, n. 6), mas em nenhum momento considera de fato as religiões que ali estão [...] Das dez vezes que utiliza o conceito “espiritualidade”, nove referem-se à espiritualidade da igreja e dos seus missionários, e apenas uma vez diz respeito à vida espiritual dos povos indígenas (SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS, 2018, n. 6). Em nenhum momento esses conceitos referem-se explicitamente às tradições religiosas de matriz afro existentes na Amazônia. E também não indicam as correntes de espiritualidades e religiosidades contemporâneas que lá estão. Aliás, sem referir-se explicitamente a estas últimas, o número 6 utiliza o conceito “seita” com inclinação para designá-las, compreendendo que se manifestam na Amazônia “motivadas por interesses alheios ao território e a seus habitantes”, e como contradição às espiritualidades indígenas pelo fato de que “nem sempre favorecem uma ecologia integral”<sup>63</sup>.

Nessa constatação parcial da pluralidade religiosa da Amazônia, o Documento Preparatório não lançou um olhar positivo para o pluralismo religioso e identifica apenas os desafios que ele apresenta para a missão da igreja. É curioso que esse documento não tenha considerado o diálogo ecumênico e inter-religioso como constitutivo dos novos caminhos para a igreja na Amazônia e para uma ecologia integral. Existe, sim, o reconhecimento das “heranças” da sabedoria dos ancestrais dos povos originários, sobretudo sua cultura de convivência harmônica com a criação. Mas não indica que as “religiões” dos povos indígenas, suas concepções do Criador, seus cultos, seus mitos e sua espiritualidade sejam elementos constitutivos e essenciais dessa cultura e sabedoria. Na verdade, os termos “crença” e “espiritualidade” têm sentido vago e indicam muitas coisas, tanto a cultura do *bem viver* em comunhão com todas as realidades da criação, como a abertura para o Transcendente. Esses conceitos são utilizados como substitutos de “fé” e “religião”, “termos que o documento não aplica para os ensinamentos e as práticas cúllicas dos povos indígenas”<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> WOLFF, Elias. A exigência do diálogo inter-religioso no Sínodo para a Amazônia. *Perspectiva Teológica*, v. 51, n. 1, p. 69-93, jan./abr. 2019.

<sup>62</sup> Cf. WOLFF, 2019, p. 77-78.

<sup>63</sup> WOLFF, 2019, p. 76.

<sup>64</sup> WOLFF, 2019, p. 77.

Contudo, a preparação de um Sínodo tem vários percursos, percorridos num processo que se altera na medida em que vão se clareando questões temáticas, metodológicas e a definição de seus membros. E nesse processo – que se deu por uma ampla escuta às igrejas locais da região e a redação do *Instrumentum Laboris*<sup>65</sup> – foi se ampliando a compreensão da realidade religiosa plural, entendendo que a promoção do diálogo ecumênico e inter-religioso condiz com as finalidades do Sínodo. Assim, a partir da constatação da realidade plural da Amazônia, o n. 39 do *Instrumentum Laboris* constata que “Existe um amplo e necessário campo de diálogo” na região. E no cap. IV da Primeira Parte propunha “novos caminhos do diálogo” para “transformar as velhas relações, marcadas pela exclusão e a discriminação” e colocar a igreja “a serviço da vida e o futuro do planeta”<sup>66</sup>. Em seguida, tratava da relação entre diálogo e missão<sup>67</sup>, diálogo e aprendizagem<sup>68</sup>, diálogo e resistência<sup>69</sup>. Na Parte III, o *Instrumentum Laboris* apresentava “sugestões” para que o Sínodo tratasse do diálogo ecumênico e inter-religioso. Após uma diferenciação técnica entre “ecumenismo” e “diálogo inter-religioso”<sup>70</sup>, fazia-se uma constatação de diferentes grupos religiosos “missionários” na Amazônia. Esse documento atém-se a segmentos cristãos pentecostais que “preocupam”, entendendo que influenciam negativamente os povos da região no modo como realizam a missão. O *Instrumentum laboris* afirmava que tais grupos religiosos expressavam mais os interesses da própria instituição religiosa do que solidariedade para com os povos da Amazônia.<sup>71</sup>

Não obstante, no *Instrumentum laboris* verifica-se também que há comunidades religiosas que se mostram próximas das pessoas e das comunidades locais, companheiras e solidárias em suas vicissitudes. A partir dessa constatação, o n. 139 do *Instrumentum laboris* apresenta quatro sugestões para a promoção do diálogo: a) buscar elementos comuns que possibilitem “trabalhar juntos pelo cuidado da Casa Comum, e para lutar de forma conjunta pelo bem comum face às agressões externas”; b) projetar um modo de ser igreja a partir também do que os outros “nos ensinam”, para bem percorrer os novos caminhos da igreja amazônica; c) promover a “tradução da Bíblia nas línguas dos povos autóctones”; d) e promover “encontros com teólogos cristãos evangélicos”.

Desse modo, o *Instrumentum laboris* avança em relação ao Documento Preparatório ao apresentar sugestões concretas de diálogo ecumênico e inter-religioso para o Sínodo da região Pan-Amazônica. As propostas vinculam diálogo e missão, diálogo e ecologia integral, diálogo e cultura, igreja e sociedade. E a AS entendeu a necessi-

---

<sup>65</sup> Foi registrada a participação ativa de mais de 87 mil pessoas, de diferentes cidades e culturas, assim como de numerosos grupos de outros setores eclesiais e as contribuições acadêmicas e organizações da sociedade civil nos temas centrais específicos (ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 3).

<sup>66</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 35.

<sup>67</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 38.

<sup>68</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 39-40.

<sup>69</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 41-42.

<sup>70</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 136.

<sup>71</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 137.

dade de colher a riqueza das diversas expressões de fé, estabelecendo sintonias com a missão de pregar o Evangelho e de cuidar da “casa comum”, como se observa no Documento Final e na Exortação Pós-Sinodal.

### *O Documento Final e a Exortação Pós-Sinodal Querida Amazônia*

O termo “diálogo” aparece 27 vezes no Documento Final, e 12 vezes na Exortação Pós-Sinodal *Querida Amazônia*. Seu significado não é unívoco, tem um universo semântico amplo e se desenvolve em quatro principais horizontes: a) *Social* com a “a opção preferencial pela defesa dos pobres, marginalizados e excluídos”<sup>72</sup>, buscando paz e justiça socioambiental para toda a região e todo o planeta. A questão central que se apresenta no diálogo social com os povos amazônicos é posta de forma clara: “Como imaginam eles o ‘bem viver’ para si e seus descendentes?”<sup>73</sup>. b) *Cultural*, desenvolvido com os diferentes “grupos humanos, seus estilos de vida e cosmovisões”<sup>74</sup>, valorizando o que é próprio de cada comunidade indígena, afrodescendente, ribeirinhos e habitantes das cidades. Central no diálogo cultural é “cuidar das raízes” dos povos autóctones<sup>75</sup>, preservando a originalidade identitária da “Amazônia profunda”<sup>76</sup>. c) *Ecumênico*, entre as diferentes expressões da fé cristã<sup>77</sup>. d) *Inter-religioso*, possibilitando o encontro da fé cristã com as diferentes religiões presentes na Amazônia.<sup>78</sup> Esses horizontes estão conectados por três principais chaves no Sínodo para a Amazônia: a missão, a igreja com rosto amazônico e a ecologia integral.

Próximo ao significado de diálogo está a categoria *encontro*. Esse termo aparece 16 vezes no Documento Final e dez vezes na Exortação Pós-Sinodal, a maioria delas referindo-se ao movimento da igreja “primeireando” na direção ao “outro e à outra” para partilhar e conviver. Promover a “cultura do encontro”<sup>79</sup> é condição e consequência de um diálogo sincero na ação missionária da “igreja em saída”. Possibilita a convivência das diferenças que formam o “poliedro amazônico”, reconhecendo que “Deus manifesta-Se, reflete algo da sua beleza inesgotável através dum território e das suas características, pelo que os diferentes grupos, numa síntese vital com o ambiente circundante, desenvolvem uma forma peculiar de sabedoria”<sup>80</sup>.

Observa-se que, no Documento Final e na Exortação Pós-Sinodal *Querida Amazônia*, continua o *crescendum* da proposta do diálogo ecumênico e inter-religioso no SA. O Documento Final faz a proposta de um “diálogo aberto”<sup>81</sup> realizado na realidade pluriétnica, pluricultural e plurirreligiosa, com uma multiplicidade de in-

<sup>72</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 27.

<sup>73</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 26.

<sup>74</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 32.

<sup>75</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 33-35.

<sup>76</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 36.

<sup>77</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 24; PAPA FRANCISCO, 2020, n. 109.

<sup>78</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 25; PAPA FRANCISCO, 2020, n. 106.

<sup>79</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 22; PAPA FRANCISCO, 2020, n. 61.

<sup>80</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 32.

<sup>81</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 23.

terlocutores, incluindo a sociedade, as etnias, as culturas, os credos, enfim, “todas as pessoas de boa vontade que buscam a defesa da vida, a integridade da criação, a paz e o bem comum”<sup>82</sup>. Esse diálogo não se constrói no mesmo nível entre todos os sujeitos, considerando-se as especificidades de cada interlocutor. Mas o critério para dele participar é comum: assumir compromissos concretos com a defesa da vida humana e da criação, pela promoção da paz, da justiça socioambiental e do bem comum.

No Documento Final, esses temas estão no segundo capítulo (n. 23-25), onde são apresentados os “Novos caminhos de conversão pastoral”. A novidade aqui é uma maior explicitação da convicção sobre o diálogo na missão da igreja. O diálogo é inserido no processo de “conversão pastoral”, o que significa um novo jeito de evangelizar, com reconhecimento do valor das alteridades religiosas. Ele é constitutivo da “igreja em saída missionária”<sup>83</sup>, “samaritana, misericordiosa, solidária”<sup>84</sup>, características da igreja que no *Documento Final* antecedem como elementos propedêuticos do diálogo. Vê-se aqui sintonia com os bispos da América Latina, ao afirmarem que tanto o diálogo ecumênico quanto o inter-religioso tornam-se “caminho indispensável da evangelização na Amazônia (cf. DAp 227)”<sup>85</sup>.

Na Exortação Pós-Sinodal *Querida Amazônia*, o ecumenismo e o diálogo inter-religioso aparecem nos números 106 a 110 do cap. IV, ao tratar do “sonho eclesial”. Não são realidades que integram apenas o agir da igreja, elas configuram também o ser eclesial. Como observado em outro estudo, há uma relação identitária entre igreja e diálogo, igreja e ecumenismo.<sup>86</sup> A identidade da igreja se faz relacional, em sintonia com o Vaticano II, principalmente no Decreto *Unitatis redintegratio* e nas Declarações *Nostra aetate* e *Dignitatis humanae*. Essa relação tem a potencialidade de reconfigurar a igreja, redimensionar seu pensar teológico, renovar suas estruturas e repropor o seu agir. Assim, tanto o Documento Final quanto a Exortação Pós-Sinodal afirmam que uma “nova igreja” na Amazônia se mostra também pelas relações com outras expressões de fé.

### *O diálogo numa perspectiva pastoral*

Os dois documentos citados não apresentam uma definição teórica do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. Subentende-se que tal definição já foi apresentada nos documentos do Vaticano II e do magistério posterior, inclusive do papa Francisco. Mas o n. 106 da Exortação Pós-Sinodal coloca um importante fundamento pneumatológico do diálogo, afirmando que “o Espírito Santo pode agir no diverso”. Confirma, assim, o já afirmado no n. 25 do Documento Final: é o Espírito quem possibilita a compreensão da verdade e do bem comum. E a partir das diferenças o Espírito lança luz que ilumina também a fé cristã, de modo que cada fiel em Cristo pode “deixar-se

<sup>82</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 23.

<sup>83</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 21.

<sup>84</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 22.

<sup>85</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 24.

<sup>86</sup> Cf. WOLFF, 2007, p. 43-45.

enriquecer com essa luz<sup>87</sup> proveniente das diversas formas de crer com sinceridade. Essa luz ilumina a identidade e as convicções religiosas, e é na interioridade da própria fé que acontece a abertura para reconhecer que o Espírito atua também na fé do outro. Essa convicção possibilita o n. 25 do Documento Final falar da “troca de dons”, pelo que uma pessoa cristã pode tanto ser enriquecida em sua fé, quanto enriquecer a fé dos membros de outras tradições religiosas. E a Exortação conclui que “quanto mais profunda, sólida e rica for uma identidade, mais enriquecerá os outros com a sua contribuição específica”<sup>88</sup>. A consequência disso para o diálogo é que teremos a devida “capacidade de entender o sentido daquilo que o outro diz e faz, embora não se possa assumi-lo como uma convicção própria”<sup>89</sup>.

Assim, o ecumenismo e o diálogo inter-religioso são assumidos no Documento Final e na Exortação Pós-Sinodal numa perspectiva pastoral, como “caminho indispensável da evangelização na Amazônia”<sup>90</sup>. Isso significa que sem o diálogo, a ação pastoral e evangelizadora da igreja não realiza sua finalidade, e a igreja não se reconfigura “em saída missionária”, “samaritana”, “misericordiosa” e “solidária”. É essa igreja que, de fato, “acompanha os povos amazônicos”, e está disposta a “defender os pobres” e cuidar da “obra criadora” de Deus<sup>91</sup>. Esse acompanhar não é apenas *estar junto*, mas *assumir* as dores, o lugar e o modo de ser do povo amazônico. Exige conversão para uma espiritualidade “da escuta e do anúncio”. E “Tal conversão interior é que nos permitirá chorar pela Amazônia e gritar com ela diante do Senhor”<sup>92</sup>, assumindo os desafios dos novos lugares sociais da Amazônia, como a urbanização<sup>93</sup> e a “crescente desertificação”, que leva índios a morarem nas periferias urbanas.<sup>94</sup> Assim a igreja assume as feições e os traços que marcam as dificuldades e as belezas dos povos amazônicos. É a igreja de rosto indígena, camponês, afrodescendente, migrante, jovem, enfim, com todos os perfis humanos da região.

## A ecumenicidade do sínodo pelos delegados fraternos e os Círculos Menores

A ecumenicidade e dialogicidade do SA se expressaram de uma forma particular pela presença e atuação dos seis “delegados fraternos”, representando diferentes tradições eclesiais.<sup>95</sup> Vê-se nisso uma continuidade com a prática do Concílio Vaticano II e os sínodos anteriores, que também contaram com representantes de diferentes

<sup>87</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 106.

<sup>88</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 106.

<sup>89</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 108.

<sup>90</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 24.

<sup>91</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 110.

<sup>92</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 56.

<sup>93</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 34-37.

<sup>94</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 30.

<sup>95</sup> Pedro Arana Quiroz, Pastore (Igreja Presbiteriana – Peru); Moab César Carvalho Costa (Igreja Assembleia de Deus – Brasil); Edgar Castaño (Presidente do Conselho Evangélico Colombiano – Colômbia); Daniel dos Santos Lima (Igreja Episcopal Anglicana do Brasil); Cláudio Correa de Miranda (Vice-Coordenador

igrejas. Com isso o SA é coerente também com a proposta da “cultura do encontro” enfatizada pelo papa Francisco. Chama a atenção o fato de quatro dos seis Delegados Fraternos serem brasileiros, o que, por um lado, pode indicar a atuação efetiva desse país na promoção do ecumenismo e do diálogo inter-religioso, sem desconsiderar a atuação de outros países. Por outro lado, tal fato se explica também pela membresia e representação de cada um deles: dois representaram o Conselho Amazonense de Igrejas Cristãs; um representou a Assembleia de Deus, de origem brasileira e com expressiva presença na região Pan-Amazônica; e um representou a tradição anglicana.

A definição da metodologia dos trabalhos possibilitou que os delegados frateros tivessem efetivas condições para contribuir com os membros da Assembleia Sinodal. No plenário, eles podiam ouvir as discussões dos temas centrais do Sínodo, e nos Círculos Menores<sup>96</sup> interagiam no aprofundamento das questões tratadas.

Os Círculos Menores foram formados tendo por base os idiomas dos participantes do Sínodo: cinco Círculos Menores de língua espanhola; um de língua inglesa e francesa; dois de língua italiana e quatro de língua portuguesa. Os relatórios dos Círculos Menores mostram como o tema do diálogo ecumênico e inter-religioso foi ali tratado, ora de forma explícita, ora implicitamente. Expressam um importante reconhecimento da riqueza das tradições religiosas indígenas, com acenos também – embora mais tímidos – para as religiões de tradição afro. A atenção às religiões indígenas está estreitamente vinculada à “opção preferencial pelos povos indígenas”<sup>97</sup> e ao esforço de inculturação da igreja na Amazônia. O diálogo amplo e aberto – social, cultural, ecumênico e inter-religioso – possibilitou à igreja não apenas melhor “compreender a vida dos povos”, mas também “aprender deles”, sabendo que com isso “nos enriquecemos mutuamente”<sup>98</sup>. Nesse diálogo afirmou-se com clareza que “Diante das diferenças propomos um diálogo ecumênico e inter-religioso. ‘Não haverá paz no mundo se não houver paz entre as religiões’ (Hans Küng)”<sup>99</sup>.

## **A concretude do diálogo**

### *O horizonte inter-religioso*

“Inter-religioso” é uma expressão que aparece seis vezes no Documento Final, enquanto na Exortação Pós-Sinodal está apenas no título que antecede o n. 106, como “convivência [...] inter-religiosa”. Essa expressão indica a relação do catolicismo com as vivências religiosas não cristãs, “especialmente com as religiões indígenas e os cultos afrodescendentes”, que precisam ser “conhecidas, compreendidas em suas

---

do CAIC – Igreja Anglicana, Brasil); Nicolau Nascimento de Paiva (Coordenador do CAIC – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil).

<sup>96</sup> Para a documentação dos Círculos Menores aqui analisados, utilizaremos as siglas: CME (Círculo Menor de Língua Espanhola); CMP (Círculo Menor de Língua Portuguesa); CMI (Círculo Menor de Língua Italiana).

<sup>97</sup> CME, Grupo “D”, n. 3.

<sup>98</sup> CME, Grupo “D”, n. 3.

<sup>99</sup> CMP, Grupo “A”, n. 8.

próprias expressões e em sua relação com a floresta e a mãe terra”<sup>100</sup>. O diálogo com membros dessas religiões acontece “partilhando suas vidas, suas preocupações, suas lutas, suas experiências de Deus”<sup>101</sup>, tendo como finalidade “aprofundar mutuamente sua fé e atuar juntos em defesa da ‘casa comum’”<sup>102</sup>. Esse propósito é reiterado no n. 106 da *Exortação*, concluindo que “Numa Amazônia plurirreligiosa, os crentes precisam encontrar espaços para dialogar e atuar juntos pelo bem comum e a promoção dos mais pobres”. Nos dois documentos, o diálogo inter-religioso está estreitamente integrado com o diálogo sociocultural e com a proposta de uma ecologia integral.

O reconhecimento que “O povo da Amazônia é um povo religioso” exige da igreja “Respeitar os ritos de cada povo. Bem como resgate de suas lideranças religiosas, (os pajés, os Xamãs)”<sup>103</sup>. E para isso é necessário o conhecimento mútuo. O n. 25 do Documento Final propõe encontros de estudos sobre a diversidade religiosa na Amazônia, exercitando o diálogo como uma “ponte para a construção do ‘bem viver’”. Assim, melhor compreende-se “a inexauribilidade do Mistério que se comunica na vida destes povos e que constitui um método fundado no respeito para a liberdade do outro, valorizando as ‘sementes do verbo’ presentes nas várias culturas”<sup>104</sup>. É nesse contexto que, como identificado acima, acontece a “troca de dons” pelo que “o Espírito Santo conduz cada vez mais à verdade e ao bem (cf. EG 250)”<sup>105</sup>. Desse modo, o SA coloca a igreja numa atitude de humildade e de serviço frente às religiões dos povos originários: humildade para compreender que a igreja não esgota o Mistério; serviço, promovendo essas religiões como expressão do Mistério na história humana.

Não obstante, faz-se uma conexão da riqueza espiritual dos povos originários da Amazônia com o conteúdo da fé cristã. De um lado, num documento eclesial e pastoral, isso é compreensível, em sintonia com o Vaticano II que afirma a ação do Espírito integrando todo ser humano a Cristo “nos modos que só Deus conhece”<sup>106</sup>. O SA lança um olhar evangélico às diferentes realidades da Amazônia, e as religiões não ficam fora desse olhar. A realidade religiosa originária da região é valorizada pela sua conexão com o Evangelho e a pessoa de Jesus Cristo. Então a sabedoria dos povos indígenas no cuidado da criação é vista como “sementes da Palavra”<sup>107</sup>; elementos de suas culturas são compreendidos como “sementes do Verbo”<sup>108</sup>; expressões do bem viver são conectadas com as “bem-aventuranças”<sup>109</sup>. A *Exortação* afirma a necessidade de ir além do reconhecimento de forças divinas no cosmos, indicando a personalidade do Deus cristão. É preciso “conseguir que esta relação com Deus presente no cosmos

<sup>100</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 25.

<sup>101</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 25.

<sup>102</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 25.

<sup>103</sup> CMP, Grupo “A”, n. 10.

<sup>104</sup> CMI, Grupo “B”, n. 3.

<sup>105</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 25.

<sup>106</sup> CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et spes*, n. 22.

<sup>107</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 14.

<sup>108</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 43.

<sup>109</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 9.

se torne cada vez mais uma relação pessoal com um ‘Tu’, que sustenta a própria realidade e lhe quer dar um sentido, um ‘Tu’ que nos conhece e ama”<sup>110</sup>.

De outro lado, a relação de elementos religiosos dos povos originários com a fé cristã não é sem riscos. Pode levar a uma associação que diminui o valor de suas singularidades e especificidades. Aí temos *um reconhecimento ainda em progresso*, não pleno, da identidade religiosa do outro. Seu valor não está em si mesmo, mas no que nele se vê das verdades que a igreja crê. Essa perspectiva inclusivista, constante no Magistério eclesial, expressa a “teologia do acabamento” ou da “substituição plena ou parcial”<sup>111</sup>, indicando a necessidade de “iluminar” e “purificar” os valores culturais e morais, bem como os esforços religiosos dos povos, entendidos como “preparação para o Evangelho”<sup>112</sup>, sendo, portanto, “plenificados” por este.<sup>113</sup> Isso soa como tentativa de “elevantar” as religiões a uma espécie de *status* ou dignidade cristã. Não se pode deixar de ver aí uma tendência de expressar alguma inferioridade delas em relação à fé cristã. De fato, os documentos do SA não dizem, mas insinuam que o bem viver da cosmovisão indígena é limitado, uma vez que “se realiza plenamente nas Bem-Aventuranças”<sup>114</sup>. Aqui transparece a ideia de que as crenças religiosas dos povos indígenas são “meio religião”. E desse modo elas não são mediações aptas para o real contato com o “ser supremo”, mas apenas um caminho que conduzem para um destino incerto, ou mesmo a lugar nenhum. São “sementes” que precisam amadurecer no encontro com o Evangelho, real expressão do Verbo de Deus. Só então se chega a uma meta definitiva. Essa compreensão tem graves consequências para a missão, sobretudo por embasar uma perspectiva conversionista, indicando que é preciso aderir à verdade que a igreja propõe para efetivamente bem viver, o que significaria abandono das tradições religiosas originais.

Para um diálogo verdadeiro com as diferentes religiões, é fundamental prosseguir na direção de um reconhecimento pleno “em suas próprias expressões”<sup>115</sup>. Como o papa Francisco afirma na Exortação: “Trata-se de reconhecer o outro e apreciá-lo ‘como outro’, com a sua sensibilidade, as suas opções mais íntimas, o seu modo de viver e trabalhar”<sup>116</sup>. Desse modo evita-se o risco de cristianizar as crenças e as cosmovisões das diferentes tradições religiosas, diminuir o apreço de suas identidades, deslegitimar suas convicções e costumes, e de pretender cooptar o valor dos elementos que as constituem como sistemas religiosos próprios. Por isso vale para o diálogo das religiões a afirmação de que “sempre é possível superar as diferentes mentalidades de colonização”<sup>117</sup>, pelo que o encontro com as diferentes tradições de fé possibilita

---

<sup>110</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 73.

<sup>111</sup> KNITTER, Paul. *Introdução às Teologias das Religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 61-106.

<sup>112</sup> CONCÍLIO VATICANO II. *Ad Gentes*, n. 3.

<sup>113</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 66.

<sup>114</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 9.

<sup>115</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n.25.

<sup>116</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 28.

<sup>117</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 17.

algo semelhante ao que se deve fazer com as culturas: “cultivar sem desenraizar, fazer crescer sem enfraquecer a identidade, promover sem invadir”<sup>118</sup>.

### *O horizonte ecumênico*

No Documento Final, o substantivo “ecumenismo” aparece uma vez, e o adjetivo “ecumênico” cinco vezes. E nenhuma vez na Exortação Pós-Sinodal – a não ser no título da seção “Convivência ecumênica e inter-religiosa”. Não obstante a escassez do termo, o ecumenismo é afirmado como algo fundamental para a igreja e a missão na Amazônia. O Documento Final repete o pronunciamento do papa Bento XVI, já presente no documento de Aparecida, que para promover a unidade cristã

Não são suficientes as manifestações de bons sentimentos. São necessários gestos concretos que entrem nos corações e despertem as consciências, enternecendo cada um àquela conversão interior que é o pressuposto de qualquer progresso pelo caminho do ecumenismo<sup>119</sup>.

Nesse sentido, “ecumenismo” e “ecumênico” possuem dois principais significados: promover a unidade na fé cristã, como expressão do Evangelho comum que é proclamado pelas igrejas na Amazônia; e esforço de integração das diferentes igrejas em iniciativas de defesa e promoção da vida humana, da ecologia integral e de uma sociedade justa. “Ecumenismo” é, assim, expressão da fé comum e da justiça socio-ambiental. Mesmo que na forma substantiva o conceito não se encontre na Exortação Pós-Sinodal, o conteúdo dos números 106 a 110 a ele reportam, mostrando o compromisso da igreja e da missão nessas duas direções.

O ponto de partida é o reconhecimento de que “na Amazônia existem povos que foram evangelizados por outras igrejas”, e que é preciso “saber caminhar com eles”<sup>120</sup>. Para isso é importante ter como base do diálogo ecumênico elementos comuns da fé cristã, dos quais o papa Francisco identifica no número 109 da Exortação Querida Amazônia:

Como cristãos, a todos nos une a fé em Deus, o Pai que nos dá a vida e tanto nos ama. Une-nos a fé em Jesus Cristo, o único Redentor, que nos libertou com o seu bendito sangue e a sua ressurreição gloriosa. Une-nos o desejo da sua Palavra, que guia os nossos passos. Une-nos o fogo do Espírito que nos impele para a missão. Une-nos o mandamento novo que Jesus nos deixou, a busca duma civilização do amor, a paixão pelo Reino que o Senhor nos chama a construir com Ele. Une-nos a luta pela paz e a justiça. Une-nos a convicção de que nem tudo acaba nesta vida, mas estamos chamados para a festa celeste, onde Deus enxugará as nossas lágrimas e recolherá o que tivermos feito pelos que sofrem.

---

<sup>118</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 28.

<sup>119</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 24.

<sup>120</sup> CMP, Grupo “C”, n. 4.

A Exortação mostra a fé cristã comum no Deus Uno e Trino. E o Espírito é quem impele as diferentes igrejas à missão também comum de testemunhar o Deus no qual creem, o que implica viver o mandamento do amor e a “paixão pelo Reino”. Isso compromete as igrejas na construção de uma nova civilização, um mundo de solidariedade, de paz e de justiça. O horizonte escatológico que dá sentido de transcendência e orienta a vida neste mundo é o Reino, como meta final da história. Esses elementos, como base ecumênica, centram-se na Palavra que orienta a vida cristã e a ação comum.<sup>121</sup>

Para isso é preciso crer que “o Espírito Santo pode agir no diverso”<sup>122</sup>, e no espírito do diálogo podemos “entender o sentido daquilo que o outro diz e faz”<sup>123</sup>. Sem perder as próprias convicções identitárias, o diálogo mostra que outras expressões da fé cristã podem nos “enriquecer com essa luz” (do Espírito), desde que se consiga “acolhê-la a partir de dentro das suas próprias convicções e da sua própria identidade”<sup>124</sup>. Dessa base comum podem-se trabalhar as tensões, os conflitos e as divergências doutrinárias entre as igrejas na Amazônia.

Vimos que o SA deu uma atenção particular às comunidades pentecostais na Amazônia, constatando ser “difícil” o diálogo com elas, mas também identificando elementos que possibilitam “primeirar” nesse diálogo. Já trabalhamos acima algumas preocupações sobre o pentecostalismo. Mas transcrevemos aqui o que diz o relatório do Círculo Menor, de língua italiana, Grupo “B”, no n. 3:

É, portanto, oportuna uma reflexão da igreja na Amazônia antes de tudo sobre as causas da drástica diminuição dos católicos devido à ação dos movimentos neopentecostais e evangélicos. Estes crescem porque respondem à necessidade de cura, de proximidade e de Salvação para além de seus muito discutíveis interesses econômicos e políticos. Além de exprimir a nossa preocupação pelo crescimento destas novas denominações religiosas, somos provocados a passar de uma imagem ainda muito institucional da igreja a uma Igreja em saída que escuta e que cria comunidades que atuam e festejam a beleza do Evangelho. É necessário que, como Igreja, se desenvolvam a consciência da Bíblia, multiplicando as traduções nas línguas locais. Isso permitirá um diálogo ecumênico e inter-religioso.

O pentecostalismo inquieta as comunidades católicas, mas valoriza-se o que elas realizam no intento de responderem, a seu modo, aos anseios e necessidades espirituais das pessoas. E possui elementos que podem ser apreciados e acolhidos no novo jeito de ser igreja. Assim é, por exemplo, a leveza estrutural na organização de suas comunidades, que dá forte dinamismo na ação e questiona o modo de ser igreja católica, ainda muito centrada na instituição; o apreço à Bíblia nas comunidades pentecostais, que precisa ser fortalecido também nas comunidades católicas; a consciência missionária de todos os membros da comunidade.

<sup>121</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 24.

<sup>122</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 106.

<sup>123</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 108.

<sup>124</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 106.

São fatores propulsores para o diálogo católico-pentecostal. E para fortalecer esse diálogo, as discussões no SA constataram a necessidade de estudos teológicos comuns entre católicos e pentecostais na Amazônia. No Relatório do Círculo Menor, Grupo “A”, de língua portuguesa, n. 8, constata-se a proposta:

Propomos dois colóquios entre os teólogos da RELEP (Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais) e os teólogos católicos. Um na Amazônia e outro em Roma. Esses dois encontros, como primeiro passo, serão fundamentais para o aprofundamento do diálogo e unidade em relação a questões comuns: Cristo Jesus, fundamento de nossa fé, bem como a defesa da “Casa Comum”, da Ecologia Integral, da vida e da luta pelas garantias dos direitos humanos, na floresta, no campo e na cidade.

Essa proposta é viável e de fundamental importância para que católicos e evangélicos se fortaleçam nas relações fraternas. O mútuo conhecimento alicerça essas relações, o que exige estudo aprofundado das respectivas formas de ser cristão. Isso terá como consequência o discernimento e o aprofundamento da fé comum, que conduzem e sustentam os compromissos também comuns pela defesa dos direitos humanos e da criação. De fato, as diferentes expressões da fé cristã precisam assumir juntas projetos que favoreçam a “vida em abundância” (Jo 10.10) que Cristo quer para todo ser humano e a criação. A Amazônia é um apelo ecumênico para todas as igrejas que lá estão.

## Considerações finais

O Sínodo para a Amazônia enfrentou o desafio de inserir a igreja e sua missão no contexto sociocultural e religioso dos povos amazônicos. Nesse contexto é que se buscam “novos caminhos para a igreja e para uma ecologia integral” na Amazônia. O Sínodo tratou de modo geral o pluralismo religioso da região, apresentando a disposição da igreja para reconhecer que elas configuram a Amazônia não apenas como espaço geográfico (*ubi*), mas também “lugar de sentido” (*quid*), onde se expressa “fé ou a experiência de Deus na história”<sup>125</sup>. Se aí se vive a fé, é porque esse território é “peculiar fonte de revelação de Deus”, como “lugar epifânico”<sup>126</sup> com “vida e sabedoria que falam de Deus”<sup>127</sup>. E assim o Sínodo mostra a igreja em diálogo com as variadas expressões de fé. Desse modo, entendemos que nosso estudo responde às questões acima colocadas sobre como o SA compreendeu a pluralidade religiosa da Amazônia, a sua proposta de diálogo com essa realidade e os horizontes desse diálogo.

O diálogo é uma exigência imprescindível da ação evangelizadora, com implicações que conduzem a uma constante reconfiguração e reforma em diversos âmbitos e instâncias da vida eclesial. A igreja é convidada a fazer do diálogo um paradigma que orienta a compreensão e a vivência da fé cristã, configurando o seu *modus essendi et operandi*. Trata-se de um diálogo também intraeclesial, desenvolvendo os princí-

---

<sup>125</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 19.

<sup>126</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 19.

<sup>127</sup> SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 19.

pios da subsidiariedade, colegialidade e sinodalidade, como orienta o papa Francisco. Os limites deste artigo não possibilitaram desenvolver esses elementos, mas eles são fundamentais para o avanço da proposta ecumênica e inter-religiosa. Pois o diálogo torna-se, assim, constitutivo do conteúdo da fé vivida e pregada num Deus que, pelo mistério da encarnação em Jesus Cristo, se mostra em constante diálogo com a humanidade (Jo 1.14). É um diálogo amoroso e salvífico, que não condena o mundo com suas diferenças e ambiguidades, mas salva-o nelas (Jo 3.16).

A proposta de um diálogo “amplo e aberto” no SA vai além dos horizontes ecumênico e inter-religioso aqui desenvolvidos. O diálogo é também intercultural, pelo qual a igreja conhece, compreende, defende e promove os valores culturais dos povos da Amazônia. Nisso a igreja vive dois movimentos: a “dinâmica da fecundação”, que permite o Evangelho se expressar nas culturas; e a recepção dos valores culturais que enriquecem a igreja.<sup>128</sup> Para isso, o princípio do bem viver pode ser assumido em seu valor intrínseco e próprio, como algo que expressa verdadeira e plena realização. E isso com um significado universal mais expressivo do que muitas vezes se tem no conceito de “salvação” na teologia cristã. O bem viver tem significado antropológico, religioso e cósmico. Não é mera realização interior, da subjetividade ou da alma, mas algo histórico e implica o “bem fazer”<sup>129</sup>, que organiza as relações no conjunto da realidade. Para os povos autóctones da Amazônia, isso é tanto um princípio sociocultural, quanto conteúdo de crença. E mostra para toda a humanidade que a realização plena (salvação...?) está vinculada ao agir, “bem fazer”, em prol da justiça para com todas as formas de vida. Tal é condição do bem viver para a humanidade e todas as criaturas. Assim, a missão da igreja no atual contexto religioso plural “deve favorecer aquelas expressões que sejam manifestação do mistério de Deus e demonstrem o bem viver e o bem fazer nas comunidades e Povo”<sup>130</sup>. Nessa direção abrem-se os “novos caminhos” que a igreja precisa percorrer hoje.

## Referências

ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS. Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral. *Documento Final da Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a região Pan-Amazônica*. Roma, 26 de outubro de 2019. Disponível em: <<http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.html>>. Acesso: 10 mar. 2021.

ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS. *Relatório dos Círculos Menores*. Disponível em: <<http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/it/documenti/veja-aqui-o-interior-teor-dos-relatorios-dos-circulo-menores-em-p.html>>. Acesso em: 03 mar. 2021.

BENTO XVI. *Mensagem aos Cardeais Eleitores na Capela Sistina* (20/04/2005). Disponível em <[http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/urbi/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20050420\\_missa-pro-ecclesia.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20050420_missa-pro-ecclesia.html)>. Acesso: 01 mar. 2021.

---

<sup>128</sup> PAPA FRANCISCO, 2020, n. 68.

<sup>129</sup> ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2020, n. 9.

<sup>130</sup> CME, Grupo “A”, n. 8.

- CONCEIÇÃO, Douglas da. Perspectivas investigativas da religião na Amazônia: reflexões sobre a emergência do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. *NUMEM*, v. 15, n. 2, p. 295-318, 2012.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2007.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida – Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Brasília: Edições CNBB, 2007.
- IRARRAZAVAL, Diego. Intercambio católico-pentecostal en América Latina. *Caminhos de Diálogo*, Curitiba, ano 8, n. 13, p. 275-286, jul./dez. 2020.
- CORDOVIL, Daniela; CASTRO, Dannyel Teles de. Urbe, tribos e deuses: Neopaganismo e o espaço público em Belém, Pará. *PLURA*, v. 6, p. 116-139, 2015.
- INSTITUTO SOCIEDADE, POPULAÇÃO E NATUREZA. *Os povos da floresta*. Disponível em: <<https://ispn.org.br/biomas/amazonia/povos-e-comunidades-tradicionais-da-amazonia/>>. Acesso em: 02 jun. 2021.
- KNITTER, Paul. *Introdução às Teologias das Religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- MERCANTE, Marcelo Simão. Barquinha: Religião ayahuasqueira, afro-brasileira ou afro-amazônica? *PLURA*, v. 6, n. 2, p. 100-115, 2015.
- NOTÍCIAS UOL (01/11/2020). *Incêndios continuam castigando pantanal e Amazônia*. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/afp/2020/11/01/incendios-continuam-castigando-a-amazonia-e-o-pantanal.htm>>. Acesso em: 03 mar. 2021.
- PACHECO, Agenor Sarraf. Encantarias Afro-indígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, Práticas de Cura e (In)tolerâncias Religiosas. *Horizonte*, v. 8, n. 17, p. 88-108, 2010.
- PAPA FRANCISCO. *Encíclica Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus; Brasília: Edições CNBB, 2013.
- PAPA FRANCISCO. *Encíclica Fratelli Tutti*. Sobre a fraternidade e amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.
- PAPA FRANCISCO. *Encíclica Laudato Sí*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal, Querida Amazônia*. Ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. São Paulo: Paulinas, 2020.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA DO BRASIL. *Decreto n. 10.239, De 11 de fevereiro de 2020*. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2019-2022/2020/Decreto/D10239.htm#art15](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2020/Decreto/D10239.htm#art15)>. Acesso em: 03 mar. 2021.
- REDE ECLESIAL PAN-AMAZÔNICA. *Sínodo para a Amazônia*. Disponível em: <<https://repam.org.br/sinodo-para-a-amazonia/>>. Acesso em: 02 jun. 2021.
- RELATÓRIO DO CÍRCULO MENOR DE LÍNGUA ESPANHOLA – GRUPO “A”. Disponível em: <<http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/noticias/relacion-del-circulo-menor-grupo-a---espanol.html>>. Acesso em: 20 fev. 2021.
- RELATÓRIO DO CÍRCULO MENOR DE LÍNGUA ESPANHOLA – GRUPO “B”. Disponível em: <<http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/noticias/relacion-del-circulo-menor-grupo-b---espanol.html>>. Acesso em: 15 fev. 2021.
- RELATÓRIO DO CÍRCULO MENOR DE LÍNGUA ESPANHOLA – GRUPO “D”. Disponível em: <<http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/noticias/relacion-del-circulo-menor-grupo-d---espanol.html>>. Acesso em: 05 mar. 2021.

RELATÓRIO DO CÍRCULO MENOR DE LÍNGUA ITALIANA – Grupo “B”. Disponível em <<http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/it/attualita/relazione-del-circolo-minore-gruppo-b---italiano.html>>. Acesso em: 10 mar. 2021.

RELATÓRIO DO CÍRCULO MENOR DE LÍNGUA PORTUGUESA – Grupo “A”. Disponível em: <<http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/noticias/relatorio-dos-circulos-menores.html>>. Acesso em: 10 fev. 2021.

RELATÓRIO DO CÍRCULO MENOR DE LÍNGUA PORTUGUESA – Grupo “B”. Disponível em: <<http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/noticias/relatorio-do-circulo-menor---grupo-b.html>>. Acesso em: 01 mar. 2021.

RELATÓRIO DO CÍRCULO MENOR DE LÍNGUA PORTUGUESA – Grupo “C”. Disponível em: <<http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/noticias/relatorio-do-circulo-menor-grupo-c---portugues.html>>. Acesso em: 27 fev. 2021.

RELATÓRIO DO CÍRCULO MENOR DE LÍNGUA PORTUGUESA – Grupo “D”. Disponível em: <<http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/noticias/relatorio-do-circulo-menor-grupo-d---portugues.html>>. Acesso em: 10 fev. 2021.

RODRIGUES, Donizete; MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de. A pentecostalização de povos tradicionais na Amazônia: aspectos conceituais para uma antropologia de identidades religiosas. *Horizonte*, v. 16, n. 50, p. 900-918, 2018.

SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS. *Amazônia. Novos Caminhos para a Igreja e para uma Ecologia Integral*. Instrumentum Laboris do Sínodo Amazônico. Vaticano, 17 de junho de 2019. Disponível em: <<http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/instrumentum-laboris-do-sinodo-amazonico.html>>. Acesso em: 27 fev. 2021.

SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS. *Amazônia. Novos Caminhos para a Igreja e para uma Ecologia Integral*. Documento preparatório do Sínodo para a Amazônia. Vaticano, 08 de junho de 2018. Disponível em: <<http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-preparatorio.pdf>>. Acesso em: 02 mar. 2021.

SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS. *A Igreja e as Outras Religiões*. Diálogo e missão. São Paulo: Paulinas, 2001.

WOLFF, Elias. *A Unidade da Igreja*. Ensaio de eclesiologia ecumênica. São Paulo: Paulus, 2007.

WOLFF, Elias. A exigência do diálogo inter-religioso no Sínodo para a Amazônia. *Perspectiva Teológica*, v. 51, n. 1, p. 69-93, jan./abr. 2019.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v6i1i1.4317>

## FEITIÇARIA E CATOLICISMO EM PROCESSOS DE DESQUITE (BELÉM-PA, 1916-1930)<sup>1</sup>

*Witchcraft, Catholicism in divorce processes (Belém-PA, 1916-1930)*

Ipojucan Dias Campos<sup>2</sup>

**Resumo:** Feitiçaria e catolicismo são os eixos temáticos destas reflexões. Esses domínios religiosos foram interpretados através de querelas conjugais presentes em processos de desquite impetrados na cidade de Belém-PA das primeiras décadas do século XX. Dito de outro modo, aquelas matrizes religiosas se transformaram – no interior do Tribunal de Justiça do estado do Pará – em necessárias e prudentes estruturas de acusação e defesa para diversificados cônjuges que se encontravam insatisfeitos quanto ao curso cotidiano que suas relações a dois tomavam, por isso resolveram impetrar auto contencioso de separação conjugal. Isto posto, essas tramas do dia a dia foram dadas a entender por meio da análise de 13 pleitos litigiosos de separação impetrados na Comarca da capital do estado, então, nessa conjuntura, o argumento central contido no presente artigo é o de analisar o quanto o repúdio à feitiçaria firmou-se a partir de linguagens emanadas do catolicismo. À vista disso, partiu-se da concepção de que a feitiçaria – em vários aspectos – ajudou a alimentar certezas religiosas católicas, porquanto, para o combate dela, recorrentemente, usou-se água benta, rosário, chave cruzada, imagem de Nossa Senhora de Nazaré, cruz, crucifixo, ou seja, essas foram significadas como ferramentas essenciais a militar contra a feitiçaria, que em seus ritos empregava: galinha preta, urubu, canela de urubu, sangue de animais (galinha, porco, bode, urubu), farofa, bebidas (cachaça, vinho), utensílios de barro (pratos, panelas), roupas (camisas, calças, paletós), fotografias e velas.

**Palavras-chave:** Feitiçaria. Catolicismo. Deus. Diabo. Separações conjugais.

**Abstract:** Witchcraft and Catholicism are the main themes of these reflections. These religious domains were interpreted through marital disputes present in divorce proceedings filed in the city of Belém-PA in the first decades of the 20th century. In other words, those religious matrices have been transformed – within the Court of Justice of the State of Pará – into necessary and prudent structures of prosecution and defense for diverse spouses who were dissatisfied with the daily course that their relationships took, that's why they decided to file a marital separation lawsuit. That said, these day-to-day plots were given to understand through the analysis of 13 litigation claims for separation filed

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 28 de março de 2021 e aprovado em 28 de junho de 2021 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutor. Universidade Federal do Pará (UFPA-IFCH). E-mail: [ipojucancampos@gmail.com](mailto:ipojucancampos@gmail.com)

in the District of the State capital, so, at this juncture, the central argument contained in this article is to analyze how much the repudiation of witchcraft was established from languages emanating from Catholicism. In view of this, we started from the idea that witchcraft – in various aspects – helped to feed Catholic religious certainties, since, to combat it, recurrently holy water, rosary, crossed key, image of Our Lady of Nazareth, cross, crucifix, that is, these were meant as essential tools to combat the witchcraft that used in their rites: black chicken, vulture, vulture cinnamon, animal blood (chicken, pig, goat, vulture), farofa, drinks (cachaça, wine), earthenware (plates, pans), clothes (shirts, pants, jackets), photographs and candles.

**Keywords:** Witchcraft. Catholicism. God. Devil. Marital separations.

## Introdução

O presente artigo foi totalmente sustentado sobre as pilastras de 13 processos de desquite contenciosos impetrados na Comarca de Belém entre 1916 e 1930. Para ser mais preciso, por meio desses documentos, analisaram-se alguns significados atribuídos pelos cônjuges, advogados e juízes à feitiçaria e ao catolicismo. Por conseguinte, ao se buscar compreender parte da mentalidade religiosa da época, é imprescindível deixar transparente quais rotulagens maridos, esposas, juízes e advogados atribuíram às expressões religiosas em questão. No tocante à feitiçaria, em síntese, era qualquer culto a envolver as religiões e religiosidades africanas (elas não foram nomeadas nos litígios) que faziam uso, em suas práticas de adoração, da galinha preta, do urubu, da canela de urubu, do sangue de animais (galinha, porco, bode, urubu), da farofa, de bebidas (cachaça, vinho), de utensílios de barro (pratos, panelas), de roupas (camisas, calças, paletós), de fotografias e de velas. Quanto aos efeitos-finalidades, a feitiçaria buscava alcançar: impotência sexual do esposo, fazê-lo voltar para o lar, abandonar a amante, distanciá-lo da alcoolemia e matá-lo. Por seu turno, o catolicismo foi decodificado como importante dispositivo de defesa psicológica das “vítimas” (os maridos) dos ditos “trabalhos feitiçeiros satânicos africanos”<sup>3</sup>, ou seja, contra a feitiçaria, os símbolos católicos (a água benta, o rosário, a chave cruzada, a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, a cruz, o crucifixo) foram ligados ao essencial, à eficácia da defesa do que era diretamente relacionado ao mal: à “magia diabólica da feitiçaria vinda com os pretos africanos e que até hoje se mantém na cidade de Belém”<sup>4</sup>, segundo Pedro Vinícius Mota, advogado de Júlio Santos Conceição.

Nesse ambiente, é mister deixar inequívoco que a feitiçaria foi examinada na faculdade de exercício essencialmente das esposas, porquanto apenas sobre elas pesavam, nos autos litigiosos, as imputações de mandantes e ajudantes-executoras dos “preparos feitiçeiros trazidos e exercidos pelos negros africanos”<sup>5</sup>, conforme constam em variadas narrativas quer nas dos maridos, quer nas dos juízes, quer nas

<sup>3</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Everalda Silva e Silva contra Magno Silva e Silva, 1921.

<sup>4</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Maria Aparecida Conceição contra Julio Santos Conceição, 1923.

<sup>5</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Bebiania Souza Silva contra Leopoldo Souza Silva, 1924.

dos advogados envolvidos em ações de desquite impetrados na cidade de Belém do início dos anos de 1900. Nessa conjectura, a feitiçaria era executada nos quintais, nas estradas, nas encruzilhadas e nos cemitérios de Belém. À vista disso, nas causas em tela, as consortes foram descortinadas seja pelos maridos, seja pelos advogados desses, seja pelos juizes como as “correligionárias do Diabo e da maldade religiosa africana que existe em Belém do Pará”<sup>6</sup>, logo, somente “por meio das mulheres e das suas ferramentas-utensílios, Satanás penetrava na humanidade”<sup>7</sup>, enfatizou o julgador Manoel Lobo na sentença de desquite promulgada entre Abhrão Goldizmith, 30 anos, paranaense, artista, contra Consolação Silva Goldizmith, 30 anos, paranaense, profissão não declarada.<sup>8</sup> Ou como também expressou o juiz Maroja Neto, em 1920, na ação impetrada por Ernestina Viana Costa, 29 anos, paraense, dedicada às prendas domésticas, contra Cícero José Costa, 34 anos, paraense, pescador: “quem na sua integralidade contratou, planejou e operou o ato foi o ser que veste saia, a qual se aliou à maldade dos cultos religiosos africanos”<sup>9</sup>. Assim sendo, nas demandas em tela, as esposas apareceram como as fornecedoras de matérias-primas (galinha, farofa, urubu, canela de urubu, porco, bode, roupas, cachaça, vinho e utensílios de barro) às executantes, mas, igualmente, elas figuraram na qualidade de ativas executoras do “feitiço” – juntamente com as operadoras do culto – nos diversos cruzamentos urbanos, nas estradas, nos cruzeiros dos cemitérios, nos quintais das casas em que residiam. Destarte, em nenhum momento – nos processos em pauta – os maridos apareceram na condição de solicitantes, de confeccionadores ou de solicitantes-confeccionadores de práticas classificadas como “feitiços satânicos africanos”<sup>10</sup>.

Acerca de apenas as esposas se envolverem com atos feiteceiros, é mister enfatizar e esclarecer que tal concepção surgiu das fontes as quais tive acesso, isto é, ao se tomar como base alguns litígios de desquite, somente elas (as consortes) constaram com o predicado de praticantes da “diabólica feitiçaria” e de “conhecerem o Diabo filho da África”<sup>11</sup>, segundo sentença, favorável ao marido, proferida por Liberato Azevedo na ação promovida por Mariangela Albuquerque, 30 anos, paraense, doceira, contra Rui Albuquerque, 32 anos, paraense, prático da barra. No entanto, apenas os documentos em análise não possuem a autoridade – e não foi esse o propósito destas reflexões – de confirmar que tais deslocamentos religiosos eram estranhos aos homens. Eles, em outras circunstâncias, não ignoraram aquelas condutas. Quanto a esse particular, Aldrin Moura Figueiredo forneceu preciosas informações. O historiador, em “A cidade dos encantados”, demonstrou o quanto Belém do Pará, entre 1870 e

<sup>6</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Bebiana Souza Silva contra Leopoldo Souza Silva, 1924.

<sup>7</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Abhrão Goldizmith contra Consolação Silva Goldizmith, 1917.

<sup>8</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Abhrão Goldizmith contra Consolação Silva Goldizmith, 1917.

<sup>9</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Ernestina Viana Costa contra Cícero José Costa, 1920.

<sup>10</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Erminia Maria Nunes contra Pedro Antunes Nunes, 1922.

<sup>11</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Mariangela Nunes de Albuquerque contra Rui Nunes de Albuquerque, 1925.

1950, conheceu boa lavra de feitiçeiros, onde se destacavam: Zeferino, Manoel dos Santos e Raimundo Antônio de Belém.<sup>12</sup>

Dessa forma, as preocupações centrais dessas ponderações localizaram-se na compreensão dos significados da feitiçaria no interior de processos de desquite contenciosos, bem como no do uso do catolicismo na faculdade de discurso religioso a se posicionar contrário a ela e, do mesmo modo, como linguagem capaz de chancelar salutares medidas contra ataques do que eram classificados por maridos, advogados e juizes como inimigos “religiosos oriundos da África”<sup>13</sup>. De modo mais específico, através de alguns autos de separação, a presente intervenção analisou as aplicações e o poder do catolicismo e da feitiçaria como pilastras mentais medulares de alguns maridos e esposas que se encontravam em desinteligências matrimoniais na cidade de Belém entre 1916 e 1930.

Em conformidade com isso, quer-se deixar mais e mais evidente em quais instâncias os termos “feitiçaria” e catolicismo estiveram aqui empregados. “Feitiçaria”, no interior dos processos, predominantemente, fez-se presente como instrumento de acusação dos maridos contra suas esposas, isto é, sobre essas recaíam a imputação de serem autoras de “trabalhos” executados nos diversos cruzamentos do núcleo urbano de Belém, nas estradas da cidade, nas entradas dos cemitérios, no recesso do lar e nos quintais das casas de morada dos separandos. Ainda concernente à sua efetivação, usavam-se (repita-se): galinha preta, urubu, canela de urubu, sangue de animais (galinha, porco, bode e urubu), farofa, bebidas (cachaça e vinho), utensílios de barro (pratos e panelas), roupas (camisas, calças, paletós), fotografias e velas. Os usos dessas “matérias-primas”, segundo esposas e executoras envolvidas em trabalhos, destinavam-se a diversificadas finalidades: provocar a impotência sexual do companheiro, fazer o esposo voltar para o lar, fazer o consorte deixar a amante, fazer o marido se distanciar da alcoolemia e matar o companheiro. Quanto ao catolicismo, sua interpretação se pautou em compreendê-lo como fórmula psicológica-elementar à defesa de quaisquer sortilégios, ou seja, dizer ser temente a Deus por meio da fé católica constituía-se, às estruturas da psique e ao resultado do processo, em estratégia fundamental ao que, nos processos, habitualmente, denominou-se “progresso do despacho demoníaco africano”<sup>14</sup>, conforme dissertou em sua decisão o juiz Alcantara Machado ao acolher os argumentos de Julio Santos Conceição, 45 anos, paraense, magarefe, no processo de desquite em que a sua esposa, Maria Aparecida Conceição, 43 anos, paraense, prendas domésticas, era impetrante.

Finalmente, concernente às ações, elas foram catalogadas no Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Pará (TJEPA), todavia é necessário expressar que parte dos documentos desse acervo compõe o Centro de Memória da Amazônia da Universidade Federal do Pará (CMA-UFPA). A respeito do uso dessas fontes, o cruzamento documental foi a metodologia empregada à interpretação das tramas estudadas. Por

---

<sup>12</sup> FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia (1870-1950)*. Belém: EDUFPA, 2009.

<sup>13</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Maria Aparecida Conceição contra Julio Santos Conceição, 1923.

<sup>14</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Maria Aparecida Conceição contra Julio Santos Conceição, 1923.

meio dessa estratégia investigativa, procurei, o quanto pude, ligar versões histórico-religiosas distintas contidas num mesmo processo, mas também transpassá-las entre litígios para que pudesse compreender quais foram os centros de interesse ansiados pelos acusadores. Então, através desse procedimento, busquei absorver alguns significados religiosos dados à vida a dois e, assim, fui capaz de entender como maridos, esposas, advogados e juízes classificaram a feitiçaria e o catolicismo na cidade de Belém no início de 1900.

Deste modo, seguem algumas intervenções.

## Jogos do cotidiano

O artigo 317, inciso 2º do Código Civil brasileiro de 1916, afirmava que uma ação de desquite poderia ser fundamentada na “tentativa de morte”<sup>15</sup>. Quando tensões se concentravam na acusação de práticas feitiçarias, essa imputação pousou mais recorrentemente sobre as esposas, repita-se. Esse foi o móvel apresentado no litígio principiado, em 1930, por Abirão Goldizmith, 30 anos, paranaense, artista, contra Consolação Silva Goldizmith, 30 anos, paranaense, profissão não declarada. Passavam-se 12 anos de casamento e da união provieram três filhos, todos impúberes à época das alterações conjugais, a saber: Anderico Silva Goldizmith, 11 anos, Valderico Silva Goldizmith, 09 anos e Conceição Silva Goldizmith, 05 anos. A família morava na capital paraense à rua dos Tamoios, 60. Tramas da vida a dois proporcionaram versões sobre possíveis práticas feitiçarias, bem como significados acerca da importância da doutrina católica. Nessa conjuntura, é *sine qua non* considerar o quanto os agentes (maridos, esposas, advogados) produziam, desenvolviam e colocavam em funcionamento estratégias de legitimação religiosas as quais emanavam de certezas localizadas no interior de forças mágico-divinas. Em outras palavras, sejam as contidas nos ritos ligados ao denominado como feitiçaria, sejam as associadas ao catolicismo, a pretensão das “diferentes” formas de linguagem por elas empregadas pressupunha a dominação de dadas estruturas narrativas tidas por ambas como coerentes, importantes e necessárias à vida; então, tanto o catolicismo quanto a feitiçaria buscavam se sustentar entre os seus correligionários por meio da disseminação de suas crenças e virtudes. Em síntese, inevitavelmente, tornou-se imprescindível jamais deixar às margens a concepção de que sempre foi pela linguagem que o mundo socioreligioso se apresentou e se deu a interpretar. Quanto às querelas entre o casal em tela, repousava sobre a requerida:

[...] por meio de feitiçaria proveniente dos negros da África tenta matar o esposo, por meio de variados trabalhos; que eles são feitos nos diversos cruzamentos desta cidade, nas portas dos cemitérios, no recesso do lar [...]; que para eles usa galinha, farofa, cachaça, vinho, panela de barro [...]; que o impetrante está com medo e envergonhado por tudo isso porque é catholico [...] mas o catolicismo o protege com o terço, água benta, imagem de Nossa Senhora de Nazareth, cruz [...]<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1917. v. 2.

<sup>16</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Abirão Goldizmith contra Consolação Silva Goldizmith, 1917.

As denúncias eram sobejamente pesadas. Em que pesem as palavras se concentrarem em estratégias jurídicas de acusação e defesa (mesmo considerando que esse não é o foco destas reflexões), fato notável a ponderar é o quanto imputar a uma desquitanda condutas feiticeiras dispunha de forte poder de influência (negativa para elas) no bojo das estruturas da justiça, por um lado; por outro, fabricar prévias defesas através do catolicismo – ao que tudo indica – igualmente, gozou de substanciosas atenções no seio da maquinaria de funcionamento do judiciário, ou seja, na maneira como os juízes da Comarca de Belém sentenciavam as demandas de desquite. Não obstante, mais dois campos são relevantes reputá-los como valorosos à investigação: primeiro, o entendido como feitiçaria, pelo esposo e seu advogado, foi demonstrado de maneira clara através dos presumíveis “instrumentos” utilizados nos ritos religiosos (galinha, farofa, cachaça, vinho, panela de barro), dos seus lugares (cruzamentos de Belém, nas portas dos cemitérios, no recesso do lar), das suas finalidades (a morte do cônjuge) e da sua origem (os negros da África). Segundo, nas instâncias cotidianas, o catolicismo nunca se distanciou da feitiçaria, pois aquele sempre foi apresentado na qualidade de ferramenta semeadora de boa defesa, ou seja, nos processos em estudo, a evocação da igreja tornou-se basilar como método perspicaz e salutar à salvaguarda dos prováveis efeitos das práticas da feitiçaria.<sup>17</sup> Em conformidade com isso, aqui, é relevante pensar acerca da marginalização das religiões e religiosidades africanas. Concernente a esse assunto, Márcia Moisés Ribeiro, de modo perspicaz, demonstrou o quanto esse percurso é pretérito, porquanto formas de cultos balizadas, por exemplo, em representações culturais de matrizes africanas como o uso de “bolsas de mandinga ou patuás confeccionados pelos negros africanos”, mas também que já eram utilizadas como amuletos, há séculos, na tradição europeia, ao serem colocadas às margens pelo *establishment* católico, passaram, no decorrer do tempo, a ter ligações diretas com o Demônio.<sup>18</sup>

Entretanto, sobre os entroveiros em pauta, acusações acerca da existência de práticas feiticeiras se fortaleceram quando Abhrão Goldizmith anexou aos autos correspondência assinada pela esposa e endereçada-encaminhada à mulher “cognominada” Sara do Batuque. Parte da missiva expressava: “quero que a senhora mate ele com sangue de galinha preta [...] eu preciso que ele morra com sangue de galinha preta [...] ele não quer deixar a amante quero que a senhora mate ele de forma demorada [...]”<sup>19</sup>. Um pouco mais à frente, Consolação dissertou: “[...] amanhã deixarei na sua casa galinha preta, urubu e o porco como a senhora pediu [...] e mais as roupas solicitadas do infeliz: paletó e calça [...] também irei ajudar a senhora com o feitiço no cemitério de Santa Isabel”<sup>20</sup>. Naturalmente, jamais foi desejo do esposo que a sua vida lhe saísse tão curta, visto que Abhrão ia aos 30 anos; no entanto, inquestionavelmente, os deslocamentos religiosos articulados por sua companheira e Sara do Batuque reuniram forças suficientes para deixá-lo sobejamente atormentado frente aos possíveis efeitos

<sup>17</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Francisca Gomes Nunes contra Frederico Andrades Silva, 1930.

<sup>18</sup> RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Campus, 2003. p. 108-109.

<sup>19</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Abhrão Goldizmith contra Consolação Silva Goldizmith, 1917.

<sup>20</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Abhrão Goldizmith contra Consolação Silva Goldizmith, 1917.

das propriedades contidas no trabalho em curso. Nessas condições, as personagens envolvidas não escaparam de universos mentais emanados da situação, dado que, por um lado encontrava-se a esposa com possíveis práticas feiticeiras e, por outro, achava-se o marido encastelando-se em meio às divisas religiosas romanas. À vista disso, Carlo Ginzburg, em “Os andarilhos do bem”, fez contribuições capitais no tocante às crenças populares e à mentalidade camponesa friulana dos séculos XVI e XVII. Ao analisar os sentidos oferecidos ao culto, considerou o quanto parte daquela sociedade esteve imersa numa geografia social de “virtudes mágicas dos unguentos diabólicos”, onde a transformação de bruxas em animais, a existência de voos noturnos e de assembleias com o Diabo constituíam-se em aspectos comuns a determinados personagens (homens e mulheres) envolvidas com ações compreendidas como às margens do cristianismo; nessa conjuntura, enfatizou o autor, que aquelas condutas seriam minuciosamente julgadas por inquisidores, juízes e teólogos.<sup>21</sup>

Todavia, mediante essas narrativas, vislumbra-se o quanto determinados aspectos religiosos eram empregados de forma ampla, isto é, os deslocamentos dos desavindos são bons exemplos para se entender como os indivíduos utilizavam o catolicismo e a feitiçaria nas suas estruturas do cotidiano. Vê-se, neste ponto, de que modo os jogos de mentalidades eram empregados quando o assunto respeitava aqueles campos religiosos. Embora distante no tempo e no espaço das problemáticas dessa pesquisa, Keith Thomas, em “Religião e o declínio da magia”, foi relevante. Ao tratar sobre a Igreja Católica, o autor a interpretou por meio dos domínios da mentalidade, ou melhor, fez compreender em quais parâmetros a instituição foi precípua, em cronologias diferentes, ao fortalecimento da feitiçaria e, em outros, ao seu enfraquecimento.<sup>22</sup> Igualmente, para tempo e lugar distintos dos dessas intervenções, Márcia Moisés Ribeiro, afirmou existir “entre o próprio corpo eclesiástico”, quando o assunto se concentrava na demonologia no mundo luso-brasileiro, enormes dificuldades para se “separar o lícito do supersticioso”, pois, segundo a autora, no seio do catolicismo, a definição do que poderia ser caracterizado como feitiçaria ou culto ao Demônio foi pautado em complexos critérios doutrinários.<sup>23</sup>

Para a Belém do início do século XX, são importantes os movimentos jurídicos contenciosos que dona Francisca Gomes Nunes, 28 anos, serviços domésticos, iniciou aos 12 de junho de 1917 contra Frederico Andrades Silva, 40 anos, empregado público. Os cônjuges à época da ação moravam à “[...] travessa Castelo Branco nº 167, no Bairro de São Braz [...]”<sup>24</sup>. Ao tempo do litígio, contavam com cinco anos de vida matrimonial. A base legal em que Francisca procurava promover o desenlace residia no artigo 317, inciso 3º: “Sevcia ou injuria grave”<sup>25</sup>. Porém seu esposo a acusava de

<sup>21</sup> GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 41.

<sup>22</sup> THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

<sup>23</sup> RIBEIRO, 2003, p. 112.

<sup>24</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Francisca Gomes Nunes contra Frederico Andrades Silva, 1930.

<sup>25</sup> Veja-se: Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1917. v. 2.

exercer “[...] trabalhos diabólicos feiticeiros nas diversas esquinas, encruzilhadas e cruzeiros dos cemitérios da cidade [...]”<sup>26</sup>. Um pouco mais à frente, movido pelo afã de provar em juízo o quão grandemente a sua esposa se constituía em “amiga próxima da feiticeira Sara do Batuque”, apresentou juntamente com o seu advogado, Reinaldo Dantas, a seguinte narrativa:

[...] que sempre encontrou desde o início do casamento trabalhos feiticeiros desenvolvidos por sua esposa no quintal da sua casa, onde se encontravam roupas do réu, farinha-farofa, bebidas espirituosas, panelas de barro e animais sacrificados [...] que as orientações dos feitiços eram dadas pela diaba chamada Sara do Batuque uma preta descendente da África [...] que tudo isso era feito para o réu deixar o vício do álcool, mas isso é infundado porque nunca foi dado ao vício do álcool [...] mas que isso nunca deu certo porque é temente à igreja catholica e porque se agarrar ao crucifixo, á Nossa Senhora de Nazareth, á cruz [...]”<sup>27</sup>.

Lembra-se que, em 1917, a “feiticeira” Sara do Batuque apareceu no processo de Abirão Goldizmith e Consolação Silva Goldizmith; em 1930, isto é, 13 anos mais tarde, a mesma personagem despontou nas intrigas conjugais de Francisca Gomes Nunes e Frederico Andrades Silva. Ao que tudo indica, Sara do Batuque atuava na cidade de Belém e, para além, era recomendada nos circuitos “feiticeiros da pretalha-da diabólica residente na capital do Pará”<sup>28</sup>, segundo Reinaldo Dantas, advogado de Francisco Andrades Silva. Nessas tramas a circundar Francisca, Frederico (o advogado deste) e Sara do Batuque há a se considerar o quanto os sentidos dados pelo esposo à separação se ligavam às linguagens religiosas “praticadas” por sua companheira. Nos casos em estudo, a imputação de ser praticante de “cultos demoníacos” não correspondia apenas à fabricação de linguagens para se livrar de cônjuge desalentador, porquanto, ao se inquirir os documentos, ficou evidente que atividades feiticeiras estiveram ligadas ao dia a dia, à vida a dois, à experiência da coabitação; assim sendo, diversificados maridos se demonstravam aflitos no tocante ao deslocamento daquela representação religiosa, quero dizer: ao dano que a feitiçaria poderia lhes causar.

Concernente ao medo, o réu o externou em momentos diferentes. Ele, no processo e na carta anexada aos autos, esteve estritamente ligado aos presumíveis “cultos ao Demônio”<sup>29</sup> praticados por Sara do Batuque e sua esposa. Todavia o curioso é que suas apreensões vieram à tona, em 1925, ainda na gênese do casamento, pois os nubentes firmaram laço matrimonial em maio de 1924. Acerca desse campo (o do medo), Frederico encaminhou correspondência à sua irmã Maria Silva, onde comunicava:

[...] Maria estou com medo e não paro um minuto sequer de pensar no o que Francisca vem fazendo no fundo do quintal, sempre lá aparece galinhas, álcool, comidas. Isso é pra mim não andar e ficar prostado numa rede e também pra eu ficar impotente no sexu

<sup>26</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Francisca Gomes Nunes contra Frederico Andrades Silva, 1930.

<sup>27</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Francisca Gomes Nunes contra Frederico Andrades Silva, 1930.

<sup>28</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Francisca Gomes Nunes contra Frederico Andrades Silva, 1930.

<sup>29</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Francisca Gomes Nunes contra Frederico Andrades Silva, 1930.

[...] ela de mim ri quando me olha, quando estou deitado, quando estou me alimentando. O riso dela me dá medo, não é um riso de nosso mundo [...] mas estou recorrendo às rezas da igreja, à água benta, o catecismo, a bíblia, a Nossa Senhora de Nazareth, o crucifixo. [...] Também hontem fui na igreja do Carmo conversar com o padre Gino para ele exorcisar Maria, a minha casa, as minhas coisas, o meu quintal [...].<sup>30</sup>

Cartas são fontes singulares. Nesse fragmento, por exemplo, Frederico deixou evidente, cinco anos antes do início do litígio, o quanto se encontrava fragilizado no que concernia às suas estruturas psicológicas. Relativo a esse assunto, é de suma relevância considerar o seguinte raciocínio: encontrar animais, bebidas e alimentos nas dependências de sua propriedade não o deixou sereno psicologicamente, uma vez que passou a ligá-los como “ferramentas capazes” de cabalmente afetar a sua saúde. Quanto aos efeitos psicológicos que os objetos desempenharam historicamente, Francisco Bethencourt foi cirúrgico ao considerar que o “início” do desmonte psíquico dos presos pela Inquisição em Portugal, na Espanha e na Itália, dava-se através da apresentação aos torturados, por parte dos inquisidores, dos objetos que seriam usados à tortura.<sup>31</sup> Nas tramas em pauta, ao se inquirir a documentação, nota-se que o seio do cotidiano conjugal se encontrava sobejamente desalentado. Por exemplo, se em algum momento, sorrir – no interior do lar – esteve ligado à alegria, tudo já havia mudado em 1925, conforme correspondência enviada à sua parente. Frederico comunicava à irmã, o quanto sentia medo do riso ladeado de escárnio proveniente da sua esposa. Dito de outra maneira, neste momento, Frederico já efetivava sólidas ligações entre a cachaça, a comida, os animais que frequentemente achava pousados no fundo do quintal (enfim, a execução de atos feiticeiros) e o desprezo contido no sorriso ameaçador e descortês de Francisca. A esse respeito, Georges Minois, ao ajudar a construir a história do riso e do escárnio, afirmou que a maneira como uma pessoa ri revela muito da sua personalidade; neste sentido, o sorriso pode ser vinculado e ser usado para se educar uma criança, mas também se ligava – facilmente – ao diabólico, à mentalidade escatológica marcada pela presença do Diabo.<sup>32</sup>

Nessa perspectiva, dois domínios são necessários observar, quais sejam: primeiro, a instabilidade da vida a dois se aprofundava na mesma velocidade em que os deslocamentos cotidianos da esposa progrediam. Segundo, o réu viu-se desequilibrado psicologicamente quando conjecturou ou mesmo conseguiu compreender a função oferecida, por sua companheira, à galinha, ao álcool e à comida que era organizada religiosamente no fundo do quintal do seu lar. Diante dessas circunstâncias, de maneira estratégica, as defesas do réu passaram a se concentrar em rezas, na água benta, na Bíblia, em Nossa Senhora de Nazaré e também, supostamente, teria buscado ajuda de um padre para exorcizar a consorte. Alusivo ao religioso que poderia proceder a exorcismos, é de suma importância recorrer à prudência e, dessa maneira, colocar tal

<sup>30</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Francisca Gomes Nunes contra Frederico Andrades Silva, 1930.

<sup>31</sup> BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições*: Portugal, Espanha e Itália (séculos XV-XIX). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

<sup>32</sup> MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: UNESP, 2003. p. 119-125.

proposição sob suspeita se demonstra necessária. Frederico usou, no seu dia a dia, o termo exorcizar, porém acredita-se que o seu emprego se caracteriza muito mais numa figura de linguagem por confiar que a solução dos seus enteveros religiosos-conjugais estivesse no expediente do uso da água benta e nas rezas do que em efetivas expulsões demoníacas através de esconjuros. Enfim, efetivamente, nada assegura que o clérigo desempenhasse aquele papel, aliás, exorcismo não era característica da ordem carmelita da cidade de Belém. No tocante a esse assunto, dialogar com o trabalho de Tiago Pires é essencial. Muito embora suas reflexões estejam localizadas para outro lugar, a Itália entre 1980 e 2013, elas puseram luz ao entendimento de que os exorcistas descortinavam, com absoluto desconforto, a pluralidade religiosa no bojo daquela sociedade, ou seja, as geografias da religião e religiosidade do outro sempre foram apresentadas na faculdade de perigosas.<sup>33</sup>

Feitiçaria e catolicismo se ligavam, inevitavelmente, às estruturas psicológicas das personagens. A esse respeito, Robert Mandrou publicou obra seminal intitulada “Magistrados e feiticeiros na França do século XVII”, onde, conforme o autor, a autoridade mental da Igreja Católica, a qual esteve articulada com diversificadas passagens contidas no Novo Testamento, se apresentou como domínio essencial ao combate da Besta satânica da feitiçaria.<sup>34</sup> Quanto às tramas ocorridas em Belém, a carta anexada aos autos demonstrou que o amedrontamento psicológico de Frederico nunca se apaziguou, uma vez que as investidas empreendidas quer pela consorte, quer pela renomada Sara do Batuque sempre foram, para ele, pontos de preocupação. Tal aspecto veio a se consumir cinco anos depois quando do início do litígio conjugal, porquanto Frederico ajudou o seu advogado, Orlando de Seixas, a construir – para fundamentar o desenlace – a seguinte narrativa: “[...] com as ações de mandigas feiteiras africanas o réu tem o receio de não mais conseguir caminhar, de não mais executar atos sexuais, que não mais consegue se dirigir á sentina que fica próxima do culto ao Diabo [...] mas o culto da igreja é maior [...]”<sup>35</sup>. Evidentemente se está diante de narrativas jurídicas de onde o desejo da separação conjugal emanava, entretanto não se pode deixar às margens a concepção de que os jogos jurídicos organizados, em 1930, por Frederico e seu advogado, tratavam-se de repetições de suas queixas enviadas à irmã cinco anos antes. Por esta razão, nota-se o quanto diversificados argumentos foram somados à tentativa de desunião, todavia o principal consistiu-se na acuação de que houve no seio do elo conjugal práticas feiteiras. No entanto, precauções são prementes quanto ao emprego das formas de linguagem, pois estamos frente a tentativas de convencimentos jurídicos, então é mister não deixar de considerar o quanto as narrativas deram atenções específicas e diferentes às religiosidades contidas no catolicismo e na feitiçaria. Entretanto, estrategicamente, os advogados dos maridos se

---

<sup>33</sup> PIRES, Tiago. *Vade retro Satana: o projeto teológico-político de retomada do exorcismo na Itália (1980-2013)*. Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2020. p. 97.

<sup>34</sup> MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII: uma análise de psicologia histórica*. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 73-76.

<sup>35</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Francisca Gomes Nunes contra Frederico Andrades Silva, 1930.

emprenhavam bem mais nas supostas ligações das esposas à feitiçaria e, muito menos, nas suas prováveis dedicações aos presumíveis bons elos dos esposos com o catolicismo. Tudo estava firmado em estratégias e elas eram fundamentais, porque no seio do corpo jurídico da época, “todos” tinham ciência de que os juízes mais se detinham na análise de quais bases a acusação se fundamentava (na feitiçaria) e, praticamente, em nada se pronunciavam a respeito das “qualidades” católicas masculinas. Por exemplo, no caso em análise, o juiz Maroja Neto determinou a separação de corpos e bens entre os consortes (Francisca e Frederico) e, na sentença, deixou evidente que contra a impetrante dos autos “ficaram violentamente comprovadas que ella praticava recorrentemente condutas feiçiceiras contra o réu”<sup>36</sup>.

Os tratados ditos diabólicos, logo, os medos e as inconstâncias das “vítimas de trabalhos”, na cidade de Belém, não teriam gozado de vida longa sem a divulgação pela própria Igreja Católica de que as pessoas tinham um inimigo comum e que deveriam combatê-lo; em síntese, a instituição emprestava sua autoridade para fortalecer a existência do Diabo; aliás, este, nas estruturas de vida de diversos sujeitos sociais como nas dos maridos “vitimados pelos trabalhos”, segundo o juiz Maroja Neto, passou a ter presença onipresente e, por isso, caso não trabalhassem os domínios psicológicos, a vida se transformaria em um bem inviável. Entretanto, nas estruturas da mentalidade a abranger acusações de “práticas diabólicas”, a presença de cultos católicos na qualidade de detratores dos “despachos demoníacos” foi pensada como salutar defesa. Em “História noturna”, reflexão seminal de Carlo Ginzburg, há intervenções acerca de como a feitiçaria foi dada a conhecer através do sabá. Em outras palavras, o historiador, ao procurar explicar quais motivações imputavam as pessoas à prática de condutas feiçiceiras à noite em lugares ermos, solitários, montanhosos, chegou à consideração de que tais comportamentos passavam pelas instâncias da certeza cultural por parte de quem a exercia.<sup>37</sup>

À cidade de Belém, outra ação de desquite contenciosa onde acusações de feitiçaria apareceram foi na de Maria Juliana Silva, 30 anos, paraense, dedicada ao lar, contra Fernando Silva, 35 anos, paraense, funcionário do comércio. Os agora desavindos se encontravam casados havia dez anos e colocaram no mundo os seguintes rebentos: Mário da Silva, nove anos e Maria da Silva, sete anos. Essa família residia à rua do Conselheiro Furtado, 562. O réu, ao ser acusado de desempenhos ébrios e de se envolver com diversificadas amantes, dissertou em juízo juntamente com seu advogado, Afrânio Casanova, a seguinte imputação:

[...] que a autora contratou mulher mandiguenta que não sabe precisar o nome para fazer trabalhos diabólicos africanos no cruzeiro do cemitério de Santa Isabel; que roupas de seu uso próprio sumiam recorrentemente; que fotografias suas sumiam recorrentemente; que cachaça e vinho apareciam em sua casa; que galinhas pretas e por último um porco apareceram no seu quintal; que ficou sabendo que esses animais eram para trabalho de feitiçaria a ser efetivado contra o réu; que descobriu que a razão desses atos

<sup>36</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Francisca Gomes Nunes contra Frederico Andrades Silva, 1930.

<sup>37</sup> GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

diabólicos era para o autor deixar de beber e para abandonar as amantes [...] mas que ele sempre esteve assegurado na fê catholica, no terço, na reza, na água benta e na visita ao padre [...]”<sup>38</sup>.

Quanto às possíveis ferramentas utilizadas à execução da feitiçaria bem como suas finalidades, elas pouco variam quando se coloca frente a frente os diversos processos de desquite em análise; por conseguinte, a mesma concepção pode ser oferecida aos instrumentos ligados ao catolicismo. Então, por um lado, de forma recorrente, compuseram os ditos “trabalhos do maligno proveniente da África”<sup>39</sup>: roupas, fotografias, cachaça, vinho, galinha preta, porcos (com suas vísceras e sangue), panelas de barro, velas, urubu, canela de urubu, farofa e, por outro, no tocante à finalidade, predominava: fazer o esposo deixar a amante, fazer o marido voltar para casa, provocar a morte do consorte, fazê-lo deixar o vício da embriaguez, tornar o marido impotente. No bojo dessa miscelânea a circundar Deus e o Diabo, o bem e o mal, a vida e a morte e o medo e o abalo psicológico, é mister jamais se distanciar do catolicismo na qualidade de portador de conjunto de dogmas e preceitos ligados às estruturas mentais capazes de exercer proteção, refúgio e defesa contra o “feitiço” exercido pelas “mandatárias do Demônio”<sup>40</sup>; mas também ele (o catolicismo) coerentemente funcionou como forte argumento de defesa contra “os sortilégios oriundos dos pretos africanos”<sup>41</sup>, disse o juiz Candido Mendes, em 1928, ao julgar culpada a senhora Mirtes Conceição Alcantara.

À vista disso, a se considerar o que as fontes puderam possibilitar, tornou-se impraticável analisar a feitiçaria alheada dos significados do catolicismo. Se, por uma perspectiva, a igreja ajudou a transformar o Diabo em personagem onipresente no bojo da sociedade; por outra, o Diabo ajudou a Deus e, por conseguinte, a igreja a prover o discernimento de que existia uma entidade (Deus) e uma instituição (a própria Igreja Católica) perfeitos por todos os ângulos. Nessa esteira, o catolicismo era dado a ler como lugar capaz de debelar o “satanismo da feitiçaria dos pretos africanos”<sup>42</sup>, então, ao se mergulhar no mundo a englobar seja o catolicismo, seja a feitiçaria, compreendeu-se como os maridos “vítimas” de “feitiços demoníacos” perfilaram suas defesas. Para a Colônia, no tocante à religiosidade africana, Luiz Mott fez contribuições seminais. A esse respeito, o pesquisador argumentou não ser raro quando o “insucesso com os remédios da botica” se tornava evidente, os enfermos recorrerem às curandeiras e aos seus “unguentos, poções e benzeduras”, logicamente, tais deslocamentos (os dos enfermos e os das curandeiras), segundo a Igreja Católica, se ligavam às hostes demoníacas que enfestavam a Colônia.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Maria Juliana Silva contra Fernando Silva, 1919.

<sup>39</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Maria Juliana Silva contra Fernando Silva, 1919.

<sup>40</sup> Ação de desquite litigiosa promovido por Francisco Pedro Alcantara contra Mirtes Conceição Alcantara, 1928.

<sup>41</sup> Ação de desquite litigiosa promovido por Francisco Pedro Alcantara contra Mirtes Conceição Alcantara, 1928.

<sup>42</sup> Ação de desquite litigiosa promovido por Francisco Pedro Alcantara contra Mirtes Conceição Alcantara, 1928.

<sup>43</sup> MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993. p. 59.

De volta à cidade de Belém republicana, outra ação de desquite contenciosa em que “o terço, a reza, a água benta e o padre”<sup>44</sup> estiveram presentes, bem como “a feitiçaria com a galinha preta e suas vísceras, a panela de barro, a farinha-farofa, o vinho, as roupas e as fotografias”<sup>45</sup>, foi a promovida, em 1919, pela senhora Maria Jesus Andrade contra Mário da Conceição Andrade. A impetrante tinha 45 anos, paraense, prendas domésticas; o réu contava 50 anos, paraense, marítimo. O casal estava unido pelos sagrados elos matrimoniais havia 20 anos; da união, filhos não houve. Pesava sobre Mário o artigo 317, inciso 3º do Código Civil: sevícia ou injúria grave.<sup>46</sup> Entretanto, em dada altura das intrigas conjugais, o réu e o seu advogado – Antunes da Costa – afirmavam em juízo o quanto Maria de Jesus Andrade e a sua mãe Maria de Jesus Oliveira eram “[...] assíduas frequentadoras das encruzilhadas e cemitérios da cidade de Belém [...]”<sup>47</sup> e, mais à frente, enfatizavam “[...] que filha e genitora fizeram vários sortilégios contra o réu com o uso de animais e vinho; elas tudo isso fizeram vizando a morte do réu para que a autora vivesse despudoradamente amasiada com outro homem [...]”<sup>48</sup>.

Imputações de se exercer feitiçaria, bem como os encaminhamentos de defesa contra os possíveis atos praticados pela esposa e a sogra, avançaram da forma seguinte:

[...] que a filha e a mãe são feiticeiras; que fazem de tudo para matar o dedicado esposo; que para isso provam os bilhetes interceptados pelo réu onde as duas combinam a compra de galinha, velas, farofa, cachaça, vinho, assim como o uso de fotografia e de uma calça e paletó do réu para o rito diabólico africano; mas que sempre o réu se protege com o uso do terço, da cruz, da reza, da água benta, de visitas às inúmeras igrejas da capital do Pará [...]”<sup>49</sup>.

No libelo, marido e advogado queriam fazer crer o quanto a esposa daquele teria encontrado a sua carreira de feiticeira facilitada pelas já antigas ligações da sua mãe com tal exercício. Mediante essa linha argumentativa, tanto o réu quanto o seu advogado tentavam, o mais possível, alocar Maria de Jesus no seio das teias do que, à época, classificava-se como negação dos preceitos da Igreja Católica através “de ações demoníacas trazidas pelos pretos da África”<sup>50</sup>. Estratégias jurídicas eram exigidas aos advogados, ou seja, que organizassem as defesas dos réus de maneira a colocar a feitiçaria na faculdade de afronta à fé cristã, porquanto tinham a compreensão do quanto os juízes se debruçavam sobre esse mérito. Por isso deveriam expressar asperezas diante dessa atividade, logo, por essa motivação, foi sobejamente comum e necessário o uso do catolicismo, juntamente com seus símbolos, como dispositivos legítimos ao

<sup>44</sup> Ação de desquite litigiosa promovido por Francisco Pedro Alcantara contra Mirtes Conceição Alcantara, 1928.

<sup>45</sup> Ação de desquite litigiosa promovido por Francisco Pedro Alcantara contra Mirtes Conceição Alcantara, 1928.

<sup>46</sup> Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1917. v. 2.

<sup>47</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Maria Jesus Andrade contra Mário da Conceição Andrade, 1919.

<sup>48</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Maria Jesus Andrade contra Mário da Conceição Andrade, 1919.

<sup>49</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Maria Jesus Andrade contra Mário da Conceição Andrade, 1919.

<sup>50</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Maria Jesus Andrade contra Mário da Conceição Andrade, 1919.

enfrentamento “da prática diabólica da feitiçaria africana”<sup>51</sup>, como expressou o juiz Candido Mendes nos entreveros a circundar Maria e Mário. Por conseguinte, nos documentos analisados, o catolicismo servia a esse propósito, isto é, ao estudá-lo como pilastra espiritual-psicológica a “predominar no bojo da vida dos belenenses”<sup>52</sup>, seus conceitos ditos universais apresentados através de ensinamentos estabelecidos por meio de códigos de conduta designados pelas recomendações eclesiásticas sempre estiveram ligados contra aqueles que praticavam a feitiçaria.

Nessa conjuntura, contrários à má reputação da feitiçaria, os símbolos católicos devem ser lidos na direção de instrumentos a dar proteção à vida das “vítimas dos feitiços”<sup>53</sup>, conforme o juiz Candido Mendes. O uso do terço, da cruz, da reza, da água benta correspondia às estruturas de símbolos e significados transmitidos historicamente pela doutrina católica; isso posto, esses símbolos devem ser vislumbrados na condição de estruturas por onde os indivíduos divulgavam, ampliavam e conservavam suas “certezas” em relação à vida religiosa. Então o emprego daqueles símbolos objetivava firmar campos religiosos-morais, os quais jamais se distanciavam das condições históricas impostas ao sujeito social, isto é, a Igreja Católica os emprestava para servirem de portadores de autoridade capazes de manter distantes os chamados “feitiços ligados aos demônios africanos”<sup>54</sup>. Nessa esteira, inevitavelmente, a religião – dentre vários desejos – conservava a intenção de regular condutas humanas no seio da ordem dos paradigmas por ela imaginados e, ao longo dessa jornada, projetava essas imagens na conjuntura de plano fundamental da experiência humana. Isso posto, mesmo seus estudos voltados para tempo diferente dos destas intervenções, Clifford Geertz tornou-se fundamental, porquanto concebeu que a religião se caracteriza como “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral”<sup>55</sup>.

Havia para o catolicismo e àqueles a usar quer seus símbolos religiosos, quer seus sistemas simbólicos, conjunto de autoridade a pousar contra a feitiçaria. Em outras palavras, usos do catolicismo contra atos denominados, nos processos, como ações do “Diabo proveniente da África”<sup>56</sup> eram dados a observar como sólida manifestação a indicar a direção a ser tomada pelos agentes sociais, pois seus símbolos tinham a função-objetivo de revelar certezas do mundo a rodear os indivíduos que deles comungavam, mas também o de designar indubitabilidades às pessoas distantes daqueles princípios. Em síntese, nos litígios em questão, os desígnios católicos eram apresentados para além da defesa jurídica, eles eram expostos como parte das estruturas católicas, eles eram dados a ler como pilastras psicorreligiosas a sustentar as instâncias do dia a dia, ou melhor, os ritos da Igreja deveriam ser entendidos

<sup>51</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Maria Jesus Andrade contra Mário da Conceição Andrade, 1919.

<sup>52</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Maria Jesus Andrade contra Mário da Conceição Andrade, 1919.

<sup>53</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Maria Jesus Andrade contra Mário da Conceição Andrade, 1919.

<sup>54</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Maria Jesus Andrade contra Mário da Conceição Andrade, 1919.

<sup>55</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. p. 104-105.

<sup>56</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Francisca Gomes Nunes contra Frederico Andrades Silva, 1930.

como lugares de modelagem a circunscrever os indivíduos para que pudessem, satisfatoriamente, enfrentar os efeitos psicológicos da feitiçaria. Diante dessas incursões interpretativas, Stuart Clark é primordial à compreensão do porquê as mulheres, ou melhor, determinadas mulheres serem “indiciadas” como bruxas na Europa moderna. Para o autor, bom campo interpretativo para se conhecer essa ligação pode ser descortinado menos por meio dos “laços culturais específicos entre bruxaria e comportamento feminino articulados no tempo” e mais através de dadas condições sociais que as marginalizavam (as que viviam sozinhas, as solteironas, as viúvas), fato que as aloca “mais suscetíveis, de modo geral, a acusações de desvios”<sup>57</sup>.

Em determinados autos de desquite, símbolos sagrados católicos utilizados contra a feitiçaria apareceram amiudadamente, enfatize-se. Everaldo Conceição, 46 anos, paraense, funcionário do curro, foi réu, em 1929, de um processo de desinteligência conjugal impetrado por Sílvia Conceição, 42 anos, paraense, dedicada ao lar. Os cônjuges mantiveram o casamento por 15 anos e, neste tempo, geraram os seguintes filhos: Pedro Conceição, 12 anos, Beatriz Conceição, dez anos e Benedito Conceição, sete anos. A família residia à travessa Gurupá, 12.<sup>58</sup> A acusação a repousar sobre Everaldo foi a de ser “um incorrigível seviciador e injuriador”, ou seja, encontrava-se incurso no artigo 317, inciso 3º “sevícia ou injúria grave”<sup>59</sup>. Todavia, em parte de sua defesa articulada com o advogado Marinaldo Viana, proclamava-se: “[...] que a autora recorria à feitiçaria dos pretos para vel-o morto”<sup>60</sup>. Um pouco à frente, desejava fazer crê: “[...] á confecção das feitiçarias usava animais mortos, o seu sangue, velas, cachaça e panelas de barro [...]”<sup>61</sup>. Em 1920, portanto, nove anos antes do início do litígio, o impetrado encaminhou correspondência ao seu irmão Sepúlveda Conceição. Nela, o consorte acusado de ser dado ao desempenho de agressões contumazes exprimia medo ao declarar:

[...] mano estou receioso e com muito medo de Sílvia, ela faz trabalhos estranho no fundo do quintal e também aparece de baixo da minha reide [...] estou me protegendo com cruz, com água benta que pego na igreja do Carmo, com roزاری, com reza, com a image de Nossa Senhora de Nazareth, com chave cruzada [...] ela faz feitiçaria contra eu [...]<sup>62</sup>.

Os homens (não se fala de gênero) são dependentes de significados religiosos superiores a eles mesmos. Superiores às práticas exercidas na vida cotidiana. Eles são carentes de estruturas que possam, *per se*, explicá-los, protegê-los e salvaguardá-los nos domínios do dia a dia, nos deslocamentos vividos. Posto isso, maridos e esposas (em que pese a necessidade de se acusar e de se defender em juízo), por se deixarem

<sup>57</sup> CLARC, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: EDUSP, 2006. p. 156-157.

<sup>58</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Sílvia Conceição contra Everaldo Conceição, 1929.

<sup>59</sup> Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1917. v. 2.

<sup>60</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Sílvia Conceição contra Everaldo Conceição, 1929.

<sup>61</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Sílvia Conceição contra Everaldo Conceição, 1929.

<sup>62</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Sílvia Conceição contra Everaldo Conceição, 1929.

preencher tão grandemente por acreditarem nos símbolos religiosos, não se davam conta de que eram eles os responsáveis em oferecer legitimidade à cruz, à água benta, ao rosário, à imagem da santa, ao crucifixo, por um lado; por outro, igualmente, à galinha, à farofa, ao porco, ao bode, à cachaça, à vela, às roupas, às panelas de barro. Ao se ponderar essas perspectivas, é premente considerar que foram (e sempre serão) os indivíduos os efetivos definidores da viabilidade ou não da fabricação e existência de quaisquer ritos religiosos.

Nessas tramas e nas demais, múltiplos campos são verificáveis, no entanto, dois são destacados, quais sejam: a utilidade dos símbolos católicos contra o medo e a sua militância adversa à feitiçaria. Se, por um ângulo, a feitiçaria se interligava ao medo das “vítimas”, por outro, os símbolos sagrados católicos eram apresentados na faculdade de ferramentas a combatê-la. Assim sendo, pelo menos quando se analisam os documentos em tela, a feitiçaria não se distanciava dos princípios católicos. Por esse motivo, enfatize-se, a cruz, a água benta, o rosário, a reza, a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, a chave cruzada<sup>63</sup> constituíam-se em ícones sagrados a induzir, no ser humano, disposições de defesa e certezas em relação “às más condutas praticadas com a ajuda de Satanás”<sup>64</sup>. Isso posto, se, por uma perspectiva, a feitiçaria tinha como finalidade chegar obstinadamente aquele a ser sacrificado e atingi-lo nos seus limites psicológicos; por outra, o catolicismo se colocava na condição de força capaz de debelá-la. As concepções acerca dos significados católicos jamais escaparam aos entendimentos do senhor Everaldo, porque de maneira evidente, quando se correspondeu com o irmão, evidenciou que a sua proteção frente à feitiçaria se encontrava nas divisas religiosas católicas.

Em síntese, ao analisar a presença da feitiçaria e do catolicismo presentes em determinados processos de desquite impetrados na cidade de Belém, algumas particularidades foram notadas. Se, por uma óptica, a acusação de que o exercício da feitiçaria foi vulgar à esposa, ou seja, que tenha sido fenômeno religioso “particular” da mulher quer na qualidade de executora, quer na de mandante; por outra, nos autos, o catolicismo esteve vinculado estritamente à defesa dos maridos no seio dos processos de desagregação matrimonial.

Inevitavelmente, feitiçaria e catolicismo se situavam em trincheiras psicológicas distintas. Eles não se eximiram das “lógicas” do mal e do bem e em nenhum momento se distanciaram das necessidades e armadilhas que cada qual estabelecia à sobrevivência e à vida. Esses substantivos femininos foram, pois, dados a ler como instrumentos religiosos a compor, a estruturar, a corrigir e a completar mundos psíquicos-conjugais profundamente tensos, eivados por intrigas insolúveis. Em outras palavras, feitiçaria e catolicismo “comprovavam” o quanto e como há formas desmedidas e contrastantes de se compreender o mundo religioso, ou seja, deixavam evidentes as motivações dos porquês de a religião e a religiosidade sempre servirem à propósitos diversificados, no entanto ambos (o catolicismo e a feitiçaria) asseguravam possuir

<sup>63</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Sílvia Conceição contra Everaldo Conceição, 1929.

<sup>64</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Sílvia Conceição contra Everaldo Conceição, 1929.

o acento grave da “verdade-realidade”. Por conseguinte, as estratégias jurídicas para se alcançar o desejado (a separação conjugal) seguiam a ritos práticos emanados do cotidiano. Em outras palavras, por um ângulo, não foi raro – segundo os argumentos de diversos advogados – que determinadas esposas desejavam colocar seus maridos em estado comatoso, ou melhor, de vê-los no leito de morte, a exemplo das acusações a repousar sobre as senhoras Consolação Silva Goldizmith, 1917, e Maria Jesus Andrade, 1919; mas, por outro, os advogados não se fizeram de rogados ao usarem o catolicismo como gênero religioso dos consortes, o qual se demonstrava eficaz não apenas para, supostamente, se opor à noção de que da feitiçaria provinha a “perversidade do satanismo religioso oriundo da África”<sup>65</sup> – como dissertou em sua sentença Manoel Silva, juiz que considerou Sílvia Conceição culpada no processo de desquite que movia contra o seu esposo –, mas, nessa linha interpretativa, também é imprudente deixar às margens o raciocínio de que tudo isso se ligava às táticas de defesa e acusação, peculiares da linguagem jurídica, as quais se voltavam ao convencimento daquele que iria julgar.

## Considerações finais

Sejam nas comitivas dos chamados anjos caídos<sup>66</sup> presentes na galinha preta, no sangue de animais, nas peças de roupas, nas panelas de barro, nas velas, sejam nos significados do catolicismo representado nos santos, nas rezas, no rosário, na água benta, na cruz, na chave cruzada, indiferentemente, predominava como postulado elementar subjacente – aos dois campos em luta – a perspectiva religiosa de que para a ação ser efetivada, o princípio elementar era o de se acreditar no executado. Então, no decorrer destas ponderações se esteve frente a frente a dois aspectos religiosos, a duas formas de descortinar o(s) mundo(s) religioso(s). Neste sentido, todo e qualquer prisma religioso é por suposição uma forma de ver, ler e interpretar tramas pessoais-coletivas da vida espiritual como também se dedica a procurar impor dada organização sagrada à vida alheia. Assim sendo, os enfoques religiosos devem ser lidos como determinados indivíduos observavam, davam a compreender, significavam e discerniam conjunturas religiosas nas quais estavam inseridos, enfim, diz respeito à maneira *sui generis* de percepção e construção do mundo.

Quando entendidas na qualidade de domínios religiosos, a feitiçaria e o catolicismo tiveram o poder de entusiasmar indivíduos na mesma frequência em que os conseguiram desassossegar.

## Referências

BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália (séculos XV-XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

<sup>65</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Sílvia Conceição contra Everaldo Conceição, 1929.

<sup>66</sup> Ação de desquite litigiosa promovida por Sílvia Conceição contra Everaldo Conceição, 1929.

- CLARC, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: EDUSP, 2006.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia (1870-1950)*. Belém: EDUFPA, 2009.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII: uma análise de psicologia histórica*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: UNESP, 2003.
- MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- PIRES, Tiago. *Vade retro Satana: o projeto teológico-político de retomada do exorcismo na Itália (1980-2013)*. Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2020.
- RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v6i1i.4316>

## MITOS, RITOS E TERRITÓRIO: UMA ANÁLISE DA PRESENÇA DAS DENOMINAÇÕES PENTECOSTAIS NAS OCUPAÇÕES DE TERRAS EM MANAUS<sup>1</sup>

*Myths, rites and territory: analysis of the presence of Pentecostal denominations  
in land occupations in Manaus*

Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto<sup>2</sup>  
Fanuel Santos de Souza<sup>3</sup>

**Resumo:** A exemplo das outras capitais brasileiras que não conseguiram conciliar o crescimento populacional com políticas públicas de habitação, a cidade de Manaus sofre com o aumento desordenado e caotizado dos bairros favelados. De acordo com dados da Secretaria Municipal de Habitação, entre janeiro e agosto de 2019, ocorreram mais de 55 ocupações. Nesses locais, inúmeros problemas sociais ganham destaque como a criminalidade, porém, um fato chama atenção, a saber, o crescimento das igrejas pentecostais. Utilizamos as hermenêuticas de Geertz (1978), na sua Antropologia Simbólica e a Sociologia Compreensiva de Weber (1999), como critérios interpretativos do processo de implantação da Igreja Pentecostal no século XXI, tomado como evento da urbanidade. Assim, analisamos a relação entre o crescimento pentecostal e as novas ocupações de terras na capital amazonense a partir da tríade conceitual, mito, rito e território como categorias interpretativas para tal fenômeno social.

**Palavras-chave:** Manaus. Crescimento pentecostal. Ocupações de terras.

**Abstract:** Like other Brazilian capitals which have failed to reconcile population growth with public housing policies, the city of Manaus suffers from the disorderly and chaotic increase in slum neighborhoods. According to data from the Municipal Housing Secretariat, between January and August 2019 alone there were more than fifty-five occupations in Manaus. In these places countless social problems are highlighted, such as increasing crime rates and, however, a phenomenon that calls attention, namely, the rise of Pentecostal churches. It is used here Geertz (1978) approach on hermeneutics – Symbolic Anthropology – and Weber (1999) Comprehensive Sociology approach as interpretative criteria for the implantation process of the Pentecostal Church in the 21st century, taken as an urbanity event. Thus, in this text, we analyze the relationship

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 28 de março de 2021 e aprovado em 04 de junho de 2021 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutora. Universidade Federal do Amazonas. Manaus, Amazonas. E-mail: serrapinto.m@gmail.com

<sup>3</sup> Doutorando. Faculdade Boas Novas. Manaus, Amazonas. E-mail: fanuelsantos@hotmail.com

■ between the Pentecostal Church expansion and new land occupations in the Amazon capital from the triad, myth, rite and territory as an interpretive lens for such a social phenomenon.

■ **Keywords:** Manaus. Pentecostal expansion. Land occupations.

## Introdução

Era manhã do dia 17 de novembro de 2019, a manchete do jornal escancarava: “Moradores do Monte Horebe vivem sob o totalitarismo do tráfico de drogas<sup>4</sup>”; mais tarde em um programa de TV, um jovem apresentador noticiava de forma sensacionalista alguns crimes que ocorreram no Monte das Oliveiras e na Comunidade Jesus Me Deu, bairros periféricos da cidade de Manaus que concentram grandes bolsões de pobreza.

Mas o que há de curioso nessas informações, uma vez que se trata de problemas comuns, inerentes às grandes cidades? Nosso ponto de interesse aqui é analisar a relação entre o crescimento das denominações pentecostais e as ocupações de terras na capital do Amazonas, desse modo, partimos da premissa que, se outrora, a cidade de Manaus expandia-se para as regiões da beira do rio Negro, e na tradição católica tinham, justificadamente, sua toponímia em referência aos santos, fato verificado pelo nome dos bairros, Nossa Senhora das Graças, São Raimundo, São Geraldo, Glória, Santo Antônio, Santa Luzia, entre outros; atualmente, observamos que a cidade cresce na direção oposta, de costas para o rio, e nota-se a presença das doutrinas pentecostais em sua toponímia e organização.

A fim de analisarmos esse cenário sociorreligioso, partimos da premissa de que seja possível explicar o movimento religioso pentecostal nas ocupações de terra em Manaus a partir da tríade: mito, rito e território. Nesse sentido, é necessário de imediato algumas observações. A primeira refere-se à abordagem desse fenômeno, pois se trata de uma ruptura epistemológica nos estudos sobre pentecostalismo e urbanidade. O que significa dizer que, aqui, buscamos ultrapassar a abordagem funcionalista, comum nos círculos intelectuais, enquanto primeira abordagem sociológica do pentecostalismo latino-americano – ao voltarmos o olhar não apenas para a experiência de conversão em massa, mas para o aspecto individual, “uma vez que toda experiência religiosa não é apenas metafísica<sup>5</sup>”.

Assim, tomamos como ponto de partida epistemológico para a compreensão desse fenômeno aspectos da hermenêutica sociológica weberiana e da hermenêutica antropológica geertziana, por entendermos que ambos oferecem critérios, tais como valores, significados, sentidos, motivos, para uma interpretação do processo de implantação da igreja pentecostal no século XXI na sociedade amazonense a partir da tríade mito, rito e território.

---

<sup>4</sup> QUEIROZ, Joana. *Jornal Acritica*. Disponível em: <<https://www.acritica.com/channels/manaus/news/moradores-do-monte-horebe-vivem-sob-totalitarismo-do-trafico-de-drogas>>. Acesso em: 20 fev. 2020.

<sup>5</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 93.

Isso quer dizer que, ao dirigirmos nosso olhar para o fenômeno religioso do pentecostalismo e o tomarmos como uma teia complexa de símbolos, imersos na capital amazonense, isso torna a cidade um texto, no sentido geertziano, que precisa ser lido de forma densa em seus diferentes contextos. Com base nessa abordagem, analisaremos a relação entre pentecostalismo e urbanidade; logo em seguida veremos a chegada das primeiras igrejas pentecostais na cidade de Manaus, por último analisaremos a presença das igrejas pentecostais nas ocupações de terra da capital amazonense.

## Pentecostalismo e urbanidade

Os teóricos que estudam a relação entre religião e urbanidade, tais como Max Weber na Sociologia e Harvey Cox<sup>6</sup> na Teologia, entendem que a vida na metrópole marcada pela diversidade e a desintegração das tradições faz emergir um novo ser humano; não se trata do *Übermensch* nietzschiano pregado por Zarathustra, mas sim o *urbanman*, o ser humano urbano, que reage mais com a cabeça do que com o coração, um ser humano secularizado que deixou para trás a religião, tal como nas comunidades rurais. “A urbanização constitui uma mudança maciça na maneira de os homens viverem juntos e torna-se possível na sua forma contemporânea, apenas com os avanços científicos e tecnológicos surgidos das ruínas das visões tradicionais do mundo.”<sup>7</sup>

Os efeitos contraproducentes da aglomeração populacional nas grandes cidades brasileiras, aliados à ausência de políticas sociais, desencadearam o aparecimento de favelas e ocupações de terras em lugares inóspitos à existência; tais espaços foram analisados por vários estudiosos com base no conceito de anomia proposto por Durkheim, tal rompimento brusco com os valores tradicionais possui uma relação direta com a esfera religiosa.<sup>8</sup> As intensas transformações urbanas ocorridas nas sociedades modernas acabaram promovendo um esgarçamento na vida coletiva, cuja matéria-prima dos fatos sociais não se dissocia dos fatos psíquicos. Talvez esta seja uma de suas teses principais: a de que a sociedade é antes uma comunidade de ideias, que compartilha representações em comum.

As leituras sobre o crescimento do pentecostalismo, principalmente nas cidades brasileiras que surgiram com a industrialização do país no século XX, concluíram que esse movimento religioso “[...] aparece acima de tudo, como uma ‘resposta’ a problemas macroestruturais derivados das transições rural-urbano, tradicional-moderno”<sup>9</sup>. Não se resumindo apenas à América Latina, embora essa não seja superada por nenhum continente, em termos numéricos, liderada pelo Brasil, um fenômeno de amplitude globalizada, cujo perfil socioeconômico de seus adeptos corresponde aos estratos

---

<sup>6</sup> O teólogo e urbanista da cidade de Boston, Harvey Cox, no livro “A cidade secular” (1969), defende que impessoalidade inerente da urbanização é o principal fato da secularização, o abandono do elemento religioso na explicação e interpretação da vida.

<sup>7</sup> COX, H. *A Cidade do Homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971. p. 11.

<sup>8</sup> DURKHEIM, Émile. *Da divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 91.

<sup>9</sup> MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2010. p. 12.

mais baixos da população<sup>10</sup>, ligado às variáveis do desemprego, da baixa escolaridade, analfabetismo, baixa renda, constituída por uma população de pardos e negros, ou seja, o pentecostalismo avança em setores com perfil claramente segmentado.

Assim o pentecostalismo surge como solução capaz de aglutinar e reunir valores dispersos; com seu discurso de fácil assimilação, oferece a todos os bens religiosos já vivenciados no campo, além de favorecer a inclusão de mulheres e homens leigos na dinâmica das igrejas. Em meio ao choque cultural promovido pela chegada à metrópole, sociologicamente, o pentecostalismo cumpriria suas funções de ajustamento e integração social, recriando, a partir do seu discurso, valores e interpretação do mundo a partir dos preceitos bíblicos, impostos pelas pequenas comunas fraternais, capacitando o crente para enfrentar a pobreza e as agruras das relações interpessoais nos grandes centros urbanos.

Nas sociedades industrializadas e urbanizadas, a religião deixa de ser um fim em si mesmo e se configura como meio para atingir fins definidos por demandas seculares surgidas dos desejos e vicissitudes do seu público consumidor, perdendo sua capacidade de reencantar o mundo para se transformar em mercadoria de consumo. A partir da dialética igualdade e diferença, que é o fio condutor da história da humanidade, o pentecostalismo agregou os anseios teológicos dos migrantes. Partindo do contraste indivíduo versus sociedade, o pentecostalismo seria uma religião de massa, pois em seu interior os lampejos de subjetividade seriam sacrificados em nome do acolhimento e pertencimento à nova igreja; seu rigor moral e ascético atraía multidões, uma vez que, quando as massas se deslocam, os partidos radicais ganham força.

Em escala mais vasta, Simmel estima que a forma mais pura da coesão sociológica de um grupo se enraíza em uma espécie de *locus* imaginário.<sup>11</sup> Existiria uma zona profunda que operaria a categoria religiosa e penetraria nas relações sociais, fazendo a mediação entre a conduta do indivíduo face à divindade e seu comportamento geral diante da sociedade. Em ambos os casos, o sentimento de dependência parece essencial; o sujeito se sente ligado a uma entidade que o ultrapassa. Experimenta um sentimento de dever e de aceitação do qual ele espera se beneficiar por uma redenção ou elevação. Tanto a relação com o seu Deus quanto com a coletividade social são baseadas em formas de reciprocidade, que cimentariam a vida coletiva dos crentes.

O conteúdo da fé não desemboca, necessariamente, sobre um dogma teológico ou sobre a veneração de uma figura supramundana. O comportamento comum e recíproco, característico dos devotos, se encontra também em certos partidos políticos, como no seio das organizações trabalhadoras social-democratas. Simmel observa que as naturezas religiosas que não têm religião se encontram nas almas piedosas que não dirigem sua devoção a qualquer deus.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> MARIANO, 2010, p. 10.

<sup>11</sup> SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da Sociologia*: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. p. 56.

<sup>12</sup> SIMMEL, 2006, p. 73.

Simmel ajuda-nos a pensar na condição da grande massa dos recém-chegados nas metrópoles ciosos do melhoramento das condições materiais de existência e também de uma causa na qual pudessem se engajar.<sup>13</sup> Diante das mazelas advindas dos movimentos migratórios, as igrejas pentecostais tornavam-se um espaço propício para a reconstrução de significados, ofertando uma reordenação do cosmos em meio ao caos oriundo das grandes cidades, e em seu interior brotavam relações que lembravam o modo de vida tradicional. Nesse sentido, a *metanoia* não seria apenas uma mudança na mente do fiel ou a adesão a um código legalista, para além disso, se constituiria em um movimento de religião a um tempo e um lugar idílicos.

Um dos motivos para se entender a expansão das igrejas pentecostais são os seus preceitos de busca pela santidade e a luta contra os bens materiais por parte do fiel, que trocou a fuga e o afastamento do mundo pelo enfrentamento, desbravamento e conquista das áreas não alcançadas, pela disposição de seus membros em se tornar “posseiros do Senhor”, ocupando os domínios que se encontravam em poder do Diabo, na guerra espiritual. A partir desse espírito guerreiro, triunfalista e imbuído do missionamento intrépido, parte em direção à flexibilização, ao ajustamento, à integração dos costumes, que são as principais ferramentas de conquista.

## Pentecostalismo em Manaus

Se a Amazônia foi socialmente inventada, o mesmo poder-se-ia aplicar ao seu cenário religioso? Inicialmente, em um mundo considerado exótico, além das riquezas naturais encontradas no novo continente, a maior novidade foi constatar a presença humana em um ambiente considerado inóspito. Tal fato enriqueceu a reflexão filosófica sobre o ser humano americano, cujas narrativas dos viajantes oscilavam entre uma visão ora paradisíaca, ora infernal. Isso sem falar na quebra de paradigmas medievais que defendiam a doutrina da unidade fundamental do gênero humano, cujo escopo abraçava a ideia da inabitabilidade da zona tórrida, para além dos mares tenebrosos.

Como sugere Gondim em sua tese, plural por excelência, por força da multiplicidade linguística e cultural dos milhares de povos que a ocupavam; mística por vocação, a Pan-Amazônia sempre fora cenário de teologização; e quando os europeus chegaram, no século XVI, “[...] *era habitada por um conjunto de sociedades hierarquizadas, cujas estruturas clânicas eram mantidas por força do pensamento mítico-religioso*”<sup>14</sup>.

Ainda resistente, após quinhentos anos de dominação católica, o pensamento mítico-religioso é dinâmico e continua sendo recriado em alguns movimentos religiosos que ocupam pequenos nichos nas grandes metrópoles, quase invisibilizados pelos estudos censitários dentro do campo religioso brasileiro, como é o caso dos grupos consumidores da ayahuasca, que oferecem experiências com substâncias enteógenas, provenientes do interior da floresta.

<sup>13</sup> SIMMEL, 2006, p. 81.

<sup>14</sup> GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. 2. ed. Manaus: Valer, 2007. p. 118.

Uma investigação mais aprofundada com os produtores e consumidores dessas substâncias, talvez, indicasse elementos reveladores de como os nativos experimentavam o sagrado na Amazônia. Na cidade de Manaus é possível observar uma grande quantidade de igrejas desses segmentos, cuja enorme cadeia produtiva, responsável pela produção do chá ingerido em seus rituais, abastece também igrejas do Brasil e do exterior.

Os marcos fundantes da sociedade civil foram baseados na ideia de propriedade privada, cuja ideia pode ser traduzida pelo termo: “Isso é meu!”, como foi estabelecido na discussão filosófica sobre o problema da desigualdade. Os europeus, ao expressarem seu domínio através dessa expressão, ocuparam a terra e importaram uma forma de representação religiosa capaz de conferir legitimidade ao projeto colonialista, cujos desdobramentos ainda se fazem presentes na dominação simbólica dos fiéis consumidores dos bens de salvação. Uma consequência importante dessa visita às raízes da conquista americana é perceber que o projeto de missionamento ainda encontra seus desdobramentos na imensa paleta teológica de apresentação do cristianismo. *Tomar posse em nome do Senhor!* É a motivação que nos faz compreender como a secularização das sociedades modernas e industriais fracassou.

Desse modo, nota-se no olhar dos primeiros naturalistas europeus do século XVI sobre a nova paisagem a percepção da existência do pensamento mágico religioso largamente registrado em representações literárias e iconográficas. De acordo com essa tradição e anseios escatológicos, o fenômeno religioso fora lido na Amazônia como portador de fortes traços do exotismo nas suas representações, que infelizmente ainda hoje são recorrentes.

Nesse sentido, urge a necessidade de análise capaz de desmistificar essas representações. No afã de descreverem a imensidão verde, missionários, cientistas e naturalistas assenhorearam-se dos mitos greco-romanos e bíblicos para entender essa nova realidade; uma hermenêutica de acomodação que sugeria lugares presentes no imaginário universal como o Eldorado, Éden, Hades, a visão discricionária ficou amarrada em viagens oníricas e escatológicas.

Gondim realizou esse trabalho de prospecção discursiva sobre as representações mentais que se faziam da Amazônia e que reverberam ainda hoje. Na análise da obra “A Jangada” (1881), de Júlio Verne, a autora discorre sobre a natureza errática, na qual o índio seria excluído dos processos civilizatórios se permanesse ligado ao estado natural. Entre a permanência e o progresso, na ótica verniana, o processo de mestiçagem enfraqueceria a raça, cujo contato com outras culturas tornava-a mais vulnerável; o resultado seria a perda de valores e de dignidade raciais.<sup>15</sup>

O narrador, segundo a autora, preocupa-se com a perda das características regionais e a viagem vai demonstrando a irreversibilidade do processo de recusa europeia ao outro ou de imitação simiesca do brasileiro.

As primeiras missões católicas que por aqui chegaram se empenharam em elaborar uma teologia geográfica e também imprimiram seus imaginários religiosos na descrição do local, “ao seu modo, a sua visão do mundo classificou o espaço fi-

<sup>15</sup> GODIM, 2007, p. 121.

sico, os habitantes, as relações existentes, o maravilhoso e o bárbaro”<sup>16</sup>. No conjunto das missões que percorreram a Amazônia, podemos considerar como um dos exemplos clássicos a catequese espanhola do padre Samuel Fritz; estabelecida em Quito, no Peru, cuja Expedição de Descida do Rio Amazonas (1689) para a construção dos aldeamentos tornou-se célebre no seu “Diário de Viagem”. O conjunto de anotações revela vários aspectos, desde as observações pitorescas da paisagem, até os mecanismos de pacificação das diversas etnias encontradas no percurso de travessia da Amazônia, indo de Quito até Belém. Fritz, na esteira dos cronistas do século XVII, reforçou a visão exotizada do ser humano americano, sobretudo, a partir da perspectiva religiosa, que passou gradualmente a ser demolida teologicamente pelo projeto expansionista colonial. Por sua vez, refletindo sobre uma geografia do espaço sagrado e relacionando as ocupações humanas a partir das cosmovisões e percepções da realidade, Gil Filho (2004) aponta:

O homem no seu processo de adaptação com o meio marca a terra a partir de seu pensamento atribuindo sentido às realidades naturais e sobrenaturais. Deste modo o homo faber sapiens torna-se o homo religiosus. Em razão deste aspecto é necessário que uma parte da Geografia Humana estude o homem sob a influência da religião<sup>17</sup>.

Carvalho produziu um trabalho de monta que cobre uma importante lacuna sobre a história do protestantismo na Amazônia. Segundo o autor, o século XIX passou a ser visto na história da igreja protestante como um período de despertar para missões transculturais, muito embora os países europeus não considerassem a evangelização da América Latina importante, deste modo os Estados Unidos imbuíram-se dessa tarefa, a fim de fazer frente à presença católica na região.<sup>18</sup>

Na cidade de Manaus, os primeiros protestantes que chegaram foram os metodistas, em 1887, como o missionário Marcus Ellsworth Carver, oriundo da América do Norte, e lá se juntou ao reverendo Justus Nelson. A teologização do local aconteceu a partir de um projeto de evangelização abrangente com a implantação da primeira igreja protestante em terras manauaras e contou ainda com um trabalho de educação e de assistência social, cujos instrumentos doutrinadores foram a leitura da Bíblia e os cânticos.

A cabeça pensa onde os pés pisam! Basta lembrarmos que esse agente religioso tinha vínculos com as missões americanas, que, por sua vez, imbuídas de uma escatologia imediatista, missionavam a partir do paradigma do “destino manifesto”<sup>19</sup>. A cidade de Manaus, no século XIX, tornou-se um lugar especialmente interessante aos estrangeiros em função do alto desempenho econômico propiciado pela exploração da borracha; apesar de não ter as dimensões de uma metrópole, abrigava grande diversidade de estrangeiros atraídos pelo comércio.

<sup>16</sup> CORREA, Marilene. *O País das Amazonas*. Manaus: Ed. Universidade do Amazonas, 1996. p. 155.

<sup>17</sup> GIL FILHO, S. F. Por uma Geografia do Sagrado. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Orgs.). *Elementos de epistemologia da geografia contemporânea*. 2. ed. Curitiba: UFPR, 2004. p. 208.

<sup>18</sup> CARVALHO, Sandro Amorim. *O Povo do livro: o protestantismo no Amazonas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016. p. 67.

<sup>19</sup> LEGROS, Patrick. *Sociologia do Imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007. p. 98.

Tal pluralidade intercultural foi um dos diferenciais do projeto evangelístico de Carver, que acolheu em sua igreja os imigrantes portugueses, espanhóis, ingleses e, curiosamente, uma comunidade de barbadianos, oriundos das colônias inglesas da América Central. Para além das estratégias missionárias, o público por ele alcançado foi ao encontro dos ideais cristãos de abraçar a causa dos menos favorecidos, especialmente aqueles que se encontravam nas bordas da exclusão do bem-estar social e do não pertencimento à cultura dominante. Podemos comparar esse movimento com a mensagem cristã primitiva que abraçou os estrangeiros do período helenístico.

Inventada teologicamente a partir da catequese cristã europeia, a Amazônia representa ainda uma das últimas fronteiras a serem alcançadas na perspectiva missionária; para isso o imaginário dos protestantes não transcendera os idilismos de naturalistas e missionários. Os movimentos de evangelização que assistimos em pleno século XIX, sobretudo, no hemisfério Sul, estão inteiramente ligados a um projeto de dominação mais amplo, cujo espectro teológico serve de base para a manutenção da condição de atraso e subordinação de continentes e países colonizados, conforme demonstram as redes pentecostais nas periferias das grandes metrópoles.

Na passagem do final do século XIX para o século XX, a região norte do Brasil começou a assistir à lenta difusão do pensamento reformado, historicamente, logo após a chegada dos metodistas (1886), aportaram na cidade de Manaus, os batistas (1897), os presbiterianos (1898) e os pentecostais em 1917. Em relação a esta última denominação, o Sr. Severino Moreno da Silva foi enviado pela Igreja de Belém no Estado do Pará para fundar os trabalhos da Assembleia de Deus no Amazonas.

O “Irmão Severino”, como é chamado pelos pastores assembleianos em Manaus, começou a ordenar os trabalhos da igreja a partir de reuniões que eram realizadas nas casas dos fiéis; posteriormente chegou um casal de pastores, Samuel e Lina Nystrom, a fim de assumirem a direção da igreja. É interessante salientar que a primeira sede era uma casa de dois pisos situada na zona central da cidade, local onde estavam concentradas as principais igrejas católicas. À medida que a igreja ia crescendo em número de batismos, os fiéis empenhavam-se em ceder suas residências para acolher os recém-convertidos.

Apontamos aqui para a necessidade em realizar o registro e a sistematização desses dados, uma vez que é escasso o material que faça descrições desse período. A informação que temos vem de fontes orais a partir do depoimento de fiéis idosos, que na infância conviveram com os primeiros líderes; todos são unânimes ao dizer que eram tempos difíceis para a igreja.

Atualmente em Manaus e no restante da região amazônica, os pentecostais possuem uma força muito grande, fragmentados em grandes denominações e detentores de um capital simbólico-financeiro considerável. Possuem representantes políticos no Legislativo municipal e estadual, e na última eleição lançaram um candidato ao Executivo municipal.

No que diz respeito à visão sobre a Amazônia, missionam a partir dos mesmos paradigmas do início do século XX. Os testemunhos de conversão de indígenas são recebidos com entusiasmo nas reuniões litúrgicas; estão na Amazônia, mas não para

a Amazônia; pois se essa é uma esfinge, para os pentecostais não importa decifrá-la, importa que ela fale em línguas estranhas.

Região marcada por sua extensão continental, a Amazônia constitui-se em desafio de grande magnitude para o projeto de evangelização desse imenso território. Apesar de todas as dificuldades para vencer a geografia da região, o esforço foi e continua sendo auspicioso, basta notar que, em quase todas as pequenas comunidades organizadas ao longo da trajetória dos rios, é possível observar a presença de uma igreja cristã, na sua maioria, as evangélicas.

A Assembleia de Deus é um exemplo clássico de denominação pentecostal que empreendeu a construção de milhares de templos e casas de oração por todo o Amazonas; numericamente o cômputo de seus fiéis representa 11,7% da população de assembleianos no estado, o maior percentual brasileiro. Aqui não iremos entrar em detalhes sobre as estratégias expansionistas das denominações pentecostais, mas queremos ressaltar a indiferença em relação às particularidades culturais da região, cuja herança da cosmovisão indígena foi ignorada em detrimento do pensamento hegemônico cristão, trabalho já iniciado pelos católicos.

## Mito, rito e território

A exemplo das outras capitais que não conseguiram conciliar o crescimento populacional com políticas públicas de habitação, Manaus, desde a passagem do século XIX para o XX, sofre com uma expansão desordenada e caotizada em função de se constituir como um polo atrativo de mão de obra, cujos movimentos migratórios podem ser apresentados em ondas. A primeira onda ocorreu com a exploração da borracha no século XIX; a segunda onda veio com a implantação da polo industrial da Zona Franca de Manaus no final dos anos 1960, cuja oferta de empregos permanece ainda como opção fortemente atrativa para os migrantes.

No momento, a expansão dos bairros favelados e as invasões deram um salto; somente entre os meses de janeiro a agosto de 2019<sup>20</sup> ocorreram mais de 55 ocupações. Em meio a esse cenário, é perceptível a presença de diferentes igrejas pentecostais. Andando por essas ocupações, notam-se muitos templos, ora suntuosos ora módicos; o fato é que é impossível andar pela periferia da capital amazonense sem se deparar com alguma igreja pentecostal.

Retornando à nossa questão da pesquisa: o que explicaria a presença hoje de uma igreja pentecostal em uma ocupação de terra? Seria apenas um ajuste urbano como o que fora pensado pelo viés funcionalista? Para responder a essas questões, a explicação pode ser dada a partir da hermenêutica fenomenológica enfocando a tríade conceitual mito, rito e território.

---

<sup>20</sup> Dados coletados junto à Secretaria de Habitação da cidade de Manaus. Para mais informações, consultar em: GOVERNO DO AMAZONAS. *Secretária de Urbanização e Habitação*. Disponível em: <[www.suhab.am.gov.br](http://www.suhab.am.gov.br)>. Acesso em: 27 fev. 2020.

Contar a história de algo que veio à existência, seja um local, instituição ou qualquer outro bem cultural, é uma das funções sociais do mito. Na perspectiva de Eliade, a partir dessa fundação ocorre o processo de sacralização do real, ou seja, o encontro do ser humano com o sagrado, sempre manifesto por iniciativas supra-humanas: “Para viver no mundo é preciso fundá-lo”<sup>21</sup>. O pentecostalismo chega à Amazônia brasileira em 1911, com dois missionários suecos, a saber, Daniel Berg e Gunnar Vingren, segundo a sua narrativa de origem.

A hagiografia oficial das Assembleias de Deus bem como os relatos dos fieis afirmam que os fundadores vieram enviados exclusivamente pelo Espírito Santo, que em uma reunião de oração na cidade de Chicago revelara aos dois a palavra Pará. Atônitos com o que seria essa palavra, foram à biblioteca e encontraram no mapa que tal termo referia-se a um estado da federação brasileira. O mito de fundação registra que os destemidos heróis singraram os mares e enfrentaram toda a crueldade da nova terra para plantar a mensagem pentecostal. Nesse caso, a cosmização dos territórios desconhecidos é sempre uma consagração de um espaço, ritualisticamente, assim, reitera-se a obra exemplar dos deuses.

Nesse mito de fundação, a ênfase é dada ao Espírito Santo, detentor de inteligência e emoção, conforme as premissas teológicas da igreja reformada. Outro aspecto que também merece ser destacado é o fenômeno da glossolalia como evidência do batismo no Espírito Santo, uma vez que os evangelizadores que vieram para a Amazônia nem dominavam a língua portuguesa e as línguas indígenas faladas na época, mas foram exitosos no projeto de missionamento, fazendo-se entender quando foram recebidos.

Uma das características do mito é a repetição e, aqui, confirma-se o movimento empreendido pelos primeiros cristãos guiados pelo Espírito Santo na expansão da mensagem cristã conforme o Novo Testamento em Atos 13.2; 20.28.<sup>22</sup> O missionamento pentecostal, inicialmente em sua grande maioria, teve adesão da massa de trabalhadores composta por seringueiros, graças à dinâmica dos primeiros pastores que avançaram pelos inóspitos rios do Amazonas, como os rios Juruá e Purus, levando a Palavra. Posteriormente, esse movimento escoou pelo Brasil a partir das periferias das grandes cidades, embora não fosse essa a intenção, e por uma confluência de fatores não necessariamente excludentes, os pentecostais cresceram e continuam crescendo numericamente no Brasil.

Em conversas com pastores pentecostais no período de março a junho de 2019, na ocupação Coliseu, na cidade de Manaus, nota-se que todos afirmavam conhecer o mito de fundação da igreja, embora somente um afirmasse ter lido algum livro sobre o tema (não sabia qual); a saga dos primeiros pastores fora incorporada aos discursos dos novos líderes. Como sugere, a memória religiosa pentecostal é formada, gerando

<sup>21</sup> ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano: A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 95.

<sup>22</sup> BÍBLIA sagrada. *Tradução de João Ferreira de Almeida*: Revista e corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

uma descendência religiosa, pois toda religião implica uma mobilização específica da memória coletiva.<sup>23</sup>

Desse modo, o mito de fundação da igreja não é apenas uma narrativa das origens, torna-se uma projeção hermenêutica da realidade capaz de dar sentido à presença da igreja nas ocupações. Não é apenas uma história a se lembrar, é uma história a se reencarnar ritualmente. A determinação e a coragem dos pioneiros tornam-se um modelo exemplar a ser seguido e reatualizado nos cultos, pois essa saída do tempo histórico alimenta a expectativa de um futuro mais promissor a partir do contato com o sagrado, mediado pelos especialistas, no ritual. Os fiéis nas ocupações de terra admitem estar imitando os pioneiros da igreja e com isso acabam consolidando uma maneira de pensar, estabilizando a igreja em momentos de crises, reforçando a liderança dos pastores. A função do mito consiste em consolidar e estabilizar a sociedade. Ancorada nas bases da psicologia de massas e a lealdade inquestionável a um chefe ou a um grupo, dotados de uma autoridade sobrenatural ou quase divina, a narrativa de origem auxilia os pastores e cumpre seu objetivo como uma força cultural.

Por mais polissêmico que o termo território possa ser no âmbito da geografia, nesse texto seguimos a sugestão de Raffestin, tomando o termo como um “espaço apropriado por uma relação de poder”; uma cidade, um país, uma ocupação de terras, pois, para o autor, o espaço é anterior ao território.<sup>24</sup> Não existe religião que não lide, de algum modo, com a categoria território, uma vez que, para o ser humano religioso, os espaços e territórios não são homogêneos; no processo de ruptura entre sagrado e profano, o território não é incólume, daí a edificação de templos e cidades.

No pentecostalismo não é diferente. É comum encontrarmos em Manaus as marchas de tomada e retomada de territórios. O movimento consiste em um ritual que se propõe à construção simbólica e identitária de grupos. De acordo com Norma Bentes, tais grupos promovem a apropriação e a dominação de um espaço concreto ou abstrato; tal territorialidade carrega, ao mesmo tempo, uma carga simbólica e também é o fundamento sociocultural e político de lutas sociais, como é o caso das invasões de terras em Manaus.<sup>25</sup>

Trata-se de uma caminhada realizada pelas igrejas nas adjacências do templo, cuja função é expulsar os demônios territoriais que habitam determinadas regiões, e que são responsáveis pelo caos urbano, homicídios e toda sorte de mazelas. Em algumas igrejas, os crentes marcham vestidos de soldados e repetem palavras de exorcismo a esses demônios.

A marcha como expressão de uma pertença religiosa chancela um dos fundamentos teológicos do pentecostalismo, o discurso que reivindica o domínio e que defende a existência de uma guerra espiritual dos espíritos territoriais e de geração. No Brasil, o inimigo é identificado com os santos católicos, por nomearem cidades,

---

<sup>23</sup> HERVIEU-LÉGER, Daniele. Catolicismo: el desafío de la memoria. *Revista Sociedad y Religión*, v. 14, n. 15, p. 09-28, nov. 1996. Disponível em: <<http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadreligion/index>>. Acesso em: 05 mar. 2020.

<sup>24</sup> RAFFESTIN, C. *Por Uma Geografia do Poder*. São Paulo: Ática, 1993. p. 144.

<sup>25</sup> BENTES, Norma. *Manaus: Realidade e Contrastes Sociais*. Manaus: Valer, 2005. p. 132.

bairros, escolas. Travando batalhas na guerra espiritual, os pentecostais precisam retomar cidades e regiões para Jesus Cristo. Numa perspectiva geograficamente mais ampliada, temos no Brasil o movimento “Marcha para Jesus”, na qual o peregrino se lança na busca de novos elementos religiosos que satisfaçam suas afirmações identitárias que visam à construção de uma grande nação evangélica.

No diagnóstico do pastor, aqui chamado de Antônio, “estamos em guerra; se pararmos, o diabo invade o território alcançado pela igreja”. Para os pentecostais, não se trata apenas de conquistar as almas, é necessário ter domínio sobre o território, minimizando as forças do caos e estabelecendo o cosmos. Diante de tamanha crença na onipresença do mal, os pentecostais vivem em permanente vigilância para não darem “qualquer brecha para os demônios reverterem essa relação de forças”.

Em nossas observações na ocupação selecionada para este estudo, antes da plantação da igreja, os crentes pentecostais percebem o local onde habitam como um “não lugar”, ou seja, um não ser, nada. Nesse sentido, o pensamento pentecostal defende que antes da plantação da igreja, o que existe apenas é o caos, a força que desagrega tudo e todos. Após o rito de plantação da igreja, dar-se-á uma cosmogonia, nasce um território, o caos se transforma em cosmos. Partindo da geografia do poder proposta por Raffestin, diríamos que o espaço se transformou em território pelo poder da igreja.

Para Raffestin, “O território nessa perspectiva é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que por consequência revela relações marcadas pelo poder”<sup>26</sup>. Os terrenos nos quais são edificadas as igrejas são “doados” pelos próprios moradores, membros da igreja pentecostal e, que, ao ocuparem um pedaço de terra para construção de suas residências, separam o espaço da igreja, que, na maioria das vezes, é construída com os recursos dos próprios crentes.

É comum na plantação de uma igreja pentecostal, não apenas nas ocupações, o lançamento da pedra fundamental. Nesse ato ritualístico, enterra-se uma Bíblia no local onde vai ser plantada a igreja, derrama-se óleo ungido sobre a terra, pois se acredita que esse rito expulsa as forças do caos e estabelece o cosmos.

Para esses pentecostais, a terra não possui apenas uma função social, como está estabelecido na Constituição Federal, a terra tem uma função teológica, que a partir da apropriação da igreja gera um excluyente de ilicitude, não há crime quando se faz para o Senhor da terra.

## Considerações finais

Não existe uma única maneira de ser pentecostal, quer seja pelo viés da noção ou do conceito, o movimento “pneumático” é escorregadio, e as malhas doutrinárias não dão conta das suas nuances, e de certo modo, continuará a ser assim. A cada igreja aberta, eis um novo pentecostalismo, uma “pentecostogênese” entre rupturas e continuidades.

Registramos nesses apontamentos uma pequena análise da presença da igreja pentecostal em uma ocupação de terra na cidade de Manaus, miramos nosso olhar

---

<sup>26</sup> RAFFESTIN, 1993, p. 156.

apenas para alguns aspectos dessa relação tão complexa, propondo uma conexão dialética e dialógica entre a teologia e as ciências sociais, tomando como base as categorias mito, rito e território, a tríade hermenêutica do fenômeno.

Empiricamente, percebe-se que a teologia da prosperidade, tão pregada nas catedrais citadinas, não tem a mesma força nas periferias. Esses não querem uma teologia para enriquecer, não são ingênuos, sabem que são desnivelados pelo capital; importa uma teologia da resistência e, para além disso, uma teogonia: não lhes interessam ser imagem e semelhança de Deus. O Senhor é que se torna à sua imagem e semelhança, um Deus que também é posseso.

Nesse ambiente podem experimentar o sagrado selvagem, como diria Roger Bastide, sem intermediações, nas campanhas de orações, nos êxtases e possessões.<sup>27</sup> A cosmogonia indígena entende que o elemento terra é de todos, e na tradição pentecostal periférica aprendem que a terra pertence ao Senhor; não aos senhores capitalistas, portanto não há ilícitos na ocupação; do Senhor é a terra e ele dá a quem quiser.

Retomando nossas bases epistemológicas propostas inicialmente, percebemos que as hermenêuticas weberiana e geertziana, aqui apontadas, foram inspiradoras para a visita às referências teóricas citadas ao longo do texto, sobretudo, os cientistas sociais que se debruçaram sobre a esfera da vida religiosa. Geertz compreende a religião como um sistema cultural, cujo papel é ajustar as ações humanas à ordem cósmica, projetando essa ordem nas próprias ações. É no ritual que acontece a fusão simbólica entre o *ethos* e a visão de mundo.

Neste sentido, percebemos, ainda que de forma preliminar, que na ocupação Coliseu, os pastores que plantam ritualisticamente suas igrejas em área invadida acabam por fundar um sentido na vida dos fiéis, um motivo para o engajamento material da existência e resistência, uma vez que a perspectiva do bem-estar social é sempre uma utopia transmitida hereditariamente de pai para filho.

Se, para Geertz, a cultura é uma teia de sentidos, a direção religiosa do mundo, fornecida pelo pentecostalismo do amparo, legítima uma visão de mundo na qual os desassistidos criam suas pertenças religiosas. A chave de leitura, a partir da ótica de Geertz, sobre o capítulo que problematiza o aspecto da religiosidade pentecostal manauara, consiste em variáveis como: materialmente, a ausência do Estado, e ontologicamente, a identificação do avivamento espiritual que propõe o encontro com o sagrado selvagem em oposição ao sagrado domesticado. Tais especulações necessitam de um mergulho maior no “campo” e na apropriação teórica mais verticalizada.

Weber, em sua “Sociologia Compreensiva”, propõe como foco da análise do fenômeno religioso sua relação com as vivências e representações subjetivas que motivam os indivíduos a agirem segundo o sentido mágico ou religioso; pois percebeu que na ação comunitária religiosa há um sentimento comum compartilhado subjetivamente por um grupo, em cuja base existe o caráter intramundano que orienta as ações cotidianas das pessoas, semelhante às motivações na ordem econômica.

---

<sup>27</sup> BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 87.

É na ética religiosa que oferece meios para uma conduta metodicamente orientada, que se apoiam os ocupantes das terras invadidas na comunidade aqui estudada, compreendendo essa posse como legítima. Aliados do capitalismo que instrumentaliza o controle racional da vida, optam pelo engajamento religioso.

## Referências

- BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BENTES, Norma. *Manaus: Realidade e Contrastes Sociais*. Manaus: Valer, 2005
- BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- CARVALHO, Sandro Amorim. *O Povo do livro: o protestantismo no Amazonas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.
- CORREA, Marilene. *O País da Amazônia*. Manaus: EDUA, 1996.
- COX, H. *A Cidade do Homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.
- DURKHEIM, Émile. *Da divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano*. A essência das religiões. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GIL FILHO, S. F. Por uma Geografia do Sagrado. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Orgs.). *Elementos de epistemologia da geografia contemporânea*. 2. ed. Curitiba: UFPR, 2007.
- GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. 2. ed. Manaus: Valer, 2007.
- GOVERNO DO AMAZONAS. *Secretária de Urbanização e Habitação*. Disponível em: <www.suhab.am.gov.br>. Acesso em: 27 fev. 2020.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. Catolicismo: el desafio de la memoria. *Revista Sociedad y Religión*, v. 14, n. 15, p. 09-28, nov. 1996. Disponível em: <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadreligion/index>. Acesso em: 05 mar. 2020.
- LEGROS, Patrick. *Sociologia do Imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2010.
- QUEIROZ, Joana. *Jornal Acrítica*. Disponível em: <https://www.acritica.com/channels/manaus/news/moradores-do-monte-horebe-vivem-sob-totalitarismo-do-trafico-de-drogas>. Acesso em: 20 fev. 2020.
- RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.
- SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da Sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- WEBER, Marx. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: EDUNB, 1999. v. 2.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v6i1i1.4305>

## IMPLANTAÇÃO E AVANÇO DO PENTECOSTALISMO NA AMAZÔNIA MARANHENSE: AS ASSEMBLEIAS DE DEUS EM IMPERATRIZ E NA REGIÃO SUL DO MARANHÃO (1952-1984)<sup>1</sup>

*Implantation and advance of the Pentecostalism in the Amazon of Maranhão:  
The Assemblies of God in Imperatriz and the southern region of Maranhão (1952-1984)*

**Moab César Carvalho Costa<sup>2</sup>**

**Resumo:** O presente artigo trata da implantação do pentecostalismo nos limites geográficos da Amazônia maranhense, especificamente na região Sul e Sudoeste do estado do Maranhão, com foco na cidade de Imperatriz. A temporalidade é de 1952 a 1984. A cidade de Imperatriz foi alvo de duas missões religiosas: a primeira em 1852, capitaneada pela Igreja Católica a serviço do governo provincial do estado do Pará, que deu origem à cidade, e a segunda, cem anos depois, responsável pela implantação de igrejas pentecostais que, por meio do Serviço de Evangelização dos Rios Tocantins e Araguaia – SETA, que estabeleceu igrejas nas regiões sul do Pará, sul do Maranhão, norte do Goiás (atual Tocantins) e no norte do Mato Grosso.

**Palavras-chave:** Pentecostalismo. Amazônia Maranhense. Imperatriz-MA.

**Abstract:** This article approaches the implementation of pentecostalism in the geographical limits of the Amazon of Maranhão, specifically in the South and Southwest of the State of Maranhão, with a focus on Imperatriz city. The temporality is from 1952 to 1984. The city of Imperatriz was the target of two religious missions, the first in 1852, led by the Catholic Church at the service of the provincial government of the State of Pará, which gave rise to the city, and the second, 100 years later, responsible for the implantation of Pentecostal churches, which through the Serviço de Evangelização dos Rios Tocantins e Araguaia – SETA, established churches in the regions South of Pará, South of Maranhão, North of Goiás (currently Tocantins) and North of Mato Grosso.

**Keywords:** Pentecostalism. Amazon of Maranhão. Imperatriz-MA.

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 28 de março de 2021 e aprovado em 29 de junho de 2021 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutor em História. Professor adjunto II da UEMASUL e professor permanente do mestrado e doutorado em História – PPGHIST/UEMA. E-mail: moabcesar@uemasul.edu.br

## Introdução

O pentecostalismo brasileiro implantado pelos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, que fundaram as Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus na cidade de Belém do Pará, em 1911, expandiu de forma exponencial, e em menos de duas décadas já estavam presentes em todas as regiões brasileiras. Em 1930, realizou sua primeira convenção nacional, na cidade de Natal-RN, e nos fluxos e refluxos dos movimentos migratórios, entre pobres e negros, alcançou, conforme o censo do IBGE de 2010, mais de 12 milhões de adeptos.

Muitos foram os autores que produziram pesquisas sobre as Assembleias de Deus – ADs no Brasil, e fizeram análises mais amplas sobre seu crescimento, configurações e processos de acomodação. Entre eles podemos citar Alencar<sup>3</sup>, que desmitificou a unidade institucional e desenvolveu o conceito de *assembleianismos*; Correa<sup>4</sup>, que analisou as relações de poder e a construção das *dinastias assembleianas*; Fajardo<sup>5</sup>, que se dedicou ao crescimento marcado pelo *esgarçamento institucional*, e Costa<sup>6</sup>, que desenvolveu a perspectiva de um *aggiornamento pentecostal* ao retratar o processo de acomodação das ADs à sociedade de consumidores.

Apesar de toda essa gama de pesquisas sobre o pentecostalismo brasileiro, em especial o das ADs, o desenvolvimento de pesquisas regionais e locais se fazem necessárias e são fundamentais para a compreensão dos processos históricos e suas especificidades, que as distintas espacialidades produziram, como é o caso do pentecostalismo na Amazônia, tanto nos centros urbanos como nas pequenas cidades, nos quilombos, nas aldeias indígenas e entre as comunidades ribeirinhas.

Nesse sentido, objetivamos neste artigo, que se constitui num ensaio de história local e regional, historicizar o processo de implantação e avanço do pentecostalismo na Amazônia Maranhense, por meio do Serviço de Evangelização dos Rios Tocantins e Araguaia – SETA, organizado pelas ADs de Belém do Pará. O artigo inicia analisando as condições históricas da implantação do pentecostalismo na cidade de Belém do Pará, a importância da inauguração da República e a institucionalização do estado laico e da liberdade religiosa como pano de fundo para a ampla ação dos missionários no Brasil.

---

<sup>3</sup> ALENCAR, Gedeon Freire. *Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleias de Deus 1911-2011*. São Paulo: Novos Diálogos, 2013.

<sup>4</sup> CORREA, Marina Aparecida dos Santos. *Dinastias Assembleianas: sucessões familiares nas Igrejas das Assembleias de Deus no Brasil*. São Paulo: Recriar, 2020.

<sup>5</sup> FAJARDO, Maxwell Pinheiro. *Onde a luta se travar: uma história das Deus no Brasil*. São Paulo: Prisma, 2017.

<sup>6</sup> COSTA, Moab César Carvalho. *O Aggiornamento do Pentecostalismo Brasileiro: as Assembleias de Deus e o processo de acomodação à sociedade de consumidores*. São Paulo: Recriar, 2018.

## A cidade de Belém do Pará e a implantação das Assembleias de Deus em 1911

A recepção e expansão do pentecostalismo no Brasil tiveram como ponto irradiador a cidade de Belém do Pará, num período conhecido como a *belle époque* brasileira. Cravada na floresta amazônica, conheceu a grandeza na exportação da borracha produzida pelos seringais, em um momento em que o mundo passava por grandes transformações em função do seu desenvolvimento industrial.

Se a grande circulação de pessoas, migrantes e imigrantes, aquecia a cidade de Belém do Pará no início da década de 1910 e essa movimentação foi favorável à implantação do movimento pentecostal, dois outros fatores, de natureza política e jurídica, ocorridos duas décadas antes, garantiram que os novos agentes religiosos pudessem livremente propagar a fé pentecostal, ainda que encontrassem barreiras entre as religiões estabelecidas, principalmente entre os agentes do clero católico.

O primeiro fator foi o advento da República, que modificou significativamente as possibilidades de crescimento dos protestantes e de outras denominações religiosas de cunho cristão ou da tradição judaica nas terras tupiniquins, uma vez que promoveu a laicização ou secularização do Estado, estabelecendo de forma legal – o que constituiu o segundo fator – a liberdade religiosa através do Decreto nº 119-A do governo provisório, de 17 de abril de 1890. No entanto, o simples fato de estar estabelecida em lei não significava, na prática, uma garantia de observação imediata, principalmente porque a nova ordem legal preconizava a mudança de estruturas simbólicas profundamente arraigadas na cultura popular e reduzia o poder das instâncias que antes detinham a hegemonia absoluta sobre a matéria.

Nos diários dos pioneiros das ADs no Brasil encontramos várias referências sobre a tranquilidade que gozavam os missionários suecos em propagar o pentecostalismo e, mesmo que fossem alvos de denúncias e tivessem que comparecer diante das autoridades, nada lhes acontecia, pois tinham consciência dessa garantia constitucional e para ela apelavam com sucesso todas as vezes que era necessário.<sup>7</sup>

A implantação de uma república liberal impunha, também, a adoção de uma nova ordem econômica e uma reestruturação das cidades, pautadas pelo progresso, propagadas pelas ondas de modernização aos moldes europeus, com políticas de reordenamento urbano, projetos sanitários profundos, mudanças nos hábitos sociais e aburguesamento das novas elites. O país estava aberto para novas experiências. Não apenas as cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro passaram por esses processos, mas também cidades como Belém do Pará e Manaus, no Amazonas, tiveram seus momentos de explosão econômica, urbana e social, atraindo pessoas de várias partes do mundo, sendo transformadas em cidades cosmopolitas.

Porém nem tudo era tão belo assim, pois o projeto modernizador ampliava cada vez mais as desigualdades. Nas grandes cidades, as concepções sanitaristas alia-

---

<sup>7</sup> VINGREN, Ivar. *Gunnar Vingren*, o diário do pioneiro. Rio de Janeiro: CPAD, 1973. p. 46.

das ao reordenamento urbano alijaram negros e pobres para as periferias, dando origem às favelas, guetos de indesejáveis ou depósitos de mão de obra barata.

Os anos posteriores à Proclamação da República foram marcados por um turbilhão de mudanças. A europeização, antes restrita ao ambiente doméstico, transforma-se agora em objetivo – melhor seria dizer “obsessão” – de políticas públicas. Tal qual na maior parte do mundo ocidental, cidades, prisões, escolas e hospitais brasileiros passam por um processo de mudança radical, em nome de controle e aplicações de métodos científicos [...] O início da República conviveu com crises econômicas, marcadas por inflação, desemprego e superprodução de café. Tal situação, aliada à concentração de terras e à ausência de um sistema escolar abrangente, fez que a maioria dos escravos recém-libertos passasse a viver um estado de quase completo abandono. Além dos sofrimentos da pobreza, tiveram de enfrentar uma série de preconceitos cristalizados em instituições e leis, feitas para estigmatizá-los como subcidadãos, elementos sem direito a voz na sociedade brasileira.<sup>8</sup>

De acordo com Sarges<sup>9</sup>, a cidade de Belém do Pará, entre os anos de 1870 e 1910, viveu a ilusão de ser um pedacinho da Europa no Brasil. A borracha mudou a face da cidade, interligou a região Norte do Brasil com o modelo do que seria “um mundo civilizado” (leia-se Europa), criou grandes fossos de desigualdades sociais e, como é comum em toda economia dependente do mercado externo, entrou em colapso diante da concorrência externa asiática. Com a mesma elasticidade que recebeu milhares de migrantes, vindos principalmente da região Nordeste, a partir de seu declínio econômico no início da década de 1910, estilingou-os de volta, espalhando-os para várias regiões do Brasil.

A migração e a urbanização são consideradas, pela maioria absoluta dos estudiosos do pentecostalismo brasileiro, como *conditio sine qua non* para o seu êxito e crescimento acelerado. No primeiro momento, esses elementos criaram um fluxo de migrantes nordestinos para a região Norte<sup>10</sup>, bem como um refluxo dos mesmos de volta para a terra natal e para outras regiões do país que lhes fossem mais favoráveis economicamente. Essa movimentação populacional permitiu que as crenças pentecostais se espalhassem rapidamente nas três décadas posteriores à fundação das ADs. Nesse sentido, muitos migrantes que passaram pela conversão ao pentecostalismo na cidade de Belém do Pará levaram consigo um elemento que as políticas econômicas, sanitaristas e racistas da *belle époque* não lhes poderiam expropriar: um novo estilo de vida e uma nova concepção de mundo, um novo *ethos*, pautado numa perspectiva resignada de que todo o sofrimento do presente momento se tornaria em recompensa em uma vida no Além e que essa concepção deveria ser propagada, primeiro para

---

<sup>8</sup> PRIORI, Mary Del; VENÂNCIO, Renato. *Uma breve história do Brasil*. São Paulo: Planeta, 2010. p. 219-220.

<sup>9</sup> SARGES, Maria de Nazaré. *Belém: riquezas produzindo a Belle-Époque*. Belém: Paka-Tatu, 2000. p. 89-91.

<sup>10</sup> De acordo com SIEPIERSKI, Paulo D. A Inserção e Expansão do Pentecostalismo no Brasil. In: *História das Religiões no Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002. p. 575, a borracha atraiu grandes ondas migratórias para a região amazônica, de sorte que a população não nativa que, em 1860, era de aproximadamente 300 mil habitantes, passou para mais de 1.200.000 em 1910.

seus familiares e, de forma concomitante, para todas as pessoas. Tanto é que as ADs foram criadas nos diversos estados a partir de um pequeno núcleo já existente – uma família ou duas, no máximo – de pessoas que haviam recebido a mensagem através de parentes que passaram pela experiência pentecostal em Belém do Pará, no fluxo e refluxo das migrações.

A urbanização, que se acentuou a partir da década de 1950, foi responsável pelo desencaixe cultural dos migrantes, produzindo anomia, uma vez que substituiu as formas tradicionais que estruturavam o mundo rural.<sup>11</sup> Nesse sentido, as ADs proporcionaram a inclusão desses indivíduos em seu seio, restaurando o sentido de comunidade primária, perdido no desencaixe do tempo e espaço e, por consequência, a *nomia* social ou, no mínimo, uma sensação de pertença que a partir de então passariam a engendrar uma nova identidade.

E, em consequência, o crescimento das ADs no Brasil, diferente do que aconteceu nas ADs dos Estados Unidos (igrejas de brancos e ricos, marcadas pela segregação racial), encontrou solo fértil entre os mais pobres: migrantes nordestinos fugindo da seca, seringalistas, ex-escravos, sertanejos e deserdados sociais, ou seja, pelos que traziam as marcas da síndrome marginal.

## **O Serviço de Evangelização dos Rios Tocantins e Araguaia – SETA na implantação do pentecostalismo na Amazônia Maranhense**

A igreja-mãe, como é conhecida a Assembleia de Deus em Belém do Pará, foi responsável pelo estabelecimento de igrejas pentecostais na Amazônia Maranhense. A implantação, como afirmamos antes, foi fruto de um projeto que criou o Serviço de Evangelização dos Rios Araguaia e Tocantins – SETA, cujos objetivos principais foram organizar, promover e expandir pequenas igrejas e núcleos existentes naquela região e nas cidades e povoações que margeavam os rios Tocantins e Araguaia.

Parte significativa desses pequenos núcleos familiares pentecostais foi estabelecida pelo pastor João Jonas (que também implantou núcleos nos estados do Amazonas, Piauí, Goiás e Bahia). Sua atuação foi fundamental para a criação do SETA e para o estabelecimento das ADs no sul do Maranhão e na cidade de Imperatriz.

Vasconcelos<sup>12</sup>, ao dedicar um artigo à memória do pastor João Jonas, no jornal Mensageiro da Paz, informa que ele desembarcou no Brasil em 1932, no estado do Pará. Era poliglota e, na época, professava a fé cristã ortodoxa grega. Pouco tempo depois, adotou as crenças pentecostais e passou a realizar trabalhos de evangelização. Mudou-se para Manaus-AM e lá recebeu cartas de autorização do pastor José Bezerra Cavalcante para realizar trabalhos missionários chancelados pelas Assembleias de Deus de Manaus. Optou por deslocar-se para o estado do Maranhão.<sup>13</sup> Em 1934, foi

<sup>11</sup> GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991. p. 31.

<sup>12</sup> VASCONCELOS, Alcebiades. À memória de João Jonas. *Mensageiro da Paz*, Rio de Janeiro, p. 7, 1. quin. set. 1965.

<sup>13</sup> De acordo com os registros e com testemunhos orais, o trajeto dessa viagem foi realizado em duas etapas. A primeira de Manaus a Belém do Pará, em canoa, e a segunda de Belém a São Luís-MA, a pé.

ordenado pastor na Convenção das Assembleias de Deus do Estado do Maranhão, realizada na cidade de Coroatá.

Oliveira<sup>14</sup> registra que, em 1942, quando o governo brasileiro decretou guerra contra a Alemanha, o pastor João Jonas, temendo sofrer algum tipo de represália em função de sua nacionalidade, pois era húngaro, afastou-se do litoral e da capital São Luís, concentrando sua atuação nos sertões do sul do Maranhão, onde estabeleceu um pequeno grupo de pentecostais na cidade de Montes Altos. No início da década de 1950, empreendeu uma viagem missionária para as regiões fronteiriças entre o Piauí e Maranhão. No estado do Piauí, numa vila que hoje faz parte do município de Várzea Grande, manteve contato com o pastor Plínio Pereira de Carvalho, dirigente de um pequeno grupo familiar de pentecostais. De acordo com o pastor Plínio Pereira de Carvalho<sup>15</sup>, o pastor João Jonas o convidou para assumir o pequeno trabalho que ele havia iniciado na cidade de Montes Altos-MA, convite que aceitou prontamente, tomando posse no dia 08 de junho de 1951.

No início da década de 1950, muitos migrantes do Nordeste vieram para a região sul do Maranhão. Entre eles, havia muitas famílias que tinham se convertido ao pentecostalismo pregado pelos missionários das ADs. Essas famílias foram responsáveis pela implantação de pequenos trabalhos, que, ao longo do tempo, foram constituídos em igrejas. Oliveira<sup>16</sup> registra que, entre os migrantes, vieram os seguintes pastores: Antônio Fernandes de Oliveira, José Vieira de Sousa, Tibúrcio Vieira de Sousa, Abel Gomes, os quais, juntos aos pastores que já se encontravam na região (Paulo Rego, Antônio Rego, Plínio Pereira de Carvalho e outros pastores que evangelizavam junto às margens do rio Araguaia), foram os responsáveis pela propagação do pentecostalismo na área geográfica de atuação do SETA. A presença desses pastores e os trabalhos estabelecidos pelo pastor João Jonas serviram de base para a criação do SETA.

O pastor Armando Chaves Cohen, das ADs de Belém do Pará, foi escolhido para a tarefa de estabelecer uma convenção com um serviço específico para a evangelização das áreas ribeirinhas dos rios Tocantins e Araguaia e dos sertões daquela região, com sede na cidade de Carolina no estado do Maranhão, maior e mais desenvolvida cidade da região na época.

A escolha da cidade de Carolina para sediar a Convenção do SETA foi estratégica. Já possuía uma igreja estabelecida. A cidade era a mais desenvolvida da região, conhecida como a capital econômica e cultural do sul do Maranhão. Por causa de sua localização estratégica, foi escolhida para sediar uma base da aeronáutica. A aviação comercial iniciou muito cedo na cidade; em 1937 fazia parte da rota aérea Belém – Rio de Janeiro, com voos diários. A partir da década de 1950, várias empresas aéreas se instalaram na cidade (Condor, Panair, Aerovias Brasil, Real, Cruzeiro do Sul, Varig, Vasp, Paraense e Votec). Antes da construção do aeroporto de Carolina, as

---

<sup>14</sup> OLIVEIRA, Luiz Silva. *Primórdio das Assembleias de Deus no Sul do Maranhão*. Imperatriz, 1990. (manuscrito).

<sup>15</sup> Entrevista concedida a este pesquisador em 12/10/1999.

<sup>16</sup> OLIVEIRA, 1990, p. 5.

rotas entre Belém e Rio de Janeiro percorriam o litoral brasileiro, fato que aumentava significativamente as distâncias e os custos. Em 1941, foi inaugurada na cidade a primeira usina hidroelétrica da Amazônia. “Carolina vivia o apogeu de sua condição de capital cultural da região. Tinha jornal, cinema, biblioteca, clubes sociais, um movimentado cais do porto e um aeroporto, no bairro Ticoncá, com linhas regulares do Correio Aéreo Nacional, que faziam a rota entre o Rio de Janeiro e Belém”<sup>17</sup>. As rotas aéreas e fluviais faziam de Carolina um centro de abastecimento da região. A partir da abertura da rodovia Belém-Brasília, no início da década de 1960, a cidade perdeu o protagonismo e ficou isolada. A rodovia ficou cerca de 90 km de distância da cidade, fato que prestigiu outros municípios, como Imperatriz.

O pastor Armando Chaves Cohen já conhecia a cidade. Em 1945, fez sua primeira visita de caráter exploratório. Em 08 de abril de 1947, acompanhado de sua família, esposa e oito filhos, foi designado pelas ADs em Belém do Pará, na época presidida pelo missionário sueco Nels Julius Nelson, chegando a Carolina com o objetivo específico de fundar uma igreja e expandir os trabalhos de evangelização na região.

De acordo com Walmir Cohen<sup>18</sup>, em 06 de julho de 1947 foi alugado um pequeno salão, sendo iniciados os trabalhos oficiais das ADs na cidade. O primeiro templo foi inaugurado em 25 de abril de 1948. Em dezembro de 1950, quando o pastor Cohen retornou para Belém do Pará, para auxiliar o pastor Francisco Pereira do Nascimento<sup>19</sup> (primeiro brasileiro a presidir as ADs naquela capital), as ADs em Carolina já contavam com 222 membros e igrejas (congregações) estabelecidas em vários povoados circunvizinhos.

O retorno do pastor Cohen para Belém do Pará foi essencial para a fundação do SETA. Por ser o maior conhecedor da região e de suas potencialidades, apresentou proposta para a sua criação em uma das plenárias da convenção das ADs no estado do Pará, realizada de 18 a 29 de junho de 1952. Exatamente ali foi criado o Serviço de Evangelização dos Rios Tocantins e Araguaia – SETA; seu idealizador foi escolhido para realizar sua implantação e organização inicial. Nessa mesma convenção, por meio do missionário Carlos Hultgren, foram levantados recursos (entre membros das ADs norte-americanas) para a aquisição de um barco de madeira movido a motor, a fim de atender às necessidades de deslocamento nos trabalhos de evangelização do SETA. O barco, batizado de “O Evangelista I”, custou 90 dólares.

Durante o primeiro deslocamento do pastor Cohen para a implantação do SETA, o barco, que navegava pelo rio Tocantins, da cidade de Marabá-PA para a cidade de Carolina, naufragou em 16/12/1952, vitimando seu filho Jaime, de nove anos.<sup>20</sup> Entre os que acompanhavam o pastor Cohen, estava o jovem evangelista Jairo

<sup>17</sup> FRANKLIN, Adalberto; LIMA, Valdizar. *Repressão e resistência em Imperatriz*. Imperatriz: Ética, 2016. p. 44.

<sup>18</sup> COHEN, Walmir. SETA: 40 anos de atividade. 1987. p. 4. (Texto não publicado, datilografado).

<sup>19</sup> REGO (1952, p. 8) publicou no jornal O Mensageiro da Paz, datado de 02/02/1952, na seção “Na Seara do Senhor”, informes sobre a convenção realizada em Carolina no período de 28 a 30 de novembro de 1951.

<sup>20</sup> “Na praia de Marabá, consagramos o nosso barco e seguimos para a evangelização. Mas não fomos felizes. Saímos às 6 horas da manhã do porto de Marabá e às 9 horas da mesma manhã naufragamos, e eu perdi o meu filho de nove anos” (COHEN, Armando Chaves. *Minha Vida*: autobiografia de Armando Chaves Cohen, 1985 [S.l.: s.n.]. p. 2).

Saldanha de Oliveira<sup>21</sup>, que três décadas depois (1984) assumiria a presidência das ADs em Imperatriz-MA.

Apesar do naufrágio e da perda do filho, o pastor Cohen manteve-se firme no propósito de estabelecer o SETA. No pentecostalismo clássico, o sofrimento e a dor eram considerados sinais da presença de Deus na vida do fiel, reafirmavam a convicção de que estavam no caminho certo, de que os projetos eram a vontade revelada de Deus para aquela região e de que eles eram as pessoas certas para realizá-los. A identidade assembleiana clássica era caracterizada pela ascese, pelo sectarismo, pela resignação diante do sofrimento e da dor. O que alimentava a esperança de seus adeptos era a expectativa no porvir e na eterna bem-aventurança na vida eterna.

Sobre a primeira reunião convencional do SETA, realizada em 1953, temos o seguinte registro:

Nos dias 21 a 27/7/53 houve a primeira convenção que foi denominada Convenção Regional do SETA, estando presentes o pastor Francisco Pereira do Nascimento, que presidiu os trabalhos. Dentre os vários assuntos tratados deliberou-se sobre as áreas de atuação do SETA compreendido pelas seguintes regiões: 1) Todas as cidades ribeirinhas do rio Tocantins a partir da confluência deste com o rio Araguaia em ambas as margens até Porto Nacional; 2) Todas as cidades ribeirinhas do rio Araguaia desde a confluência dos rios até onde fosse possível alcançar; 3) As áreas respectivas onde estavam sediadas estas cidades, inclusive o sertão onde não havia nenhuma Assembleia de Deus até aquele tempo. Conheciam-se como igrejas ou sedes de campo as seguintes cidades: Carolina (sede-geral), Porto Nacional, Tocantinópolis e Imperatriz (todas no rio Tocantins); Araguaína, no sertão goiano; Sucupira do Norte, Grajau, Amarante do Maranhão e São Pedro dos Crentes, no sertão Maranhense<sup>22</sup>.

O SETA foi inicialmente presidido pelo pastor Francisco Pereira de Nascimento, que também presidia a convenção das ADs no estado do Pará. Em 1957, a liderança passou para o pastor Luís de França Moreira, sendo sua sede transferida da cidade de Carolina para Imperatriz. Somente em 01 de julho 1961 o SETA teve seus estatutos aprovados. O registro em cartório ocorreu em 28 de julho de 1961, na Comarca de Imperatriz.

O desenvolvimento das ADs nas regiões que compreendiam a área inicial de atuação do SETA foi vigoroso, a tal ponto que, em 2003, sob a presidência do pastor Pedro Lima Santos, ela foi dividida em três convenções regionais: a CIADSETA-TO, abrangendo o estado do Tocantins; A CIADSETA-MA compreendendo a região do sul do Maranhão e a CIADSETA-PA/MT, cuja atuação seria no sul do Pará e no norte do Mato Grosso. Essa divisão, considerada por seus idealizadores como histórica, por ter ocorrido de forma pacífica e consensual, sem prejuízo para a unidade das ADs

---

<sup>21</sup> O pastor Jairo Saldanha de Oliveira nasceu em Soure, na Ilha de Marajó, em 03/04/1927. Seu pai, Isidoro Saldanha de Oliveira, foi o primeiro pastor das Assembleias de Deus a ser consagrado no Brasil pelos missionários Daniel Berg e Gunnar Vingren. Em 25/08/2001, o pastor Jairo Saldanha de Oliveira concedeu entrevista a este pesquisador, e dela são extraídas as várias informações sobre o pastor Armando Chaves Cohen.

<sup>22</sup> COHEN, 1987, p. 5.

na região, favoreceu ainda mais o crescimento das ADs e a organização de seu aparato administrativo em cada Estado. No entanto, com o passar dos anos, os laços de fraternidade existentes foram rompidos e os limites de atuação foram eliminados, provocando uma verdadeira batalha pela expansão e conquista no campo religioso. A concorrência religiosa passou a ser, também, pela conquista de prosélitos entre os membros das ADs, numa mesma cidade, como é o caso de Imperatriz, onde existem igrejas das ADs de mais de dez convenções diferentes, cujas sedes estão localizadas no estado do Pará, Tocantins, Goiás, Rio de Janeiro e São Paulo, para citar as mais importantes.

Um exemplo interessante é o da atuação da CIADSETA-MA, que em 27 de novembro de 2004 teve sua denominação modificada para “Convenção de Obreiros das Assembleias de Deus do SETA no Sul do Maranhão – COMADESMA”<sup>23</sup>, em virtude de necessidades de ajustes quanto à sua abrangência geográfica para efetivação de registro junto à Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – CGADB. Em 2010, houve nova mudança, mantendo-se a sigla e acrescentando-se “e outros Estados da Federação”. Ou seja, oficialmente deixou de existir, o que na prática não existia há muito tempo, a exigência de que as ADs deveriam limitar sua atuação a uma determinada área geográfica, e que a “invasão de campo”<sup>24</sup>, tão debatida nos encontros da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – CGADB e convenções estaduais e regionais, deixou de ser impedimento para estabelecer igrejas em qualquer cidade no território nacional. Tanto é que a COMADESMA tem igrejas estabelecidas na cidade de Palmas-TO (sede da CIADSETA-TO), em Brasília, no estado do Mato Grosso, Pará e Ceará.

## A implantação e avanço do pentecostalismo na cidade de Imperatriz

A cidade de Imperatriz – apesar de sua diversidade cultural e de seu caráter cosmopolita, com população formada por brasileiros de todas as regiões do país, que vieram acompanhando as ondas migratórias provocadas por seus ciclos econômicos – respira ares religiosos desde a sua fundação. Foi estabelecida em 1852, como relatamos antes, dentro dos limites do estado do Maranhão por engano, por uma missão religiosa liderada pelo frei Manoel Procópio do Coração de Maria, a serviço e às expensas da Província do Pará, na época presidida pelo Conselheiro Jerônimo Francisco Coelho. O percurso foi realizado de barco pelo rio Tocantins, único meio de circulação da época. O objetivo era criar uma vila dentro dos limites e na fronteira entre as duas províncias.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Disponível em: <<http://www.comadesma.com.br/index.php>>. Acesso em: 10 maio 2020.

<sup>24</sup> Por “invasão de campo” entende-se o avanço de um ministério, convenção, igreja-sede de uma determinada região numa área geográfica “pertencente” a outro ministério das ADs no Brasil. A proibição à invasão foi um tipo de acordo realizado, por intermediação da CGADB, entre as ADs no Brasil. Um campo é uma área geográfica de atuação de uma determinada Convenção, e dentro dele, das igrejas que são associadas a ela. A invasão era considerada uma falta grave, uma quebra de acordo e um desrespeito às igrejas das ADs estabelecidas naquela área.

<sup>25</sup> CARVALHO, Plínio Pereira de. *Entrevista*. Concedida a Moab César Carvalho Costa. Imperatriz, 12 out. 1999. p. 162.

Nos primeiros anos ficou conhecida como “Povoação de Santa Tereza de Imperatriz”. Somente em 1924 foi transformada em cidade, com o nome de Imperatriz. Até os anos de 1950, era pequena e isolada dos demais centros, por falta de estradas. Chegou a ser chamada, em função do isolamento, de “Sibéria Maranhense”.

Com exceção das cidades margeadas pelo rio Tocantins, em que se destacavam Carolina, Boa Vista (Tocantinópolis), Porto Franco, Marabá e Belém, a comunicação e o comércio de Imperatriz com as demais regiões maranhenses eram praticamente nulos<sup>26</sup>.

O sul e o sudoeste do Maranhão são regiões de ocupação tardia, alcançadas pela corrente de povoamento pastoril baiana, mantendo-se isoladas da capital e das cidades do norte do Estado por muitas décadas. Isoladas tanto do ponto de vista econômico quanto cultural.

Essa situação de isolamento só mudou em 1953, com a construção da estrada que faz a ligação com a cidade de Grajaú e, depois, com a construção da rodovia Belém-Brasília, no início dos anos de 1960, conhecida como o grande corredor norte-sul, que interliga a região de Imperatriz com os grandes centros comerciais do Brasil. A partir desse momento, a cidade iniciou uma trajetória de crescimento que, em pouco mais de três décadas, transformou-a na segunda maior cidade do Estado e na mais importante do sul do Maranhão e da região Tocantina.

A partir da década de 1950, a cidade de Imperatriz foi marcada por uma sucessão de ciclos econômicos, atraindo muitos migrantes, dentre os mais importantes: o ciclo do arroz, o ciclo da madeira e o ciclo do ouro (Serra Pelada). Os ciclos econômicos foram responsáveis pela grande onda de migrantes que a cidade recebeu.

Em meados de 1952, um grupo de migrantes nordestinos saiu do Piauí, fugindo da seca e das precárias condições de vida que aquela região impunha. O destino era a cidade de Imperatriz. O grupo era formado por 38 pessoas, entre adultos e crianças, e uma tropa de 32 jumentos. Apesar da tropa de jumentos, os adultos fizeram o percurso a pé, as crianças maiores iam montadas sobre as cargas e os menores dentro dos jacás, sobre os jumentos. A jornada durou 62 dias. O grupo era formado por um único tronco familiar, embora uma parte fosse conhecida como Bandeira e outra Rocha, ambas tinham parentesco ascendente comum.

Alguns membros desse grupo de migrantes, antes de saírem do Piauí, tinham passado por uma experiência religiosa e haviam se convertido ao pentecostalismo através das pregações do missionário húngaro João Jonas, no final da década de 1940 e início da década de 1950. Ao chegarem a Imperatriz, antes mesmo de aliviarem as cargas dos jumentos, realizaram o primeiro culto pentecostal na cidade. De acordo com a missionária Elza Bandeira<sup>27</sup>, o culto foi dirigido por seu pai, José Rodrigues Bandeira. Como nem todos eram adeptos do pentecostalismo, o culto teve a participação de apenas oito pessoas.

---

<sup>26</sup> FRANKLIN, A. *Apostamentos e fontes para a história econômica de Imperatriz*. Imperatriz: Ética, 2008. p. 55.

<sup>27</sup> Entrevista concedida a este pesquisador em 21 de julho de 2015. A missionária Elza Bandeira fez parte do grupo de migrantes que fundou as ADs em Imperatriz.

Poucos dias depois, o grupo recebeu a visita, já esperada, do pastor Plínio Pereira de Carvalho, que na época morava na cidade de Montes Altos, 70 km distante de Imperatriz. O pastor Plínio era parente do grupo de migrantes e havia chegado um ano antes na região, enviado pelo missionário João Jonas para assumir a direção da igreja Assembleia de Deus na cidade de Montes Altos. Tão logo tomou conhecimento da chegada de seus parentes, mudou-se para Imperatriz e lá fundou a Assembleia de Deus, no dia 16 de setembro de 1952. Os membros fundadores foram os seguintes: pastor Plínio Pereira de Carvalho, Maria Rodrigues Bandeira de Carvalho, Marcos Rodrigues Bandeira, José Rodrigues Bandeira, Rosa Rodrigues Bandeira, Pedro Pereira Rocha, Jorge Pereira, Francisca Bandeira da Silva, Maria Ivete Bandeira, Januária Pereira da Silva, Amadeus Bandeira, Maria Doralice Bandeira, Jonas Bandeira, Eunice Bandeira, Evaristo Rocha, José Bandeira, Felícia Bandeira, Maria de Jesus Coelho e Antônio Bandeira Rocha.

Quando as ADs em Imperatriz foram fundadas, já existia na cidade uma pessoa adepta ao pentecostalismo. Era uma senhora de idade avançada que, por falta de uma igreja pentecostal, congregava-se na Igreja Cristã, a qual era então dirigida pelo tenente Pereira, avô do pastor Raul Cavalcante Batista, atual presidente da Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Imperatriz – IEADI. Sobre essa senhora, Sousa<sup>28</sup> esclarece que seu nome era Maria de Jesus Coelho, que foi uma das primeiras pessoas convertidas ao pentecostalismo em solo imperatrizense e que sua conversão se deu em 1929, quando dois missionários ingleses passaram pela região (Davi Mills e Donald Montieth).

De acordo com o pastor Plínio, a cidade de Imperatriz contava apenas com três ruas paralelas ao rio Tocantins: XV de Novembro, Cel. Manoel Bandeira e Godofredo Viana; a população urbana era de aproximadamente cinco mil. No censo de 1950, a população do município era de 14.064 habitantes. Viviam-se basicamente da pesca, da pecuária e da agricultura do arroz. O município chegou a ser o maior produtor de arroz do Maranhão.

De acordo com o censo do IBGE, no início da década de 1950, a Igreja Católica dominava o campo religioso em Imperatriz. Dos 14.064 habitantes do município, 13.631 (96,9%) eram católicos e apenas 1,3% (195 pessoas) se declaravam pertencentes a outras religiões. Com a chegada das ADs, em 1952, os migrantes que a fundaram iniciaram um processo concorrencial no campo religioso por meio das ações proselitistas em diversas frentes: no evangelismo pessoal realizado de casa em casa, nos cultos evangelísticos promovidos nas praças e logradouros da cidade e nos cultos regulares no templo das ADs, realizados exclusivamente para a atração de novos adeptos.

Os embates com a Igreja Católica eram inevitáveis. O culto local se manifestou contrário e tentou impedir seu crescimento. Sobre a implantação do trabalho e os embates com a Igreja Católica, o pastor Plínio fez a seguinte declaração:

Deus nos abençoou maravilhosamente, a cidade era bem pequena, fomos recebidos com muita satisfação, mas com muita satisfação mesmo. Mas, tinha o Frei Epifânio, que era o pároco daqui. Ele quis fazer um movimento contra nós, mas não pode porque

<sup>28</sup> SOUSA, Sebastião Clayton Alves de. *História da Assembléia de Deus em Imperatriz*: edição comemorativa do Jubileu de Ouro. Imperatriz: IEADI, 2002. p. 54.

não teve o apoio do povo, nem das principais pessoas, autoridades, e aqui pudemos viver tranquilamente [...] e o povo dizia que a Igreja Batista está aqui há muito tempo e ninguém nem ouvia falar. Agora com estes crentes da Assembleia de Deus acelerou tudo e agora o padre fica tentando fazer movimento contra<sup>29</sup>.

O pastor Plínio manteve-se à frente das ADs em Imperatriz até o ano de 1955 quando, por iniciativa própria, solicitou à Convenção do SETA, sediada na cidade de Carolina, que fosse realizada sua permuta com o pastor Luís de França Moreira, então líder das ADs na cidade de Amarante, a 120 km de Imperatriz. Sua demanda foi atendida e, assim, em 1955, tomou posse na liderança das ADs em Imperatriz o pastor Luís de França Moreira, que a presidiu até sua morte, em 1984.

Em síntese, a história das ADs em Imperatriz, dentro dos limites da temporalidade aqui proposta, pode ser dividida em duas etapas: a fundação (1952-1955) e a consolidação institucional (1955-1984). Essa divisão ou periodização, como todas as divisões ou periodizações históricas, servem tão somente como recurso heurístico, sendo, portanto, flexível e adaptável de acordo com a necessidade dos que pesquisam a mesma instituição e focam nos mesmos objetos ou em objetos distintos. Mesmo porque do tempo e das periodizações o historiador não pode prescindir, como nos advertiu Prost, “a história faz-se a partir do tempo: um tempo complexo, construído e multifacetado”<sup>30</sup>.

No período que compreende a segunda etapa, as ADs estavam sob a presidência do pastor Luís de França Moreira, que também acumulava o cargo de presidente da Convenção do SETA. Essa dupla função fazia dele um homem muito influente nas ADs da região Norte e bastante respeitado na cidade de Imperatriz. Sua influência estendia-se às regiões dos estados de atuação da Convenção do SETA, o que possibilitava acesso livre aos membros da mesa diretora da CGADB e aos pastores presidentes das convenções estaduais e regionais do país.

De acordo com Oliveira<sup>31</sup>, quando o pastor Luiz de França Moreira assumiu a direção da igreja em Imperatriz (01/09/1955), foi possível contabilizar, entre membros e congregados, 202 fiéis. Contando com o apoio desse grupo, no mesmo ano, iniciou a construção do primeiro templo, cuja inauguração ocorreu em 1º de setembro de 1957. Na inauguração do templo, estavam presentes o prefeito Antenor Fontenele Bastos, o juiz de Direito da cidade, José Antônio de Almeida e Silva, o pastor da Igreja Batista, João Paulo Ataíde e da Igreja Cristã Evangélica, Domingos Euzébio da Costa, além de outras autoridades e dos pastores e obreiros das ADs que participavam das reuniões convencionais do SETA, as quais ocorreram pela primeira vez na cidade de Imperatriz.

Até aquela data, a convenção do SETA era dirigida pelo presidente da convenção das ADs no estado do Pará, função ocupada na época pelo pastor Francisco Pereira do Nascimento. Na ocasião, foi dada autonomia à convenção do SETA, elegendo como presidente o pastor Luiz de França Moreira, que, na mesma sessão convencio-

<sup>29</sup> CARVALHO, Plínio Pereira de. *Entrevista*. Concedida a Moab César Carvalho Costa. Imperatriz, 12 out. 1999.

<sup>30</sup> PROST, Antoine. *Doze lições de História*. 2. ed. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. p. 96.

<sup>31</sup> OLIVEIRA, 1990, p. 7.

nal, transferiu a sede de Carolina para Imperatriz. A transferência, a princípio, pareceu imprudente. Mudar a sede do SETA da cidade mais desenvolvida da região para uma cidade menor, que até cinco anos antes vivia no pleno isolamento, era algo impensável. No entanto, a cidade vivia uma nova e alvissareira expectativa, a construção da rodovia federal Belém-Brasília e a certeza de que ela passaria dentro dos seus termos, o que significava grandes possibilidades de desenvolvimento econômico.

Em 1957, já se sabia que a rodovia Belém-Brasília atravessaria a cidade. Em 1958, foi aberto o escritório da empresa que era responsável pela construção da rodovia, a Rodobrás. A presença da construtora atraiu milhares de migrantes para a cidade, gente vinda de toda parte em busca de novas oportunidades.

A cidade foi tomada por agitação sem precedente nessa parte do Brasil, com a chegada de máquinas pesadas e a movimentação de trabalhadores. Uma parte desses equipamentos chegou em barcaças, pelo rio Tocantins; outra, em aviões cargueiros. Imperatriz se transformava rapidamente num imenso canteiro de obras e diversas empresas privadas se estabeleceram na cidade para a realização das obras de construção da estrada. Traziam técnicos e administradores e no local contratavam a mão de obra não especializada, homens acostumados ao trabalho rude de derrubada de árvores a machado, mateiros conhecedores da floresta e de índios, carregadores de equipamentos e outros.<sup>32</sup>

Os dados comparativos dos censos do IBGE 1950 e 1960 mostram claramente a movimentação populacional em Imperatriz e as modificações ocorridas no seu campo religioso. Em 1950, a população era de 14.064 habitantes. Em 1960, a população quase triplicou, chegando a 39.169 habitantes. Nessa mesma ordem, pode-se verificar o crescimento dos protestantes, lembrando-se que, na época, o IBGE não fazia distinção entre protestantes e pentecostais. Se em 1950 representavam 1,36%, já em 1960 ampliaram sua presença e atingiram 4,3%.

Como afirmamos antes, a cidade de Carolina, apesar de ser a mais importante da região, ficou fora do mapa da rodovia Belém-Brasília, a cerca de 90 quilômetros de distância, o que favoreceu a mudança do eixo econômico da região para a cidade de Imperatriz. Vejamos o quadro comparativo do censo do IBGE, nas décadas de 1950 a 1970, entre as duas cidades.

Tabela 1– Comparativo entre as populações de Imperatriz-MA e Carolina-MA

Censos	População total	
	Imperatriz-MA	Carolina-MA
1950	14.064	21.404
1960	39.169	27.063
1970	80.827	28.815

Fonte: elaboração do autor, a partir dos dados dos censos do IBGE de 1950 a 1970.

<sup>32</sup> FRANKLIN; LIMA, 2016, p. 54.

O pentecostalismo avançou a passos largos em Imperatriz. As ADs cresciam no mesmo ritmo da cidade. Novos bairros eram formados, a maioria era fruto de invasões, sem nenhuma infraestrutura. Antes que chegassem quaisquer benefícios do poder público, ali já se encontrava estabelecido um templo. Na tabela 2 é possível observar o ritmo de crescimento da cidade. No censo de 1980, a população era de 80.827, duas vezes mais do que em 1970. No censo de 1991, refletindo o ciclo econômico do ouro de Serra Pelada, a população triplicou e já eram 276.501 habitantes, com maioria absoluta morando na zona urbana da cidade.

O campo religioso refletiu esse crescimento, e como frisamos antes, essas ondas migratórias favoreciam a adesão ao pentecostalismo, de forma que, se em 1950, 96,9% da população se declarava católica, os censos seguintes apresentaram números decrescentes, de sorte que, no último censo, em 2010, os que se declaravam católicos eram 56% da população. Já os pentecostais apresentaram crescimento constante: em 1952, antes da chegada das ADs, só uma pessoa se declarava pentecostal; no censo de 1980, já eram 6,0% da população e, em 2010, contabilizavam 21,72%.

Abaixo, finalizamos com uma tabela comparativa dos censos do IBGE de 1950 a 2010 com os dados relativos à população e ao campo religioso.

TABELA 2 – População x religião nos censos do IBGE de 1950 a 2010 na cidade de Imperatriz-MA.

Censo	População total	Católicos		Protestantes		Pentecostais		Sem religião	
		Quant.	%	Quant.	%	Quant.	%	Quant.	%
1950	14.064	13.631	96,9%	195	1,3%	NI	-	NI	-
1960	39.169	37.223	95,05%	1.712	4,3%	NI	-	NI	-
1970	80.827	73.859	91,3%	6.275	7,7%	NI	-	NI	-
1980	220.095	196.518	89,2%	6.047	2,7%	13.240	6,0%	NI	-
1991	276.501	232.331	84,0%	7.938	2,8%	23.517	8,5%	8.797	3,18%
2000	230.566	162.053	70,2%	11.592	5,0%	36.386	15,7%	15.169	6,58%
2010	247.505	138.785	56,04%	15.080	6,09%	53.053	21,72%	20.898	8,44%

Fonte: Elaboração do autor com base nos censos do IBGE.

## Considerações finais

A somatória das histórias regionais e locais não compõe uma história nacional ou mesmo uma abordagem mais universalista do objeto estudado. No entanto, as pesquisas de caráter regional e local, com suas especificidades culturais, suas relações sociais e seus modos próprios de compreender a realidade em sua volta, enriquecem e iluminam as perspectivas mais gerais, trazendo à superfície atores esquecidos, cotidianos marginalizados e aspectos que se podem perder no tempo e no espaço.

Nesse sentido, historicizar a implantação do pentecostalismo sobre a perspectiva local e regional favorece a multiplicidade e a diferença, apresentando a dinâmica social, a visão de mundo, o *ethos* e as especificidades que um país continental como o Brasil possui. Assim, mesmo dentro de uma região, como é a Amazônia brasileira,

pode-se, em uma mesma prática ou movimento religioso, encontrar formas distintas de viver a mesma orientação religiosa. Como exemplo, basta comparar as ADs na ilha de Marajó com as localizadas nas cidades de Manaus, Belém do Pará, Cuiabá ou mesmo na cidade de Imperatriz, e, até mesmo, nos sertões do sul do Maranhão.

Este artigo foi uma pequena síntese sobre a história do pentecostalismo na Amazônia Maranhense, em uma temporalidade (1952 a 1984) que refletia os valores do pentecostalismo clássico, cujo *ethos* era marcado pela ascese, pelo sectarismo, pelo apoliticismo e pela espera resignada de dias melhores no Além. Como tudo é dinâmico, atualmente fala-se de pentecostalismos, no plural, uma vez que o campo religioso ganhou a partir da chegada dos neopentecostais, no final da década de 1970, um incontável número de novos atores e uma pulverização de novas instituições. Algumas não querem se identificar com nenhuma outra e se consideram pós-denominacionais, mas isso é para ser tratado em outro espaço.

Ficamos devendo, pelos limites espaciais impostos ao texto, detalhes sobre o cotidiano dos adeptos, suas práticas rituais, suas relações sociais e os conflitos no campo religioso da Amazônia Maranhense.

## Referências

- ALENCAR, Gedeon Freire. *Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleias de Deus 1911-2011*. São Paulo: Novos Diálogos, 2013.
- BANDEIRA, Elza. *Entrevista*. Concedida a Moab César Carvalho Costa. Imperatriz, 21 jul. 2015.
- CARVALHO, Carlota. *O sertão: subsídios para a história e a geografia do Brasil*. 2. ed. Imperatriz: Ética, 2000.
- CARVALHO, Plínio Pereira de. *Entrevista*. Concedida a Moab César Carvalho Costa. Imperatriz, 12 out. 1999.
- CENSOS DO IBGE. 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 2000 e 2010.
- COHEN, Armando Chaves. *Minha Vida: autobiografia de Armando Chaves Cohen*, 1985 [S.l.: s.n.].
- COHEN, Walmir. SETA: 40 anos de atividade. 1987. (Texto não publicado, datilografado).
- CORREA, Marina Aparecida dos Santos. *Dinastias Assembleianas: sucessões familiares nas Igrejas das Assembleias de Deus no Brasil*. São Paulo: Recriar, 2020.
- COSTA, Moab César Carvalho. *O Atualização do Pentecostalismo Brasileiro: as Assembleias de Deus e o processo de acomodação à sociedade de consumidores*. São Paulo: Recriar, 2018.
- ESTATUTO DO SERVIÇO DE EVANGELIZAÇÃO DOS RIOS TOCANTINS E ARAGUAIA – SETA, Imperatriz-MA, 1961.
- FAJARDO, Maxwell Pinheiro. *Onde a luta se travar: uma história das Deus no Brasil*. São Paulo: Prisma, 2017.
- FRANKLIN, A. *Apontamentos e fontes para a história econômica de Imperatriz*. Imperatriz: Ética, 2008.
- FRANKLIN, Adalberto; LIMA, Valdizar. *Repressão e resistência em Imperatriz*. Imperatriz: Ética, 2016.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991. Disponível em: <<http://www.comadesma.com.br/index.php>>.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- OLIVEIRA, Jairo Saldanha de. *Entrevista*. Concedida a Moab César Carvalho Costa. Imperatriz, 15 ago. 2001

- OLIVEIRA, Luiz Silva. *Primórdio das Assembleias de Deus no Sul do Maranhão*. Imperatriz, 1990. (manuscrito).
- PRIORI, Mary Del; VENÂNCIO, Renato. *Uma breve história do Brasil*. São Paulo: Planeta, 2010.
- PROST, Antoine. *Doze lições de História*. 2. ed. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- REGO, Antônio Pereira Rego. Carolina-MA. *Mensageiro da Paz*, Rio de Janeiro, 02 fev. 1952. Na Seara do Senhor, p. 8.
- SARGES, Maria de Nazaré. *Belém: riquezas produzindo a Belle-Époque*. Belém: Paka-Tatu, 2000.
- SIEPIERSKI, Paulo D. A Inserção e Expansão do Pentecostalismo no Brasil. In: *História das Religiões no Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002.
- SOUSA, Sebastião Clayton Alves de. *História da Assembléia de Deus em Imperatriz*: edição comemorativa do Jubileu de Ouro. Imperatriz: IEADI, 2002.
- VASCONCELOS, Alcebiades. À memória de João Jonas. *Mensageiro da Paz*, Rio de Janeiro, p. 71, 1. quinz. set. 1965.
- VINGREN, Ivar. *Gunnar Vingren, o diário do pioneiro*. Rio de Janeiro: CPAD, 1973.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v6i1i.4131>

## CIÊNCIA DA RELIGIÃO E ENSINO RELIGIOSO NO NORTE DO BRASIL: PROCESSO EM CONSTRUÇÃO<sup>1</sup>

*Religious Studies and Religious Education in Northern Brazil:  
a process under construction*

**Marcos Vinícius de Freitas Reis<sup>2</sup>**  
**Sérgio Rogério Azevedo Junqueira<sup>3</sup>**  
**Rodrigo de Oliveira Santos<sup>4</sup>**

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo promover discussão teórica para compreender as atividades na região amazônica no tocante à área de Ciência da Religião. Nos últimos anos, percebemos aumento das atividades de ensino, pesquisa e extensão vinculadas à área de Ciência da Religião no contexto amazônico. Universidades federais, universidades estaduais e associações de professores e professoras de Ensino Religioso da região Norte têm organizado eventos científicos, publicações e outras iniciativas acadêmicas com o intuito de ampliar as discussões acerca da diversidade cultural e religiosa.

**Palavras-chave:** Religião e sociedade. Amazônia e Ciência da Religião. Religião e educação.

**Abstract:** This article aims to promote theoretical discussion to understand the activities in the Amazon region regarding the area of Religious Studies. In recent years we have noticed an increase in teaching, research and extension activities linked to the area of Religious Studies in the Amazonian context. Federal universities, state universities, and religious teachers' associations in the Northern region have organized scientific events, publications, and other academic initiatives to expand discussions on cultural and religious diversity.

**Keywords:** Religion and society. Amazon and Religious Studies. Religion and education.

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 18 de agosto de 2020 e aprovado em 21 de maio de 2021 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutor em Sociologia. Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) – Macapá, Brasil. E-mail: [marcosvinicius5@yahoo.com.br](mailto:marcosvinicius5@yahoo.com.br)

<sup>3</sup> Doutor em Ciências da Educação. PUCPR. E-mail: [sergio@ipfer.com.br](mailto:sergio@ipfer.com.br)

<sup>4</sup> Mestre em Educação. PUC-SP. E-mail: [professorcr@hotmail.com](mailto:professorcr@hotmail.com)

## **Introdução**

Falar de religião e religiosidade no Brasil é compreender a dinâmica de construção dos seus elementos identitários. A partir do fenômeno religioso é possível entender a lógica de funcionamento de uma determinada comunidade ou indivíduo, pois naturalmente a questão religiosa dialoga com diversas questões inerentes à sociedade, como assuntos relacionados aos direitos humanos, política, economia, problemas sociais, cultura, filosofia, dentre outros.

No campo científico, a teologia católica sempre foi utilizada como conhecimento verdadeiro e universal para explicar o fenômeno religioso no Brasil. As explicações pela presença da religião na sociedade são vinculadas a uma visão de mundo fundamentada nos valores judaico-cristãos. Logo, as instituições públicas e privadas adotam os princípios cristãos, considerados os únicos valores universais, ou seja, o termômetro para dizer o que é certo ou errado é medido por critérios cristãos e não pelas diferenças culturais e religiosas.

Observando a história do Brasil, explicitamente a diversidade cultural e religiosa é uma das suas principais características. A cada ano que passa, o ser humano desenvolve novas formas de se relacionar com o sagrado, isto é, o perfil religioso e cultural do cidadão brasileiro é construído e reconstruído a todo momento e, simultaneamente, ocorre o aumento do fundamentalismo religioso e do racismo religioso, bem como o surgimento de novas instituições religiosas e religiosidades. Em suma, a busca pelo elemento religioso para resolver as demandas individuais e comunitárias nunca esteve tão evidenciada como nos dias atuais.

Para compreender todo o dinamismo das diferenças religiosas existentes no Brasil, a Ciência da Religião é reconhecida, por alguns setores acadêmicos, como a área do conhecimento para explicar o fenômeno religioso. Desde os anos de 1970, surgem cursos de graduação e pós-graduação em Ciência da Religião, eventos científicos, projetos de pesquisa e projetos de extensão, editoras, faculdades e revistas como espaços de divulgação de trabalhos científicos do cientista da religião. A expansão dessa área deu-se, inicialmente, em universidades privadas e depois em universidades públicas, nas regiões Sul e Sudeste do Brasil. A partir dos anos 1990 e 2000, iniciou-se o crescimento nas regiões Nordeste, Centro-Oeste e muito timidamente na região amazônica, com a criação da graduação em Ciência da Religião na Universidade do Estado do Pará (UEPA).

Até o início da década de 2010, a UEPA foi a única instituição da região Norte a ofertar o curso de graduação e mestrado em Ciência da Religião. Com o REUNI<sup>5</sup>, as universidades federais da região Norte expandiram suas atividades acadêmicas com a inauguração de novos campi, concursos para doutores, ampliação da infraestrutura, realização de eventos, aumento do número de cursos de pós-graduação e convênios interinstitucionais com outras universidades brasileiras e estrangeiras, possibilitan-

---

<sup>5</sup> Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais. Disponível em: <<http://reuni.mec.gov.br/>>. Acesso em: 31 maio 2021.

do maior circulação de pesquisadores na região amazônica. A partir da expansão, profissionais da Ciência da Religião ou pesquisadores preocupados em entender o fenômeno religioso foram contratados para as universidades da região Norte. Consequentemente, surgiram grupos de pesquisa, outros cursos de graduação em Ciência da Religião, eventos científicos, publicações de artigos e teses em formato de livro e projetos de pesquisa.

O principal campo de trabalho para o cientista da religião é a docência. Desde 2018, junto ao Conselho Nacional de Educação (CNE) há homologado que a Ciência da Religião é a área referência para o docente de Ensino Religioso. A Base Nacional Comum Curricular (BNCC)<sup>6</sup> determina que o profissional dessa área deverá trabalhar a diversidade religiosa sem promover o proselitismo religioso nos espaços escolares.<sup>7</sup> A defesa da laicidade e a luta contra a intolerância religiosa e o racismo religioso são algumas das atribuições do licenciado em Ciência da Religião.

O objetivo deste trabalho é salientar a importância da inclusão do Ensino Religioso dentro e fora das instituições de ensino, baseada no respeito à diversidade religiosa amazônica. Para isso, o desenvolvimento compõe-se em três seções: a primeira, *O que há de Ciência da Religião na região Norte*, apresentará um apanhado histórico de iniciativas acadêmicas sobre a Ciência da Religião no Brasil; a segunda, *A diversidade cultural religiosa na região Norte*, discutirá assuntos relacionados aos constituintes que marcam a pluralidade religiosa e cultural amazônica, tais como a pajelança indígena, elementos da religiosidade africana, as variadas faces do catolicismo popular, o crescimento dos evangélicos e a presença de outros grupos religiosos e dos que não seguem religião; e a terceira, *O Ensino Religioso a partir dos referenciais da Ciência da Religião na Amazônia*, abordará as propostas curriculares com aspectos regionais para o Ensino Religioso nas escolas da região Norte.

## O que há de Ciência da Religião na região Norte

Segundo Soares, “A Ciência da Religião ainda é jovem no Brasil, mas não tem tempo para reinventar a roda que suas antecessoras europeias vêm girando há mais de cem anos. Já é hora de interagirmos mais com a pesquisa atual da área nos vários centros acadêmicos de outros continentes”<sup>8</sup>.

De fato, a disciplina acadêmica é jovem no Brasil, apesar de ter a sua primeira referência no país ainda na sua fase formativa pelo filósofo autodidata, formado em Direito, Raimundo Farias Brito, fazendo referência aos fundadores dessa disciplina acadêmica na sua obra *O mundo interior*, publicada em 1914.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>>. Acesso em: 31 maio 2021.

<sup>7</sup> BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular (BNCC)*: Educação é a Base. Brasília: MEC; CONSED; UNDIME, 2017. p. 436.

<sup>8</sup> SOARES, A. M. L. *Religião & educação: da ciência da religião ao ensino religioso*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 140.

<sup>9</sup> COSTA, M. O. *Ciência da religião aplicada como 3º ramo da Religionswissenschaft: história, análise e propostas profissionais*. 2019. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, PUC-SP, São Paulo, 2019. p. 54.

Em 1969, iniciou-se o processo de institucionalização da disciplina no Brasil, com a criação do Colegiado de Ciências das Religiões, na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), seguido de seu departamento, fundado em 1971.<sup>10</sup> Em 1976 e 1977, foram realizados dois vestibulares para a primeira graduação (bacharelado) em Ciências das Religiões, chegando a formar dez pessoas entre 1977 e 1980. O início da graduação foi seguido pela pós-graduação. Em 1978, o primeiro projeto de mestrado em Ciências da Religião foi aprovado pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e, no ano seguinte, iniciou-se o mesmo projeto na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), e o doutorado em 1990, também na UMESp.<sup>11</sup>

Dessa forma, a partir da década de 1990, a Ciência da Religião teve um grande crescimento, ocupando vários espaços das instituições de ensino superior (IES) públicas e privadas, com abertura das primeiras licenciaturas em Santa Catarina no ano de 1997 e no Pará no ano de 2000, como o segundo estado e o primeiro com universidade pública, a Universidade do Estado do Pará (UEPA).<sup>12</sup> A pós-graduação também cresceu, estando presente em quase todas as regiões do país, com exceção da região Sul.

O Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR)<sup>13</sup> da UEPA foi criado em 2010 e realizou seu primeiro processo seletivo em 2011, para 20 vagas, sendo o primeiro e único na região Norte. Esse aspecto singular vem causando certo impacto ao cenário nacional, especialmente em termos da profissionalização de cientistas das religiões, os quais têm Associação de Cientistas da Religião do Estado do Pará (ACREPA)<sup>14</sup>, conseguido a empregabilidade desses profissionais, via concurso público, tanto no sistema de ensino estadual como no municipal de Belém, que, desde 2011, em seus editais vem exigindo a formação específica em Ciência da Religião para a docência no Ensino Religioso.<sup>15</sup>

As ações da ACREPA também chegaram a uma das escolas do sistema federal de ensino, Escola Tenente Rêgo Barros (ETRB), que já realizou dois processos seletivos para o Ensino Religioso, exigindo a formação inicial em Ciência da Religião.<sup>16</sup>

Vários municípios da região metropolitana de Belém e outros no Pará vêm realizando concursos para professores e professoras de Ensino Religioso, garantindo a empregabilidade de cientistas das religiões. Como exemplo, o município de Ananindeua, onde, além da realização de vários concursos públicos, incluiu a disciplina em todo o currículo do ensino fundamental, anos iniciais (1º ao 5º ano) e anos finais (6º ao

<sup>10</sup> COSTA, 2019, p. 54-55.

<sup>11</sup> COSTA, 2019, p. 55-56.

<sup>12</sup> COSTA, 2019, p. 56-57.

<sup>13</sup> Disponível em: <<https://paginas.uepa.br/ppgreligiao/>>. Acesso em: 31 maio 2021.

<sup>14</sup> Disponível em: <<https://acrepaoficial.blogspot.com/?fbclid=IwAR09prRS0fAY20C7b15Bc1H0Ni6KxeEcB5t4dlkOfPKhbLocQPqzrKaiFE>>. Acesso em: 31 maio 2021.

<sup>15</sup> OLIVEIRA DOS SANTOS, Rodrigo; SEIBT, Cezar Luís. Ciências da Religião e o Ensino Religioso na Amazônia. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba: PUC-PR, v. 6, n. 2, p. 373-397, maio/ago. 2014, p. 56.

<sup>16</sup> REIS, M. V. F.; JUNQUEIRA, S. R. A.; SANTOS, F. C. E. (Orgs.). *Ensino Religioso na Região Norte*. Rio Branco: Nepan, 2020. p. 272.

9º ano), como previsto na Legislação Educacional e na BNCC, tornando o município um modelo de reconhecimento à disciplina e a esses profissionais.

As conquistas e ações da ACREPA não se resumem ao seu principal objetivo, a profissionalização de cientistas das religiões, mas também se desdobram em eventos acadêmicos científicos, formação continuada de professores e professoras de Ensino Religioso, elaboração do currículo do sistema estadual e ações em conjunto com os órgãos competentes no sentido de assegurar os direitos dos alunos e das alunas na oferta da disciplina e seu respectivo profissional, fazendo da Associação a única do país formada apenas por cientistas da religião, sendo uma referência nacional a ser seguida nos outros estados brasileiros.<sup>17</sup>

Isso não é o que ocorre nos demais estados da região Norte. Por exemplo, no Amapá, Tocantins, Rondônia e Roraima, a CR não tem chegado de forma efetiva, onde a formação inicial é o principal desafio para os sistemas de ensino locais, mas também de outros estados brasileiros, pois não há como esperar resultados satisfatórios numa disciplina ministrada por um profissional sem formação na área de atuação, como deliberado no Artigo 62<sup>18</sup> da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), promulgada em 1996.

Visando atender essa demanda legal, Amazonas e Acre ofereceram, em caráter não permanente, a graduação e a especialização, sendo, respectivamente, a primeira na Universidade do Estado do Amazonas (UEA), pelo Programa Nacional de Formação de Professores (PARFOR), e a segunda na Universidade Federal do Acre (UFAC). Apesar de existir o interesse de um coletivo de professores, pesquisadores e alunos no sentido de tornar os cursos permanentes em ambas as instituições, esse desejo ainda parece algo que não se concretizará tão cedo. Ações dessa natureza também vêm acontecendo na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

Um dado da CR, embora não mais compartilhado na literatura internacional desde a segunda metade do século passado, é a influência da Fenomenologia da Religião (FR) clássica, presente nos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso (PCNER), publicado pelo Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso – FONAPER (2009).

Esse documento serviu de base referencial para os currículos de ER no país, desde a sua primeira publicação em 1997, diante da ausência de um Parâmetro Curricular Nacional (PCN) oficial, publicado pelo Ministério da Educação (MEC), a partir de 1997, do qual o ER ficou de fora. Embora fosse um documento não oficial, o

---

<sup>17</sup> BAHIA, S. F. P.; SANTOS, R. O. As conquistas da ACREPA na efetiva empregabilidade de cientistas das religiões no Pará. In: STERN, F. L.; COSTA, M. O. (Orgs.). *Ciência da religião aplicada: ensaios pela autonomia e aplicação profissional*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 190-193; p. 185.

<sup>18</sup> Art. 62. A formação de docentes para atuar na educação básica far-se-á em nível superior, em curso de licenciatura, de graduação plena, em universidades e institutos superiores de educação, admitida, como formação mínima para o exercício do magistério na educação infantil e nas quatro primeiras séries do ensino fundamental, a oferecida em nível médio na modalidade Normal. Disponível em: <[http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/lei9394\\_ldbn1.pdf](http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/lei9394_ldbn1.pdf)>. Acesso em: 31 maio 2021.

PCNER conduzido pelo FONAPER possibilitou uma identidade à disciplina no país,<sup>19</sup> algo também já verificado na região Norte.<sup>20</sup>

A Fenomenologia da Religião clássica, herdeira da Fenomenologia Filosófica de Edmund Husserl<sup>21</sup>, foi uma abordagem teórico-metodológica que predominou na CR até o final do século XX, quando começou a sofrer críticas internas e externas devido à utilização de algumas categorias e termos metaempíricos, como *transcendente*, *sagrado*, *experiência religiosa*, *sentido da existência/vida*, *homo religiosus*, *numinoso*, externando, dessa forma, a vinculação explícita teológica e normativa, ultrapassando sua fronteira disciplinar.<sup>22</sup>

Neste sentido, destacam-se os cientistas das religiões R. Otto, W. B. Kristensen, G. van der Leeuw, F. Heiler, G. Widengren, N. Sörderblom e M. Eliade, entre outros, como coletivo e estilo de pensamento que predominou na disciplina durante grande parte da sua história, com abordagens teórico-metodológicas com fins teológicos, disfarçados ou tratados como CR.<sup>23</sup>

Dessa forma, esforços contínuos vêm sendo reconhecidos em prol do ER, apesar dos impasses que colocam em voga sua cientificidade para o estudo sobre religiões, especialmente na educação básica, onde é parte integrante de um referencial curricular nacional<sup>24</sup> e uma diretriz curricular nacional (DCN) para formação inicial de professores e professoras de ER<sup>25</sup> embasados na CR.

## A diversidade cultural religiosa na região Norte

Poucos são os trabalhos que discutem a diversidade cultural e religiosa da região Norte. De acordo com Custódio, Reis e Bobsin<sup>26</sup>, a cada ano, a região da Amazônia tem aumentado suas atividades de ensino, pesquisa e extensão na área de ciência da religião. As universidades públicas dos estados amazônicos realizam eventos, or-

---

<sup>19</sup> BORTOLETO, E. J. Ensaio para uma ciência da religião Latino Americana e Caribenha. In: POZZER, A. et al. *Ensino religioso na educação básica: fundamentos epistemológicos e curriculares*. Florianópolis: Saberes em Diálogo, 2015. p. 103-134. p. 107.

<sup>20</sup> OLIVEIRA DOS SANTOS; SEIBT, 2014, p. 40.

<sup>21</sup> Mais informações: COBRA, Rubem Q. *Edmund Husserl. Filosofia Contemporânea*. Cobra Pages, 2001. Disponível em: <<https://www.cobra.pages.nom.br/fcp-husserl.html>>. Acesso em: 02 jun. 2021.

<sup>22</sup> COSTA, 2019, p. 85.

<sup>23</sup> COSTA, 2019; CRUZ, E. Estatuto epistemológico da ciência da religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. et al. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 37-50. GRESCHAT, H. *O que é Ciência da Religião?* Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005. HOCK, K. *Introdução à ciência da religião*. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010. USARSKI, F. *Constituintes da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2006.

<sup>24</sup> BRASIL, 2017.

<sup>25</sup> BRASIL. BNCC. Área de Ensino Religioso. In: *Referencial Curricular Amapaense: Educação Infantil e Ensino Fundamental*. Amapá: Governo do Estado do Amapá, 2018a.

<sup>26</sup> CUSTÓDIO, E. S.; REIS, M. V. de F.; BOBSIN, O. A realidade do Ensino Religioso no Estado do Amapá: proposta de criação do primeiro curso de Licenciatura em Ciência da Religião. *Estudos Teológicos*, v. 57, p. 172-191, 2017.

ganizam livros e dossiês, e com isso surgem grupos de pesquisa, especializações, com o objetivo de interpretar a pluralidade de expressões religiosas no norte do país.

Segundo Maués<sup>27</sup>, o caboclo da Amazônia tem perfil religioso sincrético, fragmentado e em constante processo de mutação. Uma das principais marcas da religiosidade popular é a vivência dos aspectos da cultura indígena e africana. A utilização de elementos da natureza, animais sagrados, danças, comidas, indumentárias, orações e cânticos, é recorrente nas atividades religiosas realizadas pelos amazônicos, mesmo assim, essa realidade é pouco abordada em atividades acadêmicas e profissionais.

A região Norte é composta pelos estados do Amapá, Pará, Rondônia, Tocantins, Roraima, Acre e Amazonas, e cada um possui suas especificidades, complexidades e diversidade religiosa e cultural, entretanto, apresentam problemas socioeconômicos semelhantes, como a falta de investimentos nas áreas de educação, saúde, segurança pública, saneamento básico, industrialização, dentre outros setores. A inexistência de projetos de desenvolvimento social e econômico para a região Amazônica faz com que os indivíduos busquem, nas práticas e nos saberes religiosos, a resolução para seus problemas particulares e comunitários, assim é notório o crescimento de diferentes instituições religiosas. Mariano<sup>28</sup> e Teixeira e Menezes<sup>29</sup> interpretam os dados do Censo Demográfico do IBGE (2010), salientando que desde a década de 1980 o Brasil vem passando por transformações no campo religioso e reduzindo o peso da hegemonia católica, devido ao aumento do número de pessoas sem religião ou adeptas de outras religiões.

A pluralidade religiosa está presente nas ruas de qualquer cidade dos estados da região Norte. Carmo e Reis<sup>30</sup> demonstram o crescimento da influência dos grupos religiosos relacionada às questões políticas (destaque à Igreja Assembleia de Deus e à Igreja Universal do Reino de Deus), econômicas, culturais, sociais e na vida particular das famílias amazônicas. Isso pode ser comprovado com a participação dos grupos evangélicos e católicos carismáticos nos poderes Executivo e Legislativo. Há grupos religiosos presentes nos meios de comunicação, entidades no campo da saúde, educação, assistência social, entre outros.<sup>31</sup>

Os eventos de massa fazem parte do cotidiano das atividades religiosas na Amazônia brasileira. Dentre eles, pode-se destacar o Círio de Nazaré em Belém, que reúne milhões de pessoas em outubro, mês dedicado às cerimônias religiosas.<sup>32</sup> Os eventos de

---

<sup>27</sup> MAUÉS, R. Heraldo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: EDUFPA, 1990.

<sup>28</sup> MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.

<sup>29</sup> TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. 360 p.

<sup>30</sup> CARMO, A. T.; REIS, M. V. F. O campo religioso amapaense: Uma análise a partir do Censo do IBGE de 2000 e 2010. *Observatório da Religião*, v. 2, p. 175-197, 2015.

<sup>31</sup> REIS, Marcos Vinicius Freitas. *Política e religião: o envolvimento dos católicos carismáticos na política brasileira*. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.

<sup>32</sup> ALVES, Isidoro M. S. *O Carnaval devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém*. Petrópolis: Vozes, 1980.

massa são realizados pelos grupos pentecostais evangélicos e católicos. Cultos evangélicos e Missas de Cura celebradas por padres vinculados ao movimento carismático reúnem milhares de pessoas em busca de cura e milagres ou soluções para outros problemas de ordem pessoal. Vale considerar que existem outras expressões religiosas, tais como: Igreja dos Mórmons, Igreja Adventista, Igreja Testemunha de Jeová, judeus, islâmicos, budistas, religiões de matriz africana, espiritismo, hinduísmo etc.

É perceptível que a filiação religiosa não é mais herdada da família ou de uma comunidade. Em função do processo de secularização e laicização do Brasil ao longo do século XX, os cidadãos passaram a assumir o protagonismo de escolher se querem ter uma religião ou não.<sup>33</sup> A identidade religiosa é algo de fórum íntimo e não mais uma imposição da família ou do Estado.<sup>34</sup> Há pessoas que vivem sua religiosidade sem a necessidade do deslocamento a uma instituição religiosa. É muito comum a figura do benzedeiro, o qual é requisitado por muitas pessoas em busca da cura de doenças, resolução de problemas amorosos e financeiros.<sup>35</sup> Há outras que fazem a opção pela dupla ou tripla pertença religiosa. Portanto, para entender o perfil da religião ou religiosidade do povo amazônico, também é necessário entender como suas identidades são construídas e reconstruídas no universo particular das suas vidas.<sup>36</sup>

Uma característica negativa do campo religioso amazônico é a intolerância religiosa. Nos estados, as agressões são crescentes entre grupos religiosos e não religiosos.<sup>37</sup> A cada dia, surgem notícias sobre terreiros sendo invadidos por evangélicos, que, violentamente, destroem os templos; igrejas católicas têm seus santos quebrados; os ateus são vistos como pessoas ruins por não terem uma religião; islâmicos são associados a terroristas; dentre outros exemplos. De acordo com Giumbelli<sup>38</sup>, existe a dificuldade dos grupos religiosos em respeitar a laicidade. A imposição de uma visão de mundo a partir da cosmovisão particular gera o desrespeito e contribui para a eliminação de determinada religião, por vezes tida como errada perante a supremacia de outras religiões.

Outro problema é o racismo religioso nas escolas. Segundo Custódio<sup>39</sup>, em função do preconceito e da discriminação com as práticas religiosas africanas e indígenas, os estabelecimentos de ensino públicos e privados resistem a implantar a lei nº 10.639/2003 que dispõe sobre o ensino da cultura e história afro-brasileira. Não são raros os momentos em que profissionais da educação compreendem que danças,

---

<sup>33</sup> GIUMBELLI, E. *O Fim da Religião: Dilemas da Liberdade Religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar; PRONEX, 2002. p. 24.

<sup>34</sup> FRESTON, P. *Os Protestantes e a Política no Brasil*. 1993. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – UNICAMP, Campinas; São Paulo, 1993. p. 134.

<sup>35</sup> MAUÉS, 1990, p. 79.

<sup>36</sup> CARMO; REIS, 2015, p. 180.

<sup>37</sup> SANTOS, C. A. I. História da Intolerância e vestígios históricos para a reconstrução de uma memória coletiva das religiões de matrizes africanas. *Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção*, v. 19, p. 1-159, 2017. p. 90.

<sup>38</sup> GIUMBELLI, 2002.

<sup>39</sup> CUSTÓDIO, E. S. Diversidade cultural e religiosa: o ensino religioso e as religiões de matrizes africanas na educação escolar. *Protestantismo em Revista*, v. 43, p. 153, 2017.

comidas, rituais, indumentárias, histórias, músicas do universo cultural africano são demoníacas. Logo, por não estar ligado às práticas cristãs, esse universo cultural é excluído e os projetos pedagógicos não são desenvolvidos nas escolas.

Diante do exposto, é possível identificar a realidade plural, fragmentada e a constante mudança do panorama religioso e cultural da Amazônia. O desafio é encontrar estratégias para que as escolas possam retratar toda essa diversidade em suas atividades, o que será possível por meio de professores, professoras, alunos, alunas, diretoras e diretores. Trabalhar essa riqueza do ponto de vista cultural e não confessional tem sido a luta de muitos profissionais, sobretudo das universidades e das associações de professores e professoras de Ensino Religioso.

## **O Ensino Religioso a partir dos referenciais da Ciência da Religião na Amazônia**

Após a homologação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) pelo Ministério da Educação (MEC), cada Unidade Federativa, em parceria com os respectivos municípios, organizou comissões para a elaboração de uma proposta curricular com a inclusão de aspectos do contexto regional, também realizou uma consulta pública para promover o diálogo sobre essa proposição que deveria ser entregue aos Conselhos Estaduais de Educação para aprovação. Segundo o último mapeamento localizado sobre a situação dos documentos regionais (dezembro de 2018) dos estados da região Norte, Tocantins aprovou o documento final pelo seu Conselho de Educação, enquanto que Acre, Amazonas, Amapá, Pará, Rondônia e Roraima entregaram a versão final para o Conselho Estadual.

Essa pesquisa possibilitou o acesso aos documentos do Acre, Amazonas, Amapá e Pará. Identifica-se que a proposta dos estados, tendo em vista a educação como uma prática cultural, resultante da relação entre sujeito e objeto de conhecimento, marcada por temporalidades contextuais diversas, é uma política social capaz de formar sujeitos políticos e críticos. E que, fundamentalmente, para a educação brasileira busca-se alcançar metas julgadas valiosas e que se referem à construção de uma sociedade livre, justa, solidária e orientada para a redução das desigualdades sociais e regionais e a promoção do bem-estar de todos. Com essa perspectiva, os estados procuraram, em regime de colaboração entre estados e municípios, elaborar os próprios Referenciais Curriculares para atender as escolas públicas (estaduais e municipais) e privadas, da educação infantil e do ensino fundamental nos anos iniciais e anos finais. Esse documento não faz distinção entre as redes, mas apresenta um conjunto de saberes pedagógicos sustentados pela BNCC. Especificamente, a leitura dos estados sobre o Ensino Religioso é verificada nos Referenciais a partir dos objetivos e do objeto, assim a estrutura curricular e a presença de aspectos do regionalismo na proposta poderão ser desenvolvidas nas escolas.

Inicialmente, foi identificado que Amapá, Amazonas e Pará assumiram as Competências Específicas do Ensino Religioso para o ensino fundamental, dispostas na BNCC, as quais são:

1. Conhecer os aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, a partir de pressupostos científicos, filosóficos, estéticos e éticos.
2. Compreender, valorizar e respeitar as manifestações religiosas e filosofias de vida, suas experiências e saberes, em diferentes tempos, espaços e territórios.
3. Reconhecer e cuidar de si, do outro, da coletividade e da natureza, enquanto expressão de valor da vida.
4. Conviver com a diversidade de crenças, pensamentos, convicções, modos de ser e viver.
5. Analisar as relações entre as tradições religiosas e os campos da cultura, da política, da economia, da saúde, da ciência, da tecnologia e do meio ambiente.
6. Debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso, de modo a assegurar os direitos humanos no constante exercício da cidadania e da cultura de paz.<sup>40</sup>

Enquanto que o documento para o Acre propõe os seguintes objetivos: oportunizar a iniciação de estudos dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso a partir da experiência do educando; oferecer subsídios ao educando na formulação do questionamento existencial; analisar a contribuição das tradições religiosas às diferentes culturas e manifestações socioculturais; oportunizar a compreensão do significado de verdade da fé nas tradições religiosas; descobrir o sentido do comportamento ético nas relações humanas; ensinar a formação de valores concernentes ao respeito e ao direito a pluralidade religiosa; finalmente aprimorar o gosto estético e a capacidade de contemplação do belo e do divino nas relações com a natureza.

O objeto do Ensino Religioso para o Amazonas e o Amapá reconhece o conhecimento religioso enquanto uma manifestação da humanidade inserida no contexto escolar, visando estimular a compreensão de como acontece esse conhecimento de forma dialógica, o que privilegia as reflexões sobre limites e superações nas questões ligadas à vida e que se refletem na ação e no comportamento do ser humano, no sentido de orientar sua relação ética e social. É importante que o ensino seja uma fonte inspiradora para conduzir os alunos e as alunas por um caminho a ser percorrido com valores humanistas, construído sobre a base sólida de amor, fraternidade, bondade, honestidade, verdade, humildade, justiça, ética, agradecimento, confiança e, primordialmente, solidificada no respeito e amplitude da diversidade de pensamento. De acordo com o documento, esse componente curricular encontra suas fundamentações na Declaração Universal dos Direitos Humanos<sup>41</sup>, considerando diversos fatores que se apresentam imersos no pluralismo religioso da sociedade contemporânea e de forma sintética, objetiva e clara, apresenta esse componente curricular como um apoio na tarefa urgente de humanizar os indivíduos, a sociedade e suas diferentes instituições.

Como referência, a religião não pode ser compreendida fora de um contexto maior e mais abrangente de cultura. Assim entendida, ela passa a ser parte integrante e, ao mesmo tempo, integradora de um todo, amplo e complexo, que é a sociedade humana e suas manifestações culturais. A religião deve ser entendida como um fenô-

---

<sup>40</sup> BRASIL, 2017, p. 437.

<sup>41</sup> Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1948%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20Universal%20dos%20Direitos%20Humanos.pdf>>. Acesso em: 02 jun. 2021.

meno que tem autonomia e liberdade em todos os aspectos fenomenológico, histórico, sociológico, psicológico, antropológico e linguístico, isto é, o fato religioso sobrevive por si só, embora essa existência esteja intimamente conectada com outros aspectos e dimensões da vida de cada pessoa e da existência coletiva da humanidade.

No texto do referencial, o estado do Pará adota religião como seu objeto de estudo em toda a sua complexidade numa perspectiva ética, assumindo o seu estudo do ponto de vista externo, ou seja, o que pode ser observado e constatado como fato humano, considerando que as religiões e a religiosidade devem ser vistas como expressões culturais, sociais e psicológicas, isto é, fenômenos humanos que podem ser estudados por uma perspectiva humana na escola pública.

A Secretaria do Estado do Amapá confirmou que o conhecimento religioso, também é o objeto do Ensino Religioso produzido no âmbito das diferentes áreas do conhecimento científico das Ciências Humanas e Sociais, notadamente da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões). Essas Ciências investigam a manifestação dos fenômenos religiosos em diferentes culturas e sociedades, enquanto bens simbólicos resultantes da busca humana por respostas aos enigmas do mundo, da vida e da morte. De forma singular, complexo e diverso, esses fenômenos alicerçaram distintos sentidos e significados de vida e diversas ideias de divindade(s), em torno dos quais se organizaram cosmovisões, linguagens, saberes, crenças, mitologias, narrativas, textos, símbolos, ritos, doutrinas, tradições, movimentos, práticas e princípios éticos e morais. Os fenômenos religiosos, em suas múltiplas manifestações, são parte integrante do substrato cultural da humanidade. Porém, para o estado do Acre, indica que o objeto é o fenômeno religioso, que é o mesmo do fenômeno dos Parâmetros Curriculares Nacionais (1997).

A organização dos conteúdos para o Referencial Curricular do Amapá compreende que:

A percepção das diferenças (alteridades) possibilita a distinção entre o “eu e o outro”, “nós” e “eles”, cujas relações dialógicas são mediadas por referenciais simbólicos (representações, saberes, crenças, convicções, valores) necessários à construção das identidades.

Tais elementos embasam a unidade temática identidades e alteridades, a ser abordada ao longo de todo o Ensino Fundamental, especialmente nos anos iniciais.

Nessa unidade pretende-se que os estudantes reconheçam, valorizem e acolham o caráter singular e diverso do ser humano, por meio da identificação e do respeito às semelhanças e diferenças entre o eu (subjetividade) e os outros (alteridades), da compreensão dos símbolos e significados e da relação entre imanência e transcendência.

Esse conjunto de elementos (símbolos, ritos, espaços, territórios e lideranças) integra a unidade temática Manifestações Religiosas, em que se pretende proporcionar o conhecimento, a valorização e o respeito às distintas experiências e manifestações religiosas, e a compreensão das relações estabelecidas entre as lideranças e denominações religiosas e as distintas esferas sociais.

Na unidade temática “Crenças Religiosas e Filosofias de Vida”, são tratados aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, particularmente sobre mitos, ideia(s) de divindade(s), crenças e doutrinas religiosas, tradições orais e escritas, ideias de imortalidade, princípios e valores éticos.

As doutrinas constituem a base do sistema religioso, sendo transmitidas e ensinadas aos seus adeptos de maneira sistemática, com o intuito de assegurar uma compreensão mais ou menos unitária e homogênea de seus conteúdos.

No conjunto das crenças e doutrinas religiosas encontram-se ideias de imortalidade (ancestralidade, reencarnação, ressurreição, transmigração, entre outras), que são norteadoras do sentido da vida dos seus seguidores. Essas informações oferecem referenciais tanto para a vida terrena quanto para o pós-morte, cuja finalidade é direcionar condutas individuais e sociais, por meio de códigos éticos e morais. Tais códigos, em geral, definem o que é certo ou errado, permitido ou proibido. Esses princípios éticos e morais atuam como balizadores de comportamento, tanto nos ritos como na vida social.<sup>42</sup>

No Pará, são propostos quatro eixos basilares ao Ensino Religioso:

[...] ESPAÇO/TEMPO E SUAS TRANSFORMAÇÕES – apresentando os subeixos que buscam apresentar a materialidade das religiões e espiritualidades na cultura brasileira no espaço/tempo, destacando sua evolução, transformação e adaptação.

[...] LINGUAGEM E SUAS FORMAS COMUNICATIVAS – trazendo os subeixos em que se destacam sistematicamente as diferentes linguagens e formas comunicativas registradas nos textos escritos e orais, nas celebrações, expressões e manifestações simbólicas, assim como outras concepções e posturas observadas no seu contexto sociocultural, sejam elas materiais ou imateriais, buscando mostrar como os seres humanos vêm se constituindo enquanto linguagem.

[...] VALORES À VIDA SOCIAL – apresentando os subeixos que possibilitam a abordagem ética aplicada nesse componente curricular pela Ciência da Religião, formada por um olhar que estuda as religiões fora de seu universo de crença pessoal, permitindo assim, a visibilidade das religiões como elas realmente se apresentam.

[...] CULTURA E IDENTIDADE – trazendo os subeixos que buscam destacar, utilizando os estudos sistemáticos e empíricos, a diversidade cultural religiosa brasileira e mundial na sociedade, destacando suas estruturas, cosmovisões, influências e ideologias, permitindo espaço para discussões atuais que envolvam questões bioéticas, gênero, identidade e temáticas até então interditas na educação, como a discussão sobre a morte, práticas lutoosas e rituais funerários.<sup>43</sup>

A Proposta Curricular do Acre possui quatro eixos estruturantes: “Ser Humano, Tradição, Ética e Espiritualidade”<sup>44</sup>, orientados por uma educação voltada ao desenvolvimento da consciência do indivíduo, baseada, principalmente, no diálogo sobre a práxis vivenciada nas diversas tradições religiosas, garantindo:

a) acesso aos saberes, práticas e experiências culturais relevantes para o desenvolvimento integral de todos; b) desenvolvimento de diferentes capacidades cognitivas, afetivas, físicas, éticas, estéticas, de relacionamento interpessoal e inserção social; c) experiências, conhecimentos e saberes necessários para que, progressivamente, ocorra participação

<sup>42</sup> BRASIL; BNCC, 2018a, p. 227-231.

<sup>43</sup> BRASIL. BNCC. Área de Conhecimento: Ciência da Religião. In. *Documento Curricular para Educação Infantil e Ensino Fundamental do Estado do Pará*. Pará: Governo do Estado do Pará, 2018b. p. 559-560.

<sup>44</sup> BRASIL. BNCC. Ensino Religioso. In. *Currículo de Referência Único do Acre*. Acre: Governo do Estado do Acre, 2018c. p. 687.

na vida social, em plena cidadania; d) desenvolvimento da personalidade, do pensamento crítico, da solidariedade social e do juízo moral, contribuindo para o conhecimento e transformação de si mesmo e do mundo em que vive; e) domínio das ferramentas necessárias, a fim de continuar seu aprendizado para além da escola<sup>45</sup>.

Portanto o conhecimento sobre as diversas religiões contribui com a construção de habilidades importantes para as relações sociais, bem como a inclusão social. As experiências, os conhecimentos e saberes compartilhados nas escolas transformam os indivíduos e o mundo em que vivem, pois todos aprendem a ser solidários e desenvolvem o pensamento crítico, com base no respeito às particularidades de cada religião, dentro e fora das instituições de ensino.

## Considerações finais

Mediante o exposto, a Ciência da Religião está em processo de expansão das suas atividades na região Norte. Isso é evidente por meio do aumento de atividades de ensino, pesquisa e extensão, promovidas pelas seguintes universidades: Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), Universidade Federal do Acre (UFAC), Universidade do Estado do Pará (UEPA), Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Universidade do Estado do Amazonas (UEA), dentre outras. As atividades estão sendo orientadas pelo Grupo de Pesquisa Educação e Religião (GPER) e também pelo Instituto de Pesquisa e Formação Educação e Religião (IPFER), ambas instituições coordenadas pelo Prof. Dr. Sérgio Junqueira.

O Ensino Religioso tem ganhado destaque nas atividades promovidas pelos grupos da Amazônia ligados à Ciência da Religião. Esse protagonismo pode ser explicado por ser o principal mercado de trabalho para o cientista da religião. Com a aprovação da BNCC pelo Conselho Nacional de Educação (CNE) e pelos Conselhos Estaduais de Educação (CEE) de alguns estados da região Norte, as associações de professores e professoras de Ensino Religioso militam em prol do aumento da carga horária desse componente curricular, formação inicial e continuada para o professor e a professora de Ensino Religioso, produção de material didático, desenvolvimento de pesquisas e projetos de extensão ofertados pelas universidades voltadas a esse público a partir do fenômeno religioso.

O Ensino Religioso na Amazônia sempre esteve ligado ao universo teológico cristão. Apesar dos avanços do campo de conhecimento e trabalho da Ciência da Religião, as resoluções permitem que profissionais de outras áreas (incluindo teólogos) ministrem o componente Ensino Religioso. Na prática, os profissionais que estão lecionando o Ensino Religioso não optam pelo ensino da diversidade cultural e religiosa, e sim consideram os próprios valores religiosos e morais como absolutos em sala de aula.

A presença de um profissional ligado à Ciência da Religião nas escolas amazônicas é uma maneira de combater as possíveis intolerâncias religiosas e o racismo

---

<sup>45</sup> BRASIL, 2018c, p. 700.

religioso que ocorrem frequentemente. Tal profissional poderá auxiliar na mediação de conflitos entre pais e filhos, professores e alunos, gestores e professores, pais e gestores escolares, a partir de questões relacionadas ao fenômeno religioso.

Reiterando, a Amazônia é marcada pela diversidade cultural e religiosa, com isso, é possível detectar as mais variadas correntes religiosas organizadas de diversas maneiras nos estados da região Norte. O crescimento significativo de evangélicos e sem religião, e a queda do catolicismo são fenômenos ocorrentes de forma rápida em todos os municípios dessa região do Brasil. Contudo, são as práticas indígenas e africanas e o catolicismo popular que acabam ganhando destaque no contexto religioso. As manifestações da pajelança cabocla, o tambor de mina, o círio de Nazaré, sairé, festa do Turé, dentre outros formatos de religião e religiosidade, marcam o universo rico e complexo da Amazônia brasileira.

Portanto o profissional da Ciência da Religião tem o desafio de transpor toda essa diversidade religiosa amazônica para o contexto escolar e outros espaços públicos e privados, buscando o respeito mútuo e a cultura da paz. Além disso, faz-se necessário desenvolver projetos de intervenção a partir da questão religiosa, a fim de promover a inclusão e o respeito. Em síntese, combater o radicalismo religioso será uma contribuição dessa área para a sociedade.

## Referências

- ALVES, Isidoro M. S. *O Carnaval devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré*, em Belém. Petrópolis: Vozes, 1980.
- BAHIA, S. F. P.; SANTOS, R. O. As conquistas da ACREPA na efetiva empregabilidade de cientistas das religiões no Pará. In: STERN, F. L.; COSTA, M. O. (Orgs.). *Ciência da religião aplicada: ensaios pela autonomia e aplicação profissional*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 183-196.
- BORTOLETO, E. J. Ensaio para uma ciência da religião Latino Americana e Caribenha. In: POZZER, A. et al. *Ensino religioso na educação básica: fundamentos epistemológicos e curriculares*. Florianópolis: Saberes em Diálogo, 2015. p. 103-134.
- BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular (BNCC): Educação é a Base*. Brasília: MEC; CONSED; UNDIME, 2017.
- BRASIL. BNCC. Área de Ensino Religioso. In: *Referencial Curricular Amapaense: Educação Infantil e Ensino Fundamental*. Amapá: Governo do Estado do Amapá, 2018a.
- BRASIL. BNCC. Área de Conhecimento: Ciência da Religião. In: *Documento Curricular para Educação Infantil e Ensino Fundamental do Estado do Pará*. Pará: Governo do Estado do Pará, 2018b.
- BRASIL. BNCC. Ensino Religioso. In: *Currículo de Referência Único do Acre*. Acre: Governo do Estado do Acre, 2018c.
- BRASIL. *Lei n° 9.394*. Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Sancionada em 20 de dezembro de 1996. Publicada no Diário Oficial da União em 23 de dezembro de 1996.
- BRASIL. *Parecer CNE/CP n° 15/2017*. Anexo: base nacional curricular comum: base é base. Brasília: MEC, 2017a. Parecer homologado pela Portaria n° 1.570, publicada no D.O.U., de 21/12/2017, Seção 1, p. 146.
- BRASIL. *Parecer CNE/CP n° 12*, de 02 de outubro de 2018. Conselho Nacional de Educação. Conselho Pleno. Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de Ciências da Religião.

- Brasília: MEC, 2018a. Parecer homologado pela Portaria nº 1.403, publicada no D.O.U. de 28/12/2018, Seção 1, p. 131.
- CARMO, A. T.; REIS, M. V. F. O campo religioso amapaense: Uma análise a partir do Censo do IBGE de 2000 e 2010. *Observatório da Religião*, v. 2, p. 175-197, 2015.
- COSTA, M. O. *Ciência da religião aplicada como 3º ramo da Religionswissenschaft*: história, análise e propostas profissionais. 2019. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, PUC-SP, São Paulo, 2019.
- CRUZ, E. Estatuto epistemológico da ciência da religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. et al. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 37-50.
- CUSTÓDIO, E. S.; REIS, M. V. de F.; BOBSIN, O. A realidade do Ensino Religioso no Estado do Amapá: proposta de criação do primeiro curso de Licenciatura em Ciência da Religião. *Estudos Teológicos*, v. 57, p. 172-191, 2017.
- CUSTÓDIO, E. S. Diversidade cultural e religiosa: o ensino religioso e as religiões de matrizes africanas na educação escolar. *Protestantismo em Revista*, v. 43, p. 153, 2017.
- FRESTON, P. *Os Protestantes e a Política no Brasil*. 1993. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – UNICAMP, Campinas; São Paulo, 1993.
- FONAPER, Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso. *Parâmetros curriculares nacionais do ensino religioso*. São Paulo: Mundo Mirim, 2009 [1997].
- GIUMBELLI, E. *O Fim da Religião*: Dilemas da Liberdade Religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar; PRONEX, 2002.
- GRESCHAT, H. *O que é Ciência da Religião?* Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.
- HOCK, K. *Introdução à ciência da religião*. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010.
- MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.
- MAUÉS, R. Heraldo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: EDUFPA, 1990.
- OLIVEIRA DOS SANTOS, Rodrigo; SEIBT, Cezar Luís. Ciências da Religião e o Ensino Religioso na Amazônia. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*. Curitiba: PUC-PR, v. 6, n. 2, p. 373-397, maio/ago. 2014.
- OLIVEIRA DOS SANTOS, Rodrigo. Ciência da Religião e Ensino Religioso no Pará. In: REIS, M. V. F.; JUNQUEIRA, S. R. A.; SANTOS, F. C. E. (Orgs.). *Ensino Religioso na Região Norte*. Rio Branco: Nepan, 2020. p. 245-290.
- REIS, M. V. F.; JUNQUEIRA, S. R. A.; SANTOS, F. C. E. (Orgs.). *Ensino Religioso na Região Norte*. Rio Branco: Nepan, 2020.
- REIS, Marcos Vinicius Freitas. *Política e religião: o envolvimento dos católicos carismáticos na política brasileira*. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.
- SANTOS, C. A. I. História da Intolerância e vestígios históricos para a reconstrução de uma memória coletiva das religiões de matrizes africanas. *Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção*, v. 19, p. 1-159, 2017.
- SOARES, A. M. L. *Religião & educação: da ciência da religião ao ensino religioso*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- STERN, F. L. (Orgs.). *Ciência da religião aplicada: ensaios pela autonomia e aplicação profissional* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. 216 p.
- TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. 360 p.
- USARSKI, F. *Constituintes da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2006.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v61i1.4323>

## NOTAS SOBRE OS BASTIDORES DE UM VIDEODOCUMENTÁRIO SOBRE UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ DE CIDADE<sup>1</sup>

*Notes on the backstage of a video documentary  
about a candomblé terreiro de cidade*

**Maria Conceição da Silva Cordeiro<sup>2</sup>**  
**Silvia Carla Marques Costa<sup>3</sup>**

**Resumo:** Este texto foi gerado de encontros. Encontros distintos, pulsantes e produtivos e que, a partir de interesses individuais de duas pesquisadoras, cada uma em tempo também marcados por suas pesquisas, se juntaram para produzirem um videodocumentário. A intenção era produzir um registro visual, documental e artístico visual de um terreiro de candomblé. Porém, para além do registro documental, a intenção da produção era apreender, procurar outros sentidos de intervenção social e cultural dessas casas de axé na dinâmica da cidade de Macapá/AP. Assim, tanto o documentário quanto este texto reúnem, expressam e compõem reflexões e análises acerca das interações sociais e culturais, sobretudo visuais como fenômenos que inscrevem percepções sensoriais de aproximações que visibilizam e reconfiguram a compreensão do espaço urbano. A partir de imagens fixas e em movimentos, tramamos reflexões dos instantes e momentos do cotidiano da vida religiosa, intensificando o debate e ampliando perspectivas de atuação de um terreiro de candomblé na história e feitura da cidade. O objetivo das reflexões é ampliar e ao mesmo tempo aproximar lembranças com esse espaço, mas também preservar este patrimônio – o terreiro –, que é parte e se mescla com o desenvolvimento dessa cidade do norte da Amazônia, bem como seus estranhamentos e suas cosmologias.

**Palavras-chave:** Cidade. Terreiro de candomblé. Videodocumentário.

**Abstract:** This text was generated from meetings. Distinct, pulsating and productive meetings, which, based on the individual interests of two researchers, each in time also marked by their research, brought together to produce a documentary video. The intention was to produce a visual, documentary and artistic visual record of a Candomblé terreiro. However, besides the documentary record, the intention of the production was to apprehend, to look for other meanings of social and cultural intervention of these axé houses in the dynamics of the city of Macapá/AP. Thus, both the documentary and

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 31 de março de 2021 e aprovado em 28 de junho de 2021 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutora em Sociologia. Universidade Federal do Amapá-UNIFAP. Belém. E- mail: [anancey@bol.com.br](mailto:anancey@bol.com.br)

<sup>3</sup> Doutora em Sociologia. Universidade Federal do Amapá-UNIFAP. E-mail: [Silvia3unifap@gmail.com](mailto:Silvia3unifap@gmail.com)

■ this text bring together, express and compose reflections and analyzes about social and cultural interactions, especially visual ones, as phenomena that inscribe sensory perceptions of approaches that visualize and reconfigure the understanding of urban space. ■ From fixed and moving images, we weave reflections of the moments and moments of the daily life of religious life, intensifying the debate and expanding the perspectives of a candomblé terreiro in the history and making of the city. The purpose of the reflections is to expand, at the same time as bringing memories with this space, but also to preserve this heritage – the terreiro –, which is part of and mixed with the development of this northern Amazon city, as well as its strangeness and its cosmologies.

■ **Keywords:** City. Candomblé terreiro. Documentary video.

## Introdução

As interfaces entre cidade e seus usos religiosos no âmbito de um terreiro de candomblé de nome Unzó Lunda Nkssimb Junsara<sup>4</sup> é o que procuramos apresentar aqui. São reflexões geradas a partir de e através de um videodocumentário produzido de um ponto geográfico ainda pouco explorado – o estado do Amapá<sup>5</sup>.

Por um olhar sensível de uma lente, o vídeo teve como objetivo induzir lembranças, preservar memórias por narrativas de referência de um ao outro, tornando nítido o caráter compartilhado de suas recordações religiosas. As lembranças a que tivemos acesso sobre a relação do terreiro com a cidade de Macapá foram externadas no diálogo observado entre símbolos religiosos e padrões urbanos presentes na estrutura da cidade. Ao “escovar” a história da cidade, recuperamos o que estava fadado ao esquecimento: de que a cidade possui limites simbólicos que podem ser identificados por áreas formadas por vizinhanças distintas, em alguns casos, ditas “estranhas”, a exemplo dos grupos afroreligiosos.

Nossa investida etnográfica recai sobre a dimensão mágica religiosa presente no universo urbano da cidade de Macapá, local que acompanha/vivencia as experiências de seus cidadãos ao percorrem os itinerários milagrosos desses espaços mágicos. Esse fio de reflexão foi o que nos motivou para pensarmos a dinâmica histórica, imaginativa e comunicacional da cidade com o terreiro do Unzó Lunda Nkssimb Junsara.

A partir da produção do videodocumentário intitulado *Casa de axé: tempo da memória e o sacerdote Salvino de Jesus*, reunimos impressões, conceitos, teorias e percepções para apreender, através da imagem em movimento, a complexidade e o dinamismo da vida urbana no norte da Amazônia.

Advertimos desde já que o que problematizamos não está exclusivamente vinculado aos casos de violência e intolerância religiosa, que as casas de axé vêm enfren-

---

<sup>4</sup> Nome do terreiro do sacerdote Pai Salvino de Jesus situado na Rua dos Oliveiras – pedrinhas – Macapá/AP.

<sup>5</sup> Localizado no extremo norte do Brasil, esse Estado ocupa uma área de 142.815 km<sup>2</sup>, o que corresponde a aproximadamente a 3,6% da região Norte. Nessa área vivem aproximadamente 751 mil habitantes, 75% concentrados nas duas maiores cidades Macapá e Santana. Possui fronteira com o estado do Pará, o Suriname e a Guiana Francesa. A riqueza de seus ecossistemas naturais é resultado da inserção em dois domínios geográficos diferenciados: o amazônico e o oceânico.

tando de forma acirrada nas últimas duas décadas no país.<sup>6</sup> Em meio às muitas questões suscitadas no documentário, chama a atenção que os episódios de intolerância cresceram e ganharam visibilidade pública, conforme denunciam as notícias de jornais que registram em inúmeros pontos do Brasil essas práticas. Porém simplesmente ignorar a questão não é o propósito, seria uma neutralidade ingênua e impossível, uma vez que essas atitudes, provenientes da inabilidade de conviver com o diferente, revelam o quão ainda se necessita rearticular sentidos educativos visuais e sensoriais de ver, pensar e conviver no espaço público com o diferente na plena aceitação de sua concepção ontológica.

Destaca-se a importância da operacionalização institucional social que tais casas exercem no espaço em seus bairros e comunidades. Assim, a condição da adaptação institucional das práticas mágicas religiosas para sua existência no meio urbano é o outro aprofundamento que atinamos para produzir o documentário. Em outras palavras, as reflexões dispostas no documentário colocam em perspectiva as particularidades do culto afrorreligioso e suas formas diversas de expressão em diálogo com as transformações sociais que a urbanização na Amazônia vem impondo ao habitante da cidade.

Um importante diálogo estabelecido entre o terreiro de candomblé e a cidade refere-se aos diversos “serviços” oferecidos à população, a exemplo do jogo de búzios, das rezas, mandingas, consultas espirituais, tratamento de saúde, banhos, dentre outras práticas divinatórias e sociais. São “possibilidades” não convencionais capazes de guiar a vida pessoal, às vezes sem solução frente ao mistério da existência humana. Nesse contexto, observamos que as pessoas não se separam da natureza tão bem “preenchida” pelo rio e a floresta, geografia da qual emana perfeito diálogo entre o sagrado e o urbano no contexto da cidade.

Assim, as questões que procuramos explorar no documentário foram ações que fogem ou não são tão comumente faladas e visibilizadas com tanta frequência. Essa consideração nos fez mergulhar no universo do panteão afro-brasileiro enquanto instituição presente em seus processos de atuação, referência e interação com a composição da vida social urbana da cidade. Esse teor institucional a que nos referimos foi a base conceitual pela qual norteamos a produção do videodocumentário, comunicando as interações entre religião, cidade e imagens.

## **Bastidores da produção de um videodocumentário**

O desejo de deslocamentos e reposicionamentos perceptivos sobre o terreiro iniciou a compreensão de como a cidade e os indivíduos que a habitam recorrem aos procedimentos comunicacionais. Foi, portanto, a partir desse dispositivo que a montagem se iniciou.

---

<sup>6</sup> SILVA, Armando. *Atmosferas Urbanas: grafite, arte pública, nichos estéticos*. Trad. Sandra Trabuco Valenzuela. São Paulo: Edições SESC, 2014.

Interessante destacar que as imagens como suporte imagético se tornaram, a partir da década de 1930, uma excelente ferramenta da memória tanto individual e coletiva quanto familiar, de modo que a fotografia na produção desse videodocumentário veio contar e também rememorar as outras pessoas, ou mesmo aqueles que vivenciam ou que ainda não presenciaram o momento de perceber sensações vinculadas a esse espaço do candomblé na cidade de Macapá.

Nesse sentido é que acreditamos e compreendemos que a captura de imagens e em seguida a realização de um videodocumentário pelo uso da fotografia possibilitou ir além da qualificação de registro fixo, pois a dimensão visual promove o encontro, ampliando o vivido. Que esse destaque possivelmente venha contribuir para o entendimento de que a imagem é viva, pensante<sup>7</sup> de uma dimensão sensorial de encontros que lhes atribuam sentimentos ambíguos, ambivalentes e de imortalidade.

Sem cessar e em processo contínuo, entendemos que a imagem não abrange unicamente o uso de produção de artefatos visuais ou/e de comunicação visual, mas, igualmente, a forma particular de compreender a extensão de como as relações são estabelecidas no âmbito do visível, ou seja, quem olha o quê e de que modo. Esse entendimento tem muita expressividade no sentido metodológico da pesquisa com imagens e como realizadoras delas. Além de nos colocar como responsáveis, evoca a condição ativante criadora, mas também eticamente compromissadas com questões de existência que estão sendo mobilizadas socialmente pelas ações das pessoas que vivenciam os terreiros de candomblé.

A imagem, ao mesmo tempo em que fascina, gera desconfiança. Como pensou Beloff<sup>8</sup>, Campos<sup>9</sup>, Martins<sup>10</sup>, a imagem explicita uma mistura de informação, acaso, estética e intenção. E além da transmissão do fato, e no caso intencional da produção de um vídeo para divulgação e publicização, as imagens capturadas exercem, especialmente nos terreiros, a possibilidade de construir versões dos acontecimentos de forma viva e fascinante, descartando preconceitos, produzindo outros imaginários sobre o lugar.

No tocante às imagens fixas, essas foram capturadas ao longo de quase três anos de acompanhamento em outra pesquisa.<sup>11</sup> Mas o que tínhamos em mente era organizar o vídeo procurando mostrar as ações do terreiro em integração com a vida comunitária, a exemplo das festas religiosas organizadas com a comunidade, práticas de educação religiosa, reuniões para organização de eventos sociais, os problemas urbanos do bairro como a saúde, pavimentação e violência, recebimento de pessoas da comunidade acadêmica e atividades extensionistas.

---

<sup>7</sup> SAMAIN, Etienne. “Ver e dizer na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia”. Samain, Etienne. *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, UFRGS, ano 1, n. 2, p. 23-60, jul./set. 1995.

<sup>8</sup> BELLOF, Halla. *Camera Culture*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

<sup>9</sup> CAMPOS, Roberto Navaro. *Nosotros los curanderos*. México: Nueva Imagen, 1997.

<sup>10</sup> MARTINS, R. Pensando com Imagens – Para compreender criticamente a experiência visual. In: RODRIGUES, E. T.; LIMA, H. A. (Orgs.). *Educação das artes visuais na perspectiva da cultura visual: conceituações, problematizações e experiências*. Goiânia: Secretaria da Educação do Estado de Goiás, 2010.

<sup>11</sup> Disponível em: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/21780>>. Acesso em: 10 set. 2019.

Para a montagem do vídeo foram recolhidas informações sobre a história do terreiro, sua composição, seus acontecimentos públicos, as notas da imprensa local sobre suas manifestações culturais e religiosas promovidas na cidade e a literatura produzida no âmbito acadêmico. Abaixo alguns momentos de registro dos encontros com o sacerdote Salvino de Jesus.



Essas informações, posteriormente, foram sistematizadas seguindo as seguintes ações: 1) entrevistas com o pai de santo Salvino de Jesus; 2) capturas de imagens da vivência religiosa da casa; 3) gravação dos ritos, das cerimônias e dos cultos religiosos; 4) catalogação de expressões simbólicas da religião no espaço da cidade. Essas foram iniciativas pontuais que nos pareceram proveitosas na produção de narrativas sobre a história da Amazônia amapaense, entendendo que a história do terreiro é transversal à história de ocupação dessa cidade.

Os “bastidores” da produção do documentário seguiram-se de muitas intercorrências e correrias, mas também de pausas intercaladas por cafezinhos, água e risos. O projeto que originou o documentário passou pela reflexão das possibilidades educativas do audiovisual com fins atrelados às discussões sobre a realidade urbana de um terreiro de candomblé, por considerar que o espaço urbano é um local de convívio, que permite relações sociais entre duas vidas tipicamente contrastantes.



O documentário, de forma particular, seguiu de um roteiro estruturado por reuniões, elaboração das entrevistas, horário das filmagens, edição, dia e lugar de lançamento e também de improvisos a exemplo dos cenários, das paisagens, falas e da escolha das vestimentas do sacerdote.

A organização das entrevistas com o sacerdote seguiu pelo tempo de duas semanas. Distribuímos as entrevistas em três pautas: a chegada em Macapá, o desenvolvimento religioso local e seu reconhecimento político e social no espaço da cidade. Os encontros ocorreram duas vezes no horário da manhã e uma no horário da tarde, sendo a primeira entrevista realizada em sua casa, a segunda no terreiro e a terceira no Centro de Cultura Negra do Amapá, administrado pela União dos Negros do Amapá – UNA<sup>12</sup>. O centro agrega uma parte importante da história religiosa do sacerdote no Amapá. Parte de sua arquitetura compõe-se das casas dos Orixás, construídas sob a orientação de pai Salvino, no qual ministra todos os anos os sacrifícios antes das festas da Semana da Consciência Negra no Estado.

No processo, fizemos a arqueologia das imagens produzidas ao longo das interações de pesquisa com o terreiro e também produzimos outras imagens que pudessem subsidiar o documentário. Integramos aos imagéticos as gravações dos ritos, das cerimônias, dos cultos religiosos e as expressões simbólicas da religião no espaço da cidade.

A edição acabou se tornando a parte mais demorada do projeto; não seguimos um roteiro tradicional, buscamos sair do modelo padrão de documentários com apenas entrevistado e câmera. Propomos inicialmente uma edição experimental, com resgate de memórias sobre a vida religiosa do sacerdote, os fatos que interferiram na sua vinda para Macapá, e as diversas referências às lembranças da formação da cidade e da institucionalização do terreiro nesse processo, fazendo jus à proposta do vídeo. O documentário tem o total de 33 minutos.

Desta forma, quando nos propomos a filmar, fotografar e gravar entrevistas e, por consequência, elaborar um videodocumentário, os vínculos com essa casa axé foram intensificados, nos aproximamos não só com o desejo de realizar uma pesquisa acadêmica, mas de produzir um trabalho em que o processo ontológico da experiência tomasse fôlego. Lugar de qualificação imaginativa com interações culturais.

Acreditamos que esse modo de realizar a produção visual vem alinhado à cultura visual não só como evidência, mas que nos impulsiona a ir além da representação e instiga à percepção da existência do outro, revelando processos de alteridade. Assim, mais que uma disciplina institucionalizada, a antropologia visual possuidora de tendência transdisciplinar acolhe e entende a imagem enquanto construções humanas, social e historicamente situadas.

O vídeo utilizou uma interessante estratégia: mesclar imagens fixas e a narrativa da trajetória da vida religiosa do sacerdote Salvino de Jesus. Em suas narrativas, impregnadas de autobiografia, verificamos retomadas e releituras de acontecimentos do passado que nos contam peculiaridades sobre a história da cidade de Macapá, que

---

<sup>12</sup> União dos Negros do Amapá, entidade fundada em 1986 e que realiza anualmente, desde 1995, o Encontro dos Tambores, programação que envolve a participação das comunidades afroremanescentes e de grupos e associações religiosas e culturais do segmento afrodescendente do Estado.

já somam quatro décadas. Nosso interlocutor reitera de modo contínuo as alegações de Benjamin<sup>13</sup>, para quem a narrativa não só noticia informações, nem pode ser refletida como simples relato de acontecimentos, já que por si mesma motiva revelações. Entendemos que as narrativas produzidas por pai Salvino não demandam abreviações nem conclusões, pois “se movem para cima e para baixo nos degraus de sua experiência, como uma escada”<sup>14</sup>. Nossa investida etnográfica seguiu a recomendação benjaminiana de “escovar a história a contrapelo” e reaver a história do que estava no esquecimento.

Ficaram evidentes a singularidade de sua narrativa e sua relação com a memória do lugar ao indagarmos sobre a sua vida litúrgica. Nessa interação, prontamente o sacerdote ativou seus registros mentais em referência a fragmentos que compunham o percurso que nos foi contado como fatos e situações. Relatos mediados pelo processo de se reportar ao passado e dizer sobre o presente. De acordo com Le Goff<sup>15</sup>, a memória consente ao ser humano guardar certas informações de modo seletivo e, ao mesmo tempo, lhe possibilita a atualização de impressões e informações passadas ou o que ele representa como passadas. Acreditamos que na sua capacidade de acessar lembranças e narrar sobre si próprio, de fazer as análises íntima e reflexiva, houve alterações, recortes e enquadramentos possibilitados por novas vivências, desde o período que se constituiu pai de santo.

A composição do vídeo remeteu às memórias que surgiram a partir de fotografias descritas densamente por um olhar sensível de uma lente, com o objetivo de induzir lembranças e preservar esse patrimônio – o terreiro –, que é parte e se mescla com o desenvolvimento dessa cidade amazônica, bem como seus estranhamentos e suas cosmologias. Podemos considerar as possibilidades de várias abordagens importantes a partir desse material midiático, como as interfaces entre cidade e seus usos religiosos; da importância dessa religiosidade para seus cidadãos pelos diversos “serviços” oferecidos à população, a exemplo do jogo de búzios, das rezas, consultas espirituais, tratamento de saúde, banhos, dentre outras práticas divinatórias. São “possibilidades” não convencionais capazes de guiar a vida pessoal, às vezes sem solução frente ao mistério da existência humana, observando que as pessoas não se separam da natureza tão bem “preenchida” pelo rio e a floresta, geografia da qual emana perfeito diálogo entre o sagrado e o urbano no contexto da cidade de Macapá-Ap.

Assim, buscamos compor o vídeo com imagens, instantes em vias múltiplas tanto individuais quanto coletivas. São tramas biográficas da vivência do pesquisador e uma feitura fotobiográfica do campo, ou melhor, da feitura da cidade pelos frequentadores de um terreiro de candomblé. Podemos dizer e olhar para esse material visual nas peculiaridades comunicativas com a memória e referências sociais da experiência.

Esses aspectos contribuem para compor modos de ver, pensar e agir nos espaços e especificamente com a produção de imagens no campo de pesquisa. Aspectos nem sempre visíveis constroem-se em conexões mais fluidas, íntimas, que refletem objetivamente nas subjetividades de pesquisadores, etnográficos e artistas visuais.

<sup>13</sup> BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas*. Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo: Brasiliense, 1996.

<sup>14</sup> BENJAMIN, 1996, p. 215.

<sup>15</sup> LE GOFF, Jacques. *História e Memórias*. São Paulo: UNICAMP, 1988.

Assim, investidas por olhares curiosos, pensantes e sensíveis, pudemos separar, recortar e remontar a narrativa visual numa afetação de viabilizar produções de mundos que garantem as interações sociais dos cidadãos com o terreiro. Especialmente com percepções, histórias individuais e coletivas do e com o lugar vivido. Essa postura vem propor caminhos de investigação de intenção etnográfica que nos ver, saber e fazer pesquisa pelo acesso ao campo, produção de dados no encontro entre cognição e sensibilidade.

Desta forma, buscamos compor o vídeo com a produção da imagem e suas narrativas e tramas biográficas da vivência individual e coletiva. Isso é considerar e propor enxergar nessas imagens peculiaridades comunicativas com o (in)visível e o dizível. Esses aspectos contribuem para compor modos de ver, pensar e agir não só no campo de pesquisa, mas também articular e compor o videodocumentário.

As produções de imagens são como espaços possíveis de agenciamentos, uma vez que sua captura e posteriormente suas montagens fazem do artista visual ou do pesquisador expressões de tomadas de voz. Voz que age efetivamente reflexividade e reinvenção de outras formas de emancipação para compreender o mundo que se inscreve em imagens.

Martins<sup>16</sup> aprofunda a questão quando considera que não há como prever e determinar modos corretos de apreender e produzir imagens. Segundo o autor, “Assim como acontece com as experiências subjetivas e práticas culturais dos indivíduos, o significado dos objetos e imagens artísticos é instável e, portanto, suscetível a mudanças”<sup>17</sup>.

Ao tentar compreender o espaço/campo/atmosfera das imagens produzidas para a montagem de um videodocumentário, consideramos duas categorias importantes: arte e cidade. Ambas nos faziam partilhar das ideias de Mead quando aconselhou antropólogos a ter mais cuidado estético com a produção de imagens fotográficas e Samain no destaque de que as imagens pensam e nos fazem pensar.

As imagens produzidas na ocasião por uma das autoras desse texto levaram em conta os sentidos singularizados implicados e vivenciados nas atmosferas das festas no terreiro. Esse posicionar faz com que, ao capturar as imagens, a pesquisadora mergulhe numa proposição participativa e nunca neutra. De igual modo, este entendimento alinha-se a uma forma de pensar a pesquisa na “aplicação de uma antropologia social e simbólica dos espaços contemporâneos”, conforme destacou Agier.<sup>18</sup>

Neste sentido, as ações artísticas como sistemas culturais que ocupam e narram o espaço/interação/socialidade não devem ser percebidas como significantes ou sintomas explícitos e aparentes. Ilustrativos ou de nota de uma cultura investigativa. Isso demonstra e coloca o uso e a produção das imagens não como algo a ser mencionado, mas como dado substancial para elaborar análises mais expressivas, que sem eles passariam despercebidas.

<sup>16</sup> MARTINS, 2010.

<sup>17</sup> MARTINS, 2010, p. 32.

<sup>18</sup> AGIER, Michel. *Antropologia da Cidade: Lugares, situações, movimentos*. Trad. Graça Índias Cordeiro. São Paulo. Terceiro nome, 2011. p. 38.

Ainda acrescentamos que fazer uso de imagens seja metodologicamente numa pesquisa ou numa montagem visual para pensar as interações dos sujeitos com a cidade é integrar reflexões e posicionamentos mais detalhados. Eu diria mais refinados de tempo, espaço e lugar. Capturar as imagens através de uma lente é visualizar o não visto e participar efetivamente dos momentos em sua “plenitude investigativa” que de outra forma não seria possível.

Por isso a captura e a feitura do vídeo documentário têm no horizonte sensitivo, imaginativo e narrativo os indivíduos como sujeitos da ação, é enxergá-los conscientes, responsáveis e partícipes da vida social. Consideramos, portanto, que a produção e as montagens de imagens foram compreender que a imaginação é permeada de razão sensível razão sensível<sup>19</sup> em que também se faz presente para fazer, ocupar e editar a vida cultural e social da cidade.

Afirmamos que as imagens, além serem consideradas pensantes, se alinham ao registro, à identificação e percepção inventiva de quem organiza o discurso imagético da narrativa visual. Pois as imagens, além de registrar, identificar e perceber culturalmente o meio ambiente – em destaque o urbano –, evocam possibilidades comunicativas engendradas nas subjetividades dos sujeitos sociais em lutas políticas poéticas que constituem os sujeitos em suas experiências localizadas.

Essa percepção retoma a discussão a respeito de que os sujeitos não estão alheios aos problemas que circundam o espaço social. As imagens podem apresentar momentos, instantes de intervenções com a cidade que de outra forma passariam despercebidos; usar imagens em pesquisas de campo faz com que os pesquisadores, sujeitos da ação, busquem na razão visual sensível a participação temporal da vida social.

Reiteramos que registros de imagem, sons e audiovisuais são sempre bem-vindos, especificamente nas festas de candomblé, quando autorizados pelos sacerdotes dos terreiros; eles podem mediar processos pedagógicos que podem ensinar e descortinar outras maneiras de enxergar esse lugar. A pesquisa com imagens também abre possibilidades de interesse científico, diversificando e acessando o campo com outros meios de tradução e compreensão a respeito do fenômeno.

A produção do videodocumentário vem ao encontro de favorecimentos de produção visuais outras do que é um terreiro de candomblé, desmistificando o que “assombra” o pensamento de muitos sobre a prática religiosa, ou seja, o que nos mobilizou para a produção de um vídeo de relações entre magia e mundo urbano foi a dimensão da ousadia de pensar a casa de axé com a dinâmica da existência cotidiana e, de algum modo, desmobilizar preconceitos dessas casas na vida da cidade de Macapá/AP.

O que repetimos insistentemente é que enxergamos o terreiro como instituição social que influencia e é referência das muitas histórias contadas sobre a cidade de Macapá, o que ela é e pode vir a ser. Uma cidade que vem sendo feita e refeita com a participação ativa dos indivíduos que a contornam de vitalidade cultural e exube-

---

<sup>19</sup> MAFFESOLI, M. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 1998.

rância de produção de sentidos em cotidianos particulares de trajetórias, igualmente a uma cidade atelier<sup>20</sup>.

A compreensão da cidade atelier concebida pelas ações dos indivíduos em sua potencialidade cotidiana se atrela à composição coletiva e individual que versa as micronarrativas expressas nas trajetórias dos cidadãos. Cada um ao seu modo conta, refaz e se apropria da cidade conforme circunstâncias e os condicionantes das interações do lugar e tempo vivido.

Sendo assim, o terreiro mostra-se como remendos da composição da cidade tendo como mediadores os cidadãos. São eles que, ao procurar, ao perceber e ao viver a dinâmica do terreiro, esse por sua vez se torna parte integrada da vida de Macapá, sem se resumir a uma casa religiosa ou mesmo a uma casa de preconceito.

## Cidade e magia

Se, por um lado, a história de desenvolvimento da Amazônia determinou a ruptura de práticas socioculturais preexistentes<sup>21</sup>, por outro, reeditou novas formas de relações interculturais, é a resistência “do lugar” permitindo a integração/aproximação do tradicional e o moderno. Wirth<sup>22</sup>, em sua análise sociológica da cidade, trata dessa questão ao considerar que o espaço urbano se torna um local de convívio e de relações sociais entre duas vidas tipicamente contrastantes, visto que “a cidade é produto do crescimento e não da criação instantânea, é de esperar que as suas influências sobre os modos de vida não consigam apagar por completo os anteriores tipos de associação humana”.

De estilo caótico, mas também famosa por suas muitas possibilidades, a cidade agrega valores e múltiplas dimensões e não se mostra apenas pelo que é visível, mas também por ser “o lugar onde, historicamente, se fundem raças, povos e culturas, é um terreno altamente favorável à criação de novos híbridos biológicos e culturais”<sup>23</sup>. Lá tem uma subjetividade que suplanta sua dimensão física; seus códigos e signos se desvelam pelo cotidiano das pessoas que ali se encontram.

Várias são as formas de expressões religiosas que surgem no contexto do urbano. A metrópole, diante de seus arranjos e suas estratégias de sobrevivência criadas por seus ocupantes, arquiteta cenários de novas urbanidades pelo religioso, dando sentido à realidade dos indivíduos que a constrói. Assim, o consumo da cidade pela crença, pela fé, pela magia, cria possibilidades de diálogos entre diferentes saberes, costumes, cultura e classes sociais.

Propondo como objeto de reflexão para este artigo a produção de um documentário sobre a dimensão religiosa de um terreiro de candomblé presente na cidade

---

<sup>20</sup> Disponível em: <<https://www2.unifap.br/editora/files/2019/06/cidade-atelier.pdf>>.

<sup>21</sup> NUNES, B. F. A interface entre o urbano e o rural da Amazônia brasileira. In: CASTRO, Edna (Org.). *Cidades na floresta*. São Paulo: Annablume, 2009. 352 p.

<sup>22</sup> WIRTH, L. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, O. G. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1979.

<sup>23</sup> WIRTH, 2001, p. 51.

de Macapá, junto a esse propósito, uma inquietação foi lançada: como e por que, numa sociedade baseada na valorização da ciência e da tecnologia, sustentada pelo discurso da racionalização técnica administrativa e do aparato estatal, há um contingente de pessoas que, independente de classes sociais, se mobiliza em torno de valores mágico-religiosos na contramão desse processo? Entendemos que aqui se adensa uma questão muito peculiar para reflexão a respeito de cidade e magia, sobre o que leva à resistência de um terreiro num contexto de cidade.

Para responder a essa indagação, partimos de um ponto geográfico ainda pouco explorado – o estado do Amapá.<sup>24</sup> Ele fica ali no meio do mundo, esquina com o rio Amazonas, debaixo da linha do Equador! Na trilha desse imaginário vai se construindo a ideia de que o Amapá, assim como a Amazônia, é um extremo desconhecido. Um lugar pagão, descrito pelas narrativas fantasiosas das lendas e manchetes televisivas, que o descrevem como espaço inóspito, povoado por animais exóticos e com rara presença humana.

Esse desconhecimento é fruto, em parte, do isolamento geográfico que torna o estado do Amapá acessível somente por via fluvial ou aérea. Deve-se, sobretudo, à hegemonia de uma cultura responsável pela difusão e consolidação no imaginário nacional, da ideia de que as grandes cidades são, por excelência, o lugar da sociabilidade moderna, decretando que todos os cenários que escapam a essa constituição são selvagens e destituídos de condições necessárias à vida humana.

Esse pedaço do Brasil revela-se, substancialmente diferente dessa imagem estereotipada e com particularidades que o tornam singular no contexto amazônico. Loureiro, poetizando a Amazônia, ressalta que a cultura amazônica “reflete de forma predominante a relação do homem com a natureza e se apresenta imersa numa atmosfera em que o imaginário privilegia o sentido estético dessa realidade cultural”<sup>25</sup>. É a cultura cabocla, dos ribeirinhos, dos extrativistas, dos pescadores, dos índios e quilombolas, de inúmeros sujeitos que, ao construir a vida material, forjam o imaginário que dá sentido a essa região e, também, à identidade do seu povo. Ainda, na mesma direção, Loureiro observa que:

Na Amazônia as pessoas ainda veem seus deuses, convivem com seus mitos, personificam suas ideias e as coisas que admiram. A vida social ainda permanece impregnada do espírito da infância, no sentido de encantar-se com a explicação poetizada e alegórica das coisas. Procuram explicar o que não conhecem, descobrindo o mundo pelo estranhamento, alimentando o desejo de conhecer e desvendar o sentido das coisas em seu redor. Explicam os filhos ilegítimos pela paternidade do boto; os meandros que na flo-

---

<sup>24</sup> Localizado no extremo norte do Brasil, esse Estado ocupa uma área de 140.276 km<sup>2</sup>, o que corresponde a aproximadamente a 3,6% da região Norte. Nessa área vivem aproximadamente 600 mil habitantes, 75% concentrados nas duas maiores cidades, Macapá e Santana. Possui fronteira com o estado do Pará, o Suriname e a Guiana Francesa. A riqueza de seus ecossistemas naturais é resultado da inserção em dois domínios geográficos diferenciados: o amazônico e o oceânico.

<sup>25</sup> LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP, 1995. p. 55.

resta fazem os homens se perderem pela ação do curupira; as tempestades pela reação enraivecida da mãe- do- vento etc.<sup>26</sup>.

A vida social é articulada em torno de uma evanescente lógica poética, sendo tecida “pela memória, pela palavra oralizada, pelo maravilhamento diante da realidade cotidiana”<sup>27</sup>. É sob esse estado que o ser humano da Amazônia constrói sua realidade, mobilizada em torno de uma dominante religiosidade condizente com sua fé, que lhe confere uma dimensão espiritual povoada de crenças mágicas.



Figura 4 – Monumento Marco Zero localizado na cidade de Macapá

Macapá é a maior cidade do Estado, seu nome é de origem tupi, como uma variação de “macapaba”, que quer dizer lugar de muitas bacabas, uma palmeira nativa da região, que produz um suco branco e muito apreciado na culinária local. De aspecto *rurbano*<sup>28</sup>, Macapá é coberta com o manto do mistério; estar em Macapá é estar em dois

<sup>26</sup> LOUREIRO, 1995, p. 103.

<sup>27</sup> LOUREIRO, 1995, p. 103.

<sup>28</sup> A noção de *rurbano* foi proposta inicialmente por Sorokin, Zimermann e Galpin, em 1930, a fim de definir as situações intermediárias encontradas em seu trabalho de definição de uma tipologia baseada nas categorias de rural e urbano. Outros autores, a exemplo de SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4. ed. 8. reimp. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006 e FREYRE, Gilberto. *Rurbanização: o que é?* Recife: Massangana, 1982, “cunharam” tal categoria em seus trabalhos sobre espaço e território. Aqui nos apoiamos no emprego do conceito de *rurbano* com base na definição de Freyre (1982), que entende o *rurbano* como a conjugação entre os modos de vida rural e urbano.

hemisférios, do Norte ao Sul, no meio do mundo, debaixo da linha do Equador, é uma geografia do esplendor, da exuberância cósmica. Seus habitantes ainda são guiados pela memória, pela palavra oralizada, pelo cotidiano pouco alterado pela vida moderna.

A cidade é um amplo mercado de bens simbólicos<sup>29</sup>, seus nativos a povoam de discursos místicos e supersticiosos que transitam em suas vielas, ruas e bairros. Muito perto estão o rio e a floresta. No rio Amazonas está São José, expressão de religiosidade, é o padroeiro da cidade, e na floresta os encantados que se manifestam no ar, no vento, na chuva, nas ervas e plantas.



Figura 5 – Imagem do padroeiro da cidade de Macapá.

Acredita-se que a ilha de Macapá “é uma grande encantaria”, um lugar de intensa atividade espiritual. Antigamente a natureza era cultuada por civilizações antigas que aqui habitaram. Esses povos cultuavam a lua e o sol como se fossem deuses, e os fenômenos naturais exerciam uma grande influência no seu modo de vida.

Os moradores do local atribuem o grande número de pajelanças, prática de cura, reza e benzeduras ao encantamento da ilha, que sofre influência temporal do fenômeno do Equinócio<sup>30</sup> duas vezes no ano. Acreditam que esses aspectos naturais aliados aos geoambientais são o cosmo que “impõe” a algumas pessoas os dons espirituais.

---

<sup>29</sup> Ver BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Coleção Estudos, v. 20) e a discussão sobre bens simbólicos.

<sup>30</sup> No Amapá, é a única capital brasileira cortada pela Linha do Equador. Por conta disso, pelo menos duas vezes ao ano, os moradores da cidade têm o privilégio de assistirem ao fenômeno chamado de Equinócio, uma manifestação em que os raios do sol, no seu movimento aparente, incidem diretamente sobre a Linha

De grande valor social, as práticas religiosas transitam e se cruzam nas esquinas sagradas da cidade. São representadas pela forma de construção da cultura popular amazônica, caracterizada por sua relação entre o natural e o simbólico. As formas de representação, os signos e símbolos, os valores, as visões de mundo estão profundamente permeados por elementos que demarcam a íntima relação entre os elementos da natureza. Nesse entendimento, portanto, o axioma mágico versa numa tradição que prevalece na cultura do terreiro e no espaço da cidade.

Permanecer na ideia de que as cidades devem ser funcionais é uma promessa já fracassada, postulada na modernidade, o que se tem visto comumente são genocídios culturais, resultantes de proposições que atribuem tão somente a investimentos urbanos e industriais de soluções mágicas de curto e médio prazo. Proposições que frequentemente se organizam e se mostram em políticas que mais segregam do que incluem, que mais silenciam subjetividades populares e estigmatizam as massas trabalhadoras.

A noção existencial do espaço-cidade-floresta, comumente ovacionada por tais posicionamentos hegemônicos de orientação o que é de fato uma cidade, se apaga quando instigamos pensar as ações dos indivíduos e dos cidadãos com suas intervenções encharcadas de desejos de realizações individuais e coletivas com a cidade. Em vez de paralisar o olhar e a movimentação de corpos, a cidade passa a ser compreendida como lugar-cidade-atelier numa horizontalidade de fluxos que mobilizam ações e intervenções dos indivíduos, tudo no mesmo plano ao mesmo tempo de participação e pertencimento. Foram essas orientações que nos permitiram refletir sobre a cidade de Macapá e a produzir imagens através de um videodocumentário para comunicar sobre a qual lugar o indivíduo amazônico em seus fluxos e em redes escolhe pertencer.

A vida comum, o cotidiano, a dinâmica frenética do dia a dia, o exercício da convivência coletiva são afetações com a cidade que não se pode desprezar. Não levar em conta esses detalhes dessa vida ordinária, suas nuances e intimidades, é homogeneizar os trânsitos entre culturas, mundos sociais, tipos de *ethos* ou mesmo entre papéis sociais dos indivíduos inventores de lugares.

Nas cidades, não podemos negligenciar o direito comum e do uso de todas e todos a viver a urbe. Nesse sentido contrário e a contrapelo, como diria Walter Benjamin, esse exercício com as produções simbólicas é que intentamos falar e de certo modo provocar olhares dos outros e de nós mesmos para a cidade atelier. Nessa sistematização e produção do videodocumentário para outras narrativas, outras participações, outras montagens de imagens, outras lógicas sensoriais para pensar e mergulhar na feitura da cidade de Macapá sem atribuições exóticas de viver na Amazônia.

---

do Equador. Nesse período, os dias e as noites têm a mesma duração em todo o planeta. A ocorrência desse fenômeno se dá em dois momentos: em março, conhecido como Equinócio da Primavera; e em setembro, chamado de Equinócio de Outono. A palavra *aequinoctium* vem do latim e quer dizer “dia igual a noite”. Representa a passagem do Sol pelo Trópico de Câncer (hemisfério Norte), atravessando a Linha do Equador e incidindo pelo Trópico de Capricórnio (hemisfério Sul), onde é realizado um movimento de vai e vem. Por causa da inclinação de 13° 27' que a Terra sofre, tem-se a impressão de que o Sol é que se movimenta, mas na verdade é o Planeta que faz essa evolução. Esse vai e vem dura, aproximadamente, de 21 de junho a 21 de dezembro. Disponível em: <<http://sufram.com.br/equinocio-macapa.php>>. Acesso em: 10 set. 2019.

## Considerações finais

Neste trabalho, como já sinalizado, buscamos compreender as múltiplas formas de se viver na cidade, percebendo como os sujeitos vivem e participam da vida urbana em seus dinamismos individuais e coletivos. Nesse sentido, é preciso ir mais além do ver, sem procurar catalogar e classificar a cidade como algo ou uma funcionalidade técnica e formalista. Condições que, no nosso ponto de vista, homogeneizam formas de conviver, viver e fazer a cidade.

Contrárias a essa proposição, insistimos em compreender a cidade a partir dos movimentos e da interação dos indivíduos, percebendo o que fazem e como fazem esse espaço que também pertence a todos e a cada um. Diante disso é importante considerar o que Lefebvre<sup>31</sup> já nos convocou a prestar atenção em relação ao determinismo da cultura, uma vez que ela mesma se dissolve diante da ação dos indivíduos, especialmente em se tratando de quem pode usar e ocupar a cidade.

Prestar atenção nesse envolvimento dos indivíduos com a cidade com a instituição cultural que é o terreiro e suas feiturações intervencionistas nas histórias da cidade de Macapá é saber dos trajetos dos cidadãos. É saber como se organizam, se socializam, se divertem, como utilizam os espaços dos terreiros. Nesse sentido, verificamos que os frequentadores do terreiro acessam determinadas esferas da vida pública que de outro modo não seria possível.

Assim, alinhamos a produção do documentário ao pensamento de Lefebvre quando diz que “a cidade não pode ser concebida como um sistema significante, determinado e fechado enquanto sistema”<sup>32</sup>. É importante considerar as poéticas do espaço e sua diversidade à constituição da própria existência e dos sentidos que nos elevam a condição de fazedores do lugar.

Consideramos que os cidadãos, ao habitarem a cidade, produzem sentidos que são circulantes e favorecem modos de ocupação entre habitar e fazer, por sua vez, complementam-se, considerando a movimentação não só física, mas de imaginários e motivações que nutrem a percepção e o envolvimento com a cidade e o terreiro. São vivências, experimentações e invenções que os qualificam como fazedores do lugar. Isso tudo também foi considerado quando produzimos o vídeo e sua mostra coletiva com os frequentadores dos terreiros, religiosos, convidados, pesquisadores e a comunidade.<sup>33</sup> Então, o habitar tornou-se prioritário para se pensar a interação dos indivíduos com o terreiro e a visibilidade religiosa, social e cultural dos sujeitos na urbe.

Atentar para o que vemos e o que enxergamos nas cidades, especialmente na Amazônia, conectando razão e sentimentos reflexivos sobre os modos que vivemos nesse lugar, é procurar estar ciente de que a feitura da cidade vive imersa de processos,

---

<sup>31</sup> LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

<sup>32</sup> LEFEBVRE, 2001, p. 61.

<sup>33</sup> A apresentação foi no mês de 2019.

experiências do vivido e que se revestem de particularidades contextuais que por vezes “individuais outras coletivas, imprimem e expressam a existência dos indivíduos”<sup>34</sup>.

Abreviadamente em um giro rápido, lembramos de muitos adjetivos à vida que se anuncia a participação, relação e ação dos sujeitos com as cidades: a cidade subterrânea, cidade comunicacional, a cidade invisível, paisagem negada, cidade negada, cidade excluída, a cidade floresta. Esses anúncios, se prestarmos atenção, insinuam qualificativos de quem vive em determinado espaço. As descrições das cidades em termos/formas/desenhos que costumamos representar no ocidente, por sua vez, insinuam como poderiam ser os sujeitos que a habitam e nos faz imaginar como esses sujeitos se plasmam e se inserem com a cidade, seja na forma individual ou coletiva.

Assim, procurando saber o lugar que ocupa o terreiro do Unzó Lunda Nkssimb Junsara na história da cidade macapaense, pode-se dizer que ele esteve associado ao seu processo de formação, que sua existência coaduna de muita afinidade com o processo de urbanização pela qual vem passando a cidade desde a década de 1990. Narrar sua trajetória com a voz de seu líder religioso Pai Salvino de Jesus, em suas quase cinco décadas dedicadas ao povo que reside na cidade de Macapá, é entender que sua história se atravessa de participação, pertencimento e feitura da cidade.

A cidade é o lugar da festa, do improviso, da manifestação política, artística e dos afetos e, acima de tudo, é o lugar da possibilidade da experimentação. Enxergar a cidade desse modo exige a presença dos indivíduos em sua potência participativa, onde eles não só ocupem ou a usem, mas que a façam em criação expressiva. Isso denota que a cidade venha a existir como cidade atelier, e daí estamos diante de um ecossistema comunicacional complexo e dinâmico e é nele que a experiência, a política e as simbologias emergem como força propulsora de aprendizados.

A cidade é um aprendizado. Quando realizamos o documentário, tivemos esse entendimento, verificamos que os relatos que ouvimos sobre ela, determinados eventos e situações continham alterações, recortes e enquadramentos possibilitados por novas e outras vivências dos interlocutores que nela habitam.

A cidade é também subjetiva, seus habitantes a explicaram no processo de se reportar ao passado para dizer sobre o presente. Esses fatos indicam que ela se compõe de memória espacial não homogênea, visto que o espaço social é complexo, se constitui de grupos distintos, logo saberes múltiplos.

Para essa produção, buscamos lançar luz sobre as relações estabelecidas entre a cidade e o terreiro na composição social da Amazônia amapaense. As reflexões aqui dispostas colocam em perspectiva aspectos da religiosidade afro-brasileira, uma vez que, no contexto urbano, ganha dimensões particulares por sua importância social junto ao espaço que se insere evocando participação efetiva dos indivíduos que frequentam a casa de axé e o sentimento de pertencimento à cidade que continuamente colabora.

---

<sup>34</sup> MARQUES, Silvia Carla. *Cidade Atelier: poéticas sociais e ações artísticas na Amazônia*. Macapá: UNIFAP, 2019. Disponível em: <<http://www2.unifap.br/editora/>>. p. 31.

## Referências

- AGIER, Michel. *Antropologia da Cidade: Lugares, situações, movimentos*. Trad. Graça Índias Cordeiro. São Paulo: Terceiro nome, 2011.
- BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas. Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BELLOF, Halla. *Camera Culture*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Coleção Estudos, v. 20).
- CANEVACCI, Massimo. MetrÓpole comunicacional: arte pública, autorrepresentação, sujeito transurbano. Dossiê: Arte, Cidade e narrativas Visuais. *Revista de Ciências Sociais – Periódico do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará*, Fortaleza, v. 47, n. 1, 2016.
- CAMPOS, Roberto Navarro. *Nosotros los curanderos*. México: Nueva Imagen, 1997.
- FORTUNA, Carlos. *Cidade, Cultura e Globalização*. Ensaios de Sociologia. Oeiras: Celta, 2001.
- FREYRE, Gilberto. *Rurbanização: o que é?* Recife: Massangana, 1982.
- LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memórias*. São Paulo: UNICAMP, 1988.
- LIMA, H. A. (Orgs.). *Educação das artes visuais na perspectiva da cultura visual: conceituações, problematizações e experiências*. Goiânia: Secretaria da Educação do Estado de Goiás, 2010.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP, 1995.
- MAFFESOLI, M. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MARQUES, Silvia. *Cidade Atelier: poéticas sociais e ações artísticas na Amazônia*. Disponível em: <<https://www2.unifap.br/editora/files/2019/06/cidade-atelier.pdf>>.
- MARTINS, R. Pensando com Imagens – Para compreender criticamente a experiência visual. In: RODRIGUES, E. T.; NUNES, B. F. A interface entre o urbano e o rural da Amazônia brasileira. In: CASTRO, Edna (Org.). *Cidades na floresta*. São Paulo: Annablume, 2009. 352 p.
- PARK, R. E. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, O. G. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1984.
- QUINTANA, Alberto M. *A Ciência da benzedura: mal-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. São Paulo: EDUSC, 1999.
- SAMAIN, Etienne. “Ver e dizer na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia”. Samain, Etienne. *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, UFRGS, ano 1, n. 2, p. 23-60, jul./set. 1995.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4. ed. 8. reimp. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.
- SILVA, Armando. *Atmosferas Urbanas: grafite, arte pública, nichos estéticos*. Trad. Sandra Trabuco Valenzuela. São Paulo: Edições SESC, 2014.
- WIRTH, L. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, O. G. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1979.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v6i1i.4330>

## FESTA, DEVOÇÃO E IDENTIDADES NO CÍRIO DE NAZARÉ EM BELÉM (PARÁ)<sup>1</sup>

*Feast, devotion and identities  
at the Círio de Nazaré in Belém (Pará)*

**José Maria da Silva<sup>2</sup>**

**Resumo:** O artigo aborda o Círio de Nazaré, festividade religiosa realizada todos os anos no segundo domingo de outubro, na cidade de Belém, no estado do Pará. Em perspectiva etnográfica, o trabalho focaliza a festa como ritual, examinando processos de organização e preparação, o engajamento de fiéis, associações e instituições públicas e privadas, através da realização de ladainhas e procissões que antecedem o evento. Por ocasião dos festejos do Círio, o artigo aborda as procissões, as formas de pagamento de promessas e as manifestações culturais. Como fato social total, a análise do Círio de Nazaré revela um amplo repertório, envolvendo atividades e atores diversos. Nesse aspecto, destacam-se mecanismos de construção de identidades em um caleidoscópio de ações que ora são manifestas pela igreja, ora por segmentos da sociedade civil. Nesses construtos, identidades paraense e amazônica são priorizadas entre práticas e representações no contexto da festa.

**Palavras-chave:** Círio de Nazaré. Festa. Devoção. Identidades.

**Abstract:** The article discusses the Círio de Nazaré, a religious festival held every year on the second Sunday of October, in the city of Belém, state of Pará. From an ethnography perspective, the work focuses on the festival as a ritual, examining processes of organization and preparation, the engagement of the believers, associations and public and private institutions, through the realization of litanies and processions preceding the event. On the occasion of the Círio festivities, the article discusses the processions, the forms of payment of promises and the cultural manifestations. As a total social fact, the analysis reveals a wide repertoire, involving different activities and actors. In this aspect, mechanisms for the construction of identities stand out in a kaleidoscope of actions that are sometimes manifested by the church, sometimes by segments of civil society. In these constructs, Pará and amazonian identities are prioritized among practices and representations in the context of the feast.

**Keywords:** Círio de Nazaré. Feast. Devotion. Identities.

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 10 de março de 2021 e aprovado em 24 de junho de 2021 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutor em Antropologia. Universidade Federal do Amapá. E-mail: [jmsilva.mcp@gmail.com](mailto:jmsilva.mcp@gmail.com)

## Introdução

No segundo domingo de outubro, a igreja católica de Belém (estado do Pará) realiza o Círio de Nazaré. Trata-se de uma manifestação religiosa, constituída de procissões, pagamento de promessas, shows de música, manifestações culturais e entretenimento em parque de diversão. A igreja e a população católica paraense denominam de Círio a principal procissão realizada no período dos festejos em louvor à santa – momento em que a cidade de Belém recebe um acentuado número de devotos e turistas.

O objetivo deste artigo<sup>3</sup> é analisar o Círio de Nazaré enquanto fenômeno religioso e de identidade cultural do Pará e da região, a partir das práticas da igreja e dos devotos, bem como do contexto cultural do ciclo festivo. Neste sentido, podemos dizer que o contexto geral inclui aspectos religiosos e culturais, marcadores de identidades e constituídos na conjunção de dois níveis: de um lado, está o plano institucional da igreja com seus sacerdotes e a diretoria da festa, que programam e colocam em prática a festa com base na liturgia católica oficial; por outro lado, situam-se os devotos. Esses participam dos ritos e valores da igreja, mas estabelecem contornos específicos de devoção e crença, que tem sido denominado de catolicismo popular.<sup>4</sup> No caso da Amazônia, a devoção católica popular se expressa sobretudo nas “festas de santo”<sup>5</sup>.

A concepção de identidade que defendo aqui tem fundamento em abordagens da antropologia, nas quais indivíduos e grupos sociais constroem suas identidades mediante o diferente, indicando a dimensão irreduzível, em que “todo grupo humano é portador”<sup>6</sup>. Segundo Cuche<sup>7</sup>, a identidade é sempre uma construção em processo relacional, a partir da diferenciação – a relação entre *nós* e os *outros*. Nesse sentido, identidades devem ser concebidas como resultantes de processos pragmáticos dos comportamentos e das transações comunicativas.<sup>8</sup>

O Círio é considerada a principal festa religiosa do Pará e da região, pois, além de ser realizada em diversas cidades, o ciclo festivo na capital paraense atrai anualmente um significativo número de pessoas do Estado e da Amazônia. Contudo, o público do Círio não é constituído apenas por devotos situados na região. No período dos festejos, sobretudo no sábado e domingo, quando são realizadas as principais procissões, a cidade de Belém recebe uma grande quantidade de fiéis oriunda de outros lugares do país e do exterior. Isso porque a procissão do Círio em homenagem à santa tem sido concebida como um importante evento de peregrinação e pagamento de pro-

---

<sup>3</sup> Este artigo tem por base dados de pesquisas de campo realizadas nos anos 1998, 1999, 2016 e 2017.

<sup>4</sup> BRANDÃO, Carlos R. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

<sup>5</sup> MAUÉS, Raymundo H. O ciclo anual das festas de santos populares. In: MAUÉS, R. H. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico*. Belém: Cejup, 1995. p. 315-332. MAUÉS, Raymundo H. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo: a religião. In: VIEIRA, I. C.; SILVA, J. M. C.; OREN, D. C.; D'INCAO, M. A. (Orgs.). *Diversidade biológica e cultural da Amazônia*. Belém: Museu paraense Emílio Goeldi, 2001. p. 253-272.

<sup>6</sup> RUBEN, Raul G. Teoria da identidade: uma crítica. *Anuário Antropológico*, 86, p. 75-92, 1986. p. 84.

<sup>7</sup> CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. São Paulo: EDUSC, 1999. p. 181-183.

<sup>8</sup> CRAPANZANO, Vincent. *Hermes' dilemma & Hamlet's desire: on the epistemology of interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1992. p. 102.

messas. Ademais, a festa de Nazaré adquire outros significados para os paraenses, de maneira que parte significativa das pessoas que se desloca de outros estados e até mesmo do exterior é originária do Pará. Viajam para Belém para render suas homenagens à santa e reunir a família no contexto da importância que a festa se reveste, definida em nível local como o “natal dos paraenses”, como veremos mais adiante.

O significado da festa pode ser dimensionado sob diferentes perspectivas, seja pela quantidade de público participante, pelas formas de manifestação de fé, por movimentar a economia do Estado e por se apresentar como referência cultural em manifestações artísticas locais como literatura, música, teatro, entre outras. Deste modo, o Círio tem sido historicamente objeto de estudos sob diferentes enfoques, no sentido de compreensão desse evento como devoção de religiosidade e de identidade local e regional.<sup>9</sup>

Outro aspecto que denota a importância do Círio de Nazaré como manifestação religiosa é o seu reconhecimento como patrimônio cultural.<sup>10</sup>

## O mito de origem do culto a Nazaré

O culto a Nazaré tem suas origens na cristandade europeia. Segundo Penteado<sup>11</sup>, a criação de um santuário para veneração da imagem de Nossa Senhora de Nazaré em Portugal se deve a dois fatores: primeiro, o deslocamento da imagem de Maria de Nazaré da Palestina para o Ocidente ibérico, em razão da perseguição aos cristãos pelos muçumanos; segundo, o achado da imagem da santa pelo cavaleiro D. Fuas Roupinho, no século XII.

Da mesma forma que em Portugal, a veneração à divindade em terras paraenses tem origem no achado da imagem da santa, sempre evocado no período da festa do Círio. A santa (e sua devoção) é representativa da religiosidade europeia, mas o mito de sua revelação no Pará é contextualizado no território e no imaginário local e regional.

A narrativa sobre a aparição da imagem da santa em Belém é do século XVIII. Afirma que, certo dia, o caçador de nome Plácido José de Souza, em um de seus momentos de caçada, teria encontrado a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, esculpida em madeira.

A narrativa é reproduzida todos os anos pela imprensa local:

Conta-se que depois de achar a imagem nas pedras de um córrego, Plácido levou-a até sua cabana. No dia seguinte, ela não estava mais lá. Plácido encontrou-a no mesmo

---

<sup>9</sup> Ver ALVES, Isidoro. *Promessa é dívida: valor, tempo e intercâmbio ritual em sistemas tradicionais*. 1993. Tese (Doutorado) – Museu Nacional, 1993. MAUÉS, Raymundo H. O ciclo anual das festas de santos populares. In: MAUÉS, R. H. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico*. Belém: Cejup, 1995. p. 315-332.

<sup>10</sup> O Círio de Nazaré foi inscrito no Livro de Registro das Celebrações do IPHAN, como patrimônio cultural do Brasil, no dia 05 de outubro de 2004. Foi reconhecido pela UNESCO como patrimônio cultural imaterial da humanidade na categoria expressões de patrimônio intangível, no dia 04 de dezembro de 2013.

<sup>11</sup> PENTEADO, Pedro. *Peregrinos da memória: o santuário de Nossa Senhora de Nazaré*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1998.

lugar, entre as pedras do córrego. Isso aconteceu mais algumas vezes, para o espanto do caboclo. Ele decidiu então construir uma ermida de palha às margens do córrego para abrigar a imagem. A ermida ficava ao lado de uma cabana usada como pouso para viajantes. Isso ajudou para que a devoção à Virgem de Nazaré se espalhasse pela cidade<sup>12</sup>.

Se a origem do culto nazareno na península Ibérica é tributada a um fidalgo, no Pará atribui-se a um “caçador”, também identificado como caboclo – personagem do espectro regional.<sup>13</sup> Neste sentido, o mito se regionaliza e faz sua inscrição no imaginário paraense e amazônico.

Percebe-se nessa narrativa mítica uma sincronia com outros mitos de origem e revelação de divindades de tradição católica no Brasil, os quais são associados a pessoas de origem rural: camponeses, caçadores, pescadores, entre outros. É um mito que associa o achado a atividades relacionadas à natureza (pesca, caça etc.) e, no caso brasileiro, o milagre envolve ainda pessoas consideradas “humildes”, porque são de extratos pobres da população.

## **A organização do Círio**

A estrutura organizacional dos festejos do Círio é constituída a partir de uma rede hierárquica de funções no comando e na realização do evento. A condução religiosa fica a cargo do arcebispo de Belém e do pároco da Basílica de Nazaré e a parte executiva a cargo de uma organização de pessoas da sociedade civil, denominada Diretoria da Festa. Essa é responsável pelo planejamento e realização do Círio, bem como pelas atividades filantrópicas da igreja.

A Diretoria da Festa é composta predominantemente por homens selecionados a partir do engajamento na igreja como devotos e do reconhecimento como profissionais na sociedade local. É estruturada em três níveis, dispostos em posições hierárquicas e funções: Conselho Consultivo, Diretores Beneméritos, Diretoria Colegiada e Diretorias Executivas.

O Conselho Consultivo é a instância superior da Diretoria da Festa, sendo constituído pelo arcebispo de Belém, dois padres – um deles atua como presidente da Diretoria da Festa –, dois diretores e um secretário. Os Diretores Beneméritos são membros mais antigos e que já desempenharam diversas funções.

A Diretoria Colegiada é uma instância de deliberação das ações referentes à festa, sendo constituída pelo diretor presidente, ex-coordenadores do Círio, diretores beneméritos e diretores executivos.

---

<sup>12</sup> PROVÍNCIA DO PARÁ, 1998, p. 9.

<sup>13</sup> Ver NUGENT, Stephen. *Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy*. Oxford: Berg, 1993. LIMA, Déborah de M. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, v. 2, n. 2, p. 5-32, 1999.

O trabalho dos membros da diretoria é definido da seguinte forma pela igreja: A Diretoria da Festa é um serviço mantido pela Paróquia de Nossa Senhora de Nazaré e vinculado às obras sociais da Paróquia. Os diretores e suas esposas trabalham com agendas próprias e não recebem remuneração alguma. Paralelo ao trabalho para o Círio, todos os integrantes da Diretoria têm suas profissões e as desempenham diariamente. O exercício das funções da Diretoria é encarado como um serviço essencialmente cristão, que deve ser realizado com humildade, dedicação e espírito de doação voluntária. Essas qualidades e todo esforço são traduzidos em doação de tempo e talento para Nossa Senhora de Nazaré. Mas, esse compromisso da Diretoria é tão forte que, para eles, é fundamental que o trabalho também seja feito com profissionalismo<sup>14</sup>.

O trecho destacado acima apresenta alguns aspectos relevantes. Primeiro, o trabalho dos diretores é concebido como “serviço essencialmente cristão”, ou seja, uma doação à divindade – doação de tempo, de conhecimento profissional e de devoção. Segundo, o trabalho é de caráter profissional, ou seja, os diretores devem colocar à disposição da igreja seus conhecimentos profissionais. Desta forma, o trabalho dos diretores concilia a devoção religiosa com um elemento fundamental na sociedade moderna: o conhecimento. São, portanto, os conhecimentos profissionais (colocados à igreja como doação) que possibilitam a organização racional das atividades de planejamento, finanças, marketing e organização da infraestrutura para a realização do Círio.

## **Os símbolos da festa**

O Círio de Nazaré congrega um complexo simbólico religioso e de identidade cultural. Tal complexo, podemos classificar em diferentes níveis: sagrado e profano; institucional e popular. Assim, por um lado, podemos identificar uma simbologia estabelecida pela igreja e, por outro, a constituição de símbolos a partir do engajamento dos fiéis na festa.

A igreja do Pará estabeleceu com o tempo alguns artefatos que simbolizam a divindade e os festejos em sua homenagem. Os artefatos são: a imagem da santa, o manto que cobre a imagem, a berlinda e as cores utilizadas no período do evento. Há ainda outros artefatos secundários, mas que também são utilizados na simbologia da festa, como é o caso dos carros que recolhem objetos de promessas durante a procissão.

## **A imagem da santa e a representação regional**

Durante o período da festa, a igreja local destaca duas imagens de Nossa Senhora de Nazaré – uma identificada como “autêntica”, que supostamente foi encontrada pelo caçador, e outra denominada de imagem “peregrina”, utilizada nas procissões. Contudo, três diferentes imagens já foram utilizadas no Círio. Ambas foram concebidas no processo histórico do culto à divindade no Pará e, em especial, na cidade de Belém. As imagens são distintas pela posição e funções atribuídas a cada uma.

---

<sup>14</sup> Excerto extraído do site <[www.ciriodenazare.com.br/diretoria-da-festa](http://www.ciriodenazare.com.br/diretoria-da-festa)>. Acesso em: 06 jan. 2014.

A imagem principal é considerada “autêntica”, tendo em vista que é concebida no mito do achado e de origem da devoção à santa Belém. É considerada a imagem oficial e por isso preservada do acesso público no dia a dia, posto que fica em um nicho na parte alta no interior da Basílica de Nazaré, denominado *Gloria*. Durante a quinzena da festa, no mês de outubro, realiza-se um rito de descida para que a mesma fique “mais próxima do povo”. Assim, no período festivo, os fiéis depositam seus pedidos junto à imagem, que são queimados por ocasião da cerimônia de subida.

É relevante evidenciar o significado da imagem ficar guardada em uma parte alta da igreja, e no período da festa ser colocada em um lugar mais baixo. Estabelece-se a relação entre alto e baixo, distante e próximo. Ou seja, o *alto* representa um lugar mais próximo do céu e de Deus, enquanto o *baixo* representa a presença entre os fiéis na terra – momento de uma comunicação mais estreita entre divindade e devotos. Maués<sup>15</sup> afirma que as populações da Amazônia distinguem o “santo do céu” e suas imagens. Segundo ele, “o verdadeiro santo é aquele que está no céu”<sup>16</sup>, porque está na companhia de Deus. Por isso suas imagens na terra possuem o mesmo poder da morada celestial.

Há ainda outras duas imagens da santa que a igreja e a Diretoria da Festa manuseiam: uma que é mantida na capela do Colégio Gentil Bittencourt e outra utilizada nas procissões, denominada de “imagem peregrina”. Esta, segundo o pároco da Basílica de Nazaré, teria sido encomendada a um escultor na Itália pelo fato da imagem do Colégio Gentil, que antes acompanhava as procissões, não ter identificação com as pessoas da região. Tratava-se, segundo ele, de uma imagem com características da população europeia.<sup>17</sup>

Em razão de não ter identidade com os devotos, foi produzida a imagem “peregrina”, cujas feições e cor da pele têm semelhanças com a população mestiça regional. Reforça ainda essa questão da regionalidade o fato do menino Jesus (fixado junto à santa) ter sido confeccionado com “traços” indígenas. Em outras palavras, a igreja procurou adequar a imagem que acompanha as procissões a aspectos que denotem semelhança com a população paraense e amazônica. Assim, a imagem foi moldada à representação regional, com o intuito de propiciar uma relação identitária entre os fiéis e a santa; processo esse fundamentado em bases étnicas (mestiça e indígena). É relevante ressaltar que a categoria mestiça na região é representada pela figura do caboclo, que juntamente com o indígena formam as representações étnicas dominantes no espectro das identidades na Amazônia.<sup>18</sup>

O construto identitário teve contribuição no âmbito da política institucional. Em 1971, a Assembleia Legislativa do Pará aprovou a lei estadual 4.371, na qual definiu Nossa Senhora de Nazaré como “Padroeira dos Paraenses” e “Rainha da Amazônia”.

<sup>15</sup> MAUÉS, 2001.

<sup>16</sup> MAUÉS, 2001, p. 257.

<sup>17</sup> Segundo o pároco da Basílica de Nazaré (entrevista realizada em agosto de 1999), essa imagem tinha características das imagens femininas das esculturas e pinturas da Idade Média na Europa.

<sup>18</sup> SILVA, José M. Povos da floresta: identidade ou exotismo? In: SILVA, J. M. *Amazônia em Contexto: uma perspectiva antropológica*. Curitiba: CRV, 2016. p. 13-30.

Tais identidades (local e regional) são evidenciadas nas procissões por meio de frases e discursos, como podemos exemplificar com o bordão proferido durante os cortejos:

Viva Nossa Senhora de Nazaré!

Viva!

Viva a mãe dos paraenses!

Viva!

Viva a rainha da Amazônia!

Viva!

## **Outros símbolos da festa: o manto, a berlinda e a corda**

Outros objetos de representação simbólica da festa e de devoção à Nossa Senhora de Nazaré são o manto, a berlinda e a corda.

O manto é uma vestimenta que cobre e adorna a imagem. O mesmo surgiu de promessas e é produzido por meio de bordado. É feito em tecido de cetim branco adornado com fios dourados e pedras preciosas. Atualmente o manto é confeccionado por encomenda e financiado por pessoas de alto poder econômico, que se mantêm no anonimato. Como símbolo, indica a representação da divindade, principalmente em materiais de divulgação.

A berlinda é o carro que serve de nicho para abrigar a imagem da santa durante as procissões. Trata-se de uma armação constituída de madeira e vidro e que serve para carregar a imagem e protegê-la do sol e da chuva. A berlinda recebe uma decoração com flores brancas e amarelas, que adornam e realçam a imagem.

Os fiéis que participam do Círio com o tempo imprimiram suas marcas na devoção à Nossa Senhora de Nazaré, criando símbolos a partir de formas particulares de inserção na festa. Os símbolos estão relacionados ao pagamento de promessas durante as procissões. Os principais são a corda, os objetos utilizados nas promessas (ver mais adiante) e as peregrinações dos romeiros que se dirigem de cidades do interior para Belém.

A corda foi criada a partir de uma situação específica. A berlinda que conduz a santa era puxada por animais. Em 1835, houve um atoleiro e com isso utilizou-se uma corda atrelada a cavalos para puxar a berlinda. Em 1885, o artefato passou a fazer parte do cortejo e tem uma dupla função: i) serve como cordão de isolamento e proteção da berlinda; e ii) é utilizada nas promessas dos devotos que a seguram durante a procissão.

Pagar promessa na corda tem um significado singular entre os promesseiros. É o objeto que simboliza o meio de maior sacrifício no pagamento de promessas, tendo em vista que muita gente se aglomera para segurar. Após a procissão, cada pequeno fio da corda é disputado pelos promesseiros que buscam levar um pedaço consigo, como lembrança da promessa realizada.

## O Círio como ritual

A festa em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré é um ritual<sup>19</sup> de longa duração. Tem seu início no final de agosto com uma celebração denominada “missa do mandato”, na qual imagens da santa e artefatos usados durante os festejos são benzidos. A partir desse momento começam os preparativos para o Círio; as imagens benzidas são levadas para diversas paróquias e comunidades ligadas à igreja de Nazaré, em Belém. Devotos que atuam em congregações, paróquias e comunidades da igreja local realizam diariamente novenas nas casas em determinados perímetros de um bairro. Após a novena, a pessoa que recebe os fiéis em sua casa serve lanche, em um momento de descontração e conversas. Em seguida, a imagem é deslocada para outra casa, em cortejo com cânticos e fogos de artifícios.

A movimentação dos fiéis vai aos poucos criando o clima de homenagens à divindade e constituindo um espaço urbano diferente da rotina. Os preparativos servem, portanto, como mobilização da comunidade católica e criação de tempo e espaço específicos para a grande “festa da fé” (expressão comumente usada em materiais de divulgação).

No mês de outubro, realiza-se um conjunto de eventos em homenagem à santa. Nesse momento, os festejos se multiplicam em aspectos propriamente religiosos e outros de natureza profana. Embora se percebam momentos e ritos exclusivamente religiosos, durante os festejos do Círio de Nazaré podemos vislumbrar também eventos que promovem a mesclagem de elementos religiosos e profanos. Assim, a festa é resultado de uma articulação empírica das duas esferas, composta pelos seguintes aspectos: um conjunto de procissões, ações de pedidos ou pagamentos de promessas, missas, momentos e ações de divertimentos como o arraial, shows de música, teatro de rua, alimentação específica do Círio e um comércio de brindes e artesanato, que proporcionam dinâmica e complexidade ao evento.

Como parte desse processo, há o engajamento de instituições públicas e privadas que mobilizam seus servidores em orações realizadas diariamente. Assim, tanto os órgãos públicos quanto as empresas se organizam para render homenagens à divindade, e assim contribuem com o clima festivo da cidade. Imagens da santa são dispostas na entrada de órgãos públicos e empresas, com decoração do ambiente. Além das peregrinações e momentos de orações em instituições públicas e privadas, diversas associações de servidores e organizações de bairros fazem procissões com a imagem da santa. É o momento em que as celebrações e cortejos de rua se multiplicam pela cidade.

---

<sup>19</sup> Utiliza-se aqui como referência a concepção antropológica de ritual, definida por Tambiah (1985) e Peirano (2002). Para esses autores, ritual é um momento extraordinário em que ações práticas e expressões de linguagens são relevantes para apreender aspectos da vida social de um grupo. Com base na teoria pragmática da linguagem, para esses autores, o ritual não apenas diz alguma coisa sobre o grupo, mas faz alguma coisa na medida em que as pessoas são afetadas durante o processo ritual. Ver TAMBIAH, Stanley J. A performative approach to ritual. In: TAMBIAH, S. J. *Culture, thought, and social action: an anthropological perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985. p. 123-166. PEIRANO, Mariza. A análise antropológica de rituais. In: PEIRANO, M. (Org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 17-40.

O Círio é uma manifestação organizada pela estrutura sacerdotal da igreja e a Diretoria da Festa. Neste sentido, congrega um conjunto de atividades, tais como: decoração dos trechos por onde passa a procissão, montagem de uma estrutura de som nas ruas, organização das barcas que recebem objetos de promessa, aquisição da corda e sua organização durante o cortejo, decoração da berlinda, organização de um grupo de seguranças designados como Guarda da Santa, carro de som e banda responsáveis pelas músicas religiosas entoadas durante o cortejo, bem como a organização e execução das diversas procissões durante o período.<sup>20</sup>

Nos dias que antecedem o Círio, a cidade vai sendo ambientada com cartazes e decorações com base em uma temática definida para homenagear a santa a cada ano. No perímetro próximo à Basílica de Nazaré, a Diretoria da Festa monta arcos na extensão da rua, com uma iluminação destinada ao período. A programação do Círio tem início com a apresentação do manto da santa para o ciclo, a inauguração da decoração de rua e a iluminação da Basílica de Nazaré.

As procissões colocam a santa em movimento nas ruas e aproximação com os devotos. Na sexta-feira, a imagem “peregrina” é deslocada em procissão para a cidade de Ananindeua (distante cerca de 20 km de Belém), de onde parte pela manhã do dia seguinte para a cidade de Icoaraci. No sábado, realiza-se a procissão fluvial; ao chegar ao porto de Belém, a imagem é deslocada com acompanhamento dos motoqueiros até o Colégio Gentil. No sábado, é realizada a transladação até a Catedral da Sé, localizada no centro da cidade. Essa procissão começa no final da tarde e termina à noite, em razão do longo percurso.

No domingo, realiza-se a grande procissão, denominada Círio. É o momento de maior investimento religioso de fé, seja pela igreja seja pelos devotos. Começa com uma missa pela manhã, em frente à catedral (localizada no centro comercial de Belém) e, em seguida, tem-se a procissão, que percorre um trajeto de 3,6 quilômetros até a Praça Santuário. Pode-se dizer que a procissão do Círio tornou-se um espetáculo em dois sentidos: i) espetáculo de profusão de fé, em que pessoas de diversos lugares e das mais diferentes formas pagam promessas, normalmente carregando algum artefato que simboliza a graça alcançada ou almejada; e ii) espetáculo no sentido originário do termo<sup>21</sup>, tendo em vista que se tornou um evento de atração turística no Pará. Reforça essa questão o fato do poder público local montar arquibancadas ao longo do trajeto na avenida Presidente Vargas para acomodar o público que assiste à procissão.

Além dos eventos que demarcam o engajamento religioso dos fiéis, o Círio de Nazaré mobiliza a cidade em atividades culturais e de lazer. São realizados eventos que, embora não possuem vínculo com a igreja, se apresentam como manifestações associadas à festa do Círio. É o caso do Auto do Círio – teatro de rua que mistura

---

<sup>20</sup> São ao todo 12 procissões, sendo algumas denominadas de romarias: traslado para Ananindeua, romaria rodoviária, romaria fluvial, moto romaria, transladação, Círio, ciclo romaria, romaria da juventude romaria das crianças, romaria dos corredores, procissão da festa e recírio. As informações foram obtidas no site <<https://www.ciriodenazare.com.br/>>. Acesso em: 18 jun. 2021.

<sup>21</sup> CARVALHO, José Jorge. “Espetacularização” e “canibalização” das culturas populares na América Latina. *Revista Antropológicas*, ano 14, v. 21, n. 1, p. 39-71, 2010.

elementos do circo e de outras expressões da cultura popular<sup>22</sup>, no qual os brincantes fazem paródias e sátiras, em um espetáculo de carnavalização da festa religiosa.<sup>23</sup>

Outros dois eventos paralelos são: a Festa da Chiquita<sup>24</sup>, realizada pelo segmento LGBT+ do Pará e que reivindica inserção na festa do Círio<sup>25</sup>, e o cortejo denominado Arrastão do Pavulagem<sup>26</sup>, realizado no sábado pelas ruas do centro de Belém, com música e dança, apresentando expressões da cultura popular local.

Outro elemento cultural que se destaca como identidade durante os festejos são os brinquedos feitos de miriti. São oriundos de Abaetetuba (cidade do interior) e vendidos como *souvenirs*. Os artefatos reforçam a representação da cultura ribeirinha nos festejos do Círio; isso porque um contingente significativo de romeiros dirige-se a Belém para pagar promessa e vender produtos alimentícios consumidos nos dias de festa.

Além da ambientação da cidade e movimento de outros lugares, um aspecto que reforça a ideia de que a festa é o “Natal dos paraenses” é o “almoço do Círio”. Trata-se de um banquete de confraternização das famílias após a procissão, sendo constituído de uma alimentação específica (maniçoba, pato no tucupi, entre outras iguarias), concebida como tradicional e indicador da identidade paraense. O “almoço do Círio” adquire significado especial por se tratar de um momento ritual para confraternização das famílias e seus convidados.

## As promessas

O Círio de Nazaré cresce a cada ano em importância, em parte por causa do número de devotos cada vez maior. O crescimento da quantidade de fiéis deve-se a um tipo de comunicação estreita com a divindade e o resultado dessa relação que se expressa em um rito específico: a promessa.

No período da festa, a Basílica de Nazaré e a Praça Santuário, localizada em frente à igreja, tornam-se locais de peregrinação religiosa de todo o país e, mais intensamente, do Pará e da região Norte. A maior parte das pessoas se desloca para pagamento de promessas ou para fazer pedidos, sempre em busca de resolução de problemas da vida. Neste caso, busca-se não apenas uma comunicação com a divin-

---

<sup>22</sup> BRÍGIDA, Miguel S. O auto do Círio: festa, fé e espetacularidade. *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, v. 5, n. 1, p. 35-48, 2008.

<sup>23</sup> BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 3. ed. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993.

<sup>24</sup> A Festa da Chiquita é realizada no sábado, após a passagem da imagem da santa na trasladação em frente ao Teatro da Paz. É constituída de shows de cantores locais, desfiles e performances de gays e travestis, discursos sobre a violência e a cerimônia de entrega de troféus para pessoas que se destacam no universo LGBT+ e na sociedade paraense (SILVA FILHO, Milton R. No sábado à noite é só deixar a santa passar: uma etnografia da festa da Chiquita em Belém-PA. In: CONGRESSO LUSO AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. XI, 2014, Belém. *Anais...* Disponível em: <<http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/site/anaiscomplementares>>. Acesso em: 04 maio 2014.

<sup>25</sup> SILVA FILHO, 2014.

<sup>26</sup> RODRIGUES, Carmem I.; CHAGAS JUNIOR, Edgar M. Estética e representação cultural no Arrastão de Pavulagem no centro histórico de Belém-Pará. In: III ENCONTRO PARAENSE DE ETNOCENOLOGIA, 2017, Belém. *Anais...* Belém: PPGARTES; ICA; UFPA, 2017. p. 33-37.

dade, mas a afirmação de um compromisso – uma espécie de contrato que se efetiva entre fiéis e divindade<sup>27</sup>, que Hubert e Mauss denominaram de “sacrifício-contrato”<sup>28</sup>.

As promessas são partes da crença devotada aos santos e que se apresentam no catolicismo popular. Fazem parte das práticas religiosas não apenas de forma diferenciada do tipo de devoção adotada pela igreja, mas, muitas das vezes, em contraposição à mesma. A promessa é um recurso acionado pelo devoto na busca de solução de problemas da vida prática e se concretiza através de um acordo com a divindade. Segundo Brandão:

O milagre popular é amostra de efeitos simples de trocas de fidelidades entre o sujeito e a divindade, com a ajuda ou não de igreja e mediadores humanos ou sobrenaturais. Ele não é a quebra, mas a retomada “da ordem natural das coisas” na vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo, por algum tempo quebrada<sup>29</sup>.

O mote para apelação a uma divindade parte da premissa de que o indivíduo passa por uma situação difícil em alguma esfera da vida – econômica, da saúde, familiar, de moradia, amorosa, entre outras. Por ocasião do Círio de Nazaré pude identificar diversas formas de promessas.

Os fiéis que pagam promessas no Círio de Nazaré são denominados de *promesseiros* e o pagamento da graça alcançada pode ser realizado nas seguintes formas: a) segurando a corda disposta em torno da berlinda; b) acompanhando a procissão durante todo o trajeto, a qual pode ser a pé ou de joelhos e conduzindo algum objeto; ou c) fazendo preces durante o período dos festejos em louvor à santa na igreja ou na Praça Santuário.

Durante as procissões, podemos observar referências à santa com pedidos ou agradecimentos de graças alcançadas. As pessoas elevam as mãos aos céus ou em direção à berlinda da santa, fazendo suas preces; trata-se de uma comunicação solitária com a divindade. Nesse tipo de comunicação, o fiel passa por uma experiência mística, pois, segundo Vaz,

a experiência mítica tem lugar no terreno desse encontro com o Outro absoluto, cujo perfil misterioso desenha-se sobretudo nas situações-limite da existência, e durante a qual acontece a experiência do sagrado<sup>30</sup>.

Como disse antes, outro momento se dá por ocasião das visitas à Basílica de Nazaré ou à Praça Santuário, onde a imagem “peregrina” é mantida durante 15 dias para que os fiéis tenham acesso; nesse espaço fazem suas preces e fixam fitas com o

---

<sup>27</sup> FERNANDES, Rubem César. *Os cavaleiros do Bom Jesus* – uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982.

<sup>28</sup> HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício. In: MAUSS, M. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981. p. 141-227.

<sup>29</sup> BRANDÃO, 1986, p. 131.

<sup>30</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 15.

nome da santa. Outra forma é anotar os pedidos em um papel e colocar no interior da igreja. Neste caso, o lugar ideal é o nicho onde fica a imagem considerada “autêntica”.

As promessas realizadas por ocasião do Círio de Nazaré denotam uma complexidade de ações e significados que qualquer tipologia fica aquém da riqueza de detalhes das experiências vividas. Sem pretensão de esgotar as ações, apresento alguns exemplos de fé e devoção à santa expressos nas promessas.

Durante o cortejo da procissão do Círio no domingo, uma multidão de devotos manifesta o pedido ou a gratidão à santa por meio de algum objeto que traz consigo. Os objetos exprimem, sobretudo, problemas e dificuldades da vida. Senão vejamos: i) a falta de moradia ou a realização do sonho da casa própria é demonstrada durante o cortejo portando-se um tijolo ou uma maquete de casa, normalmente carregada na cabeça; ii) a conquista de algum bem que viabiliza a vida financeira, tais como táxi, comércio, formatura, emprego, entre outros, também é externada com algum objeto; e iii) problemas ou resoluções de doenças são manifestos por meio de objetos feitos de cera e que reproduzem a parte do corpo doente ou curada.

Neste último tipo situa-se o aspecto de maior complexidade do simbolismo das promessas expressas no Círio. Há uma indústria de materiais de cera em Belém destinada à produção de velas, assim como de partes do corpo humano. Os artefatos de cera são produzidos de forma a reproduzir iconicamente cada parte do corpo que será representado durante a procissão. Tem-se, portanto, todas as partes do corpo humano – internas e externas – que buscam denotar uma relação de homologia entre significante e significado, ou seja, entre a parte afetada e sua representação icônica.<sup>31</sup> Assim, se o problema é cardíaco, simboliza-se com um coração de cera; se o problema é na perna, a pessoa carrega a representação de uma perna e assim por diante.

Um aspecto a mais: pernas, braços, fígado, coração, mão ou qualquer outra parte do corpo só adquirem sentido em um campo religioso, vivificado no catolicismo popular em que penitência e alegria estão integradas em uma totalidade.<sup>32</sup> Desse modo, vislumbra-se a relação de reciprocidade e lealdade entre divindade e fiéis. A manipulação de objetos icônicos é parte da tradição do culto aos santos na região e que adquire sentido no contexto da festa e da experiência (social e religiosa) vivida pelos promesseiros.

## **Considerações finais**

O Círio de Nazaré, enquanto fenômeno social, é um evento de natureza religiosa que congrega uma multiplicidade de ritos e representações que perpassam diferentes domínios, os quais, por sua vez, não se limitam exclusivamente ao plano do sagrado. O Círio é festa no sentido mais amplo da palavra e que, contemporaneamente-

---

<sup>31</sup> Utilizo como referência a teoria dos signos de Peirce, nos estudos de semiótica (PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1995).

<sup>32</sup> STEIL, Carlos A. Catolicismo e cultura. In: VALLA, Victor V. (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 27.

te, entrosa religiosidade com aspectos da vida prática cotidiana, congrega diferentes perspectivas culturais e simbólicas e, por conseguinte, mecanismos de identidades.

Pode-se dizer também que o Círio de Nazaré é um campo de interesses e lutas pragmáticas e simbólicas entre a estrutura hierárquica da igreja e os diferentes segmentos sociais que de diversas formas se apropriam da festa para comemorar e se manifestar. Como exemplos podemos citar o movimento LGBT+ que durante sua festa se manifesta contra as situações de preconceito e homofobia, e os promesseiros da corda que travaram uma disputa histórica para manter o artefato para pagamento das promessas. Significa dizer que a santa pertence ao panteão dos santos católicos, de domínio da igreja, mas que a população se apropria em formas particulares e identitárias.

A festa é o momento de evangelização, de expressão de sentimentos de religiosidade com a divindade, mas é, sobretudo, um momento para expressões as mais diversas, por meio de um repertório diversificado de ações, interesses, linguagens e formas de festejar.

## Referências

- ALVES, Isidoro. *Promessa é dívida: valor, tempo e intercâmbio ritual em sistemas tradicionais*. 1993. Tese (Doutorado) – Museu Nacional, 1993.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 3. ed. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993.
- BRANDÃO, Carlos R. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BRÍGIDA, Miguel S. O auto do Círio: festa, fê e espetacularidade. *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, v. 5, n. 1, p. 35-48, 2008.
- CARVALHO, José Jorge. “Espetacularização” e “canibalização” das culturas populares na América Latina. *Revista Antropológicas*, ano 14, v. 21, n. 1, p. 39-76, 2010.
- CRAPANZANO, Vincent. *Hermes’ dilemma & Hamlet’s desire: on the epistemology of interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. São Paulo: EDUSC, 1999.
- FERNANDES, Rubem César. *Os cavaleiros do Bom Jesus – uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício. In: MAUSS, M. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981. p. 141-227.
- LIMA, Débora. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, v. 2, n. 2, p. 5-32, 1999.
- MAUÉS, Raymundo H. O ciclo anual das festas de santos populares. In: MAUÉS, R. H. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico*. Belém: Cejup, 1995. p. 315-332.
- \_\_\_\_\_. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo: a religião. In: VIEIRA, I. C.; SILVA, J. M. C.; OREN, D. C.; D’INCAO, M. A. (Orgs.). *Diversidade biológica e cultural da Amazônia*. Belém: Museu paraense Emílio Goeldi, 2001. p. 253-272.
- NUGENT, Stephen. *Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy*. Oxford: Berg, 1993.
- PEIRANO, Mariza. A análise antropológica de rituais. In: PEIRANO, M. (Org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 17-40.
- PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

- PENTEADO, Pedro. Peregrinos da memória: o santuário de Nossa Senhora de Nazaré. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1998.
- RODRIGUES, Carmem I.; CHAGAS JUNIOR, Edgar M. Estética e representação cultural no Arrastão de Pavulagem no centro histórico de Belém-Pará. Anais do III Encontro Paraense de Etnocologia, Belém: PPGARTES/ICA/UFPA, p. 33-37, 2017.
- RUBEN, Raul G. Teoria da identidade: uma crítica. Anuário Antropológico 86, p. 75-92, 1986.
- SILVA, José M. “Povos da floresta”: identidade ou exotismo? In: SILVA, J. M. Amazônia em contexto: uma perspectiva antropológica. Curitiba: CRV, 2016. p. 13-30.
- SILVA FILHO, Milton R. No sábado à noite é só deixar a santa passar: uma etnografia da festa da Chiquita em Belém-PA. In: Anais do XI Congresso Luso Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Disponível em: <<http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/site/anaiscomplementares>>. Acesso em: 04 maio 2014.
- STEIL, Carlos A. Catolicismo e cultura. In: VALLA, Victor V. (Org.). Religião e cultura popular. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 9-40.
- TAMBIAH, Stanley J. A performative approach to ritual. In: TAMBIAH, S. J. Culture, thought, and social action: an anthropological perspective. Cambridge: Harvard University Press, 1985. p. 123-166.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v6i1l.4315>

## RELIGIÃO E EDUCAÇÃO: RIQUEZAS E MISTÉRIOS NOS CONTEÚDOS DAS CANÇÕES DE MARABAIXO NO AMAPÁ<sup>1</sup>

*Religion and education: richness and mysteries in the contents  
of songs from Marabaixo in Amapá*

Elivaldo Serrão Custódio<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo discorre sobre religião e educação, mais precisamente sobre a literatura amapaense (LA) no espaço escolar. Tem por objetivo analisar os conteúdos das canções de Marabaixo no Amapá com intuito de desenvolver e/ou apresentar possíveis práticas pedagógicas sobre a LA, buscando salientar as riquezas e os mistérios dos referidos preceitos a partir da cultura e da religiosidade regional. Trata-se de um estudo qualitativo que usou como instrumentos de coleta de dados o levantamento bibliográfico, a análise documental e o questionário como forma de investigação. A abordagem refere-se ainda a uma pesquisa colaborativa através de momentos de discussões e reflexões sobre a LA como forma de re(conhecimento) da cultura e da religiosidade regional. O estudo foi realizado no segundo semestre do ano de 2018 com uma amostra do quantitativo total de alunos do 1º e 3º anos do ensino médio em uma escola localizada no município de Santana-AP. Os resultados revelam que grande parte dos discentes pratica a leitura e gosta de literatura. Porém a carência e a falta da implantação desse componente no currículo escolar regional são urgentes, já que muitos dos alunos e alunas da rede pública estadual desconhecem e/ou não tiveram acesso a esse material específico durante o percurso de seus estudos na educação básica, dificultando assim o entendimento e/ou compreensão do valor e importância da LA como patrimônio cultural e religioso.

**Palavras-chave:** Ensino Médio. Literatura amapaense. Canções de Marabaixo. Amapá.

**Abstract:** This article discusses religion and education, more precisely about the literature of Amapá (LA) in the school environment. It aims to analyze the contents of the songs of Marabaixo in Amapá in order to develop and/or present possible pedagogical practices on AL, seeking to highlight the richness and mysteries of the aforementioned

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 29 de março de 2021 e aprovado em 25 de junho de 2021 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutor em Teologia pela Faculdades EST, em São Leopoldo/RS. Pós-doutor em Educação pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Atualmente é professor no Mestrado em Educação (PPGED/UNIFAP) e professor coorientador no Doutorado em Educação da Amazônia (EDUCANORTE). Vice-líder do Grupo de Pesquisa Educação, Interculturalidade e Relações Étnico-Raciais (UNIFAP/CNPq). E-mail: elivaldo.pa@hotmail.com ORCID <<http://orcid.org/0000-0002-2947-5347>>.

precepts from the regional culture and religiosity. This is a qualitative study that used bibliographic survey, document analysis and questionnaire as a form of investigation as data collection instruments. The approach also refers to a collaborative research through moments of discussions and reflections on AL as a way of recognizing regional culture and religiosity. The study was conducted in the second half of 2018 with a sample of the total quantity of students from the 1st and 3rd year of high school in a school located in the city of Santana-AP. The results reveal that most students practice reading and enjoy literature. However, the lack and lack of implementation of this component in the regional school curriculum is urgent, as many of the students in the state public network are unaware of and/or did not have access to this specific material during the course of their studies in basic education, thus making it difficult, the understanding and/or understanding of the value and importance of AL as a cultural and religious heritage.

**Keywords:** High school. Literature of Amapá. Songs of Marabaixo. Amapá.

## Introdução

A literatura deve ser realmente o lugar onde podem surgir  
novas ideias que repensem o mundo.

*Salman Rushdie*

Sabe-se que a literatura proporciona ao estudante diferentes experiências com o mundo interior e exterior, permitindo assim o direcionamento cognitivo e intelectual do ser humano. Ao escolher a temática, teve-se por interesse demonstrar a diversidade cultural e religiosa do nosso Estado, no intuito de chamar atenção daqueles que não têm discernimento da literatura local, pois falar de obras literárias do estado do Amapá é valorizar a própria identidade, uma vez que essa traz consigo uma relevância ética e moral para o indivíduo.

O presente artigo é resultado de uma pesquisa de campo sobre literatura amapaense (LA), o qual visa realçar riquezas e mistérios nos conteúdos das canções de Marabaixo<sup>3</sup>, realizada no segundo semestre do ano de 2018 com uma amostra de aproximadamente quase cinquenta (50) do quantitativo total de alunos e alunas do 1º e 3º anos do ensino médio da Escola Estadual Professor Rodoval Borges, localizada no município de Santana, estado do Amapá.

A justificativa para a realização dessa pesquisa sobre o Marabaixo no espaço escolar deve-se à razão de que existem vários trabalhos que remetem ao papel do

<sup>3</sup> “Por ser uma forma de expressão que reúne referências culturais vivenciadas e atualizadas pelos amapaenses, fundamental para a construção e afirmação da identidade cultural negra brasileira, o Marabaixo foi reconhecido Patrimônio Cultural do Brasil. A decisão foi tomada hoje, 08 de novembro, por unanimidade, pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), durante reunião que ocorreu no Museu Histórico do Pará, em Belém” (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Museu Histórico do Pará, 2019*. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/ap/noticias/detalhes/4891/expressao-cultural-amapaense-o-marabaixo-e-reconhecido-como-patrimonio-cultural-do-brasil>>. Acesso em: 10 jan. 2020).

Marabaixo como ferramenta pedagógica no fortalecimento de se cumprir o que prescreve a Lei Federal nº 10.639/2003, que torna obrigatórios os conteúdos das histórias e culturas afro nos currículos escolares da educação básica.<sup>4</sup>

Assim, o presente artigo discorre sobre religião e educação, mais precisamente sobre a LA no espaço escolar. Tem por objetivo analisar os conteúdos das canções de Marabaixo no Amapá com o intuito de desenvolver e/ou apresentar possíveis práticas pedagógicas sobre a LA, buscando salientar as riquezas e os mistérios dos referidos preceitos a partir da cultura e da religiosidade regional. A motivação para essa pesquisa partiu do interesse de minha parte por já estar realizando trabalhos na temática racial no âmbito da graduação e da pós-graduação na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), assim como de meus orientandos (Emerson Borges da Silva e Luciane Santos de Souza) do Curso de Licenciatura Plena em Letras da Faculdade Madre Tereza em Santana-AP. A pesquisa ainda emergiu da curiosidade de estudar o tema abordado partindo da seguinte indagação: as composições de Marabaixo, além de promover o enriquecimento cultural e religioso, tornam-se estratégias educativas significativas para o ensino da Língua Portuguesa e da literatura regional?

Acredita-se que a LA transfigura um valor inegável ao que concerne o ensino e a aprendizagem dos alunos e alunas durante o processo escolar, visto que o sujeito, ao ter essa prática na escola, terá mais conhecimento sobre suas tradições, seus costumes e suas crenças.

Diante desse contexto, a presente pesquisa está dividida em cinco seções. Na primeira, apresentam-se os caminhos e procedimentos metodológicos da pesquisa. Na seção seguinte, traz-se uma discursão sobre a chegada dos negros ao estado do Amapá: conceito, sociocultural, literário e religioso. Em seguida, a representação social da literatura no ensino médio e na vida do aluno e da aluna como forma de valorização da cultura e da religiosidade regional. Posteriormente, aborda-se a Lei nº 10.639/2003: desafios e possibilidades no processo de contribuições e aprendizagem. E por último, contribuições dos conteúdos das canções de Marabaixo para a LA e as considerações finais.

---

<sup>4</sup> Ver, por exemplo, os trabalhos de: FOSTER, Eugenia da Luz Silva; VIDEIRA, Piedade Lino; CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. Contribuições da narrativa ficcional na superação do racismo e na implementação da Lei nº 10.639/2003 nos currículos. *BOITATÁ*, Londrina, n. 20, p. 331-346, jul./dez. 2015. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/boitata/article/view/31494>>. Acesso em: 20 jan. 2021; CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão; SANTOS, Rubelina Silva dos. Narrativas ficcionais – potenciais pedagógicos, estético e literário para a formação do aluno no espaço escolar. *Rev. Bras. Educ. Camp.*, Tocantinópolis, v. 4, e5813, 2019. DOI: <<http://dx.doi.org/10.20873/uft.rbec.e5813>>. Disponível em: <<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/campo/article/view/5813/15911>>. Acesso em: 20 jan. 2021; VIDEIRA, Piedade Lino et al. Marabaixo como instrumento pedagógico no processo de ressocialização de crianças no “Abrigo Criança Feliz” em Macapá-AP. *Plures Humanidades*, v. 20, n. 1, p. 86-108, 2019. Disponível em: <<http://seer.mouralacerda.edu.br/index.php/plures/article/view/394>>. Acesso em: 20 jan. 2021.

## Caminho metodológico da pesquisa

Este trabalho refere-se a uma pesquisa de abordagem qualitativa, na qual se considera que existe uma relação dinâmica entre o mundo e o sujeito.<sup>5</sup> Privilegiamos a pesquisa qualitativa por nos permitir compreender melhor os conteúdos das canções de Marabaixo com o intuito de desenvolver possibilidades de práticas pedagógicas sobre LA no ensino médio.

Para a fonte de dados, realizou-se levantamento bibliográfico e documental, que abrange toda a bibliografia já tornada pública em relação ao tema de estudo, adquirindo assim informações baseadas em pensamentos de autores, através de livros, artigos, sites entre outras fontes. Como procedimento técnico utilizou-se a pesquisa de campo, com o objetivo de conseguir informações e conhecimento acerca do problema.<sup>6</sup>

Como principal estratégia de prática utilizou-se a pesquisa colaborativa<sup>7</sup>, sendo essa uma nova vertente para o campo científico, pois parte do princípio de que os dados são gerados cooperativamente e a construção de conhecimentos é realizada a partir da participação ativa dos integrantes em prol de transformações na realidade. Dessa forma essas investigações proporcionaram, no âmbito da pesquisa social e humana, a oportunidade de os participantes se tornarem colaboradores do processo de construção de conhecimentos, ao tempo em que também promoveram espaços de formação e de desenvolvimento profissional para ambos, pesquisadores e docentes.

Esse tipo de pesquisa tem como modalidade a criticidade, por tentar compreender, interpretar e solucionar os problemas enfrentados por professores e professoras, viabilizando informações que permitem esse metamorfismo da cultura docente, pois as investigações construídas com base nessa perspectiva aliam a produção de conhecimentos à autorreflexão, criando condições para o desenvolvimento profissional dos agentes sociais.<sup>8</sup>

Com o intuito de cumprir os objetivos do estudo utilizaram-se alguns procedimentos como, no primeiro momento, a aplicação de questionário, com perguntas abertas e fechadas para os alunos e as alunas do 1º e 3º anos do ensino médio da Escola Estadual Professor Rodoval Borges, localizada no município de Santana, estado Amapá, com a finalidade de verificar o grau de entendimento a respeito da LA e se os mesmos apresentavam o hábito da leitura e a ministração de uma palestra para estudantes e docentes do turno da noite com a temática “Literatura Amapaense: valo-

<sup>5</sup> PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar de. *Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico*. 2. ed. Novo Hamburgo, 2013. (recurso eletrônico).

<sup>6</sup> LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Fundamentos de metodologia científica*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

<sup>7</sup> A escolha da pesquisa colaborativa justifica-se por configurar-se em um espaço compartilhado, situar-se na perspectiva sócio-histórica, uma vez que concebe o ser humano como um ser em constante interação com o mundo que o cerca, possibilitando uma construção reflexiva e conjunta do conhecimento (CUSTÓDIO, 2017).

<sup>8</sup> IBIAPINA, Ivana Maria. *Reflexões sobre a produção do campo teórico-metodológico das pesquisas colaborativas: gênese e expansão*. Piauí: Edufpi, 2016. p. 34.

rizando nossas raízes”. As atividades deram-se no mês de novembro de 2018, nos dias 13 e 20, respectivamente.

Destaca-se que a aplicação dos questionários seguiu todos os procedimentos éticos para a realização de pesquisas acadêmicas envolvendo seres humanos, conforme postula a Resolução n° 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde, sobre as normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Ressalta-se ainda que, durante o processo de análise das informações, assegurou-se o anonimato de todos os participantes com o intuito de manter sua integridade.<sup>9</sup>

As investigações dos dados deram-se por meio das técnicas de Laurence Bardin<sup>10</sup>, que afirma que a análise de conteúdo, enquanto método, torna-se um conjunto de técnica de análise das comunicações que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrições do conteúdo das mensagens.

## **Negros no Amapá: conceito sociocultural, literário e religioso**

Há tempos, existia uma preocupação da coroa portuguesa em relação à região amazônica, já se ouviam rumores de interesses nas terras por parte de estrangeiros, causando um cenário de preocupação nas autoridades lusitanas, que optam pela criação de fortes (fortalezas, capazes de suportar grandes combates) em todo o território amazônico, sistema esse regido por Sebastião José de Carvalho e Melo, mais conhecido como Marquês de Pombal, homem que foi muito poderoso no reino lusitano. E foi ele quem nomeou o então governador do Grão-Pará:

[...] Francisco Xavier de Mendonça Furtado, nomeado governador do Grão-Pará, em 1751, estudou a situação geográfica e fotográfica da povoação de Macapá e escreveu a Dom José I relatando sobre a necessidade de fortificar Macapá<sup>11</sup>.

Por volta do século XVII, a expansão do descobrimento chega às terras tucujus e os motivos que levaram os portugueses a se interessar pelo estado do Amapá foram as minas de ouro, com o intuito maior de explorá-lo. Flávio dos Santos Gomes afirma: “com a existência de ouro, Macapá era querida por muitos estrangeiros inclusive Portugal”<sup>12</sup>. E para o sustento das atividades precisou-se de mão de obra escrava, e se ocupou primeiramente dos indígenas que aqui já habitavam, mas não foi suficiente, por essa razão houve a necessidade de trazer mais pessoas, precisamente do continente africano, para atuar nas seguintes atividades: construção da Fortaleza de São José e agricultura.

<sup>9</sup> BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. *Resolução n. 466, de 12 de dezembro de 2012*. Aprova diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Brasília, Diário Oficial da União, 12 dez. 2012.

<sup>10</sup> BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2009.

<sup>11</sup> MORAIS, Paulo Dias; ROSÁRIO, Ivone Santos de; MORAIS, Jurandir Dias. *O Amapá na mira estrangeira: dos primórdios do lugar ao laudo suíço*. Macapá: JM, 2003. p. 18.

<sup>12</sup> GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Nas terras do cabo norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVIII/XIX*. Belém: Editora Universitária UFPA, 1999.

Os primeiros a aportarem no Amapá foram os da Guiné Portuguesa, chegaram no ano de 1751, quando da ocupação da região, e eram escravos de famílias provenientes do Rio de Janeiro, de Pernambuco, da Bahia e do Maranhão, trabalhando na cultura do arroz. No entanto, o maior contingente veio a partir de 1765 para a construção da Fortaleza de São José de Macapá, durante o governo do Grão-Pará. Esses escravos morriam de doenças como malária e sarampo, e ainda por acidentes de trabalho.<sup>13</sup>

Assim, com a chegada desses negros para edificação das obras, começaram a aparecer as primeiras manifestações culturais amapaenses, haja vista que a senzala foi o único lugar em que os escravos se expressavam, escrevendo as letras das canções, por que mesmo estando em situação escravocrata, não abandonaram suas origens e encontravam forças para fazer seus rituais com cantos e danças, lembrando-se de si como ser humano oriundo da África. Fernando Canto relata que:

Os documentos falavam de inúmeros assuntos, nem sempre relacionados à obra da fortificação. E dentro dele verifiquei que havia um romance não escrito sobre a vida desses construtores-personagens, não escritos por eles nem por ninguém. Havia dentro deles os elementos de um romance sobreposto a uma história verdadeira, real, com suas características do gênero ficção literária<sup>14</sup>.

Essas vivências que foram experimentadas por esses afrodescendentes durante os levantamentos da Fortaleza de São José não foram apenas fatos isolados do cotidiano, mas foi o início da construção da identidade amapaense que surgiu através da fusão de culturas desses trabalhadores.

Com isso, afirma-se então que os relatos escritos pelos negros tinham valores culturais e literários, uma vez que as palavras escritas produziram uma sensação de encanto, anseio e até mesmo surpresas. Segundo Fernando Canto, “durante a sua construção, as cartas e relatórios emitidos pelos construtores tornaram-se peças informativas e valor literários, não apenas pelo que indicam sobre a obra em si, mas pelos aspectos inerentes ao comportamento de homens e mulheres”<sup>15</sup>.

Com essas descrições literárias surge o Marabaixo, uma expressão que reúne os aspectos lúdicos, religiosos e transgressores que transpõem os limites entre o lícito e não lícito, entre o sagrado e o profano. Porém, no ano de 1948, sofreu muitas ações preconceituosas por parte dos padres, pois, com a chegada dos missionários italianos, a cultura negra era considerada como macumba que cultuava o diabo e não uma manifestação local. Piedade Videira afirma que:

<sup>13</sup> ALBUQUERQUE, Elane Carneiro. Cheiros e batuques do museu: construído conceitos poéticos no quilombo do Curiaú. *Revista Negro e Educação* – Linguagens, educação, resistências, políticas públicas, São Paulo, v. 4, p. 77, 2007.

<sup>14</sup> CANTO, Fernando. *A água benta e o diabo*. 2. ed. Macapá: Fundação de Cultura do Estado do Amapá (FUNDECAP), 1998. p. 16.

<sup>15</sup> CANTO, 1998, p. 17.

Com a chegada de padres missionários, no governo de Janary Nunes, ocorreu o enfraquecimento dessa manifestação cultural, visto que os católicos proibiam o toque tocassem próximo e dentro da Igreja de São José, já que para eles era coisa do demônio<sup>16</sup>.

Com o passar do tempo, o Marabaixo conquista seu espaço e começa a participar das festas das igrejas católicas. Hoje passou a ser tão relevante para os amapaenses que no dia 16 de julho se comemora o ciclo do Marabaixo, um evento que homenageia a Santíssima Trindade e o Divino Espírito Santo. É importante enfatizar que o principal objetivo dos afrodescendentes era não deixar morrer suas origens, já que as canções foram as formas que acharam para se lembrar de suas identidades.

É pertinente destacarmos que a dança do Marabaixo no Amapá, segundo Piedade Lino Videira<sup>17</sup>, é hoje uma manifestação cultural popular afro-amapaense, que nasceu de diferentes etnias que foram transportadas de suas terras de origem para o Brasil. É uma mistura de dança, religiosidade e ancestralidade africana que tem orgulho, determinação e resistência. É ainda um ritual que compõe várias festas católicas populares em oito comunidades negras da área metropolitana de Macapá e Santana no estado do Amapá.

Entendemos que a religiosidade é um fenômeno que está presente em todas as sociedades. Romilda Jesus e Cairo Katrib, ao tratarem da religiosidade e culturas africanas, entendem que:

Valorizar a religiosidade e cultura africanas são imprescindíveis para a implementação de novos olhares sobre a nossa prática pedagógica, para a construção da identidade do aluno, e para se pensar um espaço escolar capaz de lidar com as diferenças e valorizar a riqueza cultural brasileira, regional ou local, na qual se insere a escola e sua comunidade [...]<sup>18</sup>.

As religiões de matrizes africanas fazem parte da formação cultural brasileira. Mesmo aqueles que não são adeptos acabam se relacionando de alguma forma com as práticas culturais, sociais e simbólicas dessas religiosidades.

Para Clifford Geertz<sup>19</sup>, o conceito de cultura mostra-se essencial para a explicação de toda a simbologia presente nas manifestações culturais de uma comunidade. Segundo o autor, a cultura seria um sistema de significações dos fenômenos culturais, tornando-se responsável por produzir o saber popular. Ou seja, a cultura é uma teia carregada de significados que se manifestam em forma de símbolos, sinais, rituais,

---

<sup>16</sup> VIDEIRA, Piedade Lino. *Marabaixo, dança afrodescendente*: Significando a identidade étnica do negro amapaense. Fortaleza: UFC, 2009. p. 187.

<sup>17</sup> VIDEIRA, 2009.

<sup>18</sup> JESUS, Romilda Maria de; KATRIB, Cairo Mohamad. Nós da memória: saberes africanos, vivências e (Re)significação identitária. In: RODRIGUES FILHO, Guimes; BERNARDES, Vânia Aparecida Martins; NASCIMENTO, João Gabriel do (Orgs.). *Educação para as relações étnico-raciais*: outras perspectivas para o Brasil. Uberlândia: Lops, 2012. p. 414.

<sup>19</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

signos e códigos interpretados pelo sujeito a partir do seu referencial teórico e de sua vivência cotidiana. Assim, na concepção de Clifford Geertz, a cultura

[...] denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida<sup>20</sup>.

Clifford Geertz explica ainda que a religião está intimamente relacionada à construção do saber popular, e, portanto, por meio dessa construção, homens e mulheres justificam suas vivências: quando se executa um samba, ao comer uma feijoada, ao receber os cuidados de uma benzedeira, ao tomar um chá de erva medicinal, ao usar plantas e objetos como amuletos ou para afastar mau-olhado etc. Essas e outras práticas, relacionadas diretamente ou não com as religiões, fazem parte das nossas tradições e foram influenciadas pelas práticas e pelos costumes de diversos povos africanos. E como o modo de vida das populações africanas esteve sempre ligado ao sagrado, a maioria dessas práticas possuem simbologias relativas ao religioso. Compreender a relação entre religiosidade africana, afro-brasileira, afro-ameríndia e religiosidade cristã, significa imergir num sistema complexo de crenças, manifestações culturais e religiosas distintas e costumes diversos.

A propósito do cristianismo, Irene Dias de Oliveira destaca que “o cristianismo desde sempre teve que conviver e se relacionar com povos marcados por culturas e experiências religiosas diferentes e variadas”, além disso, ressalta a autora que o cristianismo “[...] ao longo dos séculos tem se autocompreendido como uma religião universal, cujos valores, crenças, normas seriam válidas para todos os povos e culturas”<sup>21</sup>. Entretanto, ao longo dos séculos, o cristianismo como uma das dimensões da cultura ocidental, assim como outras religiões, também vem demonstrando que não está imune a outras manifestações religiosas e/ou culturais.

Quanto à definição de religião afro-brasileira, Hendrix Silveira afirma que,

Religião afro-brasileira é o termo mais utilizado pelos estudiosos como um designativo geral para as expressões religioso-culturais africanas no Brasil [...] as religiões afro-brasileiras propriamente ditas seriam aquelas que têm grande influência das tradições africanas, mas que no processo diaspórico se amalgamaram com outras tradições religiosas (sobretudo com a indígena e com o catolicismo), gerando uma outra expressão religiosa como a umbanda, o catimbó, o babaçuê, a jurema, etc. [...] <sup>22</sup>.

<sup>20</sup> GEERTZ, 2008, p. 6.

<sup>21</sup> OLIVEIRA, Irene Dias de. *Religião e as teias do multiculturalismo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p. 69.

<sup>22</sup> SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. *Não somos filhos sem pais: história e teologia do batuque do Rio Grande do Sul*. 2014. 135 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2014. p. 58-59.

De acordo com prefácio do livro *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*, de João Luiz Carneiro<sup>23</sup>, Reginaldo Prandi enfatiza que “as religiões afro-brasileiras são religiões rituais, pouco afeitas à reflexão sistemática sobre si mesmas, baseadas fortemente na mitologia e sua representação ritualística”. Além disso, as religiões afro-brasileiras estão muito ligadas à tradição oral, pois a oralidade se constituiu como um elemento fundamental nas tradições afro.

Segundo Volney J Berkenbrock, em seus estudos sobre religião africana, as características dessas religiões apresentam os seguintes aspectos:

- a) A religião diz respeito mais à sociedade que ao indivíduo [...] ela é a origem de sentido para a ordem como um todo.
- b) A fé num ser supremo (Deus), que é caracterizado de formas muito diversas [...].
- c) A crença numa existência após a morte – seja lá está entendida como for – e, ligado a isto, o culto aos mortos são também patrimônio comum das religiões africanas [...];
- d) Outra característica comum das religiões africanas é a crença na existência de espíritos. Estes são entendidos como seres ou forças intermediárias entre o ser superior e as pessoas [...] Estes não são entendidos basicamente como sendo bons ou maus [...]<sup>24</sup>.

Em se tratando de religião<sup>25</sup> em nosso país, observamos que os dados estatísticos apresentados pelo último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2010 demonstram que 92% da população brasileira se declara adepto a algum tipo de religião. Elivaldo Serrão Custódio, ao analisar esses dados, por ocasião de nossa pesquisa de mestrado no estado do Amapá, verificou que esses dados demonstram que a questão religiosa no Brasil é muito complexa, devido a sociedade ter à sua disposição uma fantástica multiplicidade de crenças e práticas religiosas.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> CARNEIRO, João Luiz. *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 11.

<sup>24</sup> BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 63-64.

<sup>25</sup> Não temos a intenção de fazer uma longa discussão sobre o conceito de religião neste trabalho. Entretanto, destacamos o pensamento de ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001, quando expressa que religião é um sistema infinitamente complexo, que pode ser apontado como uma referência primordial. Conforme o autor, a religião é o sistema de mundo das sociedades tradicionais, ao mesmo tempo, autônoma em relação à sociedade.

<sup>26</sup> CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. *Políticas públicas e direito ambiental cultural: as religiões de matrizes africanas no currículo escolar no Amapá*. 2014. 198 f. Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas) – Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2014.

## A representação social da literatura no ensino médio e na vida do aluno e da aluna como forma de valorização da cultura e da religiosidade regional

Parte-se da ideia de que o texto literário constitui-se em um meio pelo qual podem ser veiculadas representações sociais, principalmente, levando-se em conta os aspectos da comunicação *intra* e *inter* grupos.

É pertinente ressaltar que foi a partir do trabalho de Serge Moscovici<sup>27</sup> que a palavra representação passou a ser utilizada com mais frequência na atualidade. Segundo o autor, representação social é “um universo de opiniões próprias de uma cultura, uma classe social ou um grupo, relativas aos objetos do ambiente social”<sup>28</sup>. Assim, utilizamos essas ideias sobre “representação social”, pois desejamos perceber como a literatura, em especial a literatura amapaense é constituída no processo de conhecimento que os alunos e as alunas do ensino médio vivenciam durante o processo de ensino e aprendizagem.

Para Denise Jodelet<sup>29</sup>, a representação social constitui uma forma de conhecimento, um saber prático que se refere exatamente à experiência a partir da qual ele se produz, e que serve para agir sobre o mundo. Assim, é imprescindível o quanto a literatura é importante para o aprimoramento dos indivíduos em diferentes aspectos, tanto educacional como cultural, haja vista que uma pessoa que tem domínio da leitura se destaca na sociedade por ter um vocabulário enriquecido, dinamismo de raciocínio e um senso crítico. Além disso, a literatura é um caminho possível para se compreender as sensibilidades de uma época, pois o texto literário é algo que vai além de um mero reflexo da sociedade, é um produto social e cultural.

No ensino médio, a literatura é fundamental para o ensino-aprendizagem dos alunos e das alunas, pois é nessa fase que eles e elas estão se preparando para o vestibular e precisam ter a prática aguçada de ler, porém bem se sabe que essa realidade é um equívoco, tendo em vista que os estudantes só se interessam pela literatura porque serão cobrados futuramente.

A literatura, além de importante para o ensino de Língua Portuguesa, História e demais componentes curriculares, destaca-se que quanto mais o estudante lê bons livros, igualmente aprende sobre os mecanismos de funcionamento da língua, tanto escrita quanto falada. Sendo assim, o Ministério da Educação (MEC), com o propósito de nortear o direcionamento do ensino brasileiro, estabeleceu, em 1988, os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) na intenção de aprimorar as questões educacionais, a fim de que os alunos e as alunas tenham contato com múltiplos conhecimentos pertinentes ao mundo em que vivem. Esse registro contribuiu tanto para a formação do profissional como para direcionar a compreensão da leitura conforme o trecho a seguir:

<sup>27</sup> MOSCOVICI, Serge. *A representação social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

<sup>28</sup> MOSCOVICI, 1978, p. 66.

<sup>29</sup> JODELET, Denise (Org.). *Les représentations sociales*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

A leitura é o processo no qual o leitor realiza um trabalho ativo de compreensão e interpretação do texto, a partir de seus objetivos, de seu conhecimento sobre o assunto, sobre o autor, de tudo o que sabe sobre a linguagem etc. [...] Trata-se de uma atividade que implica estratégias de seleção, antecipação, interferência e verificação, sem as quais não é possível proficiências<sup>30</sup>.

Percebe-se que esse ponto de vista, agora agrupado pelo discurso oficial e autorizado, não surge do nada, nem se inclui. Pelo contrário, surge, por sua vez, revelado pelo resultado de pesquisas acerca do ensino e da aprendizagem de língua, assim, os estudantes precisam da literatura para se apropriar de grandes saberes; e quanto mais cultivar essas técnicas, mas amplia-se o repertório cultural. E não é diferente quando se refere à LA, como bem se sabe, a cultura torna-se uma peça de ferramenta crucial no processo de aquisição dos educandos e das educandas.

Os e as estudantes devem ter conhecimento de suas origens; uma vez que se trata de etnia e educação, esses fenômenos estão intrinsecamente ligados, assim transformam-se membros socializadores, capazes de metamorfosear a forma de pensar dos estudantes e tornando-se um defensor no processo de ensino, mas essa prática deve partir das escolas, dos professores e das professoras, na forma de incentivar os e as discentes a gostarem de literatura local.

Conseqüentemente, é significativo enfatizar a utilidade de haver a inclusão da disciplina no currículo e matriz escolar, para que se possa possibilitar aos e às estudantes conhecimentos de sua própria cultura e tradições. Desta forma, com certeza, haveria mais valorização por partes dos e das discentes, que deixariam de lado olhares pejorativos ou até mesmo discriminatórios quanto ao patrimônio regional.

## **Literatura amapaense e Lei nº 10.639/2003: desafios e possibilidades no processo de ensino e aprendizagem**

Este tópico está em concomitância para a implementação da Lei Federal nº 10.639/2003<sup>31</sup> no estado do Amapá, tornando obrigatório o ensino da Cultura Afro-Brasileira e Africana nas matrizes curriculares das disciplinas de Histórias, Artes e Língua Portuguesa no ensino público e privado do Brasil, possibilitando assim o avanço da disseminação cultural afro-amapaense em seu próprio território e em todo o país, e aumentando a diversidade étnica racial.

É notório que a referida lei seja mais um dos marcos conquistados pela comunidade negra, nas lutas antirracistas e pela democratização do ensino, não falo escri-

---

<sup>30</sup> BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais: terceiro e quarto ciclos do ensino fundamental: introdução aos parâmetros curriculares nacionais*. Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF, 1998. p. 69.

<sup>31</sup> BRASIL. *Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, 2003.

vos porque eles não nasceram assim, mas ascendem uma identidade étnica e cultural que é proveniente da “mãe África” (relacionado ao continente africano).

Sabe-se que tal conquista não foi só na sua implementação de data comemorativa, mas uma luta que perdurou mais de século para que houvesse o devido reconhecimento à luta desse povo, que foi a efetuação do ensino das culturas afros ao estudo formal das escolas de ensino, tanto pública quanto privada. Porquanto a luta da população negra é e sempre será importante para que haja diversidade étnica e racial em nosso país.

Podemos lembrar que, apesar da obrigatoriedade do estudo da história dos negros, pouco se tem feito para que ocorra uma efetiva implementação dessas normas estabelecidas, pois muitos ainda não sabem ou ignoram o firmamento da obrigatoriedade, e em muitas instituições, para lembrarem dessa “aquisição”, convidam um grupo de capoeira ou um grupo de canto com pessoas negras, crendo que de alguma forma estão colaborando para a diversidade cultural e religiosa no país.

Neste contexto, acreditamos que a LA pode representar um recurso pedagógico importante para o combate ao racismo, à intolerância religiosa e às diversas formas de marginalização e discriminação às quais as pessoas negras são submetidas em ambiente escolar.

Nossas pesquisas no âmbito da graduação e da pós-graduação têm indicado que ainda hoje, não obstante os grandes avanços, a ficção tanto popular como literária ocupa um espaço de destaque na formação e perpetuação dessa memória racista e desqualificadora da negritude. E essa memória tem dominado os currículos escolares, nos impondo, portanto, a responsabilidade de provocar rupturas nessa conjuntura, apresentando aos professores, às professoras, e demais participantes da comunidade escolar possibilidades de mudança e equidade social.

Nos contos de fadas, por exemplo, é notória a total ausência da figura do negro, ou seja, a raça negra é constantemente negada não pela presença de estereótipos negativos, mas pela constante afirmação do ideal de raça branca. Assim, a legislação representa uma melhoria na democratização do currículo: “É tarefa da escola fazer com que a história seja contada a mais vozes, para que o futuro seja escrito a mais mãos”<sup>32</sup>. A escola é um espaço privilegiado para essa tarefa, já que é “sistemática, constante e obrigatória”<sup>33</sup>. Portanto espera-se que os educadores, as educadoras, educandos e educandas contribuam e atentem mais para a valorização e façam valer essa conquista da lei e não fique somente no papel, mas que seja conteúdo de regras e práticas para toda a sociedade.

<sup>32</sup> SANTOS, A. de F. T. Cultura e educação a serviço da transformação social. In: MAGALDI, Ana Maria; ALVES, Cláudia; GONDRA, José (Orgs.). *Educação no Brasil: história, cultura e política*. Bragança Paulista: EDUSF, 2003. p. 20.

<sup>33</sup> FIGUEIRA, Vera Moreira. *O preconceito racial na escola*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1991. p. 21.

## Contribuições dos conteúdos poéticos das canções de Marabaixo para a literatura amapaense

Sabe-se que a literatura é de suma relevância para o desenvolvimento do indivíduo, pois ela se apresenta como uma modalidade privilegiada de comunicação que possibilita o diálogo entre textos e leitores de todas as épocas e viabiliza o desenvolvimento da imaginação, fazendo com que o leitor, a leitora, mergulhe em um mundo desconhecido, ainda disponibilizando ampliar conhecimentos apresentando diferentes rumos acerca do mundo. Segundo Regina Zilberman e Ezequiel Silva:

A literatura provoca no leitor um efeito duplo: aciona sua fantasia, colocando frente a frente dois imaginários e dois tipos de vivência interior; mas suscita um posicionamento intelectual, uma vez que o mundo representado no texto, mesmo afastado no tempo ou diferenciado enquanto invenção, produz uma modalidade de reconhecimento em quem lê<sup>34</sup>.

Diante disso, é notório dizer que o estado do Amapá possui uma das mais deslumbrantes literaturas, que está nos conteúdos das cantigas de Marabaixo, nos quais os autores das obras nos remetem a um passado de histórias vivenciadas por gerações remotas e, quando lembradas, trazem à tona lembranças de dor pela forma que eram tratadas as pessoas escravas naquela época, e de alegria, por hoje em dia gozarem de uma determinada liberdade de saber que não estarão mais sujeitas à mesma atrocidade de outrora.

Os conteúdos dessas canções são indispensáveis para o enriquecimento cultural e literário no Amapá, pois quem passar a ter conhecimento compreenderá a importância de mantê-la viva e passará a valorizá-la. A literatura do estado do Amapá, em relação ao seu acervo bibliográfico, ainda é insuficiente devido à falta de apoio dos responsáveis ligados à cultura, pois se sabe que, no âmbito literário, a região Norte conta com vários autores e escritores, porém suas obras são pouco divulgadas, justamente pelo não apoio financeiro das entidades competentes. Essa falta de acervo dificulta o levantamento de dados sobre essa literatura, uma vez que são os registros escritos que comprovam a existência da mesma em determinado período.

Uma consequência dessa falta de material é o fato de não haver dados de quando precisamente surgiu a LA, o que se têm é o que fica na memória dos antepassados que vão passando de geração a geração. No Amapá concentram-se mais lendas ligadas às tradições folclóricas e ainda livros de poesias, e não especificamente abordando a história da LA, como afirma Nunes Pereira.<sup>35</sup> Portanto tais obras realçaram nosso acervo nacional e regional nos enchendo de orgulho, pois englobam situações históricas, fatos passados e atitudes do cotidiano.

<sup>34</sup> ZILBERMAN, Regina; SILVA, Ezequiel Theodoro da (Orgs.). *Literatura e pedagogia*: Ponto e contraponto. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1990. p. 19.

<sup>35</sup> PEREIRA, Nunes. *O sahiré e o marabaixo*: Tradições da Amazônia. Contribuição ao Primeiro Encontro Brasileiro de Folclore, 2012.

Assim, falando nas obras literárias como canções, poesias entre outras produções, elas são indispensáveis para o desenvolvimento e engrandecimento cultural e literário de qualquer indivíduo que tome consciência da sua importância. Sabemos que tais gêneros contribuem de forma esplêndida para o caráter e a identidade literária de cada sujeito, aguçando a ansiedade e a expectativa por novos conteúdos, a busca de aprendizados que tornem possível a decodificação nos assuntos supracitados.

Destarte, que não se pode deixar de mencionar neste artigo os nomes dos autores que foram primordiais nesse trabalho e que são muito importantes para a LA, como, por exemplo, Canto<sup>36</sup>. Assim constata-se que a LA possui excelentes escritores e que carregam consigo uma grande contribuição social em prol de um benefício cultural para todos. Efetivamente a poesia e as obras locais devem ser incentivadas por toda a sociedade. A seguir, no quadro 1, apresentamos algumas canções que foram catalogadas da LA durante a pesquisa de campo:

**Quadro 1:** Canções da Literatura Amapaense

<b>Título da Canção</b>	<b>Estilo literário</b>
Eu caio, eu caio, eu caio	Sátira
Aonde tu vais, rapaz	Crítica
Às quatro da madrugada	Exaltação
Guardariô	Agradecimento
Cafusa	Lamentação

**Fonte:** Pesquisa de campo (2018).

Dessas canções ora mencionadas, destaca-se “AONDE TU VAIS, RAPAZ”, sobre a qual se teceram alguns comentários:

### **AONDE TU VAIS, RAPAZ**

Dia primeiro de junho  
 Eu não respeito o senhor  
 Eu saio gritando “viva!”  
 Ao nosso governador  
 (refrão)  
 Destelhei a minha casa  
 Com a intenção de retalhar  
 Se a Santa Ingrácia não fica  
 Como a minha há de ficar  
 (refrão)

<sup>36</sup> CANTO, Fernando. *Vertentes discursivas da Fortaleza de São José de Macapá*. das cartas dos construtores às transformações e apropriações simbólicas contemporâneas. Macapá: Editora da UNIFAP, 2014.

Estava na minha casa  
Conversando com companheiro  
Não tenho pena da terra  
Só tenho do meu coqueiro  
(refrão)  
O Largo de São João  
Já não tem nome de santo  
Hoje ele é reconhecido  
Por Barão do Rio Branco  
(refrão)  
Não sei o que tem o Bruno  
Que anda falando só  
Será possível meu Deus  
Que de mim não tenha dó  
(refrão)  
A Avenida Getúlio Vargas  
Tá ficando que é um primor  
As casas que foram feitas  
Foi só pra morar doutor  
(refrão)  
Estava na minha casa  
Sentada não tava em pé  
O meu amigo chegou  
Cafuza faz café  
(refrão)  
Me peguei com São José  
Padroeiro de Macapá  
Pra Janary e Icoaracy  
Não saíram do Amapá  
(refrão)  
Eu cheguei na tua casa  
Perguntei como passou  
Rapaz eu não tenho casa  
Tu me dá um armador

A obra em questão, cantada e composta por uma mente aguçada de um marabaixeiro Raimundo Ladislaum que com grande maestria retrata um momento histórico cultural afrodescendente no Amapá, no qual o autor faz uma pergunta ao saudoso mestre Julião Ramos, que, pela narrativa do texto, percebe-se que estava se deslocando para algum lugar.

“Aonde tu vais, rapaz, por esse caminho sozinho?”, de alguma forma Raimundo Ladislau não fez essa pergunta em vão, mesmo eles sendo rapaz, já tinham certa experiência de vida, ele perceberá através do conhecimento empírico aplicado

em fazer uma leitura na fisionomia do mestre Julião Ramos que o mesmo partiria, no caminho sem volta, deslocado para os campos do laguinho, não por vontade, mas porque fora obrigado a sair da frente da cidade, onde encontravam-se muitos queixosos por suas permanências ali, todavia tais pessoas entendiam as manifestações culturais como práticas de magia negra e concomitância com o satanismo, acusações essas que partiram de pessoas líderes de igreja que deveriam pregar a igualdade étnica e social sem distinção de raça, cor ou posição social, deveriam ser seguidores do mestre Jesus.

Ainda sem sua resposta, Julião Ramos afirma que a avenida Getúlio Vargas está ficando um “primor” (pela excelência do trabalho que estavam fazendo naquele lugar) e que aquelas novas residências abrigariam gente da alta sociedade, os doutores “douto”. A resposta do mestre Julião Ramos foi de uma grande sabedoria, já que era uma pessoa que tinha uma das maiores faculdades que alguém pode ter, a faculdade da vida.

Sobre a memória e história cultural, Piedade Lino Videira<sup>37</sup> destaca que é preciso que a comunidade amapaense transponha a barreira de espectadora e tome para si a responsabilidade das futuras gerações não só ouvirem, saberem, mas dançarem o Marabaixo e vivenciarem o aprendizado contido em sua dança, cantigas, toques de caixa, ladainhas, gengibirra, promessas e expressões étnicas como herança de seus ancestrais africanos e afrodescendentes.

Acreditamos que as canções e os conteúdos poéticos de Marabaixo, em ambientes escolares ou não, constituem um excelente instrumento para ajudar as pessoas a se expressarem e a se envolverem em projetos relevantes dentro de suas comunidades. A transmissão desses conhecimentos gera questões significativas, como a participação dos alunos e das alunas na escola ou fora dela, que futuramente contribuirão para o repasse/transmissão da cultura e da religiosidade para as demais gerações.

## **Análise e discussão dos resultados**

Na primeira semana deu-se início à intervenção da pesquisa e fez-se a visita ao campo de estudo para conhecer o ambiente escolar, bem como o corpo docente, os alunos, as alunas, e toda a estrutura da instituição de ensino que se disponibilizaram para essa averiguação. Feito isso, na segunda semana, aplicaram-se os questionários com os jovens do 1º e 3º anos com perguntas elaboradas de forma aberta e fechada, sendo os alunos e as alunas do 1º ano letivo com a faixa etária de 15 a 20, e do 3º ano, com 16 a 23 anos de idade. O percentual é de aproximadamente 55% de pessoas do sexo feminino e 44% do sexo masculino, num total de 31 questionários, sendo 12 por parte do 1º ano e 19 do 3º ano.

Não se pode deixar de falar que a escolha de 1º e 3º anos do Ensino Médio se deu pelo fato de sondar o grau de interesse pela leitura literária e se os mesmos tinham conhecimento da LA, haja vista que os alunos e as alunas de 1º ano estão iniciando no

---

<sup>37</sup> VIDEIRA, 2009.

ensino médio e os do 3º ano estão prestes a sair dos primeiros níveis de ensino para passar à educação superior.

Ao dar início às análises dos interrogatórios, em suas primeiras perguntas buscou-se saber se os alunos e as alunas tinham o hábito da leitura da literatura, e 55% dos entrevistados afirmaram que sim e 45% responderam que não; apesar da metade ter o costume, ainda se considera baixa a prática, já que os discentes, nesses anos subsequentes, deveriam estar mais familiarizados com o universo do livro.

Nos questionamentos seguintes, quando indagados sobre a importância da literatura e se essa é interessante, muitos disseram que sim e é de grande relevância, pois ajuda no aperfeiçoamento da língua em si e nos mostra um lado mais aprofundado de cada mensagem de texto, por meio dela comunica-se com uma prática respeitosa e aprendem-se novos conectivos, novas expressões; os outros responderam que não acham importante porque não gostam de ler. Assim vale ressaltar como é relevante a literatura de acordo com Tzvetan Todorov:

A literatura pode muito. Ela pode nos estender a mão quando estamos profundamente deprimidos, nos tornar ainda mais próximos dos outros seres humanos que nos cercam, nos fazer compreender melhor o mundo e nos ajudar a viver. Não que ela seja, antes de tudo, uma técnica de cuidados para com a alma; porém, revelação do mundo, ela pode também em seu percurso, nos transformar a cada um de nós a partir de dentro. A literatura tem um papel vital a cumprir, mas para isso é preciso tomá-la no sentido amplo e intenso que prevaleceu na Europa até fins do século XIX e que hoje é marginalizado, quando triunfa uma concepção absurdamente reduzida do literário<sup>38</sup>.

Interrogados se o professor ou a professora instiga ao hábito de ler literatura, cerca de aproximadamente 84% responderam que sim. Fica evidente que o docente se preocupa com o afunilamento de ideias e com o futuro promissor dos educandos e das educandas, mas cerca de 15% disseram que o professor ou a professora não os incentiva. Para Maria Helena Martins<sup>39</sup>, “a função do educador não seria precisamente ensinar a ler, mas criar condições para o educando realizar sua própria aprendizagem”. É o que destaca também Regina Maria Braga e Maria de Fátima Silvestre:

É o leitor quem cria, constrói o sentido a partir de seus conhecimentos, em sua expectativa e em sua intenção de leitura. No caso do aluno, porém, a intenção é do professor. Quem deseja que a leitura seja feita porque é importante, necessária para a explicitação de um assunto, para a ampliação de um conhecimento, ou por qualquer outro motivo, é o professor. Ele pode transformar o que precisa ser lido em algo significativo e prazeroso<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> TODOROV, Tzvetan. *A literatura em perigo*. Trad. Caio Meira. 3. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010. p. 76.

<sup>39</sup> MARTINS, Maria Helena. *O que é Leitura*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 34.

<sup>40</sup> BRAGA, Regina Maria; SILVESTRE, Maria de Fátima. *Construindo o leitor competente: atividades de leitura interativa para sala de aula*. São Paulo: Global, 2009. p. 22.

No ensino médio, é formidável apresentar novas possibilidades e perspectivas para alunos e alunas, levando em consideração aspectos linguísticos e formais da língua e, assim, preparar o aluno e a aluna para o desenvolvimento de pessoa leitora crítica e apta a descobrir as entrelinhas e outras informações que engrandecem as do primeiro momento de leitura.

Ao serem questionados quanto ao conhecimento da literatura amapaense, cerca de 87% responderam que não têm conhecimento. Sendo assim, fica evidente que a LA ainda é pouco discutida e utilizada como recurso didático por esses docentes. E aproximadamente 12% responderam que já estão inteirados com o assunto. Quando averiguados se a LA deveria entrar como disciplina no currículo escolar, aproximadamente 84% responderam que sim, porque de alguma forma anseiam conhecer mais sobre esse contexto literário. Levando-se em consideração a pergunta anterior, percebe-se a necessidade de uma implementação urgente da referida disciplina.

Sérgio Pedroso afirma que “Um povo que não tem raízes acaba se perdendo no meio da multidão”<sup>41</sup>. São exatamente nossas raízes culturais, familiares, sociais que nos distinguem dos demais e nos dão uma identidade de povo, de nação. Percebe-se a importância de se conhecer as raízes da própria cultura para que haja a formação de identidade, no propósito de se definir enquanto pessoa cidadã, sabendo situar-se na sociedade.

Nas interrogativas finais a respeito do conhecer alguma obra do Marabaixo, sua importância e sua notoriedade, ficou claro que em torno de 65% dos questionados já conhecem a cultura do Marabaixo e suas vertentes, o que é bom, porque se observa que tem se expandido a temática. Em contrapartida, 35% responderam que desconhecem o Marabaixo. Sérgio Pedroso nos adverte que:

Quem não vive as próprias raízes não tem sentido de vida. O futuro nasce do passado, que não deve ser cultuado como mera recordação, e sim ser usado para o crescimento no presente, em direção ao futuro. Nós não precisamos ser conservadores, nem devemos estar presos ao passado. Mas precisamos ser legítimos, e só as raízes nos dão legitimidade<sup>42</sup>.

É importante conhecer as raízes, edificar a identidade e fazer parte de uma cultura legítima. O Brasil, por ser um país miscigenado, nos lugares mais longínquos, não se pode deixar apagar a memória, a existência e a autenticidade.

Em relação à sua importância, muitos responderam que é relevante ter em nosso meio uma manifestação cultural cujo objetivo é celebrar a felicidade, a fé e, nesse caso, mais precisamente, a libertação. Vera Maria Candau e Antônio Flávio Moreira<sup>43</sup> afirmam que a cultura é, por sua vez, um componente ativo na vida do ser humano e

<sup>41</sup> PEDROSO, Sérgio Flores. *A carga cultural compartilhada: o bilhete de passagem para a interculturalidade no ensino de português língua estrangeira*. Campinas: [s.n.], 1999.

<sup>42</sup> PEDROSO, 1999, p. 9.

<sup>43</sup> CANDAU, Vera Maria; MOREIRA, Antônio Flávio. *Educação Escolar e Cultura(s): construindo caminhos*. *Revista Brasileira de Educação*, Brasil, v. 23, p. 156-168, 2003.

manifesta-se nos atos mais corriqueiros da conduta do indivíduo, e não há indivíduo que não possua cultura, ao contrário, cada um é criador e propagador de cultura.

## **Intervenção colaborativa: momento de palestra com os alunos e as alunas**

Na terceira semana, voltou-se ao local de pesquisa para, junto com o corpo docente e com a participação dos alunos e das alunas, efetuar uma palestra utilizando como base e pressuposto o Dia Nacional da Consciência Negra. Aplicou-se o tema de abrangência do artigo proposto, falando da chegada dos negros às terras tucujus<sup>44</sup>, dos problemas por esses enfrentados, da discriminação pela cultura oriunda de religiões de matrizes africanas, até mesmo por parte de padres religiosos da época.

Dando continuidade, falou-se da Lei nº 10.639/2003 para aqueles que desconheciam. Ressaltou-se também a literatura local, e o foco foram as canções do Marabaixo, onde se destacou a importância de manter vivas as identidades e tradições, já que essas raízes agora são patrimônio cultural da humanidade.

Num outro momento foram distribuídas cópias das canções “Aonde tu vais, rapaz” e “Gandario”, cantou-se e tocou-se com a participação de todos os que estavam ali presentes e depois explanou o que a cantiga queria retratar. Após isso, realizou-se uma dinâmica com os alunos e as alunas que se dispuseram a participar de forma voluntária e colaborativa. A atividade funcionou da seguinte forma: levou-se uma caixa onde estavam canções, na qual fora feito um círculo e passava-se a caixa de mão em mão, até que a música parasse, e a pessoa escolhida teria que retirar um dos papéis e fazer a leitura e depois teria que responder com base nos ensinamentos expostos durante a palestra, bem como o que a canção estava retratando em suas estrofes.

A dinâmica foi primordial para a pesquisa e trouxe resultados que já eram esperados quando foram aplicados os questionários, porque foi perceptível que estudantes tinham muitas dúvidas acerca da cultura e da religiosidade regional, e com isso fizeram muitas perguntas sobre o Marabaixo, finalizando assim a pesquisa colaborativa.

## **Considerações finais**

Compreendemos com este estudo que se a literatura eurocêntrica, as memórias e as narrativas têm contribuído para reforçar o racismo presente na escola, elas também nos permitem reconstruir histórias silenciadas. Assim, acreditamos que a literatura amapaense pode reforçar mitos, estereótipos e um imaginário desabonador da negritude, o que reflete claramente a dificuldade de a escola reconhecer o outro como sujeito histórico, de direitos culturais e religiosos.

É sabido que o universo literário não para de evoluir, dessa maneira a arte da escrita e a leitura ainda são a forma mais antiga de se adquirir entendimento, para

---

<sup>44</sup> Nome dado às terras amapaenses.

com esse ter consciência do mundo ao seu redor. A escolha da área literária deu-se a partir da possibilidade de trabalhar o cognitivo, a percepção e a elucidação da mente humana, já que esta é tão importante. E cada ser humano deve ser instigado de forma particular e compreendido no meio coletivo.

Trabalhar essa temática local deveria ser um compromisso das escolas, dos educadores e educadoras, haja vista que é um direito assegurado por lei, que torna indiscutivelmente isso possível, mas infelizmente, na maioria das vezes, não é posta em prática, tampouco respeitada. Ter a implantação de uma lei nacional para dialogar sobre o ensino da História e Cultura Africana e Afro-brasileira já foi um grande avanço, apesar de não executada com afinco, mas precisa avançar no contexto regional, não somente através de datas festivas que fazem alusão àquela ou a outras culturas.

Entendemos que seja importante dar voz aos estudantes e suas culturas, e nesse processo alargar o repertório de narrativas e da literatura amapaense já existentes na escola, reafirmando sua possibilidade enquanto um espaço de construção de sujeitos, coletivos e individuais. Falar do Marabaixo é algo que salta aos olhos do povo amapaense, pois faz relembrar fatos históricos e vislumbra o cenário atual da cultura local e da diversidade tão rica no Brasil.

As canções de Marabaixo retratam fatos que ocorreram no passado, cantigas de protesto, reflexivas, que ensinam, canções que irão perpetuar ecoando de um cantinho da Amazônia. Quisera todo o país tomar conhecimento de tais obras para enriquecimento da história e valorização cultural regional amapaense. Reconhece-se que faltam políticas públicas eficazes voltadas para essa temática no âmbito educacional, assim espera-se que haja uma participação maior das autoridades governamentais e da sociedade amapaense de modo geral.

A pesquisa revelou ainda, dentre outros aspectos, que quando os educandos e as educandas têm acesso a esse conhecimento, há mudanças no modo de se relacionarem com a cultura, conforme revelou o estudo. Assim, através desta pesquisa verificamos a relevância da pluralidade cultural e religiosa em sua amplitude, trazendo a compreensão de que as crenças, os valores culturais, a memória, a história e os costumes de cada grupo são decisivos para a autoafirmação de suas identidades. No começo das discussões dos conteúdos e das propostas da pesquisa foi perceptível um certo desinteresse por parte de alunos e alunas, mas entende-se que não se pode gostar daquilo que não se viu e com o que não se teve contato. Logo, a partir das inserções dos conteúdos foi notório o avanço, pois se contemplou um enorme interesse pela temática proposta.

Consideramos que este trabalho de intervenção pedagógica foi satisfatório, pois, ao desenvolver atividades de LA no ensino médio, tivemos a oportunidade de estabelecer uma relação interdisciplinar com os componentes curriculares da Literatura, Artes, Língua Portuguesa e História. Houve assimilação e entendimento por parte dos alunos e das alunas quanto aos conteúdos e canções de Marabaixo. Portanto podemos concluir que pesquisas voltadas para a valorização da cultura e da religiosidade são primordiais para a compreensão e manutenção da identidade de um povo.

## Referências

- ALBUQUERQUE, Elane Carneiro. Cheiros e batuques do museu: construindo conceitos poéticos no quilombo do Curiaú. *Revista Negro e Educação – Linguagens, educação, resistências, políticas públicas*, São Paulo, v. 4, p. 73-93, 2007.
- BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BRAGA, Regina Maria; SILVESTRE, Maria de Fátima. *Construindo o leitor competente: atividades de leitura interativa para sala de aula*. São Paulo: Global, 2009.
- BRASIL. *Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, 2003.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. *Resolução n. 466, de 12 de dezembro de 2012*. Aprova diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Brasília, Diário Oficial da União, 12 dez. 2012.
- BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais: terceiro e quarto ciclos do ensino fundamental: introdução aos parâmetros curriculares nacionais*. Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF, 1998.
- CANDAUI, Vera Maria; MOREIRA, Antônio Flávio. Educação Escolar e Cultura(s): construindo caminhos. *Revista Brasileira de Educação*, Brasil, v. 23, p. 156-168, 2003.
- CANTO, Fernando. *A água benta e o diabo*. 2. ed. Macapá: Fundação de Cultura do Estado do Amapá (FUNDECAP), 1998.
- \_\_\_\_\_. *Vertentes discursivas da Fortaleza de São José de Macapá*. das cartas dos construtores às transformações e apropriações simbólicas contemporâneas. Macapá: Editora da UNIFAP, 2014.
- CARNEIRO, João Luiz. *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. *Políticas públicas e direito ambiental cultural: as religiões de matrizes africanas no currículo escolar no Amapá*. 2014. 198 f. Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas) – Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Comunidade Quilombola do Mel da Pedreira no Amapá: protestantismo como eixo de identidade religiosa*. 2017. 324 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação, Faculdades EST, São Leopoldo, 2017.
- CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão; SANTOS, Rubelina Silva dos. Narrativas ficcionais – potenciais pedagógicos, estético e literário para a formação do aluno no espaço escolar. *Rev. Bras. Educ. Camp.*, Tocantinópolis, v. 4, e5813, 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.20873/uft.rbec.e5813>. Disponível em: <<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/campo/article/view/5813/15911>>. Acesso em: 20 jan. 2021.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FIGUEIRA Vera Moreira. *O preconceito racial na escola*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1991. p. 28-41.
- FOSTER, Eugenia da Luz Silva; VIDEIRA, Piedade Lino; CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. Contribuições da narrativa ficcional na superação do racismo e na implementação da Lei nº 10.639/2003 nos currículos. *BOITATÁ*, Londrina, n. 20, p. 331-346, jul./dez. 2015. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/boitata/article/view/31494>>. Acesso em: 20 jan. 2021.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Nas terras do cabo norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVIII/XIX*. Belém: Editora Universitária UFPA, 1999.

- IBIAPINA, Ivana Maria. *Reflexões sobre a produção do campo teórico-metodológico das pesquisas colaborativas: gênese e expansão*. Piauí: Edufpi, 2016.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Museu Histórico do Pará, 2019*. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/ap/noticias/detalhes/4891/expressao-cultural-amapaense-o-marabaixo-e-reconhecido-como-patrimonio-cultural-do-brasil>>. Acesso em: 10 jan. 2020.
- JESUS, Romilda Maria de; KATRIB, Cairo Mohamad. Nós da memória: saberes africanos, vivências e (Re)significação identitária. In: RODRIGUES FILHO, Guimés; BERNARDES, Vânia Aparecida Martins; NASCIMENTO, João Gabriel do (Orgs.). *Educação para as relações étnico-raciais: outras perspectivas para o Brasil*. Uberlândia: Lops, 2012. p. 414.
- JODELET, Denise (Org.). *Les représentations sociales*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Fundamentos de metodologia científica*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.
- MARTINS, Maria Helena. *O que é Leitura*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- MORAIS, Paulo Dias; ROSÁRIO, Ivone Santos de; MORAIS, Jurandir Dias. *O Amapá na mira estrangeira: dos primórdios do lugar ao laudo suíço*. Macapá: JM, 2003.
- MOSCOVICI, Serge. *A representação social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.
- OLIVEIRA, Irene Dias de. *Religião e as teias do multiculturalismo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- PEDROSO, Sérgio Flores. *A carga cultural compartilhada: o bilhete de passagem para a interculturalidade no ensino de português língua estrangeira*. Campinas: [s.n.], 1999.
- PEREIRA, Nunes. *O sahiré e o marabaixo: Tradições da Amazônia*. Contribuição ao Primeiro Encontro Brasileiro de Folclore, 2012.
- PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ermani Cesar de. *Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico*. 2. ed. Novo Hamburgo, 2013. (recurso eletrônico).
- SANTOS, A. de F. T. Cultura e educação a serviço da transformação social. In: MAGALDI, Ana Maria; ALVES, Cláudia; GONDRA, José (Orgs.). *Educação no Brasil: história, cultura e política*. Bragança Paulista: EDUSF, 2003.
- SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. *Não somos filhos sem pais: história e teologia do batuque do Rio Grande do Sul*. 2014. 135 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação, Faculdades EST, São Leopoldo, 2014.
- TODOROV, Tzvetan. *A literatura em perigo*. Trad. Caio Meira. 3. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.
- VIDEIRA, Piedade Lino. *Marabaixo, dança afrodescendente: Significando a identidade étnica do negro amapaense*. Fortaleza: UFC, 2009.
- VIDEIRA, Piedade Lino et al. Marabaixo como instrumento pedagógico no processo de ressocialização de crianças no “Abrigo Criança Feliz” em Macapá-AP. *Plures Humanidades*, v. 20, n. 1, p. 86-108, 2019. Disponível em: <<http://seer.mouralacerda.edu.br/index.php/plures/article/view/394>>. Acesso em: 20 jan. 2021.
- ZILBERMAN, Regina; SILVA, Ezequiel Theodoro da (Orgs.). *Literatura e pedagogia: Ponto e contraponto*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1990.

---

Teologia e  
Interdisciplinaridade

---



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v61i1.3845>

## EXAMEN CRÍTICO DE LA PERSPECTIVA GEOGRÁFICA DEL TEMPLO EN LA ESCENA DE LA VIUDA POBRE DE MARCOS 12,41-44<sup>1</sup>

*Critical exam of the geographic perspective of the temple  
in the scene of the poor widow of Mark 12,41-44*

Carlos Olivares<sup>2</sup>

**Resumen:** El Evangelio de Marcos describe una escena en donde una viuda pobre ofrenda todo lo que tiene (Mc 12,41-44). Si bien el relato ocurre en el templo, el pasaje no especifica en qué lugar del templo en particular los eventos de la perícopa acontecen. Los intérpretes en general establecen que el evento ocurre en el atrio de las mujeres, en frente de la cámara del tesoro. Este artículo crítica esta conclusión, entre otras propuestas, evaluando las dos principales fuentes usados por estos autores (Josefo y Mishná). Metodológicamente el trabajo examina críticamente las fuentes usadas por la literatura secundaria, y analiza la perícopa desde una perspectiva literaria, asumiendo por tanto una lectura sincrónica

**Palabras claves:** Evangelio de Marcos. Estudio literario. Josefo. Mishná. Templo de Herodes.

**Abstract:** The Gospel of Mark describes a scene in which a poor widow offers everything she has (Mark 12,41-44). Even though the account occurs in the temple, the passage does not specify in what place of the temple in particular the events of the pericope happen. Generally, interpreters locate the event as happening in the women's atrium, in front of the treasury chamber. This article criticizes this conclusion, among other proposals, evaluating the two main sources from which these authors build this interpretation (Josephus and Mishna). Methodologically, the paper examines critically the sources used by secondary literatures, and analyses the pericope from a literary perspective, therefore assuming a synchronic reading.

**Keywords:** Gospel of Mark. Literary study. Josephus. Mishna. Herod's Temple.

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 12 de dezembro de 2020 e aprovado em 21 de janeiro de 2021 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutor. Professor de Nuevo Testamento en UNASP-EC. E-mail: [carlos.olivares@unasp.edu.br](mailto:carlos.olivares@unasp.edu.br)

## Introducción

El Evangelio de Marcos describe una escena que transcurre en el templo, en donde una viuda pobre ofrenda todo lo que tiene, y provoca que Jesús llame la atención de sus discípulos sobre el acto dadivoso (Mc 12,41-45). Diversos estudios acerca de la perícopa se centran en determinar el significado de las palabras de Jesús, y en establecer el rol teológico del episodio en función de la lectura global del relato marcano<sup>3</sup>. Otros, por su parte, determinan además el lugar en que la escena transcurre dentro del templo, estableciendo detalles escénicos puntuales<sup>4</sup>. Este artículo evalúa los argumentos de este último grupo, mayormente comentarios bíblicos, examinando si existe base para establecer exactamente en qué parte del templo el relato de la viuda acontece en Marcos<sup>5</sup>.

Metodológicamente, el trabajo evalúa críticamente bibliografía centrada en el tema de la viuda pobre en el texto de Marcos. El artículo examina el material extrabíblico usado por aquellos que establecen locaciones particulares del relato, advirtiendo debilidades, lagunas e interpretaciones con escaso cimientto documental. Al determinar el significado de términos griegos, el trabajo igualmente dialoga con textos contenidos en lo que hoy se conoce como la Septuaginta (LXX), entre otras fuentes Helenísticas disponibles en el primer siglo CE. Al hacer esto, se intenta erigir un puente semántico que arroje luz en la comprensión de ciertas palabras que sugieran aspectos espaciales, y comparar como estos ocurren en las fuentes secundarias. También, el trabajo construye metodológicamente sus argumentos a partir de una lectura literaria centrada en el texto de Marcos. La metodología literaria comprende examinar el escrito marcano desde un punto de vista sincrónico, notando como Marcos estructura el contexto geográfico de

---

<sup>3</sup> WRIGHT, A. G. The Widow's Mites: Praise or Lament – a Matter of Context. *Catholic Biblical Quarterly*, v. 44, n. 2, p. 256-265, 1982; SUGIRTHARAJAH, R. S. The Widow's Mites Revalued. *Expository Times*, v. 103, n. 2, p. 42-43, 1991; SMITH, G. A. Closer Look at the Widow's Offering: Mark 12:41-44. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 40, n. 1, p. 27-36, 1997; MALBON, E. S. The Poor Widow in Mark and Her Poor Rich Readers. *Catholic Biblical Quarterly*, v. 53, n. 4, p. 589-604, 1991; JENSEN, D. D. The Widow's Mite. *Word & World*, v. 17, n. 3, p. 282-288, 1997. Si bien algunos han discutido aspectos geográficos del pasaje (LAU, M. Die Witwe, das γαζοφυλάκιον und der Tempel. Beobachtungen zur Mk Erzählung vom „Scherlein der Witwe“ (Mk 12,41-44). *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, v. 107, n. 2, p. 186-205, 2016; DERRETT, J. D. M. 'Eating Up the Houses of Widows': Jesus's Comment on Lawyers. *Novum Testamentum*, v. 14, n. 1, p. 1-9, 1972), esta discusión ha sido tangencial, centrándose mayormente en temas interpretativos.

<sup>4</sup> COLLINS, A. Y. *Mark: A Commentary*. Minneapolis: Fortress, 2007. p. 587-588; WESSEL, W. W. Mark. In: GAEBELEIN, F.; DOUGLAS, J. D. (eds.). *The Expositor's Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1984. p. 740; HENDRIKSEN, W. *Exposition of the Gospel According to Mark*. Grand Rapids: Baker Book House, 1975. p. 505-506; EDWARDS, J. R. *The Gospel According to Mark*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. p. 380; FRANCE, R. T. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. p. 492.

<sup>5</sup> En tanto Lucas también menciona el incidente (Lc 21:1-4), el presente ensayo, teniendo como base la metodología propuesta, se enfoca únicamente en el segundo evangelio, haciendo notar como el tal configura la escena en la geografía del templo.

la historia de la viuda a partir de las escenas circundantes<sup>6</sup>. El término geografía opera en este trabajo en el sentido de representación territorial. Esto significa describir y establecer el territorio del templo de Herodes, lo cual involucra explorar las divisiones y el mobiliario que este, como se verá, se especula teóricamente exhibía.

El ensayo se divide en dos partes. En la primera, la más extensa, se examinan las fuentes primarias empleadas por los intérpretes en conjunción con el texto de Marcos. En la segunda, el estudio analiza únicamente el texto de Marcos. El trabajo ha dejado el examen de la geografía de la perícopa marcana para el final, para de este modo evidenciar los detalles literarios particulares que emergen de la escena, en contraposición con los datos presentes en otras obras.

## Perspectiva crítica bibliográfica

En este primer apartado se exploran las diversas imágenes geográficas que surgen en los escritos de los intérpretes de Marcos. Estas fuentes secundarias erigen sus interpretaciones a partir de obras tan diversas como la Biblia Hebrea, la LXX, Josefo y la Mishná, entre otras. Un examen de esta naturaleza expone la dificultad que existe al determinar la geografía del episodio de la viuda pobre en Marcos.

A fin de limitar este estudio, el presente trabajo explora mayormente el análisis de los escritos de Flavio Josefo y la Mishná en el contexto de la restructuración arquitectónica que el templo experimentó en tiempos de Herodes el Grande<sup>7</sup>. El uso de estas dos fuentes, excluyendo otras posteriores como el Talmud, ocurre en escritos crítico-históricos modernos que tienen como objetivo reconstruir la imagen arquitectónica del templo antes de su destrucción en la segunda mitad del primer siglo CE<sup>8</sup>. Una de las limitaciones de esta empresa, empero, recae en la utilización indiscriminada de la Mishná, un documento cuya composición ocurrió a fines del año 200 d. C. y que se cree no representa una fuente literaria indisputable en relación con la restauración histórica del aspecto material del templo<sup>9</sup>. Su empleo, por tanto, debe realizarse críticamente y con cautela<sup>10</sup>. Lo mismo puede decirse respecto a Josefo, cuyos escritos en ciertos casos demuestran contradicciones<sup>11</sup>. El examen de sus escritos, no obstante,

---

<sup>6</sup> ROBBINS, V. K. *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996; RHOADS, D. Narrative Criticism and the Gospel of Mark. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 50, n. 3, p. 411-434, 1982.

<sup>7</sup> NETZER, E.; LAUREYS-CHACHY, R. *The Architecture of Herod, the Great Builder*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. p. 137-178

<sup>8</sup> SCHWARTZ, J.; PELEG, Y. Notes on the Virtual Reconstruction of the Herodian Period Temple and Courtyards. In: FINE, S. (ed.). *The Temple of Jerusalem: From Moses to the Messiah*. Leiden: Brill, 2011. p. 204-205; NETZER; LAUREYS-CHACHY, 2008, p. 137-178; VINCENT, L. H. Le Temple hérodien d'après la Mišnah. *Revue biblique*, v. 61, n. 1, p. 5-35, 1954; VINCENT, L. H. Le Temple hérodien d'après la Mišnah (suite). *Revue biblique*, v. 61, n. 3, p. 398-418, 1954.

<sup>9</sup> SCHWARTZ; PELEG, 2011, p. 72-74; GUNTER, D. M.; PERRIN, N. Temple. In: GREEN, J. B. (ed.). *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Second edition. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2013. p. 940.

<sup>10</sup> STEMBERGER, G. Dating Rabbinic Traditions. In: BIERINGER, R. et al. (eds.). *The New Testament and Rabbinic Literature*. Leiden: Brill, 2010. p. 79-96.

<sup>11</sup> Ver, por ejemplo, Josefo, *A.J.* 15:380-402; *B.J.* 5:184-227. Cf. *Carta de Aristeeas*, 83-90.

aunque son también empleados con reserva en este trabajo, aun constituyen una fuente importante de información. Lo anterior surge en particular al examinarlos críticamente<sup>12</sup>, y reconocer además que los tales fueron elaborados a partir de las nociones de la historiografía antigua, y no moderna<sup>13</sup>.

## En frente del *gazophylakion*

El primer detalle geográfico que el texto de Marcos provee, y que de algún modo u otro podría contextualizar la posición del Jesús marcano en el templo, y por ende de la viuda, acontece al comenzar el episodio. El Jesús de Marcos está sentado delante del *gazophylakion* (Mc 12,41), un sustantivo griego que las versiones de la Biblia rinden como “arca de la ofrenda” (RVR 1960), “cofres de las ofrendas” (DHH), “arca del tesoro” (LBLA) o “la caja del dinero del templo” (PDT). La interpretación del *gazophylakion*, como un artefacto físico que sirve de receptáculo, es la posición léxica seguida por varias versiones de la Biblia e intérpretes marcanos<sup>14</sup>. Empero, en documentos Helenísticos previos y contemporáneos con el texto de Marcos, el vocablo *gazophylakion* designa un “lugar” en el que se almacenan objetos valiosos, y no necesariamente un mueble con forma de cofre o arca en la que se deposita dinero<sup>15</sup>. La LXX, entre otros escritos<sup>16</sup>, ilustra precisamente esto al describir el acopio de bienes realizado en diferentes sectores de una residencia o templo (Esd 10,6; Neh 3,30; 2 Mac 3,6)<sup>17</sup>. En la obra *Geografía*, por citar otro caso, el historiador griego Estrabón cuenta como Lisímaco de Tracia empleó el cabo de Kaliakra (Bulgaria) como un *gazophylakion* (Estrabón, *Geogr.* 7.6.1.37). El sustantivo nuevamente opera aquí en el sentido de almacén de acervos valiosos, restándole otra vez el significado de alcancía o arca<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> MASON, S. Contradiction or Counterpoint? Josephus and Historical Method. *Review of Rabbinic Judaism*, v. 6, n. 2, p. 145-188, 2003.

<sup>13</sup> HUNTSMAN, E. D. The Reliability of Josephus: Can He be Trusted? In: HALL, J. F.; WELCH, J. W. (eds.). *Masada and the World of the New Testament*. Provo, Utah: BYU Studies, 1997. p. 392-402. Para una visión general de la imparcialidad y contradicciones en los escritos de Josefo, y aun así reconocer que estos tienen la capacidad de ofrecer algún tipo de información confiable, ver MASON, S. *Josephus and the New Testament*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2003.

<sup>14</sup> BLIGHT, R. C. *An Exegetical Summary of Mark 9-16*. Dallas: SIL International, 2014. p. 204-205; FRANCE, R. T. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. p. 492; STEIN, R. H. *Mark*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. p. 579; HARRISON, E. F. *Marcos*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1971. p. 85; CARILLO ALDAY, S. *El Evangelio según San Marcos*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2008. p. 209.

<sup>15</sup> BAUER, W. et al. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000. p. 186; LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: The Clarendon Press, 1996. p. 335. Ver NVI: “Jesús se sentó frente al lugar donde se depositaban las ofrendas [...]”.

<sup>16</sup> E.g. Josefo, *A.J.* 9:164; 11:119, 126; 13:429; 19:294; *B.J.* 5:200; 6:282. Cf. 4 Mac 4,3.6.

<sup>17</sup> Otros ejemplos en la LXX pueden ser examinados en 1 R 23,11; 1 Esr 5,44; 8,18.44; Neh 10,37-38; 12,44; 13,4-5.7-9; Est 3,9; 1 Mac 3,28; 14,49; 2 Mac 3,24.28.40; 4,42; 5,18 (MURAOKA, T. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain: Peeters, 2009. p. 125).

<sup>18</sup> Ver también Estrabón, *Geogr.* 12.5.2.18; 13.4.1.7; 14.5.10.2; 17.3.12.23. Cf. Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica*, 9.12.2.

En términos geográficos, no existe evidencia que permita ubicar con exactitud donde el *gazophylakion*, es decir la cámara del tesoro, estaba localizada en el primer siglo CE. Flavio Josefo menciona que existía un *gazophylakion* en el templo de Herodes (Josefo, *A.J.* 19:294)<sup>19</sup>, pero resulta difícil y confuso determinar su emplazamiento<sup>20</sup>. Josefo, por ejemplo, indica que los “pórticos que había entre las puertas, en el interior del muro que estaba frente a las salas del tesoro [*gazophylakiōn*], eran sostenidos por bellas y grandes columnas” (Josefo, *B.J.* 5:200<sup>21</sup>). La duda que surge frente a esta declaración comprende entender si el *gazophylakion* estaba dentro de los muros o estaba en frente de ellos. Adela Yarbro Collins lo entiende en el primer sentido, sosteniendo que, en los patios internos, es decir en donde estaba ubicado el lugar santo, existían habitaciones con tesoros<sup>22</sup>. Sin embargo, aun si se concede que la lectura de Collins es correcta, todavía no existe claridad expresa en determinar en donde estaban ubicadas estas habitaciones en relación con el lugar en que la escena de la viuda acontece en Marcos. ¿Las salas del tesoro [*gazophylakiōn*] rodeaban todo el lugar santo o estas se localizaban a su lado derecho o izquierdo? Es difícil saberlo. Lo claro, con todo, es que Josefo afirma que el *gazophylakion* almacenaba una cantidad importante de dinero y bienes (Josefo, *B.J.* 6:281-282), y que era administrado por uno (Josefo, *B.J.* 6:390) o más tesoreros (Josefo, *A.J.* 15:408; 20:194)<sup>23</sup>.

En consecuencia, el texto de Marcos indica que Jesús observa a la viuda depositar dinero, cuando estaba sentado en frente de la cámara del tesoro (*gazophylakion*), conectando monetariamente el relato con el sustantivo. Lamentablemente, en base a las fuentes que existen, y a partir de esta relación económica, no es posible situar geográficamente en qué lugar del templo la cámara se ubicaba, y por ende situar donde la escena de la viuda transcurre.

## Trece šôpor con forma de cuerno

Algunos suponen que cerca del *gazophylakion* había cofres en donde los adoradores depositaban ofrendas, y que la viuda del relato habría hecho su donación en uno de ellos. Esta teoría encuentra sustento al emplear la Mishná, la cual indica que en el templo existían trece cajas usadas para recibir dinero del pueblo (m. *Seqal.* 6:5)<sup>24</sup>. Literalmente la Mishná denomina a estas cajas de šôpor, un sustantivo que en la Biblia Hebrea opera en el sentido de trompeta, y que evoca la forma de un cuerno curvado

<sup>19</sup> Ver también Mateo 27,6, en donde ocurre la palabra *korbanas*, la cual puede interpretarse como tesoro del templo (BAUER et al., 2000, p. 559).

<sup>20</sup> THEISSEN, G. *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Minneapolis: Fortress, 1991. p. 120.

<sup>21</sup> Traducción tomada de NIETO IBAÑEZ, J. M. *Flavio Josefo, La Guerra De Los Judíos, Libros IV-VII*. Madrid: Gredos, 1999.

<sup>22</sup> COLLINS, A. Y. *Mark: A Commentary*. Minneapolis: Fortress, 2007. p. 587-588.

<sup>23</sup> La diferencia que existía entre estos tesoreros estaba supedita a algún tipo de rango, en donde al parecer entre estos emergía un administrador jefe (SCHÜRER, E. *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1979. v. II, p. 279-284).

<sup>24</sup> BRATCHER, R. G.; NIDA, E. A. *A Translator's Guide to the Gospel of Mark*. London: United Bible Societies, 1981. p. 393; EDWARDS, 2002, p. 380; FRANCE, 2002, p. 492.

(Lv 25,9; 1 R 1,34)<sup>25</sup>. Este significado ha llevado a algunos a proponer que la forma de los cofres en el templo emulaba estos cuernos. Esto implicaría que el Jesús de Mateo, en el Sermón del Monte, podría haber tenido en mente este juego de palabras cuando invita a sus oyentes a no tocar trompeta al dar limosna (Mt 6,2)<sup>26</sup>. El sonido de las monedas al caer en los cofres/trompetas, se plantea, estaría en línea con la actitud de alabanza que un dador hipócrita espera de aquellos que lo ven, y que Jesús reprocha<sup>27</sup>. Las monedas de la viuda entonces, en contraposición con las de los otros donantes, no habrían provocado el ruido cínico ejercido por la acción de estos últimos.

No obstante, al usar el texto de Mateo para determinar el significado y ubicación de la escena, debe notarse que el argumento del Jesús de Mateo pareciera no tener en vista el templo. Esto, porque él sitúa contextualmente la escena en las sinagogas y en las calles (en tais synagōgais kai en tais rhymais), que es donde los hipócritas aman ser alabados por las personas (Mt 6,2)<sup>28</sup>. Además, y aún más importante, la Mishná no indica que estos cofres existían en frente de la cámara del tesoro (*gazophylakion*). Ella únicamente informa que estos estaban en el templo, exponiendo asimismo el propósito que cada uno de estos cumplían en el mantenimiento del culto (m. *Seqal*. 6.5-6)<sup>29</sup>.

En definitiva, el hecho de que en Marcos la mujer y los ricos donen dinero permite que un intérprete vea una conexión lógica entre el relato de la viuda y los trece cofres/trompetas de la Mishná. El texto de Marcos, sin embargo, omite nombrar explícitamente cofres, aludiendo simplemente al acto de donar y al *gazophylakion*. El foco de Marcos parece no centrarse en la descripción geográfica del evento o en el retrato específico de la arquitectura del lugar. El lente de la cámara pareciera ir directo

<sup>25</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. *The Brown-Driver-briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Peabody, Mass: Hendrickson, 2012. p. 1.051.

<sup>26</sup> EDERSHEIM, A. *The Temple: Its Ministry and Services as They Were at the Time of Jesus Christ*. Boston: Ira Bradley and Co., 1881. p. 26-27; JEREMIAS, J. *Jerusalem in the Time of Jesus*. London: S.C.M., 1969. p. 170, n. 73; LACHS, S. T. Some Textual Observations on the Sermon on the Mount. *The Jewish Quarterly Review*, v. 69, n. 2, p. 103-105, 1978; KLEIN, G. Mt 6,2. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, v. 6, p. 203-204, 1905.

<sup>27</sup> DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. Edinburgh: T&T Clark, 1988. t. 1, p. 579

<sup>28</sup> Es probable, como Adolf Büchler (BÜCHLER, A. St Matthew Vi 1-6 and Other Allied Passages. *Journal of Theological Studies*, v. 10, n. 38, p. 266-270, 1909.) y Don Carson (CARSON, D. A. Matthew. In: GAEBELEIN, F.; DOUGLAS, J. D. (eds.). *The Expositor's Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1984. p. 164) sostienen, que este entorno haga alusión a una fiesta pública que ocurría en las arterias del pueblo (m. *Ta'an*. 2:1-10). Debe reconocerse, sin embargo, que la interpretación del pasaje es difícil, y que su interpretación sea metafórica (GEORGE, A. La justice à faire dans le secret (Matthieu 6,1-6 et 16-18). *Biblica*, v. 40, n. 3, p. 590-598, 1959), y que está situada en un contexto desconocido para los lectores modernos (DAVIES; ALLISON, 1988, t. 1, p. 579). Para una interpretación ecléctica ver KEENER, C. S. *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009. p. 208.

<sup>29</sup> De acuerdo con la Mishná, la donación que se realizaba en cada cofre servía para un objetivo particular. En siete arcas el donante podía, entre otras cosas, pagar el impuesto atrasado del templo, o contribuir para la mantención de los sacrificios o el incienso, por ejemplo (m. *Seqal*. 6.5). En los otros seis, por su parte, la ofrenda correspondía a los sacrificios voluntarios, dinero con el que se compraban holocaustos (m. *Seqal*. 6.5-6). En todos estos casos, por tanto, los dadores aseguraban que el templo continuase llevando a cabo sus servicios.

al acto de los donantes, para finalmente quedarse con el personaje principal de la historia, Jesús (Mc 12,41-44).

## El atrio de las mujeres, y las cámaras del templo

A pesar de que la Mishná omite determinar la ubicación geográfica exacta que estos cofres tenían dentro del Templo, un número importante de intérpretes localiza a estos trece receptáculos en el atrio de las mujeres, y posiciona el relato de la viuda en este lugar<sup>30</sup>. Josefo y la Mishná dedican algunas líneas al atrio de las mujeres, y establecen algunas descripciones (m. *Sukkah* 5:2, 4; *Mid.* 2:5; Josefo, *B.J.* 5:199; *C. Ap.* 2:103-104). El lugar era una de las divisiones internas que existía dentro de los recintos del templo (Josefo, *A.J.* 15:410-420; *B.J.* 5:190-200), el cual servía de entrada al patio de los israelitas (Josefo, *A.J.* 15:418-419; *B.J.* 5:198-199)<sup>31</sup>. Si bien existen diferencias en la forma en que Josefo y la Mishná describen la arquitectura interna del patio de las mujeres<sup>32</sup>, ambos coinciden en que tanto hombres como mujeres podían hacer uso de sus contornos (m. *Sukkah* 5:2, 4; m. *Kelim* 1:8; Josefo, *A.J.* 15:418)<sup>33</sup>.

Estas dos fuentes no dicen nada respecto a la existencia de arcas que eran usadas como receptáculos pecuniarios en el atrio de las mujeres, o que en ella o cerca de esta se localizaba la cámara de los tesoros (*gazophylakion*). Lo que la Mishná sí describe son cuatro estancias alrededor de este patio. Cada una de estas cumplía un objetivo determinado (m. *Mid.* 2:5-6)<sup>34</sup>, y ninguno de ellos tenía que ver con ofrendas. Igualmente, la Mishná menciona que existían dos cámaras públicas localizadas en el templo, las cuales también se han propuesto como el lugar en donde la viuda depositó la ofrenda en Marcos<sup>35</sup>. Estas son la cámara de los secretos y la cámara de los utensilios (m. *Seqal.* 5:6). La primera era el lugar en la que personas temerosas hacían donaciones anónimas, y los pobres eran mantenidos por ellas. En la segunda cámara

---

<sup>30</sup> GARRARD, A. *The Splendor of the Temple*. Grand Rapids: Kregel, 2000. p. 35; WESSEL, 1984, t. 8, p. 740; HARRISON, 1971, p. 85; EDWARDS, 2002, p. 380; FRANCE, 2002, p. 492; EDERSHEIM, 1881, p. 26-27; HENDRIKSEN, 1975, p. 505-506

<sup>31</sup> BICKERMAN, E. J. The Warning Inscriptions of Herod's Temple. *The Jewish Quarterly Review*, v. 37, n. 4, p. 387-405, 1947. p. 387; LUNDQUIST, J. M. *The Temple of Jerusalem: Past, Present, and Future*. Westport, Conn.: Praeger, 2008. p. 115.

<sup>32</sup> BÜCHLER, A. The Fore-Court of Women and the Brass Gate in the Temple of Jerusalem. *Jewish Quarterly Review*, v. 10, n. 4, p. 678-718, 1898.

<sup>33</sup> NETZER; LAUREYS-CHACHY, 2008, p. 160. Josefo indica además que las mujeres no podían avanzar más allá de estos límites, y que por lo tanto tenían prohibido acercarse a la parte más sagrada del santuario (Josefo, *A.J.* 15:419; *B.J.* 5:199).

<sup>34</sup> Estas estancias se ubicaban en los cuatro ángulos del patio. La primera era la cámara de los nazarenos, en donde estos cocían sus sacrificios de paz, y cortaban sus cabellos para luego echarlos debajo de la olla. La segunda era la cámara de la leña, en donde los sacerdotes afectados por algún defecto examinaban si había gusanos en la madera que iba a ser usada en el altar. La tercera era la cámara de los leprosos (la Mishná no añade nada más al respecto). La cuarta cámara era, posiblemente, el lugar donde se guardaba el aceite y el vino (m. *Mid.* 2:5). La Mishná afirma también que debajo del atrio de las mujeres los levitas guardaban sus instrumentos musicales (m. *Mid.* 2:6).

<sup>35</sup> MCELENEY, N. J. Does the Trumpet Sound or Resound? An Interpretation of Matthew 6,2. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, v. 76, n. 1-2, p. 43-46, 1985. p. 46.

eran depositados voluntariamente utensilios, los cuales eran usados en el santuario o vendidos para beneficio de este (m. *Seqal*. 5:6).

La Mishná, empero, no dice que estas dos cámaras estaban ubicadas en el área del *gazophylakion*, y sólo informa que ellas se hallaban en el templo. Josefo, por otro lado, omite completamente esta información. Esta laguna informativa hace difícil determinar si estas habitaciones existían en el primer siglo CE. La función de una y otra, sin embargo, deja entrever que de acuerdo con la Mishná existía una zona en donde personas podían depositar en secreto, y libremente, ofrendas. El relato de la viuda, y en particular el hecho de que el Jesús de Marcos comente algo que nadie ve, y que parece secreto para el resto de los transeúntes del templo, establece una relación que contrasta el actuar de la viuda con los ricos que depositan mucho dinero (Mc 12,41-44)<sup>36</sup>. No obstante, esta relación económica y social del texto de Marcos no necesariamente determina el lugar en donde el episodio de la viuda acontece, y tampoco establece explícitamente que ella estaba situada en torno de estos aposentos.

## Perspectiva literaria del relato de la viuda

En esta última sección el artículo explora los detalles geográficos que Marcos destaca literariamente. El estudio sincrónico se centra mayormente en las palabras, y el contexto argumentativo y contextual del texto marcano.

## La perícopa se desarrolla en el *hieron*, y no en el *naos*

En escenas previas, antes que el episodio de la viuda pobre ocurra (Mc 12,41-44), el Jesús de Marcos aparece enseñando en el templo (Mc 12,35; cf. Mc 14,49). Jesús saldrá de este lugar sólo después que los eventos de la perícopa en estudio sucedan (Mc 13,1). El término usado por Marcos para designar el emplazamiento de esta escena es *hieron*, vocablo que en Marcos designa el templo en general, incluyendo sus edificios y atrios, entre otros sectores (Mc 11,11.15-16.27; 12,35; 13,1.3; 14,49)<sup>37</sup>. El Jesús de Marcos, de este modo, no se encuentra en el *naos*. El *naos*, en Marcos, envuelve el área más sagrada del santuario, y en donde la división entre el lugar Santo y Santísimo ocurre (Mc 14,58; 15,29.38. Cf. 1 S 3,3[LXX]; 1 R 7,36[LXX])<sup>38</sup>.

En este sentido, teniendo en mente la distinción que existe entre *hieron* y *naos*, literariamente Marcos ubica el relato de la viuda pobre en los recintos del templo. Desde la perspectiva de Marcos, es probable que Jesús nunca visitara los confines cercanos al *naos*. Lugar que, en palabras de sus acusadores, y del propio Jesús de Marcos, se predice será destruido (Mc 14,58; 15,29, cf. Mc 15,38; 13,1-3).

<sup>36</sup> MCELENEY, 1985, p. 46.

<sup>37</sup> BRATCHER; NIDA, 1981, p. 46; BAUER et al., 2000, p. 470.

<sup>38</sup> WENELL, K. Contested Temple Space and Visionary Kingdom Space in Mark 11-12. *Biblical Interpretation*, v. 15, n. 3, p. 323-337, 2007. p. 323-337; DONAHUE, J. R.; HARRINGTON, D. J. *The Gospel of Mark*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2002. p. 421.

## Jesús estaba sentado *katenantí* de la cámara del tesoro

Al comenzar el relato de la viuda pobre, el Jesús de Marcos está sentado “delante de” o “en frente” de la cámara del tesoro (*gazophylakion*) (Mc 12:41). Independientemente del adverbio empleado (delante o frente), el vocablo en español pareciera ubicar a Jesús en las inmediaciones contiguas del *gazophylakion*, tal vez a unos metros o quizás a una menor distancia. El adverbio griego *katenantí*, sin embargo, el cual usualmente las versiones de la Biblia lo traducen de la forma expuesta previamente<sup>39</sup>, no necesariamente envuelve una proximidad geográfica exacta.

En primera instancia, el término *katenantí* denota oposición respecto a la ubicación de dos objetos en una descripción (Mc 11,2; cf. Mt 21,2; Lc 19,30)<sup>40</sup>. La localización entre uno y otro, con todo, no involucra terminantemente intermediación espacial. Al pronunciar el sermón escatológico en el capítulo 13, por ejemplo, Jesús se sienta en el monte de los Olivos, “frente” (*katenantí*) al templo (Mc 13:3). Esto, en términos espaciales y geográficos, designa una distancia que, si bien no es lejana, establece una separación que se extiende por al menos un kilómetro<sup>41</sup>.

De esta forma, Marcos describe a Jesús sentado en las proximidades de la cámara del tesoro (*gazophylakion*); no necesariamente lejos de ella, pero tampoco a una distancia inmediatamente contigua<sup>42</sup>. Esto implica que la escena no transcurre “en el” *gazophylakion*, sino tal vez alrededor o cerca de él<sup>43</sup>.

## El verbo *ballō* y la necesidad de un recipiente

Marcos retrata el accionar de la viuda y los ricos usando el verbo *ballō* (Mc 12:41-44), un vocablo que entre sus acepciones destaca el acto de colocar o echar algo en un recipiente (Mc 2,22; cf. LXX: Jer 47,10[40,11]; Josefo, *A.J.* 9:163)<sup>44</sup>. Lo tirado o colocado, según Marcos, es dinero (Mc 12,41)<sup>45</sup>. Lo cual queda en eviden-

<sup>39</sup> BLIGHT, 2014, p. 204-205. E.g. NVI: “Jesús se sentó frente al...”; DHH: “Jesús estaba una vez sentado frente a...”; NAVARRA: “Sentado Jesús frente...”; LBLA: “Jesús se sentó frente al...”

<sup>40</sup> ROBERTSON, A. T. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. New York: Hodder & Stoughton, 1915. p. 530-531.

<sup>41</sup> Hechos de los Apóstoles 1,12 informa que la distancia aproximada entre Jerusalén y el Monte de los Olivos comprende alrededor de un día de reposo, lo cual equivale a un poco más de un kilómetro (BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1994. p. 85).

<sup>42</sup> Resulta interesante notar que el Evangelio de Juan, si bien no menciona el episodio, afirma que Jesús enseñaba en el *gazophylakion* (Jn 8,20). Esto, en términos de la transmisión de la tradición, evidenciaría que Jesús usualmente caminaba alrededor de este espacio geográfico.

<sup>43</sup> E.g. PDT: “Jesús estaba sentado cerca de...”

<sup>44</sup> BAUER et al., 2000, p. 163.

<sup>45</sup> Marcos emplea el sustantivo *chalkos* para designar que aquello que se echaba en el recipiente. Dependiendo del contexto, el sustantivo *chalkos* puede ser usado en el sentido de metal (cf. 1 Co 13,1; Ap 18,12). En el contexto de la viuda, el vocablo envuelve monedas de metal, es decir, dinero; lo cual queda claro al examinar los versos siguientes (Mc 12,42-44; cf. Mt 10,9; Mc 6,8) (BRATCHER; NIDA, 1981, p. 393).

cia al notar que la viuda deposita dos *leptos*, o un *kodrantēs*; ambos términos equivalentes a monedas de la época de Jesús (cf. Mt 5,26; Lc 12,59)<sup>46</sup>.

Lo expuesto no pretende justificar que existían trece cofres o dos cámaras en el templo. Aunque es factible, y hasta lógico, que estos o estas existieran, Marcos no lo dice. Lo que Marcos describe son personas que hacían donaciones echando dinero en algún lugar no especificado, y que Jesús, en tanto los observa, aparece sentado “cerca” (*katenanti*) del *gazophylakion*.

## Consideraciones finales

El resultado que emerge de los párrafos previos ilustra la imposibilidad de localizar exactamente, como algunos especulan, la escena de la viuda en el relato de Marcos en las inmediaciones del templo. El lenguaje del episodio limita una interpretación de este tipo, lo cual es replicado al examinar los escritos de Flavio Josefo, y la Mishná, entre otras fuentes. Las contradicciones, o lagunas de estas fuentes, son variadas.

Flavio Josefo no menciona cofres receptores de ofrendas en frente o próximos a la cámara de los tesoros en el primer siglo CE, y la Mishná no determina que estos y estas estaban ubicados delante del *gazophylakion* o en el atrio de las mujeres. Josefo tampoco indica que existían dos cámaras en donde las personas donaban para los pobres y para el templo, y la Mishná tampoco señala que estas se ubicaban en frente del *gazophylakion*.

Si se establece como fuente primaria a Josefo, el único elemento que asistiría en la determinación geográfica del evento sería la cámara del tesoro (*gazophylakion*). Pero, como se notó, aun este detalle parece ser irrelevante en la descripción hecha por Josefo. En particular, cuando intérpretes intentan reconstruir o imaginar el contexto territorial del episodio. En caso se prefiera el testimonio de la Mishná, aún queda por resolver la razón por la que Josefo calla en aquellas instancias que la Mishná, un documento posterior a Josefo, expone referencias geográficas particulares.

Todos estos datos, que entran en conflicto el uno con el otro, difícilmente pueden explicar geográficamente la escena de la viuda pobre. Ahora bien, si algunos de estos son tomados individualmente, como en ciertos casos se propone, ellos podrían en teoría ayudar a establecer parcialmente la locación geográfica de la viuda. El problema, empero, es que la escena de Marcos no determina explícitamente las ligaciones arquitectónicas y territoriales expuestas por Josefo y la Mishná. Es verdad que el relato de Marcos necesita algún tipo de recipiente para recibir los depósitos. Sin embargo, Marcos omite describirlos y retrata la escena usando el verbo “echar”. Igualmente, el hecho de que el personaje elogiado sea una mujer, esto no significa que el evento tenga que ocurrir en el atrio de las mujeres, y por esta razón los cofres o las cámaras deban

---

<sup>46</sup> MOULTON, J. H.; MILLIGAN, G. *The Vocabulary of the Greek Testament: Illustrated From the Papyri and Other Non-Literary Sources*. London: Hodder and Stoughton, 1952. p. 374; LOUW, J. P.; NIDA, E. A. *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. New York: United Bible Societies, 1989. p. 63.

estar localizados en ese lugar. Los cofres o las cámaras podrían haber estado confinados fuera o en el medio del atrio de las mujeres, y todavía la escena tendría sentido.

En base a los datos disponibles en Marcos, por tanto, es posible concluir lo siguiente. La escena de la viuda pobre transcurre en algún lugar del *hieron*, no en el *naos*. En este lugar, según Marcos, es posible depositar dinero. El área del episodio, además, es pública, pues el Jesús de Marcos puede observar lo que sucede. Finalmente, la escena puede transcurrir en la “proximidad” o “cerca” del *gazophylakion*, no explícitamente “dentro” de la cámara de los tesoros.

## Referencias

- BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1994.
- BAUER, W. et al. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- BICKERMAN, E. J. The Warning Inscriptions of Herod's Temple. *The Jewish Quarterly Review*, 37, 1947, p. 387-405.
- BLIGHT, R. C. *An Exegetical Summary of Mark 9-16*. Dallas: SIL International, 2014.
- BRATCHER, R. G.; NIDA, E. A. *A Translator's Guide to the Gospel of Mark*. London: United Bible Societies, 1981.
- BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Peabody, Mass: Hendrickson, 2012.
- BÜCHLER, A. The Fore-Court of Women and the Brass Gate in the Temple of Jerusalem. *Jewish Quarterly Review*, v. 10, n. 4, p. 678-718, 1898.
- \_\_\_\_\_. St. Matthew VI 1-6 and Other Allied Passages. *Journal of Theological Studies*, v. 10, n. 38, p. 266-270, 1909.
- CARILLO ALDAY, S. *El Evangelio Según San Marcos*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2008.
- CARSON, D. A. “Matthew”. In: GAEBELEIN, F.; DOUGLAS, J. D. (ed.). *The Expositor's Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1984. p. 3-599.
- COLLINS, A. Y. *Mark: A Commentary*. Minneapolis: Fortress, 2007.
- DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. Edinburgh: T&T Clark, 1988.
- DERRETT, J. D. M. ‘Eating Up the Houses of Widows’: Jesus's Comment on Lawyers. *Novum Testamentum*, v. 14, n. 1, p. 1-9, 1972.
- DONAHUE, J. R.; HARRINGTON, D. J. *The Gospel of Mark*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2002.
- EDERSHEIM, A. *The Temple: Its Ministry and Services as They Were at the Time of Jesus Christ*. Boston: Ira Bradley and Co., 1881.
- EDWARDS, J. R. *The Gospel According to Mark*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- FRANCE, R. T. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- GARRARD, A. *The Splendor of the Temple*. Grand Rapids: Kregel Publications, 2000.
- GEORGE, A. La justice à faire dans le secret (Matthieu 6, 1-6 et 16-18). *Biblica*, v. 40, n. 3, p. 590-598, 1959.
- GUNTER, D. M.; PERRIN, N. Temple. In: GREEN, J. B. (ed.). *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Second edition. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2013. p. 939-947.
- HARRISON, E. F. *Marcos*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1971.
- HENDRIKSEN, W. *Exposition of the Gospel according to Mark*. Grand Rapids: Baker Book House, 1975.

- HUNTSMAN, E. D. The Reliability of Josephus: Can He be Trusted? In: HALL, J. F.; WELCH, J. W. (eds.). *Masada and the World of the New Testament*. Provo, Utah: BYU Studies, 1997. p. 392-402.
- JENSEN, D. D. The Widow's Mite. *Word & World*, v. 17, n. 3, p. 282-288, 1997.
- JEREMIAS, J. *Jerusalem in the Time of Jesus*. London: S.C.M., 1969.
- KEENER, C. S. *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- KLEIN, G. Mt 6, 2. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, v. 6, p. 203-204, 1905.
- LACHS, S. T. Some Textual Observations on the Sermon on the Mount. *The Jewish Quarterly Review*, v. 69, n. 2, p. 98-111, 1978.
- LAU, M. Die Witwe, Das Γαζοφυλάκιον Und Der Tempel: Beobachtungen Zur Mk Erzählung Vom 'Scherflein Der Witwe' (Mk 12,41-44). *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, v. 107, n. 2, p. 186-205, 2016.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: The Clarendon, 1996.
- LOUW, J. P.; NIDA, E. A. *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. New York: United Bible Societies, 1989.
- LUNDQUIST, J. M. *The Temple of Jerusalem: Past, Present, and Future*. Westport, Conn.: Praeger, 2008.
- MALBON, E. S. The Poor Widow in Mark and Her Poor Rich Readers. *Catholic Biblical Quarterly*, v. 53, n. 4, p. 589-604, 1991.
- MASON, S. *Josephus and the New Testament*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2003.
- \_\_\_\_\_. Contradiction or Counterpoint? Josephus and Historical Method. *Review of Rabbinic Judaism*, v. 6, n. 2, p. 145-188, 2003.
- MCELENEY, N. J. Does the Trumpet Sound or Resound? An Interpretation of Matthew 6:2. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, v. 76, n. 1-2, p. 43-46, 1985.
- MOULTON, J. H.; MILLIGAN, G. *The Vocabulary of the Greek Testament: Illustrated From the Papyri and Other Non-Literary Sources*. London: Hodder and Stoughton, 1952.
- MURAOKA, T. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain: Peeters, 2009.
- NETZER, E.; LAUREYS-CHACHY, R. *The Architecture of Herod, the Great Builder*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- NIETO IBAÑEZ, J. M. *Flavio Josefo, La Guerra De Los Judios, Libros IV-VII*. Madrid: Gredos, 1999.
- RHOADS, D. Narrative Criticism and the Gospel of Mark. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 50, n. 3, p. 411-434, 1982.
- ROBBINS, V. K. *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996.
- ROBERTSON, A. T. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. New York: Hodder & Stoughton, 1915.
- SCHÜRER, E. *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ (175 B.c.-a.d 135)*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1979. v. 2.
- SCHWARTZ, J.; PELEG, Y. Notes on the Virtual Reconstruction of the Herodian Period Temple and Courtyards. In: FINE, S. (ed.). *The Temple of Jerusalem: From Moses to the Messiah*. Leiden: Brill, 2011. p. 69-90.
- SMITH, G. A Closer Look At the Widow's Offering: Mark 12:41-44. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 40, n. 1, p. 27-36, 1997.
- STEIN, R. H. *Mark*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- STEMBERGER, G. Dating Rabbinic Traditions. In: BIERINGER, R. et al. (eds.). *The New Testament and Rabbinic Literature*. Leiden: Brill, 2010. p. 79-96.

SUGIRTHARAJAH, R. S. The Widow's Mites Revalued. *Expository Times*, v. 103, n. 2, p. 42-43, 1991.

THEISSEN, G. *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

VINCENT, L. H. Le Temple Hérodien D'Après La Mišnah. *Revue biblique*, v. 61, n. 1, p. 5-35, 1954a.

\_\_\_\_\_. Le Temple Hérodien D'Après La Mišnah (Suite). *Revue biblique*, v. 61, n. 3, p. 398-418, 1954b.

WENELL, K. Contested Temple Space and Visionary Kingdom Space in Mark 11-12. *Biblical Interpretation*, v. 15, n. 3, p. 323-337, 2007.

WESSEL, W. W. Mark. In: GAEBELEIN, F.; DOUGLAS, J. D. (eds.). *The Expositor's Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1984. p. 603-793.

WRIGHT, A. G. The Widow's Mites: Praise or Lament – a Matter of Context. *The Catholic Biblical Quarterly*, v. 44, n. 2, p. 256-265, 1982.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v6i1i.3788>

## A LUTA PELA BÍBLIA EM VERNÁCULO NA IDADE MÉDIA: O CASO DA BÍBLIA NEERLANDESA MEDIEVAL<sup>1</sup>

*The Struggle for the Bible in Vernacular during the Middle Ages:  
the Case of the Medieval Dutch Bible*

**Michel Mario Kors<sup>2</sup>**

**Resumo:** O presente artigo pretende tratar das traduções da Bíblia medieval em vernáculo, com ênfase na primeira tradução em neerlandês. Tratamos inicialmente das traduções da Bíblia para a língua vernácula até o século XI, período no qual os projetos de tradução tinham patrocínio de imperadores e papas. A situação mudou bastante depois da Reforma Gregoriana, nos séculos XI-XII, quando a produção dos manuscritos foi racionalizada e a formação espiritual dos leigos ganhou mais importância. Somente a partir do século XIII, as traduções da Bíblia foram feitas para alcançar um público mais amplo. Esse é também o caso da primeira versão neerlandesa em prosa, do ano 1361. Ela foi comissionada por um cidadão de Bruxelas, Bélgica, e o tradutor foi um monge cartuxo, nomeado Petrus Naghel (†1395). Analisamos o perfil do tradutor e mostramos como a tradução foi contestada, por vários motivos, durante a segunda metade do século XIV.

**Palavras-chave:** Bíblia medieval. Tradução da Bíblia. Espiritualidade medieval. Petrus Naghel.

**Abstract:** This article proposes to deal with medieval Bible translations in vernacular, with an emphasis on the first Dutch translation. We first discuss the vernacular Bible translations up to the XIth century, during which period translation projects were supported by emperors and popes. This situation changes dramatically after the Gregorian Reform (XI-XII centuries), when production of manuscripts was rationalized and the spiritual formation of lay people gained more importance. Only during the XIIIth century did translations reach out to a broader public. This is also true for the first Dutch Bible in prose, dating from 1361. It was commissioned by a citizen from Brussels, Belgium, and translated by a Carthusian monk, called Peterus Naghel (†1395). We analyze the translator's profile, and show how his translation was contested for various reasons in the second half of the XIVth century.

**Keywords:** Medieval Bible. Bible translation. Medieval spirituality. Petrus Naghel.

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 03 de agosto de 2019 e aprovado em 22 de setembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

A pesquisa para este artigo foi possibilitada por uma bolsa do PNPd-Teologia da CAPES.

<sup>2</sup> Doutor. Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia (Belo Horizonte, MG). E-mail: [mikelsors@hotmail.com](mailto:mikelsors@hotmail.com)

## Introdução

Desde os antigos tempos romanos a Bíblia foi traduzida para muitos idiomas vernáculos, por exemplo, o gótico, o grego e o copta. Na Idade Média, até o ano 1300, as traduções foram patrocinadas por reis e mosteiros. Nos séculos XIV e XV, isso mudou, quando a Bíblia foi lida em língua vernácula por uma audiência de leigos. Foi nessa época que a tradução das Sagradas Escrituras virou um projeto contestado, especificamente pelo clero conservador.

Um exemplo de “tradução contestada” é a Bíblia em neerlandês médio feita pelo monge cartuxo Petrus Naghel (†1395). Ele foi um dos tradutores mais prolíficos da Idade Média e fez traduções de obras clássicas cristãs. A tradução da Bíblia para o neerlandês foi encomendada por um leigo, um cidadão de Bruxelas, a atual capital da Bélgica, chamado Jan Taye. Vamos analisar como essa tradução era contestada. Mas antes disso cabe uma exposição sumária sobre a geografia e a cronologia da Idade Média, bem como sobre a tradução da Bíblia antes do ano de 1300.

## Quando aconteceu a Idade Média<sup>3</sup>

Poder-se-ia facilmente falar durante um ou dois semestres sobre a questão da periodização na ciência histórica.<sup>4</sup> Aqui pretendemos discorrer sobre a Bíblia na Idade Média, mais especificamente sobre a Bíblia em vernáculo, e em particular sobre a tradução da Bíblia para o neerlandês medieval<sup>5</sup> – mas o que é, afinal de contas, “a” Idade Média? Até o termo em si mesmo é arbitrário, ele parece determinar um período “entre [dois outros]” – frequentemente com uma conotação negativa, como significando uma “Idade das Trevas”. O primeiro a falar de uma “idade média” foi Leonardo Bruni (Arezzo 1370-1444), no seu tratado sobre a história da cidadania florentina:

Podemos discernir na *História* de Bruni, portanto, e isto pela primeira vez na tradição ocidental, os contornos de uma estrutura conceitual, que passou a dominar a historiografia europeia desde então: a divisão tripartite da história em um período *antigo*, aquele que, segundo Bruni, terminou com a destituição do último imperador ocidental, Augústulo, por Odoacro, em 476 AD; um período *medieval*, situado entre a queda do Império Romano e a renovação da vida urbana por volta do fim do século XI e do século XII – período marcado pelas invasões germânicas e pelas pretensões, ainda fracas, à

<sup>3</sup> Todas as traduções do inglês, alemão e neerlandês médio são da minha autoria.

<sup>4</sup> Fundamental sobre o tema é POT, Johan Hendrik Jacob van der. *Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte*. Eine systematische Übersicht der theorien und Auffassungen. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999.

<sup>5</sup> Usamos o substantivo/adjetivo “neerlandês” em vez de “holandês”, e o substantivo “Países Baixos” em vez de “Holanda”. A “Holanda” é uma antiga província dos Países Baixos, que, desde o ano 1840, foi dividida em “Holanda do Sul” e “Holanda do Norte”. Quando falamos no presente artigo da “Holanda”, temos em vista só essa antiga província. – Os Países Baixos como nação, porém, existem a partir de 1581, e consideramos que essa definição causa menos confusão do que a palavra “Holanda”.

autoridade imperial; e um período *moderno*, começando, na segunda metade do século XIII, com o declínio do Império Romano Sagrado como força nas políticas italianas<sup>6</sup>.

É então uma tradição duradoura, iniciada por Bruni, a que faz coincidir o início da Idade Média<sup>7</sup> com a queda do Império dos Césares. Ora, se for assim, devemos pensar somente na queda da parte ocidental do Império Romano, em 476, já que a parte oriental continuou a existir, de uma forma ou de outra, por mais um milênio na capital Constantinopla (atual Istambul), até que o que sobreviveu caísse sob o domínio das tropas muçulmanas em 1453. Ou deveríamos deixar a Idade Média começar antes, quando o imperador Constantino finalmente concedeu ao cristianismo o status de religião, em 313, depois de perseguições aos cristãos ocorridas nos séculos anteriores?

E quando “terminou” a Idade Média? Quando Colombo descobriu a América Latina, em 1492, iniciando assim a chamada Era dos Descobrimentos? E por que não Marco Polo, que foi para a China e Índia antes mesmo do ano de 1300? Ou deveríamos preferir o início do século XVI, quando Lutero iniciou a Reforma? Ou a Renascença – mas qual delas? Itália, 1300, ou Países Baixos, 1550?

Dessa maneira, como seria possível situar geograficamente a Idade Média na Europa, já que não existia a Europa tal como a conhecemos hoje? Dentro dos limites do Império Romano? O Império Romano em 117, em sua maior expansão, representava quase cinco milhões de quilômetros quadrados. No entanto, não alcançava extensas regiões do atual Leste Europeu ou do Norte da Europa, ao passo que abrangia grandes extensões no Norte da África, que atualmente jamais seriam consideradas como sendo “europeias”. Em tempos romanos, a terra natal de Santo Agostinho (354-430), a região onde se localiza a atual Tunísia, fazia parte do Império. Ainda que excluíssemos a Turquia, o Oriente Médio e o Norte da África, o Império Romano representaria o total de 60% da atual União Europeia.<sup>8</sup>

Como sabemos, a Renascença reclamou o direito exclusivo de retornar à tradição latino-romana, mas praticamente todos os textos latino-romanos que chegaram até nós foram escritos em mosteiros, a maior parte durante os séculos VIII-X, um período que às vezes se considera como o mais obscuro dos obscuros.<sup>9</sup> Ao longo da Idade Média, a figura do imperador romano era uma grande inspiração para a ideia de uma sociedade cristã unificada sob o comando de um representante terrestre de Deus, fosse ele um papa ou um imperador.<sup>10</sup> Então, quem é a verdadeira herdeira do legado

---

<sup>6</sup> Tradução do inglês: BRUNI, Leonardo. *History of the Florentine people*. Books 1-10. Edited and translated by J. Hankins. (=The I Tatti Renaissance Library 3). Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 2001. v. 1, p. XVII-XVIII.

<sup>7</sup> Sobre a Idade Média como “invenção” do tempo moderno: MURRAY, Alexander. Should the Middle Ages be abolished? *Essays in Medieval Studies*, v. 21, p. 1-22, 2005.

<sup>8</sup> Questões sobre a geografia e cronologia da Idade Média ficam sempre no centro do debate histórico, veja, por exemplo, o recente HARTNELL, Jack. *Medieval Bodies*. Life, Death and Art in the Middle Ages. London: Profile Books – wellcome collection, 2019. p. 5-8.

<sup>9</sup> A obra de referência é REYNOLDS, Leighton Durham; WILSON, Nigel Guy. *Scribes and scholars*. A guide to the transmission of Greek and Latin literature. Oxford: Oxford University Press, 2013.

<sup>10</sup> FOLZ, Robert. *The concept of empire in Western Europe from the fifth to the fourteenth century*. London: Edward Arnold, 1969, trata das diversas ideias sobre o conceito do “império”. O primeiro imperador cristão

romano? A Renascença ou a Idade Média? Difícil decidir, ou ainda: talvez seja mesmo absurdo tentar decidir.

Melhor seria não estabelecer limites e fronteiras muito rígidas, já que é mais interessante ver a história da Europa como uma interminável série de mudanças e transições, transformando-se apenas lentamente do Império Romano para a sociedade moderna como nós a conhecemos hoje, e que definitivamente começou com a era da industrialização. “O novo é o velho transformado”, como o historiador neerlandês Johan Huizinga (1872-1945) já afirmava no início do século XX. Em seu último livro, *Le Goff* insistiu mais uma vez na importância das continuidades entre Idade Média e Renascença.<sup>11</sup>

Agora podemos arriscar uma brevíssima visão panorâmica da Bíblia do século IV ao século XI.<sup>12</sup> O nosso foco estará, na medida do possível, na Bíblia vernacular.

## A Bíblia vernacular: do século IV ao XI

Os textos sagrados dos judeus e do cristianismo primitivo foram escritos em língua vernácula. Nos séculos II e III muitas traduções foram feitas para o latim, grego e copta (atualmente egípcio). Seu uso estava quase sempre voltado ao ensino da Bíblia durante o ofício religioso, para que todos pudessem compreender o texto.

Já bastante cedo, no ano de 369, se fez uma tradução para o gótico, uma língua germânica(!). A única cópia existente é um manuscrito em velino púrpura, com letras douradas e prateadas, feita no início do século VI, e chamada *Codex Argenteus*.<sup>13</sup>

Só a produção do corante púrpura já era um investimento enorme. A tinta era feita de uma glândula encontrada apenas em uma variedade específica de pequenos caracóis marinhos. Para conseguir quatro gramas de corante puro eram necessários 30 mil desses caracóis. Isso tornava o processo tão caro que a púrpura só era usada para pintar a roupa de gala do imperador romano. Roupas tratadas dessa forma eram muito mais caras do que ouro.<sup>14</sup> A Bíblia foi provavelmente escrita na cidade de Ravenna, antiga capital do Império Romano do Ocidente, para o rei Teodorico, que àquela altura comandava um grande império cristão. Apesar de não ser romano, mas germânico, ele certamente sentia-se um descendente do imperador romano. Uma Bíblia para um rei: veremos esse padrão se repetir muitas vezes.

Jerônimo traduziu toda a Bíblia por volta do ano de 400, portanto *depois* da tradução gótica, e sua versão tornou-se o texto padrão autorizado, por isso chamado de

---

pós-romano foi Carlos Magno (veja LATOWSKY, Anne Austin. *Emperor of the world. Charlemagne and the construction of imperial authority, 800-1229*. Ithaca-London: Cornell University Press, 2013).

<sup>11</sup> LE GOFF, Jacques. *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?* Paris: Éditions du Seuil, 2014.

<sup>12</sup> A obra de referência sobre a história da Bíblia é *The New Cambridge History of the Bible*, em 4 volumes, publicados entre 2012 e 2016.

<sup>13</sup> KLEBERG, Tönnes. *The Silver Bible at Uppsala*. Uppsala: Uppsala University Library, 1984.

<sup>14</sup> Sobre o uso do corante púrpura veja VARICHON, Anne. *Couleurs. Pigments et teintures dans les mains des peuples*. Paris: Éditions du Seuil, 2007. p. 135-138.

*Vulgata*.<sup>15</sup> Esteve em uso na Igreja Católica até uma boa parte do século XX. Na verdade, uma nova tradução completa para o latim, a *Nova Vulgata*, só foi publicada em 1979.

Ao considerarmos a tradução para o latim feita por Jerônimo, devemos ter em mente que grande parte do que nós atualmente chamamos de Europa era, naquele tempo, por volta do ano de 400, ainda largamente pagã.<sup>16</sup> É necessário esperar até o ano 1000 para ver a maior parte da Europa cristianizada. Frequentemente, não havia livre escolha: a opção era entre ser batizado ou morto;<sup>17</sup> caso o seu rei decidisse tornar-se cristão, os súditos se tornariam automaticamente parte do rebanho.

À medida que a influência do Império Romano se tornava cada vez mais frágil, acrescido o fato das muitas migrações em massa dos povos germânicos, o conhecimento da cultura latina, se é que estivesse disponível, perdeu-se, especialmente nos séculos VII e VIII. Trata-se aqui, novamente, de uma generalização, mas que, entretanto, é válida para grande parte da Europa. Como se pode compreender facilmente, a *Vulgata* tornou-se, cada vez mais, um texto completamente enigmático e dificilmente poderia ser considerada uma Bíblia vernacular como costumava ser durante os séculos V e VI. A laicidade perdeu sua conexão com os fundamentos escritos de sua fé.

Há que se estar atento para o fato de que até o ano 1000 a maioria das sociedades medievais era completamente rural.<sup>18</sup> As antigas cidades romanas foram destruídas ou abandonadas. Os manuscritos eram muito escassos e caros demais para se produzir. Somente as grandes abadias tinham qualificações técnicas, recursos humanos e dinheiro para produzir manuscritos, os quais, naquele momento eram direcionados para utilização interna ou para serem presenteados a reis e papas.<sup>19</sup> Esses manuscritos podiam ser ricamente ilustrados e considerados como importantíssimas obras de arte. A propósito, eles estão entre os objetos mais concretos que sobreviveram do período de 500-1000.

O *Livro de Kells* (assim nomeado graças ao monastério onde ele esteve por séculos) foi produzido por volta do ano 800 no território atual da Inglaterra ou da Irlanda.<sup>20</sup> Esse livro contém os textos em latim dos quatro evangelhos. Isso acontecia com frequência, pois somente evangelhos ou salmos eram copiados, já que eram os textos mais utilizados na liturgia. O manuscrito contém o início do Evangelho de São Lucas. Claramente, esses não eram livros direcionados à população comum, aos leigos. Eles eram o tipo de “livro de exposição” *avant la lettre*: não eram destinados à leitura, mas

---

<sup>15</sup> WILLIAMS, Megan Hale. *The monk and the book: Jerome and the making of Christian scholarship*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

<sup>16</sup> McMULLEN, Ramsey. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*. New Haven-London: Yale University Press, 1984; BROWN, Peter. *The rise of Western Christendom. Triumph and diversity, A.D. 200-1000*. Tenth anniversary revised edition. 10. ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

<sup>17</sup> Veja McMULLEN, 1984, p. 86-101: “Conversion by coercion”.

<sup>18</sup> SWEENEY, Del (ed.). *Agriculture in the Middle Ages*. Technology, practice, and representation. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

<sup>19</sup> Veja sobre a tradição manuscrita carolíngia: BISSCHOFF, Bernhard. *Mittelalterliche Studien*. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1981. Band 3, p. 5-38, 149-70, 171-86.

<sup>20</sup> PULLIAM, Heather. *Word and image in the Book of Kells*. Dublin: Four Courts Press, 2006 oferece uma introdução.

sim para mostrar a riqueza e o poder de seus proprietários, normalmente um rei, um imperador, um papa ou uma abadia poderosa. É também certo que esses manuscritos sobreviveram exatamente por serem tão caros e maravilhosamente produzidos. Os livros mais simples, na maioria das vezes, não sobreviveram, ou chegaram até nós apenas em alguns fragmentos.

Agora, após esse sucinto quadro geral, voltaremos nossa atenção para a Bíblia vernacular do século XII ao século XIV.

## A Bíblia em língua vernácula desde o século XII até o XIV

Um ponto muito importante que devemos considerar é que, apesar de as missas serem celebradas somente em latim, as pregações e os sermões não eram. Tal como hoje, as pregações partiam do texto bíblico, que precisava ser traduzido para o público a fim de que fosse compreendido. Além disso, acredita-se que partes do texto bíblico, perícopes, fossem lidas em voz alta, em vernáculo – como acontecia na liturgia católica até o Concílio Vaticano II. Até o século XI, entretanto, a cultura letrada e a educação entre os padres de paróquia tendiam a ser muito limitadas e a qualidade de suas pregações provavelmente não alcançaria as expectativas do público, podendo-se dizer o mesmo de suas habilidades em traduzir o latim vernacular para seu rebanho.

Durante o período entre 1050-1125, uma grande reforma ocorreu dentro da Igreja Católica: a assim chamada Reforma Gregoriana.<sup>21</sup> A igreja havia perdido muito de suas prerrogativas em relação ao seu poder temporal e espiritual, e foi forçada a se sujeitar às reivindicações do imperador alemão. O ano de 1054 também foi palco da divisão definitiva entre igreja oriental e ocidental, o chamado Grande Cisma. A Igreja Católica, portanto, concentrou suas atenções em suas atividades principais. E tinha toda razão para proceder assim, já que estava em decadência há alguns séculos. Um dos principais objetivos era melhorar a educação dos padres e certificar-se de que eles viviam no celibato (que vinha sendo ignorado em larga escala).<sup>22</sup> Somente então a educação religiosa dos leigos também se tornou um assunto importante. Em questões religiosas, a igreja queria manter um controle mais rígido sobre os leigos. Essa mudança de pensamento é que eventualmente levará à ascensão da Bíblia vernacular. Ou, como ainda veremos: ao *retorno* da Bíblia vernacular? Pois vimos que até o século VI tinham sido feitas muitas traduções para a língua vernácula, sem que o direito de fazer essas traduções fosse seriamente questionado.

O século XII presenciou um aumento explosivo de cidades, a construção de admiráveis catedrais góticas, o crescimento da riqueza e a fundação de universidades. Havia também inovações na produção de livros. E assim tinha de ser, já que os estudantes universitários precisavam de livros a preços mais baixos. Uma reforma da escrita e a cópia de livros em formatos menores e em textos de duas colunas fez com que os preços diminuíssem consideravelmente. Surgiu, assim, um tipo de Bíblia

---

<sup>21</sup> COWDREY, Herbert Edward John. *Popes and church reform in the 11th century*. Aldershot: Ashgate, 2000.

<sup>22</sup> COWDRY, 2000, p. 269-302: “Pope Gregory VII and the chastity of the clergy”.

de bolso. As Bíblias de bolso eram manuscritos simples, em duas colunas, um pouco difíceis de ler por causa das letras muito pequenas, mas que podiam ser levados para viagens, o que era muito prático para membros das ordens com foco na pregação, como os franciscanos e dominicanos.<sup>23</sup> A escrita em duas colunas é uma invenção do século XII, que ainda hoje é o padrão para a maioria das Bíblias impressas modernas.

Certamente havia traduções parciais da Bíblia utilizadas pelos cátaros – “hereses” no sul da França – no século XII. Sabemos disso porque houve um Sínodo em Toulouse, em 1229, que proibiu sua utilização. Mas a Inquisição fez seu trabalho: haveria nada menos que três cruzadas contra esses coitados, de modo que não restou virtualmente nada dessas traduções.<sup>24</sup> Aos poucos, porém, mais traduções da Bíblia começaram a aparecer em línguas vernáculas. Até 1300, os manuscritos ainda eram caros e destinavam-se principalmente a reis e imperadores. Um bom exemplo disso é a Bíblia em francês antigo, produzida para o rei da França, São Luís, entre 1220 e 1260.<sup>25</sup> Ela continha quatro volumes, com um total de cerca de 800 folhas.

Somente por volta do século XIII as traduções da Bíblia passaram a ser feitas para alcançar um público mais amplo. Para compreender isso, devemos voltar um pouco no tempo: por volta de 1175, Petrus Comestor terminou sua *Historia scholastica*, escrita em latim, que normalmente, hoje em dia, é chamada de Bíblia historial.<sup>26</sup> Uma Bíblia historial consiste somente dos livros históricos da Bíblia, o que significa que apenas o material histórico-narrativo é incluído, como o Pentateuco, Crônicas e os evangelhos. Faltam os livros proféticos (como Jeremias e Isaías) e sapienciais (como Provérbios e Sabedoria). Os livros históricos são derivados da *Vulgata* latina, que, lembremo-nos, é o texto bíblico tal como traduzido por Jerônimo no século IV, utilizada às vezes em forma adaptada e normalmente expandida com glossários, comentários e material profano. A fonte mais importante do material profano de Comestor é a obra *Antiquidades judaicas*, do autor judeu Flávio Josefo,<sup>27</sup> escrita em grego no fim do século I. Mas Comestor também recolheu comentários extensos e explicações da longa tradição teológica cristã.

Dessa forma, pretendia-se que a *Historia scholastica* fosse um livro-texto para estudantes de teologia, e rapidamente se tornou parte do currículo universitário. Na verdade, a *História scholastica* não trazia os textos completos da *Vulgata*. Apenas os versos comentados eram citados. Os comentários são *marginalia*; e, de fato – como em nosso significado atual de “marginal” – isso certamente significava “menos impor-

---

<sup>23</sup> Veja RUZZIER, Chiara. The miniaturisation of Bible manuscripts in the 13th century. A comparative study. In: LIGHT, Laura; POLEG, Eyal (eds.). *Form and Function in the Late Medieval Bible*. Leiden; Boston: Brill, 2013. p. 105-125. (Library of the Written Word, v. 27).

<sup>24</sup> Veja THOUZELLIER, Christine. L'emploi de la Bible par les Cathares. In: LOURDAUX, Willem; VERHELST, Daniël. *The Bible and medieval culture*. Leuven: Leuven University Press, 1979. p. 141-156. (Mediaevalia Lovaniensia, I, 7).

<sup>25</sup> Veja *The New Cambridge History of the Bible*, v. 2, p. 255-257.

<sup>26</sup> DAHAN, G. *Pierre le Mangeur ou Pierre de Troyes, maître du XII<sup>e</sup> siècle*. Turnhout: Brepols, 2013. (Bibliothèque d'histoire culturelle du moyen âge, 12).

<sup>27</sup> PASTOR, Jack e al. (eds.). *Flavius Josephus. Interpretation and History*. Leiden; Boston: Brill, 2011. (Supplements to the Journal for the study of Judaism, 146).

tantes” que as partes citadas no texto principal. Esse tipo de Bíblia se tornou bastante popular durante a Idade Média. A tradição vernácula posterior adaptou a *Historia scholastica* e a expandiu muito com textos apócrifos e profanos.

## A tradução da Bíblia para neerlandês médio nos séculos XIII e XIV

E agora chegamos aos “Países Baixos”. Já em 1271 havia em neerlandês medieval uma versão muito abreviada da *História scholastica* de Petrus Comestor, em versos. O verso ainda era extremamente popular durante o século XIII, em função da tradição oral: como muitas pessoas não podiam ler ou pagar livros, menestrelis e trovadores traziam entretenimento. Além disso, o texto em verso é mais fácil de memorizar e mais conveniente para ser acompanhado pelo público. Para o tradutor da Bíblia historical neerlandesa em verso, chamado Jacob van Maerlant, isso trouxe a providencial vantagem de que ela não seria levada tão a sério pelos teólogos: na cultura latina daquele tempo, qualquer tipo de verdade somente poderia ser transmitido por meio da prosa. O mais antigo manuscrito existente data de 1272 – existem apenas dois manuscritos neerlandeses completos anteriores a 1300! –, e sua execução é muito simples. Esse manuscrito ainda foi traduzido e escrito com patrocínio do duque da Holanda, cujo pai, o duque Willem II, foi o rei do Sacro Império Romano, assassinado apenas algumas semanas antes de ser coroado imperador pelo papa. E o próprio duque, antes que pudesse seguir os passos de seu pai, também foi assassinado em 1294.

Menos de um século depois, em 1361, foi concluída uma tradução da Bíblia historical em neerlandês medieval.<sup>28</sup> Dessa vez ela não foi comissionada por um rei ou duque, mas por um cidadão, sem dúvida rico, de Bruxelas, a atual capital da Bélgica (a Bélgica ainda não existia e, como o conjunto dos Países Baixos, fazia parte do Sacro Império Romano). O nome desse mecenas é Jan Teye. Era casado e tinha três filhos, e foi membro por três vezes da poderosa câmara municipal de Bruxelas. Além do mais, sabemos quem fez a tradução.

O nome do tradutor é Petrus Naghel (traduzido literalmente: “Pedro Prego”). Petrus Naghel era prior do convento cartuxo de Herne, perto de Bruxelas, e morreu em maio de 1395, em idade avançada. A Ordem dos Cartuxos, fundada em 1084, foi e ainda é a mais contemplativa de todas as ordens religiosas. Eles não rezavam missa para pessoas de fora nem se envolviam em qualquer assistência espiritual. Comunicavam-se com o mundo exterior somente através da produção de manuscritos religiosos, como eles mesmos os chamavam: a *pregação silenciosa*. Petrus Naghel se encaixa perfeitamente nessa tradição.

A reconstrução do texto da Bíblia historical traduzida por Petrus Naghel é inviável, já que só possuímos um fragmento do século XIV. Já na tradição manuscrita do século XV, em que constam nada menos que 50 manuscritos completos, literalmente não há dois manuscritos com conteúdo idêntico. A ideia de uma Bíblia que seja com-

---

<sup>28</sup> KORS, Mikel. *De bijbel voor leken*. Studies over Petrus Naghel en de Historiebijbel van 1361. Leuven: Encyclopédie Bénédictine, 2007.

preensiva é uma herança da Reforma, algo unimaginável para a mentalidade medieval. No entanto, por meio de outras fontes é possível estabelecer como teria sido o original da Bíblia historial, já que Naghel anuncia em seus vários prólogos e epílogos o que ele vai traduzir. Resumimos aqui a análise dessas informações.<sup>29</sup>

Naghel segue amplamente a obra *História scholastica* de Petrus Comestor, por nós mencionada anteriormente. O texto de Comestor fornece comentários sobre os livros históricos da Bíblia, mas não contém todo o seu texto. A Bíblia historial neerlandesa, ao contrário, e isso é realmente notável, tem um texto contínuo, que foi traduzido diretamente a partir da *Vulgata*, e com comentários adicionais que foram extraídos da *História scholastica*.<sup>30</sup> Naghel também acrescentou comentários próprios, bem como empréstimos feitos a partir de alguns textos da tradução do neerlandês medieval. O próprio Naghel distingue duas partes em seu texto; já era claro para ele na primeira parte o que viria a seguir, na segunda. Assim surgiu uma Bíblia historial em dois volumes, que, com as inserções da literatura profana neerlandesa medieval, foram articulados aos desejos e interesses do patrono Jan Teye:

### ***A Bíblia historial neerlandesa de 1361***

#### *Primeira parte, concluída em 12 de junho de 1360:*

- Extenso Prólogo
- Pentateuco (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio)
- Josué
- Juízes
- Rute
- Reis I-IV
- Oração de Manassés
- Tobias
- Ezequiel (consideravelmente reduzido)
- Daniel (consideravelmente reduzido)
- Habacuque
- Contradições (a partir da *Historia scholastica*, IV Reis, 47)

#### *Segunda parte, concluída em 23 de junho de 1361:*

- Cyrus (a partir da *Historia scholastica*)
- Ester
- Judite
- Esdras-Neemias (a partir da *Historia scholastica*)
- Alexandre (um longo texto sobre os feitos de Alexandre o Grande, com base em textos profanos neerlandeses medievais!)
- Macabeus I-II

---

<sup>29</sup> KORS, 2007, p. 33-93.

<sup>30</sup> O único exemplo similar é a tradução da Bíblia para língua checa, completada quase no mesmo ano, em 1360. Veja *The New Cambridge History of the Bible*, v. 2, p. 195.

- João Hircano (a partir da *Historia scholastica, Liber Danielis*, 16g)
- Diatessaron
- Atos dos Apóstolos
- Destruição de Jerusalém (a partir da *Guerra dos Judeus*, de Flávio Josefo)

## A Bíblia em neerlandês médio: um projeto contestado

Como vimos antes, o mecenas Jan Taye, um cidadão de Bruxelas, era casado e por isso não fazia parte do clero ou qualquer coisa assim. É muito provável que tinha apenas domínio muito limitado do latim. Petrus Naghel deu uma abordagem filológica à tradução da Bíblia e ele afirma: “De forma alguma é minha intenção ir contra o sentido da Sagrada Escritura. Eu quero traduzi-la para o neerlandês da maneira mais precisa possível [...]. Comentarei em explicações marginais as palavras que não podem ser vertidas adequadamente”<sup>31</sup>.

Mas esse não era o seu único problema: o significado espiritual da Bíblia era difícil de interpretar. Assim, Naghel diz: “Sempre que uma passagem for difícil de entender, vou inserir explicações e comentários tomados da História scholastica. Marcarei isso claramente em tinta vermelha”<sup>32</sup>. A *História scholastica* era uma fonte segura, mas nem de longe a única utilizada. Naghel também inseriu textos neerlandeses medievais e diversas outras fontes. Porém Jan Taye, que encomendou essa história da Bíblia em dois volumes, queria mais. Sabemos disso porque, mais uma vez, o tradutor o diz em seu prólogo: “Meu prezado amigo Jan Taye, você me pediu para traduzir os livros históricos da Bíblia, e eu o fiz com muito prazer. Mas agora eu entendo pelas suas cartas que isso não o satisfaz mais, e que você quer que eu traduza tudo”<sup>33</sup>. Pois bem, ele o fez. Depois de 1361 Naghel traduziu:

- Isaías
- Jeremias e Ezequiel
- Livros sapienciais (Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Sabedoria, Jesus Siraque)
- Salmos
- Jó

Estava longe de ser evidente que os leigos pudessem possuir uma tradução da Bíblia assim. Certamente era diferente para reis e imperadores, como acabamos de ver, mas a pessoa que encomendou as traduções definitivamente não pertencia a essa categoria, já que Jan Taye era apenas um morador de Bruxelas. Seguramente, o tradutor está ciente de que o projeto da sua Bíblia era controverso, quando escreve:

---

<sup>31</sup> Tradução do neerlandês medieval: EBBINGE WUBBEN, C.H. *Over Middelnederlandsche vertalingen van het Oude Testament*. Bouwstoffen voor de geschiedenis der Nederlandsche Bijbelvertaling. ‘s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1903. p. 73.

<sup>32</sup> EBBINGE WUBBEN, 1903, p. 74.

<sup>33</sup> EBBINGE WUBBEN, 1903, p. 84.

“Eu sei e prevejo claramente que essa tradução será ofensiva e que cães raivosos vão tentar difamá-la, porque querem ridicularizar esse esforço para explicar as Escrituras Sagradas aos leigos comuns”<sup>34</sup>. Cães raivosos: na certa ele tinha em mente sacerdotes e clérigos, entre outros. Sendo ainda mais específico, Petrus Naghel escreve: “Eu sei que essa tradução da Bíblia vai tirar o clero do sério [...] Porque alguns deles ficaram completamente chocados com o fato de que os mistérios das Sagradas Escrituras seriam explicados para leigos comuns [...]”<sup>35</sup>. Num momento mais tardio de sua vida, ele escreveria ainda: “Hoje torna-se claro que muitos vão fazer escândalo a respeito dessa tradução da Bíblia, em vez de elogiar seus méritos”<sup>36</sup>.

Por que se deu uma oposição tão forte? No terceiro quarto do século XIV, havia muitos grupos heréticos ativos, que eram ferozmente perseguidos.<sup>37</sup> O imperador Carlos IV do Sacro Império Romano (e lembramos que Bruxelas fazia parte desse Império) promulgou decretos e leis em 1371 e 1373 pelos quais obrigou seus vassallos a apoiar ativamente a Inquisição. Mas o imperador Carlos IV também determinou, por meio de um decreto, a caça a cópias de livros heréticos, bem como a “livros sobre a Bíblia”. Como ele escreveu, esses livros sobre a Bíblia poderiam “facilmente confundir os leigos, que, em consequência, se tornariam vítimas de heresia”. Esse decreto não falou especificamente sobre traduções da Bíblia, mas essa Bíblia neerlandesa de Petrus Naghel, com todos os seus comentários e explicações, e sua intenção de explicar os mistérios das Sagradas Escrituras se aproximavam, sim, dessa categoria dos “livros sobre a Bíblia”. Além disso, a igreja não era muito simpática à tradução dos livros históricos da Bíblia, opinião que podemos encontrar repetidas vezes nos teólogos de fins do século XIV.<sup>38</sup>

Um desses teólogos foi o neerlandês Gerard Zerbolt van Zutphen (1367-1398; “Gerardus Zerbolt de Zutphania” em latim), que foi especialista em direito canônico. Ao fim do século XIV, Gerard escreveu um tratado, chamado *De libris teutonicilibus* (“Sobre livros em neerlandês”), no qual ele defendia que leigos lessem tratados espirituais e a Bíblia em tradução vernácula.<sup>39</sup> Esse fato em si significa duas coisas: 1. essa leitura já existia; 2. ela foi contestada pelas autoridades eclesiásticas. Essa leitura na região onde atuou Gerard está comprovada por um fragmento de um manuscrito da tradução da Bíblia por Petrus Naghel (veja infra). Porém Gerard tinha uma opinião muito restritiva sobre quais livros poderiam ser traduzidos e lidos por leigos sem perigo: apenas os evangelhos e os Atos dos Apóstolos. O Prof. Nikolaus Staubach

<sup>34</sup> EBBINGE WUBBEN, 1903, p. 84.

<sup>35</sup> BRUIN, Cebus de. *Vetus Testamentum/Het Oude Testament*. Leiden: Brill, 1977-1978. v. I, p. 3, nota 3.

<sup>36</sup> EBBINGE WUBBEN, 1903, p. 160.

<sup>37</sup> KORS, 2007, p. 144-145.

<sup>38</sup> É preciso enfatizar, porém, que a igreja nunca proibiu a tradução em si; veja DEKKERS, Eligius. L'Église devant la Bible en langue vernaculaire. In: LOURDAUX, Willem; VERHELST, Daniël. *The Bible and medieval culture*. Leuven: Leuven University Press, 1979. p. 1-15. (Mediaevalia Lovaniensia, I, 7).

<sup>39</sup> Análise e edição do texto: STAUBACH, Nikolaus. Gerhard Zerbolt von Zutphen und die Apologie der Laienlektüre in der Devotio moderna. In: KOCK, Th.; SCHLUSEMANN, R. (red.). *Laienlektüre und Buchmarkt im späten Mittelalter*. Frankfurt: Peter Lang, 1997. p. 221-289. (Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediävistische Beiträge, 5).

comenta assim esse pensamento de Gerard Zerbolt van Zutphen, no tratado *De libris teutonicalibus*:

A leitura da Bíblia por leigos [...] fica aqui circunscrita de modo surpreendente estrito. Baseando-se nos princípios bíblico-hermenêuticos como formulados nos tratados *De doctrina christiana* de Agostinho e no programa de estudos no *Didascalion* de Hugo de Sancto Victore, a capacidade mental limitada dos leigos vira o critério de eleição [dos livros bíblicos]. Assim, enfraqueceu-se consideravelmente essa apologia generalizada da Bíblia para leigos. O motivo para essas restrições encontra-se na dificuldade de entender o sentido figurado da Bíblia, sem o qual um entendimento e uma apropriação adequada não seria possível. Desta maneira, leigos que tentarem entender o sentido e a compreensão do Apocalipse ou dos profetas caem muitas vezes em opiniões falsas, abstrusas e heréticas. Um perigo não menos grande consiste numa leitura somente literal dos livros históricos do Antigo Testamento, onde se encontram constantemente costumes e atos questionáveis e inaceitáveis [...]<sup>40</sup>.

A possibilidade de um entendimento herético por leigos já foi estipulado nos decretos de Carlos IV (veja supra). Atrás dessa hermenêutica bíblica muito tradicional esconde-se a noção de “obscuritas” (“escuridão” ou “incompreensibilidade”), que, segundo Gerard Zerbolt, cobre uma parte considerável da Sagrada Escritura<sup>41</sup> por causa do sentido figurado, tão presente em quase todos os livros da Bíblia.

Ao que parece, essa opinião conservadora e restritiva sobre a tradução da Bíblia para o vernáculo foi predominante no século XIV tardio e impediu a divulgação dessa tradução. Não restam manuscritos integrais do século XIV da Bíblia neerlandesa, mas apenas dois pequenos fragmentos.<sup>42</sup> O fragmento mais antigo foi escrito ao longo dos últimos 25 anos do século XIV. São os restos de um manuscrito que, reconstruído a partir desse fragmento (o que é possível), teria sido escrito em duas colunas, com um formato de 31 x 22 cm. Tinha 50 linhas por coluna e as letras eram muito pequenas. Ele foi concebido para estudos particulares, já que não há maneira de ler o texto com várias pessoas ao mesmo tempo. Foi escrito na região onde Gerard Zerbolt van Zutphen escreveu seu tratado *De libris teutonicalibus*. O dialeto e vários elementos paleográficos desse manuscrito permitem essa localização.<sup>43</sup>

Diferente é a história do outro fragmento, que fazia parte de um manuscrito colossal da Bíblia, de 43 x 33 cm. Muito provavelmente, foi destinado para a leitura em grupo ou para a leitura em voz alta no refeitório, para os irmãos leigos que não dominavam o latim. Um livro tão grande como esse significaria a morte de cerca de 150 vacas, cuja pele era usada como pergaminho. Ainda que esse manuscrito tenha sido absolutamente sóbrio, envolveu grande quantidade de dinheiro em sua edição.

---

<sup>40</sup> Tradução do texto alemão (STAUBACH, 1997, p. 246-247).

<sup>41</sup> Veja STAUBACH, 1997, p. 245.

<sup>42</sup> KORS, 2007, p. 108-111, com ilustração e as assinaturas dos manuscritos.

<sup>43</sup> KORS, 2007, p. 109.

## Considerações finais

Chegamos à seguinte conclusão: com certeza, na segunda metade do século XIV, não se têm o direito nem uma constelação favorável para se franquear aos leigos o acesso à Bíblia. Além dos dois pequenos fragmentos discutidos acima, não temos registro de nenhum manuscrito entre 1361 e 1430. A oposição à tradução integral da Bíblia para os leigos era demasiadamente forte, como vimos nos decretos do imperador Carlos IV e também na visão teológica de Gerard Zerbolt van Zutphen. Mas depois de 1430, a Bíblia historial teve um retorno retumbante, com um total de 50 manuscritos.<sup>44</sup> Pode-se afirmar que na metade dos casos tratava-se de manuscritos ricamente ilustrados e que estavam em posse de cidadãos ricos ou de mosteiros.

Fica evidente que nessa época se iniciara a luta por uma Bíblia em língua vernácula para ser lida por leigos. Em 1477, a Bíblia historial traduzida por Petrus Naghel foi impressa, todavia sem todos os seus comentários.<sup>45</sup> A impressão de uma nova tradução da Bíblia nos Países Baixos se deu somente em 1526. Mas essa já foi baseada na tradução feita por Martim Lutero, e o tradutor, Jacob van Liesveldt (1490-1545), pagou com sua vida por isso, pois foi decapitado em 1545.

Em suma, podemos dizer que a luta pela Bíblia em língua vernácula nos Países Baixos começou em 1271, com a primeira tradução da *História scholastica*, em poesia, e só foi concluída com a Reforma, mais de dois séculos e meio depois. Caso tradutores como Petrus Naghel tivessem sido ouvidos antes, talvez uma Reforma não teria sido necessária. Mas isso já é outra história.

## Referências

- BISSCHOFF, Bernhard. *Mittelalterliche Studien*. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1981. Band 3.
- BROWN, Peter. *The rise of Western Christendom. Triumph and diversity, A.D. 200-1000*. Tenth anniversary revised edition. 10. ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
- BRUN, Cebus de. *Vetus Testamentum/Het Oude Testament*. Leiden: Brill, 1977-1978. 3 v.
- BRUNI, Leonardo. *History of the Florentine people*. Books 1-10. Edited and translated by J. Hankins. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 2001. v. 1 (The I Tatti Renaissance Library 3).
- COWDREY, Herbert Edward John. *Popes and church reform in the 11th century*. Aldershot: Ashgate, 2000.
- DAHAN, G. *Pierre le Mangeur ou Pierre de Troyes, maître du XII<sup>e</sup> siècle*. Turnhout: Brepols, 2013. (Bibliothèque d'histoire culturelle du moyen âge, 12).
- DEKKERS, Eligius. L'Église devant la Bible en langue vernaculaire. In: LOURDAUX, Willem; VERHELST, Daniël. *The Bible and medieval culture*. Leuven: Leuven University Press, 1979. p. 1-15. (Mediaevalia Lovaniensia, I, 7).

---

<sup>44</sup> KORS, 2007, p. 163-166.

<sup>45</sup> KORS, 2007, p. 166.

- EBBINGE WUBBEN, C. H. *Over Middelnederlandsche vertalingen van het Oude Testament*. Bouwstoffen voor de geschiedenis der Nederlandsche Bijbelvertaling. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1903.
- FOLZ, Robert. *The concept of empire in Western Europe from the fifth to the fourteenth century*. London: Edward Arnold, 1969. Tradução do francês.
- HARTNELL, Jack. *Medieval Bodies*. Life, Death and Art in the Middle Ages. London: Profile Books – wellcome collection, 2019.
- KLEBERG, Tönnes. *The Silver Bible at Uppsala*. Uppsala: Uppsala University Library, 1984.
- KORS, Mikel. *De bijbel voor leken*. Studies over Petrus Naghel en de Historiebijbel van 1361. Leuven: Encyclopédie Bénédictine, 2007.
- LATOWSKY, Anne Austin. *Emperor of the world*. Charlemagne and the construction of imperial authority, 800-1229. Ithaca; London: Cornell University Press, 2013.
- LE GOFF, Jacques. *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?* Paris: Éditions du Seuil, 2014.
- McMULLEN, Ramsey. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*. New Haven; London: Yale University Press, 1984.
- MURRAY, Alexander. Should the Middle Ages be abolished? *Essays in Medieval Studies*, v. 21, p. 1-22, 2005.
- PASTOR, Jack et al. (eds.). *Flavius Josephus*. Interpretation and History. Leiden; Boston: Brill, 2011. (Supplements to the Journal for the study of Judaism, 146).
- POT, Johan Hendrik Jacob van der. *Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte*. Eine systematische Übersicht der theorien und Auffassungen. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999.
- PULLIAM, Heather. *Word and image in the Book of Kells*. Dublin: Four Courts Press, 2006.
- REYNOLDS, Leighton Durham; WILSON, Nigel Guy. *Scribes and scholars*. A guide to the transmission of Greek and Latin literature. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- RUZZIER, Chiara. The miniaturisation of Bible manuscripts in the 13th century. A comparative study. In: LIGHT, Laura; POLEG, Eyal (eds.). *Form and Function in the Late Medieval Bible*. Leiden; Boston: Brill, 2013. p. 105-125. (Library of the Written Word, v. 27).
- STAUBACH, Nikolaus. Gerhard Zerbolt von Zutphen und die Apologie der Laienlektüre in der Devotio moderna. In: KOCK, Th.; SCHLUSEMANN, R. (red.). *Laienlektüre und Buchmarkt im späten Mittelalter*. Frankfurt: Peter Lang, 1997, p. 221-289. (Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediävistische Beiträge, 5).
- SWEENEY, Del (ed.). *Agriculture in the Middle Ages*. Technology, practice, and representation. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.
- VARICHON, Anne. *Couleurs*. Pigments et teintures dans les mains des peuples. Paris: Éditions du Seuil, 2007.
- WILLIAMS, Megan Hale. *The monk and the book: Jerome and the making of Christian scholarship*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v6i1i1.3822>

## SÍMBOLOS RELIGIOSOS EM ESPAÇOS PÚBLICOS NO BRASIL: CONTROVÉRSIAS E PROPOSIÇÕES<sup>1</sup>

*Religious symbols in public spaces in Brazil:  
Controversies and propositions*

**Celso Gabatz<sup>2</sup>**

**Resumo:** O artigo esboça questões pertinentes à valoração do religioso no âmbito do arcabouço jurídico brasileiro, particularmente em sua expressão católica e cristã. Trata-se de uma valorização demonstrada na forma de aproximações, contatos e compromissos entre as instâncias do Estado e as organizações religiosas. A hipótese é que, dentro do atual quadro da diversidade religiosa em sua relação com a laicidade, o grande desafio não está apenas na presença da religião nos espaços públicos, mas nos monopólios e privilégios com um caráter exclusivista engendrado por determinados grupos religiosos.

**Palavras-chave:** Religião. Laicidade. Espaço público.

**Abstract:** The article outlines issues pertinent to the evaluation of the religious in the Brazilian legal framework, particularly in its catholic and Christian expression. It is a valorization demonstrated in the form of approximations, contacts and compromises between the instances of the State and religious organizations. The hypothesis is that, within the current picture of religious diversity in its relation with laicity, the great challenge is not only in the presence of religion in public spaces, but in monopolies and privileges with an exclusivist character engendered by certain religious groups.

**Keywords:** Religion. Laicity. Public space.

### Introdução

Com o advento da modernidade, ocorreram mudanças significativas nos enquadramentos da religião.<sup>3</sup> Os novos ordenamentos sociais, políticos e culturais instaurados geraram controvérsias, tanto teóricas como também nas práticas cotidianas. Ao se abordar questões acerca da normatividade religiosa, surgem, naturalmente,

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 10 de outubro de 2019 e aprovado em 14 de novembro de 2019 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutor. Faculdades EST. E-mail: gabatz12@hotmail.com

<sup>3</sup> DÍAZ-SALAZAR, Rafael. *Democracia laica y religión pública*. Madrid: Santillana, 2007.

perspectivas correlatas, tanto de comportamento dos indivíduos como também no âmbito da sociedade de forma mais abrangente. Nesse horizonte, algumas implicações podem ser profundas, afetando características primordiais da organização social e que, portanto, requerem uma análise mais apurada.

É importante frisar, entretantes, que são múltiplos os caminhos e as percepções acerca da maneira como relacionar o poder público com o poder religioso no Brasil nos dias atuais. Trata-se de controvérsias importantes, como, por exemplo, se o Estado deve controlar as religiões ou, então, como garantir uma mútua independência? Como lidar com o legado histórico na perspectiva da oficialidade de determinada religião amparada e assumida pelo Estado, como no caso brasileiro? Em que tipo de espaço público a presença de símbolos religiosos agride a laicidade e o pleno exercício da liberdade? Quais seriam os caminhos de elucidação dessa problemática nos dias atuais?

A presente abordagem não pretende consolidar respostas definitivas às questões propostas, mas, sim, colocá-las como fio condutor. Busca-se aprofundar determinados entendimentos em relação às controvérsias teóricas e práticas que subjazem à questão da presença dos símbolos religiosos em espaços públicos na sociedade brasileira, levando-se em conta a perspectiva da laicidade. Para além das controvérsias, o artigo sugere algumas questões envolvendo a diferenciação entre tipos de espaço público e, sobretudo, os desafios inerentes a uma perspectiva contemporânea.

## As lideranças religiosas e o Estado

Quando a religião coloca regras e existe um conjunto de pessoas dispostas a segui-las, tanto de forma direta como indireta, estabelece-se a existência de um poder religioso sobre os indivíduos.<sup>4</sup> Todavia, é importante definir de que maneira esse poder acaba sendo exercido. Essa dimensão pode retratar a perspectiva de lideranças religiosas inseridas em uma comunidade, mas pode também acontecer sob a égide de um Estado mediando relações entre a religião e seus cidadãos e cidadãs.<sup>5</sup>

No primeiro caso, atores religiosos criam, interpretam e transmitem as regras diretamente aos seus seguidores. A supervisão ocorre numa interação direta. Significa que cada grupo religioso busca promover certos interesses. No segundo caso, o Estado passa a promover os interesses de uma determinada premissa religiosa – quase sempre de um grupo estratégico – capaz de influenciar nas instâncias deliberativas para que o Estado atue em seu favor. As ações são pautadas por leis e políticas de Estado que as supervisionam no seu cumprimento e impõem penas aos infratores, além de vetar determinados direitos.<sup>6</sup>

O que está em jogo nas relações entre a religião e o Estado tem a ver com a conveniência e a legitimidade deste em interferir nas práticas dos cidadãos e cidadãs

<sup>4</sup> BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião*. São Paulo: Ática, 1993.

<sup>5</sup> ANGÓN, Óscar Celador; MAZARÍO, José Contreras. *Laicidad, Manifestaciones Religiosas e Instituciones Públicas*. Madrid: Fundación Alternativa, 2007.

<sup>6</sup> BLANCARTE, Roberto. *El Estado Laico*. México: Nuestra Ediciones, 2008.

ao favorecer pessoas e instituições de acordo com critérios religiosos.<sup>7</sup> Por isso a busca pela separação entre Estado e religião é também a expressão da disputa de modelos de divisão de poder.

O religioso é uma dimensão transversal do fenômeno humano, que trabalha de modo ativo e latente, explícito ou implícito, em toda a extensão da realidade social, cultural e psicológica, segundo modalidades próprias a cada uma das civilizações dentro das quais se tenta identificar a sua presença.<sup>8</sup>

A laicidade do Estado é uma questão que diz respeito à atuação do legislativo e do executivo, mas tem a ver, sobretudo, com temas relativos aos direitos sexuais e reprodutivos, pesquisas com células-tronco, políticas públicas com relação às drogas, contraceptivos e aborto, utilização de recursos públicos em iniciativas religiosas, ensino religioso em escolas públicas entre outros temas concernentes e afins.

A efetivação da laicidade objetiva uma divisão mais equânime do poder.<sup>9</sup> As violações da laicidade, por sua vez, tendem a redundar na manutenção de certos privilégios herdados e a garantia de uma maior inserção para grupos religiosos emergentes que consolidam sua interação a partir de um grande poder econômico e seu resultante capital político.

Para o constitucionalista Manuel Gonçalves Ferreira Filho<sup>10</sup>, o ordenamento jurídico brasileiro segue o modelo de uma “neutralidade benevolente” no que tange às relações entre o Estado e a religião. “A constituição segue em princípio o modelo de separação, mas a neutralidade que configura é uma ‘neutralidade benevolente’, simpática à religião e às igrejas”. Essa “neutralidade benevolente” encontra-se em grande parte amarrada ou comprometida com o que se poderia denominar de política da conveniência eleitoral.<sup>11</sup> A discriminação religiosa, a ausência do tratamento equânime tendem a se tornar evidentes em desfavor daquelas instituições ou grupos religiosos que têm menos força de persuasão.

Neste sentido, inclusive, a história do Brasil ensejou múltiplas situações de opressão e violência.<sup>12</sup> A atuação do Estado, em diversos momentos, deu sustentação aos mecanismos de apoio institucional e financeiro para com a Igreja Católica. Essa aliança, no caso das crenças indígenas e afro-brasileiras, por exemplo, não é sinal de abundante inclusão religiosa consolidada por uma pretensa cordialidade, mas estratégia de sobrevivência baseada, em grande medida, na dissimulação indispensável à própria integridade. A fusão entre interesses e ações do Estado e da igreja poderia ter cessado com a instituição da laicidade, mas passado mais de um século, diversos comportamentos estatais permanecem reproduzindo os mesmos paradigmas.

<sup>7</sup> HONNETH, Axel. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

<sup>8</sup> HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 23.

<sup>9</sup> ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Califórnia: Stanford, 2003.

<sup>10</sup> FILHO, Manuel Gonçalves Ferreira. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Saraiva, 2002. p. 89.

<sup>11</sup> BURITÝ, Joanildo A. Religião, Política e Cultura. *Tempo Social* (Revista de Sociologia da USP), v. 20, n. 2, p. 83-113, 2008.

<sup>12</sup> LEITE, Fábio Carvalho. *Estado e Religião. A Liberdade Religiosa no Brasil*. Curitiba: Juruá, 2014. p. 338-436.

## Algumas perspectivas teóricas e conceituais

As relações entre o Estado e a igreja ao longo da história são um tema vasto e que ocuparia muitas páginas a respeito de uma sociedade cuja organização política se fundia com a religiosa. As características religiosas dos Estados contemporâneos são desdobramentos de formas de poder, nas quais existiu uma estreita relação entre a esfera política e a perspectiva religiosa.

Agostinho, o santo católico, exortou sua congregação em Cartago a destruir todos os símbolos do paganismo que fossem encontrados. O Estado romano havia mudado a diretriz religiosa, mas a perseguição às demais religiões não havia terminado. Eram os mesmos dilemas com novos embates, deixando claro que a perseguição religiosa não provinha da identidade dos perseguidores ou dos perseguidos, mas, sim, da disposição estatal em submeter aos princípios religiosos qualquer que fosse a origem.<sup>13</sup>

Assim como o Estado podia estar submetido à religião nas teocracias, existia a possibilidade de se submeter um ideal religioso ao Estado por meio de um líder comum. Por combinar César e papa em uma figura apenas, esse sistema foi chamado de *cesaropapismo*. Um exemplo clássico desse modelo deu-se através do poder que o imperador bizantino teve sobre a igreja de Constantinopla. Desde o ano 330 até o século IX, o imperador presidia concílios ecumênicos e até nomeava os patriarcas.<sup>14</sup>

A mentalidade da época foi resumida no chamado Direito Divino dos reis, uma teoria política e religiosa segundo a qual o monarca não estava sujeito a autoridades terrenas. Seu direito de governar viria diretamente de Deus e, portanto, não dependeria dos seus súditos nem da nobreza. Assim, qualquer ameaça ao poder real era vista como sacrilégio. É evidente que essa doutrina sempre foi conveniente para com a autoridade do soberano. Afinal de contas, o poder de governar estava consolidado em uma pretensa legitimação divina e não necessitava estar às voltas com as vicissitudes suscitadas pelos paradigmas da igualdade, justiça e bem comum.<sup>15</sup>

Embora para um indivíduo nos dias atuais a igualdade possa parecer uma premissa inalienável, trata-se de uma conquista bastante recente em termos históricos. Se a igualdade eleitoral feminina já é uma realidade em praticamente todos os países do mundo, há casos em que a igualdade religiosa perante o Estado ainda suscita acirramentos e incompreensões.<sup>16</sup>

A concessão de uma posição de vantagem a instituições, símbolos ou ritos de uma determinada confissão religiosa é suscetível de ser interpretada, pelos não aderentes, como uma forma de pressão em um sentido de conformidade com a confissão religiosa

---

<sup>13</sup> CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil*. Coimbra: Almedina, 2006. p. 62-98.

<sup>14</sup> CIFUENTES, Rafael Lhano. *Relações entre a Igreja e o Estado*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989. p. 34-66.

<sup>15</sup> MARRAMAO, Giacomio. *Céu e Terra: genealogia da secularização*. São Paulo: UNESP, 1995.

<sup>16</sup> BATISTA, Carla Gisele; JÁCOME, Márcia Laranjeira. Conservadorismo no Brasil: modos de atuação e estratégias ofensivas aos direitos sexuais e direitos reprodutivos. In: OROZCO, Yury Puello (Org.). *A Presença das Mulheres nos Espaços de Poder e Decisão*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, Ago. 2014. p. 93-102.

favorecida e uma mensagem de desvalorização das restantes crenças. Por outras palavras, ela é inerentemente coerciva.<sup>17</sup>

Entre as muitas tendências que o passado legou, parece estar uma caminhada em direção à adoção dos direitos humanos e os valores democráticos que deles decorrem. O panorama é de um número cada vez maior de democracias, e de abertura crescente, embora muitas vezes lenta, na maioria dos Estados. A ideia de democracia como um bem a ser buscado e preservado se instalou de maneira quase universal.<sup>18</sup>

Formas de poder tendem a ampliar sua incidência por meio de certas justificativas. Uma das razões para o apelo democrático de governo “do povo, pelo povo e para o povo” é, justamente, a oposição à legitimação religiosa. Os Estados modernos prescindem de sustentação metafísica: o poder democrático emana do povo, e não mais de uma divindade. Mas para que haja igualdade, isso não basta. Se o poder que emana do povo se comporta com rejeição ou preferência com relação a qualquer grupo religioso ou não religioso, não há igualdade. Assim, para que haja igualdade, é imprescindível que o Estado não favoreça ou privilegie determinada concepção religiosa.<sup>19</sup>

No caso brasileiro, a grande força acumulada pelas instituições católicas e, hoje, em parte como efeito da própria disputa dentro da esfera religiosa no âmbito dos segmentos evangélico pentecostal e neopentecostal, o que ocorre é uma influência a partir de, pelo menos, duas premissas: através da ação – de constituintes, legisladores, agentes do Poder Executivo ou mesmo funcionários públicos guiando o braço do Estado para favorecer seu próprio culto. A outra via de influência é pela omissão – de agentes fiscalizadores, corregedorias, Ministério Público, Ordem dos Advogados e de todas as demais autoridades e instâncias que podem tomar atitudes frente às violações da laicidade, mas que, convenientemente, não se ocupam de tais assuntos.<sup>20</sup>

Hodiernamente, o conflito da laicidade se dá entre forças que buscam uma laicidade efetiva e aquelas que preferem ver o Estado alinhado à religião. Importa, pois, perceber que grupos refratários ao avanço da laicidade não buscam apenas a aproximação do Estado com a religião. Não se trata de juntar ao Estado uma religião qualquer, genérica, indefinida, ou todas as religiões. O que alguns grupos desejam é submeter o Estado à sua própria religião.<sup>21</sup>

Aqueles que buscam a democracia, assim como os que buscam a laicidade, querem a igualdade perante o Estado. Da mesma maneira acontece com quem deseja ver a religião promovida pelo Estado: é sempre a sua própria religião, nunca a do outro. Em outras palavras, a defesa da religiosidade de Estado é uma busca pela do-

---

<sup>17</sup> MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. *Liberdade Religiosa numa Comunidade Constitucional Inclusiva*. Coimbra: Coimbra, 1996. p. 348-349.

<sup>18</sup> BEATY, David M. *A Essência do Estado de Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

<sup>19</sup> RIBEIRO, Milton. *Liberdade Religiosa: uma proposta para o debate*. São Paulo: Mackenzie, 2002.

<sup>20</sup> MONTERO, Paula. Controvérsias Religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

<sup>21</sup> BUSIN, Valéria Melki (Org.). *Direitos Humanos para Ativistas por Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos*. São Paulo: Secretaria de Políticas para Mulheres; Católicas pelo Direito de Decidir, 2013.

minância de sua própria religião sobre as demais. E a defesa da laicidade de Estado é uma busca pela igualdade de todos os grupos religiosos perante o Estado.<sup>22</sup>

Cabe lembrar que assim como a religiosidade embutida no Estado pode promover a prevalência de uma diretriz religiosa em relação às demais, pode, igualmente, entabular a dominância com relação aos sem religião, aos ateus e aos agnósticos.<sup>23</sup> Nenhum tipo de prevalência nessa área é aceitável.

O caráter laico do Estado tem caráter expansivo, e não restritivo. Por isso: volta-se para mudanças que promovam a inclusão; protege do preconceito e da discriminação todo modo de crer e de não crer; é indispensável para prevenir tudo que possa levar à exclusão em matéria de consciência, opinião e crença. Envolve autonomia individual e responsabilidade para consigo mesmo e para com os outros, convoca para que todos sejam respeitados exatamente como são.<sup>24</sup>

Fica evidente que a religião, ao se coadunar com o Estado, ganha poder e pode suscitar meios de exclusão. A laicidade, por sua vez, constitui-se em um caminho oposto: integra uma arena neutra às religiões, favorecendo, portanto, a diversidade. Ao tratar religiões ou religiosidades de maneira desigual, as violações da laicidade estatal são formas de preconceito e/ou discriminação religiosa.<sup>25</sup>

Do ponto de vista jurídico e constitucional, o modelo de laicidade adotado pelo Estado brasileiro acentua o reconhecimento do religioso no espaço público. Ainda que o texto constitucional reforce a separação formal, existem dispositivos infraconstitucionais e leis federais que asseguram a presença da religião nos espaços públicos, como no caso do ensino religioso em escolas públicas, a inserção do nome de Deus no preâmbulo constitucional, a assistência religiosa no âmbito das organizações civis e militares.

## Os meandros da secularização

A polêmica da presença de símbolos religiosos em espaços públicos dentro de um Estado laico tem muito a ver com o próprio processo de secularização e sua discussão ao longo das últimas décadas. O sociólogo das religiões Peter Berger, em sua obra *O Dossel Sagrado*<sup>26</sup>, faz dois recortes importantes. Num primeiro nível reflexivo, ele propõe questões que relacionam a religião com a construção e a manutenção do mundo, e, num segundo nível, traz aportes fundamentais para o entendimento do pro-

---

<sup>22</sup> HABERMAS, Jürgen. *Entre o Naturalismo e a Religião*: Estudos Filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

<sup>23</sup> MUJICA, Jaris. Os Grupos Conservadores na América Latina. Transformações, crises, estratégias. In: JURKEWICZ, Regina Soares (Org.). *Quem Controla as Mulheres?* Direitos Reprodutivos e Fundamentalismos Religiosos na América Latina. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2011.

<sup>24</sup> FISCHMANN, Roseli. Ciência, tolerância e estado laico. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 60, n. 1, 2008. p. 46.

<sup>25</sup> SOUZA, Denis. *Laicidade e Estado*. Ensino Religioso em Foco. São Paulo: Fonte Editorial & Terceira Via, 2017. p. 123-168.

<sup>26</sup> BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2003. p. 139-180.

cesso de secularização e as implicações do mesmo para a plausibilidade da religião. Para o autor, a sociedade humana é um empreendimento em construção e a religião ocupa um lugar de destaque nessa perspectiva.

No entendimento de Berger, a secularização é o processo “pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”<sup>27</sup>. Para ele, a secularização significa, basicamente, a retirada das igrejas cristãs, no mundo ocidental, de áreas que antes estavam sob o seu controle e influência. Isso está expresso na separação entre igreja e Estado, na expropriação de terras da igreja e na emancipação da educação do poder eclesiástico. O autor escreveu a obra aqui referida originalmente em 1967 e, à época, de acordo com sua interpretação, o processo de secularização estava levando a uma fragilização do religioso em decorrência da perda de referência das grandes instituições religiosas como garantidoras de uma visão ordenada do mundo. O pluralismo religioso estaria debilitando a própria religião em sua plausibilidade.

É salutar compreender que a secularização encontra-se, portanto, em uma estreita ligação com a modernidade. Trata-se de fenômenos intimamente relacionados. A modernidade tem as suas bases em uma concepção de mundo e de ser humano que se contrapõe radicalmente à ideia de um universo dominado e permeado por forças de origem divina ou sagrada, como é o universo das sociedades tradicionais e primitivas.<sup>28</sup> O sociólogo José Casanova, ao retomar o pensamento de Max Weber, por sua vez, identifica no paradigma da secularização três proposições complementares: a aceleração do declínio da religião; a identificação das diferentes esferas na sociedade; o processo de privatização do religioso. Casanova sublinha que o “paradigma da secularização” vem se fragilizando, considerando-se a presença atuante de religiões em muitos espaços públicos.<sup>29</sup>

Enquanto a secularização é aliada e compatível com a ideia da laicidade do Estado, o secularismo apresenta-se como uma ideologia de combate ao religioso, fazendo da “ideologia secularista” uma espécie de religião secular. Nesse sentido, convém registrar aqui contribuição de Edin Sued Abumanssur, em interessante artigo sobre “Religião e Democracia”.

O secularismo torna-se uma ideologia quando distorce os ideais do pensamento liberal originário. Como ideologia, ele se recusa a reconhecer o papel e o lugar das organizações religiosas no ordenamento social e do Estado, e imagina que a vida moderna e cosmopolita é uma espécie de “fuga da cultura para o reino da razão”, no qual não há lugar para a religião. O secularismo torna-se uma ideologia quando pensa ser possível o olhar político sobre o mundo sem a concorrência da forma particular, como a religião o faz.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> BERGER, 2003, p. 119.

<sup>28</sup> LUCKMANN, Thomas. *A Religião Invisível*. São Paulo: Olho d'água; Loyola, 2014.

<sup>29</sup> CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. p. 16-21.

<sup>30</sup> ABUMANSSUR, Edin Sued. Religião e democracia, questões à laicidade do Estado. In: BERNI, Luiz Eduardo Valiengo (Org.). *Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade*. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016. v. I, p. 20.

De fato, se o secularismo nega a religião e sua participação na sociedade, por sua vez, a secularização reflete um processo de reordenamento da presença do religioso na sociedade. A secularização não pode ser considerada, como às vezes pareceu estar sinalizado, um processo que leva ao fim da religião, mas, sim, o processo que institui um novo momento na esfera religiosa, no qual a religião ganha novos modos de ser e agir, novo nascimento, nova presença e novo dinamismo. A secularização é um processo que conduz, essencialmente, à afirmação da autonomia das realidades terrestres. De mais a mais, desperta para a consciência de que essas realidades são complexas e cheias de encanto e de dimensão do eterno. Pode-se dizer que existe um novo encontro com o religioso, mediado pela liberdade de opção e não determinação institucional.<sup>31</sup>

Na sociologia das religiões, por exemplo, hoje, uma das contribuições, sobretudo, no Brasil, é o que na expressão de Danièle Hervieu-Léger é a “teoria da modernidade religiosa”, cujas bases foram lançadas pela autora em conjunto com Françoise Champion, já em 1986, na obra *Vers un Nouveau Christianisme*<sup>32</sup>. Trata-se de uma chave pertinente no amplo debate sobre a secularização e que suscita questionamentos, especialmente para quem advoga o retorno do sagrado por meio de uma espécie de “modernidade religiosa” em contraposição à secularização mais alinhada com a ideologia secularista.<sup>33</sup>

Se anteriormente houve a referência de que as bases da sociedade tendiam a relegar a religião para a margem, é possível arriscar que, atualmente, uma dos fundamentos da sociedade está no reconhecimento do outro, na capacidade ao diálogo e no convívio plural. E neste sentido, um novo tipo de presença da dimensão religiosa está profundamente relacionado com o debate sobre o uso de símbolos religiosos em espaços públicos.

## Os símbolos religiosos em diferentes espaços públicos

Os símbolos religiosos presentes nos espaços públicos brasileiros apontam para uma fusão dos valores do Estado com as diretrizes religiosas. A despeito de qual seja o símbolo exibido, independente da intenção ou do tempo em que lá permaneça, sua presença relega as demais posições e seus seguidores a um papel secundário. Em geral, os símbolos não são apenas o resultado da busca pelo bem comum, considerando o respeito à diversidade, à igualdade ou aos direitos humanos, enquanto objetivos do Estado contemporâneo, mas parte de um amplo processo de homogeneização de práticas e do pensamento religioso e da ingerência no Estado por meio de interesses religiosos.

No Brasil, em particular, os símbolos religiosos representam uma história marcada pela colonização e a presença da igreja e do cristianismo católico romano. Os

---

<sup>31</sup> CATROGA, Fernando. Secularização e Laicidade: Uma Perspectiva Histórica e Conceitual. *Revista História das Ideias*, Coimbra, v. 25, p. 51-127, 2004.

<sup>32</sup> HERVIEU-LÉGER, Danièle; CHAMPION, Françoise. *Vers un nouveau christianisme*. Paris: CERF, 1986.

<sup>33</sup> FOLLMANN, José Ivo; PINHEIRO, Adevanir A. Imagens, Símbolos e Identidades, no Espelho de um Grupo Inter-religioso de Diálogo. In: FOLLMANN, José Ivo; LOPES, José Rogério (Orgs.). *Diversidade Religiosa, Imagens e Identidade*. Porto Alegre: Armazém Digital, 2007. p. 21-44.

símbolos remontam lembranças. Fazem as pessoas recordarem situações e construir relações. Eles marcam um período no qual o Estado se pautava pela influência incisiva do poder eclesiástico, franqueando determinado monopólio religioso. Os símbolos relativos a esse monopólio, em geral, continuam presentes em quase todos os espaços públicos, tanto fechados como abertos.<sup>34</sup> É nas praças que encontramos monumentos à Bíblia e imagens de santos católicos e de outras matrizes religiosas. As controvérsias surgem, sobretudo, quando a religiosidade hegemônica se depara com uma situação na qual o símbolo religioso de outro grupo passa a ocupar os mesmos espaços ou quando a religiosidade de grupos minoritários ou discriminados almeja os mesmos direitos.

No Brasil, a hegemonia religiosa representa também poder político. Diante dessa constatação, é importante e necessário que a laicidade seja um programa de Estado e não de um determinado governo. Ao mesmo tempo, é primordial que os grupos religiosos entendam que o espaço público não pode ser campo de batalha para aumentar o seu capital de barganha e poder político, de modo a auferir benefícios.

Em uma sociedade pluralista como a brasileira, em que convivem pessoas das mais variadas crenças e afiliações religiosas, bem como indivíduos que não professam nenhum credo, a laicidade converte-se em instrumento indispensável para possibilitar o tratamento de todos com o mesmo respeito e consideração.<sup>35</sup>

O crucifixo presente em um espaço público, por exemplo, não enseja apenas uma delimitação estética. Não representa, unicamente, um adorno com o fim de embelezar o ambiente. Ele é portador de um forte sentido religioso, associado ao cristianismo e à sua figura sagrada – Jesus Cristo. Por isso quem luta pela manutenção dos crucifixos em espaços públicos não o faz apenas por razões estéticas, mas pela sua identificação com os valores religiosos que esse símbolo encarna e pela sua crença, refletida ou não, acerca da legitimidade do Estado tornar-se porta-voz dos mesmos valores.

A presença de símbolos religiosos [...] deixa claro quem tem o poder de estabelecer os símbolos, e a quem só resta aceitar os símbolos que não lhe dizem respeito. Os símbolos religiosos afirmam hoje, como afirmavam quinhentos anos atrás, quem está mandando e quem deve obedecer. Eles apontam que a população brasileira está dividida entre aqueles que não suportam a ideia de ter seus símbolos particulares retirados do espaço público e aqueles que nunca tiveram seus símbolos colocados. Só poderá haver reconciliação quando nos reconhecemos como iguais.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> GIUMBELLI, Emerson. Paris, Praça Tiradentes: Laicidade e Símbolos Religiosos no Brasil. In: ASSIS, Agnelo Adriano Faria de; PEREIRA, Mabel Salgado (Orgs.). *Religiões e Religiosidades: Entre a Tradição e a Modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 159-177.

<sup>35</sup> SARMENTO, Daniel. O Crucifixo nos Tribunais e a Laicidade do Estado. *Revista de Direito do Estado*, v. 8, p. 80, 2007.

<sup>36</sup> SOTTOMAIOR, Daniel. O Estado verdadeiramente laico e a retirada de símbolos religiosos de repartições públicas. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 14, n. 2.260, 2009.

Na verdade, a presença de símbolos religiosos em espaços públicos revigora a mensagem de que esses ambientes não ensejam neutralidade, mas prestação jurisdicional a uma determinada premissa religiosa. Portanto a ênfase aqui preconizada versa sobre o modelo de relação entre Estado e religião mais compatível com o ideário adotado pelo texto constitucional. Trata-se, em suma, de uma questão de princípios, e não de uma discussão sobre preferências estéticas.

Enquanto a neutralidade ou imparcialidade valorativa frente às diferentes cosmovisões ideológicas, filosóficas e religiosas existem na sociedade, devemos frisar que a neutralidade não é a ausência de valores e nem a indiferença, mas sim é a imparcialidade ou a igualdade de tratamento. Neste aspecto a laicidade vincula-se com o princípio da igualdade, pois, constatando-se a existência do pluralismo, reconhece-se que não cabe ao Estado determinar qual sistema de crença é verdadeiro ou mais verdadeiro que o outro, nem decidir qual é o mais “positivo” ou conveniente para a sociedade.<sup>37</sup>

A alegação de que a presença de cruzeiros e crucifixos em tribunais, por exemplo, realçaria nuances de intolerância religiosa repousa sobre um evidente equívoco no que tange à recorrente confusão entre o público e o privado. É claro que quem não se encontra ligado à matriz cristã deveria tolerar a expressão da religiosidade cristã. Porém não é a liberdade dos cristãos de cultuarem a sua religião que se encontra em jogo, pois não está em discussão a conduta de qualquer indivíduo, mas a postura que deveria ser assumida pelo Estado em matéria religiosa.

O direito à liberdade de manifestação no espaço público, individual ou coletivamente, a ninguém autoriza impor sua própria crença aos demais. Nenhuma crença, assim, pode definir e determinar a esfera pública, nem pode tornar obrigatórios os seus valores e determinações para todos da sociedade, nem mesmo para os adeptos, que podem depender, em algum momento, de contar com os instrumentos de garantia de direitos dados a toda a cidadania. Nenhum grupo pode tornar suas leis religiosas parte integrante das leis civis, válidas para todos – e isso é o que garante o Estado laico. É que a imposição de um grupo representaria, em si, restrição às demais crenças e pessoas, configurando a tirania de uns sobre outros, ainda que se apresentasse qualquer “bom” argumento para tentar justificar semelhante dominação – é que esse argumento já viria imbuído das motivações, conceitos e valores daquele dado grupo, desconsiderando os demais. Daí a relevância insubstituível do caráter laico tanto do Estado quanto da própria esfera pública internacional.<sup>38</sup>

Não se pode dizer que seria mais democrático manter os símbolos cristãos nos espaços públicos brasileiros, pois o peso da maioria se reflete na liberdade da escolha dos governantes e não no trato com as minorias e outros grupos desfavorecidos. Uma das características importantes do Estado de Direito se reflete justamente na defesa intransigente dos direitos individuais, a despeito, inclusive, da vontade da maioria. Do

<sup>37</sup> HUACO, Marco. A laicidade como princípio constitucional do Estado de Direito. In: LOREA, Roberto Arriada (Org.). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 44.

<sup>38</sup> FISCHMANN, Roseli. Ciência, tolerância e estado laico. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 60, n. 1, 2008. p. 43.

contrário não deveríamos nos preocupar, por exemplo, com idosos, mulheres, negros, crianças, portadores de deficiências. O trato democrático, assim como nossa Constituição, exige que se elimine todo tipo de discriminação. A exibição de um símbolo religioso da maneira ostensiva em nossas repartições públicas deixa patente a aliança e a subvenção proibidas pela Constituição.<sup>39</sup>

O ideário constitucional através da adoção rígida de mecanismos de jurisdição já indica para a rejeição de qualquer concepção que identifique a democracia com o predomínio da vontade de uma pretensa maioria. A proteção constitucional de direitos, ao impor limites para as maiorias, não é incompatível com a democracia, mas, antes, garante os pressupostos necessários para o seu bom funcionamento. Não é por acaso que as democracias mais estáveis são também aquelas em que os direitos fundamentais, inclusive das minorias, são os mais respeitados.

Se as religiões, e acima de tudo, o cristianismo quiserem realmente se apresentar como identidades fortes, então será fatal que a sociedade liberal manifeste sua laicidade com uma progressiva redução da visibilidade de cada símbolo religioso na vida civil, para não suscitar a reação desta ou daquela minoria ou de religiões e culturas “outras”.<sup>40</sup>

A perspectiva jurídica deveria garantir e promover no Estado Democrático de Direito não uma moralidade positiva – que toma os valores majoritariamente vigentes como um dado inalterável, por mais opressivos que sejam –, mas uma moralidade crítica. É a moral que não se contenta em chancelar e perpetuar todas as concepções e tradições prevaletentes, endossando um *status quo* cultural, mas que propõe refletir criticamente sobre elas, a partir de uma perspectiva que se baseia no reconhecimento da igual dignidade de todas as pessoas.<sup>41</sup>

A presença de símbolos religiosos em espaços públicos acentua a existência de uma dupla dinâmica de difusão e diluição do religioso na sociedade brasileira. Se, por um lado, o religioso se expande para além dos templos e locais de culto, estando em praticamente todos os lugares, por outro, é inegável o enfraquecimento de sua força persuasiva no âmbito das atividades religiosas tradicionais vinculadas a uma dimensão mais dogmática, litúrgica e de apelo comunitário.<sup>42</sup>

Os símbolos ou monumentos inseridos nos espaços públicos, em geral, buscam afirmar e fortalecer uma determinada identidade religiosa. É um meio para (de) marcar um lugar e exteriorizar anseios ou ideais de um grupo social em particular. Acentuam uma intencionalidade e corroboram para um sentido político. Por conta de sua inegável força persuasiva e de mobilização, acabam sendo apropriadas com

---

<sup>39</sup> NETO, Jaime Weingartner. *Liberdade Religiosa na Constituição*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

<sup>40</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 128.

<sup>41</sup> ADRAGÃO, Paulo Pulido. *A liberdade religiosa e o Estado*. Coimbra: Almedina, 2002.

<sup>42</sup> GIUMBELLI, Emerson. A Presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-92, 2008.

a intenção de construir, fortalecer e integrar uma confluência de valores cívicos de cunho religioso.<sup>43</sup>

No Brasil, os meandros suscitados pela construção de uma identidade nacional nunca foram acentuados através do confronto com a religiosidade hegemônica. Não é uma coincidência fortuita e nem um acidente histórico que em muitas ocasiões os símbolos religiosos dominantes, no caso, o crucifixo e a Bíblia, estejam lado a lado com o nosso principal símbolo cívico, a bandeira nacional. As narrativas e os símbolos religiosos entabulam uma gramática e um vocabulário capaz de descrever os percursos delineados pela nação nos caminhos de sua história.

O que ocorre, entretanto, é uma espécie de simbiose e interação entre o secular e o religioso. Como bem lembrado por Charles Taylor<sup>44</sup>, os debates acerca dos símbolos religiosos em espaços públicos podem ser descortinados através de duas facetas amalgamadas à religião e como parte de uma identidade política. Na percepção de que esta é um baluarte crucial da civilização e na perspectiva de ser signatária de uma pretensa moralidade indispensável à convivência humana.

A simbiose e interação entre o secular e o religioso, dentro do debate da relação entre laicidade do Estado e religiões, pode ser ilustrada com a ideia dos diferentes tipos de espaços públicos. Esses podem ser divididos, grosso modo, em espaços públicos de baixa intensidade e espaços públicos de alta intensidade.<sup>45</sup> Ao falar de baixa intensidade pública, trata-se dos espaços como, por exemplo, praças, parques, ruas etc. Ao falar de alta intensidade pública, a referência acentuada tem a ver com os espaços de desempenho da ordem pública, tais como repartições do Executivo, Legislativo e Judiciário, assim como todo o sistema de educação pública.

Quando posicionamentos, no debate em questão, se fazem intransigentes com a presença de imagens e símbolos religiosos em qualquer tipo de espaço público, é provável que estejamos na presença de uma concepção de secularização profundamente impregnada pela ideologia secularista. No mesmo sentido, quando posicionamentos, ao mesmo tempo em que defendem a necessidade de retirada de imagens e símbolos religiosos de espaços públicos de alta intensidade e que acentuam a livre presença em espaços de baixa intensidade pública, a concepção de secularização que impera é uma concepção marcada pelo reconhecimento republicano da livre expressão religiosa.<sup>46</sup>

Vivemos tempos de fragilização e ameaça constante de fragmentação vivida pelos indivíduos em sociedade e, sobretudo, pelo vazio e a angústia em contextos onde as referências institucionais perderam força. Isso faz com que, em muitas circunstâncias e através de diferentes meios, os indivíduos busquem alguma referência, que ao mesmo tempo seja suficientemente segura – para a realização do projeto pessoal – e suficientemente independente para que a autonomia pessoal seja preservada.

---

<sup>43</sup> FONSECA, Francisco Tomazoli da. *Religião e Direito no Século XXI: A liberdade religiosa no estado laico*. Curitiba: Juruá, 2015.

<sup>44</sup> TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

<sup>45</sup> AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.

<sup>46</sup> ÁLVAREZ, Tomás Prieto. *Libertad religiosa y espacios públicos*. Laicidad, pluralismo, símbolos. Madrid: Editorial Civitas, 2010.

Em uma sociedade na qual a dimensão religiosa exerce um substrato cultural predominante e historicamente consolidado, é fácil entender que aconteçam muitas sínteses religiosas pessoais; inclusive as sínteses pessoais que negam o religioso. Elas são construídas e mediadas pela complexidade concreta presente na esfera religiosa. O Estado Democrático de Direito precisa ter presente essa prerrogativa em sua afirmação da laicidade. O posicionamento radical do Estado em sua laicidade amadurecida através do reconhecimento equânime das crenças e práticas religiosas em sua expressão plural no contexto da sociedade, só terá, entretantes, a chance de efetivar-se na medida em que for mediado por um processo educativo.<sup>47</sup>

A busca de soluções políticas pode ser a mais correta, racional e tecnicamente apoiada no corpo jurídico da instituição laica do Estado, mas só terá efetivo êxito se for acompanhada por processos de amadurecimento pedagógico na própria relação entre as religiões e entre os seguidores de diferentes segmentos religiosos dentro da esfera religiosa.<sup>48</sup> Assim, a sugestão para superar as intolerâncias e os dogmatismos impositivos na esfera religiosa e desta para com o Estado é a instauração de um processo amplo de “educação para as relações religiosas”.

## **Considerações finais**

Por fim, para sintetizar aspectos fundamentais dos argumentos expostos no decorrer do artigo, preconiza-se que a dimensão religiosa da sociedade brasileira é um dado a ser reconhecido em sua complexidade e diversidade. Esse reconhecimento supõe o amadurecimento de um Estado Democrático e de Direito capaz de promover e garantir a laicidade sem sucumbir a vícios culturais profundamente enraizados. Primordial, todavia, é que esse processo também seja respaldado por uma perspectiva que implique a consolidação da “educação para as relações religiosas” na sociedade.

A história brasileira mostra que a tradição dos símbolos religiosos em espaços públicos está firmemente alicerçada em antigas práticas discriminatórias. Deriva, em grande medida, de privilégios de uma religião oficial. Não deveria mais, portanto, servir a essa lógica dentro de uma sociedade multicultural regida por um Estado laico nem servir à promoção de natureza religiosa por parte do Estado. A alegação acerca da vontade de uma pretensa maioria, utilizada de forma recorrente nos debates, não atenua as violações à laicidade.

O critério da maioria é adequado para justificar a escolha de representantes para determinados cargos públicos, mas não poderia justificar a violação de um preceito constitucional, em especial, da igualdade. A vontade majoritária não pode servir para justificar qualquer privilégio frente às minorias. Se assim fosse, ela poderia ser invocada até para justificar a escravidão. Em suma, nenhum efeito de maioria tem o

---

<sup>47</sup> MAZZUOLI, Valério de Oliveira; GUEDES, Aldir Soriano. *Direito à liberdade religiosa – desafios e perspectivas para o século XXI*. São Paulo: Fórum, 2009.

<sup>48</sup> ZARKA, Yves Charles. *Difícil Tolerância. A coexistência de culturas em regimes democráticos*. São Leopoldo: UNISINOS, 2013.

condão de revogar a injustiça, muito menos a inconstitucionalidade ou ilegalidade, pois a igualdade e as liberdades e garantias individuais não estão sujeitas a voto.

É importante frisar que a retirada dos símbolos religiosos de órgãos públicos não fere a liberdade religiosa. Segundo a lei maior, o Estado não possui religião e, portanto, não pode ser titular de direito de crença ou culto, apenas seus cidadãos. Os cidadãos continuam livres para crer e cultivar da maneira que desejarem em suas casas, templos e mesmo em outros espaços públicos como praças, parques e ruas. Na verdade, é a situação atual que constitui discriminação e ameaça à liberdade de crença de todos os grupos não representados pelos símbolos agora dispostos. O Estado e suas repartições estão acima de convicções particulares e pertence a todos e todas.

Entretanto, o Estado também não deveria ostentar símbolos de empresas, organizações não governamentais, times de futebol. Não pode exibir, como se fossem seus e o representassem, um símbolo socialista, do ateísmo, do liberalismo ou do que quer que seja, pois tal atitude viola a própria neutralidade em matérias sobre as quais não tem competência para legislar ou influir seus cidadãos. Analogamente, também está impedido de afixar símbolos religiosos. Remover cruzeiros de repartições públicas não é uma atitude antirreligiosa, pelo mesmo motivo que remover bandeiras de times de futebol das repartições não é uma atitude antidesportiva. Trata-se de uma postura de igual respeito para com todas as posições religiosas.

Quando o Estado se comporta como ator da cena religiosa, ele gera um desequilíbrio de forças análogo ao que ocorre quando seus representantes apoiam de maneira ilegal um candidato a cargo eletivo. O uso do peso e do prestígio estatal tende a gerar um sentido capaz de desvirtuar o ideal de livre escolha dos cidadãos, comprometendo o processo de maneira irremediável. Da mesma forma acontece quando os representantes do Estado utilizam suas preferências individuais para imprimir à ação do Estado determinadas condutas religiosas.

A exibição de símbolos religiosos é sinal inegável de adesão e apoio. Tal fato, como ocorre com toda exposição pública, tem sempre valor de propaganda, independentemente da intenção de quem o exhibe. A escolha do símbolo é, necessariamente, resultado de um julgamento de valores que hierarquiza as diversas posições religiosas. Segundo o ordenamento jurídico brasileiro, não caberia ao Estado fazer escolhas ou privilegiar condutas. Trata-se de uma questão de clareza na hierarquização dos espaços públicos e, sobretudo, de educação para o exercício da democracia nos termos da laicidade.

## Referências

- ABUMANSSUR, Edin Sued. Religião e democracia, questões à laicidade do Estado. In: BERNI, Luiz Eduardo Valiengo (Org.). *Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade*. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016. v. I, p. 17-25.
- ADRAGÃO, Paulo Pulido. *A liberdade religiosa e o Estado*. Coimbra: Almedina, 2002.
- ÁLVAREZ, Tomás Prieto. *Libertad religiosa y espacios públicos*. Laicidad, pluralismo, símbolos. Madrid: Civitas, 2010.
- ANGÓN, Óscar Celador; MAZARÍO, José Contreras. *Laicidad, Manifestaciones Religiosas e Instituciones Públicas*. Madrid: Fundación Alternativa, 2007.
- ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. California: Stanford, 2003.

- AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.
- BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião*. São Paulo: Ática, 1993.
- BATISTA, Carla Gisele; JÁCOME, Márcia Laranjeira. Conservadorismo no Brasil: modos de atuação e estratégias ofensivas aos direitos sexuais e direitos reprodutivos. In: OROZCO, Yury Puello (Org.). *A Presença das Mulheres nos Espaços de Poder e Decisão*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, Ago. 2014. p. 93-102.
- BEATY, David M. *A Essência do Estado de Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2003.
- BLANCARTE, Roberto. *El Estado Laico*. México: Nuestras Ediciones, 2008.
- BURITTY, Joanildo A. Religião, Política e Cultura. *Tempo Social* (Revista de Sociologia da USP), v. 20, n. 2, p. 83-113, 2008.
- BUSIN, Valéria Melki (Org.). *Direitos Humanos para Ativistas por Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos*. São Paulo: Secretaria de Políticas para Mulheres; Católicas pelo Direito de Decidir, 2013.
- CASANOVA, José. *Public Religious in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- CATROGA, Fernando. Secularização e Laicidade: Uma Perspectiva Histórica e Conceitual. *Revista História das Ideias*. Coimbra, v. 25, p. 51-127, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil*. Coimbra: Almedina, 2006.
- CIFUENTES, Rafael Llano. *Relações entre a Igreja e o Estado*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael. *Democracia laica y religión pública*. Madrid: Santillana, 2007.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo: Paulus, 1989.
- FERREIRA FILHO, Manuel Gonçalves. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Saraiva, 2002.
- FISCHMANN, Roseli. Ciência, tolerância e estado laico. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 60, n. 1, p. 42-50, 2008.
- FOLLMANN, José Ivo; PINHEIRO, Adevanir A. Imagens, Símbolos e Identidades, no Espelho de um Grupo Inter-religioso de Diálogo. In: FOLLMANN, José Ivo; LOPES, José Rogério (Orgs.). *Diversidade Religiosa, Imagens e Identidade*. Porto Alegre: Armazém Digital, 2007. p. 21-44.
- FONSECA, Francisco Tomazoli da. *Religião e Direito no Século XXI: A liberdade religiosa no estado laico*. Curitiba: Juruá, 2015.
- GIUMBELLI, Emerson. A Presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.
- \_\_\_\_\_. Paris, Praça Tiradentes: Laicidade e Símbolos Religiosos no Brasil. In: ASSIS, Agnelo Adriano Faria de; PEREIRA, Mabel Salgado (Orgs.). *Religiões e Religiosidades: Entre a Tradição e a Modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 159-177.
- HABERMAS, Jürgen. *Entre o Naturalismo e a Religião: Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle; CHAMPION, Françoise. *Vers un nouveau christianisme*. Paris: CERF, 1986.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HONNETH, Axel. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- HUACO, Marco. A laicidade como princípio constitucional do Estado de Direito. In: LOREA, Roberto Arriada (Org.). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 33-80.

- LEITE, Fábio Carvalho. *Estado e Religião. A Liberdade Religiosa no Brasil*. Curitiba: Juruá, 2014.
- LUCKMANN, Thomas. *A Religião Invisível*. São Paulo: Olho d'água; Loyola, 2014.
- MACHADO, Jônatas Eduardo Mendes. *Liberdade Religiosa numa Comunidade Constitucional Inclusiva*. Coimbra: Coimbra, 1996.
- MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra: genealogia da secularização*. São Paulo: UNESP, 1995.
- MAZZUOLI, Valério de Oliveira; GUEDES, Aldir Soriano. *Direito à liberdade religiosa – desafios e perspectivas para o século XXI*. São Paulo: Fórum, 2009.
- MONTERO, Paula. Controvérsias Religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.
- MUJICA, Jaris. Os Grupos Conservadores na América Latina. Transformações, crises, estratégias. In: JURKEWICZ, Regina Soares (Org.). *Quem Controla as Mulheres? Direitos Reprodutivos e Fundamentalismos Religiosos na América Latina*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2011.
- NETO, Jaime Weingartner. *Liberdade Religiosa na Constituição*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. S. (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 13-22.
- RIBEIRO, Milton. *Liberdade Religiosa: uma proposta para o debate*. São Paulo: Mackenzie, 2002.
- SARMENTO, Daniel. O Crucifixo nos Tribunais e a Laicidade do Estado. *Revista de Direito do Estado*, v. 8, p. 75-90, 2007.
- SOTTOMAIOR, Daniel. O Estado verdadeiramente laico e a retirada de símbolos religiosos de repartições públicas. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 14, n. 2.260, 2009.
- SOUZA, Denis. *Laicidade e Estado. Ensino Religioso em Foco*. São Paulo: Fonte Editorial & Terceira Via, 2017.
- TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- ZARKA, Yves Charles. *Difícil Tolerância. A coexistência de culturas em regimes democráticos*. São Leopoldo: UNISINOS, 2013.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v6i1i.4378>

## MINDFULNESS E ESPIRITUALIDADE COMO ESTRATÉGICA DE ENFRENTAMENTO EM SITUAÇÕES DE CRISE<sup>1</sup>

*Mindfulness and Spirituality as strategic for coping in crisis situations*

Clairton Puntel<sup>2</sup>  
Júlio César Adam<sup>3</sup>

**Resumo:** A pandemia da Covid-19 provocou grandes perdas, gerou angústia e sofrimento, obrigou a humanidade a encontrar novas respostas frente à situação urgente e inusitada. Como lidar com essas situações a partir da espiritualidade e a partir da psicologia? Como desenvolver estratégias de enfrentamento da crise e como colocar isso a serviço de pessoas, grupos e da comunidade? Uma das tentativas de responder a essa questão foi a oferta de um curso de extensão combinando de forma experimental mindfulness e espiritualidade. Considerando essa proposta, os objetivos principais deste artigo é apresentar o mindfulness e a espiritualidade como propostas estratégicas de enfrentamento de crises como a pandemia. Além da introdução, onde o impacto da pandemia é brevemente esboçado e a proposta do curso de extensão é apresentada, o artigo está organizado em duas partes e a conclusão. Na primeira parte se define o mindfulness e como ele pode contribuir para situações de crise como a pandemia. Na segunda parte, se faz o mesmo com a espiritualidade. Na conclusão, destacam-se algumas percepções sobre o papel do mindfulness e da espiritualidade no enfrentamento da pandemia e aponta-se para possibilidades futuras de aproximação entre mindfulness e espiritualidade.

**Palavras-chave:** Mindfulness. Espiritualidade. Crise. Pandemia.

**Abstract:** The Covid-19 pandemic caused great losses, generated anguish and suffering, forced humanity to find new answers to the urgent and unusual situation. How to deal with these situations from spirituality and from psychology? How to develop crisis coping strategies and how to put this at the service of people, groups and the community? One of the attempts to answer this question was to offer an extension course experimentally combining mindfulness and spirituality. Considering this proposal, the main objectives of this article are to present mindfulness and spirituality as strategic proposals for coping with crises such as the pandemic. In addition to the introduction,

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 21 de março de 2021 e aprovado em 05 de julho de 2021 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Psicólogo Clínico, Mestrando e bolsista Capes do curso de Diversidade Cultural e Inclusão Social da Universidade FEEVALE. E-mail: [clairtonpuntel@hotmail.com](mailto:clairtonpuntel@hotmail.com)

<sup>3</sup> Doutor, Faculdades EST (São Leopoldo/RS). E-mail: [julio3@est.edu.br](mailto:julio3@est.edu.br)

where the impact of the pandemic is briefly outlined and the extension course proposal is presented, the article is organized in two parts and the conclusion. The first part defines mindfulness and how it can contribute to crisis situations such as a pandemic. In the second part, the same is done with spirituality. In conclusion, some perceptions about the role of mindfulness and spirituality in dealing with the pandemic are highlighted and points to future possibilities of bringing mindfulness and spirituality closer together.

**Keywords:** Mindfulness. Spirituality. Crisis. Pandemic.

## Introdução

Nos anos de 2020 e 2021 o mundo, mais uma vez, foi acometido por uma pandemia com consequências ainda não vistas pela maioria das gerações contemporâneas. Altamente contagiosa e muito prejudicial para determinados grupos de pessoas, a Covid-19 se espalhou sem dar tempo aos órgãos de saúde desenvolverem uma vacina ou mesmo medicamentos para combater a doença. O único meio de frear seu avanço e evitar o colapso dos sistemas de saúde, além de medidas de higiene e protetivas, era o confinamento e o isolamento social. O mundo inteiro é obrigado a parar: indústria, serviços, lazer, educação, atividades de convivência e de atendimento. Diante dessa situação, não apenas setores da economia nacional, local, mas também a própria economia domiciliar de milhares de pessoas é profundamente afetada. Negócios não essenciais são fechados, pessoas perdem seus empregos ou passam a conviver com a ameaça do desemprego.

A ameaça à vida e à sustentabilidade geram enormes crises pessoais e emocionais. O próprio isolamento e o distanciamento social geram angústia e sofrimento. Além disso, essa situação leva pessoas a se confrontarem de forma aguçada com questões da sua personalidade, das relações, seus próprios medos e anseios. Como lidar com essas situações a partir da espiritualidade e a partir da psicologia? Como desenvolver estratégias de enfrentamento da crise e como colocar isso a serviço de pessoas, grupos e da comunidade?

Diante desse cenário de profunda crise, os autores deste artigo elaboraram em 2020 um curso de extensão de mindfulness e espiritualidade, de forma *on-line* e síncrona, como suporte prático para enfrentar a crise pessoal e subsidiar o trabalho com outras pessoas e grupos. Segundo a proposta do curso, pode-se encontrar na espiritualidade humana um espaço de resiliência, de enfrentamento, de autoconhecimento e de sentido; e no mindfulness, uma significativa redução da ansiedade, do estresse e uma maior clareza para o entendimento de suas emoções, pensamento e comportamentos.

Os objetivos principais deste artigo são apresentar essas duas propostas estratégicas da maneira como elas foram abordadas no curso e indicar sua efetividade no enfrentamento de crises como a pandemia. Além da introdução, onde o contexto da pandemia é brevemente esboçado e a proposta do curso de extensão apresentada, o artigo está organizado em duas partes e a conclusão. Na primeira parte se define o mindfulness, apresentando sua definição, sua relação com a ciência e seu potencial como ferramenta no enfrentamento de crises. Na segunda parte, se faz o mesmo com

a espiritualidade, abordando sua relação com religião e o cristianismo, especificamente, além da reflexão sobre sua contribuição para situações de crise como a pandemia. Na conclusão, destacam-se algumas percepções sobre o papel da espiritualidade e do mindfulness no enfrentamento da pandemia.

## **Mindfulness**

### *Definições*

O conceito de mindfulness é proveniente do budismo e significa Sati, que na língua Páli quer dizer lembrança ou lembrar. No que se refere às escrituras dentro da linha budista, esse conceito remete à atividade da mente, à constante presença da mente e a lembrança de manter a consciência.<sup>4</sup> O mindfulness é considerado um dos pontos centrais dos ensinamentos budistas.<sup>5</sup> Dentro da tradição budista, a mente é influenciada pelas emoções e por isso a avaliação e reação frente às situações fazem com que nos distancieemos do momento presente.<sup>6</sup>

No ocidente, o mindfulness adquire um significado de *atenção plena*, que se refere a uma consciência sincera de cada momento, sem julgamento.<sup>7</sup> É uma forma de se relacionar com a experiência presente, fazendo o sujeito prestar atenção de maneira intencional ao que está acontecendo no aqui e agora. O mindfulness baseia-se no autoconhecimento, na prática de concentração e na atenção ao momento presente, assumindo uma postura aberta a novas experiências e de aceitação.<sup>8</sup> No caso da aceitação apresentada pelo mindfulness, ela não pode ser confundida com resignação, pois é, na verdade, uma tentativa de não julgar e uma abertura ao desenvolvimento de experiências imediatas, sejam elas positivas ou negativas.<sup>9</sup> Basicamente é uma proposta de parar e estar presente,<sup>10</sup> levando em consideração dois componentes fundamentais: autorregulação da atenção e a adoção de uma orientação particular frente às próprias experiências do momento.<sup>11</sup> O próprio Jesus de Nazaré instrui seus e suas ouvintes – e leitores/as – a vivenciar o momento presente ao invés das preocupações que ainda não chegaram: “Portanto, não se preocupem com o amanhã, pois o amanhã trará as suas próprias preocupações. Basta a cada dia o seu próprio mal” (Mt 6.34).

---

<sup>4</sup> GROSSMANN P, Dam NTV. Mindfulness, by any other name...: trials and tribulations of sati in western psychology and science. *Contemp Budd*, v. 12, n. 1, p. 219-239, 2011.

<sup>5</sup> GUNARATANA B. *Mindfulness in Plain English*. Boston: Wisdom, 1992.

<sup>6</sup> KABAT-ZINN, J. Mindfulness based interventions in context: Past, present, and future. *Clinical Psychology: Science and Practice*, v. 10, n. 2, p. 144-156, 2003.

<sup>7</sup> KABAT-ZINN, J. *Coming to our senses. Healing ourselves and the world through mindfulness*. New York: Hyperion, 2005.

<sup>8</sup> BISHOP, S. R. et al. Mindfulness: a proposed operational definition. *Clinical Psychology: science and practice*, v. 11, n. 3, p. 230-241, 2004.

<sup>9</sup> BEAR, R. et al. Construct Validity of the five-facet mindfulness questionnaire in meditating and non-meditating samples. *Assessment*, v. 15, p. 329-342, 2008.

<sup>10</sup> KABAT-ZIN, 2005.

<sup>11</sup> BISHOP et al., 2004.

Apesar de o mindfulness fazer referência às práticas meditativas orientais religiosas de mais de 3.000 anos na Índia, foi apenas na década de 1960 que ele começou a ser objeto de estudos mais rigorosos dentro do contexto acadêmico.<sup>12</sup> Existem inúmeras áreas que trabalham com as questões emocionais e cognitivas do ser humano e o mindfulness demonstra semelhanças com algumas dessas, entre elas estão a fenomenologia, o existencialismo, o naturalismo, o transcendentalismo e o humanismo.<sup>13</sup> Portanto não é algo exclusivamente religioso oriental ou pertencente a uma determinada filosofia ou tradição.<sup>14</sup> Segundo Cebolla I Martí, García-Campayo e Demarzo<sup>15</sup>, mindfulness, ainda que oriundo de uma tradição budista, por ter sido adaptado ao contexto cultural ocidental, não carrega consigo qualquer conotação religiosa.

Outro preconceito frequente é a ideia de que mindfulness está ligada à cultura oriental e, portanto, os ocidentais teriam dificuldade em praticá-la; ou, seguindo o mesmo raciocínio, que a prática de mindfulness está ligada à filosofia budista e, desta forma, não seria adequada a pessoas de outras religiões. Conforme enfatizamos aqui, embora tenham claramente uma raiz nas técnicas meditativas budistas, as terapias baseadas em mindfulness estão adaptadas ao contexto cultural ocidental, desprovidas de qualquer conotação religiosa. Por exemplo, em programas clássicos de mindfulness, do tipo MBSR (*Mindfulness-Based Stress Reduction*) ou MBCT (*Mindfulness-Based Cognitive Therapy*), não há qualquer referência à filosofia ou religião oriental. Além disso, todas as técnicas são simples e de fácil acesso a pessoas de todas as culturas e religiões, sem restrições étnicas ou religiosas.<sup>16</sup>

### *Mindfulness e ciência*

No início da década de 1980, pesquisas experimentais e com foco no desenvolvimento de intervenções, baseadas em evidências com ênfase em práticas de mindfulness, começaram a ser validadas e mensuradas cientificamente.<sup>17</sup> Logo, terapias baseadas no treinamento mindfulness provocaram uma revolução no mundo acadêmico, demonstrando sua eficácia em inúmeros contextos e transtornos. Com isso, as psicoterapias tradicionais como a terapia cognitivo-comportamental, a terapia sistêmica, a psicanálise, entre outras, também incorporaram as técnicas de mindfulness dentro de seu nicho de trabalho.

---

<sup>12</sup> MENEZES, C. B.; DELL'AGLIO, D. D. Os efeitos da meditação à luz da investigação científica em Psicologia: revisão de literatura. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 29, n. 2, p. 276-289, 2009.

<sup>13</sup> BROWN, K. W.; RYAN, R. M.; CRESWELL, J. D. Mindfulness: Theoretical foundations and evidence for its salutary effects. *Psychol Inq*, v. 18, n. 4, p. 211-237, 2007.

<sup>14</sup> KABAT-ZINN, 2003.

<sup>15</sup> CEBOLLA I MARTÍ, Ausías; GARCÍA-CAMPAYO, Javier; DEMARZO, Marcelo (Orgs.). *Mindfulness e ciência: da tradição à modernidade*. São Paulo: Palas Athena, 2016.

<sup>16</sup> CEBOLLA I MARTÍ; GARCÍA-CAMPAYO; DEMARZO, 2016, p. 29.

<sup>17</sup> KABAT-ZINN, J. An outpatient program in behavioral medicine for chronic pain patients based on the practice of Mindfulness Meditation. *General Hospital Psychiatry*, v. 4, p. 33-47, 1982; LANGER, E. J. *Mindfulness*. Reading: Addison-Wesley, 1989.

Desde então, diversos autores vêm desenvolvendo pesquisas com o intuito de propor efetivas intervenções baseadas em mindfulness para populações específicas.<sup>18</sup> Dentre essas destacam-se a *Mindfulness Based Cognitive Therapy Mindfulness* – MBCT (Terapia Cognitiva Baseada em Mindfulness) e a *Mindfulness-Based Stress Reduction Stress* – MBSR (Intervenção baseada em Mindfulness para redução de Estresse),<sup>19</sup> das quais falaremos brevemente, a seguir, para que haja uma melhor compreensão nas estratégias de intervenção.

O MBSR, criado por Kabat-Zinn, foi uma das primeiras intervenções com uso clínico e de pesquisa em mindfulness. Em 1979, ele criou o Programa MBSR baseado em um treino em mindfulness. O programa foi estruturado em oito sessões semanais com duração de duas horas e meia cada e um final de semana de retiro em silêncio. Além de exigir dos participantes que praticassem em casa o mindfulness, diariamente, com duração de 45 minutos. Esse programa de intervenção tem sido recomendado na literatura em função de sua efetividade na diminuição dos sintomas de estresse e dos sintomas a ele relacionados<sup>20</sup>, na melhora da qualidade de vida para pacientes com câncer, dor crônica, psoríase, insônia, medo, transtorno do pânico, ansiedade, depressão, entre outros.<sup>21</sup>

Já o MBCT, criado por Zindel Segal, John Teasdale e Mark Williams em 2002, é um protocolo terapêutico, pois é um tratamento psicológico, realizado em grupo e desenvolvido para prevenir recaídas em depressão. É uma versão adaptada do MBSR

---

<sup>18</sup> HAYES, S. C. A contextual approach to therapeutic change. In: JACOBSON, N. S. (Org.). *Psychotherapists in Clinical Practice*. New York: Guilford, 1987. p. 327-387; KABAT-ZINN, J. et al. Influence of a mindfulness meditation based on stress reduction intervention on rates of skin clearing in patients with moderate to severe psoriasis undergoing phototherapy (UVB) and photochemotherapy (PUVA). *Psychosom Med.*, v. 60, n. 5, p. 625-632; KAPLAN, K. H.; GOLDENBERG, D. L.; GALVIN, M. The impact of a meditation based on Stress reduction program on fibromyalgia. *General Hospital Psychiatry*, v. 15, p. 284-289, 1993; LINEHAN, M. M. *Cognitive behavioral treatment of borderline personality disorder*. New York: Guilford, 1993; TEASDALE, J. D. et al. Metacognitive awareness and prevention of relapse in depression: Empirical evidence. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, v. 70, n. 2, p. 275-287, 2002.

<sup>19</sup> CARLSON, L. E.; SPELA, M.; PTEL, K. D.; GOODEY, E. Mindfulness based on stress reduction in relation to quality of life, mood, symptoms of stress and levels of cortisol, dehydroepiandrosterone sulfate and melatonin in breast and prostate cancer outpatients. *Psychoneuroendocrinology*, v. 29, p. 448-474, 2004; SPECA, M.; CARLSON, L. E.; GOODEY, E.; ANGEN, M. A randomized, waitlist controlled clinical trial: The effect of a mindfulness meditation based stress reduction program on mood and symptoms of stress in cancer outpatients. *Psychosomatic Medicine*, v. 62, p. 613-622, 2000.

<sup>20</sup> GROSSMAN, P.; NIEMANN, L.; SCHMIDT, S.; WALACH, H. Mindfulness-based stress reduction and health benefits: A meta-analysis. *J Psychos Res*, v. 57, n. 1, p. 35-43, 2004.

<sup>21</sup> CARLSON et al., 2004; KABAT-ZINN et al., 1998; BOWEN, S. et al. Relative efficacy of mindfulness based relapse prevention, standard relapse prevention, and treatment as usual for substance use disorders: a randomized clinical trial. *JAMA Psychiatry*, v. 71, p. 547-556, 2014; KOCOVSKI, N. L. et al. Mindfulness and acceptance-based group therapy and traditional cognitive behavioral group therapy for social anxiety disorder: Mechanisms of change. *Behav Res Ther*, v. 70, p. 11-22, 2015; TEASDALE et al., 2002; CHIESA, A.; SERRETI, A. Mindfulness-based stress reduction for stress management in healthy people: a review and meta-analysis. *Journal of alternative and complementary medicine*, v. 15, p. 593-600, 2009; SCHAFFER, S. D.; YUCHA, C. B. Relaxation & pain management: The relaxation response can play role in managing chronic and acute pain. *The American Journal of nursing*, v. 104, n. 8, p. 75-82, 2004.

associado a intervenções tradicionais da terapia cognitiva para depressão. Atualmente está sendo considerada uma das intervenções de maior relevância.<sup>22</sup>

A estratégia utilizada pela MBCT para evitar a recaída consiste em ajudar os pacientes a ficarem menos atrapalhados nos processos ruminativos que costumam alimentar os estados depressivos. O exercício de mindfulness sugerido é a utilização intencional do controle da atenção para estabelecer uma configuração do processamento da informação alternativo ao depressivo, ou seja, se basear no presente, na aceitação e na ausência de julgamento e, portanto, tornar-se incompatível com a configuração de funcionamento depressivo.<sup>23</sup>

Atualmente esse protocolo está adquirindo inúmeras adaptações para atender melhor as demandas de outros transtornos como, por exemplo, o da ansiedade nas diferentes idades, prevenção ao suicídio, compulsão alimentar, entre outros.

Para Teasdale e a sua equipe, o que a prática de mindfulness faz não é exatamente modificar o conteúdo do pensamento, mas alterar o modo como se pensa, ou seja, alterar as funções metacognitivas, sobretudo, a de descentramento (*decentering*). Qualquer conhecimento ou atividade cognitiva é denominado metacognição, pois seu significado essencial é a cognição da cognição. Isso implica mudar o foco do conteúdo ao processo. Portanto a mudança crucial em relação à terapia cognitiva clássica é deixar de dar atenção ao conteúdo da cognição para centrar-se no modo como a experiência se processa. Praticar mindfulness é como um treinamento em habilidades de autoconsciência ou auto-observação dos próprios estados mentais, gerando a capacidade de livrar-se de padrões de pensamentos disfuncionais em favor de outros mais funcionais ou de ajuda. Para Teasdale, a longo prazo a prática de mindfulness gera um *insight metacognitivo*, no qual os pensamentos são percebidos somente como pensamento e não como descrições da realidade. Mindfulness promove a observação de todos os eventos que ocorrem no presente, incluídos os próprios pensamentos, mediante uma auto-observação adaptativa, não julgadora e curiosa. Treina a capacidade de tomar consciência dos próprios pensamentos e observá-los em estado de calma mental.<sup>24</sup>

Cabe ressaltar ainda a importância fundamental do corpo na prática do mindfulness. Embora o corpo faça parte do modelo e existem muitas teorias sobre seu papel nas TBMs (Terapia(s) Baseada(s) em Mindfulness), há poucas evidências. Em um estudo, mediram o efeito diferencial de diversas técnicas típicas associadas às TBMs. Os resultados mostraram como o *body Scan*, em comparação com uma meditação sentada, gerava maior redução de ruminação e aumento da capacidade de descrever os eventos. Segundo Michalak, Burg e Hidenreich, o corpo é importante nas TBMs, pois serve de âncora na prática. Observou-se que as pessoas que estão conectadas com seu corpo enquanto praticam respiração têm menos distrações e menores níveis de ru-

---

<sup>22</sup> PIET, J.; HOUGAARD, E. The effect of Mindfulness-based cognitive therapy for prevention of relapse in recurrent major depressive disorder: a systematic review and meta-analysis. *Clinical psychology review*, v. 31, p. 1.032-1.040, 2011.

<sup>23</sup> TEASDALE, J. D. Metacognition, mindfulness and the modification of mood disorders. *Clinical Psychology & Psychotherapy*, v. 6, p. 146-155, 1999.

<sup>24</sup> CEBOLLA I MARTÍ; GARCÍA-CAMPAYO; DEMARZO, 2016, p. 68.

minação. Por outro lado, o corpo é o lugar onde surge a emoção e serve como espaço de observação, porém não uma observação qualquer, mas sim uma observação adaptativa, baseada no presente e não julgadora, facilitando dessa maneira a exposição ou aproximação aos eventos emocionais desagradáveis, e serve portanto como antídoto para a evitação das emoções. Finalmente, o corpo também é um elemento fundamental na pedagogia de mindfulness, já que é para ele que o terapeuta sugere olhar quando algo convida a sair da prática ou quando surgem pensamentos e emoções difíceis.<sup>25</sup>

De certa forma, perceber o corpo em meio às atividades cotidianas a partir da prática do mindfulness não é outra coisa senão o *body scan*. Um exemplo muito bem aplicado é a prática dos exercícios físicos. Quando praticamos exercícios físicos com atenção nos movimentos do corpo e sua reação frente aos movimentos, estaremos não somente atentos – atenção plena – ao corpo e aos movimentos como, também, experimentando-o plenamente. Portanto não há mindfulness nem espiritualidade sem o – experimentar do – corpo.

### *Mindfulness e a pandemia*

A pandemia de Covid-19 tornou-se um problema de saúde mundial. Ela acomete as pessoas por meio de uma síndrome respiratória ocasionada pelo coronavírus.<sup>26</sup> Oficialmente o primeiro caso de Covid-19 foi identificado em dezembro de 2019, por um paciente hospitalizado na cidade de Wuhan, China.<sup>27</sup> No Brasil o primeiro caso foi confirmado pelo Ministério da Saúde no final de fevereiro na cidade de São Paulo. Tratava-se de um senhor de 61 anos que havia viajado para a Itália.<sup>28</sup> Desde então o número de pessoas contagiadas e de mortes foram desesesperadores. Muitas medidas de contingências sanitárias foram tomadas para tentar diminuir o risco de transmissão, bem como o isolamento e distanciamento social.

Tais medidas ativam sintomas de estresse, ansiedade, depressão e isso reflete no campo social, psicológico e emocional das pessoas.<sup>29</sup> Para diminuir o sofrimento

---

<sup>25</sup> CEBOLLA I MARTÍ; GARCÍA-CAMPAYO; DEMARZO, 2016, p. 71.

<sup>26</sup> FARO A.; BAIANO, M.; NAKANO, T. COVID-19 e saúde mental: a emergência no cuidado. *Preprint*. 2020. Disponível em: <<https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/146/175>>. Acesso em: 11 jun. 2020.

<sup>27</sup> GRUBER, Arthur. Covid-19: o que se sabe sobre a origem da doença. *Jornal da USP*. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/artigos/covid2-o-que-se-sabe-sobre-a-origem-da-doenca/>>. Acesso em: 23 abr. 2020.

<sup>28</sup> BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância Sanitária. COVID-19 Boletim epidemiológico, Brasília, Mar. 2020. Disponível em: <<https://www.saude.gov.br/images/pdf/2020/marco/21/2020-03-13-Boletim-Epidemiologico-05.pdf>>. Acesso em: 07 abr. 2020.

<sup>29</sup> ZANON, Cristian et al. COVID-19: implicações e aplicações da Psicologia Positiva em tempos de pandemia. *Estud. psicol. (Campinas)*, v. 37, e200072, 2020. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-166X2020000100506&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2020000100506&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 05 maio 2021; OROUGHI, Aliakbar et al. The effectiveness of mindfulness-based cognitive therapy for reducing rumination and improving mindfulness and self-compassion in patients with treatment-resistant depression. *Trends Psychiatry Psychother*, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 138-146, June 2020. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2237-60892020000200138&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-60892020000200138&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 05 maio 2021.

neste momento tão triste, várias áreas científicas se uniram com esse objetivo, cada uma dentro do seu nicho de pesquisa para subsidiar intervenções para a promoção de saúde mental e bem-estar durante a pandemia e pós-pandemia.

Dentre elas, o *mindfulness* foi sugerido em muitas das intervenções de regulação emocional para lidar com os efeitos adversos da pandemia.<sup>30</sup> Em outra pesquisa, foi utilizado no processo de enfrentamento do estresse e suas consequências na saúde física e mental.<sup>31</sup> Foi realizado um estudo quase experimental, no qual se utilizou o MBCT com pacientes depressivos e resistentes ao tratamento.<sup>32</sup>

Palestras, assessorias, *lives*, *workshops*, cursos de formação e especialização, em que o *mindfulness* foi e é o embasamento central, foram oferecidos em faculdades e universidades pelo mundo todo. Iremos citar dois desses que foram executados pelos próprios autores deste artigo. O curso de Extensão: “*Mindfulness e Espiritualidade, possibilidades práticas com foco em situações de crise*” teve uma grande procura e aderência por pessoas de várias idades e graus de escolaridade. O curso fez tanto sucesso que, logo em seguida do término com a primeira turma, outra edição foi lançada e teve o mesmo sucesso. Devido a isso, foi lançado o Curso de Especialização em *Mindfulness e Espiritualidade* como estratégia para o enfrentamento de crises com um maior aprofundamento teórico e prático e com uma carga horária muito superior.

## Espiritualidade

### Definições

O termo espiritualidade é relativamente novo tanto no âmbito religioso como na academia e na sociedade contemporânea. Ele é usado primeiramente por ordens católicas a partir do século XVIII, substituindo o termo “ *piedade*” como uma forma de expressar a vivência prática da religião na vida cotidiana.<sup>33</sup> No século XX, o termo extrapola o âmbito religioso e passa a ser usado com uma dimensão humana essencial.<sup>34</sup> Inclusive a Organização Mundial de Saúde (OMS) definiu, em 1998, que “*saúde é um estado dinâmico de completo bem-estar físico, mental, espiritual e social, e não meramente a ausência de doença ou enfermidade*”. Isso mostra o quanto o conceito de espiritualidade passa a ser usado de forma abrangente, tanto nas religiões tradicionais quanto

---

<sup>30</sup> ZANON et al., 2020.

<sup>31</sup> ENUMO, Sônia Regina Fiorim et al. Enfrentando o estresse em tempos de pandemia: proposição de uma Cartilha. *Estud. psicol.*, Campinas, v. 37, e200065, 2020. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-166X2020000100502&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2020000100502&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 06 maio 2021.

<sup>32</sup> OROUGHI et al., 2020.

<sup>33</sup> BUTZKE, Paulo Afonso. Aspectos de uma espiritualidade luterana para os nossos dias. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, n. 2, p. 104-120, 2003. p. 105.

<sup>34</sup> JOBIN, Guy. Entre la sagesse et la prophétie quelle est le rôle de la théologie dans le domaine d'études sur la spiritualité et la santé?. In: LEMOS, Carolina Teles; MARTINS FILHO, José Reinaldo F. (Orgs.). *Religião, espiritualidade e saúde: os sentidos do viver e do morrer*. Belo Horizonte: Senso, 2020. p. 27.

nas novas expressões religiosas, e também na vida cotidiana, na arte<sup>35</sup>, nos movimentos ecológicos e na busca por qualidade de vida. Mais recentemente, o termo irá aparecer nas pesquisas da área da saúde<sup>36</sup> e da educação, na gestão, nos negócios<sup>37</sup> e na mídia<sup>38</sup>.

Já antes da pandemia o uso do termo era abundante, como uma qualidade e como algo que faltava. Quando alguém sofre com a depressão, por exemplo, é comum dizermos que a pessoa padece de problemas espirituais. Se alguém está de bem com a vida, é alegre, disposto, realizado, dizemos que é uma pessoa espirituosa.<sup>39</sup> Espiritualidade parece querer definir um algo em falta ou um algo a mais que permeia a vida e que oferece algo essencial. Pensar em uma definição de espiritualidade que não seja baseada apenas em exemplos e situações torna-se, por isso, algo complexo. O conceito de espiritualidade parece que vai ficando vago e impreciso, a ponto de qualquer definição lograr êxito<sup>40</sup>, se confundindo, por vezes, com conceitos psicossociais como bem-estar psicológico, altruísmo, perdão, qualidade de vida e felicidade.<sup>41</sup>

O antropólogo Andre Droogers constata a dificuldade de precisar o que significa espiritualidade quando diz que defini-la é como comer sopa com garfo: a gente nunca termina e fica o tempo todo com fome.<sup>42</sup> Segundo esse autor, a dificuldade de definição se deve ao fato de que espiritualidade é um fenômeno da esfera individual e experiencial, emocional. O que enquadramos dentro do termo espiritualidade tem a ver com experiência e atitude, com qualidades, por isso não é fácil formular sua essência.<sup>43</sup> As pessoas têm algo de espiritual que aparece no jeito como elas se comportam e se relacionam. Pode-se dizer, portanto, que espiritualidade tem a ver com o todo da vida humana.

Por isso, em situações de crise como a da pandemia, seu uso aparece de forma tão efusiva. Espiritualidade tem a ver com a vida cotidiana, com o trabalho, com nossos costumes, com a maneira como nos vestimos, com aquilo que comemos, como tratamos o nosso corpo e nossa sexualidade, como nos relacionamos com as pessoas e com o ambiente onde estamos, e também com como nos relacionamos com o transcendente, com Deus ou a Realidade Plena. E, de forma muito específica, a espiritualidade abre espaço para as dificuldades, anseios e crises da própria vida, das relações consigo, com as pessoas, com a sociedade e com o mundo. Diante desse caráter feno-

---

<sup>35</sup> DROOGERS, Andre. Espiritualidade: o problema da definição. In: BOBSIN, Oneide; SALDANHA SILVA, Marcelo Ramos (Orgs.). *Ciências da religião: uma hóspede impertinente*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2020. p. 47.

<sup>36</sup> KOENIG, Harold G. *Medicina, Religião e Saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade*. Porto Alegre: L&PM, 2012; PANZINI, Raquel Gehrke et al. Quality-of-life and spirituality. *International Review of Psychiatry*, v. 29, n. 3, p. 263-282, 2017; ZIMPEL, Rogério R. et al. Can Religious Coping and Depressive Symptoms Predict Clinical Outcome and Quality of Life in Panic Disorder? A Brazilian Longitudinal Study. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, v. 206, n. 7, July 2018.

<sup>37</sup> MURAD, Afonso. *Gestão e espiritualidade: uma porta entreaberta*. São Paulo: Paulinas, 2007.

<sup>38</sup> AVELLAR, Valter Luis de. *Internet e espiritualidade: o despertar através de mensagens de emails*. Rio de Janeiro: Calibán, 2010.

<sup>39</sup> DROOGERS, 2020, p. 47.

<sup>40</sup> DROOGERS, 2020, p. 41.

<sup>41</sup> KOENIG, 2012, p. 9.

<sup>42</sup> DROOGERS, 2020, p. 42.

<sup>43</sup> DROOGERS, 2020, p. 43.

menológico e vivencial, em vez de tentar defini-la, o conselho de Droogers é praticá-la: “o que é espiritualidade teríamos que praticá-la em vez de discursar sobre ela”<sup>44</sup>.

Considerando esse panorama vivencial e humano, na tentativa de definir espiritualidade, Drooger assim o faz: Espiritualidade é o processo de produção simbólica pelo qual a pessoa e o grupo religioso se comprometem numa relação existencial com uma realidade sagrada e, como consequência disso, com outras pessoas e outros grupos de pessoas.<sup>45</sup>

Koenig corrobora a dificuldade de precisar o que espiritualidade abrange, na medida em que o termo inclui conceitos psicológicos positivos, como significado e propósito, conexão, paz de espírito, bem-estar pessoal e felicidade.

Para Koenig,

[...] a definição de espiritualidade é baseada na busca inerente de cada pessoa do significado e do propósito definitivos da vida. Esse significado pode ser encontrado na religião, mas, muitas vezes, pode ser mais amplo do que isso, incluindo a relação com uma figura divina ou com a transcendência, relações com os outros, bem como a espiritualidade encontrada na natureza, na arte e no pensamento racional<sup>46</sup>.

Essa abrangência na definição de espiritualidade foi importante para a abordagem feita no curso, porque não restringia a espiritualidade apenas a uma religião ou mesmo à religião. Abordou-se espiritualidade muito mais como uma busca inerente do ser humano pelo sentido mais profundo da vida, um processo humano, vivencial e corporal.

Zohar e Marschal, em seus estudos sobre a inteligência espiritual, corroboram essa visão ampla da espiritualidade. Segundo eles,

Vivenciar o “espiritual” significa estar em contato com um todo maior, mais profundo, mais rico, que põe em uma nova perspectiva nossa limitada situação presente. Implica o senso de que há “alguma coisa além”, “algo mais”, que confere sentido e valor à situação em que estamos agora<sup>47</sup>.

Mesmo com essa abrangência, espiritualidade carece de formas de expressão, de exercício, individual ou coletivo. Pode-se pensar que, assim como precisamos exercitar o nosso corpo (exercícios físicos, alimentação e descanso) e nossa mente (leitura, instrução e estudo) com regularidade, também a espiritualidade precisa ser exercitada com regularidade. A religião e a religiosidade, com um legado cultural e tradicional, são formas concretas e estabelecidas para o exercício da espiritualidade. Por outro lado, carregam o peso da herança tradicional e histórica, com certa fixação e automatismo estrutural e ritual, e reproduzem conteúdos morais e relações de poder que podem dificultar o exercício da espiritualidade.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> DROOGERS, 2020, p. 43.

<sup>45</sup> DROOGERS, 2020, p. 61.

<sup>46</sup> KOENIG, 2012, p. 13.

<sup>47</sup> ZOHAR, Danah; MARSHALL, Ian. *QS: Inteligência Espiritual*. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 32.

<sup>48</sup> MURAD, 2007, p. 124ss.

Por isso a expressão e o exercício da espiritualidade na contemporaneidade podem encontrar outras formas práticas. Pode usar o corpo, os sentidos, movimentos e gestos, lidar com aspectos da personalidade, como o caráter emocional ou racional, com espaços, lugares ou símbolos específicos, com o contato com a natureza ou com outras pessoas, com propostas de engajamento sociopolítico, ou ainda através da fruição de gostos e habilidades humanas como as artes, os exercícios físicos, hobbies e o esporte.<sup>49</sup> A respiração, por exemplo, foi um recurso bastante experimentado no curso, tanto como uma forma de exercício da espiritualidade, como uma âncora no mindfulness, que veremos mais adiante.

### *Espiritualidade, a religião e o cristianismo*

O termo espiritualidade remonta à tradição cristã. Ela não se restringe, porém, apenas a essa tradição. Espiritualidade é uma dimensão da vida humana, enquanto a religião é uma construção cultural e uma forma específica de viver a espiritualidade. Mesmo assim, considerando a forte presença do cristianismo no contexto brasileiro, tratou-se no curso algo sobre a espiritualidade judaico-cristã e sua contribuição no enfrentamento de crises como a da pandemia.

Segundo Koenig, religião é um

Sistema de crenças e práticas observados por uma comunidade, tradicionais ou não, apoiado por rituais que reconhecem, idolatram, comunicam-se com ou aproximam-se do Sagrado, do Divino, de Deus (ocidente) da Verdade Absoluta, da Realidade ou do nirvana (oriente)<sup>50</sup>.

A religiosidade, por sua vez, é forma de viver individual ou coletivamente uma religião ou crença, uma fé e uma moral.<sup>51</sup>

Espiritualidade cristã indica um jeito de como a vida do cristão deveria ser e uma forma de exercitar o ser cristão. Isso é algo procedente, pois a própria palavra “espiritualidade” traz dentro dela a palavra “espírito”, referência ao Espírito Santo, força dinamizadora entre Deus, o ser humano e a criação, na tradição judaico-cristã. O termo “espiritualidade” remonta ao adjetivo latino *spiritualis*, tradução do termo grego *pneumaticós* (1Co 2.14 – 3.3), designando a forma de viver a partir da fé.<sup>52</sup> O Espírito cria a fé e a vivência da fé se dá na espiritualidade. Na concepção da religião cristã, espiritualidade é, portanto, o elo de encontro entre a dimensão espiritual humana e a força espiritual de Deus, o Espírito Santo.<sup>53</sup> Segundo Butzke, espiritualidade é a forma com a qual o cristão ou a comunidade expressa sua fé. “Ela é expressão exterior e corporal da fé interior moti-

---

<sup>49</sup> DROOGERS, 2020.

<sup>50</sup> KOENIG, 2012, p. 11.

<sup>51</sup> KOENIG, 2012, p. 11.

<sup>52</sup> BUTZKE, 2003, p. 105.

<sup>53</sup> DROOGERS, 2020, p. 53ss.

vada pelo Espírito. Espiritualidade, portanto, inclui a fé, o exercício espiritual e o estilo de vida<sup>54</sup> cristão<sup>55</sup>, na dimensão individual, familiar, comunitária e social.

Brand corrobora essa ideia:

Espiritualidade é uma forma concreta, movida pelo Espírito, de viver o Evangelho [...] Ela surge de uma experiência espiritual intensa, depois tematizada e testemunhada. (Gutiérrez) Ela é, antes de mais nada, o reconhecimento de ter sido agraciado imerecidamente. A comunhão com o Senhor e como todos os homens é, antes de tudo, um dom [...] Saber, porém, que na raiz e nossa experiência pessoal e comunitária se acha o dom da autocomunicação de Deus, a graça de sua amizade, enche de gratuidade a nossa vida [...] E faz aí brotar o verdadeiro amor<sup>56</sup>.

Então, espiritualidade numa perspectiva cristã tem a ver com um jeito de viver, um jeito de expressar na vida a comunhão que se tem com Deus e a partir de Deus. Infelizmente a teologia tem perdido essa dimensão. Para a teologia acadêmica, marcada pela hermenêutica histórico-crítica, continua sendo um grande esforço transcender os elementos analíticos e racionais.

Murad vê a espiritualidade cristã como algo não só para dentro da comunidade de fé, mas algo que a extrapola. Para ele, viver a espiritualidade ou cultivar a espiritualidade pode ser feito de três formas: nutrir a interioridade, investir na qualidade de vida e aprender das crises.<sup>57</sup>

Sobre os fundamentos da espiritualidade cristã: a base mais sólida para se falar a respeito de uma espiritualidade cristã é a partir da própria espiritualidade do seu mestre, Jesus de Nazaré. Jesus, como judeu, exercitava a espiritualidade através da oração, participação na vida cultual do templo e se retirava para o silêncio do deserto. Essa espiritualidade se desdobra em sua vida, nas relações, na prática concreta do amor, no seu ensinamento. Espiritualidade não é algo que tem a ver apenas com práticas religiosas institucionais. Toda a vida de Jesus é uma espiritualidade. Nele, nós encontramos uma coerência imensa entre o que ele faz e o que ele diz. Sua espiritualidade se compunha dos seguintes elementos: ouvir, orar, compartilhar, testemunhar e agir.<sup>58</sup> Em grandes líderes religiosos vemos também essa mesma coerência. Assim é com Moisés e Davi no judaísmo, com Moamé no islã, com Gandhi no hinduísmo, com Buda e o Dalai Lama no budismo.

O equilíbrio entre a vida contemplativa e a ação prática na vida cotidiana é algo marcante na espiritualidade cristã. Nouwen, no livro “O sofrimento que cura”, fala do caminho místico, do caminho revolucionário e como esses dois caminhos se fundem

---

<sup>54</sup> No sentido de uma prática vivencial, ou como o autor irá definir em seu texto, espiritualidade é viver o Evangelho.

<sup>55</sup> BUTZKE, 2003, p. 106.

<sup>56</sup> BRANDT, Hermann. *Espiritualidade: vivência da graça*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006. p. 47s.

<sup>57</sup> MURAD, 2007, p. 129.

<sup>58</sup> BUTZKE, 2003, p. 107.

no caminho cristão, como uma forma de espiritualidade.<sup>59</sup> Isso é algo importante para pensarmos a espiritualidade na atualidade. A espiritualidade cristã está envolvida por uma regularidade e não abandona as tradições.

Ao longo da caminhada do cristianismo, a espiritualidade foi se desenvolvendo através de várias propostas de exercícios e vivências de pessoas, de comunidades e grupos, sejam as formas litúrgicas, os devocionais individuais, a vida monástica, a mística, ou ainda movimentos mais marcantes, como a reforma protestante, o pietismo e as teologias contextuais.<sup>60</sup>

### *Espiritualidade e a pandemia*

Como foi abordado anteriormente, este artigo, assim como o curso ofertado, tinha como objetivo principal refletir e exercitar a espiritualidade como uma forma de enfrentamento das crises geradas pela pandemia. Por causa disso, entende-se aqui a espiritualidade como uma dimensão humana, em primeiro lugar, e vê a espiritualidade religiosa com um formato específico – mas não único – para tal vivência. Além disso, abordou-se a espiritualidade dando especial atenção à prática, à vivência, à atitude, ao comportamento e à busca por qualidade e sentido de vida, principalmente diante das crises.

Refletir sobre espiritualidade diante de uma crise implica retomar certas compreensões de ser humano e do corpo, quase como uma forma de preparar o terreno para se construir algo. No Ocidente, a partir da filosofia grega, principalmente, desenvolveu-se uma concepção dualista do ser humano. O ser humano é visto numa visão bidimensional corpo e mente.<sup>61</sup> E mais, o corpo é entendido como algo negativo, enquanto a mente, algo positivo. Nessa visão, a espiritualidade seria algo mais relacionado com a mente e com as coisas eternas, algo diferente e oposto ao corpo. Essa compreensão gerou alguns prejuízos para uma compreensão de espiritualidade relacionada ao todo do ser humano.

A tradição judaico-cristã, assim como tradições orientais como o budismo e o hinduísmo, tem uma visão mais ampla do ser humano. Para a tradição judaico-cristã, o ser humano é uma unidade de corpo, mente e espírito. Essas três dimensões são inseparáveis e não estão hierarquicamente estruturadas, no sentido de que uma tem mais valor e importância do que a outra.<sup>62</sup>

Neste sentido, a espiritualidade abre um excelente espaço de reflexão sobre o próprio ser humano, para a autocompreensão de si e do mundo, e da tomada de consciência sobre a própria vida. Espiritualidade é, em grande medida, o exercício da consciência de si e da vida.<sup>63</sup> Mas a espiritualidade não é apenas uma reflexão, ela

---

<sup>59</sup> NOUWEN, Henri J. M. *O sofrimento que cura*: por meio de nossas feridas, podemos nos tornar fonte de vida para o outro. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 35ss.

<sup>60</sup> BUTZKE, 2003, p. 109ss.

<sup>61</sup> LELOUP, Jean-Yves; BOFF, Leonardo. *Terapeutas do deserto*: de Filon de Alexandria e Francisco de Assis a Graf Dürckheim. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

<sup>62</sup> LELOUP; BOFF, 1997.

<sup>63</sup> TITTANEGRO, Gláucia R. O tempo da espiritualidade. In: PESSINI, Léo; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de (Org.). *Buscar sentido e plenitude de vida*: bioética, saúde e espiritualidade. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 87-98.

é uma reflexão do ser inteiro – corpo-mente-espírito – através de expressões e exercícios concretos, como a respiração, o caminhar meditativo, a experiência da solidão e da solitude, a expressão artística, ou simples parar e contemplar. Murad considera esta uma das formas de espiritualidade: nutrir a interioridade.<sup>64</sup> A pandemia forçou e oportunizou esse confronto consigo mesmo e com a interioridade, e a espiritualidade cria espaço para essa experiência.

Além de nutrir a interioridade, a espiritualidade se dá por meio do investir na qualidade<sup>65</sup> e sentido de vida. O sentido da vida não está nem nos meios nem nos fins. Está num sentimento de sentido: “Quem tem porque viver suporta qualquer como” (V. Frankl/F. Nietzsche). A espiritualidade oportuniza a vivência da amizade, um tempo para artes, como música, poesia, dança, pintura ou cinema. Espiritualidade, como qualidade de vida, acontece também no lúdico, nos esportes, nos exercícios físicos, no cuidado com o corpo e com a alimentação, no lazer, ou ainda no silenciar, na convivência com a natureza, na gratidão, na abertura para outra pessoa e ao mundo, na prática da solidariedade e do amor, e, por fim: a espiritualidade em tempos de crises oportuniza aprender das crises.<sup>66</sup>

## **Conclusão: mindfulness e espiritualidade no enfrentamento de crises**

Como apontado acima, diante da gravidade e da urgência da pandemia e as crises por ela geradas nos mais diferentes níveis da vida, o curso de mindfulness e espiritualidade foi ofertado como uma forma básica de auxílio no enfrentamento da situação.

O curso trabalhou basicamente na apresentação e definição do mindfulness e da espiritualidade, como abordado neste artigo, mostrando como esses dois conceitos podem contribuir para o enfrentamento de situações de crise. A novidade da proposta estava em apresentar o mindfulness para um público ainda pouco familiarizado com o conceito. A espiritualidade, por sua vez, foi abordada de forma abrangente, como uma dimensão intrínseca do ser humano, com desdobramentos científicos e um espaço para a reflexão sobre o sentido da vida. Além disso, outra novidade foi a combinação dos dois conceitos, algo inusitado e inédito no contexto brasileiro. Percebeu-se, com isso, grande semelhança não só conceitual, mas também prática entre espiritualidade e mindfulness. Assim como o mindfulness surge no âmbito religioso do budismo e é adotado nos estudos científicos e em terapias como a psicologia cognitivo-comportamental, a espiritualidade expande-se para além do contexto religioso e da religiosidade e adquire contornos acadêmicos em diversas áreas, como saúde, educação, assistência e gestão.

No que se refere aos exercícios práticos, ao lado da abordagem conceitual, exercitaram-se técnicas tanto do mindfulness quanto da espiritualidade. Como se tratava

---

<sup>64</sup> MURAD, 2007, p. 129ss.

<sup>65</sup> MURAD, 2007, p. 129ss.

<sup>66</sup> MURAD, 2007, p. 129ss.

de um curso de extensão de curta duração, não se pretendia o aprofundamento prático, mas o exercício experimental de técnicas básicas para o uso individual como forma de aliviar situações geradas pela pandemia. Neste sentido, os exercícios sugeridos pelo mindfulness estavam focados mais na regulação emocional e cognitiva. Já os exercícios propostos pela espiritualidade estavam focados no acalento do sofrimento. A união desses dois conceitos como estratégia de enfrentamento de crises contribuiu para aumentar o repertório de entendimento e de ferramentas para lidar com situações estressoras.

Em duas edições, com mais de 150 pessoas participantes, a avaliação final aponta para um potencial positivo da combinação entre o mindfulness e a espiritualidade, da maneira como foram abordados, no enfrentamento de crises como as geradas pela pandemia. Esse resultado, embora bastante empírico, despertou o interesse na continuidade dos estudos neste campo e, de forma muito concreta, no desenvolvimento de protocolos de mindfulness baseado em psicologia e espiritualidade com foco no bem viver.

## **Referências**

- AVELLAR, Valter Luís de. *Internet e espiritualidade: o despertar através de mensagens de emails*. Rio de Janeiro: Calibán, 2010.
- BEAR, R. et al. Construct Validity of the five-facet mindfulness questionnaire in meditating and non-meditating samples. *Assessment*, v. 15, p. 329-342, 2008.
- BISHOP, S. R. et al. Mindfulness: a proposed operational definition. *Clinical Psychology: science and practice*, v. 11, n. 3, p. 230-241, 2004.
- BOWEN S. et al. Relative efficacy of mindfulness-based relapse prevention, standard relapse prevention, and treatment as usual for substance use disorders: a randomized clinical trial. *JAMA Psychiatry*, v. 71, p. 547-556, 2014.
- BRANDT, Hermann. *Espiritualidade: vivência da graça*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006.
- BROWN K. W.; RYAN, R. M.; CRESWELL, J. D. Mindfulness: Theoretical foundations and evidence for its salutary effects. *Psychol Inq*, v. 18, n. 4, p. 211-237, 2007.
- BUTZKE, Paulo Afonso. Aspectos de uma espiritualidade luterana para os nossos dias. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, n. 2, p. 104-120, 2003.
- CARLSON, L. E.; SPELA, M.; PTEL, K. D.; GOODEY, E. Mindfulness based on stress reduction in relation to quality of life, mood, symptoms of stress and levels of cortisol, dehydroepiandrosterone sulfate and melatonin in breast and prostate cancer outpatients. *Psychoneuroendocrinology*, v. 29, p. 448-474, 2004.
- CEBOLLA I MARTÍ, Ausias; GARCÍA-CAMPAYO, Javier; DEMARZO, Marcelo. *Mindfulness e ciência: da tradição à modernidade*. São Paulo: Palas Athena, 2016.
- CHIESA, A.; SERRETI, A. Mindfulness-based stress reduction for stress management in healthy people: a review and meta-analysis. *Journal of alternative and complementary medicine*, v. 15, p. 593-600, 2009.
- ENUMO, Sônia Regina Fiorim et al. Enfrentando o estresse em tempos de pandemia: proposição de uma Cartilha. *Estud. psicol.*, Campinas, v. 37, e200065, 2020. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-166X2020000100502&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2020000100502&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 06 maio 2021.
- FARO A.; BAIANO, M.; NAKANO, T. COVID-19 e saúde mental: a emergência no cuidado. *Preprint*. 2020. Disponível em: <<https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/146/175>>. Acesso em: 11 jun. 2020.

- GROSSMAN, P.; NIEMANN, L.; SCHMIDT, S.; WALACH, H. Mindfulness-based stress reduction and health benefits: A meta-analysis. *J Psychos Res*, v. 57, n. 1, p. 35-43, 2004.
- GROSSMANN, P. Dam NTV. Mindfulness, by any other name...: trials and tribulations of sati in western psychology and science. *Contemp Budd*, v. 12, n. 1, p. 219-239, 2010.
- GRUBER, Arthur. Covid-19: o que se sabe sobre a origem da doença. *Jornal da USP*. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/artigos/covid2-o-que-se-sabe-sobre-a-origem-da-doenca/>>. Acesso em: 23 abr. 2020.
- GUNARATANA B. *Mindfulness in Plain English*. Boston: Wisdom, 1992.
- HAYES, S. C. A contextual approach to therapeutic change. In: JACOBSON, N. S. (Org.). *Psychotherapists in Clinical Practice*. New York: Guilford, 1987. p. 327-387.
- KABAT-ZINN, J. Mindfulness based interventions in context: Past, present, and future. *Clinical Psychology: Science and Practice*, v. 10, n. 2, p. 144-156, 2003.
- KABAT-ZINN, J. An outpatient program in behavioral medicine for chronic pain patients based on the practice of Mindfulness Meditation. *General Hospital Psychiatry*, v. 4, p. 33-47, 1982.
- KABAT-ZINN, J. *Coming to our senses*. Healing ourselves and the world through mindfulness. New York: Hyperion, 2005.
- KABAT-ZINN, J. et al. Influence of a mindfulness meditation-based on stress reduction intervention on rates of skin clearing in patients with moderate to severe psoriasis undergoing phototherapy (UVB) and photochemotherapy (PUVA). *Psychosom Med.*, v. 60, n. 5, p. 625-632.
- KAPLAN, K. H.; GOLDENBERG, D. L.; GALVIN, M. The impact of a meditation-based stress reduction program on fibromyalgia. *General Hospital Psychiatry*, v. 15, p. 284-289, 1993.
- KOCOVSKI, N. L. et al. Mindfulness and acceptance-based group therapy and traditional cognitive behavioral group therapy for social anxiety disorder: Mechanisms of change. *Behav Res Ther*, v. 70, p. 11-22, 2015.
- KOENIG, Harold G. *Medicina, Religião e Saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade*. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- LANGER, E. J. *Mindfulness*. Reading: Da Capo, 1989. 234 p.
- LANGER, E. J. *Mindfulness*. Reading: Addison-Wesley, 1989.
- LELOUP, Jean-Yves; BOFF, Leonardo. *Terapeutas do deserto: de Filon de Alexandria e Francisco de Assis a Graf Dürkheim*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LINEHAN, M. M. *Cognitive behavioral treatment of borderline personality disorder*. New York: Guilford, 1993.
- MENEZES, C. B.; DELL'AGLIO, D. D. Os efeitos da meditação à luz da investigação científica em Psicologia: revisão de literatura. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 29, n. 2, p. 276-289, 2009.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância Sanitária. COVID-19 Boletim epidemiológico, Brasília, Mar. 2020. Disponível em: <<https://www.saude.gov.br/images/pdf/2020/marco/21/2020-03-13-Boletim-Epidemiologico-05.pdf>>. Acesso em: 07 abr. 2020.
- MURAD, Afonso. *Gestão e espiritualidade: uma porta entreaberta*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- NOUWEN, Henri J. M. *O sofrimento que cura: por meio de nossas feridas, podemos nos tornar fonte de vida para o outro*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2007. (coleção Espírito e vida).
- OROUGHI, Aliakbar et al. The effectiveness of mindfulness-based cognitive therapy for reducing rumination and improving mindfulness and self-compassion in patients with treatment-resistant depression. *Trends Psychiatry Psychother*, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 138-146, June 2020. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2237-60892020000200138&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-60892020000200138&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 05 maio 2021.
- PANZINI, Raquel Gehrke et al. Quality-of-life and spirituality. *International Review of Psychiatry*, v. 29, n. 3, p. 263-282, 2017.

- PIET, J.; HOUGAARD, E. The effect of Mindfulness-based cognitive therapy for prevention of relapse in recurrent major depressive disorder: a systematic review and meta-analysis. *Clinical psychology review*, v. 31, p. 1.032-1.040, 2011.
- SCHAFFER, S. D.; YUCHA, C. B. Relaxation & pain management: The relaxation response can play role in managing chronic and acute pain. *The American Journal of nursing*, v. 104, n. 8, p. 75-82, 2014.
- SPECA, M.; CARLSON, L. E.; GOODEY, E.; ANGEN, M. A randomized, waitlist controlled clinical trial: The effect of a mindfulness meditation based stress reduction program on mood and symptoms of stress in cancer outpatients. *Psychosomatic Medicine*, v. 62, p. 613-622, 2000.
- TEASDALE, J. D. Metacognition, mindfulness and the modification of mood disorders. *Clinical Psychology & Psychotherapy*, v. 6, p. 146-155, 1999.
- TEASDALE, J. D. et al. Metacognitive awareness and prevention of relapse in depression: Empirical evidence. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, v. 70, n. 2, p. 275-287, 2002.
- TITTANEGRO, Gláucia R. O tempo da espiritualidade. In: PESSINI, Léo; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de (Orgs.). *Buscar sentido e plenitude de vida: bioética, saúde e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 87-98.
- ZANON, Cristian et al. COVID-19: implicações e aplicações da Psicologia Positiva em tempos de pandemia. *Estud. psicol. (Campinas)*, v. 37, e200072, 2020. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-166X2020000100506&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2020000100506&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 05 maio 2021.
- ZIMPEL, Rogério R. et al. Can Religious Coping and Depressive Symptoms Predict Clinical Outcome and Quality of Life in Panic Disorder? A Brazilian Longitudinal Study. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, v. 206, n. 7, July 2018.
- ZOHAR, Danah; MARSHALL, Ian. *QS: Inteligência Espiritual*. Rio de Janeiro: Record, 2000.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v61i1.3835>

**AFINAL, A FÉ É, OU NÃO, DE TODOS?  
DA POSSÍVEL (IN)COMPATIBILIDADE DESTE CONCEITO NA INTERFACE  
ENTRE RELIGIÃO (TEOLOGIA) E PSICANÁLISE (PSICOLOGIA),  
A PARTIR DE KARL BARTH E ANA-MARÍA RIZZUTO<sup>1</sup>**

*After all, is faith everyone's business or is not? About the possible (in)compatibility of this concept at the interface between Religion (Theology) and Psychoanalysis (Psychology), based on Karl Barth and Ana-María Rizzuto*

**Sidnei Vilmar Noé<sup>2</sup>**

**Resumo:** Este artigo se propõe a discutir o conceito de *fé* a partir de dois autores, respectivamente, de duas obras clássicas, uma, do teólogo Karl Barth e outra, da psicanalista, Ana-María Rizzuto, perguntando-se pela (in)compatibilidade de suas respostas em relação à pergunta fulcral: a fé é, ou não, de todos? A resposta, compatível àquela da Bíblia Sagrada, é que nem a fé nem sua ausência é de todos, haja vista a soberania de Deus, em sentido teológico estrito, e, lato antropológico, pela sua mediação espiritual, bio, psicossociocultural. Portanto a fé *de* Deus (cristã) é dádiva e não se encontra no âmbito do disponível, ainda que implique decisão humana, nesta ou naquela direção e, nem sempre, consciente.

**Palavras-chave:** Fé. Religião. Psicanálise. Karl Barth. Ana-María Rizzuto.

**Abstract:** This article aims at discussing the concept of faith drawing from two authors, viz., and two classic works: one by a well-known theologian, Karl Barth, and the other, by the psychoanalyst Ana-María Rizzuto. It asks for the (in)compatibility of their answers to the pivotal question: is faith everyone's business or is not? The answer, compatible with that of the Holy Bible, will be that neither faith nor its absence is everyone's, given the sovereignty of God, in the strict theological sense and, broadly, through anthropological conditioning variables, in the spiritually-, bio-, psycho-, socio-, cultural, sense. Therefore, the faith of God (Christian) is a gift and is not within the scope of what is available, even if it implies human decision, in this or that direction and not always conscious.

**Keywords:** Faith. Religion. Psychoanalysis. Karl Barth. Ana-María Rizzuto.

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 10 de dezembro de 2010 e aprovado em 21 de março de 2021 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutor. Universidade Federal de Juiz de Fora, MG. E-mail: [sidnei.noe@ufjf.edu.br](mailto:sidnei.noe@ufjf.edu.br)

## Introdução

A Sagrada Escritura contém algumas afirmações que “gelam a espinha”: uma, dentre tantas, que podem suscitar arrepios, é esta que o apóstolo Paulo faz em 2 Tesalonicenses 3.3: [...] *οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις*, literalmente, “nem, pois, a fé é para todos”; ou ainda, em sentido correlato, aquela que consta no próprio Evangelho de Mateus 22.14: *Πολλοὶ γὰρ εἰσιν κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ* (muitos, pois, são chamados; porém, poucos, escolhidos).

Pelo seu peso teológico na tradição cristã, especialmente no contexto das teses diferentes acerca do *servo-* e do *livre-arbítrio*, isto é, da predestinação e/ou da liberdade da/na fé; e pelo seu peso psicológico, por suscitar uma das angústias mais profundas no ser humano, a saber, aquela relacionada à sua possível exclusão da comunhão com aquilo e aquele que possua valor incondicional, esse tema merece um aprofundamento mais circunscrito.

Esta reflexão intenta, mediante comparação bibliográfica, reunir e correlacionar um autor e uma autora e obras de referência, uma teológica e outra psicológica, para entrever critérios à compreensão de tais afirmações pontiagudas e assinalar possibilidades de (re)mediação entre afirmações categóricas, aparentemente, excludentes entre si. Grosso modo, as respostas à pergunta podem ser subsumidas a três: aquela que concorda incondicionalmente com as afirmações acima; aquela que, por princípio, discorda e, finalmente, aquela que afirma que sim e que não, dependendo de algumas considerações estritas, tanto teológicas quanto psicológicas.

Aquela que corrobora peremptoriamente tais afirmações, a partir de uma literalidade refratária a considerações hermenêuticas, não poderá ser objeto do estudo sob o viés aqui proposto. Não que a mesma deixe de ter razão, ou mesmo, a tenha, mas porque equivaleria a considerar as referidas citações bíblicas como um *a priori*, um apotegma, um aforismo, que se crê ou não e, portanto, impermeável à reconstrução acadêmico-científica; ou seja, por conseguinte, somente mediante o *sacrificium intellectus*.<sup>3</sup>

De igual modo, aquela que rejeita categoricamente tais afirmações “de exclusividade”, a partir de reflexões “politicamente corretas” e, portanto, supostamente mais democráticas e humanistas, também não pode ser aprofundada na presente reflexão, não pelo seu valor e verdade em si, mas por cair na tentação da elaboração de um hipertexto, sobretexo, metatexto, talvez mais adequado e, por isso, eventualmente, inclusive, diametralmente contraditório ao próprio texto. Aqui, em termos teológicos, ocorre o perigo eminente da “tentação”, da “soberba”; e, em termos psicológico-psicanalíticos, da “regressão” a um “narcisismo primário”, que incorre o risco de uma (con-)fusão indiferenciada do conceito “fé”.

Posto isso, só nos resta um caminho: perguntar se sim ou se não, levando em conta elaborações teológicas e psicológicas específicas, que possam aprofundar e desenvolver a noção de fé, em diálogo, quiçá “paradoxal”, com a tese proposta na Bíblia.

<sup>3</sup> BULTMANN, Rudolf. *Demitologização: coletânea de ensaios*. São Leopoldo: Sinodal, 2014. p. 8.

Com esse fulcro, optou-se, pelo viés teológico, a reapresentar as principais compreensões de Karl Barth a respeito, e, pelo psicanalítico, Ana-Maria Rizzuto, haja vista que ambos apresentem posições, ao mesmo tempo contrastantes quanto confluentes à conotação proposta.

## A fé (inclusive, sua ausência) – em sentido teológico – é dádiva

Tomemos como ponto de partida para a discussão teológica do conceito de fé o *sola fide*, que, ao lado do de *gratia, scriptura e Christo*, é absolutamente crucial e nuclear para a Reforma de Martim Lutero e que tem como um de seus baluartes mais digníssimos, Karl Barth<sup>4</sup>, ainda que sua perspectiva seja Reformada<sup>5</sup>, e não propriamente luterana.<sup>6</sup>

A absoluta novidade reintroduzida pela assim chamada Teologia Dialética (também, “querigmática” ou “neo-ortodoxa”), cujo expoente máximo é o teólogo reformado suíço Karl Barth, diz respeito à inversão radical da relação ser humano – Deus, comum às religiões, que agora passa a ser compreendida, no âmbito do cristianismo, enquanto relação Deus – ser humano, de modo singular; todavia, conforme fora intitulada, não se trata de uma compreensão “dualista”, e sim “dialética”, inclusive, em sentido hegeliano, para não dizer “paradoxal”, porque ela estabelece um começo, a vida e obra de Jesus Cristo, como dádiva de fé, que alumia toda a escuridão da profunda antítese humana *coram Deo*, o pecado, e aponta para um já sim e ainda não de uma possível síntese, se bem que nunca plenamente consumada, em vida, seja na história individual, de um ser humano *renato*, de um novo Adão, conforme o apóstolo Paulo ou coletiva, de uma sociedade e cultura que essencialmente seja o reino de Deus.

Não é, pois, o ser humano, que, pela via imanente, através da religião, chega a Deus; mas, inversamente, é Deus que chega, através de sua autorrevelação, testemunhada pela Bíblia, cujo epicentro é Jesus Cristo, ao ser humano. A espiral da fé, portanto, não começa pelo ser humano, enquanto “tese”, que desencadeia a dialética; e sim recoloca Deus, como afirmação categórica primal, em relação ao qual, o ser humano estabelece uma relação antitética profunda, marcada pelo ser no pecado e, por conseguinte, pelo desespero e pela angústia, que somente pode culminar em uma síntese redentora mediada por Jesus Cristo. Essa reestabelece a condição originária da vida a partir de Deus e para Deus, que fora cindida pelo pecado, plasticamente descrita pelo relato mítico da expulsão do Éden, sob a forma, agora não mais do primeiro, mas, do segundo Adão:

<sup>4</sup> Cf. BARTH, Karl. *Introdução à Teologia Evangélica*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. 128 p.

<sup>5</sup> “Se, em Lutero, a alegria e a confiança são as marcas da fé; em Zwinglio, a compreensão e a clareza do reconhecimento; já, em Calvino, toda a ênfase recai sobre a obediência da fé que, unicamente, pode operar a certeza da escolha a partir da graça. [...] Essa é a singularidade do protestantismo reformado, que encontrou sua expressão clássica no dogma central da predestinação.” GUNKEL, Hermann; SCHEEL, Otto (Orgs.). *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG). *Verbete reformierte Kirche*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1913. v. 4, p. 2111.

<sup>6</sup> Evidentemente trata-se de uma escolha arbitrária e, por conseguinte, subjetivamente consciente, mas amparada objetivamente no caráter sucinto de toda a sua vida e obra, contido nesse opúsculo.

A teologia evangélica não ignora que o Deus do evangelho se acha voltado para a existência humana, que ele realmente desperta e chama o ser humano à fé e que com isso reivindica e ativa a totalidade do potencial intelectual humano (e não só o seu potencial intelectual). Mas este fato apenas suscita o interesse da teologia na medida em que ela se interessa, com prioridade absoluta, por Deus mesmo. Ela raciocina e argumenta sob a premissa dominante da revelação da existência e soberania de Deus. Caso quisesse proceder de forma contrária, tentando expor Deus ao critério do ser humano, em vez de expor o ser humano ao critério de Deus, ela seria vítima do cativo babilônico de antropologias, antologias e noologias, isto é, de qualquer interpretação antecipada da existência, da fé e do potencial intelectual do ser humano. A teologia evangélica não é forçada nem autorizada a enveredar por tal caminho. Ela sabe esperar, correndo o risco da fé, para verificar como a existência, a fé e a capacidade intelectual do ser humano, como seu ser e sua autocompreensão, em confronto com o Deus do evangelho, superior à existência humana, venham a revelar-se<sup>7</sup>.

Neste sentido, o paradigma teológico da Reforma, reintroduzido por Karl Barth, haja vista que, na esteira do positivismo iluminado, o mesmo tenha sido subjugado ao crivo da racionalidade humana, pôde, amiúde, ser resumido na singela tese de que o ser humano deve abdicar de seu esforço prófugo vão de querer reestabelecer a relação alienada de Deus, mediante sua própria força, razão ou ciência. Em outras palavras, sucintamente, é um apelo para deixar Deus ser Deus; isto é, reivindicar a soberania de Deus e não subjugar-lo a qualquer categoria antropológica!

A própria palavra é que clama para ser crida, ou seja, chama para que a ouçamos conhecendo, confiando, obedecendo. Isso, porém, significa automaticamente, já que a fé não é um fim em si mesma: a palavra clama, e o conjunto de suas testemunhas de primeira ordem clama para que ela seja transmitida ao mundo, ao qual, afinal, está, endereçada.<sup>8</sup>

Por inusitado que pareça, essa afirmação, radicalmente teológica – e esta reflexão pretende contribuir para tal compreensão! – coaduna perfeitamente com afirmações não menos contundentes feitas, cerca de um século antes, por Ludwig Feuerbach, de que religião é, em última análise, antropologia<sup>9</sup>; por extensão, também com o *plädoyer* de Dietrich Bonhoeffer, em prol de um cristianismo *etsi deus non daretur*<sup>10</sup>; com a fenomenologia existencial de Søren Aabye Kierkegaard, que afirmara haver uma “infinita diferença qualitativa entre o eterno e o temporal”<sup>11</sup>; e, não por último, à crítica de Sigmund Freud de que a religião, em verdade, se correlaciona aos atos

---

<sup>7</sup> BARTH, 1996, p. 12.

<sup>8</sup> BARTH, 1996, p. 29.

<sup>9</sup> FEUERBACH, Ludwig Andreas. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 61ss.

<sup>10</sup> BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2003. p. 172.

<sup>11</sup> “Deus e o ser humano são duas qualidades, entre as quais há uma diferença qualitativa infinita. Toda doutrina que não queira levar isso em conta é para o ser humano loucura e para Deus uma blasfêmia. No paganismo, o ser humano faz de Deus um ser humano (Ser humano-Deus). No cristianismo, Deus se faz ser humano (Deus-ser humano) [...] Essa diferença infinita de qualidade entre Deus e o ser humano é a possibilidade do escândalo, que ninguém pode afastar. Deus se faz ser humano por amor e diz: “Vê o que é ser humano” – mas acrescenta – “tem cuidado, pois ao mesmo tempo sou Deus – e bem-aventurados

obsessivos, à imagem paterna infantil idealizada no céu, bem como, ao Complexo de Édipo e à idealização de um líder.<sup>12</sup> Certamente todos esses autores poderiam perfeitamente concordar com o seguinte aforismo de Karl Barth: “[m]esmo a mais válida manifestação verbal da fé mais viva não passa de obra humana”<sup>13</sup>.

Entretanto, esse definitivamente é o maior dentre todos os dilemas do estudo da religião, seja através da Teologia, da Ciência da Religião ou mesmo da própria Psicologia da Religião, que, de modo especial, nos interessa aqui, a saber, que o seu objeto, melhor seria dizer, seu sujeito (embora tendo consciência que essas designações também não passam de meros antropomorfismos!), se esquivar, se retrair, está para além de toda a capacidade de reconhecimento humano; que ele é “o totalmente diverso” (*das Ganz-Andere*<sup>14</sup>), em relação a tudo o que é humano; ou, que há entre o mesmo e nós, humanos, uma “diferença qualitativa infinita” (*unendlichen qualitativen Unterschied*<sup>15</sup>). Vale então perguntar, assim como o autor de *A carta aos Romanos* (1919/22)<sup>16</sup> o fez:

[c]omo acontece ele (o teólogo) ser posto a trilhar o caminho que lhe é indicado pelo objeto da ciência teológica? E a partir daí é possível e necessário continuarmos a perguntar: como ele se torna uma pessoa seriamente abalada ou mesmo apenas seriamente admirada pelo objeto da teologia? Qual é a gênese desses fenômenos?<sup>17</sup>

Sucede que, e por isso, a designação de *Teologia Dialética*, Karl Barth propõe uma inversão radical do ponto de partida da espiral hermenêutica, onde a *tese* não é mais proposta pelo ser humano, e por extensão, pela sua forma cultural de adorar a algum Deus através de *sua* respectiva religião. A posição da *tese* volta a ser ocupada pelo próprio Deus, assim como já reivindicara uma forte tradição hebraica, redescoberta na Reforma, e realçada pela tradição reformada suíça (daí também seu potencial iconoclasta devastador), de distinguir entre o verdadeiro Deus e os ídolos manufaturados humanamente, sejam esses bezerros de ouro, imagens de santos, símbolos concretos e abstratos, ideologias e/ou ideias teológicas e/ou filosóficas:

[...] só nos pod[e] ser lícito e ordenado remeter a um fator não-integrável em qualquer sistema, assim como lá tínhamos de refletir sobre o Espírito livre como mistério da

---

aqueles que não se escandalizarem de mim”. KIERKEGAARD, Soren Aabye. *Einübung im Christentum*. Jena: KGW, 1912. p. 294s.

<sup>12</sup> Cf. ÁVILA, Antônio. *Para conhecer a Psicologia da Religião*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 32-39.

<sup>13</sup> ÁVILA, 2007, p. 30.

<sup>14</sup> Cf. OTTO, Rudolf. *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*. München: C. H. Beck, 1932. p. 229. Cf. também OTTO. *O sagrado*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 20ss.

<sup>15</sup> Cf. “Se eu tiver um ‘Sistema’, então este consiste em que mantenha em vista, do modo mais insistente possível, aquilo que KIERKEGAARD chamou de ‘diferença qualitativa infinita’. ‘Deus está no céu e tu, na terra’. A relação *deste* Deus com *este* ser humano, a relação *deste* ser humano com *este* Deus é para mim o assunto da Bíblia e a soma da Filosofia, em uma só coisa.” BARTH, Karl. *A Carta aos Romanos*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2016. p. 16s.

<sup>16</sup> Cf. BARTH, 2016, 576p.

<sup>17</sup> BARTH, 1996, p. 63.

palavra de Deus (a palavra ouvida e proclamada pelos profetas e apóstolos, a palavra que constitui, mantém e rege a comunidade), da mesma maneira também agora, dispensando qualquer tentativa sistematizante, só podemos remeter ao evento no qual acontece – em liberdade divina e humana, mais uma vez sem premissas e, portanto, de modo incompreensível e inexplicável, mas pelo menos de modo descritível – que o objeto da teologia chega a tomar conta de uma pessoa qualquer, a deixá-la de tal modo admirada, abalada e comprometida que ela de fato pode viver, pesquisar, pensar e falar como teólogo, a existir como teólogo. Este evento é a fé: o pouquinho de fé deste homem seguramente muito pequeno<sup>18</sup>.

Essencialmente, ambas as naturezas, a de Deus e a do ser humano, não podem ser fundidas, confundidas ou misturadas, tampouco cindidas, pois o “termo fé, bastante maltratado já no protestantismo do passado, e mais ainda no protestantismo mais recente” se refere, consoante à fé cristã, ao “encontro e, assim, na comunhão do crente com aquele em quem crê, mas não na identificação do crente com o objeto de sua fé”. Neste sentido, o autor de *Dádiva e louvor*<sup>19</sup>, conclui:

A fé é a *conditio sine qua non* [“condição indispensável”], mas não é (como poderia chegar a sê-lo?) o objeto nem, portanto, o tema da ciência teológica. Seu verdadeiro objeto requer a fé, mas resiste à tentativa de fazê-la dissolver-se em reflexões e enunciados da fé. Quem não quiser reconhecer este fato não deverá se admirar da infrutífera labuta que, em consequência, se lhe tornará o trabalho teológico [...] <sup>20</sup>.

A partir dessa conceituação – diríamos forte – do conceito de fé e, larga e proficuamente desenvolvida em sua *Dogmática eclesiástica*, é que o teólogo suíço, um dos pais da *Igreja Confessante*, que, ao lado de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) se opôs ao nazismo, pôde afirmar algo não menos atual hoje:

É que o evento específico, constitutivo da existência cristã e, portanto, também da existência teológica é justamente a fé. No evento da fé é que se distinguem a admiração, o abalo, o comprometimento que fazem o teólogo ser teólogo de outras ocorrências, igualmente significativas e memoráveis à sua maneira, que poderíamos qualificar com as mesmas designações. No evento da fé ocorre – e nele realmente acontece algo! – que a palavra de Deus, provida do poder vivo do Espírito que lhe é próprio e, assim, provida da soberania que só ela possui, liberta uma pessoa dentre muitas – de modo que ela se torna liberta e pode existir constantemente como liberta para isto – para aceitar esta mesma palavra, reconhecendo-a como pura e simplesmente benéfica e confortadora, mas também como comprometedora e, assim, indiscutivelmente válida para o mundo, para a comunidade e, por fim, para si própria<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> BARTH, 1996, p. 63s.

<sup>19</sup> Cf. BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor*. São Leopoldo: Sinodal, 2018. 432p.

<sup>20</sup> BARTH, 1996, p. 64s.

<sup>21</sup> BARTH, 1996, p. 65.

Sucedee, por conseguinte, a necessária consequência de que “[n]ão há quem faça isso por iniciativa própria. Só se faz isso por ter sido vencido pela palavra de Deus, atuante no poder do Espírito, por ter sido despertado e recriado para tal ação”<sup>22</sup>:

Na medida em que isso acontece com uma pessoa e na medida em que ela faz isso, essa pessoa crê. E na medida em que este evento como tal tem um caráter revelador e este fazer como tal é um fazer iluminado, a fé como tal possui, a partir de sua própria origem – e este é justamente o *intellectus fidei* – um conhecimento do seu objeto, que é idêntico à sua origem. Nesta medida a fé recebe e possui, nesta sua origem, e neste seu objeto, seu conteúdo concreto, de contornos definidos, podendo tornar-se um saber a respeito de Deus e do ser humano, da aliança de Deus com o ser humano, um saber a respeito de Jesus Cristo<sup>23</sup>.

Portanto ressoa aqui algo daquilo que um dos ilustres fundadores da Psicologia, enquanto ciência empírica moderna, e, por extensão, da Psicologia da Religião, William James, em seu clássico, *As variedades da experiência religiosa* (1901/2), caracterizou como sendo um de seus traços mais notórios, a saber, a “passividade”<sup>24</sup>, que, de modo geral, se aplica à fé e, em especial, à experiência mística:

Ademais, tal agarrar-se de forma alguma acontece (ao menos na opinião do apóstolo Paulo) sem que houvesse um penhor, um penhor bem real, na presença e pela ação do Espírito Santo, que liberta o ser humano para a fé. E, finalmente, não se trata de nenhuma ação obrigada, mas sim de uma ação que Deus permite ao ser humano: ela consiste na reação e consequência naturais da pessoa que, ao ser atingida pela graça de Deus, demonstra um pouco de gratidão humana – comparável ao desabrochar natural de um botão que se transforma em flor, comparável ao movimento espontâneo da flor em direção ao sol, ou então comparável ao sorriso espontâneo da criança à qual aconteceu algo divertido<sup>25</sup>.

Esse conceito estrito, também fica evidente quando o teólogo da Igreja Confessante afirma que a “[n]ão é, pois, nem estado nem qualidade. Não deve, portanto, ser confundida com ‘religiosidade’. [...] a fé poderá ter ‘por consequência e abranger os mais variados tipos de religiosidade, que, no entanto, melhor seriam designados como tipos de ‘compreensão’”<sup>26</sup>.

Crer não é *credere quod* [“crer que”], mas, conforme a formulação inequívoca do Credo Apostólico: *credere in* [“crer em”]: a saber, em Deus mesmo, no Deus do evangelho, que é Pai, Filho e Espírito Santo. Quem crer neste Deus dificilmente poderá, a longo prazo, esquivar-se da percepção de muitos pontos ainda e, assim, p. ex., também dos

---

<sup>22</sup> BARTH, 1996, p. 66.

<sup>23</sup> BARTH, 1996, p. 66.

<sup>24</sup> Cf. JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix. p. 238s.

<sup>25</sup> BARTH, 1996, p. 67.

<sup>26</sup> BARTH, 1996, p. 67.

acima citados. Não se trata, porém, de crermos “religiosamente” nestes pontos; trata-se, antes, de crermos nele, em Deus, no sujeito de todos aqueles predicados.<sup>27</sup>

E, finalmente, para arrematar com todas as letras a questão da fé, segundo a qual ela é dádiva, que produz louvor, a resposta teológica protestante *solo* poderá ser a seguinte:

Portanto, a pergunta se a fé, se o evento da fé estaria ao alcance de alguma pessoa, não deixa de ser uma pergunta leviana. Que a fé se torne evento – isso não se acha ao alcance de ninguém. A pergunta séria, porém, é: poderá uma pessoa a quem se tenha apontado a obra e palavra de Deus, que se manifestaram também a seu alcance, e a quem se tenha apontado o poder vivo do Espírito, que igualmente age a seu alcance – poderá tal pessoa permitir-se e dar-se o luxo de ficar na declaração desoladora: “Acontece que me falta a fé!”<sup>28</sup>

Essa compreensão inequívoca e estrita do conceito teológico-cristão de *fé* somente permite a seguinte conclusão: “[m]as é precisamente a fé, a relação básica pela qual aquele abalo se distingue de outras experiências humanas empolgantes, que não parece ser ‘coisa de todos’<sup>29</sup>. Do lado humano, angustiado, pois é suscitada a incomensurável questão: “Como poderá ter certeza da própria fé? [...] Nesta situação angustiante, Calvino e, antes dele, Agostinho e outros lançaram mão da conhecida versão mais rigorosa da doutrina da predestinação. Mas acontece que também tal explicação é incapaz de dar conforto real ao solitário”<sup>30</sup>. Por conseguinte,

[c]omo poderia haver, mesmo entre as pessoas libertadas para a fé, muitas que estejam prontas e em condições de, para poder efetivar o *intellectus fidei*, apropriar-se do único método possível para isso, de ousar dar a necessária volta de 180 graus (e isto não uma vez, mas a cada novo dia) e de, em consequência, perguntar e responder não a partir do ser humano, mas a partir da palavra de Deus dita aos seres humanos?<sup>31</sup>.

Isso, por outro lado, além da questão, de que, nas palavras de Martim Lutero, só se pode ter a *certitudo*, mas jamais a *securitas*<sup>32</sup> da fé, porque a mesma, em última instância, está sob o domínio e a soberania do Deus Trino, e de que não há meios de acedê-la pela via imanente, mas somente por ação da liberdade intrínseca ao Espírito, recebê-la como resposta grata ao seu evento. Todavia, isso implica outro questionamento fulcral, que já Rudolf Bultmann qualificava de “esquizofrênico”<sup>33</sup>:

---

<sup>27</sup> BARTH, 1996, p. 67.

<sup>28</sup> BARTH, 1996, p. 68.

<sup>29</sup> BARTH, 1996, p. 75.

<sup>30</sup> BARTH, 1996, p. 75.

<sup>31</sup> BARTH, 1996, p. 69.

<sup>32</sup> Cf. HÄRLE, Wilfried. *Dogmatik*. Berlin; New York: de Gruyter, 1995. p. 62s.

<sup>33</sup> Cf. BULTMANN, 2014, p. 10.

[p]oderá acontecer, pois, que por um lado a pessoa chamada, em condições e também disposta a exercer o labor teológico julgue ou poder viver em duas realidades, de forma dualista, seja de modo aberto, seja de modo encoberto: a saber, no conhecimento da fé, mas de uma fé que só está disposta a viver como obediência dentro de certos limites. Ao lado do *intellectus fidei* ela permite a si mesma uma *praxis vitae* [“prática de vida”] de outra espécie, que não é controlada pela fé, mas que segue o acaso ou suas próprias leis inerentes; ao lado de seu saber acerca da obra e palavra de Deus, um querer secular, trivial, que não é vinculado e dirigido por esse saber; ao lado de um raciocinar, falar e agir organizados pelo objeto da teologia, um raciocinar, falar e agir que são organizados autossuficientemente por ela mesma ou que nem são organizados.<sup>34</sup>

Ou seja, que a única resposta grata possível ao chamado da fé, sussurrado ao coração, ao intelecto e à intenção de agir do ser humano, somente pode ser aquela que tenha seu fulcro na autorrevelação de Deus em Jesus Cristo, sob a forma do amor:

[m]as sob nenhuma hipótese poderemos admitir que esse tipo de amor seja idêntico àquele que faz o labor teológico ser uma boa obra e sem o qual tal labor certamente não poderá vir a ser nem a permanecer uma boa obra. Poderíamos afirmar, com referência ao *eros*, que ele, por obra do Espírito Santo que nos foi dado, seria derramado em nossos corações, que “edifica”, que “jamais acaba”, que nada nos poderia separar dele (o mais tardar a morte se encarregará disto)? Colocar tal *eros* no mesmo plano da fé e da esperança, afirmar que ele permanecerá, com elas, enquanto que tudo passa – isto só seria possível (mesmo descontando a falta de gosto de tais combinações!) a quem tivesse a cegueira ou a insolência de passar coerentemente por cima de tudo que Paulo, e com ele o Novo Testamento todo, disseram e pretenderam através dos termos usados para definir o amor<sup>35</sup>.

Neste sentido podemos arrematar a questão basal que nos ocupa aqui, sob o viés teológico “forte”, em consonância à seguinte síntese:

Na fé, Barth propõe uma mudança de perspectiva: “Crer significa ver o que Deus vê” [...], ou seja, buscar olhar para nós mesmos com os olhos de Deus – parece bastante pretensioso, mas é esse olhar que nos tira da nossa catividade ensimesmada. Deus é soberano e livre, portanto não pode ser sujeito nem por contraposição a um outro polo, como faz a religião. É, realmente, o totalmente outro. Ele pode fazer ligação entre eternidade e tempo, construir uma relação com o ser humano – não vice-versa. Mesmo que a religião seja natural para o ser humano – equivalente à lei (ou um dos usos dela) em Romanos –, ela é isto mesmo: humana, e não consegue chegar a Deus, ela estaria até traindo o Cristo. Em contraposição, a graça “é a consciência do ser humano de que sua vida, a despeito de todos os fatos, conteúdos, essências, toda existência e modo de existir, é vida por Deus gerada e movimentada e que nele tem seu repouso”<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> BARTH, 1996, p. 82.

<sup>35</sup> BARTH, 1996, p. 125.

<sup>36</sup> SINNEN, Rudolf von. Karl Barth – A Carta aos Romanos. *Estudos Teológicos*, v. 57, n. 1, p. 214-217, jan./jun. 2017. p. 216.

## A fé (inclusive, sua ausência) – em sentido psicanalítico – é elaboração psíquica

Chega a surpreender que a obra de referência da prestigiada psicanalista e professora-leitora de Psicologia da Religião junto a Universidade de Harvard, Ana-María Rizzuto, *The birth of the living God* [O nascimento do Deus vivo], mal empregue o conceito “fé” ao longo de seu texto (apenas 12 vezes!), não obstante o fato de já no título redigir a palavra “Deus” com letra maiúscula, algo que remete o leitor e a leitora especializados da área de Ciência da Religião e/ou da Teologia a uma semântica bem circunscrita.<sup>37</sup>

Também que o referido conceito sequer seja arrolado no índice remissivo da obra, ainda que expressões correlatas como “crença em Deus” e “crença” apareçam de forma diferenciada: a primeira, relacionada às seguintes proposições: “nenhum indicador de patologia”; “posições em relação à”; “processo de”; “e suicídio psíquico”; “e relação com o pai”; “e repetição”; “estudo como uma seção transversal da vida”; “incerteza”. Já a segunda, simplesmente, enquanto “crença”, se refere às seguintes associações: “e ideias abstratas”; “crenças pertencentes ao eu”; “crises de”; “desenvolvimento da”; “egossintônica”; “e verdade histórica”; “e esperança”; “e identidade da experiência subjetiva”; “e julgamento da realidade”; “falta de”; “e maturidade”; “como memória”; “e representação objetal”; “defesas psíquicas a serviço da crença”; “e senso do *self*”<sup>38</sup>.

Cabe, pois, de saída, a pergunta se essa omissão desse conceito fundante do cristianismo (e não só dele!<sup>39</sup>) se deveu a um “esquecimento”, isto é, a algum tipo de interpolação inconsciente (no sentido estrito do termo, a partir da psicanálise)? Ou se é resultado de mera falta de discernimento conceitual, como se vê deveras difundido quando ocorre um emprego não consciencioso no estrato mais generalista de estudos da religião? Ou, ainda, se foi fruto de uma opção consciente, haja vista a salvaguarda da história de sua acepção “forte”, no contexto religioso. Cabe, pois, avaliar se as duas primeiras hipóteses de resposta devam ser cabalmente descartadas ou não, considerando a qualidade amplamente reconhecida da obra. Se, todavia, a terceira resposta for correta, uma nova questão se impõe: a *fé*, enquanto dádiva, também se aplica ao nascimento “psicanalítico” do Deus vivo?

Com a devida vênia, é necessário aqui, inicialmente, para assegurar a acuracidade da resposta à pergunta premente colocada pela própria autora – a saber, quando e

---

<sup>37</sup> Evidentemente, a primeira questão que surge é se não se trata de algum problema de tradução. Todavia, o cotejamento com o texto original, além da inquestionável qualidade das traduções, não permitem qualquer dúvida a respeito.

<sup>38</sup> Cf. RIZZUTO, Ana-María. *O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico*. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 293ss.

<sup>39</sup> Todavia, essa questão deveria ser mais bem tratada em um estudo de Ciência da Religião Comparada, algo que escapa ao escopo desta reflexão. Cf. verbete *Glaube* no léxico de referência à área, GUNKEL, Hermann; SCHEEL, Otto (Orgs.). *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG). Verbetete *Glaube*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1913. v. 2, p. 1455ss.

como, no contexto da infância, a *representação* de Deus tem sua origem, permanecendo uma função psíquica fundamental para toda a vida? – começar por uma “análise redacional-formal” do texto de Ana-María Rizzuto e localizar todas as referências literais do conceito “fê”. Amiúde surpreende que o *t. t.* “fê” se apresente, pela primeira vez em sua exposição, recém na segunda metade do livro, no capítulo 7, “um Deus no espelho”, no contexto do caso emblemático da história de D. O’Duffy, que “[f]icava furioso quando a mãe dizia que uma pessoa sem ‘fê cega não era nada’” (duas vezes, p. 156 e 162); e, logo em seguida, no capítulo 8, na história de D. Miller, “Deus, o enigma”:

Os pais jamais falavam sobre religião com os filhos ou entre si. Durante momentos de raiva e cinismo, o pai ria desdenhosamente das práticas e crenças religiosas, dizendo que se tratava de superstição. (Embora a mãe de Daniel jamais tenha dado qualquer sinal de crença, ele lhe atribuiu uma fê. [...]) “Minha mãe é mais do tipo crente do que meu pai. Ele não acredita em religião alguma. Tenho a sensação de que minha mãe, embora não participe formalmente de uma religião, possui crenças profundas; não tenho certeza quanto à extensão delas. Provavelmente crê em um Deus benevolente”<sup>40</sup>.

Essa referência explícita é complementada na mesma história pela afirmação “Deus está mais próximo daqueles que creem profundamente em Deus porque esta é a fê deles” (p. 187). Na história de B. Fischer, “Deus, meu inimigo”, encontramos a seguinte locução: “Bernadine e seus irmãos foram educados por pais que haviam perdido a fê no Deus de sua religião católica romana” (p. 225). Já, ao final da obra, nas conclusões, o termo é novamente usado no contexto que segue:

Meissner propõe sua própria tentativa “de colocar a abordagem da conceitualização psicanalítica da experiência religiosa dentro de um quadro referencial desenvolvimental mais amplo”. Ele esboça um esquema que segue a interdigitação de três linhas desenvolvimentais: narcisismo, dependência e fê<sup>41</sup>.

Bem mais adiante, em uma longa citação direta de Erik Erikson, o termo “fê” aparece logo seis (6!) vezes, vinculado à “presença silenciosa de confiança básica”<sup>42</sup>. Penso não ser necessário reproduzir aqui a referida citação, mas apenas apontar para o fato de que a mesma, encontrando-se já ao final da obra, é compreendida pela autora como concludente em relação ao assunto apresentado: a possibilidade da crença, como demonstrado, tem a ver com o desenvolvimento da “confiança x desconfiança”, já no início da vida, se desenvolve nos primeiros anos, enquanto elaboração psíquica, através do recurso ao “objeto transicional”, e, conforme demonstrado empiricamente através dos estudos de caso apresentados, vai sendo modificada ao longo da vida, seja nesta ou naquela direção, para culminar, ao cabo da vida, em “integridade versus desesperança”<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> RIZZUTO, 2006, p. 183.

<sup>41</sup> RIZZUTO, 2006, p. 237.

<sup>42</sup> RIZZUTO, 2006, p. 266s.

<sup>43</sup> RIZZUTO, 2006, p. 270s.

Neste sentido, a autora satisfaz o beneplácito da dúvida de que ela certamente não ignora o sentido estrito de “fé”, haja vista também sua formação e atuação junto à comunidade cristã, desde sua origem em Córdoba, para podermos chegar à conclusão, por inferência, de que ela deliberadamente não usa o termo de modo preciso.<sup>44</sup> Quando o termo é empregado, isso se deve a citações de falas de outros. E nessas, equivale ao uso genérico de “crença” ou “crença em Deus”.

Todavia, o raciocínio franco e direto não tem como não se perguntar se o equivalente à “fé”, em sentido “fraco”, enquanto “crença”, não é, mesmo assim, compatível, quiçá, paralelo, ao sentido “forte”, como esse apresentado na primeira parte deste estudo, através do teólogo Karl Barth? E a resposta a essa questão é, na mesma proporção, singela: sim! Isso, por uma razão em especial: quando lá é o “ninho quente”, no seio da família, especialmente, consoante a Freud, o pai, respectivamente, a mãe, na neopsicanálise inglesa de D. W. Winnicott, mas também de M. Klein, que intermedeia a “graça” da “confiança”, que culmina em “integridade” ou, em seu sentido negativo, em “desconfiança”, que redundando em “desesperança”, a partir do “Ciclo de vida completo” de E. Erikson<sup>45</sup>; aqui, é Deus mesmo que assume esse protagonismo, que concede a “dádiva” da “fé” a partir da palavra de aceitação incondicional de e em Cristo, através da ação livre do seu Espírito.

Significa dizer de outro modo, que tanto uma quanto a outra acepção demandam um *extra nos* que requer um *intra nos*, mediado por um *inter nos*, o qual, sob a perspectiva antropológica, quiçá, psicanalítica, provém do meio sócio, cultural e histórico e que, não obstante seja recebido “de fora”, requer uma elaboração interior mediada também por condições biopsicossociais<sup>46</sup>, muitas delas, inclusive, herdadas e, portanto, indeliberadas; sob o viés teológico cristão, é uma bem-aventurança a ser colhida, tendo a vida por resposta. Portanto também a “fé” requer uma elaboração psíquica, que, inclusive, pode ter por resultado sua recusa! Sem falar que sua forma, ou como dissera K. Barth, *credere quod*, esteja sujeita às marcas do tempo (evidentemente, *sub specie aeternitatis*) e do espaço. Invariável, todavia, permanece seu conteúdo,

---

<sup>44</sup> Essa hipótese também é corroborada pelo cuidado que a autora dispensa a outros conceitos, igualmente centrais: “The replacement of the Word religion by spirituality signals a shift in the psychological attitude to sacred realities. Religion, with its etymological root in linking (in Latin re-ligare), points to a personal relationship with God or gods. The focus of attention is on the divinity. Religion is god-centered. Spirituality is subject and experience centered. Spirituality seeks modes of relatedness with sacred realities that suit the individual’s and the community’s experiences of them.” Cf. RIZZUTO, Ana-Maria. *God in the Mind: The Psychodynamics of an Unusual Relationship. Religion and Spirituality. indb 25*, p. 42s.

<sup>45</sup> “The findings showed that in our Western culture, where a monotheistic God is ever present, people form a representation of God directly connected to their primary objects and their own sense of self. The representation may be used for believing in the existence of God or responded to with unbelief in an actual divinity. Dynamically, however, whether the person consciously believes that God exists or not, the deep unconscious and conscious connections between parents, self, God, and the culture permit the person to use the God representation in his or her mental life, whether he or she is aware of doing it or not.” RIZZUTO, 2007, p. 29.

<sup>46</sup> “God was unquestionably a significant relationship that marked the life of the person, whether the person believed in an existing God or not. God, as an internal object, was there to stay because it had been integrated into the memorial processes that sustain unconsciously and consciously the sense of being oneself.” RIZZUTO, 2007, p. 28.

*credere in*, que não pode ser outro senão aquele como Deus mesmo se apresentou, na tradição cristã, na aceitação incondicional, mediante Cristo. Certamente, e aqui cabe um critério particular (eventualmente conflitante ao do autor), esse *credere in* pode também assumir outras formas culturais enquanto *credere quod* (e mesmo esse *credere in*, no sentido do próprio autor, jamais devesse ser concebido antropomorficamente!).

Ainda assim, resta a “dúvida” (a “cara-metade” da “fê”) se, em termos axiológicos, ambas as experiências de resposta ao “desamparo” (*Hilflosigkeit*) humano se encontram em um mesmo nível qualitativo. Aqui as respostas vão ser distintas! Se, no nível antropológico, o ser humano, mesmo que se esforce para ser “suficientemente bom”, no nível teológico, sempre acabará constatando que nunca fora bom o suficiente! Portanto, e aí novamente os horizontes, teológico e psicanalítico, se cruzam: em ambos, trata-se da insuficiência e da indisponibilidade de se possuir “conscientemente” um controle amplo do fado (*Ananque*).

## Considerações finais

Ainda que soe desumana, mas também, por outro lado, libertadora, tanto a resposta teológica quanto a psicanalítica, aqui apresentada e discutida, somente podem ser a mesma: não, definitivamente, a fê não é de todos, haja vista que seu conceito emerge, a partir de Karl Barth da soberania de Deus e, de Ana-María Rizzuto, da mediação biopsicossociocultural do mesmo, ainda que se subentenda que sua contraparte seja a aceitação (ou mesmo recusa!) e elaboração interior (ou não, mas com as respectivas sequelas!), em ambos os casos.<sup>47</sup> E essa libertação não diz respeito ao cativo de Deus (aliás, como o ser humano poderia encarcerá-lo?); mas ao cativo de ser humano de seus deuses.

Portanto tanto aqui quanto acolá, seja pela mediação do conceito “forte” teológico ou do “fraco”, em suma, “antropológico”, a resposta, de ambos os lados, não se encontra no âmbito do disponível, ao menos não integralmente. Mesmo em se tratando tão sutilmente de uma leve brisa, de um hálito divino (o conceito de *ruah* em Gênesis 2.7), demanda resposta humana, ainda que essa em nada possa mudar sua condição de pertença incondicional ou não. E essa resposta, demasiado humana, ora implica surdo-mudez, dura-cerviz, renúncia, indiferença, apatia, combate e, em outra, aceitação ingênua, acrítica e/ou, até mesmo, crítica; e isso também, ainda assim, nada diz acerca de sua segurança a partir da soberania de Deus, ao menos na versão cristã reformada. Porque, ao final das contas, em ambos os casos a fê já está dada ou pelo

---

<sup>47</sup> Neste sentindo também dever-se-á interpretar o diagnóstico da autora sobre a crença de Freud: “Em meu livro *The Birth of the Living Cod: A Psychoanalytic Study* (1979), descrevi as condições desenvolvimentais necessárias para a crença ou a descrença no divino. Quando os conceitos ali expostos são aplicados a Freud, torna-se óbvio que ele não podia crer. As condições para a crença em Deus não estavam presentes nele. Naquele livro descrevi quatro categorias de pessoas em sua relação com a crença em Deus. Freud pertence à categoria dos que não podem crer e veem com surpresa ou curiosidade os que creem. Ele disse a Roman Rolland: ‘Para mim o misticismo é um livro tão fechado quanto a música’” (1960, p. 389). Cf. RIZZUTO, A.-M. *Por que Freud rejeitou Deus?* Uma interpretação psicodinâmica. [1998]. São Paulo: Loyola, 2001. p. 248.

Deus autorrevelado diretamente via evangelho ou, indiretamente, via história, que ele mesmo ajudou a desencadear, ao menos, mormente, no ocidente cristão.

Todavia, ainda assim, ser ou não na fé, pode, em ambos os sentidos, demandar graça e/ou desgraça, haja vista seu desdobramento na biografia individual e na consciência coletiva de um *Zeitgeist – coram Deo* – como bem demonstram os estudos de caso apresentados por A.-M. Rizzuto. E, finalmente, trata-se de uma escolha, opção, decisão, em uma ou em outra direção, com as inextricáveis consequências e responsabilidades, mediante a liberdade, à qual o ser humano se encontra vocacionado, ainda que, *abalada* por isso ou aquilo! Portanto poderíamos encerrar com o seguinte mote: mesmo que a fé em Cristo seja para todos, ela não o é por causa da soberania de Deus; mesmo que a crença seja para todos, ela não o é por opção humana (mesmo que não absolutamente livre!).

## Referências

- ÁVILA, Antônio. *Para conhecer a Psicologia da Religião*. São Paulo: Loyola, 2007.
- BARTH, Karl. *A Carta aos Romanos*. [1922]. 2. ed. Ed. por C. van der Kooi e K. Tolstaja. Trad. Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Dádiva e Louvor* (Artigos Selecionados). Trad. W. O. Schlupp et al. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à Teologia Evangélica*. [1962]. 5. ed. rev. Trad. L. Weingärtner. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Römerbrief*. [1922]. 2. ed. C. van der Kooi e K. Tolstaja. Zürich: TVZ, 2010.
- BRINKSCHMIDT, E. *Sören Kierkegaard und Karl Barth*. Neukirchen;Vluyn: Neukirchener Verlag, 1971.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. 2. ed. Trad. N. Schneider. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2003.
- BULTMANN, Rudolf. *Demitologização: coletânea de ensaios*. [1941]. 2. ed. rev. Trad. W. Altmann. São Leopoldo: Sinodal, 2014.
- FEUERBACH, Ludwig Andreas. *A essência do cristianismo*. [1841]. Trad. e notas J. da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GUNKEL, Hermann; SCHEEL, Otto (Orgs.). *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG). *Verbete Glaube*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1913. v. 2, 1.425ss.
- \_\_\_\_\_. *Verbete reformierte Kirche*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1913. v. 4, p. 2.110ss.
- HÄRLE, Wilfried. *Dogmatik*. 2. ed. Berlin; New York: de Gruyter, 1995. p. 62s. (*apud* M. LUTHER. *De servo arbitrio*. LDStA 1, 256,8,14f. und 20 = WA 18,783,25,31 und 36).
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. [1901/2]. São Paulo: Cultrix.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Einübung im Christentum*. [1850]. Jena: KGW, 1912. Tomo 9.
- LESSING, Gotthold Ephraim. *De teatro e literatura*. Trad. A. Rosenfeld. São Paulo: EPU, 1992.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. [1917]. Trad. W. O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.
- RIZZUTO, Ana-Maria. God in the Mind: The Psychodynamics of an Unusual Relationship. *Religion and Spirituality*. indb 25, jan. 2007. p. 42s.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico*. Trad. G. Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Por que Freud rejeitou Deus*. Uma interpretação psicodinâmica. [1998]. São Paulo: Loyola, 2001.

RIZZUTO, Ana-Maria. *The birth of the living God: a psychoanalytic Study*. Chicago: UCP, 1919.  
SINNEN, Rudolf von. Karl Barth – A Carta aos Romanos. *Estudos Teológicos*, v. 57, n. 1, p. 214-217, jan./jun. 2017.

---

## Resenha

---



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v6i1i.3892>

## JUSTIÇA E MISERICÓRDIA EM JOHN WESLEY: A LUTA PELO FIM DA ESCRAVIDÃO<sup>1</sup>

*Justice and Mercy in John Wesley:  
A fight for the end of slavery*

**Lucas Andrade Ribeiro<sup>2</sup>**

Resenha de: RENDERS, Helmut. *John Wesley e a luta abolicionista*: com edição bilíngue dos seus pensamentos sobre a escravidão. São Paulo: ASTE. 2019. 185p.

O autor e compilador da obra é Helmut Renders, que possui estágios de pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e em História da Arte pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP); é doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Ele é professor na Universidade Metodista de São Paulo desde 2003, onde atua tanto na Faculdade de Teologia quanto no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião; além disso, é pastor metodista desde 1989, tendo atuado na Alemanha e no Brasil.

A obra visa destacar os escritos de John Wesley (1703-1791) sobre a questão da escravidão e seu apoio aos movimentos abolicionistas de sua época.<sup>3</sup> Wesley foi um clérigo anglicano inglês e principal liderança do movimento metodista. O livro complementa pesquisas que Renders já havia feito sobre o abolicionismo em John

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 27 de janeiro de 2020 e aprovado em 27 de abril de 2021 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Mestre. Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: [lucasandraderibeiro@gmail.com](mailto:lucasandraderibeiro@gmail.com)

<sup>3</sup> Outras pesquisas que merecem destaque sobre a temática são: 1) MADRON, Thomas W. John Wesley on race: a Christian view of equality. *Methodist History*, v. 2, n. 4, p. 24-34, 1964. 2) PHIPPS, William E. Wesley on slavery. *Quarterly Review*, v. X, n. 2, p. 23-31, summer 1981. 3) BAKER, Frank. The Origins, Character and Influence of John Wesley's Thoughts Upon Slavery. *Methodist History*, v. 22, n. 2, p. 75-86, January 1984. 4) SMITH, Warren Thomas. *John Wesley and Slavery*. Nashville: Abingdon, 1986. 5) HYNSON, Leon Orville. Wesley's Thoughts Upon Slavery: a declaration of human rights. *Methodist History*, v. 33, p. 46-57, 1994. 6) SILVA, Gercymar Wellington Lima. O Metodismo primitivo e a valorização da cultura africana: reflexões sobre os direitos humanos em Wesley. *Revista Caminhando*, v. 13, n. 1, p. 87-96, jan./maio 2008.

Wesley.<sup>4</sup> No século XVIII, a escravidão era legal nas colônias britânicas e gerava lucros consideráveis a muitas pessoas poderosas do país. Portanto, naquela época, não eram muitas as vozes que se prestavam a combater tal mal. Dessa maneira, Wesley colocava-se na contramão de muitas tendências de sua época, utilizando-se da respeitabilidade que ele havia adquirido ao longo de sua vida – nesta altura já era respeitado em boa parte da sociedade e tinha mais de 65 anos de idade –, promovendo “o discurso público abolicionista na base do direito natural e fundamenta-se o direito natural nos conceitos bíblico-teológicos, sendo a liberdade de todos os seres humanos, para Wesley, parte do projeto salvífico de Deus, enraizado na sua justiça e misericórdia”<sup>5</sup>.

A obra se divide numa introdução geral (p. 17-33), na qual o autor ambienta o leitor e a leitora com a temática e com o desenvolvimento do pensamento em John Wesley. Demonstrando sua herança familiar bem como as experiências pessoais que marcaram sua vida e levaram sua reflexão teológica para a luta abolicionista. Destaca-se também seu contato com uma rede de contestadores que surge na Inglaterra, na França e nas colônias americanas – posterior Estados Unidos da América.

Depois disso, é feita uma apresentação (p. 35-44) de Renders às seis cartas enviadas a jovens abolicionistas por Wesley na fase final de sua vida, mostrando sua capacidade de dialogar com a vanguarda de sua época sobre a temática.

Em sequência, são colocadas as seis cartas aos abolicionistas (p. 45-59). A epístola mais conhecida – que também foi a última carta que ele escreveu em vida – é destinada ao jovem deputado inglês John Wilberforce, que se tornou fundamental após sua morte para o fim do tráfico negreiro inglês. Nela está dito: “A menos que o poder divino tenha criado o senhor para ser nosso *Athanasius contra mundum*, não vejo como o senhor pode ser bem-sucedido em seu glorioso empreendimento”<sup>6</sup>, alertando aquele jovem sobre as dificuldades que ele enfrentaria; e completa dizendo que o deputado deveria continuar “opondo-se à vilania execrável que é o escândalo da religião, da Inglaterra e da natureza humana”<sup>7</sup>.

Na continuidade, Renders propõe-se a introduzir a principal obra de John Wesley sobre o abolicionismo, denominada de *Pensamentos sobre a Escravidão* e publicada originalmente em 1774 (p. 61-89). Evidenciando que, nela, o autor dialoga e absorve vários conceitos que tinha aprendido e assimilado de pensadores como: Charles-Louis de Secondat (ou Montesquieu), Louis de Jacourt e Bénézet e Granvil-

<sup>4</sup> Destacam-se três artigos publicados pelo autor sobre a questão: 1) RENDERS, Helmut. “Vá em frente, em nome de Deus:” seis cartas abolicionistas dos anos 1787 e 1791, escritas por John Wesley, traduzidas e interpretadas. *Numen: revista de estudos e pesquisas da religião*, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 743-762, 2013. 2) RENDERS, Helmut. Os pensamentos sobre a Escravidão (1774) de John Wesley: uma releitura de um discurso público abolicionista metodista no centésimo vigésimo quinto ano da abolição no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 53, n. 1, p. 103-118, jan./jun. 2013. 3) RENDERS, Helmut. O envolvimento de John Wesley (1703-1791) na Causa Abolicionista: de experiências pessoais, via a criação de uma rede de contestadores/as até uma ação política orquestrada. *Revista Caminhando*, v. 18, n. 1, p. 7-22, jan./jun. 2013.

<sup>5</sup> RENDERS, Helmut. *John Wesley e a luta abolicionista: com edição bilingue dos seus pensamentos sobre a escravidão*. São Paulo: ASTE, 2019. p. 83.

<sup>6</sup> RENDERS, 2019, p. 59.

<sup>7</sup> RENDERS, 2019, p. 59.

le Sharp; além de influências mais antigas como seu próprio pai, Samuel Wesley e Richard Baxter. Nela, Renders demonstra que Wesley optou por uma argumentação baseada no direito natural, apesar do forte caráter bíblico e religioso presente em seu pensamento. Destacando que “não há dúvida que os princípios da ‘justiça’ e ‘misericórdia’ carregam todo o peso da argumentação; mas, estranhamente, este fato foi quase totalmente ignorado pela pesquisa”<sup>8</sup>. Sendo que esse recorte temático desses valores bíblicos é a principal inovação e o destaque defendidos pelo autor na obra recém-publicada.

Então é traduzida a obra wesleyana de 1774 (p. 90-157). Nela, são expostos argumentos que iniciam com a definição do que é escravidão, perpassando pelas origens históricas dessa na antiguidade e na modernidade. Também se argumenta sobre a política, a economia e a religiosidade na África, discordando frontalmente das visões pejorativas e preconceituosas feitas sobre essas sociedades, que “estão tão longe de serem os bárbaros estúpidos, insensíveis, brutos e preguiçosos, os selvagens ferozes, cruéis e traiçoeiros, como eles vem sendo descritos”<sup>9</sup>. E acrescenta um questionamento deveras ousado sobre seu próprio povo: “Onde haveremos nós de encontrar nestes dias, entre os brancos da Europa, uma nação que geralmente pratica a justiça, a misericórdia e a verdade como são encontradas entre estes pobres negros africanos?”<sup>10</sup>. Depois se mostram o absurdo e a injustiça praticada por aqueles que se beneficiam da escravidão, desde a forma como esses eram capturados na África, até o trabalho extenuante que exercem nas colônias. Por fim, faz um apelo aos envolvidos nesse comércio para que mudem de vida e saiam do comércio e utilização de mão de obra escrava.

São feitas por Renders as considerações finais e acrescenta-se uma linha do tema da vida de John Wesley e do movimento abolicionista, auxiliando futuros pesquisadores e futuras pesquisadoras na melhor compreensão sobre a temática (p. 159-171).

Finalizando, a obra *John Wesley e a luta abolicionista* é fundamental por trazer para a língua portuguesa a coletânea completa dos escritos do autor inglês sobre a escravidão. E em tempos em que continuam acontecendo injustiças com novas facetas, como o racismo, a precarização do mercado de trabalho e a exploração humana que busca o lucro a qualquer custo. É relevante visitar clássicos que mostram que já há muitos séculos pessoas têm lutado contra as injustiças e propondo a justiça e a misericórdia como balizadores das ações humanas.

## Referências

BAKER, Frank. The Origins, Character and Influence of John Wesley’s Thoughts Upon Slavery. *Methodist History*, v. 22, n. 2, p. 75-86, january 1984.

COUTO, Vinícius. Engajamento pela Luta Abolicionista na Inglaterra do século XVIII. *Caminhos*, Goiânia, v. 17, n. 3, p. 276-281, jul./dez. 2019.

<sup>8</sup> RENDERS, 2019, p. 69.

<sup>9</sup> RENDERS, 2019, p. 107.

<sup>10</sup> RENDERS, 2019, p. 109.

- HYNISON, Leon Orville. Wesley's Thoughts Upon Slavery: a declaration of human rights. *Methodist History*, v. 33, p. 46-57, 1994.
- MADRON, Thomas W. John Wesley on race: a Christian view if equality. *Methodist History*, v. 2, n. 4, p. 24-34, 1964.
- PHIPPS, William E. Wesley on slavery. *Quartely Review*, v. X, n. 2, p. 23-31, summer 1981.
- RENDERS, Helmut. *John Wesley e a luta abolicionista: com edição bilingue dos seus pensamentos sobre a escravidão*. São Paulo: ASTE, 2019.
- \_\_\_\_\_. O envolvimento de John Wesley (1703-1791) na Causa Abolicionista: de experiências pessoais, via a criação de uma rede de contestadores/as até uma ação política orquestrada. *Revista Caminhando*, v. 18, n. 1, p. 7-22, jan./jun. 2013.
- \_\_\_\_\_. Os pensamentos sobre a Escravidão (1774) de John Wesley: uma releitura de um discurso público abolicionista metodista no centésimo vigésimo quinto ano da abolição no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 53, n. 1, p. 103-118, jan./jun. 2013.
- \_\_\_\_\_. Vá em frente, em nome de Deus: seis cartas abolicionistas dos anos 1787 e 1791, escritas por John Wesley, traduzidas e interpretadas. *Numen: revista de estudos e pesquisas da religião*, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 743-762, 2013.
- SILVA, Gercymar Wellington Lima. O Metodismo primitivo e a valoração da cultura africana: reflexões sobre os direitos humanos em Wesley. *Revista Caminhando*, v. 13, n. 1, p. 87-96, jan./maio 2008.
- SMITH, Warren Thomas. *John Wesley and Slavery*. Nashville: Abingdon, 1986.

## DIRETRIZES PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

### Escopo / Foco / Missão

**Estudos Teológicos** é um periódico semestral do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST publicada nos formatos impresso (0101-3130) e eletrônico (2237-6461). A revista publica textos inéditos e revistos em português, espanhol, alemão e inglês de pesquisadores/as nacionais e estrangeiros/as na área de Teologia ou Ciências da Religião, eventualmente em interface com outras áreas do saber no âmbito das Ciências Humanas e Ciências Sociais Aplicadas, atuando como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia e à religião.

**Missão:** Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da Teologia, Ciências da Religião e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de Teologia.

*Qualis A2 (teologia); B2 (interdisciplinar)*

Este periódico está indexado no Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), no Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), na ATLA Religion Database, publicado pela American Theological Library Association, Chicago, Illinois, EUA, no Portal de Periódicos da CAPES, no Sumários.org, no DOAJ (Directory of Open Access Journals), no E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), no RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) e no Catálogo da Biblioteca da Faculdades EST. Cadastrado no Diadorim (Diretório de políticas das revistas científicas brasileiras sobre o acesso aberto aos artigos por meio de repositórios institucionais).

### Política de submissão

A revista Estudos Teológicos é destinada a pesquisadores/as, professores/as, clérigos de instituições religiosas, estudantes e ao público em geral como fonte de conhecimento e pesquisa. Com o propósito de socializar pesquisas e de se tornar um canal de acesso ao conhecimento teológico, possui uma versão *on-line* sem restrições de acesso.

A revista aceita textos (artigos e resenhas) em formato compatível com *Microsoft Word* (obrigatoriamente nas extensões *.doc* ou *.docx*) de doutores/as vinculados/as a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas

afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas) desde que a temática esteja vinculada a um tema ou a uma preocupação teológica. Os textos devem ser submetidos pelo portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* (Open Journal System).

Todas as pessoas interessadas podem se cadastrar no portal da revista como leitor/a, autor/a e avaliador/a, sendo este último sujeito à aprovação do editor-chefe da revista. A aprovação de avaliadores/as se dá mediante o preenchimento dos critérios de seleção – qualificação na área – e o encaminhamento de textos ocorre mediante a demanda na área de atuação e o interesse de avaliação (tópicos e especialidades).

Todos os textos são submetidos ao exame simultâneo de duas pessoas avaliadoras, integrantes do Conselho Científico ad hoc do periódico pelo sistema de avaliação cega (Double Blind Review). Nem as pessoas autoras nem avaliadoras terão seus nomes divulgados durante a avaliação. As pessoas avaliadoras possuem um prazo de até quatro semanas para emitirem um parecer favorável, desfavorável ou favorável sob condições de revisão. Uma terceira pessoa avaliadora pode ser consultada, caso haja divergência de opinião nos pareceres. Esta terceira pessoa avaliadora terá igualmente um prazo de até quatro semanas para emitir seu parecer.

Os critérios de avaliação estão pautados em questões de forma – ortografia, gramática, obediência às normas da ABNT e à formatação exigida pela revista – conteúdo – consistência na argumentação, uso de referências atualizadas, clareza de pensamento – e pesquisa – fundamentação teórica, metodologia, problematização e hipóteses delineadas. As diretrizes de avaliação são orientadas pelas seguintes questões:

- O conteúdo do texto é pertinente para a publicação?
- O título é condizente com o conteúdo do texto?
- O resumo é apresentado de forma concisa e clara e obedecem às normas do periódico?
- As palavras-chave expressam o conteúdo do texto?
- A abordagem da temática é consistente?
- A argumentação do texto está bem construída?
- O raciocínio está claro?
- A linguagem está clara e fluente?
- O texto precisa de algum acréscimo?
- Há alguma parte do texto que pode ou deve ser suprimida ou excluída?
- As referências estão adequadas e são suficientes?
- Há referências na lista final que não estão indicadas no corpo do texto?
- O texto está de acordo com as normas de publicação definidas pelo periódico?
- A organização e o tamanho do texto estão adequados?
- O texto explicita os princípios éticos adotados na coleta de dados que envolvem seres humanos (se for o caso)?
- O conteúdo e a linguagem do texto respeitam as diferenças entre gêneros, etnias, crenças, sem veicular ódio ou preconceito a quaisquer indivíduos ou grupos eventualmente referidos no texto?
- Comentários e sugestões

## Diretrizes para autores/autoras

A revista aceita textos (artigos e resenhas) de âmbito nacional e internacional de doutores/as vinculados/as a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em Teologia ou Ciências da Religião e de áreas afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas) desde que o assunto do texto esteja vinculado a um tema ou a uma preocupação teológica ou religiosa.

Os arquivos dos textos deverão ser submetidos exclusivamente pelo sistema *on-line (Open Journal System)* no portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* e encaminhados, preferencialmente, nas extensões DOC ou DOCX (*Microsoft Word*) ou ainda RTF (*Rich Text Format*). Outros formatos de arquivo (por exemplo, PDF) **não** serão aceitos.

Os textos podem ser redigidos em português, espanhol, alemão ou inglês, devendo primar por uma linguagem clara e fluente e obedecer às normas ortográficas vigentes no país de origem. Textos enviados em outros idiomas estarão sujeitos à revisão especializada, cujas despesas estarão sob encargo da autoria do texto.

Os artigos deverão ter, preferencialmente, um autor ou autora, permitindo artigos com até três autores/as. Caso houver coautoria, *ao menos um autor ou autora deverá corresponder ao perfil indicado acima* (ter titulação de doutorado e estar vinculado a um núcleo ou grupo de pesquisa de um programa de pós-graduação). Resenhas deverão ter obrigatoriamente apenas um autor ou autora, neste caso podendo ser pessoas doutorandas.

Autores e autoras que encaminharem textos que utilizam características especiais (imagem, fontes gregas, hebraicas etc.) deverão redigir uma observação em “Comentários ao Editor” no sistema de submissão e encaminhar separadamente as fontes (no formato TTF) e as imagens (em JPG, com resolução em 300 dpi) como documentos suplementares.

Observação 1: Os autores/as autoras deverão estar conscientes de que a utilização de determinadas imagens pode implicar ocasionalmente a busca de uma declaração ou autorização de uso das mesmas.

Observação 2: Recomenda-se, sempre que possível, utilizar transliterações nos textos, deixando o uso de caracteres especiais (fontes gregas, hebraicas ou de outro idioma) apenas para casos excepcionais em que houver estudo do original.

Os textos não deverão exceder 42.000 caracteres (incluídos os espaços) para artigos científicos e 8.000 caracteres (incluídos os espaços) para resenhas. Sugere-se utilizar a ferramenta de contagem do editor de texto para assegurar a quantidade de caracteres. Casos excepcionais, comunicados pelo formulário “Comentários ao Editor”, no instante da submissão, poderão ser considerados pelo editor-chefe da revista. Os textos deverão seguir obrigatoriamente as seguintes especificações de configuração:

- O *layout* de página deverá estar configurado em papel A4, com as margens superior e esquerda definidas em 3 cm e as margens inferior e direita em 2 cm.
- Os textos deverão utilizar fonte Times New Roman em tamanho 12 pt, com espaçamento entrelinhas de 1,5 e recuo de 1,5 cm na primeira linha nos parágrafos.

- O conteúdo do texto deve ser dividido em tópicos e, eventualmente, subtópicos não numerados, em negrito, sem recuo de primeira linha. Os tópicos do desenvolvimento são de livre atribuição nominal do autor e devem ser **obrigatoriamente** antecedidos pela “introdução” e seguido pelas “considerações finais” e a lista de “referências”.
- Todas as indicações de referências utilizadas no corpo do texto deverão vir em nota de rodapé de acordo com a norma NBR 10.520 da ABNT. A primeira referência à determinada obra deverá vir completa e as seguintes utilizarão o modelo SOBRENOME, ANO, PÁGINA. Não deverão ser utilizadas expressões latinas, tais como *idem*, *ibidem*, *opus citatum* em caso de repetição de referência. Exemplo:

<sup>1</sup> ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

<sup>2</sup> ALVES, 2005, p. 37.

<sup>3</sup> GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

<sup>4</sup> ALVES, 2005, p. 45.

<sup>5</sup> GIORDANO, 2007, p. 12.

<sup>6</sup> GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Citações diretas: As citações diretas de até 3 (três) linhas deverão estar no corpo do texto entre aspas (“”), acompanhando a configuração dos parágrafos. As citações diretas com mais de 3 (três) linhas deverão ser apresentadas em paragrafação especial: recuo esquerdo de 4 cm, sem recuo de primeira linha, em espaçamento entrelinhas simples, espaçamento entre parágrafos no modo “automático”, fonte Times New Roman tamanho 10 pt, sem a utilização de aspas no início e no final da citação.
- A lista de referências, no final do texto, deverá seguir a seguinte formatação: fonte Times New Roman tamanho 12, espaçamento entrelinhas simples, alinhamento à esquerda, espaçamento entre parágrafos no modo automático. Somente deverão ser listadas as referências que foram efetivamente indicadas no corpo do texto.
- Tabelas, gráficos, quadros e figuras deverão seguir as orientações da NBR 6029 da ABNT. Esses elementos deverão estar inseridos no corpo do texto. As figuras também deverão ser encaminhadas separadamente por e-mail, conforme indicado acima.
- Demais questões seguirão as especificações da ABNT.

A primeira página deverá conter obrigatoriamente os seguintes itens, na respectiva ordem:

- Título do artigo em seu idioma original, centralizado, em caixa alta, negrito, com fonte Times New Roman tamanho 14 pt.

- Tradução do título do artigo para o inglês, centralizado, em caixa alta, com fonte Times New Roman tamanho 12 pt.  
– Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o inglês.
- Tradução do título do artigo para o português, centralizado, em caixa alta, com fonte Times New Roman tamanho 12 pt.  
– Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o português.
- Nome do(s) autor(es) no canto direito, seguido de uma nota de apresentação no rodapé em asterisco (\*). Essa nota de apresentação deverá conter os seguintes itens: Titulação. Vinculação institucional. Cidade, estado e país (caso não for Brasil). E-mail para contato.
- Um resumo de 100 a 250 palavras, seguindo as regras gerais de apresentação dispostas na NBR 6028, da ABNT, acompanhado de três a cinco palavras-chave que representem o conteúdo do texto.
- Tradução do resumo e das palavras-chave para o inglês.  
– Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o inglês.
- Tradução do resumo e das palavras-chave para o português.  
– Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o português ou o espanhol.
- O resumo e as palavras-chave (bem como suas traduções) deverão ser separadas por um espaço simples da indicação de autoria e entre si e deverão utilizar espaçamento entrelinhas simples, sem recuo de primeira linha e fonte Times New Roman tamanho 10 pt.

Textos não condizentes com as normas de submissão serão arquivados e o/a autor/a será notificado/a acerca da “submissão arquivada”, devendo realizar nova submissão. Havendo dúvidas quanto ao formato de citação, sugere-se consultar artigos já publicados pela revista.

A fim de garantir a avaliação cega por pares, é imprescindível que o/a autor/a:

1. Mantenha atualizada sua biografia em seu “perfil do usuário”, editável durante o processo de submissão.
2. O texto submetido deve estar **sem o nome das pessoas autoras do texto**, nem biografias no rodapé. Caso houver autocitação no texto, colocar na referência apenas “autor/a”. Pedimos também atenção às “propriedades” no Word, para remover qualquer referência à autoria.
3. O texto completo (com autoria, biografias e, caso houver, referências próprias) deverá ser submetido como “documento suplementar”. Este documento não estará visível à pessoa na função de consultora ad hoc.

Textos com identificação de autoria serão arquivados e o/a autor/a será notificado/a acerca da “submissão arquivada”, devendo realizar nova submissão.

**Portanto**, no ato da submissão, pessoas autoras deverão estar atentas a

- a) atualizar a biografia no formulário eletrônico;
- b) lembrar-se de inserir, no formulário eletrônico, os dados de pessoas coautoras, se houver;

- c) seguir atentamente as normas de publicação;
- c) submeter o texto no *formato word* **sem qualquer indicativo de autoria**;
- d) como **documentos suplementares**, carregar o texto com todos os dados de autoria (completo, como deve ser publicado) e, se for o caso, carregar no sistema fontes TTFs (*True Type Fonts*) ou imagens em JPG em alta resolução.

## Seções

### *Dossiê*

Publica textos que contemplem a temática proposta pelo Conselho Editorial para cada edição. Os temas e os respectivos prazos de submissão de artigos estão previamente anunciados na página de notícias da revista.

### *Teologia e Interdisciplinaridade*

Publica artigos com temas teológicos, eventualmente com interface com outras áreas do conhecimento das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas.

### *Ciências da Religião e Interdisciplinaridade*

Publica artigos que focam temas das Ciências da Religião ou temas que abordam diferentes leituras do fenômeno religioso sob a perspectiva das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas.

### *Resenhas*

Publica resumos e resenhas de livros na área da Teologia e das Ciências da Religião ou ainda que apresentem temáticas afins com ambas as áreas do conhecimento.

As resenhas deverão ter até 8.000 caracteres com espaços dentro das configurações gerais definidas para artigos (*layout* de página e espaçamento). Não exigem resumo nem palavras-chave. As resenhas deverão apresentar um título próprio e, duas linhas abaixo, os dados da referência resenhada:

Ex:

<p><b>O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião</b> <i>Rubem Alves' thought on Religion</i></p> <p style="text-align: right;">[Autoria]*</p> <p>Resenha de: ALVES, Rubem. <i>O Suspiro dos Oprimidos</i>. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.</p> <p>[Texto cursivo, sem divisão por tópicos]</p>
--

Exemplos de indicação de referências:

Observação: As indicações não exemplificadas aqui seguirão as especificações propostas pela NBR 6023.

Livro:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Artigo:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n. 1, p. 23-31, 1995.

KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.

MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Capítulo de Livro:

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papirus, 1988. p. 13-21.

BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.

KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: \_\_\_\_\_. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Trabalhos em eventos científicos:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM)

PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise lingüística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1.112-1.124. Disponível em: <[http://www.ple.uem.br/3celli\\_anais/trabalhos/estudos\\_linguisticos/pfd\\_linguisticos/005.pdf](http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf)>. Acesso em: 24 set. 2011.

Referências não exemplificadas seguirão as normas da NBR 6023, da ABNT.

## Declaração de Direito Autoral

Estou ciente de que, através da submissão voluntária de meu texto ao corpo editorial da revista Estudos Teológicos, editada pela Faculdades EST, razão social ISAEC – Faculdades EST, estou concedendo à mesma a autorização de publicar o respectivo texto na revista a título não oneroso e declarando a originalidade do texto e sua não submissão simultânea a qualquer outro periódico, em meu nome e em nome das demais pessoas coautoras, se eventualmente existirem. Reitero que permaneço

como legítimo ou legítima titular de todos os direitos patrimoniais que me são inerentes na condição de autor/a. Comprometo-me também a não submeter este mesmo texto a qualquer outra publicação no prazo de, pelo menos, um (1) ano a partir da data de publicação do texto, além de, em caso de nova publicação, fazer referência à publicação original nos Estudos Teológicos. Declaro estar ciente de que a não observância deste compromisso acarretará em infração e consequente punição tal como prevista na Lei Brasileira de Proteção de Direitos Autorais (Nº 9609, de 19/02/98).

## GUIDELINES FOR PUBLISHING ARTICLES

### Scope / Focus / Mission

**Estudos Teológicos** is a semiannual periodical of the Postgraduate Program in Theology of the Faculdades EST published in print format (0101-3130) and in electronic format (2237-6461). The journal prints unpublished and reviewed texts in Portuguese, Spanish, German and English of national and foreign researchers in the area of theology and the science of religion, as well as interdisciplinary texts in dialog with other areas of the humanities and applied social sciences, working as a channel for socializing theological knowledge and research which present themes relevant to theology and religion.

**Mission:** To propagate theological knowledge. To present the results of innovative research in the area of theology, science of religion and related areas which deal with themes relevant to theological thinking for the Brazilian context. To be a public and historical register of contemporary theological knowledge. To propagate the theological knowledge produced by theological academic institutions.

*Evaluation Qualis A2 (theology); B2 (Interdisciplinary studies)*

This journal is indexed in the Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), in Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, Chicago, Illinois, EUA, in the Portal de Periódicos da CAPES, in Sumários.org, in DOAJ (Directory of Open Access Journals), in E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), in RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) and in the library catalog of the Faculdades EST. It is registered in Diadorim (Policy directory of Brazilian scientific journals concerning open access to articles by means of institutional repositories.)

### Submission Policy

The journal **Estudos Teológicos** is directed toward researchers, professors, clerical persons of religious institutions, students and the general public as a source of knowledge and research. With the goal of socializing research and of becoming a channel to access theological knowledge, it has an online version with no restrictions to access.

The journal accepts texts (articles and reviews) in *Microsoft Word compatible format* (obligatorily in extensions *.doc* or *.docx*) from doctors tied to research nuclei and groups from postgraduate programs in theology and related areas (within the area of human sciences and applied social sciences) as long as the theme is connected to

a theological theme or concern. The texts should be submitted through the journal website, after registering and creating a *login* and *password* (Open Journal Systems).

All those interested may register on the site as readers, authors and evaluators, the latter being subject to the approval of the editor in chief of the journal. The approval of evaluators depends on the fulfillment of the selection criteria – qualification in the area – and the assignment of texts takes place through the demand in the area of qualification and the interest in evaluation (topics and specialties).

All the texts are submitted to simultaneous examination of two evaluators who are on the *ad hoc* Scientific Council of the periodical through the Double-Blind Review system. Neither the authors nor the evaluators will have their names exposed during the evaluation. The evaluators have a time limit of four weeks to emit a favorable, not favorable or favorable with conditions for revision report. A third evaluator can be consulted if there is a divergence of opinion among the reports. This third evaluator will equally have a time limit of four weeks to emit their report.

The evaluation criteria are based on items of form – orthography, grammar, obedience to the ABNT norms and to the formatting demanded by the journal – content – consistency in the argumentation, use of current references, and clearness of thought – and research – theoretical foundation, methodology, delineated problematization and hypotheses. The guidelines for evaluation are oriented by the following issues:

- The content of the text is pertinent for publication?
- The title is consistent with the content of the text?
- The abstract is presented in a concise and clear form and obey the periodical's standards.
- The keywords express the content of the text?
- The approach to the theme is consistent?
- The argumentation of the text is well constructed?
- The rationale is clear?
- The language is clear and fluent?
- The text needs some addition?
- Is there some part of the text which can or should be suppressed or excluded?
- The references are adequate and sufficient?
- Are there references in the final list which are not indicated in the body of the text?
- Is the text in consonance with the publication standards defined by the periodical?
- The organization and the size of the text are adequate?
- The text explicitly states the ethical principles used in the collection of data which involved human beings (when this applies)
- The content and the language of the text respect the differences between genders, ethnicities, beliefs without transmitting hate or prejudice against any individuals or groups eventually mentioned in the text?
- Commentaries and suggestions

## Guidelines for authors

The journal accepts texts (articles and reviews) from the national and international venues of doctors tied to research nuclei and groups of postgraduate programs in theology, science of religion and related areas (within the range of human sciences or applied social sciences) as long as the subject of the text is tied to a theological theme or concern.

The files of the texts should be submitted through the online system (*Open Journal Systems*) on the journal website, by registering and creating a *login* and *password* and preferentially submitted in the DOC or DOCX (*Microsoft Word*) extensions or in RTF (*Rich Text Format*). Other file formats (for example PDF) will **not** be accepted.

The texts can be written in Portuguese, Spanish, German or English, and should be clearly and fluently written, obeying the orthographic rules in practice in the country of origin. Texts sent in other languages will be subject to specialized revision, the costs of which will be covered by the author of the text.

The texts should preferably have one author, but texts with up to three authors (maximum) will be permitted. If there is co-authorship, at least one of the authors must fit the profile indicated above (have a doctoral title and be tied to a research nuclei or group of a postgraduate program). Reviews must, obligatorily, have only one author.

Authors who submit texts which use special characteristics (image, Greek or Hebrew fonts, etc.) should write an observation in “Commentaries to the Editor” in the submittal system and separately submit the fonts (in TTF format) and the images (in JPG resolution 300dpi) as a supplementary document.

Observation 1: The authors should be aware that the utilization of certain images may implicate seeking a declaration or authorization for the use of these images.

Observation 2: The use of transliterations in the texts is recommended whenever possible, using special characters (Greek or Hebrew or other language fonts) only in exceptional cases where there is a study of the original language.

The texts should not exceed 42,000 characters (including spaces) for scientific articles and 8,000 characters (including spaces) for reviews. The use of the text editor’s counting tool is recommended to guarantee the quantity of characters. Exceptional cases, communicated through the “Comments for the editor” at the time of submission, can be considered by the chief editor of the journal. The texts must obey the following configuration specifications:

- The layout of the page should be configured on A4 paper, with upper and left margins defined at 3 cm and lower and right margins at 2 cm.
- The texts should use the Times New Roman font size 12 pt, with a line spacing of 1.5 and indentation of 1.5 cm for the first line of each paragraph.
- The content of the text should be divided into topics and eventually, non-numbered subtopics, in bold, without indentations of the first line. The topics of the development can be named freely by the author and must,

**obligatorily**, be preceded by the “introduction” and followed by “final considerations” and the list of “references”.

- All the indications of references used in the body of the text must come in a footnote in the author-date system according to NBR 10.520 of the ABNT. The first reference to a certain work must be complete and the following use the model LAST NAME, YEAR, PAGE. Latin expressions such as *idem*, *ibidem*, *opus citatum* should not be used in the case of repetition of works. Example:

---

<sup>1</sup> ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

<sup>2</sup> ALVES, 2005, p. 37.

<sup>3</sup> GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

<sup>4</sup> ALVES, 2005, p. 45.

<sup>5</sup> GIORDANO, 2007, p. 12.

<sup>6</sup> GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Direct citations: The direct citations of up to 3 (three) lines should be in the body of the text between quotations marks (“”), accompanying the configuration of the paragraphs. The direct citation of more than 3 (three) lines should be presented in a special paragraph: left indentation of 4 cm, without indentation of first line, with single line spacing, spacing between paragraphs in the “automatic” mode, Times New Roman font size 10pt, without utilization of quotations marks at the beginning and end of the citation.
- A list of references must obey the following formatting: Times New Roman font size 12, single line spacing, left alignment, spacing between paragraphs in automatic mode. Only the references indicated in the body of the text should be listed.
- Charts, graphs, tables and figures should obey the orientations of NBR 6029 of the ABNT. These elements should be inserted in the body of the text. These elements should be submitted as supplementary documents as indicated above.
- Other items should obey the specifications of the ABNT.

The first page should obligatorily contain the following items, in the following order:

- Title in the original language, centered, capital letters, bold, Times New Roman font 14pt.
- Title in English, centered, capital letters, Times New Roman font 12pt.
- Except when the original language of the text is English.
- Translation of the title in Portuguese, centered, capital letters, Times New Roman font 12pt.
- Except when the original language of the text is Portuguese.

- Name of the author(s) in the right corner, followed by a note of presentation in the footnotes marked by an asterisk (\*). The presentation note should contain the following items: The person's title. Institutional connection. City, State and Country of origin (if not Brazil). Email for contact.
- An abstract of 100 to 250 words obeying the general rules of presentation laid out in NBR 6028, of the ABNT, accompanied by three to five keywords which represent the content of the text.
- Translation into English of the abstract and the respective keywords.
- Except when the original language of the text is English.
- Translation into Portuguese of the abstract and the respective keywords.
- Except when the original language of the text is Portuguese or Spanish.
- The abstract and the keywords (as well the translations) should be separated by a single space from the indication of the author and from each other, and a single spacing should be used between the lines, without indentation of the first line, and should be in Times New Roman font size 10pt.

Texts that do not conform to the rules of submission will be archived and the author will be notified of the “archived submission.” A new submission must be made. If there is doubt about the citation format, it is suggested that the author consult articles already published by the journal.

In order to ensure blind peer review, it is imperative that the author:

1. Keep their biography updated in their “user profile”, which is editable during the submission process.

2. The text submitted should be without the name of the authors of the text, nor biographies in the footnote. If there is a self-citation in the text, put in the reference only “author.” We also ask that you remove any reference to authorship from the properties of the file in Word.

3. The full text (with authorship, biographies and, if it exists, your own references) should be submitted as a “supplementary document.” This document will not be visible to the person acting as an *ad hoc* consultant.

Texts with authorship identification will be archived and the author will be notified of the “archived submission,” and they must submit the text again without authorship identification.

**Therefore**, at submission, authors must be careful to:

- a) update the biography in the electronic form;
- b) remember to insert the data of coauthors in the electronic form, if any;
- c) follow carefully the publication norms;
- d) submit the text in Word format **without any indication of authorship**;
- e) upload the text with all the authorship data (complete, as it should be published) as **supplementary documents** and, if necessary, upload the system fonts (True Type Fonts) or JPG images in high resolution also.

## Sections

### *Dossier*

Publishes texts which contemplate the proposed theme of the Editorial Council for each edition. The themes and the respective deadlines for submittal of articles are previously announced in the news page of the journal.

### *Theology and Interdisciplinarity*

Publishes articles of theological themes and articles whose themes interface with other areas of the knowledge of the human sciences or applied social sciences.

### *Sciences of Religion and Interdisciplinarity*

Publishes articles which focus on themes of Sciences of Religion or themes which deal with different readings of the religious phenomenon from the perspective of the human sciences or applied social sciences

### *Reviews*

Publishes summaries and reviews of books in the area of theology and of the sciences of religion or yet in areas which present themes related to both areas of knowledge.

The reviews may contain up to 8.000 characters, including spaces, within the general configurations defined for articles (page layout and spacing). An abstract and keywords are not necessary. Beyond this, the reviews should present their own title, and two lines below, the data of the reference reviewed.

Ex:

<p style="text-align: center;"><b>O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião</b> <i>Rubem Alves' thought on Religion</i></p> <p style="text-align: right;">[Authorship]*</p> <p>Resenha de: ALVES, Rubem. <i>O Suspiro dos Oprimidos</i>. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.</p> <p>[Cursive Text, without division for topics]</p>
--

### *Examples of indication of references:*

Observation: Indications not exemplified here will obey their own specifications proposed by NBR 6023.

### Books:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Journal articles:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n. 1, p. 23-31, 1995.

KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.

MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Book chapters (collected works):

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 13-21.

BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.

KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: \_\_\_\_\_. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Papers in scientific events:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).

PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise lingüística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1.112-1.124. Disponível em: <[http://www.ple.uem.br/3celli\\_anais/trabalhos/estudos\\_linguisticos/pfd\\_linguisticos/005.pdf](http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf)>. Acesso em: 24 set. 2011.

Other types of references follow NBR 6023 of the ABNT.

## Copyright declaration

### *Copyright Declaration*

I am aware that, through the voluntary submittal of my text to the editorial body of the journal Estudos Teológicos, edited by the Faculdades EST, corporate name ISAEC – Faculdades EST, I am granting the latter the authorization to publish the respective text in the journal without onus and am declaring the originality of the text and I am not submitting it simultaneously to any other periodical, in my name and in the name of the other coauthors, if they exist. I reiterate that I remain the legitimate entitled title holder to all the patrimonial rights which are inherent in the condition of author. I commit myself to not submit this same text to any other periodical within a period of at least one (1) year from the date of publication of the text. I declare that I am aware that the non-observation of this commitment implies an infraction and consequent punishment as determined in the Brazilian Law of Copyright Protection (Nº 9609, de 19/02/98).

# Estudos TEOLÓGICOS

**Missão:**

Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.