

Adriana Monyke Nascimento de Alencar
Jessica Kaline Vieira Santos
José Pereira de Sousa Junior
Maria da Conceição Mariano Cardoso
Van Oosterhout
(Orgs.)



**PLURALISMO RELIGIOSO,
LAICIDADE E
(IN)TOLERÂNCIA NA
CONTEMPORANEIDADE**

DIREÇÃO EDITORIAL: Maria Camila da Conceição
DIAGRAMAÇÃO: Luciele Vieira / Jeamerson de Oliveira
DESIGNER DE CAPA: Jeamerson de Oliveira

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.



Todos os livros publicados pela Editora Olyver estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

2019 Editora Olyver
Aldebaran | Tv. José Alfredo Marques, Loja 05
Antares, Maceió - AL, 57048-230
www.editoraolyver.org
editoraolyver@gmail.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S213p

ALENCAR, Adriana Monyke Nascimento de, SANTOS, Jessica Kaline Vieira, JUNIOR, José Pereira de Sousa, OOSTERHOUT, Maria da Conceição Mariano Cardoso Van.

Pluralismo religioso, laicidade e (in)tolerância na contemporaneidade. [recurso digital]. / Adriana Monyke Nascimento de Alencar, Jessica Kaline Vieira Santos, Jose Pereira De Sousa Junior, Maria da Conceição Mariano Cardoso Van Oosterhout. – Maceió, AL: Editora Olyver, 2022.

ISBN: 978-65-81450-95-3

Disponível em: <http://www.editoraolyver.org>

1. Pluralismo religioso. 2. Espiritismo. 3. Vale do Amanhecer. 4. Feitiçaria
5. Protestantismo. I. Título.

CDD: 200

Índices para catálogo sistemático:

1. Religião 200

ADRIANA MONYKE NASCIMENTO DE ALENCAR
JESSICA KALINE VIEIRA SANTOS
JOSÉ PEREIRA DE SOUSA JUNIOR
MARIA DA CONCEIÇÃO MARIANO CARDOSO
VAN OOSTERHOUT
(Organizadores)

**PLURALISMO RELIGIOSO,
LAICIDADE E
(IN)TOLERÂNCIA NA
CONTEMPORANEIDADE**

DIREÇÃO EDITORIAL

Maria Camila da Conceição COMITÊ CIENTÍFICO EDITORIAL

Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof. Dr. Constantino José Bezerra de Melo

Secretaria de Educação de Pernambuco - SEE-PE (Brasil)

Prof. Dr. Francisco Pereira Sousa

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Prof^a. Me. Francisca Maria Neta

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof^a Dr^a. Ana Cristina de Lima Moreira

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof. Dr. Siloé Soares de Amorim

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Prof^a Dr^a. Urânia Auxiliadora Santos Maia de Oliveira

Universidade Federal da Bahia | UFBA (Brasil)

Prof. Dr. Fernando José Ferreira Aguiar

Universidade Federal de Sergipe | UFS (Brasil)

Prof^a Dr^a. Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo

Universidade de Pernambuco | UPE (Brasil)

Prof^a Me. Deisiane da Silva Bezerra

Universidade Federal Rural de Pernambuco | UFRPE (Brasil)

Prof^a Dr^a. Iraci Nobre da Silva

Universidade Católica de Pernambuco | UNICAP (Brasil)

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Profª Me. Gisely Martins da Silva

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva

Universidade do Estado da Bahia | UNEB (Brasil)
Universidade Federal de São Carlos | UFSCar (Brasil)

Dra. Ana Maria de Barros

Universidade Federal de Pernambuco, Campus do Agreste da UFPE | (Brasil)

Dra. Ana Maria Tavares Duarte

Universidade Federal de Pernambuco, Campus do Agreste da UFPE | (Brasil)

Dra. Tânia Maria Goretti Donato Bazante

Universidade Federal de Pernambuco, Campus do Agreste da UFPE | (Brasil)

Dra. Soraya Barreto Januário

Universidade Federal de Pernambuco – UFPE (Brasil)
Departamento de Comunicação e PPGDH

Dra. Maria Betânia do Nascimento Santiago

Universidade Federal de Pernambuco – UFPE (Brasil)

Prof. Dr. Lourenço Resende da Costa

Secretaria da Educação e do Esporte do Paraná | SEED (Brasil).

Prof. Dr. Hélder Manuel Guerra Henriques

Professor da Escola Superior de Educação e Ciências Sociais do
Instituto Politécnico de Portalegre (Portugal)

Profª Drª. Maria Aparecida Santos e Campos

Doutorado em Actividad física y salud. Universidade de Jaen, UJAEN,
(Espanha)

Prof. Dr. Diosnel Centurion, Ph.D

Universidad Católica Ntra. Sra. de la Asunción | Asunción (Paraguay)

Profª Drª. Marta Isabel Canese de Estigarribia

Universidad Nacional de Asunción, Escuela de Ciencias Sociales y
Políticas | Asunción (Paraguay)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	09
PREFÁCIO.....	14
CAPÍTULO 1	
PRÁTICAS MÁGICAS E A	
UTILIZAÇÃO DE <i>OBJETOS MÁGICOS</i>	
NA IGREJA UNIVERSAL DO REINO	
DE DEUS	
Adriana Monyke Nascimento de Alencar.....	17
CAPÍTULO 2	
A HOMOSSEXUALIDADE NA	
PERSPECTIVA ESPÍRITA	
BRASILEIRA	
Francisco Jomário Pereira	41
CAPÍTULO 3	
IGREJA CATÓLICA E SEUS	
CONFRONTOS CONTRA ESPIRITAS E	
PROTESTANTES NA PARAÍBA	
REPUBLICANA (1889 / 1930)	
José Pereira de Sousa Júnior.....	73
CAPÍTULO 4	
A DIVERSIDADE RELIGIOSA	
BRASILEIRA E O VALE DO	
AMANHECER:IMPLANTAÇÃO,	
ASPECTOS DOUTRINÁRIOS E	
EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS.	
Jessica Kaline Vieira Santos.....	106

CAPÍTULO 5 PRÁTICAS RELIGIOSAS EM CONTEXTO DE DESIGUALDADE SOCIAL Revisitando o Catolicismo em Tempos da Teologia da Libertação Maria da Conceição Mariano Cardoso van Oosterhout.....	127
CAPÍTULO 6 PENTECOSTALISMO ASSEMBLEIANO: UMA ANÁLISE DE SUA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA A PARTIR DA NOVA HISTÓRIA CULTURAL Noélia Nunes da Silva.....	151
CAPÍTULO 7 FEITIÇARIA NO SERTÃO DE CAICÓ- RN (1920-1933) Natiele Fernanda de Souza Barbosa.....	171

APRESENTAÇÃO

Essa coletânea é resultado do I Curso de Extensão intitulado *Pluralismo Religioso, Laicidade e (In)tolerância na Contemporaneidade* realizado pelo RERUMOS (Religião, Ruralidades e Movimentos Sociais) em 2019 na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), formado por historiadores, antropólogos, sociólogos e cientistas sociais. Este curso de extensão foi realizado em dez encontros em que todos os convidados apresentaram o resultado de suas pesquisas de mestrado e doutorado no campo inter-religioso, uma vez que estes pesquisadores tem se debruçado sobre o tema dando ampla contribuição ao processo histórico, sociológico e antropológico, dialogando de forma interdisciplinar, apoiados em várias fontes documentais que dão sustentação ao que foi apresentado e transformado em narrativas que compõe este livro, que agora será apresentado ao grande público.

O livro é composto por sete contribuições que apresentam múltiplas perspectivas de pesquisa no campo religioso, cujas reflexões foram todas pautadas com base em fontes de jornais, eclesiásticas, cartoriais e oralidades. No primeiro artigo, a Cientista Social Adriana Alencar faz interessante incursão sobre a IURD, Igreja Universal do Reino de Deus e a utilização de objetos mágicos por parte dos integrantes da IURD tanto no que se refere a ritualística dentro dos templos da IURD, como também aqueles objetos mágicos que são utilizados no cotidiano dos fiéis em suas casas, que dentro da visão apresentada por aqueles que

integram a Igreja Universal do Reino de Deus, possuem em grande medida a possibilidade de agir diretamente na mudança de vida, na cura e na libertação daqueles que por ventura fazem seu uso.

Na sequência temos o trabalho do sociólogo Francisco Jomário sobre a homossexualidade na perspectiva espírita, no qual faz profunda incursão sobre o Espiritismo Brasileiro buscando analisar e compreender a inserção de homens gays na experiência religiosa Espírita, averiguando como suas carreiras afetivo-sexuais e experiências religiosas relacionam-se e se articulam a partir da representação do sexo, sexualidade e homossexualidade construída via discurso espírita brasileiro. Um texto que joga luz em questões não usuais dentro do Espiritismo, como a sexualidade entre pessoas do mesmo gênero, o leitor(a) irá se sentir desafiado a aprofundar a temática e conhecer um pouco mais sobre a doutrina espírita.

O capítulo seguinte, é escrito pelo historiador Jose Júnior sobre os conflitos religiosos envolvendo a Igreja Católica, Espíritas e Protestantes na Paraíba na primeira República. Nesse capítulo podemos observar um pouco do percurso histórico da instituição do espiritismo no Nordeste, mais precisamente no estado da Paraíba, podemos observar que o espiritismo no referido estado se mostra presente a partir de meados da década de 80 do século XIX e enfrenta grandes desafios no seu processo de difusão e desenvolvimento, como por exemplo as relações de preconceito e intolerância religiosa tão presente no século entre o século XIX e que perduram ainda nos dias atuais. O texto tem como um dos principais objetivos

analisar como se deu a perseguição ao espiritismo na Paraíba a partir do uso feito pela Diocese do Jornal “A Imprensa Catholica” como mecanismo de disseminar ideias que fossem utilizadas para deslegitimar o movimento espírita paraibano e reafirmar o poder e a importância da Igreja católica na vida dos paraibanos.

Em seguida o leitor vai se deparar com a instigante reflexão e escrita da historiadora Jessica Santos sobre o hibridismo religioso e cultural presente no Vale do Amanhecer. Para a autora, o Vale do Amanhecer integra traços do catolicismo romano, catolicismo popular, religiões de matriz africana, hinduísmo, figuras orientais, espiritismo com base em Allan Kardec, traços relacionados aos povos andinos, menções aos Gregos, egípcios, ciganos, escravos, europeus, dentre outros.

Esse hibridismo existente para os integrantes da doutrina é entendido e explicado a partir de uma herança transcendental e tem como princípio norteador a reencarnação. A hibridização, diz a autora, é consequência dos encontros, das trocas culturais realizadas a partir desses encontros. Dessa forma, o Vale do Amanhecer, assume a característica híbrida, pois combina traços de religiões distintas, com mesclas culturais de várias civilizações e etnias.

A antropóloga Maria da Conceição, faz um mergulho reflexivo sobre as práticas religiosas no contexto de desigualdade social revisitando o catolicismo no período da Teologia da Libertação. Neste capítulo, a autora nos convida a fazer um retorno as décadas de 60 a 80 do século XX para entendermos como se deu a ação da Igreja Católica

na América Latina, em particular, no Brasil, tendo como contexto o período da Ditadura Militar e o surgimento e expansão da Teologia da Libertação logo após o II Concílio Vaticano II. O leitor(a) vai se deparar com muitos eventos/fatos e personagens ligados a Igreja Católica que contribuíram para a formação das CEBs – Comunidades Eclesiais de Base, como também das pastorais religiosas, numa intensa luta em defesa dos movimentos sociais e religiosos.

Já a socióloga Noélia Nunes, faz um mergulho no pentecostalismo a partir da análise de sua construção identitária do pentecostalismo assembleiano a partir da nova história cultural, nesse sentido a socióloga delinea as características associadas ao desenvolvimento de uma Identidade daqueles que frequentam a Assembleia de Deus, marcando também as dificuldades associadas a uma possível unificação dessa identidade, pois como delinea a autora, a “Assembleia de Deus está longe de ter uma estrutura homogênea”.

Por fim, a historiadora Natiele Fernanda, nos traz uma narrativa sobre a feitiçaria no sertão de Caicó, Rio Grande do Norte nas primeiras décadas do século XX. Em sua narrativa, a autora utiliza de processo-crime para analisar o caso de Ana Balbina, mulher negra que fora acusada, agredida e morta por dois homens, que segundo eles, teria praticado feitiçaria e que por isso deveria ser punida. Uma narrativa envolvente e cheia de detalhes que vai prender o leitor(a) do começo ao fim.

Acreditamos que esta coletânea venha contribuir para a importância do debate inter-religioso, das diversas

formas e metodologias abordadas dentro das Ciências Humanas, como também das fontes documentais e de como estas podem ser utilizadas em diferentes perspectivas da pesquisa. Dessa forma, convidamos os(as) leitores(as) para compartilhar conosco importantes reflexões dentro dos variados campos de abordagem histórica, sociológica e antropológica a partir de diferentes momentos da história do Brasil.

José Júnior & Jéssica Santos.
Campina Grande, setembro de 2021.

PREFÁCIO

O texto que se dará a ler nas próximas linhas apresenta um livro organizado cujo tema atravessa o cerne das questões que, enfrentadas pelas sociedades contemporâneas, apresentam à baila dos discursos o velho enfrentamento entre as visões sagradas dos seres e do mundo e suas abordagens desencantadas e laicizadas. Longe de serem polos sem comunicação, estes aparentes extremos dizem muito da forma como imbricamos dimensões e construímos nos dias atuais nossas formas de abordagem dos saberes qualificados ou não. O título do livro é: “Pluralismo Religioso, Laicidade e Intolerância na Contemporaneidade.” Sua abordagem faz lembrar o livro “Fanatismo, Fanatismos” de Jaime Pinsky e Carla Barsanesi Pinsky, dada a abordagem de temas ligados à crença e seu papel no móvel de ações políticas.

Abordar temas e debater autores é, sem dúvida, manter-lhes a atualidade. É atestar-lhes a relevância. O campo cultural da religião, com suas semânticas variadas e criatividades de recepção apresenta mosaico atraente para aqueles que estudam os homens no tempo. Nas religiões os homens projetam seus anseios e medos e expressam os ideais humanos que caracterizam civilizações. Sendo assim, não se trata de campo de permanências, mas, antes, de mudanças, de transformações, de releituras, de apropriações.

A presente coletânea se dispõe a abordar diferentes objetos nos domínios criativos da religião no campo social e histórico. Abrindo a discussão, Adriana Alencar aborda a

atribuição de propriedades “mágicas” na teologia da prosperidade da Igreja Universal do Reino de Deus. Na sequência, refletido discussões atuais da sociedade brasileira na encruzilhada entre religião e conservadorismo, Francisco Jomário estuda as abordagens da homossexualidade por parte de atores históricos do Espiritismo kardecista, em Campina Grande, PB.

Especialista no tema, o historiador José Pereira de Sousa Júnior, aborda os combates da Igreja Católica Paraibana contra o não católico, especialmente corporificado em publicações espíritas e protestantes entre o fim do século XIX e o início do XX. Também historiadora, Jéssica Kaline, que teve a satisfação de orientar no Mestrado, apresenta em seu artigo uma bela síntese de suas pesquisas sobre a história da instituição religiosa Vale do Amanhecer.

Em sintonia com o atual contexto polarizada das sociedades católicas brasileiras de diversa extração, Maria da Conceição Mariano revisita o tema da Teologia da Libertação. Noélia Nunes da Silva desenvolve uma interessante pesquisa sobre o pentecostalismo assembleiano em seu capítulo e é sucedida por Natiele Fernanda de Souza Barbosa que conta-nos a história da negra Balbina que foi espancada e acusada da prática de feitiçaria no sertão do Seridó, mais precisamente na cidade de Caicó-RN, no início do século XX.

O livro, enfim, nos apresenta algumas reflexões sobre os significados e as possibilidades de abordagem de religiões e religiosidades no ensino de história. Ao fazê-lo, segue apresentando, também os possíveis sentidos de

aprendizagens sobre experiências religiosas na disciplina, bem como as emergências de suas concepções, que podem ser problematizadas nas aulas sem preconceitos ou reducionismos e olhares de fim de mundo.

José Otávio Aguiar
Primavera Pandêmica de 2021.

CAPÍTULO 1

PRÁTICAS MÁGICAS E A UTILIZAÇÃO DE *OBJETOS MÁGICOS* NA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

Adriana Monyke Nascimento de Alencar¹

Introdução

Embora a Igreja Universal do Reino de Deus já tenha despertado o interesse e a atenção de tantos outros pesquisadores, com um considerável número de trabalhos acadêmicos explorando diversas especificidades desta Igreja neopentecostal, neste trabalho objetivo apresentar e analisar, a partir da crença dos iurdianos e das suas experiências, a manipulação dos “elementos sagrados” (objetos mágicos) dos quais eles fazem uso dentro e fora da Igreja, tentando responder as seguintes indagações, qual é o poder atribuído ao uso e manuseio destes elementos? Quais as experiências e (re)significações atribuídas pelos fiéis quando operam estes objetos no espaço coletivo do culto, na igreja, e quando manipulam estes elementos mágicos no espaço individual, particular das suas residências? Qual a eficácia da utilização destes *objetos mágicos* na vida dos iurdianos quando por exemplo, participam da *Fogueira*

¹ Mestra e graduada em Ciências Sociais na Universidade Federal de Campina Grande – UFCG; Pesquisadora membro do grupo de pesquisa, estudo e extensão em Religião, Ruralidades e Movimentos Sociais – RERUMOS (UFCG/CNPq).
drycientista@gmail.com

Santa de Israel? Ou quando bebem a “água sagrada” da *Gota do Milagre?* Ou até mesmo quando levam para casa “o lenço unguido” ou a “rosa consagrada?”, para isso, “dei voz” aos atores sociais que compartilharam as suas experiências, ilustrando como ocorrem tais processos.

Agenciando a teoria de autores clássicos que tratam da magia, tais como, Lévi-Strauss (1975), Mauss (2003), Frazer (1982), discuto e analiso sobre a demanda da magia e sobre a manipulação de *objetos sagrados-mágicos* e sua atuação sobre os fiéis da IURD, a partir da concepção simbolista da magia pelos pensadores clássicos.

Me refiro aqui a esses objetos como *mágicos*, pois operam tal como foram definidos como atos mágicos pelos antropólogos Fraser, Mauss etc. Durante as visitas a Universal, identifiquei crenças e práticas semelhantes às da “magia simpática contagiosa”, conforme Frazer (1982) categorizou. Na qual se crer que os objetos, os pertences de alguém, uma vez em contato com a pessoa, continuarão atuando entre si, mesmo dono e objeto estando distantes, permanecerão unidos para sempre. Assim, tanto o bem, quanto o mal, feitos a um objeto, que pertence ou pertenceu a uma dada pessoa, podem atingi-la. Também percebi que os iurdianos acreditam que qualquer objeto depois de “consagrado” a Deus, mediante uma oração e unção com azeite, passa a ser dotado de poder sobrenatural, se tornando um “ponto de contato” espiritual entre Deus e o crente. No entanto, entre os seguidores desta religião, esses objetos são denominados de “elementos sagrados”, um ponto de atuação entre Deus e o fiel, como uma forma de

materialização da fé, em seus contatos *mágico-religiosos* com o sobrenatural.

Pedagogicamente falando, é uma espécie de metodologia didática, criada pelo fundador desta Igreja, o bispo Edir Macedo, como uma estratégia para capturar a atenção dos fiéis e inculcar-lhes as crenças e os ensinamentos (a própria teologia da prosperidade) que lhes são transmitidos durante as reuniões², além de induzi-los a aderirem às “campanhas”, “correntes” e “propósitos” espirituais e de fé, que sempre requerem um “pacto” financeiro, no qual os fiéis têm que se comprometer a contribuir regularmente com um determinado valor monetário, que funciona como certa garantia de retorno, ou seja, no recebimento da bênção almejada durante a participação nestes tipos de “programas” da Igreja.

Este artigo é resultante da minha pesquisa de Mestrado em Ciências Sociais e parte integrante de um dos capítulos da minha dissertação; também compôs a palestra que proferi no curso de extensão “Pluralismo Religioso, Laicidade e (In)tolerância na Contemporaneidade”.

A pesquisa para elaboração deste trabalho foi realizada mediante visitas frequentes a uma Igreja Universal do Reino de Deus, na cidade de Campina Grande, Estado da Paraíba, além de algumas visitas a um dos

² A Igreja Universal do Reino de Deus não utiliza o termo culto como é de costume em todas as demais Igrejas evangélicas, nesta Igreja o termo correspondente a culto é reunião, portanto, neste trabalho sempre que aparecer a palavra culto entenda-se reunião e sempre que for utilizado o termo reunião refere-se a culto.

principais templos da Universal na cidade de João Pessoa, capital paraibana.

Na perspectiva de encontrar respostas às questões direcionadas ao meu objeto de estudo, realizei um caminho metodológico de múltiplas mãos, fundamentado na "observação participante", ou na "participação observante", conforme descreveu Durham (1986), através de visitas sistemáticas e regulares aos cultos da Igreja Universal. Entendendo a observação conforme os termos propostos por Cardoso de Oliveira (1986) "Observar é contar, descrever e situar os fatos únicos e os cotidianos, construindo cadeias de significação. Este modo de observar supõe [...] um investimento do observador na análise do seu próprio modo de olhar". (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1986, p. 103).

Um dos principais procedimentos metodológicos utilizados na pesquisa foi a realização de entrevistas semiestruturadas com alguns fiéis, obreiros e ex-fiéis desta Igreja, além da coleta de relevantes informações por meio de diálogos informais com fiéis, obreiros e pastores, durante as visitas à Igreja e a participação nos cultos.

Neste trabalho, os entrevistados tiveram seus nomes originais substituídos por nomes bíblicos (como pseudônimos) para preservar a sua identidade. Durante a realização da pesquisa e deste trabalho, também foi realizado uma revisão bibliográfica sobre a teoria da magia, além de obras produzidas pela própria Igreja Universal.

Tanto na realização da pesquisa quanto na produção deste trabalho, lancei mão da etnografia como recurso metodológico na coleta de dados e evidências de campo, e

no contato com os informantes. Quando o antropólogo Clifford Geertz se referiu a observação na prática etnográfica ele enfatizou que:

[...] praticar etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa [...]. (Geertz, 1989, p. 15).

Este artigo está estruturado em seções que abordam em sua estrutura a temática da magia e das práticas mágicas. A primeira seção do corpo deste trabalho é a introdução, que traz a apresentação do tema abordado neste artigo, os seus objetivos e a metodologia adotada na realização da pesquisa e deste trabalho. A segunda seção aborda a prática da magia e a manipulação de objetos mágicos pelos iurdianos no espaço público do templo e no espaço privado dos seus lares, composta de uma breve análise teórica e conceitual dessas categorias.

Por fim, este artigo apresenta conclusivamente os resultados e impressões adquiridas a partir da pesquisa e da análise das entrevistas com os informantes a respeito manipulação e do uso de objetos mágicos, se estes surtiram algum tipo de mudança nas suas vidas enquanto fiéis e se lhes proporcionou alguma cura, milagre ou “libertação”.

1. *Práticas mágicas e a utilização de objetos mágicos na Igreja Universal do Reino de Deus*

Nesta seção, apresento e analiso, a partir da crença dos iurdianos e das suas experiências, a manipulação dos *objetos mágicos*, dos quais eles fazem uso dentro e fora da Igreja.

Aqui, apresento qual é o poder mágico atribuído a estes objetos, pelos fiéis da Universal. Exponho também as suas experiências e (re)significações quando operam estes objetos no espaço coletivo do culto, na Igreja, e quando manipulam estes elementos mágicos no espaço individual, particular, das suas residências. Também analiso a eficácia da utilização destes objetos mágicos na vida dos iurdianos, a partir dos relatos de fiéis e obreiros (as) desta Igreja, quando por exemplo, participam da *Fogueira Santa de Israel*, quando bebem a “água sagrada” da *Gota do Milagre* ou até mesmo quando levam para casa parte da “gravata unguida” ou a “rosa consagrada” pelo pastor.

Para isso, me aproprio da perspectiva simbolista de alguns autores clássicos da antropologia, como aporte teórico, quanto a teoria da magia e as suas práticas, tais como, Marcel Mauss, Lévi-Strauss e Frazer.

Refiro-me aqui a esses objetos como *mágicos*, pela sua semelhança no tocante as finalidades, as atribuições e as representações simbólicas atribuídas aos objetos na magia. Como por exemplo: atribuir a uma rosa o poder de limpar e purificar um ambiente de todas as impurezas malignas; acreditar que um lenço unguido possui o poder sobrenatural de curar qualquer doença do crente que o

utilizar. No entanto, na Igreja Universal e entre os seus fiéis, esses objetos são denominados de “elementos sagrados”, pois após serem orados, apresentados a Deus e ungidos, se tornam imbuídos de “poder” sobrenatural, de *mana*, conforme Mauss (2003), de poder para curar, para libertar, para abençoar, para prosperar etc. Tais elementos/objetos são considerados pelos iurdianos como um “ponto de contato”, isto é, um ponto de atuação entre Deus e o fiel, como um meio de materialização da sua fé, em seus contatos *mágico-religiosos* com o sobrenatural. Conforme o depoimento deste fiel

Aí eu trago para você um seguinte, a Bíblia fala o seguinte, tudo o que é apresentado a Deus, ele se torna santo. Se eu pegar uma caneta e apresentar a Deus, Deus eu tô te apresentando essa caneta pra que através dela eu possa fechar grandes negócios, sou empresário do ramo automobilístico e eu quero, meu Deus, fechar grandes negócios através dela. Então, se a minha fé está crendo que esta caneta está consagrada, ela está. É algo muito pessoal, né? Existe outra pessoa que pode pegar essa caneta e não acontecer nada com ela, mas é minha fé. (Calebe, 30 anos, na IURD há 20 anos).

A partir do depoimento deste fiel, percebo que para os crentes da Igreja Universal a fé é um elemento transformador e determinante, tanto na sua vivência religiosa quanto na sua prática espiritual e no seu contato com o sagrado, pois se o crente crer que o poder de Deus está atuando na sua vida através de determinado objeto, mediante uma prévia consagração deste elemento, ele

realmente estará. Porém, se a fé do crente for “limitada” e ele não acreditar na eficácia daquele objeto consagrado, ou seja, de que Deus está atuando por intermédio daquele objeto e de que Ele irá abençoá-lo de alguma maneira, utilizando este objeto como um *ponto de contato*, de fato ele não será agraciado com os favores de Deus naquele momento.

Incluem-se entre os fenômenos mágicos uma ampla variedade de práticas e crenças rituais, que constituem o núcleo de vários sistemas religiosos, atos de exorcismo, de mágica e até mesmo de prestidigitação.

Os objetos mágicos manuseados nos cultos da Igreja Universal são os mais diversos possíveis. Nas campanhas, correntes ou propósitos realizados nas programações semanais temáticas, eles manipulam esses objetos em seus rituais durante o culto e distribuem com os fiéis: rosas, crucifixos de materiais variados, alianças de plástico para serem usadas pelos fiéis, fitinhas para amarrar no braço ou em algum objeto em casa, porção de sal, azeite de oliva, galho de arruda, garrafas com água, lenços de pano, pedaços da gravata do pastor, frasquinhos com suco de uva, representando o sangue de Cristo, a *Bíblia da Prosperidade* etc. Cada objeto tem uma representação simbólica diferente, manipulações e usos também diversos, e com finalidades distintas, variando conforme a temática do culto em que ele foi utilizado e distribuído.

Tais objetos são distribuídos gratuitamente aos fiéis. Porém, como eles sempre fazem parte de algum tipo de campanha da Igreja e todas elas estão ligadas as doações de ofertas à Universal, então, mesmo o fiel não pagando para

receber um determinado objeto mágico, a sua eficácia é determinada também pela fidelidade do crente na entrega dessas ofertas. Além da necessidade da crença no ritual e no objeto, como dotado de poder sobrenatural para atender a qualquer necessidade do crente.

Em geral, a literatura explica que os atos mágicos são executados por um mago ou feiticeiro, um mestre da magia, que consegue seu poder através do adestramento ou por herança. Acredita-se em sua força para controlar os poderes sobrenaturais. (MARCONI e PRESOTTO, 1998, p. 175).

Na Universal, os *atos mágicos* e a manipulação de objetos mágicos durante os rituais das suas “reuniões”, são manipulados pelos pastores ou bispos, que neste contexto assemelham as suas funções com as funções de um mago ou feiticeiro. São aqueles que sabem como executar os procedimentos rituais e podem ser recompensados por isso. De acordo com Marconi e Presotto

O ritual trata-se da manifestação dos sentimentos por um ou vários indivíduos, em qualquer meio através da ação. [...] de caráter religioso ou mágico. [...]. Consiste em um tipo de atividade padronizada, em que todos agem mais ou menos do mesmo modo e que se volta para um ou vários deuses, para seres espirituais ou forças sobrenaturais, com uma finalidade qualquer. (MARCONI e PRESOTTO, 1998, p. 163).

Embora na IURD a passagem do saber e do *poder mágico* dos pastores e bispos não ocorra por herança, conforme vimos anteriormente, ser comum na prática da magia, mas, semelhantemente a esta, ocorre por meio de treinamento, de ensinamentos passados pelos líderes veteranos nessas práticas rituais e também por meio da observação – ou da *mímeses*, conforme Moraes (2013), - do aprendiz ao imitar o seu *regente* (pastor e bispo veterano) quando está sendo iniciado nessas práticas de manipulação de objetos sagrados mágicos e na condução dos rituais da Igreja.

Essa forma da Igreja Universal proceder em seus rituais, quanto a manipulação destes “elementos sagrados”, me remete a análise do antropólogo Frazer³ (1982), quando trata da “Arte da Magia” nas sociedades primitivas e aborda a questão da magia simpática. Para Frazer (1982:34) “O semelhante produz o semelhante, ou que o efeito se assemelha a causa: segundo que as coisas que estiverem em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico”.

De acordo com Frazer (1982), existem dois ramos da magia simpática: magia homeopática ou imitativa e magia por contágio.

A magia homeopática é aquela em que “semelhante produz semelhante”, em que

³ Embora reconhecendo a postura extremamente evolucionista de Frazer (1982, p. 34-35) ao chamar, por exemplo, os povos que utilizam a magia de “selvagens”, “ignorantes”, de “tosca inteligência” e “primitivos”, reconheço também, que ele possui análises importantes para a clarificação do conceito de magia.

“o mago deduz a possibilidade de produzir qualquer efeito desejado simplesmente imitando-o”, havendo “ideias pela similaridade”. [...] Já a magia por contágio se dá quando “as coisas que estiverem em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico”. Ou seja, “todos os atos praticados sobre um objeto material afetarão igualmente a pessoa com a qual o objeto estava em contato, quer ele constitua parte de seu corpo ou não” (FRAZER, 1982, p. 34).

Durante as visitas à Igreja Universal, identifiquei crenças e práticas semelhantes às da “magia simpática contagiosa”, conforme Frazer categorizou. Na qual se crer que as coisas, os objetos, uma vez em contato com alguém, continuarão atuando entre si, mesmo dono e objeto estando distantes, permanecerão unidos para sempre. Assim, tanto o bem, quanto o mal, feitos a um objeto, que pertence ou pertenceu a uma dada pessoa, podem atingi-la. No caso da IURD, a prática deste tipo de magia se dá com finalidades benéficas, ela é praticada apenas com o intuito de beneficiar e nunca prejudicar o dono do objeto ou do pertence utilizado no ritual. É a chamada “magia branca”, quando as forças sobrenaturais são invocadas em benefício de alguém. (MARCONI e PRESOTTO, 1998, p. 175).

Isso ocorre nos rituais da IURD quando se realiza orações e “unções” com azeite, sobre objetos levados por fiéis aos cultos, como fotografias de parentes, peças de roupas, objetos pessoais, como travesseiros, lençóis, chaves de carros ou de casas, documentos, como carteira profissional, currículo, ou até mesmo água, para serem

consagrados por pastores e bispos, com o objetivo de realizar *curas*, *libertações* espirituais e de vícios e até mesmo aquisição de bênçãos e milagres aos proprietários destes pertences. Conforme o relato desta fiel:

[...]trazia objetos unguídos para dentro de casa: água consagrada, rosa unguída, dentre outros. A água era destinada para curar, era para tirar vício, era para tudo. Mas, nada teria efeito se a pessoa não tivesse a fé. Levei peças de roupas do meu marido, que era o mais perturbado, para benzer. Travesseiro, até a fronha. Levei fotografias do meu marido e dos meus filhos [...]. (Joquebede, 59 anos, passou 13 anos na IURD).

Isso significa que as fotos ou roupas que pertencem aos parentes ou pessoas sobre quem se deseja que seja abençoada, quando se fazem orações e/ou unções sobre elas, é como se fizessem diretamente às próprias pessoas e conseqüentemente elas são alcançadas pela bênção.

Eles acreditam que estes objetos atuam até mesmo na conversão das pessoas à Igreja Universal. Quanto a isso, vejamos o que diz este fiel

[...] também pela falta de crença do homem, se trabalha isso na Igreja, aquele objeto consagrado à Deus ser um ponto de contato. As vezes é a água, as vezes é o azeite, as vezes é uma roupa. Olha, você vai trazer a roupa do teu irmão que tá drogado, e quando ele vestir essa roupa, ele vai sentir algo diferente. Ah, mas a roupa não faz nada! Não, mas é a sua fé, é aquele encontro que você teve com a coisa que

você consagrou. Olha meu Deus, eu tô consagrando essa camisa, esse short, essa calça, esse boné, quando o meu irmão usar, vai ser o ponto de contato que Deus vai ter nele, entendeu? E ocorre muitas vezes. Eu tenho o exemplo de pessoas que pegou o sapato do pai e colocou no banco da Igreja, ó, ninguém senta aqui que meu pai tá sentado aí. Desde que era o sapato do pai, e dois, três meses depois, o pai tava lá, convertido. (Calebe, 30 anos, 20 anos na Universal).

Em mais um depoimento, o fiel enfatiza novamente a importância da fé para que haja eficácia na utilização dos objetos mágicos, tanto na atuação na sua própria vida quanto na vida daqueles que ele deseja que Deus atue mediante a manipulação ou utilização daquele determinado objeto com poder de ação sobrenatural, para curar de doenças, libertar de vícios e de espíritos malignos, para abençoar e até mesmo para converter à Igreja e/ou a Deus.

A respeito da eficácia das práticas mágicas, o antropólogo Lévi-Strauss (1975) ressalta a necessidade da crença na magia. É necessário que aquele que manipula os objetos e as práticas mágicas creia naquela ação, ou seja, que o feiticeiro creia na sua magia, bem como, é necessário que o fiel beneficiado por aquele ato mágico também acredite na magia e em sua eficácia, além da importância da crença da sociedade na eficácia do sistema.

Pude identificar essa mesma necessidade no sistema de crenças da Igreja Universal, na qual a eficácia das suas práticas mágicas também é determinada pela crença nas mesmas. Por isso, a necessidade e a importância da fé e da

crença dos fiéis nos objetos mágicos e nos processos ritualísticos em que estes são utilizados, é enfatizada discursivamente pelos pastores e bispos em cada reunião diária, como condição necessária para a eficácia dos mesmos.

Quando um fiel iurdiano participa de uma campanha na Igreja, que exige a sua fidelidade quanto à sua frequência semanal aos cultos, concernentes aquela determinada campanha, quer seja ela de libertação, de curas ou até mesmo de aquisições financeiras, e que exige também a sua fidelidade monetária, ou seja, suas doações financeiras à Igreja, durante todas as reuniões daquela programação. Se ao final desta campanha, o crente não alcançar a graça ou o milagre que almejava, mesmo tendo sido fiel ao estar presente, por exemplo, durante sete segundas-feiras e em cada uma destas reuniões tenha “depositado” num envelope, no altar, a sua oferta destinada aquela campanha, este será acusado pelo pastor ou bispo daquela congregação de não ter tido fé suficiente ao participar daquele ritual, de não ter acreditado totalmente na manipulação ritualística realizada com determinado objeto mágico, de não ter crido que aquele objeto estava abençoado por Deus e que Ele estava atuando através daquele objeto.

Em diálogo com um obreiro da IURD, ele relatou suas conquistas ao participar de algumas campanhas da Igreja, ao ter tido seus milagres alcançados, mas também contou que já passou pela experiência de participar de uma determinada campanha e não ser abençoado. Vejamos o que ele alega ter sido a causa do seu insucesso.

Eu também tenho exemplos de perder, porque eu não confiei em Deus e eu não fui abençoado. Agente com medo de dar, a gente nossa! Eu só tenho isso aqui e se eu der como é que vai ser amanhã e a gente não tem aquela visão de que o nosso Deus é o Deus do impossível, né? (Obreiro na Universal há 6 anos, 30 anos).

Observemos o relato da experiência deste jovem da Universal, que creu no rito mágico ensinado pelo pastor durante o culto, e levou para casa o objeto mágico distribuído na Igreja e executou em sua casa a manipulação mágica deste objeto, com fé.

Eles dava muito “voto” assim, com lenço. Eles davam lá, lenço de pano. Outras vezes eles pegavam a gravata dele, assim, durante a reunião, cortava, aí a gente levava pra casa. Assim, ajuda muito, bastante também. Esse propósito da gravata era pra tudo, você levava pra casa e colocava assim, num canto onde você se sentia mal e eu me sentia muito mal no meu quarto, eu tinha insônia, então eu butava debaixo do meu travessero e ia dormir. Até hoje eu tenho o pedaço da gravata. As vezes quando eu vô pra casa da minha mãe e ela diz: (citou o nome dele) “eu nem consegui dormir hoje”, aí eu pego a gravata e botu debaixo do travessero dela e funciona. (Josué, 23 anos, há 16 anos na IURD).

Na sua obra sobre a “Eficácia Simbólica”, Lévi-Strauss (1975) narra a história de uma jovem que estava muito doente, mas ao passar por um ritual xamânico foi

curada. Embora o processo ritual mágico praticado pelo xamã “não corresponda a uma realidade objetiva” para a cura da moça, mas segundo o antropólogo, isso não tem importância alguma, o que realmente importa é a crença da enferma e da sociedade que ela faz parte, nesse sistema.

Semelhantemente, ao analisar o relato do jovem da Igreja Universal, talvez não identifique uma razão lógica, dentro de uma realidade objetiva, para explicar a eficácia da cura da insônia do rapaz, mediante o uso de uma parte da gravata de um pastor, sob o travesseiro deste fiel, mas tem um sentido lógico no sistema de crença ao qual este jovem está inserido. Posso perceber claramente a fé deste jovem neste objeto sagrado do qual ele faz um uso *mágico*, e que nas próprias palavras dele: “funciona”! Usando a linguagem levistraussiana, é a “eficácia simbólica” em ação.

Marcel Mauss (2003), em sua “Teoria Geral da Magia”, identifica três elementos na magia, o “mágico”, os “atos” mágicos e as “representações” desses atos mágicos. O mágico é o agente dos ritos mágicos, que pode ser um “profissional” ou não. Os atos do mágico são os ritos, a prática da magia em si, e as representações mágicas é o conjunto das “ideias e das crenças” dos “atos mágicos”. Em sua teoria da magia, Mauss apresenta a magia como sendo algo que pertence ao campo do sagrado. Ele associa a magia com a questão do sobrenatural, com o âmbito das coisas que não são manuseadas por qualquer pessoa e nem de qualquer maneira, e por isso, possuem um caráter de sagrado.

Os objetos mágicos não são objetos de uso comum, triviais, são objetos separados com uma finalidade espiritual e que possuem uma áurea sobrenatural. Por isso, Mauss (2003), os classifica como fazendo parte do âmbito do sagrado.

Relacionando a teoria da magia de Mauss com as práticas mágicas presentes na Igreja Universal do Reino de Deus e a sua manipulação de objetos mágicos, percebo que nesta Igreja, qualquer um pode se tornar um *mágico* durante os rituais de manipulação destes objetos, podendo ser um mágico profissional, neste caso, um pastor ou bispo da Igreja, ou qualquer fiel que esteja ali presente naquele momento, antagonicamente ao que definiu Mauss em sua teoria, de que a magia não pode ser manuseada por qualquer um.

No entanto, na IURD, não se pode ser um *mágico* de qualquer maneira, pois existem critérios para se tornar um agente da magia. Primeiramente, é necessário que creia naquela prática, no ato ritual, e é necessário também que seja uma pessoa que já tenha passado por um processo de libertação espiritual, pois uma pessoa que possui “encosto” espiritual não obterá êxito ao participar dos *rituais mágicos* da IURD.

Quanto aos *atos mágicos* praticados nos cultos da Universal, qualquer pessoa ali presente, quer seja um membro desta Igreja, ou visitante, poderá participar da manipulação dos objetos mágicos e/ou “elementos sagrados”, porém, semelhantemente ao que foi defendido por Mauss, não de qualquer maneira. É necessária uma sacralidade ritual sobre dado objeto que o tornará de um

objeto comum a um objeto sagrado, dotado de poder sobrenatural. Primeiramente, os objetos mágicos passam por um ritual de consagração dirigido por um pastor ou bispo, tais objetos são apresentados a Deus em oração, são ungidos com azeite de oliva, são proferidas palavras de bênçãos divinas sobre aqueles objetos e por vezes, estes são erguidos aos céus como parte desse processo de apresentação ao Senhor, nas palavras de Mauss (2003), “de consagração mágica”.

Depois disso, acredita-se que aquele objeto se tornou sagrado e dotado de poder sobrenatural, para curar, para libertar de espíritos e de vícios, para purificar um ambiente e afastar as energias negativas de um lugar, para trazer prosperidade a um lar ou a pessoas e etc. Na Igreja Universal, esse ritual também é seguido por uma oferta em dinheiro à Igreja, como uma forma de reconhecimento e de gratidão prévia, pelo milagre que acontecerá após participar daquela prática mágica. Essa oferta pode ser entregue naquele mesmo dia na Igreja, durante aquele ritual ou pode ser levado o objeto para ser manipulado em casa e no culto seguinte ser levada a oferta correspondente a este ato ritual e a campanha a qual ele está ligado.

Esses rituais de manipulação de objetos mágicos, tanto ocorrem durante os cultos da Igreja Universal quanto podem ser praticados no espaço privado da casa ou do trabalho daquele crente iurdiano, mas independentemente do local em que esses objetos são manuseados, o que realmente importa é a crença dos fiéis, tanto no poder sobrenatural que aquele objeto está imbuído quanto na

sacralidade dessas práticas mágicas, e disso dependerá a eficácia desse ritual.

Quanto à crença e à eficácia de tais práticas, a teoria da magia de Marcel Mauss se assemelha a teoria da magia de Lévi-Strauss: em ambos a importância e a necessidade da crença são evidenciadas, quer seja nos atos mágicos, nos objetos mágicos, no próprio mágico e também nas representações da magia. É, portanto, a crença, condição *sine qua non* para a eficácia da magia, tanto para estes antropólogos quanto para a Igreja Universal quanto à eficácia dos *elementos sagrados*.

Entretanto, poderia se perguntar, por que tais práticas rituais da Igreja Universal são consideradas mágicas e não religiosas, já que se trata de uma Igreja, cristã, com culto e adoração a Deus? Partindo da concepção de Mauss (2003) quanto à distinção entre práticas religiosas e práticas mágicas, a primeira faz parte de um ritual já “previsto, prescrito, oficial, ” diz respeito ao culto prestado a uma divindade, é “uma homenagem regular, obrigatória, necessária até mesmo quando é voluntária” e pode ser expressada através de um “voto, de um sacrifício de expiação”. Enquanto que a segunda, sua prática é irregular, foge da normalidade, do esperado. As práticas mágicas são motivadas por uma “necessidade e não por uma obrigação moral”.

Na IURD, constatei que as práticas de manipulação de objetos mágicos não ocorrem em devoção a Deus ou como uma forma de cultuá-lo, nem por obrigação moral, como ocorrem nas práticas religiosas, mas sempre ocorrem com a finalidade de atender às necessidades dos fiéis e estes

em troca, como forma de gratidão por terem suas necessidades atendidas, retribuem com uma oferta em dinheiro. Semelhante ao que relata Mauss, quanto ao recurso ao “médico-feiticeiro ou ao mágico” nos seus atos mágicos, “há a necessidade, e não a obrigação moral”. (MAUSS, 2003, p. 60).

Observemos o relato deste fiel quanto a necessidade que o motiva a participar do ritual da *Gota do Milagre*, durante os cultos de domingo na Universal e quanto a eficácia deste ato.

[...] eu tenho uma filha de cinco anos, que ela tinha problema respiratório, ela tinha problema de cansaço, com qualquer frieza ou coisa gelada ou até banho gelado que ela viesse a tomar, ela já começava a tossir e já vinha logo o cansaço, né? E nessa campanha na Igreja, uma das primeiras águas consagradas que eu levei foi pra ela, né? A gente leva uma garrafa e na hora do cálice, na hora da oração vai e consagra, uma metade a gente coloca na garrafa que a gente já encheu em casa, num recipiente com água, na garrafa com água e a outra metade a gente bebe, então a gente chacoalha, apresentando a Deus e a gente já liga aquele ponto que a gente quer à uma mudança. Nessas quatro semanas eu fui pensando na minha filha, que ela tinha esse problema de saúde. Então nesse quase um mês que eu fiz essa corrente por ela, da *Gota do Milagre*, então minha filha foi curada. Ela bebeu a água, eu levei. Ainda hoje eu levo pra casa, faz uns cinco meses, há seis meses, que ela não tem mais esse problema. Mas ainda hoje eu continuo o mesmo ritual, né? De todos os domingos,

além de beber, mas eu levo pra ela também. O pastor faz uma oração coletiva consagrando a Deus e ele pede pra, porque é assim, cada um sabe do seu problema que vive, então assim, naquele momento que tá consagrando a água, ele pede que a gente venha consagrar a água e orar pra que Deus venha agir naquele determinado lugar ou situação, né? Então o meu, no caso, era minha filha, que naquele momento tava doente, Deus pra curar minha filha. E consequentemente, após a reunião, eu ia pra casa, dava num copo a ela, e seguindo esse ritual ela foi curada. (Calebe, 30 anos, 20 anos na IURD).

Considerações Finais

A partir das entrevistas com os informantes e dos seus relatos de experiência, constatei que todos, em diversos momentos da sua trajetória religiosa na IURD, passaram por variados rituais e narraram experiências sobrenaturais através do contato com *objetos mágicos-sagrados* e do uso e manipulação destes, tanto na Igreja quanto em suas residências. Estes fiéis, unanimemente, expressaram a necessidade e a importância da crença nestes objetos, na sua manipulação e na atuação divina em suas vidas mediante estes objetos, como sendo um ponto de contato para a materialização da sua fé, como condição indispensável para que haja eficácia nesse processo, para que ocorra o milagre, para que se receba a bênção.

Através da análise do discurso dos pastores durante a condução dos rituais litúrgicos e quando dirigem os atos de práticas mágicas e de manipulação de objetos mágicos,

também constatei que além destes ressaltarem a necessidade da crença dos fiéis naqueles objetos e naqueles atos, a fidelidade monetária dos fiéis com relação as suas doações sistemáticas e diárias de ofertas à Igreja, também é condição determinante para que estes rituais mágicos tenham eficácia na vida dos crentes.

Sem a crença dos fiéis na autoridade do pastor, como alguém escolhido por Deus e por ele dotado de autoridade para conduzir aquelas práticas rituais; sem a crença no poder sobrenatural imbuído sobre tais objetos após o ritual de consagração; sem a crença de que Deus atuará na vida das pessoas através daqueles objetos; e também sem abrirem as suas carteiras e generosamente doarem suas ofertas à Igreja, em expressão de gratidão a Deus pelos milagres operados e pelas bênçãos recebidas, o ritual não terá eficácia, o milagre não acontecerá, e o único culpado por isso será o iurdiano de pouca fé e/ou o infiel nos díizimos e nas ofertas alçadas na Igreja.

Considero importante, ressaltar que tudo o que foi observado, descrito e analisado, tanto durante a pesquisa quanto durante a realização das entrevistas, nos diálogos com os obreiros, com os pastores e com alguns membros da Universal e durante a produção deste trabalho, refletem as minhas impressões, percepções e conclusões enquanto pesquisadora, refletem as minhas leituras teóricas enquanto cientista social, e nisso eu incluo também as categorias conceituais e as teorias aplicadas ao meu objeto de estudo e utilizadas neste trabalho. Portanto, não refletem necessariamente a opinião e a percepção que a Igreja

Universal do Reino de Deus tem de si mesma e das suas práticas religiosas.

Quando neste trabalho me aproprio da categoria conceitual: magia, práticas mágicas e de objetos mágicos, não quero com isso dizer que a denominação religiosa, evangélica, neopentecostal a qual pertence a Igreja Universal, seja, por isso, uma seita religiosa, ou que não faça parte da categoria *religião cristã*, ou que, por isso, eu a considere como magia e não como religião. Apenas identifiquei nessa Igreja cristã evangélica, alguns elementos e práticas semelhantes as da magia e a partir disso me fundamentei teoricamente nos autores clássicos que abordam essa teoria e esses conceitos.

Todos aqueles com os quais eu conversei e os que eu entrevistei, todos demonstraram acreditar piamente na atuação divina em suas vidas por meio daqueles objetos. Isso também ficou evidente durante as minhas observações destas práticas rituais durante os cultos que eu participei. Perceptível também no discurso dos pastores quando operavam os atos rituais e a manipulação de tais objetos. Também ficou bastante claro a crença deles de que os objetos após serem consagrados pelo pastor ou bispo, passam a ser abençoados por Deus e, portanto, dotados de poder sobrenatural, capaz de atuar na vida do fiel conforme a sua crença.

Referências Bibliográficas

DURHAM, Eunice R. A. Pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. *In:*

CARDOSO, Ruth. (Org.) **A Aventura Antropológica**. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

FRAZER, Sir James George. **O Ramo de Ouro**. Apresentação: Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro. Editora Guanabara Koogan S.A, 2982.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A Eficácia Simbólica**. In Antropologia Estrutural I. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

MARCONI, Maria de Andrade e PRESOTTO, Zélia Maria Neves. **Antropologia: uma introdução**. São Paulo. Editora Atlas S.A, 1998.

MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. **Esboço de uma teoria geral da magia**. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naif. 2003.

MORAES, M. V. M. “Mimesis e Infância: notas sobre a construção de uma infância na escola de educação infantil”. In: Dawsey, J. C. et al. (orgs.) **Antropologia e Performance**. Ensaio NAPEDRA. São Paulo: Terceiro Nome. 2013.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

CAPÍTULO 2

A HOMOSSEXUALIDADE NA PERSPECTIVA ESPÍRITA BRASILEIRA

Francisco Jomário Pereira⁴

Introdução

Conforme registros históricos, o surgimento do Espiritismo data do século XIX na França, de modo que fenômenos inexplicáveis começaram a movimentar a Europa, mesas giratórias e “inteligentes” chamaram atenção do até então Hippolyte Leon Denizard Rivail, que adotaria posteriormente o pseudônimo de Allan Kardec, tornando-se o codificador da doutrina que viria a florescer e a ganhar espaço no Brasil (ARRIBAS, 2017, 2014; GIUMBELLI, 1995).

Nesse diapasão, observa-se as bases da doutrina, razão iluminista e positivista, sempre em contraposição ao declínio vivido pelas religiões cristãs. Nessa perspectiva, Lewgoy (2008 p. 85) argumenta que “Allan Kardec, o criador do espiritismo, encarnou como poucos o ideal racionalista do século XIX, quando a ciência, a filosofia da

⁴ Professor Doutor em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba, Licenciado, Bacharel, Mestre em Ciências Sociais e especialista em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Campina Grande-UFCG. Professor na educação básica desde 2012, atuando nas disciplinas de Sociologia, Geografia e História. Pesquisador no Grupo de Pesquisas Religião, Ruralidades e Movimentos Sociais- RERUMOS- UFCG. Atualmente leciona na Universidade Estadual da Paraíba, e atua como Tutor a distância da Universidade Federal da Paraíba- UFPB.

história e o determinismo passaram a tomar o lugar do voluntarismo subjetivo na imaginação moral”.

A partir desse contexto, surgem as obras que inauguram e servem de base moral e espiritual da doutrina Espírita, reunidas no Pentateuco Espírita – *O Livro dos Espíritos, O Livro dos Médiuns, O Evangelho Segundo o Espiritismo, O Céu e o Inferno* e *A Gênese* – codificadas por Allan Kardec.

Em uma sociedade nascente que se buscava moderna, que se pautava pela ordem e pelo progresso, nada além do que pudesse ser comprovado – seguindo as leis da física, matemática, química, ou seja, de forma empírica e positivista – seria aceito como prática verdadeira dentro de conceitos tão rígidos. Deste modo, começa a tomar forma a até então ciência espírita, excluindo tudo o que era místico, tentando tornar ideia da reencarnação do espírito, em algo palpável aos olhos e ouvidos de incrédulos cientistas.

Tendo apresentado brevemente o espiritismo, faço a seguinte questão: O que compreendemos por Espiritismo? Na vasta literatura socioantropológica Guiumbeli (1997), Lewgoy (2008), Moutinho (2005), Arribas (2017), Amorim (2012), Stoll (2003, 2004) e Pereira (2020), encontramos variadas definições. Todas buscam explicar, de modos distintos, os processos de transplante da doutrina espírita francesa para o Brasil, bem como a sua formatação inicial, lutas, embates com outras religiões cristãs e não cristã, em solo brasileiro até o momento presente.

É perceptível, a partir da análise histórica realizada por tantos pesquisadores, que o espiritismo no Brasil ganha uma forma diversificada e novo em comparação ao francês,

especialmente pelo discurso produzido por personagens centrais, que personificaram a doutrina, como Francisco Candido Xavier e Divaldo Pereira Franco, esses discursos podem nos ajudar a situar de forma sistemática a posição da religião espírita no campo religioso brasileiro atual, além de nortear o debate atual sobre temas como sexo e homossexualidade. A partir dessa relação, religião e sexualidade, buscamos apresentar a representação da homossexualidade constituída pela doutrina nos últimos anos.

Para alcançar nosso intento, faremos uso da Análise do Discurso, baseados na perspectiva foucaultiana. Para além dessa estratégia metodológica, nortearmos nossas análises a partir dos conceitos de religião, gênero, sexo e heteronormatividade.

A HOMOSSEXUALIDADE E O DISPOSITIVO DO SABER-PODER-PRAZER

Buscando apresentar e analisar a representação cunhada pelo espiritismo sobre a homossexualidade, apontaremos citações extraídas de textos produzidos por Divaldo Pereira Franco⁵, Chico Xavier⁶ e Andrei Moreira⁷. Pretendemos, arqueologicamente (FOUCAULT, 2008),

⁵ Divaldo Franco Responde, vol. 2. de 2013, entrevista concedida pelo médium a Cláudia Saegusa e posteriormente transformado em livro. Sexo e Consciência de 2016, obra que reúne textos publicados anteriormente e organizado Luiz Fernando Lopes. Discurso proferido em ocasião do 34º Congresso Espírita de Goiás de 2018.

⁶ Vida e Sexo

⁷ A homossexualidade a luz do espírito imortal. 2016.

apresentar a evolução do conceito de homossexualidade, apontando com ele foi moldado na tentativa de tornar o debate dentro da doutrina silencioso, se desresponsabilizando pelo dizer punitivo que o conceito apresenta.

Na busca da compreensão do processo de silenciamento sobre a homossexualidade, observamos nos livros Divaldo Franco Responde, vol. 2. 2013. Sexo e Consciência, 2016, a estratégia que intitulamos de homeopática, é discutido o tema homossexualidade, mas ele é inserido e diluído entre outros temas, não existe uma publicação exclusiva de Divaldo Franco que discuta a homossexualidade.

Nos discursos analisados, observamos que o doutrinador Divaldo Franco concebe a homossexualidade como uma condição, mas não na mesma esfera que a condição masculina ou feminina. Não seria uma opção nascer gay, mas um fato que ocorre devido a fatores anteriores ao nascimento, podendo ou não, posteriormente ao nascimento, desencadear as experiências da homossexualidade. Os fatos anteriores ao nascimento derivam de uma programação ou reencarnação não tão bem-sucedida, os posteriores estão atrelados as condições morais do indivíduo e da sociedade, especialmente sua educação.

Observamos que as obras guardam semelhanças com narrativas de outras denominações religiosas, especialmente as pentecostais e neopentecostais, no tocante aos percursos realizados para a libertação de homens da homossexualidade e outras obsessões. Marcelo Natividade

(2008), nos apresenta a representação que os evangélicos pentecostais constroem a respeito da homossexualidade, e de como essa representação é associada a figura do demônio, sensualidade, sexualidade, ao prazer, bem como a entidades e divindades da cosmologia do Candomblé e Umbanda.

Neuza Itioka, uma escritora evangélica reconhecida no meio, ministrou a “restauração sexual” e enfatizou que a sexualidade era uma das esferas da vida sujeita a “ataques malignos”. Os brasileiros, em especial, tinham sérias lutas espirituais nessa área. No Carnaval, principalmente, as pessoas eram tomadas por “espíritos de prostituição” e eram levadas à “idolatria do sexo”. Nesta festa pagã dominada por pomba-giras e por outros exus, o demônio reinava, usava os corpos, espalhava doenças, aumentava a violência. O crente era exortado a se manter vigilante, em oração. (NATIVIDADE, 2008, p. 99)

Corroborando com a análise de Natividade, Divaldo Franco narra em *Sexo e Consciência* (2016) ter realizado viagem astral⁸ a um lugar conhecido como cidade pervertida, lugar de horror, perversão e animalização, onde “vitimados por graves alterações e mutilações no perispírito” desenfreados exaltando o sexo e das suas mais sórdidas expressões. “Os seus habitantes realizam a cada entardecer um desfile de carros alegóricos e de bacanais. O

⁸ Essa mesma narrativa pode ser encontrada em *Sexo e obsessão*, outra publicação do médium que trata exclusivamente sobre os transtornos espirituais causados por uma sexualidade desregrada.

que mais me impressionou [...] indivíduos que encarnam mitos e personagens da prostituição, nas atitudes mais aberrantes de deboche e de depreciação da função sexual” (p. 114). Segundo a crença espírita é comum a prática de viagens astrais entre alguns médiuns e aparentemente doutrinadores de outras religiões, observa-se em especial essa prática na cosmologia religiosa ligado diretamente ao processo de luta para libertar alguém de alguma entidade maligna.

Em ambos os casos, espírita e (neo) pentecostal, a influência desses espíritos malignos poderiam ajudar no desenvolvimento e vivência da homossexualidade. Para os pentecostais a homossexualidade ou o demônio da homossexualidade se instala por meio de brechas que o pecado abre, já no espiritismo por meio de afinidade mental, quanto mais a mente do sujeito for inundada de estímulos sexuais, mais próximo de espíritos atormentados estaria o sujeito, ficando suscetível aos controles e comandos do espírito malfazejo.

Seguindo com as análises, na obra Divaldo Responde, volume 2 (2013), observamos que não existe uma pergunta ou uma resposta sobre o que seria a homossexualidade, existe um capítulo que versa sobre causas e efeitos da existência da homossexualidade.

O primeiro tópico é, *causas da homossexualidade*, no questionamento levantado encontramos os termos genética, convivência familiar, doença, ou influência do meio social, por fim, a questão: O que faz uma pessoa ter comportamentos homossexual? Divaldo, então, inicia a resposta citando a Organização Mundial da Saúde (OMS) e

o processo de retirada da homossexualidade do Código Internacional de Doenças- CID, evento esse que ocorreu, segundo Divaldo, em decorrência dos estudos da psicologia comportamental que mostraram que a homossexualidade não era um problema psiquiátrico, mas sim uma questão de escolha ou melhor dizendo, opção, mas deixa claro e reforça que a homossexualidade é uma “tendência que tem origem na vida espiritual” (2013, p. 119).

Observa-se que o médium recorre ao discurso de autoridade religiosa para justificar a sua resposta, para se resguardar, ele apresenta a questão de número 200 do Livro dos Espíritos, e segue falando das polaridades. Divaldo (2013) faz um adendo para explicar o uso do termo opção pessoal, deixando claro que essa opção é somente em se tratando do comportamento sexual, e segue afirmando que amar alguém do mesmo sexo é perfeitamente normal.

Nos chama a atenção a lógica de separação efetuada por Divaldo Franco, ele separa amor/afeição do sexo, amar é possível e até aceito, mas a prática sexual entre duas pessoas do mesmo sexo é reprochável, essa deve ser sublimada. “Mas não consideramos que se trate de uma patologia, nem que signifique um distúrbio de comportamento, ou uma conduta de natureza reprovável” (2013, p. 120).

Na obra Sexo e Consciência (2016) no capítulo sete, intitulado Homossexualidade, ele torna a tratar desse tema de forma mais específica e contundente.

É importante que o indivíduo que opta por se relacionar com pessoas do mesmo sexo evite posturas de confronto com aqueles

que o não compreende ou não aceitem. Será inútil uma explosão de amargura ou atitude autodestrutiva, na ânsia de ferir e dar uma resposta incisiva à sociedade que o oprime. São posturas absolutamente injustificáveis, haja vista que nenhum desafio existencial será revolucionado por intermédio de exibição agressiva de nossos dramas íntimos. O respeito ao grupo social é fator preponderante. Ninguém deve impor sua orientação sexual como se ela fosse um comportamento que todos devem reproduzir. (FRANCO apud LOPES, 2016, p. 206)

Observamos que Divaldo parte da noção de uma heteronormatividade natural, dada, estruturalmente aceita e incontestável, esquece que a sexualidade é um constructo social regulado por normas, valores cristãos ou não, cultura, política, uma economia da sexualidade e assim passível de transformações. Destarte, Daniel Borrillo (2015), nos explica de onde provém a lógica reproduzida por Divaldo Franco, provém da existência de uma “ordem sexual a partir da qual são organizadas as relações sociais entre sexos e as sexualidades. A origem da justificativa social dos papéis atribuídos ao homem e à mulher encontra-se na naturalização da diferença entre dois sexos” (p. 30), ou seja, apenas entre dois sexos e uma sexualidade possível, a hétero. Tudo que possa existir fora dessa ordem tida como natural, será vista como uma afronta ao corpo social que o médium defende.

Divaldo se insere entre os escritores que compartilham da ideia do heterossexismo, deste modo, seu discurso é norteado por uma heterossexualidade

compulsória, ou seja, uma imposição como modelo das relações amorosas e sexuais (Miskolci, 2012). Mas podemos observamos contradições na fala de Divaldo, e questionamos, se ninguém pode impor sua sexualidade como um comportamento que todos devam reproduzir, o que dizer da heterossexualidade enquanto norma instituída, reproduzidas e incontestada por Divaldo?

Para além de Miskolci, Foucault (2001), nos leva a refletirmos sobre o processo de constituição da heteronormatividade como uma ideologia de gênero, essa, exclusivamente aceita como norma, até o presente momento ser heterossexual é visto como a regra natural, tudo para além dessa prática sexual é vista como desviante, essa lógica é percebida nos discursos religiosos.

Chamamos a atenção para o conceito de Ideologia de Gênero, surgido publicamente em 2016, na tentativa de mostrar que a única ideologia hegemônica é a que Divaldo defende em seus livros e discursos. Não é por acaso que ele afirma que todo sujeito que procura demonstrar publicamente o seu conflito, no caso ser homossexual, estaria agredindo a sociedade, sendo indicado como como remédio a terapia, pois, somente por meio da terapia o sujeito homossexual poderá analisar suas questões íntimas. Ainda segundo Divaldo, devemos considerar que cada cidadão deve respeitar as leis e o contexto cultural que têm vigência nos grupos sociais que ele integra.

Mudando o foco da análise para um discurso verbalizado, Divaldo Franco continua reforçando as representações expostas acima.

Em um dos seus mais recentes e controversos discursos, critica a “ideologia de gênero” durante o 34º Congresso Espírita do Estado de Goiás realizado em 2018, que reproduziremos quase que na íntegra, pois cremos ser de extrema importância para analisar o viés ideológico que permeia o espiritismo pensado por Divaldo. O questionamento feito foi o seguinte: o que você pode dizer sobre ideologia de gênero?

Eu diria em frase muito breve, que é um momento de alucinação psicológica da sociedade. (risos e palmas). Mesmo porque, nós vamos olhar a criança graças a sua anatomia, como sendo o tipo ideal, e a criança nesse período não tem discernimento sobre o sexo, a tese é profundamente comunista, e ela foi lançada por Marx, sobre outras condições, que a melhor maneira de submeter um povo não era escravizá-lo economicamente, era escravizá-lo moralmente, como nós vemos através de vários recursos que tem sido aplicados no Brasil nos últimos nove anos, dez.... [...] Todas essas manifestações que estamos vindo, graças a república de Curitiba, cujo presidente é o Dr. Mouro, e deve ser... (palmas) O desnudar da hipocrisia e da criminalidade, [...] e o nosso venerando juiz não provocou o escândalo, atendeu a uma denúncia, muito singela, e, no entanto, levantou o véu que ocultava crimes hediondos, [...]. Mas, determinados comportamentos, de alguns do passado muito próximo, estabeleceram o marxismo disfarçado e a corrupção sob qualquer aspecto, como um princípio ético. A teoria de gênero é para criar na criança, no futuro

cidadão, a ausência de qualquer princípio moral. Uma criança não sabe discernir, somente tem curiosidade, no mesmo banheiro um menino e uma menina irão olhar-se biologicamente sorrir e perguntar de que se tratava aquele aparelho genésico, que é desconhecido. Então nós defendemos repudiar de imediato e apelar para aqueles em quem nós votamos, somos responsáveis, e gritar para eles que somos contra, totalmente contra essa imoralidade ímpar. (palmas) [...] É necessário que nós tenhamos voz. [...] Muitas aberrações nos silenciamos, afinal disfarçadamente vivemos numa república democrática, [...] O aborto provocado, esse crime hediondo, que está sendo tentado tornar-se legal, por mais que seja legal, nunca será moral. Não somos contra quem aborta por essa ou aquela razão, falamos em tese matar é crime, seja qual for a aparente justificativa, e agora com a tese de gênero, estamos indiferentes, e de um momento para outro pela madrugada os nossos dignos representantes adotam. Falávamos ontem a respeito de cartilhas do Ministério da Educação depravadas, para corromper as crianças, e que as escolas estão devolvendo ao Ministério. [...] os pais devem vigiar os livros dos seus filhos, e naturalmente recusarem, nós temos o direito de recusar, nós temos o dever de recusar. [...] Então precisamos ser mais audaciosos, espíritas, definidos, termos opinião. A doutrina nos ensina, e para os jovens, eu direi que há uma ética, liberdade, o sexo é livre. Livre sim. Mas ele não tem a liberdade de indignificar a sociedade, poderemos sim exercer o sexo, é uma função do corpo, e também da alma, mas com respeito e com a presença do amor. Portanto, a teoria de

gênero, jamé. (palmas). (Divaldo Pereira Franco, fevereiro de 2018, 34º Congresso Espírita de Goiás)⁹

O discurso proferido por Divaldo reforça o que está escrito, mesmo de forma confusa, creio ser uma estratégia, fazendo uso do senso comum, incluindo o marxismo em um debate sobre sexualidade, comprando e reproduzindo um discurso propagado pela única ideologia de gênero existente e hegemônica, a heteronormativa, que tem cor e classe social.

A narrativa que Divaldo elabora cita a escola e suas práticas educativas, ou melhor, o que elas deveriam ser ou representar, dando o direito aos pais, mais uma vez, de vigiar os seus filhos. Podemos observar a ação do dispositivo do saber-poder-prazer agindo, seja mediante a fala do médium, ou das atitudes que os pais deveriam tomar. A lógica empregada e observada durante todo o discurso de Divaldo, o seu conhecimento, o seu saber, produzem poder que permeia e orienta a construção que se faz da política, do sexo, do gênero, da homossexualidade, e por fim, do prazer.

Quando Divaldo delega à família o papel de ensino e vigilância à criança, reforça com seu discurso toda uma tradição religiosa cristã que foi responsável por instituir e

⁹ A fala de Divaldo gerou reação por parte da comunidade espírita, um grupo intitulado de Espíritas Progressistas lançaram uma carta contestando a fala polêmica, bem como abrindo espaço para um abaixo-assinado ratificado por diversos espíritas, intelectuais, diretores de Centros e médiuns. A ação demonstrou que existe resistência a postura adotada pelo médium nos últimos anos. Link para acessar a carta. < <https://www.comkardec.net/nota-de-resposta-divaldo-haroldo/>> Acessado em 17 de junho de 2020.

aprimorar um dispositivo que atua no campo de vigilância e disciplina, especialmente sobre os corpos ainda em formação, hoje, isso ocorre de forma sutil, mas já foi bastante explícita.

A tecnologia surgida no século XVIII tem a capacidade de tornar dóceis os corpos e mentes, não apenas por meio da vigilância e disciplina, para além, ela implica mudanças de comportamento, mudança nos hábitos sexuais, e segundo o próprio Foucault (2015), “um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante” (2015, p. 365).

A estratégia é produzir mudanças profundas onde possa se instituir novos termos e conceitos que provém de campos de conhecimentos diversos, assim se deu, por exemplo, o surgimento do termo sexualidade, “um conjunto de regras e de normas, em parte tradicionais e em parte novas, e que se apoiam em instituições religiosas, judiciárias e médicas; como também as mudanças no modo pelo qual os indivíduos são levados a dar sentido e valor à sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos” (FOUCAULT, 2017, p. 08).

Observa-se que nos dias atuais se modificou, ganhando novas versões quanto aos termos, chegando até a nova ideia de Ideologia de Gênero, não podemos chamar de conceito, por enquanto, já que o mesmo deverá ser construído nessa relação de dominação, e por conseguinte, apropriada não apenas pelo discurso de senso comum, mas

academicamente, para ser combatido e repensado, são essas as relações instituídas pelo dispositivo da sexualidade.

Conforme pode se observar, o discurso produzido pelo espiritismo de Divaldo Franco tem a característica de ser sutil, algo que não ocorreu no discurso proferido no congresso espírita e que fizemos uso, são esses momentos em que podemos observar que a dominação não ocorre sem resistência, e que os dispositivos podem ser falhos.

O discurso de Divaldo sobre a homossexualidade ou sexo tende a ser sutil em seus livros, especialmente. Em suas palestras ele tende a fazer referência as obras publicadas, talvez por isso ele tenha perdido o tom ao tratar publicamente da ideologia de gênero, ele não escreveu nada, em específico, sobre o assunto, isto posto, ele consegue reinterpretar e criar uma concepção racional e aceitável sobre a sexualidade e sua vivência.

Dessa forma, observamos que o espiritismo brasileiro e sua narrativa sobre a homossexualidade são produtos do dispositivo poder-saber-prazer. O discurso está diretamente relacionado a momentos históricos de transformações, começando nos séculos XIX e XX. Assim nos ensina Foucault quando nos explica:

Dispositivo se constitui à medida que engloba um duplo processo: processo de sobredeterminação funcional, pois cada efeito, positivo ou negativo, desejado ou não, estabelece uma relação de ressonância ou de contradição com os outros, e exige uma rearticulação, um reajustamento dos elementos heterogêneo que surgem dispersamente; por outro lado, processo de

O espiritismo pode ser pensado enquanto efeito discursivo, não podendo afirmar se positivo ou negativo, desejado ou não, mas estabelece uma relação contraditória com as demais religiões cristãs, não é à toa que foi combatida pelo catolicismo durante o século XIX e XX. Observamos a junção de elementos heterogêneos como a filosofia, ciência positivista, psicanálise, psicologia e a própria religião, que são combinados e recombinaados, assim nasceu o espiritismo, e ao chegar no Brasil ganhou nova roupagem, adicionado a ele o aspecto da caridade e do personalismo.

ANDREI MOREIRA E A HOMOSSEXUALIDADE SOB A LUZ DO ESPIRITISMO

Andrei Moreira é médico homeopata e presidiu a Associação Médico Espírita de Minas Gerais (AME-MG), em seu texto *A Homossexualidade sob a luz do espírito imortal* (2016), nos apresenta uma perspectiva que pode ser vista como um contraponto a perspectiva apresentada por Divaldo Pereira e Chico Xavier, nos chama a atenção o fato do respaldo médico em seus discursos e a forma como Andrei Moreira articula a visão espírita e médica.

Diferente de Divaldo, Andrei tem um lugar de fala na ciência médica, agregando em seu discurso um saber socialmente construído e tido como verdadeiro, isso não o deixa livre de críticas, Foucault já nos mostrou que a ciência médica é passível de uma análise minuciosa e crítica.

Não pretendemos analisar de forma exaustiva o texto de Moreira, mas trazer alguns trechos de sua obra que possam nortear nosso entendimento, especialmente como contraponto as ideias defendidas por Divaldo Pereira Franco. Andrei inicia o seu texto apresentando e reforçando que a homossexualidade deixou de ser concebida como uma patologia, ele utiliza esse argumento repetidas vezes ao longo do texto. Essa estratégia é utilizada por Divaldo Pereira Franco e por outros doutrinadores, mas sempre existe porém, pois, eles tendem a separar a orientação sexual, da prática sexual, a orientação homossexual seria vista como normal, especialmente depois do processo de despatologização, mas a prática sexual não é aceita, persiste a ideia de desvio e de provação, assim, recomenda-se a sublimação.

Inicialmente amparado na ciência médica, Andrei, procede a conceituação de: sexo biológico, identidade sexual, orientação sexual, papéis sexuais, heterossexualidade, homossexualidade, bissexualidade, assexualidade, travestis, transexuais e intersexos. Esses conceitos não estão amparados apenas na ciência médica, mas são analisados e justificados a partir da perspectiva espíritas, seu trabalho se constitui na exposição da visão científica aliada à reflexão doutrinária (MOREIRA, 2018), ou seja, uma perspectiva cristã que acaba por reinterpretar os conceitos médicos e realocá-los dentro de um discurso religioso buscando de modo a se tornar não contraditório.

Vamos apresentar alguns conceitos contidos no livro de Andrei Moreira e proceder a análise de forma sistemática.

O sexo biológico é aquele com o qual o indivíduo nasce, composto pelos órgãos sexuais externos e internos ou definitivos. Pode ser masculino, feminino ou hermafrodita. Este último caracteriza-se pela presença dos dois sexos biológicos externos e um interno, o que pode ser corrigido pela medicina após realizar-se avaliação de quais órgãos sexuais internos o indivíduo possui (MOREIRA, 2016, p. 33).

A identidade sexual representa aquilo que o indivíduo pensa e sente que é, ou seja, aquilo que ele “vê” quando se olha no espelho. Pode ser masculina ou feminina, independentemente do sexo biológico. Isso significa que um indivíduo que seja biologicamente masculino, que tenha nascido macho, pode se olhar no espelho e reconhecer-se como mulher, rejeitando sua biologia, bem como uma pessoa que seja biologicamente feminina, tendo nascido fêmea, pode-se olhar no espelho e reconhecer-se como homem (MOREIRA, 2016, p. 34).

O heterossexual é um indivíduo que, na maioria das vezes, tem a conformação biológica do seu sexo original, ou seja, daquele com o qual nasceu, a identidade sexual do seu sexo biológico e a orientação do desejo voltado para o sexo oposto. (MOREIRA, 2015, p. 35).

Hoje a homossexualidade é considerada pela ciência como uma variante normal do comportamento humano. O homoesssexual é um indivíduo que tem a conformação biológica do seu sexo original, embora posteriormente possa sofrer alterações determinadas pela sua vontade. Sua identidade é a mesma do sexo biológico, ou seja, o homem se olha no espelho e se

vê e se sente como um homem, e a mulher se olha no espelho e se vê e se sente como mulher. (MOREIRA, 2016, p. 35).

Observamos que a concepção de sexo apresentada é heteronormativa, ou seja, binário, masculino e feminino, desconsidera qualquer construção social em torno desse debate, e o que estiver fora disso, no caso o hermafrodita, deve ser corrigido por procedimentos cirúrgicos, pois, somente assim será normalizado. Quando observamos a definição de identidade sexual, o fato de adotar esse termo já foge do estereótipo tradicional religioso que rejeita a concepção de identidade de gênero, observamos uma variação, a concepção foge do homem e mulher, é uma inovação entre os doutrinadores espíritas esse pensamento. Mas não podemos deixar de destacar a persistência em trazer a concepção biológica de macho e fêmea, observa-se uma contradição.

A concepção de orientação sexual expressa por Moreira é basicamente espírita, o autor explica as posições adotadas pelos sujeitos a partir do que praticam no ato sexual, lembrando a concepção de Divaldo Franco quando afirma que os papéis femininos são reservadas as mulheres, e os masculinos aos homens, e de que os mesmos deveriam buscar viver de maneira correspondente. O doutrinador não abre mão da concepção de sexo como definidor de certas características. Para além dessa compreensão, foca nas questões afetivas, deixando de lado a parte sexual propriamente, a lógica de conversão do ato sexual em atos de amor e carinho, é consenso para a doutrina espírita que em determinado momento evolutivo, moral e espiritual,

todos nós deixaremos os prazeres mundanos de lado, isso é sublimar o sexo.

Sobre a heterossexualidade, observa-se que segue a conformação enquadrada como a normal, onde existe uma relação entre o sexo biológico, identidade sexual e a sexualidade exercida. Ou seja, heteronormativa.

Quanto a homossexualidade o autor peca em relacionar identidade de gênero com sexualidade, uma coisa não tem relação com a outra, a identidade de gênero não pode ser comparada ou associada a sexualidade. Ele afirma que o homossexual em determinado momento pode optar por mudar seu corpo, isso ocorre geralmente com pessoas transgêneras, é uma questão identitária e não sexual.

As mudanças são motivadas pela busca de enquadrar o corpo físico a identidade que o sujeito possui, não para adequar o corpo para determinadas práticas ou relações sexuais, tendo em vista que o sujeito possa desejar mantendo a mesma prática sexual, mesmo mudando sua identidade de gênero, e até mesmo ser assexuado. Pode ocorrer de o indivíduo mudar sua identidade de gênero e permanece com a mesma orientação sexual, tornando-se um sujeito homossexual. Moreira peca com essa concepção, mas apresenta outras questões que tornam relevantes na luta por mudanças na compressão sobre gênero e sexualidade. O autor afirma que devemos aprender a diferenciar os diversos gênero, talvez por buscar essa compreensão, acaba se enredando e complicando o entendimento sobre a transgeneridade.

Moreira é taxativo quanto a discriminação existente em relação a homossexuais e questões ligadas ao gênero e a sexualidade.

[...] ainda observamos atitudes retrógradas de discriminação abertas e declaradas, que negam a própria essência do espiritismo. Piores, ainda, são as atitudes de discriminação velada, quando se evita falar sobre o tema ou se proíbe o debate do assunto em reuniões públicas ou grupos de estudos, impondo-se a opinião de um ou outro como a manifestação da verdade universal, inibindo-se o acesso à informação e a capacidade de raciocínio dos estudantes do Espiritismo, que apresenta farto material de análise e educação (MOREIRA, 2016, p. 78)

Andrei aparenta viver um paradoxo quanto aos seus conceitos, busca ampliar a visão médica e espírita quanto as questões ligadas a sexualidade, algo realmente louvável, mas acaba caindo em lugares comuns reforçando o discurso heteronormativo, reforçando certos estereótipos.

SER OU NÃO SER E A NECESSIDADE DE SUBLIMAR

Voltando ao posicionamento levantado por Divaldo Franco, quando questionado sobre as dúvidas que os sujeitos possam ter quanto a ser ou não homossexual, Divaldo responde que o ideal “seria que cada um de nós mantivéssemos o equilíbrio entre a polaridade psicológica e a organização física” (2013, p. 128). Observamos que esse

“equilíbrio” é pensado a partir da ideia de sujeito normal, que é conceituado pela doutrina jurídica, pela doutrina médica e religiosa que se constituem enquanto tecnologias de poder, que surgem como forma de evitar convulsões que o corpo pode ter devido a uma sexualidade não sã, cristã, e juridicamente legal (FOUCAULT, 2001).

O homossexual aparece como o indivíduo a ser corrigido, pois, ao vivenciar a homossexualidade, prova que as técnicas de controle e vigilância fracassaram (*idem*, 2001). Tendo as técnicas de controle fracassadas, restam as intervenções que garantam ou possibilitem uma reeducação do seu modo de ser e agir. É com o intuito de reeducar aquele que a família não conseguiu educar, que surge a técnica de sublimação adotada pelo espiritismo. A sublimação enquanto técnica não é exclusiva espírita, mas varia do catolicismo quanto a restrição ao ato sexual em si.

Podemos observar na obra O Livro dos Espíritos, que não existe a obrigatoriedade do celibato, diferente do catolicismo. A sublimação pensada pelo espiritismo pode passar pelo celibato, mas não é uma regra, pois, se for extremamente necessário para evitar um “mal maior”, pode-se manter relações sexuais, desde que dentro de um padrão socialmente aceito como normal. Divaldo Franco consegue se desresponsabilizar pelo que afirma, quando, inicialmente nos diz que “desde que estejamos reencarnados na masculinidade, cabe-nos o dever e o direito de manter a **dignidade masculina**, o que não quer dizer que aquele que opta pela homossexualidade seja indigno” (2013, p. 128). (Grifos nossos)

Ao frisar o termo, manter a dignidade, questionamos, o que podemos entender por ele? É indigno ser homossexual? Cremos que Divaldo Franco se contradiz, pois, afirma que a questão em si não é ser homossexual. Na sua concepção seria devidamente normal ser homossexual, o problema reside no ato, na prática sexual homossexual, que diverge da norma heterossexual estabelecida, como já posto.

Observamos ainda a lógica machista implícita, já que aquilo que lembra o feminino é problemático. Não conseguimos compreender o que seria manter essa dignidade masculina, a não ser compreendendo como algo que não se deva relaciona os homens a postura e identidade vinculada ao feminino, muitas das vezes sendo chamados de afeminados.

Seria mais tolerável a existência do homossexual mais masculino em detrimento daquele que possui traços femininos? Supostamente o sujeito afeminado abriu mão da masculinidade, algo totalmente imperdoável em uma sociedade machista e sexista que concebe o feminino como algo frágil e inferior.

Para além do sexismo, observamos o fenômeno da homofobia, algo que Daniel Borrillo (2015) pode nos esclarecer melhor, pois vem a ser “uma manifestação arbitrária que consiste em designar o outro como contrário, inferior ou anormal; por sua diferença irreduzível, ele é posicionado a distância, fora do universo comum dos humanos” (p. 13). Mesmo afirmando que o sujeito que opta pela homossexualidade seja digno, Divaldo Franco

consegue de modo implícito reforça a lógica sexista que beira a homofobia.

Não afirmamos que a Doutrina Espírita ou os espaços públicos dedicados a Doutrina siga a lógica homofóbica ou discriminatória, não temos condições para tal afirmação, mas percebemos em seu discurso posições que reproduzem, muitas das vezes o senso comum, em se tratando da homossexualidade.

Seguindo com a análise, observamos que o médium tergiversai ao ser solicitado que expresse palavras para aqueles que assumiram a condição homossexual, então, afirma que “quando tomamos uma decisão, devemos arcar com as consequências que decorrem da nossa atitude. Se um indivíduo optar por qualquer comportamento [...] ou conduta moral, naturalmente isso tem um preço. E esse preço deve ser pago, no bom sentido da palavra” (2013, págs, 125-126), qual o bom sentido que podemos empregar?

Para o doutrinador, seria a aceitação de si mesmo, da autoestima, sem valorizar demasiadamente a opinião alheia. Na nossa interpretação bastaria que o homossexual se amasse, se aceitasse e tudo ficaria bem, independente do que os outros digam. Um preço pequeno a se pagar por ser homossexual, na verdade não entendo como isso pode ser visto como preço, então, Divaldo complementa:

Porque muitas pessoas são agressivas quando têm conflitos semelhantes e não conseguem assumir a sua realidade interior. Como se diz em linguagem popular “estão na gaveta”, “estão enrustidos” e refletem nos outros a sua ira,

porque gostariam também de ter a mesma coragem de assumir a sua manifestação desta ou daquela natureza. Ao hostilizarem o outro ser, estão projetando a imagem negativa, numa catarse inconsciente, para libertar-se do conflito. (FRANCO apud SAEGUSA, 2013, p. 126)

Observa-se que ao conseguir ficar bem consigo e com a sua sexualidade, se evitaria agressões aos demais que não compartilham da mesma orientação sexual. Mas devemos lembrar que nem todos que praticam o crime da homofobia “estão na gaveta” como disse Divaldo, esses sujeitos estão orientados por uma lógica naturalizada e que podemos observar sendo reforçada durante os textos analisados, inicialmente ele pede que o ofendido não responda as agressões, que apenas aceite e busque entender, e por fim justifica as ações daqueles que também são vítimas do sistema instituído.

Divaldo ainda abre para a possibilidade para uma readequação sexual do indivíduo homossexual, aconselhando procurar um terapeuta para que seja auxiliado.

Se ele acredita possuir uma estrutura psicológica para exercer a sua sexualidade dentro da orientação convencional, que contempla a função biológica da reprodução seria recomendável o apoio de um terapeuta que o auxilie a tentar um trabalho de autoconhecimento. Com o recurso da terapia ele poderá autodescobrir-se, verificando se consegue ultrapassar barreiras inerentes às suas dificuldades afetivas. Mas isso terá que ser

feito de uma forma muito criteriosa, para que não se configure uma situação forçada e artificial que só trará consequências negativas, contribuindo para a infelicidade do indivíduo. (FRANCO apud LOPES, 2016, p. 207)

Não intentamos colocar a ideia proferida por Divaldo Franco em pé de igualdade com a lógica da cura gay, tratamentos oferecidos por determinadas denominações religiosas que buscam a conversão do homossexual em heterossexual. Apenas nos questionamos por qual motivo Divaldo Franco insiste na adoção de uma sexualidade convencional, como ele afirma, se o mesmo salienta e explica a existência de quatro tipos de orientações sexuais (2016, p. 191), a heterossexual, assexual, homo e a bissexualidade.

Detectamos, a partir das análises, existe o reforço, um estímulo para se alcançar e exercer a heterossexualidade, ou a sexualidade convencional na concepção do médium, ou a sublimação de qualquer prática sexual, se for incorrer em erros ou abusos. Por mais que Divaldo se esforce para transparecer que o livre arbítrio deva ser exercido, e que o que ele escreve ou fala, devem ser vistos apenas como meros conselhos, observamos que o oferecimento desses conselhos, como o citado acima, denotam uma outra percepção, a de que ele deve ser ouvido e seguido, pois é exemplo de como se deve proceder a sublimação sexual, pois, para conseguir sublimar de forma correta, o indivíduo deve gozar de resistência moral.

Assim, por ter sublimado sua sexualidade, ele gozaria de uma moralidade em que pudesse se colocar como

superior e como exemplo a ser seguido, característica do personalismo. “A sublimação depende das resistências morais de cada um. Eu, por exemplo, sou solteiro e não experimento nenhum conflito, pois disciplinei a mente para alcançar este objetivo. Desde cedo criei hábitos mentais que respondem pela minha tranquilidade emocional e afetiva. Preencho os vazios existenciais com outras motivações” (FRANCO apud LOPES, 2016, p. 215).

Divaldo Franco goza de uma posição privilegiada e de respeito, faz uso do discurso de autoridade, então, tem um impacto maior entre seus leitores e seguidores, esse discurso interfere na percepção que sujeitos homossexuais tem da vivência da sua sexualidade (PEREIRA, 2020).

CONSIDERAÇÕES

As concepções e ideias apresentadas por Divaldo Franco, e Alírio de Cerqueira Filho se inserem na tentativa de responder a uma demanda social que surge mediante a despatologização da homossexualidade, que seria política e moral. A demanda poder ser pensada a partir do questionamento, o que fazer com aqueles que vivenciam uma sexualidade fora da heteronorma? Sem agredir os seus corpos, ou restringir os seus direitos civis? Antes de 1992, ano de mudança no paradigma, era simples, terapia, medicalização, psiquiatria, afinal, era uma doença.

Mas o que fazer pós mudança? O próprio dispositivo da sexualidade responde, tendo em vista que ele se apropria e adequa o discurso ao seu interesse. Foucault (2015) nos informa sobre esse fenômeno ao afirmar que existe uma

estratégia que perpassa pelo controle-estimulação (2015, p. 236). Ou seja, deve-se eleger, designar quem pode falar sobre o tema e onde falar sobre. Assim, Divaldo Franco, Alírio e a FEB, por exemplo, são vistas como pessoas/entidades capacitadas para debaterem o tema sexualidade/homossexualidade no contexto espírita, o espaço reservado ao debate seria o centro espírita, sempre sob supervisão da doutrina. Desta feita, Alírio e Divaldo seguem propagando os comandos criados pelo dispositivo da sexualidade, então, é homossexual? Case-se, constitua família, compre uma casa, viva uma união estável, criem laços afetivos, mas que não sejam necessariamente laços sexuais, o amor sublimado.

Os discursos analisados direcionam o sujeito homossexual para uma normalidade, “normalidade” essa que ele busca na tentativa de ser aceito e agregado a teia social. Nossa sociedade normatizadora, fazendo uso do dispositivo do saber-poder-prazer, aproveita, segundo Foucault (2015), da busca dos homossexuais pelos direitos sexuais para controlá-los, quando a busca deveria ser “para reivindicar formas de cultura, de discurso, de linguagem etc” (FOUCAULT, 2015, p. 395). O problema dos homossexuais estaria no fato de reduzirem tudo ao sexo, segundo Foucault.

O homossexual ainda é visto como um sujeito perigoso, que não se enquadra na lógica binária homem/mulher, macho/fêmea, colocando em risco os códigos morais (Foucault, 2017) estabelecidos, sendo assim, deve-se resguardar.

Por fim, devemos ressaltar que, a homossexualidade não pode ser vista, na doutrina proposta por Divaldo Franco, como uma transgressão a conduta moral. Devemos esclarecer que ser homossexual na Doutrina Espírita é algo normal, assim como nos esclarece Andrei Moreira. A sublimação é a saída mais acertada para que a evolução moral e espiritual ocorra. Essa lógica diverge das demais religiões que se dizem cristãs, é um avanço considerável, mas reforça o estereótipo em relação ao homem gay, de que ele é um ser sexualizado e de que tudo se resume ao sexo.

O discurso proferido não rompe com os binarismos, os conceitos cristãos adaptados, reinterpretados e contidos na doutrina espírita, se ancoram no heterossexismo onde se pauta, orientando as identidades e as representações coletivas que devem gerir as relações sociais dentro da religião, ou dentro do espaço público religioso, ainda, a partir de uma lógica patriarcal, se percebe claramente que os discursos são orientados pelo modelo heterossexual ancorado na lógica reprodutiva, familiar e religiosa. A partir das análises, no que se refere as obras investigadas, percebemos a doutrina espírita como um dispositivo normativo, dotado de múltiplas estratégias de produção de sujeitos normalizados.

REFERÊNCIAS

AMORIM, P. P. “ROUSTAING: A CISÃO NO INTERIOR DA FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA (1920 – 1922).” Revista Brasileira de História das

Religiões. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859

AMORIM, P. P. Muito além da unidade: a cisão no movimento espírita. *In: AMORIM. (Org.). Muito além da unidade: a cisão no movimento espírita. 1ed.*São Paulo: UNESP, 2012, v. p. 119-138.

ARRIBAS, Célia da Graça. Autoridades espíritas: critérios para tipologias e repartições das lideranças no espiritismo. *In: SOUZA, André Ricardo de. Etal (org) Espiritualidade e espiritismo: Reflexões para além da religiosidade. Porto de Ideias. São Paulo. 2017.*

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico e Populacional Brasileiro de 2010.

BORRILLO, Daniel. Homofobia: História e Crítica de um preconceito. Autêntica Editora. Belo Horizonte. 2015.

FOUCUALT, Michel. História da Sexualidade. Vol. 1, 2014. Vol. 2, 2014. Vol. 3, 2017. Paz e Terra. Rio de Janeiro/São Paulo.

FOUCUALT, Michel. Os Anormais. Curso no Collège de France (1974-1974). Martins Fontes. São Paulo. 2001.

MISKOLCI, Richard. Desejos Digitais. Uma análise sociológica da busca por parceiros on-line. Belo Horizonte. Autêntica. 2017.

NATIVIDADES, Marcelo. Homossexualidade Masculina e Experiência Religiosa Pentecostal in Sexualidade, Família e Ethos Religioso. Garamond Editora. 2005.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro. 2008.

ORLANDI, Eni Puccinelli. As Formas do Silêncio: no movimento dos sentidos. Editora da Unicamp. Campinas. 2007.

PEREIRA, Francisco Jomário. “TRANSAR PODE, MAS VOCÊ NÃO DEVERIA”: A Representação da Homossexualidade no Discurso Espírita Brasileiro. Tese de Doutorado em Sociologia- Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa. 2020.

SOUZA, André Ricardo de. A livre religiosidade e a compulsória ciência do sociólogo da religião. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2015, pp. 289-325.

STOLL, Sandra Jacqueline. Espiritismo à Brasileira. São Paulo, Edusp/Orion, 2003.

_____. “Narrativas Biográficas: a Construção da Identidade Espírita no Brasil e sua Fragmentação”, in Estudos Avançados 18, 2004, p. 52.

OBRAS ANALISADAS

FEB, Federação Espírita Brasileira. <
<http://www.febeditora.com.br/quem-somos/>> acessado em 03 de janeiro de 2019.

_____ Mediunidade: Tipos de psicografia.
<<https://www.febnet.org.br/wp-content/uploads/2012/06/Modulo-2-Tema-5-Psicofonia-e-psicografia.pdf>> Acessado em 03 de janeiro de 2019.

FEBP, Federação Espírita Paraibana <
<http://www.fepb.org.br/estrutura-funcional/centroespiritas/?cidade=Campina+Grande+PB&bairro=Todos+os+bairros>>. Acessado em: 20 de março de 2019.

KARDEC, Allan. O Evangelho Segundo o Espiritismo. Editora Petit. 1997.

_____ O Livro dos Espíritos. Editora Petit. 1997.

_____ O Livro dos Médiuns. Editora Petit. 1997.

LOPES, Luiz Fernando (org). Amor e Sexualidade: A conquista da Alma. Editora Leal. Salvador. 2018.

_____Sexo e Consciência. Editora Leal. Salvador. 2016.

MOREIRA, Andrei. A homossexualidade sob a ótica do espírito imortal. Editora AME. Minas Gerais. 2016.

MANOEL (Espírito). Sexo e Obsessão. Psicografado por Divaldo Pereira Franco. Editora Leal. Salvador. 2002.

MENEZES, Bezerra. União dos spiritas. Revista O Reformador. Rio de Janeiro. V. 14. N. 32. Agosto. 1896.

SAEGUSA, Claudia (org). Divaldo Franco Responde. Vol. 2. InteLítera, São Paulo. 2013.

CAPÍTULO 3

IGREJA CATÓLICA E SEUS CONFRONTOS CONTRA ESPIRITAS E PROTESTANTES NA PARAÍBA REPUBLICANA (1889 / 1930).

José Pereira de Sousa Júnior¹⁰

Embates da Fé: Catolicismo versus Espiritismo na Paraíba republicana.

A história do Espiritismo na Paraíba ainda está por ser pesquisada e estudada com maior profundidade. As poucas publicações são esparsas e na maioria são específicas de cada casa espírita, mas que não dão conta da totalidade de um processo que se iniciou antes do surgimento da filosofia espírita, isto é, no século XIX. Condições históricas, culturais, filosóficas e científicas e psíquicas criaram um contexto propício ao pleno desenvolvimento de uma corrente de pensamento de caráter científico e filosófico, surgida na França, mas que no Brasil se constituiu num movimento religioso e, que fora bastante contestado pela igreja católica, tida como uma grande calamidade que deveria ser combatida.

¹⁰ Professor Adjunto na Universidade de Pernambuco – UPE / Campus Mata Norte. Pesquisador no Grupo de Pesquisas Religião, Ruralidades e Movimentos Sociais- RERUMOS/CNPq/UFCG. Pesquisador do Núcleo de Pesquisas em História e Linguagens Contemporâneas – NUHLC / UEPB.

Os estudos existentes acerca dessa temática quase sempre ignoram o contexto histórico do século XIX, fixando-se apenas na organicidade do movimento espírita, além de privilegiarem um olhar que minimiza e, amiúde, exclui da historiografia espírita personalidades e movimentos importantes para a compreensão do desenvolvimento do Espiritismo brasileiro. Some-se a isso a dificuldade em se obter documentações, muitas vezes sonegadas, quando não destruídas pelo tempo e pelas traças, em função da falta de zelo para com a memória do Espiritismo.

Os estudos e pesquisas sobre diferentes manifestações religiosas têm chamado a atenção de diversos pesquisadores nas áreas das ciências humanas: Antropologia, Sociologia e História. Estes estudos têm buscado reconstruir a história das diversas expressões de religiosidade presentes no cotidiano da sociedade brasileira e são fundamentais para o conhecimento das nossas próprias matrizes religiosas e, demonstra o quanto a religiosidade marca os fundamentos de nossa cultura desde o período da colonização com a presença das ordens religiosas em solo brasileiro.

No Brasil, apesar das inúmeras transformações ocorridas entre fins do século XIX e as primeiras décadas do XX, entre elas o fim do regime de padroado e a institucionalização do estado laico, não se pode negar a grande influência do fator religioso como um dos principais componentes de mudanças vivenciadas pela sociedade brasileira e, em especial a paraibana na primeira república. E dentro deste contexto, temos o espiritismo. Mas, quando

surgiu o espiritismo? Onde? E que o criou? Quais são suas características? Quando chegou ao Brasil? E na Paraíba? Porque a Igreja passou a combatê-lo? Nas páginas a seguir tentaremos descortinar estas perguntas, sem fazer juízo de valor ou mesmo produzir um discurso tendencioso.

O Espiritismo¹¹ surgiu oficialmente na França, em 1857, com a publicação do “Livro dos Espíritos” por Allan Kardec, pseudônimo do pedagogo Frances Hippolyte Léon Denizad Rivail, (1804 – 1869) reconhecido por espíritas e não-espíritas como codificador¹² de um corpo teórico filosófico, religioso e científico que parte de pressupostos

¹¹ **Espiritismo** - é a doutrina revelada pelos Espíritos Superiores, através de médiuns, e organizada (codificada), no século XIX, por um educador francês, conhecido por Allan Kardec. O Espiritismo é, ao mesmo tempo filosofia, ciência e religião.

Filosofia, porque dá uma interpretação da vida, respondendo questões como “**de onde eu vim**”, “**o que faço no mundo**”, “**para onde irei depois da morte**”. Toda doutrina que dá uma interpretação da vida, uma concepção própria do mundo, é uma filosofia.

Ciência, porque estuda, à luz da razão e dentro de critérios científicos, os fenômenos mediúnicos, isto é, fenômenos provocados pelos espíritos e que não passam de fatos naturais. Todos os fenômenos, mesmo os mais estranhos, têm explicação científica. Não existe o sobrenatural no Espiritismo.

Religião, porque tem por objetivo a transformação moral do homem, revivendo os ensinamentos de Jesus Cristo, na sua verdadeira expressão de simplicidade, pureza e amor. Uma religião simples sem sacerdotes, cerimoniais e nem sacramentos de espécie alguma. Sem rituais, culto a imagens, velas, vestes especiais, nem manifestações exteriores.

¹² O termo codificador significa: reunir normas em forma de código, compilar, coligar, transformar em sequência de sinais adequados determinados códigos. É nesse sentido que os espíritas titulam Allan Kardec de o “codificador do espiritismo”. Segundo os espíritas, foi Allan Kardec quem codificou as mensagens ditadas pelos espíritos em cinco livros denominados “livros da codificação”.

científicos e religiosos, tais como a imortalidade da alma, a pluralidade das vidas e a existência de Deus.

Kardec está inserido dentro de um contexto social, político, filosófico e científico do século XIX, convivendo com contemporâneos de alta intelectualidade na Europa como Augusto Comte (idealizador do pensamento positivista que influenciou toda uma geração de intelectuais europeus e também brasileiros) assim como Karl Marx (intelectual responsável pela criação da corrente filosófica / ideológica socialista, causando grande repercussão e influencia no pensamento social, político e econômico entre o século XIX e XX em vários países do mundo).

A chegada do Espiritismo no Brasil.

Os primeiros movimentos do espiritismo no Brasil começaram no Ceará, com o Sr. Catão da Cunha, quase no mesmo tempo que na França. Porém, a propaganda da doutrina espírita só ganhou impulso a partir de 1865, na Bahia, com o Grupo Familiar do Espiritismo, que foi o primeiro centro espírita kardequiano do Brasil, de conhecimento público. Esse centro foi dirigido pelo Luís Olímpio Telles de Menezes¹³, que era membro do Instituto

¹³ O jornalista Luís Olympio Telles de Menezes nasceu na Bahia na cidade de Salvador. Iniciou uma fracassada carreira militar, depois se dedicou ao magistério e as letras. Em 1849, com um grupo de amigos funda um jornal A época literária, preocupado com as discussões científicas, literárias e históricas. De 1861 a 1865 exerce a função de tesoureiro do Instituto Histórico da Bahia. Foi também colaborador do Diário da Bahia. Em 1875 muda-se para o Rio de Janeiro e morre em 1893 numa situação de extrema pobreza.

Histórico da Bahia. Quatro anos depois, ele criou o primeiro jornal espírita do Brasil, intitulado *O Echo d'Além Tumulo*, que o próprio dirigiu. Esse periódico era impresso na tipografia do Diário da Bahia e chegou a ter circulação no exterior. Porém, o tempo de vida do periódico foi curto. A Igreja Católica tratou de impedir a expansão do espiritismo na Bahia que, gradativamente, foi se enfraquecendo¹⁴.

Este jornal participou das lutas políticas em que vivia o país, engajando-se declaradamente na campanha abolicionista e na luta pela liberdade de culto e tolerância religiosa. *O Eco de Além-Tumulo* pretendia contribuir no processo de liberdade de consciência que estava em curso no país e manter um diálogo com os diferentes credos. Desde 1860 o Brasil vivia em clima de intensa disputa política em torno da questão da liberdade de culto. De um lado os católicos lutando para manter o catolicismo como religião oficial e para não dar espaços para outras formas religiosas e de outro lado liberais, republicanos, maçons, protestantes exigindo liberdade de culto e a separação da Igreja do Estado. Os espíritas alinharam-se neste bloco, na busca por mais espaço e expansão de seus pensamentos religiosos, filosóficos, sociais e científicos.

Por sua vez, a imprensa católica elaborava argumentos contra os espíritas e noticiava as discussões dos intelectuais. A repercussão nos jornais católicos e não católicos sobre as polêmicas eram grandes. Quando o *Jornal Comércio* em 1875 noticiou a primeira tradução

¹⁴ Sobre esse momento inicial da História do Espiritismo no Brasil, Cf. **Os intelectuais e o espiritismo** de Ubiratan Machado; **Da elite ao povo**, de Sylvia Damazio; e **As Religiões do Rio**, de João do Rio.

completa do *Livro dos Espíritos* de Allan Kardec para o português, feita por Joaquim Carlos Travassos, a polêmica aumentou. A Igreja dizia que o Espiritismo era um desrespeito ao Evangelho e ao espírito cristão, pois as ideais de revolução, de religiosidade natural, de fé raciocinada teriam efeitos nefastos sobre a ordem pública, a família e as tradições, atingindo toda a sociedade.

Percebemos então, que a hierarquia católica começa a ficar preocupada com o movimento de pessoas entre a Igreja e os Centros Espiritas, o que para o clero era inconcebível um católico frequentar um centro espírita, sob tudo porque este trânsito poderia ameaçar a perda de fieis para o espiritismo, ameaçando a hegemonia da Igreja Católica. Desse modo, era necessário combatê-lo e, assim a Igreja passou a fazer. Sobre esta reação comenta França (2010), o combate ao espiritismo havia se tornado uma questão de patriotismo aos olhos da Igreja, combater o espiritismo era equivalente a ser um bom patriota, afinal, o que estava em jogo era a constituição do Brasil como nação, desse modo, não poderia permitir a religião oficial que o nefasto espiritismo continuasse a enganar pessoas ingênuas e a produzir loucos pelo país (FRANÇA, 2010, p. 104).

O Espiritismo na Paraíba: expansão e perseguição católica.

Assim como nas províncias da Bahia, Ceará e Rio de Janeiro, na Paraíba as primeiras notícias do movimento espírita remontam a década de 80 do século XIX tanto na capital a Parahyba do Norte (atual João Pessoa) como na

cidade de Areia, localizada no Brejo paraibano. Isto se deve no nosso entendimento, a maior divulgação do espiritismo, impulsionado, também, pela publicação dos livros da codificação kardequiana para o português, o que facilitou o acesso de um número cada vez maior de pessoas as leituras espíritas.

Tudo começou nos idos de 1916. A Parahyba do Norte era a capital da então Parahyba. Uma época em que poucas se “atreveriam” a falar, frequentar e praticar o Espiritismo. Eram os destemidos e audaciosos, de raciocínio largo, que liam, dialogavam, conheciam a Doutrina Espírita. Não havia ainda um núcleo ou centro espírita, mas o livro Espírita estava ali, garantindo a ousadia para se ultrapassar as fronteiras do preconceito. As dificuldades foram inúmeras para os desbravadores, mas o desafio era maior.

O que existiam eram apenas “Sessões de Caridade”, que aconteciam em residências onde eram atendidos os necessitados. Naquelas sessões a mediunidade aflorava em pessoas simples e sinceras, produzindo os mais extraordinários fenômenos de cura, vidência, clarividência, psicografia, psicofonia que maravilhavam e assombravam de estupefação a todos os presentes. Foi na residência do cidadão Manoel Alves de Oliveira que se realizavam uma dessas “Sessões de Caridade”, onde eram atendidas pessoas de todas as condições sociais, com a doutrinação de espíritos enfermos, o passe, a água fluidificada e o consolo da Doutrina dos Espíritos. Mas foi ali, naquele lar, que um reduzido número de pessoas resolveu fundar um grupo de estudos espíritas.

Em agosto de 1922 foi fundada a primeira revista Espírita na Paraíba, o que renovou os conceitos sobre o Espiritismo na então província Parahyba do Norte. Era editada pela FEPB e intitulava-se *O Além*. Para o Movimento Espírita da Paraíba, era uma novidade editorial. O primeiro diretor da revista foi o bel. Diógenes Caldas; redator secretário José Pereira da Silva (Sr. Zuza); redatores professores: Eduardo Medeiros, Francisca Moura, Sizenando Costa, João Coelho, Floripes Pessoa e Eugênio Ribas Neiva. Gerente – Manoel Rabelo.

Não existe comprovação de até quando foi editada a revista, mas se presume que a partir de 1924 foi suspensa a sua circulação porque o então governador Sólon de Lucena, deixou a presidência da Província, sendo o mesmo um simpatizante e financiador da revista. Foram poucos anos de divulgação da Doutrina Espírita pela revista *O Além*, mas, com certeza plantou a sementeira para a divulgação das ideias espíritas e incentivo para outros centros que aos poucos foram espalhando-se pela Paraíba.

Neste interim, Silva (2006) nos informa sobre a criação de outro espaço espírita conhecido inicialmente como União Espírita Deus, Amor e Caridade fundada em 1931, e a partir de 1959, como Casa da Vovozinha, funcionando até os dias de hoje na capital paraibana. Este centro foi fundado num momento de grave crise social, política e econômica da sociedade brasileira e paraibana, viviam-se a pós-revolução de 1930, os ânimos políticos ainda se encontravam exaltados e o país atravessava crises de âmbito político e econômico, começava o que ficou conhecido na história como período Vargas (1930 – 1945).

Em Campina Grande, segundo Câmara (1988), o movimento espírita teve início em maio de 1926, com a fundação da *Sociedade Espírita Sólon de Lucena*, no mesmo ano foi fundada outra com o nome de Centro Santo Agostinho. Em fevereiro de 1933 ocorreu a fusão dos dois centros espíritas, dando origem a *União Espírita Cristã*. Em outubro de 1943 temos a fundação da *Liga Espírita Campinense*, composta pelos centros José de Alencar e Luz, Amor e Caridade e dirigido por João Miguel de Moraes.

O movimento espírita na Paraíba não teve vida fácil, seja no aspecto material ou religioso. Com a ascensão de D. Adauto a Diocese da Paraíba em 1892, iniciou-se uma ação constante do clero contra o movimento espírita paraibano, criando dificuldades a sua expansão, divulgação e prática. De acordo com Luiz Gonzaga e Souza Lima (1979), os núcleos espíritas eram bastante numerosos na Paraíba, contando com muitos bacharéis, professores, jornalistas e funcionários públicos, inclusive com a presença de familiares de D. Adauto. Ainda segundo Lima, D. Adauto em visita a cidade de Areia no ano de 1887 na condição de professor seminarista (em Olinda- PE), aproveitou-se de sua estada para realizar discursos contra a prática espírita, asseverando ser o espiritismo uma nefasta superstição, marcada pelo fanatismo e pela ignorância religiosa.

Quando D. Adauto torna-se Bispo da Paraíba, a rejeição e perseguição ao espiritismo e seus adeptos fica mais ostensiva. Neste embate contra o movimento espírita, a Igreja vai utilizar o jornal semanal *A Imprensa Católica*, criado em 1893 pela Diocese paraibana. Além de ser utilizado para a divulgação das crenças católicas, reafirmar

o poder e a importância da igreja na vida dos cidadãos paraibanos, este jornal também foi utilizado ao longo de sua existência jornalística para combater de forma contundente o espiritismo.

Em 26 de novembro de 1900, o jornal vai transcrever uma nota que fora divulgado no jornal Mensageiro do Coração de Jesus, em Itú – SP, informando que o Papa Leão XIII reformara o índice dos livros proibidos e lançara outros decretos, entre eles, um que condenava quem publicasse, lesse ou conversasse sobre o espiritismo, correndo o risco de ser lançado ao fogo do inferno. Isso demonstra o clima de medo que a igreja despertava na sua população, ameaçando lançar no fogo do inferno aqueles que teimassem em divulgar e praticar o espiritismo.

O editorial da Imprensa Catholica datado de 24 de agosto de 1902, firmava a posição da igreja no que diz respeito a prática espírita, na qual condenava não só o espiritismo, como também seus adeptos, pois a igreja entendia que o espiritismo representava um perigo a saúde mental humana, e que poderia levar o indivíduo a praticar distúrbios sociais, provocados pela mediunidade ou espíritos trevosos, daí a recomendação da igreja para que seus adeptos se afastassem da “seita” espírita, sob a alegação de irem para o inferno.

Os confrontos entre católicos e espíritas entre as décadas finais do século XIX e as primeiras do XX, denotam a luta constante dos espíritas em busca de espaço numa sociedade em que o catolicismo era a religião hegemônica e as teorias evolucionistas eram dominantes nas esferas científicas e intelectuais. As práticas espíritas,

nesse contexto, se situavam na interseção das vertentes religiosas e científico.

Dentro deste espaço de disputas, é publicado no ano de 1921 no jornal a Imprensa Catholico na Paraíba uma matéria cujo título chamava-se “*O Espiritismo Sua condenação pela Medicina*”, em que traz as falas de vários médicos brasileiros e estrangeiros condenando a prática religiosa espírita. Para estes médicos, o espiritismo está condenado pela ciência, pois elava os seus adeptos a loucura. Portanto, evitar essa doutrina e fugir das sessões espíritas é o dever de todo homem sensato. Eis a fala de alguns deles.

Dr. Juliano Moreira, director do Hospital Nacional dos Alienados do Rio de Janeiro. *“A idéia do que faço sobre o espiritismo, como causa de loucura, está expressa na página 32 do Esboço de Psychiatria Forence, que há annos publiquei. O médium vidente, na minha opinião, não é um typo normal, é quase sempre um desequilibrado.”*

Dr. Franco da Rocha, director do Hospital dos Alienados de Juquery, em S. Paulo. *“Considero o espiritismo, como praticam, um grande factor de perturbações mentaes nervosas; actualmente o espiritismo concorre com a herança, com a syphilis e com o álcool, no fornecimento dos Hospícios e casas de saúde. Acho tão forte o seu contingente que a Lei devia tolher-lhe a marcha. O médium em um typo anormal, um desequilibrado.”*

Dr. Homem de Mello, director de uma casa de saúde para loucos em S. Paulo. *“O*

espiritismo é, no Rio de Janeiro, uma das causas predisponentes mais comuns das loucuras. Os médiuns devem ser considerados indivíduos nevropathas próximos da hysteria”.

(AEPB – Arquivo Eclesiástico da Paraíba. Jornal a Imprensa Catholica. Serie Jornais. 3 de agosto de 1921, ANNO XVIII, N° 47.)

Através dos vários discursos acima, vemos o quanto a doutrina espírita era considerada pelos médicos – nem sempre de forma homogênea - um retrocesso na evolução do pensamento humano, as práticas espíritas eram atribuídas à fraude/charlatanismo ou a manifestação de evidentes problemas mentais. A definição do Espiritismo, enquanto um importante agente desencadeador de transtornos mentais disseminou-se para além do meio médico e chegou ao interior da igreja católica. Estes discursos proferidos pelo saber médico influenciaram também o clero, que passou a fazer referências constantes ao termo “loucura espírita” em suas homilias à nova doutrina.

Dentro deste quadro nada amistoso entre o espiritismo e o clero, temos ainda a pressão da classe médica brasileira temerosa da disseminação sem controle do curandeirismo, passa a fazer pressão juntamente com a Igreja para que os legisladores elaborem um Código Penal em que possa conter as chamadas praticas mágicas e o espiritismo, além dos rituais de magia e adivinhações.

De forma textual, **o artigo 157** dizia que praticar o *espiritismo*, a magia e seus sortilégios, usar talismã e

cartomancia, para despertar sentimento de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para fascinar e subjugar a credulidade pública, a pena seria de prisão de um a seis meses e multa de 100 a 500\$000 reis; Já no **artigo 158**, era vedado ministrar ou prescrever como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro. Neste caso a pena seria de seis meses de reclusão e multa de 100 a 500\$000 reis.

Dentro deste contexto de enfrentamento, o movimento espírita brasileiro reuniu-se com o intuito de solicitar mudanças do novo código penal, pois o mesmo em seus artigos restringia de forma intolerante a prática do espiritismo, afinal não estávamos num estado laico?. Mas, que laicidade é esta que coibir um movimento religioso de funcionar e pune seus integrantes com prisão e multa. Neste caso, estamos diante de um contrassenso jurídico e uma pratica de intolerância religiosa.

Diante de tal fato a Federação Espírita Brasileira (FEB) vai reclamar junto ao Ministro da Justiça à época, que era Campos Sales. Porém, seu relator representado na pessoa do advogado criminalista João Batista Pinheiro, limitou-se a dizer que o texto referia-se a pratica do “baixo” espiritismo, e suas práticas estavam diretamente relacionadas às crenças afro-brasileiras, que também foram proibidas de manifestação pelo mesmo código penal de 1890, punindo com prisão aqueles que praticassem crenças de origem africana, não é por acaso, que muitos terreiros de candomblé foram fechados em várias cidades espalhadas

pelo Brasil e seus líderes (pais de santo ou mães de santo) foram presos e processados.

A argumentação da Federação Espírita remetia-se ao cerceamento da liberdade dos espíritas legisladas no artigo 157 do Código Penal. Para a FEB¹⁵, a criação do artigo foi considerada uma atitude arbitrária, intolerante e legislado envolto de ignorância sobre o que realmente seria o espiritismo. E sendo uma prática religiosa, era incoerente a sua criminalização, com a garantia do livre exercício religioso contido no Decreto 119-A de 1890.

No intuito de fazer uma contraofensiva e ao mesmo tempo uma defesa do espiritismo no Brasil, a FEB vai utilizar-se do Jornal *O Reformador*, situado no Rio de Janeiro para defender-se dos ataques que sofria e das punições previstas no Código Penal de 1890. Para a FEB, os artigos 157 e 158 que se acham no capítulo – Dos crimes contra a saúde pública – eram sinais evidentes de que seu autor desconhecia por completo o assunto sobre o qual legislou, ou seja, o espiritismo.

Mesmo diante das tentativas de sensibilizar o Ministro da Justiça, estas não tiveram efeito e foram frustradas ante o conservadorismo e influencia que a Igreja Católica ainda tinha dentro as instancias de governo. Nesse sentido, temos aqui um campo discursivo jurídico, que legitimado pela lei e pelo artigo 157, que criminaliza a prática do espiritismo, sem abrir precedentes para ponderações, enfatiza que o objetivo era coibir a prática da

¹⁵ FEB – Federação Espírita Brasileira. Criada em 1884, cujo objetivo era preservar a unidade doutrinária e reunir de modo institucional os adeptos da pratica espírita dispersos por inúmeros centros espíritas.

medicina ilegal e acabar com o charlatanismo, já que os espíritas adotavam práticas que se inseriam nessas condições, assim, o espiritismo deveria ser enquadrado na forma da lei e seus adeptos punidos exemplarmente.

Além da agressividade do código, a reação do clero era mais intensa, à medida que o espiritismo se difundia na sociedade. Não eram apenas as elites intelectuais e as classes baixas que aderiam ao espiritismo, as classes médias também. O fenômeno desencadeou uma contra ofensiva da Igreja, com os mesmos argumentos de sempre, tratando o espiritismo como obra do demônio. Sem dúvida, com o advento da República, o embate entre os espíritas e a Igreja se acentua, revelando por parte da Igreja segundo Miceli um esforço “de revidar aos argumentos e às versões anticlericais, de resistir ao proselitismo dos concorrentes maçons, protestantes e espíritas.” (MICELI, 1988, p. 53)

Em de janeiro de 1891, foi publicada no Jornal do Commercio¹⁶ uma coluna intitulada “*O novo código e o espiritismo*”, assinada pela FEB. A intenção da Federação ao publicar esse artigo, era rebater as acusações de charlatanismo e exploração da boa-fé alheia que o espiritismo acabou sofrendo com as proposições do advogado João Baptista Pereira, que simplificou as práticas espíritas à arte de curar e afirmou serem os espíritas especuladores e expropriadores. Procuraram, também, reafirmar princípios da doutrina espírita, procurando não limita-la à arte de curar, mas, também a compreensão de mundo, orientação de vida, conduta moral e princípios de

¹⁶ <http://memoria.bn.br/DOCREADER/DOCREADER.ASPX?BIB=235253>. Acessado em julho de 2021.

amor, bondade e caridade para como próximo, ou seja, princípios estes, contidos também na religião católica.

Em artigo intitulado *O que é um espírita* e publicado no Jornal a Imprensa Catholica de 1921 na Paraíba, o clero tenta definir o que seja um espírita de fato, e começa a fazer adjetivações preconceituosas e comparações a outras religiões, colocando ao final como praticantes de seitas satânicas e diabólicas. A tentativa de definição situa-se nestes termos.

Sim, afinal que é o espírita – catholico?
Não, porque catholico é só o que acceita integralmente os ensinamentos da Egreja Catholica, e Ella condemna o espiritismo como seita e diabolica. Mas o espírita será christão? Tambem, não; porque christão significa discípulo de christo, e Jesus Christo prohibe e reprova formalmente o diabolismo, que nada mais é do que o espiritismo. Então o espírita será judeu? Ainda, não; mas, peor que judeu; porque ao judeu, como se ver na Biblia, era prohibido severamente evocar as almas dos mortos, e o espírita faz o que nenhum judeu podia fazer. (...) Eis o que é espírita, um hereje, um apostata, um excommungado, indigno de ter ingresso no lugar santo durante a vida; indigno da sepultura sagrada após a morte; indigno dos sufrágios da Egreja por toda a eternidade. (AEPB – Arquivo Eclesiástico da Paraíba. Serie Jornais. JORNAL A IMPRENSA BI-SEMANARIO CATHOLICO – Parahyba - Quarta-feira, 19 de outubro de 1921 - ANNO XIX N.19)

Como vemos a reação do clero é agressiva e mais intensa, à medida que o espiritismo se difundia na sociedade. O fenômeno desencadeou uma contra ofensiva da Igreja e, usando os mesmos argumentos de sempre, tratava o espiritismo como obra do demônio. No discurso católico presenciamos uma aspereza do tratamento dado ao espiritismo sem maior diálogo e tolerância.

Provavelmente, os espíritas acreditavam que a proclamação da República e de um Estado Laico deveria ter levado a uma maior liberdade e diálogo entre as diferentes correntes de pensamento religioso e filosófico. Porém, o que vemos são ataques duríssimos em direção ao movimento espírita paraibano e a criação de um estado de terror e medo que foi incutido no seio da sociedade.

No nosso entendimento, o espiritismo foi igualmente capaz de preencher certas expectativas do pensamento racional vigente, possibilitando investigações de ordem comprobatória a respeito do próprio fenômeno mediúnico, por exemplo. A rejeição ao dogma católico e a adoção de procedimento sistemático na formação da doutrina espírita mostraram-se compatíveis com as aspirações intelectuais e de um número significativo da sociedade. Talvez seja compreensivo para a época pesquisada, o desconforto gerado no seio do clero com o surgimento e expansão da doutrina espírita, cada campo religioso evocando pra si sua relevância e atuação dentro da sociedade. Daí, os embates da fé.

A presença protestante no Brasil.

O protestantismo chegou ao Brasil na primeira metade do século XIX com a vinda de imigrantes, que, junto de suas tradições e costumes traziam as práticas religiosas oriundas de seus países. A partir de 1824, desembarcou no Rio Grande do Sul e Santa Catarina, um grande número de alemães dando origem a presença luterana no Brasil. Os primeiros que se fixaram nesta parte do Brasil entre 1824 e 1864, tinham atendimento desempenhado por leigos. Só a partir de 1886 é que as igrejas alemãs passaram a enviar pastores para atenderem às colonizações germânicas.

No ano de 1904, uma missão luterana vinda dos Estados Unidos daria origem à Igreja Luterana do Brasil. Após a segunda Guerra Mundial (1939 – 1945), os grupos que constituíam a Igreja Evangélica Alemã no Brasil formam a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Embora recebendo auxílio externo provenientes da Alemanha e Estados Unidos, assim como das organizações religiosas denominadas Federação Luterana Mundial e o Conselho Mundial de Igrejas, o Luteranismo brasileiro, acabou se estabelecendo em posição de maior independência e autonomia face às organizações estrangeiras de origem e com bom poder aquisitivo, além do grande número de fiéis que aumentava paulatinamente.

Nesta fase, ou seja, entre fins do século XIX e as primeiras décadas do XX, outros grupos de protestantes começam a enraizar-se no Brasil, como foi o caso dos anglicanos e metodistas, que desembarcaram em terras

brasileiras a partir dos imigrantes americanos que se estabeleceram no interior de São Paulo e, que eram estimulados a virem para o Brasil, entre outras coisas, pela economia cafeeira que neste momento está em expansão e que prometia significativa melhoria de vida, porém sabemos que não ocorreu desta forma, e que muitos imigrantes foram explorados a exaustão e enganados financeiramente pelos chamados “barões do café”.

Além do protestantismo de imigração, tivemos também, o de conversão, cujo objetivo era expandir o protestantismo e conseguir um número cada vez maior de adeptos. Estes grupos procuravam de forma estratégica adequar-se ao jeito brasileiro buscando entender o comportamento religioso dos brasileiros, as regiões de menos abrangência do catolicismo e ouvindo as necessidades da população, pois disto dependia o crescimento dos convertidos. Enquadram-se nessa perspectiva os presbiterianos, os metodistas, os batistas e os episcopais vindos dos Estados Unidos.

De acordo com Candido Camargo (1973), analisando a origem, as estruturas políticas e o perfil dos membros dos grupos, Camargo definiu o protestantismo em dois grandes grupos. O critério foi a universalização ou não da mensagem, abertas ou não a todas as pessoas. Apareceram então dois agrupamentos: o protestantismo de imigração (fechados) e o protestantismo de conversão (abertos). Como afirma o autor, a classificação protestantismo de imigração e conversão “sugere análise destes tipos não somente em termos de sua correlação com as categorias genéricas atrás delineadas como também

quanto às funções sociais especialmente por eles preenchidas no país” (CAMARGO, 1973, p. 131).

Este movimento missionário protestante tem início na metade do século XIX e boa parte de sua rápida expansão deveu-se ao trabalho de propaganda desenvolvida pela sociedade bíblica de origem inglesa e norte-americana. Aliada à sociedade Bíblica, os metodistas que aqui chegaram em 1835 passaram a distribuir milhares de bíblias entre os brasileiros nos anos de 1850 -1860, cujo objetivo era torná-los conhecidos e ao mesmo tempo fazer com que a população tivesse maior contato com o novo testamento, aliado a isso, inicia-se a construção de templos religiosos protestantes em várias capitais do Brasil.

A partir deste momento, proliferam os movimentos missionários por várias partes do Brasil, cuja procedência era norte-americana. Em 1858 chegam à primeira missão Congregacional; em 1859 chega os Presbiterianos; em 1870 temos os Metodistas; em 1881 os Batistas e por fim em 1889 os Episcopais. No final do século XIX, já apareciam implantadas no Brasil os movimentos protestantes de tradição luterana, anglicana, metodista, presbiterianos, congregacional e batista, ou seja, temos no Brasil um verdadeiro mosaico religioso de diferentes agremiações religiosas que começavam a fazer frente à Igreja Católica, fato este que ascendeu a “luz amarela” do clero, que vivendo momentos de crise no fim da Monarquia e depois como o governo Republicano, agora teria que se preocupar com a expansão Protestante, além da Maçonaria e do Espiritismo.

O catolicismo e o protestantismo viviam situações bem diferentes no final do século XIX. De um lado temos a Igreja Católica e o catolicismo como religião oficial no Brasil com suas bases conservadora, e submetida à ordem secular, que tinha grande influência sobre a população brasileira os mais longínquos lugares. Do outro lado temos as Igrejas Protestantes que se mostrava como representante da mudança, do novo no tocante a religião, a fé e a devoção. Apresentam-se de forma eclética e diversa, e trazem uma proposta cristã diferente do que pregava o cristianismo, assim deflagram um intenso embate com a Igreja Católica.

Mas o que representava ser protestante no Brasil entre fins do XIX e início do XX? Popularmente falando, significava ser “crente”, ou seja, uma pessoa que abandonava suas antigas crenças e práticas religiosas e passava a crer apenas em Jesus Cristo, não apenas como uma convicção, mas, como compromisso de mudança de vida e de novos valores sociais, comportamentais, culturais, filosófico e religioso. Essa passagem é conhecida como conversão, isto é, momento de um novo nascimento.¹⁷

Ao longo do processo de expansão missionária protestante, estes passam a fazer uso recorrente de discursos de convencimento baseado no conhecimento das escrituras sagradas de forma articulada, de modo que a mensagem religiosa chegasse até ao pretense convertido de forma clara

¹⁷ O convertido é visto como uma pessoa que “nasceu de novo”, torna-se uma nova pessoa. Porque sua experiência religiosa o leva a abandonar sua velha vida, ou seja, tudo aquilo que possa afastá-lo de um modo de viver que evidencie o seu relacionamento com Cristo ou com a comunidade do qual faz parte.

e lógica. Fazia-se grande esforço em provar a existência de Jesus e, este como o único salvador, para isso, os protestantes lançam mão das escrituras sagradas para convencer o futuro crente na existência de um Deus único, cujo maior representação era Jesus Cristo.

Dentro deste contexto conflituoso, muitos estudiosos apontam para uma tentativa de conceituação da prática protestante frente à Igreja Católica. Muitas das características do protestantismo nacional foram feitas quando pensado no confronto com o católico. A partir do recorte documental utilizado por Batista Ribeiro (RIBEIRO, 1991, p.177 / 182), por exemplo, o mesmo mostrou que o protestantismo historicamente condenou à hierarquia católica, o marianismo, a justificação pelas obras, a mediação do padre, “a pompa externa”, o culto aos santos, celibato clerical, a virgindade de Maria. Igreja e Estado apareceram como pertencentes em localidades onde o protestantismo foi perseguido. A cooperação entre autoridades locais, padres ou bispos foi explorada mediante reconstruções minuciosas desses cenários de perseguições.

Seguindo a linha de estudos de David Gueiros Vieira (1980) constatamos que diante a vertiginosa expansão do protestantismo no Brasil, a reação ultramontana foi imediata. As autoridades da Igreja tomaram medidas para evitar que a propaganda protestante se difundisse. Primeiro enviaram ao Ministro do Império José Liberato Barroso em 1868, um relatório recomendando ao governo a supressão de toda a propaganda protestante contra a Igreja e a preservação da unidade religiosa da nação. Em contrapartida, o Ministro responde que o

governo tinha que respeitar os dispositivos da Constituição que concediam tolerância, mas que fazia tudo o que pudesse para “evitar todos os abusos” (VIEIRA, 1980, p. 219) e excessos dos protestantes.

Nos escritos de Vieira, o mesmo defendeu o que poderíamos chamar de “teoria da aliança liberal maçônica e republicana com o protestantismo”. Sua tese era a de que havia um complô liberal-maçônico nacional, e, mais especificamente, provincial, para separar a Igreja Católica da Coroa, e, quando convinha aos maçons e liberais, eles se uniam contra o Protestantismo, mas não somente a ele, como também a todos os outros grupos minoritários que sofriam com a união da Igreja com a Coroa. “Os maçons fizeram frente comum com eles contra a Igreja Católica, como fizeram os espíritas e os judeus que se encontraram com os missionários. Era um caso de grupos de minoria unindo-se em autodefesa” (VIEIRA, 1980, p.279)

Tratando sobre a Igreja Católica, Vieira defende que a mesma passava por uma situação muito delicada no século XIX. Do ponto de vista espiritual, o clero era conservador, heterodoxo, negligente quanto aos deveres espirituais, e, violador das regras do celibato. Do ponto de vista político, o uso e o abuso do padroado enfraqueceram a independência da Igreja. Do ponto de vista econômico, como os clérigos eram pagos pelo governo, as cômputas eram mesquinhas e não eram reajustadas.

Vieira procura elucidar as relações que existiram entre os missionários protestantes e os liberais, os chamados “amigos do progresso”, que eram aqueles que defendiam o desenvolvimento técnico científico do Brasil a

qualquer custo. Para ele, os liberais daquela época sentiam-se inferiorizados quando comparavam o desenvolvimento da Europa e dos Estados Unidos com o do Brasil. “A revolução industrial parecia estar passando ao largo do Império, e os liberais queriam a todo custo importá-la. Entretanto, não tinham tido grande êxito, e assim, procurando um bode-expiatório, culpavam a raça negra e a Igreja Católica pelo atraso do país” (VIEIRA, 1980, p. 239).

A afirmação de Vieira, nos leva a pensar que os liberais viam nos missionários protestantes a “salvação” para o Brasil, não tanto em questão de fé, mas sim, e, principalmente, no que concernia ao “progresso” e, se era necessário defender os interesses dos protestantes para esse “progresso” ocorrer, eles o fariam. Neste caso, temos um campo de poder, em que protestantes e católicos vão se digladiar fomentado por outros grupos de poder – os liberais e maçons - que querem progredir economicamente e ocupar espaços políticos tanto no governo do império quando no republicano, mais que veem na Igreja grande empecilho, assim nada mais estratégico do que acender a chama(s) da discórdia para que protestantes e católicos de digladiem.

A presença do protestantismo na Paraíba.

Em 1873 os missionários protestantes estabeleceram a Igreja Evangélica em Pernambucano, considerada a primeira igreja protestante do referido estado com fins conversionistas. A partir desta igreja a fé protestante espalhou-se pelas mais variadas partes da região

Nordeste do Brasil. Com a Igreja Evangélica Pernambucana os seus pastores e missionários instituíram um projeto evangelizador e expansionista que, no início do século XX atingiu a província da Paraíba, chegando à capital e a outras cidades como Areia, Alagoa Nova e Campina Grande, fato este que resultou, no estabelecimento da primeira igreja protestante da cidade no ano de 1920.

De acordo com o memorialista paraibano Epaminondas Câmara (1988), a inserção do protestantismo na cidade de Campina Grande se deu nas primeiras décadas do século XX. Segundo Câmara, em 1912 começou a ser erguida a primeira igreja protestante com o nome de “Evangélica”, localizada na Rua do Açude Novo, sendo o pastor fundador Sinfrônio Costa. Em 1920 tivemos a inauguração do templo evangélico, que já contava com trinta membros e com dois oficiais eclesiais: o presbítero João Canuto e o diácono Eulálio Eliazar.

Já em de março de 1922, foi fundada a 1ª Igreja Batista na rua do Silvestre, tendo como pastor-professor Augusto Santiago. Há 08 de janeiro de 1924, houve a fundação da primeira Igreja protestante pentecostal (Assembleia de Deus), na rua das Areias, e apenas em 30 de junho de 1927 tivemos a inauguração da primeira igreja congregacional, intitulada Igreja Evangélica Congregacional, localizada a rua treze de maio, isto se deu com a chegada do pastor João Clímaco Ximenes em sua direção. Neste período, a Igreja já contava com noventa membros e a Escola Bíblica Dominical com cento e cinquenta alunos.

Diante do avanço protestante em terras paraibanas no início do século XIX, período este em que a Igreja está vivenciando momentos de transformação interna, com a romanização e ao mesmo tempo externa, pois tem ainda que tentar frear o avanço do protestantismo e do espiritismo que ganham adeptos e espaço nas diferentes camadas sociais. Diante disso, não resta a Igreja paraibana reagir. E será justamente isso que o Bispo Dom Aduino de Miranda Henriques vai fazer, utilizando-se mais uma vez do jornal a *Imprensa Catholica*, o clero paraibano vai dedicar atenção especial a religião protestante por considerá-la filha espúria da Igreja Católica, uma heresia oriunda de paixões mal contidas, de despeitos e de invejas.

O clero adotava como tática a divulgação ampla dos casos de protestantes que se convertiam ao catolicismo e das dificuldades pela qual passavam os países protestantes, numa tentativa de mostrar os efeitos negativos do protestantismo e de sua conversão. Em matéria publicada no ano de 1899 sob o título *Conversão de Protestantes*, o jornal a *Imprensa* trazia a notícia de que havia um grande número de conversões desta doutrina ao catolicismo na Inglaterra e aproveitava para fazer uma comparação com o Brasil. Diz o referido jornal: “Aqui no Brasil os Protestantes tiram sua desforra e de vez em quando conseguem apanhar um amasiado, um mau pagador, um fintador, um padre infiel a seus juramentos e rebatizá-los”¹⁸.

O que nos chama atenção é a tentativa da Igreja em mostrar poder e influência, e ao mesmo tempo desqualificar

¹⁸ AEPB – Jornal A Imprensa. Serie Jornais. 08.11.1899.

aqueles que se converteram ao protestantismo. Demonstrando que aqueles que tomaram um “mau caminho”, ou seja, converter-se ao protestantismo não faria falta, por serem no entendimento do clero pecadores, traidores e hereges, portanto eram dispensáveis. De acordo com o jornal e na mesma matéria de 1899, o protestantismo estaria fazendo um favor, prestando bom serviço a Igreja Católica, pois estava levando para seu interior seu lixo e as varreduras das sacristias.

O desprezo da Igreja para com aqueles que se convertiam era contundente, intolerante e desrespeitoso. Diante das acusações de intolerância religiosa, o clero brasileiro alegava em sua defesa que nos países protestantes via-se a mesma situação, isto é, protestantes convertendo-se ao catolicismo. Em matéria publicada em fevereiro de 1901 no jornal a Imprensa, afirma-se, o protestantismo é uma rebelião que Deus detesta e amaldiçoa sobre a terra, como detesta e amaldiçoa no céu a rebelião dos seus anjos maus. Deve-se amar os protestantes e detestar o protestantismo, como se deve amar o pecador e detestar o pecado.¹⁹

Nesta pequena passagem, percebemos que há uma contradição no discurso católico, mesmo que de forma sutil, pois ora considera os protestantes egressos do catolicismo um lixo, ora passa a pregar o amor entre os convertidos ao catolicismo. Utilizando-se de um discurso fundamentado na religião católica, os clérigos que escreviam no jornal a Imprensa, buscavam convencer seus leitores de que o

¹⁹ AEPB - Jornal A Imprensa. Serie Journaís. 17.02.1901.

protestantismo não se constituía em grande ameaça, porque as bases do catolicismo eram sólidas, mas, era preciso o apoio irrestrito dos seus fiéis e a manutenção das práticas devocionais.

Para reforçar a imagem de instituição infalível e sólida, a igreja publica um artigo intitulado O Anglicanismo em apuros. Neste artigo, o clero apresenta a situação da Inglaterra, mostrando a expansão do catolicismo e o desmoronamento do anglicanismo. Em uma das passagens, afirma que os ingleses se atiram nos braços da Igreja Católica, chorando amargamente o tempo em que se distanciou do verdadeiro aprisco, onde bebia o leite da boa e sã doutrina moral que regenera e purifica os corações.²⁰

Na tentativa de combater o protestantismo na Paraíba, que para o clero utilizava-se da ideia de prosperidade e riqueza para conseguir mais seguidores, a Igreja por sua vez passa a questionar está “teoria da prosperidade” tão divulgada pelo protestantismo nas falas de seus líderes, isto é, seus pastores. Para a Igreja, as nações protestantes são mais egoístas, mais cruéis do que os povos católicos e eis a explicação natural das suas riquezas e prosperidade natural que aprofunda as desigualdades sociais entre aqueles que se converteram ao protestantismo.²¹ Como vemos, a todo instante os membros do clero buscam desqualificar o protestantismo apontando os aspectos negativos para aqueles que porventura

²⁰ AEPB - Jornal A Imprensa Catholico. Serie jornais. 20 de agosto de 1899.

²¹ AEPB - A Imprensa Catholica, 10 de junho de 1900.

pretendem aderir a nova religião aportada em solo paraibano e em expansão em várias regiões do Brasil.

No entanto, os protestantes revidam aos ataques da Igreja e acusam o Vaticano de exercer sobre as nações católicas um poder estrangeiro, levando as Igrejas nacionais a se preocuparem em combater o protestantismo e o espiritismo, deixando de lado ações católicas ligadas aos interesses da Santa Sé, como por exemplo, as visitas pastorais em lugares mais distantes da capital paraibana, pois nem todas as cidades tinham prelados para realizar os atos devocionais e congregar cada vez mais fiéis e fortalecer o catolicismo.

Nesta época havia recomendação do clero para que os fiéis evitassem aproximação com protestantes para não cair no erro ou pecado. Um fato curioso ocorreu na capital paraibana em junho de 1900, quando ocorreu a inauguração de um templo evangélico e na ocasião foi encaminhado a diocese convite para participar deste fato, porém nenhum representante da Igreja se fez presente para participar da inauguração e em resposta ao convite feito pelos evangélicos e publicado no jornal, seu editor escreve:

Não fomos a sessão, nem católico algum podia ir, em vista das penas que a Igreja comina, visando sempre o grande interesse de salvaguardar o depósito da fé, na qual pode vacilar de algum modo o fiel se expondo á ocasião. Não podemos servir a dois senhores, comparecendo, transgredimos a lei de Deus que nos priva pelo órgão infalível de sua Igreja assistir sob qualquer pretexto a essas reuniões, e a ele queremos servir. (...) Examinando

porém tudo, vimos que o melhor é evitar e deixar de comparecer a essas reuniões. (AEPB – Jornal A Imprensa, 24 de junho de 1900. Serie Jornais)

Como podemos perceber, a Igreja buscava manter-se distante de toda e qualquer possibilidade de relacionamento com o protestantismo, e ainda incitava os fiéis católicos a fazerem o mesmo, uma clara demonstração de intolerância e desrespeito a outras religiões. A Igreja utilizando-se da Imprensa e das missas celebradas pelo Bispo e outros párocos, procuram a todo custo desqualificar o protestantismo, imputando a seus adeptos todo tipo de punições seja terrena ou celestial, despertando em boa parte da sociedade paraibana da época um temor, uma ojeriza e distanciamento de tudo que se relacionava ao protestantismo.

Porém, mesmo com todo discurso proferido em seus altares, a Igreja não conseguiu impedir o crescimento do protestantismo no Brasil e em particular, na Paraíba. Na medida em que o tempo ia passando, muitos templos evangélicos foram sendo construídos e novos adeptos iam sendo agregados a esta religião, o que demonstra que o poder da Igreja não era tão grande o suficiente para impedir a expansão protestante em terras paraibanas. Passadas décadas da chegada do protestantismo no Brasil, o que vemos na atualidade é um crescimento cada vez maior de Igrejas evangélicas e um número cada vez crescente de “crentes” a frequentarem estes espaços em busca de conquista material, como também de conforto espiritual.

Referências.

AZZI, Riolando. *O Estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Editoras Paulinas, 1994. (História do pensamento católico no Brasil – IV).

ALMEIDA, Angélica Aparecida Silva de. *Uma fábrica de loucos: psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950)* - Campinas, São Paulo, Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.

ARRIBAS, Célia da Graça. *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. São Paulo: Alameda, 2010. (p. 124).

BEOZZO, José Oscar. (Coord.). *História da igreja no Brasil: Segunda Época – século XIX*. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

CAMARGO, Cândido. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. 1973. Petrópolis, Vozes.

CÂMARA, Epaminondas. *Datas e notas campinenses*. Campina Grande, PB: Edições Caravela, 1988.

DAMAZIO, Sylvia. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand do Brasil, 1994.

FIGUEIREDO, Francisco Severiano de (Org.). *Anuario Ecclesiastico da Parahyba do Norte*. Parahyba do Norte: Torre Eiffel, 2 v., 1919.

_____ *A Diocese da Paraíba*. Tipografia A Imprensa, 1906.

FERNANDES, Paulo César da Conceição. *As origens do espiritismo no Brasil: razão, cultura e resistência no início de uma experiência (1850 – 1914)*. Brasília – UNB. PPGS. Dissertação de Mestrado, 2008.

HENRIQUES, Dom Aduino Aurélio de Miranda. *Cartas Pastorais 1894 / 1935*. Paraíba do Norte. Arquidiocese da Paraíba. AEPB - Arquivo Eclesiástico da Paraíba.

LIMA, Francisco. *D. Aduino: subsídios bibliográficos*. 2ª Edição (1855 / 1915). João Pessoa: Editora Unipê, 2007. Vols. 1 e 2.

MACHADO, Ubiratan. *Os intelectuais e o espiritismo: de Castro Alves a Machado de Assis*. Niterói: Lachartre, 1996.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil – 1916/1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MANOEL, Ivan Aparecido. *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: Eduem, 2004.

MICELI, Sérgio. *Elite Eclesiástica Brasileira*. Rio de Janeiro: Bertran Brasil, 1988.

SANTOS, Ednaldo Araújo dos. *Arquidiocese da Paraíba (1914 / 2014): História e Memória*. João Pessoa: Gráfica Moura Ramos, 2013.

RIBEIRO, Batista. *Igreja Evangélica e república brasileira (1889-1930)*. São Paulo, O Semeador. 1991.

SEVERIANO, Cônego Francisco. *Anuário Eclesiástico 1894 – 1908*. s/e ; s/d. AEPB – Arquivo Eclesiástico da Paraíba. Fundo Chancelaria. Serie – Documentação dos Bispos. Subsérie. Livros e Anuarios.

SILVA, Creusa Ribeiro da. *Práticas educativas no movimento espírita: Um Estudo Sobre a Casa da Vovozinha*. Dissertação de Mestrado, João Pessoa, UFPB, PPGE. 2006.

VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília, Ed. UNB, 2ª edição, 1980.

VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2006.

CAPÍTULO 4

A DIVERSIDADE RELIGIOSA BRASILEIRA E O VALE DO AMANHECER: IMPLANTAÇÃO, ASPECTOS DOCTRINÁRIOS E EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS

Jessica Kaline Vieira Santos²²

Algo que sempre chamou atenção de muitos estudiosos é a pluralidade religiosa, étnica e cultural brasileira. De fato, o cenário brasileiro no que diz respeito a esses aspectos é bastante diverso e atrativo, isso muito se deve ao fato que a sua formação enquanto povo e seu processo de formação societária angariou e abraçou as diversas culturas aqui chegadas ao longo do tempo e muito mais latente foi esse processo a partir das influencias exercidas pelo processo de globalização mundial que coloca o Brasil também no centro-chave da criatividade religiosa dentro de uma cartografia religiosa como afirmam Vásquez & Rocha na introdução do livro organizado pelos mesmos intitulado: *A diáspora das religiões brasileiras*(2016).

²² Doutorado em andamento no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE. Pesquisadora vinculada ao Grupo de Estudos “Religião, Ruralidade e Movimentos Sociais” do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande –PB. Mestre em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande. Graduada em História pela Universidade Estadual da Paraíba.

As razões para importância do Brasil na nova cartografia religiosa global são diversas e complexas. Elas são uma mistura de processos sociopolíticos e culturais que na década passada reinseriram o Brasil em uma posição favorável no sistema global, operando em conjunto com um campo religioso nacional historicamente dinâmico. (VÁSQUEZ; ROCHA 2016 p.7)

Essa dinamicidade do campo religioso nacional pode ser observado desde a chegada dos portugueses ao país, passando pela influência exercida dos cultos de matriz africana trazidos com os negros que em diáspora chegaram até aqui para serem escravos e com as influências também exercidas pelos nativos que aqui já se encontravam no território com a chegada dos europeus. Ou seja, muito do que vivenciamos enquanto pluralidade das formas de crer no Brasil ainda estão ligadas a essa experiência colonial. No entanto nos últimos anos do século XX e nos primeiros anos do século XXI, as experiências religiosas tem aumentado significativamente.

Nos últimos cinquenta anos a sociedade brasileira, tem vivenciado grandes mudanças que aumentaram radicalmente a variedade de opções religiosas e criaram condições para a circulação global das religiões originárias do Brasil, em consequência de o país ter se tornado um nó-chave nos circuitos transnacionais financeiros e de mídia. (VÁSQUEZ; ROCHA 2016 p.21)

Essa mudança no cenário religioso brasileiro que se dá a partir da segunda metade do século XX é entendido por alguns Antropólogos e sociólogos como movimentos New Age Populares ou Movimentos da Nova Era, que se caracterizam pela flexibilidade, e pela capacidade de absorção e adaptação dos rituais, dogmas, e da forma de vivenciar e experimentar as possibilidades que os movimentos apresentam aos seus visitantes e integrantes. Nesse sentido, a formação do Vale do Amanhecer é entendida por Antropólogos e Sociólogos como uma religião ou doutrina da Nova Era, ou como estas ciências classificam com o nome de New Age Popular²³, também verifica-se o caráter milenarista²⁴ do Vale do Amanhecer, visto que em diversos momentos da fala dos integrantes, bem como dos próprios escritos de Tia Neiva, ela fala da chegada do terceiro milênio. Como descrito no artigo de Vasquez e Alves do Livro as Diásporas das Religiões Brasileiras do ano de 2010:

O Vale pode ser considerado um movimento milenarista, que salienta o fim apocalíptico da presente era corrupta e a vinda de uma nova era de harmonia, abundância e bem estar”

²³ New Age Popular, ou religiões da Nova Era, são aquelas que combinam traços de entrecruzamento de aspectos Ocidentais e Orientais na sua formação, nesse sentido a Nova Era de acordo com Amurabi Pereira Oliveira (2011), se inicia em meados da década de 1875 e passa a ganhar visibilidade no século posterior.

²⁴ Religiões milenaristas ou movimentos milenaristas são aqueles que acreditam na chegada de um terceiro milênio, tendo como base a ideia de salvação por parte de uma entidade espiritual superior e evoluída, marcando assim uma nova fase da vida terrena.

(VÁSQUEZ.ALVES, 2016, p.355) ... por outro lado, o Vale “é pragmático e focado no auto aperfeiçoamento do indivíduo” (VÁSQUEZ.ALVES, 2016, p.355)

Entretanto, apesar de ser considerado um movimento New Age Popular e Milenarista em alguns aspectos, não é o objeto central dessa pesquisa traçar um panorama desses dois aspectos do movimento. Passaremos agora a traçar um breve panorama da instituição do movimento no Brasil e como se delineia a sua criação.

A diversidade religiosa brasileira e o Vale do Amanhecer:

O Vale do Amanhecer ou VDA, nasce no coração do Brasil na cidade satélite do Distrito Federal: Planaltina. E tem a sua instituição física no ano de 1969. Idealizado e criado por uma mulher, Tia Neiva como era mais conhecida, consegue em pouco tempo angariar um grande número de integrantes, e se estabelecer como uma das mais numerosas expressões religiosas da região e arredores de Brasília, e logo nas décadas posteriores passa a se expandir para as demais regiões do país.

Conta nos dias atuais com um número aproximado de 650²⁵ templos espalhados por vários países do mundo como Inglaterra, Espanha, Portugal e Canadá. Que variam

²⁵ Pela contagem efetuada no site <https://www.valedoamanhecer.com.br/>, no momento da elaboração da pesquisa no dia 02/04/2019, o número total de templos registrados era de 729 templos somando os templos em projeção que são aqueles que ainda serão implantados e os templos já ativos.

de tamanho físico e estágios de “evolução” no que diz respeito à realização de seus trabalhos espirituais, e quantidade de mestres ativos.

Acerca da quantidade de membros ativos, estima-se que nos dias atuais o Vale do Amanhecer tenha um número superior a 800 mil adeptos em todos os países e em todas as ordens que o Vale do Amanhecer possui espalhadas pelo Brasil e nos países em que houve a sua implantação. Em matéria do ano de 1975, do Jornal Correio Braziliense, apontou-se que esse número não passava de 10 mil integrantes no templo mãe, já em 1975, também na mesma matéria veiculada no Jornal, estimava-se que o número de atendimentos no Vale do Amanhecer era de aproximadamente entre 30 e 40 mil pessoas por mês, o que se caracteriza um número expressivo de visitantes para um movimento com a implantação recente, o que demonstra de certa forma a aceitabilidade do Vale do Amanhecer na região.

“Hoje com mais de dez mil médiuns ativos e com um Templo iniciático capaz de abrigar cinco ou seis mil pessoas, o vale atende de 30 a 40 mil pessoas por mês e trabalha todos os dias, inclusive com uma solenidade especial.” (CORREIO BRAZILIENSE, 31 de Outubro de 1975)

Esse crescimento e aceitação do movimento Vale do Amanhecer, inicialmente na região de Brasília e posteriormente para outras localidades, se dá a partir de dois aspectos fundamentais: O primeiro diz respeito à formação populacional de Brasília e seu entorno: Ela é uma cidade

construída e idealizada para ser a capital do país, aquela responsável por conduzi-lo para o progresso. Nesse caso, a sua formação populacional é de pessoas de diversas partes do país que buscam na nova cidade a possibilidade de melhoria de vida e de prosperidade.

O Vale do Amanhecer funciona para os que chegam até ele, como um refúgio, um local de amparo para os males físicos e espirituais, suas concepções doutrinárias indicam que a partir da cura espiritual, se tenha o progresso da matéria, é nesse sentido que para nós o movimento foi aceito por parte da população local de Brasília e dos lugares ao qual os templos se instalaram. O outro aspecto inerente a essa aceitação e popularização do movimento é a “propagação” da ideia de cura, muito associada aos rituais de cura realizados no espiritismo.

Nesse sentido, no Vale do Amanhecer os atendimentos espirituais ocorrem sem que haja a cobrança de nenhum tipo recurso financeiro para que qualquer pessoa possa visitá-lo. Sendo este um local de cura espiritual, de visitação gratuita e que ainda emprega um discurso de prosperidade dos aspectos físicos (financeiros, por exemplo) atribuído supostamente pelos planos espirituais de acordo com o merecimento pessoal de cada visitante, característica que levou a ampla e massiva visitação do mesmo.

O movimento encabeçado por Tia Neiva, a primeira caminhoneira do Brasil, que trabalhou na construção de Brasília como candanga, é procurado por milhares de pessoas que buscam apoio espiritual e até mesmo turistas e curiosos, como afirma Oliveira(2007): “É muito visitado

por pessoas que lá buscam algum tipo de ajuda espiritual, bem como turistas e curiosos, configurando um dos locais de turismo místico do planalto central.” (OLIVEIRA, 20017 p.24) é um movimento de essência cristã que combina em sua formação aspectos diversos, miscigenados e híbridos²⁶ com outras religiões. Com influências do catolicismo clássico e popular, do espiritismo e espiritualismo, influências das religiões de matriz africana, traços judaicos cristãos, além de influências culturais, como egípcias, andinas, afro-ameríndias e asiáticas.

“Talvez em nenhum outro lugar sejam vistas, de forma tão evidente, as tendências de hibridização do repertório neoesotérico, do que na cosmologia, arquitetura e práticas do Vale do Amanhecer. Ele é uma mistura única de espiritualidade indígena, antigos temas do Oriente Próximo e temas clássicos, esoterismo europeu tradicional, Catolicismo Popular, Espiritismo (Kardecismo) brasileiro, práticas afro-brasileiras conceitos orientais e preocupações da Nova Era.” (Dawson, 2007 p.52 *apud* VÁSQUEZ.ALVES 2016 p.351)

Os dogmas e ensinamentos do Vale do Amanhecer, estão pautados no Evangelho de Allan Kardec, mas bem mais que isso, se baseiam segundo Tia Neiva e seus

²⁶ O termo sincretismo também é utilizado principalmente nas ciências sociais para denominar a mistura de elementos que compõem o universo das religiões que integram outros elementos de religiões distintas, contudo para nós o termo hibridismo é que mais se encaixa para análise desse objeto.

integrantes na Tolerância, Humanidade e Amor. “O seu evangelho é baseado unicamente na Tolerância, Humanidade e Amor”. (CORREIO BRAZILIENSE, 31 de outubro de 1975).

Em grande medida, muito mais do que os aspectos inerentes ao de outras religiões, a prática da caridade está relacionada intimamente com a forte ligação do Movimento doutrinário com os preceitos espíritas de cura e caridade. E que configura para nós a base doutrinária do Vale do Amanhecer. Apesar da hibridização no que diz respeito às representações, o movimento está pautado amplamente aos dogmas e ritualizações empregadas por Allan Kardec. Ele que recebeu influências iluministas e que pautou o espiritismo nos princípios de tolerância, fraternidade e universalidade. Como descreve Arribas(2010):

Assim, através da mediação de Pestalozzi, certas influências de Rousseau e da filosofia do século XVIII, vão formar o espírito de Rivail, e servir de modelo para o espiritismo entre outros pontos, os ideais de tolerância, fraternidade e universalidade. ARRIBAS 2010 p. 38)

Todas as influências que formam o Movimento Vale do Amanhecer parecem funcionar a partir de pequenas “engrenagens de sentido”, ou seja, na formação desse movimento todas as características culturais e religiosas acabam se interligando de forma peculiar e íntima, que dá forma e identidade ao movimento.

A criação e formação do Vale tem dois aspectos fundamentais principalmente para os integrantes da

“doutrina”, o primeiro aspecto é o espiritual, visto que os integrantes acreditam que o movimento teria sido formado a partir de diretrizes passadas por espíritos que integram um plano espiritual “superior” ao da terra. O outro aspecto é o físico, a criação e instituição do movimento, a construção do espaço templário, a sua expansão para outros países e estados, e solidificação no que diz respeito ao número de participantes ativos.

Acerca da formação do Vale do Amanhecer, Reis (2008) afirma:

“Trata-se de um grupo sócio-religioso sob a denominação de Ordem Espiritualista Cristã, cujo registro em cartório responde por Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã (OSOEC) mas que popularmente é conhecido pelo nome Vale do Amanhecer, expressão que, a partir de agora, passa também a identificar o movimento doutrinário principiado por Tia Neiva.” (REIS, 2008 p.16)

Assim como também afirma Raul Oscar Zelaya Chaves, Presidente²⁷ da Ordem Espiritualista (em ocasião da escrita desse texto), para o Livro do Inventário Nacional de Referências Culturais, no ano de 2010: “O Vale do Amanhecer é uma doutrina espiritualista cristã fundada em 1959 pela médium clarividente Neiva Chaves Zelaya,

²⁷ Em ocasião, Raul Zelaya nos dias atuais, é o coordenador e representante de uma das ordens do Vale do Amanhecer. O seu irmão Gilberto Zelaya, falecido no ano de 2018, também tinha a mesma função de coordenar os templos.

mundialmente conhecida como “Tia Neiva”. (CHAVES, 2010 p.9 apud INRC)

Discorreremos agora um pouco sobre a trajetória pessoal da mulher que encabeça o movimento: Neiva Seixas Chaves nascida na cidade de Propriá no interior de Sergipe²⁸, no dia 30 de outubro de 1925, a primeira filha do total de 4 filhos de Antônio Medeiros Chaves e Maria de Lourdes Seixas Chaves, foi criada em um ambiente conservador, cristão católico de uma família de posses médias. Seu pai era Topógrafo, e Neiva sempre o acompanhava nas viagens pelas cidades em que o pai atuava profissionalmente. Se mudou ainda adolescente juntamente com a família para o município próximo a região norte do Goiás: Jaraguá, passando a morar em uma fazenda de propriedade de seu pai.

Em 31 de outubro do ano de 1943, ela casa-se com Raul Zelaya Alonso (1916-1949) brasileiro, carioca, de ascendência argentina. Já no início da década de 1940, o casal transfere-se para a região centro-oeste do país, com o objetivo de empregar-se como mão de obra nas políticas de desenvolvimento do governo do então presidente da república, Getúlio Vargas. Como resultado do seu casamento com Raul Zelaya, Neiva teve seus quatro filhos: Gilberto Chaves Zelaya, Carmem Lucia Chaves Zelaya, Raul Oscar Zelaya Chaves e Vera Lúcia Chaves Zelaya.

Perde seu marido Raul Zelaya precocemente no ano de 1949, viúva e tendo cursado apenas até o terceiro ano do

²⁸ Existem relatos familiares que Neiva havia nascido no município de Ilhéus na Bahia, visto que era comum os pais registrarem seus filhos em outras cidades que não a de nascimento nessa época

ensino primário, e com seus quatro filhos para criar. Neiva sem hesitar, junta seus recursos financeiros e abre uma pequena casa de produtos de fotografias, que recebe o nome de Foto Neiva, ainda em Goiânia. Por causa da necessidade de manipular produtos químicos fotográficos para revelação de imagens, Neiva Zelaya é exposta a complicações respiratórias, o que após recomendações médicas faz com que ela encerre as atividades do estúdio de fotografias *Foto Neiva*.

Após o encerramento das atividades da Foto Neiva, a alternativa utilizada por ela foi a compra de uma chácara próxima a cidade de Ceres no estado do Goiás. Como não havia recursos financeiros para contratação de pessoal, Neiva cuidava das atividades de plantio e colheita e o carregamento da produção o que a esgotava fisicamente. Com o esgotamento físico, Neiva novamente troca de atividade provedora de seu sustento, via-se agora proprietária de seu primeiro caminhão. Sendo ela a primeira mulher no Brasil a retirar o registro profissional como caminhoneira.

Com o caminhão, Neiva passava pelas rotas de Minas Gerais, do interior paulista e do Paraná, onde realizava transporte e fretamento de cargas. Durante uma de suas voltas pra casa, Neiva teve seu caminhão roubado. Sem o caminhão, muda-se para Morrinhos e começa a trabalhar como costureira de peças encomendadas.

Em 1954, Neiva se muda para Goiânia onde passa a atuar como motorista de ônibus coletivos urbanos, e juntamente com ela, seu filho Gilberto, passa também a trabalhar no coletivo desempenhando a atividade de

corador dos passageiros. Quando não estava no ônibus, Neiva também trabalhava de repórter em uma das revistas da cidade. Com o dinheiro arrecadado, ela compra seu novo caminhão. De onde tempos depois acaba sendo convidada por um dos amigos de seu marido para integrar o corpo de trabalhadores da construção da nova Capital Brasileira.

Juntamente com a ida para o território da construção da nova cidade ficam ainda mais latentes as demonstrações de sua mediunidade, já que estas já estavam presentes em sua vida desde a infância contudo, sempre foram reprimidas pelo fato de Neiva ser de uma família cristã católica. Mas o fato é que a partir de então a história de Neiva passa a se tornar a história de Tia Neiva, a fundadora do movimento que tanto cresce no Brasil, uma mulher bastante respeitada inclusive pelos médios contemporâneos a ela como o Chico Xavier. Sua mediunidade se manifestava através da Clarividência²⁹ e segundo relatos após dominar a sua capacidade de desdobramento Neiva seria então preparada para receber a doutrina do Amanhecer. Conforme descrito abaixo:

“A clarividente então foi informada pelos mentores que após seu pleno domínio das técnicas de Transporte e Desdobramento um Mestre iria prepará-la. Estava também encarnado, vivia em um mosteiro de Lhasa no Tibet, tinha as suas mesmas faculdades

²⁹“A clarividência é uma mediunidade rara, confundida na pratica com a vidência ampliada, mas com diferença profunda, pois o clarividente possui consciência simultânea, isto é, consegue viver e se comunicar em planos diferentes, simultaneamente, obedecendo as leis de cada plano e com plena consciência dessa diversidade.” (INRC 2008, p.258)

mediúnicas, e contatos que só podiam realizados através dos mecanismos anteriormente mencionados. O nome desse Mestre: Umahã.” (ÁLVARO, 1992 p.11)

Conforme o passar de alguns anos, Neiva se desdobrava até o Tibet³⁰, para receber os ensinamentos do monge Umahã, um monge tibetano que segundo os integrantes da doutrina tinham as mesmas características mediúnicas que Neiva.

Após a preparação realizada durante aproximadamente quatro anos, é implantada por Neiva a primeira comunidade do Vale do Amanhecer na Serra do Ouro, próximo à cidade de Alexânia – GO, a comunidade fixada na região de Goiás por Tia Neiva chamava-se “União Espiritualista Seta Branca” - UESB, que segundo relatos teria sido idealizada por Tia Neiva e Mãe Neném, uma sociedade civil com poucos membros religiosos, também destinada a prática da caridade, e do auxílio espiritual a quem a procurasse. Sobre à UESB consta no INRC o seguinte:

“Primeira formação da doutrina que se deu quando do deslocamento de Tia Neiva, no início de sua Clarividência, para a região de Serra do Ouro, município de Alexânia-GO, em 1958. Findou a UESB em 1964, com a transferência de Neiva para Taguatinga. Em 1969, Tia Neiva muda-se, em definitivo, para área em que se inscreve o atual Vale do Amanhecer.” (INRC 2008 p. 273)

³⁰ O Tibet, é um pequeno país localizado entre a China e a Índia, na Cordilheira dos Himalaias, no continente asiático.

Contudo, da primeira comunidade instituída por Neiva até a sua fixação no espaço definitivo em Planaltina, passaram-se um pouco mais de 10 anos, o que de certa forma proporcionou o crescimento do corpo mediúnico.

A instituição do Vale do Amanhecer como organismo apolítico e beneficente, é uma das características inerentes ao movimento e justifica algumas de suas práticas, como por exemplo: não existe nenhum tipo de cobrança financeira pelos “serviços” espirituais oferecidos pelos médiuns aos pacientes (as pessoas comuns que visitam o vale mas não são ativamente integrantes do movimento) nos rituais que compõem a doutrina. “Sua manutenção é custeada pelos próprios médiuns, sendo proibido o recebimento de donativos por parte de pessoas que visitam o mesmo” (CORREIO BRAZILIENSE, Domingo 18 de junho de 1972)

O Vale do Amanhecer, constitui a sua origem de duas formas muito peculiares, a primeira diz respeito à instituição da doutrina nos planos espirituais, de como as histórias se entrecruzam para formação do panteão de espíritos e a segunda diz respeito à implantação do templo físico, na cidade de Planaltina-DF descrito de forma breve nos parágrafos acima a partir da influência direta de sua mentora Tia Neiva. A sua origem espiritual remota, diz respeito à um forte hibridismo cultural que remonta civilizações de um período de mais de dois mil anos atrás.

No que se refere ao aspecto espiritual, Oliveira (2011) assinala que para os integrantes da doutrina, todos os aspectos inerentes a construção do Vale do Amanhecer, teriam sido recebidos por parte dos planos espirituais e

passados através da figura de Neiva:” Uma premissa, que perfaz a construção espacial dos templos VDA, diz respeito ao fato de que, eles OLIVEIRA 2011, p.106)

Tudo que se ritualiza, as preces, os cânticos, tudo que se materializa através das imagens, dos espaços templários, das vestimentas, das indumentárias, as insígnias, as cores e as formas teriam sido recebidas por tia Neiva a partir dos planos espirituais e deixados por ela documentados através das cartas, livros e das bibliografias que o movimento teve cuidado de se auto documentar. Acreditamos também que todos esses traços culturais admitidos por Tia Neiva na ocasião da criação do movimento também se façam a partir de influencias que ela pode ter vivenciado durante a sua vida e trajetória.

O hibridismo existente no movimento pode ser observado nos aspectos relativos a história do movimento, na mistura de elementos que compõem todo o “universo” que compõe o movimento, desde as suas preces e cânticos, as suas indumentárias até o seu panteão de espíritos e os seus rituais. Nas paredes dos templos é muito comum a visualização de imagens e representações de pretos-velhos e caboclos indígenas que a priori são espíritos associados as religiões de matriz africana, é comum também na composição do espaço templário as cruces representando um pouco do catolicismo, as imagens de orientais, a pintura de traços maias, incas, astecas e até mesmo egípcios nas paredes dos templos do movimento, a leitura do evangelho decodificado por Allan Kardec que é utilizado no espiritismo.

A ligação de Cristo a Pai Seta Branca, um nativo que viveu na região andina da América do Sul, divindade também presente no Vale do Amanhecer, a qual se atribui ser o mentor responsável por juntar a “sua tribo” e praticar a caridade para evolução espiritual dos médiuns e da humanidade. Ele por sua vez, está abaixo de Cristo na hierarquia mas foi escolhido pelo próprio Cristo para que o movimento se desenvolva no plano terreno.

Todos esses e muitos outros elementos compõem o panorama plural de significados que o movimento ritualiza e materializa, muitas são as influências de povos, culturas, religiões, aspectos societários diversos. Por esse motivo caracterizamos o movimento como híbrido, dentro da perspectiva que o Historiador Peter Burke nos ajuda a compreender. Para ele há uma extensão de nomenclaturas e terminologias que podem ser utilizadas em outros autores para exemplificar tal característica. Bem como uma variedade de objetos que podem ser analisados a partir do conceito de hibridismo cultural, visto que para o Burke:

Exemplos de hibridismo cultural podem ser encontrados em toda parte, não apenas em todo o Globo como na maioria dos domínios da cultura – religiões sincréticas, filosofias ecléticas, línguas e culinárias mistas e estilos híbridos de arquitetura, na literatura ou na música. Seria insensato assumir que o termo hibridismo tenha o mesmo significado em todos estes casos. (BURKE 2003 P.23)

Entendemos que apesar da quantidade de nomenclaturas e terminologias a mistura desses elementos

que citamos acima e dos diversos que compõem o Vale, são o que Peter Burke conceitua de hibridismo cultural, e daqui, não parto da ideia de que existem religiões mais ou menos tradicionais. Apenas entende-se por ser o Vale do Amanhecer um elemento cheio de misturas, características diversas, retiradas de contextos dispares e que quando se encontram em sua formação assumem um novo significado para os próprios integrantes e para a doutrina.

Outro aspecto relevante a ser salientado é que mesmo passando por diversas reestruturações ao longo do tempo, principalmente após a morte de sua líder, Tia Neiva, o movimento continua crescendo em número de templos e adeptos, e se expande cada dia mais.

Para além dos aspectos citados acima, é de grande importância ressaltar que o movimento por ser bastante amplo e cheio de significados pode ser analisado a partir de muitos outros conceitos e desconstruído a partir de muitas outras visões, além de possibilitar a análise por várias outras ciências, sendo o que Carvalho afirma:

Aqui trata-se do culto tido como o mais sincrético de toda a experiência religiosa Brasileira de sua origem colonial até os dias de hoje: O Vale do Amanhecer. Apesar de seu caráter universalista, a base doutrinal do Vale é sem dúvida o sincretismo clássico brasileiro: espiritismo, catolicismo, tradição afro-brasileira.” (Carvalho p.80 2001)

Nesse sentido, esse estudo é apenas parte de uma pesquisa em andamento, onde o que se pretende é inserir

esse objeto de pesquisa na discussão relativa a Religião e de certa forma contribuir com a visibilidade do movimento no que se refere ao hall de expressões religiosas brasileiras. Não é de interesse desse estudo se fazer definitivo nem conclusivo com relação ao objeto aqui apresentado.

O Movimento Doutrinário e Religioso Vale do Amanhecer, figura para nós como objeto de pesquisa inquietante e cheio de possibilidades. Situado nos arredores da cidade de Brasília-DF, criada para ser uma cidade moderna e símbolo do progresso, que já nasce cheia de significados, e de formas próprias, é o cenário propício para trocas culturais, para a elaboração das novas formas de pluralidade existentes no Brasil. É o cenário escolhido para a implantação de várias expressões religiosas com identidade própria e organização singular. No caso da doutrina do Amanhecer, os aspectos culturais não só brasileiros, mas formas e símbolos das mais diversas civilizações se misturam, e se ressignificam, formando uma expressão religiosa marcadamente híbridas e ímpar, pois seus aspectos marcam a sua identidade enquanto movimento.

Referências:

_____. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2006.

ÁLVARES, Bálamo. **Tia Neiva** – Autobiografia Missionária. Brasília: s/n, 1992.

ALVES, José Claudio Souza; Vásquez, Manuel A. O vale do Amanhecer em Atlanta, Geórgia: negociando identidade de gênero e incorporação na diáspora. **In: A diáspora das Religiões Brasileiras**, Ideias e Letras, São Paulo, 2016.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Tradução de Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005, 191 p.

CALDEIRA, Mestre. **Acervo Doutrinário da Clarividente do Adjunto Yucatã**. Vale do Amanhecer, Volume I, 1984.

CARVALHO, José Jorge. "**Idéias e imagens na tradição afro-brasileira**". Para uma nova compreensão dos processos de sincretismo religioso. "Humanidades 9.1: 67-83.

CAVALCANTE, Carmen Luísa Chaves. **Xamanismo no vale do amanhecer**: o caso tia Neiva. Annablume Editora, 2000.

DEIS, Siqueira; et al. **Vale do Amanhecer. Inventário Nacional de Referências culturais**. Superintendência do Iphan no Distrito Federal. Brasília, 2010.

OLIVEIRA, Amurabi Pereira de. **Da Nova Era à New Age Popular: as transformações no campo religioso brasileiro**. Revista Caminhos-Revista de Ciências da Religião, v. 9, n. 1, p. 141-157, 2011.

OLIVEIRA, Amurabi Pereira de. **Dinâmicas culturais e relações de reciprocidade no Vale do Amanhecer**: um estudo de caso sobre o templo de Campina Grande–PB. Campina Grande. Diss. Dissertação (Mestrado e Ciências Sociais), Universidade Federal de Campina Grande, 2008.

OLIVEIRA, Amurabi Pereira de. **Entre caboclos, preto-velhos e cores: a imersão dos sujeitos no universo místico-religioso do Vale do Amanhecer**. Tese de Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco, 2011.

OLIVEIRA, Amurabi Pereira de. **Nova Era à brasileira**: a new age popular do Vale do Amanhecer. *Interações-Cultura e Comunidade*, v. 4, n. 5, p. 31-48, 2009.

OLIVEIRA, Amurabi Pereira de. **Os corpos e a estrela candente no vale do amanhecer**. *Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade (NURES)*. ISSN 1981-156X, n. 21, 2012.

OLIVEIRA, Daniela de. **Visualidades em Foco: Conexões Entre a Cultura Visual e o Vale do Amanhecer**. Goiânia. 2007. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Cultura Visual), Pontifícia Universidade de Goiás.

REIS, Marcelo Rodrigues dos. **Tia Neiva: A trajetória da líder religiosa e sua obra**, O Vale do Amanhecer (1925-2008). Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

VÁSQUEZ, Manuel A. ALVES, JC Souza. **O Vale do Amanhecer em Atlanta, Geórgia: Negociando Incorporação e Identidade de Gênero na Diáspora.** A diáspora das religiões brasileiras. Leiden: Brill, p. 313-337, 2013.

ZELAYA, Carmem Lucia, **Os símbolos na doutrina do Vale do Amanhecer: Sob os olhos da Clarividente.** Tia Neiva Publicações, S.l, 2009.

Endereços eletrônicos:

Notícia do Correio Braziliense sobre o templo Mãe, datado do ano de 2015. Disponível em:
https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/revista/2015/01/18/interna_revista_correio,466554/luz-que-nao-se-extingue.shtml

Notícia do Correio Braziliense sobre o templo Mãe, datado do ano de 2009. Disponível em:
https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2009/05/01/interna_cidadesdf,104

Notícia do Diário de Pernambuco sobre o Vale do Amanhecer de Olinda. Disponível em:
<http://curiosamente.diariodepernambuco.com.br/project/di-screto-e-misterioso-vale-do-amanhecer-chega-50-templos-em-pernambuco/>

CAPÍTULO 5

PRÁTICAS RELIGIOSAS EM CONTEXTO DE DESIGUALDADE SOCIAL

Revisitando o Catolicismo em Tempos da Teologia da Libertação³¹

Maria da Conceição Mariano Cardoso van Oosterhout³²

Introdução

Ao falar de práticas religiosas no contexto de desigualdade social, convidamos os leitores para uma breve visita à prática da Igreja Católica no Brasil, no período dos anos 60 até meados dos anos 80. Esse período nos oferece uma paisagem repleta de acontecimentos especiais e situações marcantes que envolvem a religião Católica, no contexto brasileiro e em outros países da América Latina.

Olhando a década de 1960, o Brasil se encontra marcado pelos impactos do golpe militar; as pessoas, desprovidas de direitos básicos, enfrentam as chagas de

³¹ Esse texto foi produzido para exposição em oficina de extensão promovida pelo Grupo de Estudos Pesquisa e Extensão- em Religião Ruralidades e Movimentos Sociais- RERUMOS, em outubro de 2019, na UFCG-PB.

³² Professora de antropologia no Curso de Ciências Sociais da UFCG, em Campina Grande PB. Possui Graduação em Ciências Sociais; Mestrado em Sociologia Rural pela UFPB; e Doutora em Sociologia pela UFPE. Coordena o Grupo de Estudos Pesquisa e Extensão em Religião, Ruralidades e Movimentos Sociais-RERUMOS- UFCG-CNPQ. E-mail: conceicao.oosterhout@uol.com.br.

uma governança ditatorial. No campo religioso, a Igreja Católica exerce papéis diferenciados em relação ao contexto político da época. Num primeiro momento, a Igreja (entendendo-se aqui, parte da hierarquia religiosa-católica) estabelece relações próximas ao Estado ditatorial. Embora este relacionamento não tenha prosperado, seus efeitos causaram danos tanto à sociedade civil, quanto à própria Igreja, que não tardou ser vitimizada. Ao reconhecer sua tomada de posição improcedente em relação à ditadura, a Igreja católica no Brasil enfrenta um profundo processo de revisão interna que resultou em uma “nova forma de evangelizar”, intermediada por uma sensibilização para com a população mais fragilizada da sociedade.

Na segunda parte da década de 1970 - conhecida como período de “abertura política” - ocorrem mudanças substanciais na relação entre Igreja e estado brasileiro. A Igreja Católica oficializa os frutos de sua revisão em uma prática sensibilizada pelos “mais sofridos”. No contexto de uma suposta “abertura política” e do poder da Igreja-hierarquia, o novo modelo de ser Igreja promoveu acontecimentos frutíferos trazidos para os anos de 1980. Conforme atestam os registros a esse respeito³³, algo diferente surge no cenário das lutas sociais e todo um processo de re/organização começa a ser resgatado, sinalizando tanto o ressurgimento de lutas adormecidas pela “ditadura” quanto o surgimento de novos atores sociais, tanto no meio rural, como no meio urbano. Esse cenário

³³ PAIVA (1986); SADER (1988); NOVAES, (1997); SANCHIS (1992); Lowy (2000); entre tantos outros.

tem, em boa parte do país, a mão amiga e os inteligentes passos percorridos por essa mesma Igreja que, se no momento anterior apoiou a ditadura, agora apoia e defende o povo sofrido e se encoraja. A Igreja vai à luta e denuncia a injustiça social que não desapareceu na “abertura política”. Trata-se de novo modelo de ser Igreja em que as pessoas mais desprovidas recebiam apoio explícito e amparo em vários sentidos, atestando o auge do processo de rompimento da Igreja com o Estado.

O Brasil dos anos 80 ofereceu um clima de “novo tempo”. Muitos grupos foram retomados, outros constituídos, e pessoas marcadas pela repressão política dos anos 60 reconquistam palcos exigindo liberdade de expressão, apoiadas e quando necessário, defendidas pela Igreja Católica. Entre estes constam os trabalhadores rurais que, marcados pelo golpe de 1964, reaparecem à cena política e constatam que parte de suas histórias, de suas lutas do passado sobreviveu. Entretanto, muitos foram vítimas da cruel tortura e não sobreviveram, entre estes João Pedro Teixeira e Pedro Fazendeiro. Deixaram o legado histórico de luta e autoria do Movimento das Ligas Camponesas,³⁴ pois a violência, do período de 1964, os

³⁴ As Ligas Camponesas é um movimento de trabalhadores rurais que iniciou na década de 1950, em Pernambuco, no Engenho Galileia. Esse movimento ampliou para outros Estados do Brasil, tendo expressão especial na cidade de Sapé (Paraíba), nos anos 60, com a participação de João Pedro Teixeira, brutalmente assassinado em 02 de abril de 1962, como também outros companheiros seus que foram vitimizados pela violência dessa época. Para maiores informações, ver: BASTOS, Elide Rugai, 1984. Novaes, 1987.

impediu de trilhar o caminho de volta (Cardoso 1993, p.41-42).

Pode-se dizer que o “clima político de novo tempo” foi promovida pela esfera governamental. Na sua posse em março de 1979, o Presidente da República, o General João Batista de Figueiredo prometeu aprofundar a *abstenção política* iniciada no governo Geisel, para transformar o país numa Democracia (Cardoso 1983, p. 41). Porém, foi através do posicionamento da Igreja Católica que o cenário das lutas sociais em contexto de desigualdade ressurgiu e tomou forma, com fortes marcos de atuação na América Latina e com grande repercussão em terras brasileiras. Se, na época do Golpe Militar, a Igreja Católica se aliou com o poder para “livrar” os trabalhadores das garras de um “comunismo disfarçado”, a Igreja não tardou em reconhecer que fora enganada e que não haveria outra saída a não ser uma mudança brusca em sua qualidade de atuação. Conforme destacou Novaes (2002, p. 65):

“Se é verdade que, em 1964, a Igreja Católica apoiou, por meio de documento oficial, o golpe militar que, a seu ver, teria salvado o Brasil do comunismo, a harmonia Igreja /Estado durou pouco. Após ter nutrido esperanças nos programas sociais propostos pelo Governo Castelo Branco, já sintonizados com as mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II, os representantes da Igreja Católica passaram a interpelar moralmente o regime que seguidamente violavam os mais elementares “direitos humanos”.

Foi com a publicação do Ato Institucional nº5³⁵ que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) declarou publicamente sua incompatibilidade com o regime militar. Sentindo-se moralmente autorizada a falar em nome da “reprimida sociedade civil” (Della Cava 1986:20 apud Novaes: 2002), a Igreja Católica define novos aliados e parte para uma mudança substancial em sua forma de atuação. Através de uma nova prática, ancorada numa *teologia diferenciada*, a “Teologia da Libertação”, ou a “Igreja da Libertação”, como muitos preferiram dizer, fé e militância se cruzam e se realizam em prática política para apoiar reivindicações por melhores condições de vida e de trabalho para as pessoas carentes no campo e na cidade. Resultados positivos foram somados principalmente entre as camadas mais desfavorecidas da sociedade.

Apesar de se tratar de dimensões diferenciadas da vida social, religião e política ocupam espaços sociais importantes e decisivos na vida das pessoas, em todas as épocas e principalmente na atualidade. Ao tratar de “crenças religiosas e convicções políticas”, a autora Regina Novaes destaca que as fronteiras entre esses espaços não são estanques. O desafio que se coloca é compreender as especificidades historicamente construídas, sem reificar a oposição entre o político (lócus da razão, de ordem pública) e o religioso (lócus do simbolismo e da ordem privada). O

³⁵ O Ato Institucional Número Cinco (AI-5) foi o quinto de dezesseis grandes decretos emitidos pela ditadura militar nos anos que seguiram ao golpe de 1964, no Brasil. Os Atos Institucionais foram a maior forma de legislação durante o regime militar. O AI-5, o mais duro de todos os Atos Institucionais, foi emitido pelo presidente Artur da Costa e Silva, em 13 de dezembro de 1968.

que se torna relevante é apreender os efeitos da religião sobre a política e vice-versa (Novaes, 2002).

É difícil compreender as instituições religiosas na atualidade sem localizá-las nas disputas históricas que constituem o campo político. Ao mesmo tempo, a religião não pode ser considerada apenas na sua força política. Outros aspectos precisam ser levados em conta. Por exemplo, o simbolismo verbal e ritual da religião - exatamente por seu lugar na política - e a utopia do mito e das crenças partilhadas junto a grandes faixas da população acerca de sua convicção da própria competência. As identidades e o pertencimento religioso não são feitos apenas de argumentos de “foro íntimo”, a religião se inscreve na cultura, frequenta espaços públicos e é, assim, lócus da agregação social (Novaes, 2002).

Novaes observa que, também, não há política sem símbolos. A política não é só razão prática e vários recursos do fazer política provêm do campo religioso. Nas duas esferas estão presentes razão e emoção, valores e convicções, sentidos pela vida, que configuram a paixão que tanto a crença religiosa quanto a participação política pressupõem. Distâncias, aproximações, tensões e múltiplos arranjos se tornam possíveis.

Fronteiras e passagens dos acontecimentos são marcadas e demarcadas através de procedimentos culturais que informam o tipo de política ou de religião que podem ser produzidos nessa convivência social. A dimensão cultural que abrange as práticas de religião e da política, bem como seus “efeitos”, torna-se marcante entre os limites e possibilidades em que é gerada. Pois, assim como

formulou Clifford Geertz (1989), “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”. Ao tratar da cultura, inspirando-se em Max Weber, Geertz entende a cultura como sendo essas “teias” e sua análise. Por ser “eminentemente coletiva” (Durkheim, 1989), a religião atua como um sistema solidário de crenças e práticas relativas sagradas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos os que a ela aderem.

Entendendo a Teologia da Libertação

“Igreja é povo que se organiza; gente oprimida buscando a libertação; em Jesus Cristo a ressurreição” (Pe. Leoncio Asfury).

A Teologia da Libertação constituiu uma corrente de pensamento que surge na América Latina, depois do II Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín (Colômbia), em 1968. Nesses eventos, bispos e demais autoridades da Igreja Católica decidiram que o Evangelho deviria ser um canal de propagação de uma teologia que atuasse no sentido de propagar uma *opção preferencial pelos pobres*. Foram muitos os expoentes dessa nova Teologia, incluindo tantos escritores religiosos, teólogos, padres, frades, irmãs, como cientistas sociais, pedagogos, historiadores, filósofos, dentre outros. Seja na América Latina, ou no Brasil, esses estudiosos se preocuparam em

descrever a mudança de paradigma presente na Igreja Católica³⁶.

Essas referências merecem ser lembradas. A título de exemplo, trazemos a contribuição do frade e escritor Gustavo Gutiérrez (2000), uma referência eminente da Teologia da Libertação. Em entrevista concedida ao Boletim da Comissão Dominicana de Justiça e Paz, no Brasil, ainda em 2004, ele afirmou que a *Teologia da Libertação procurou refletir sobre prática e vida diária, os compromissos e a solidariedade entre os mais pobres*. Gutiérrez enfatizou a importância que a Igreja Latino-Americana demonstrou em assumir essa condição de prioridade aos pobres e a solidariedade com o trabalho pastoral. Gutierrez (2004) destaca três dimensões relevantes: *pastoral, teológica e espiritual* que, embora colocadas em separado, atuam unidas. Trata-se de um modelo de vida inspirado em Jesus, dando prioridade aos pobres. Para Gutiérrez, isso constitui *espiritualidade cristã*.

Nas análises de Gutierrez, a posição tomada pelos bispos reflete um processo que trata de uma situação em que se reconhece a existência de uma “violência institucionalizada” que envolve um quadro mais amplo e contextos diferenciados, bem como a importância de se considerar a dimensão da palavra pobreza. Para o autor, pobreza não é só sinônimo de carência.

³⁶ Leonardo Boff (1982); Michael Lovy (2000); Francisco Rolim (1992); Pedro Oliveira (1992); Carmem Cinira Macedo (1992); Regina Novaes (1985;1992); Vanilda Paiva (1985); MarjoTheije (2002); entre outros.

(...) ser pobre é um modo de viver, de pensar, de amar, de orar, de crer e esperar, de passar tempo livre, de lutar pela própria vida. Ser pobre hoje, significa igualmente, cada vez mais, empenhar-se na luta pela justiça e pela paz, defender a própria vida e liberdade, buscar maior participação democrática nas decisões da sociedade, assim como organizar-se “para uma vivência integral de sua fé” (Puebla n. 1137) e comprometer-se na libertação de toda pessoa humana. (Gutiérrez, 2000, p,17).

Dando corpo à Teologia da Libertação, a Igreja Católica no Brasil inicia um período de profunda revisão de sua prática provocando uma mudança radical na forma de comunicação e acesso ao povo. Uma teologia que redefine a opção da própria igreja oferecendo aos pobres e oprimidos um lugar diferenciado. As diferenças se evidenciavam a partir da própria linguagem propagada pelos representantes da Igreja em suas práticas cotidianas³⁷. Pastores e bispos se tornaram ícones e propagadores da Teologia da Libertação. No Brasil se destacaram ‘o Mineiro’, Dom José Maria Pires que foi arcebispo da Paraíba no período de 1965 a 1995; ‘os Nordestinos’, Dom Helder Câmara, arcebispo de Olinda e Recife de 1964 a 1985 e Dom Marcelo Pinto Carvalheira, num primeiro momento, bispo auxiliar de Dom José Maria Pires em Guarabira de 1976 a 1980, bispo de Guarabira de 1981 a 1995 e arcebispo de João Pessoa no período de 1995 a 2004 (Cardoso, 1993).

A contribuição dos bispos e demais religiosos/as.

Os bispos atuaram no sentido de estabelecer uma interlocução entre os problemas da sociedade civil e os organismos governamentais, uma espécie de mediação entre as reivindicações trazidas pelo povo pobre e os poderes governamentais. Essa mediação aconteceu em níveis diferenciados. Havia ações desempenhadas pela hierarquia, de apoio ou denúncia, com muito peso atribuído à palavra dos bispos e arcebispos nesses momentos em que as entidades de representação por categoria ainda não estavam com força suficiente para enfrentar o poder estatal que ainda oscilava entre abertura para participação e ações de repressão praticadas pela polícia militar. A chegada de Dom José Maria Pires em Joao Pessoa (1965) inaugura essa nova fase.

Para Dom Marcelo, a Igreja tem uma grande dívida que é insolúvel com Cristo, com o Evangelho, com o povo. Ela ainda está sempre aquém daquilo que deveria fazer (Cardoso, 1983, p.86). Dom Marcelo entendia que a relação da Igreja com a sociedade seria mais fácil quando se tratava de segmentos da sociedade voltados para mudança social. Em entrevista concedida na década de 1990, Dom Marcelo afirmou que a Igreja estabelece relação com a sociedade e com o Estado, porém, a relação com a sociedade é mais simples e compreensível para o público envolvido (trabalhadores pobres e grupos mais esclarecidos como os profissionais liberais, voltados para um modelo diferente de sociedade). Assim sendo, a igreja se identificaria com a

proposta dos trabalhadores e desempenharia um papel de “formadora” de consciência desses trabalhadores.

Essa dívida da Igreja com os pobres passou a ser entendida por vários ângulos. Nas palavras do Padre Muffler:

“Antes de Medellín, agentes da pastoral consideravam o povo como objeto da Pastoral, que só tinha condições de ouvir, aprender e receber orientações. Depois de Medellín e Puebla, fomos descobrindo uma nova metodologia, ou melhor, não era só o método que mudou, mas o “eixo” da reflexão e da prática: o pobre deve ser sujeito da sua história e libertação. Seguindo o exemplo de Jesus Cristo que se encarnou no meio dos pobres e valorizou os marginalizados da sociedade, tentamos valorizar o saber e a cultura dos trabalhadores”³⁸.

Os canais de operacionalização: prioridade para a formação de animadores.

Uma vez instalado o legado da “Opção Preferencial pelos Pobres”, os religiosos e religiosas teriam a tarefa desafiante de estabelecer a operacionalização dessa prática através de processos formativos para “lideranças” animadores de comunidades. Assim foram sendo gerados Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), pastorais específicas (pastoral da terra, pastoral operária, pastoral da juventude, pastoral da criança, pastoral carcerária, pastoral

³⁸ Cf. Cardoso 1993, Pag. 87.

de moradores de rua), clubes de mães e movimentos de saúde comunitária, dentre outras. Esses grupos tiveram papel principal na construção da Teologia da Libertação e envolveram tanto padres e bispos como um conjunto de leigos e agentes de pastorais. Dom Luís Gonzaga Fernandes, bispo na diocese de Campina Grande (1981-2001), demonstrou tanto fervor junto às CEBs que ficou conhecido como “o bispo das CEBs”. Faz-se necessário chamar atenção para o papel das Irmãs - religiosas de diferentes congregações - na constituição das CEBs. Foram elas que trocaram a vida “confortável” dos conventos pela convivência cotidiana com as camadas populares empobrecidas nas comunidades rurais e nas periferias urbanas.

As CEBs se diferenciavam pelas atribuições exercidas nos distintos grupos. Havia CEBs dedicadas à luta pela terra; à preparação e condução dos sacramentos - batismos, casamentos, crismas; aos rituais de devoção - novenas, cursos de cantos, festas de padroeiros, festa da colheita, romarias, dentre outros.

Assim como as CEBs as pastorais sociais se tornaram um canal de viabilização desse novo jeito de ser Igreja na importância dada aos direitos humanos, enxergando as violações contra populações rurais e urbanas, bem como na atenção especial às populações “excluídas” e o desastroso processo de repressão que vivenciaram. Esses grupos, ao lado dos serviços de

assessoria³⁹ e formação constituíram a essência condutora da nova mensagem da Igreja Católica.

A formação dos animadores: o paradoxo entre diferença e igualdade.

Para que as CEBs e Pastorais prosperassem alguns fatores foram condicionantes, entre estes as carências constatadas. Muitas pessoas que se colocavam para o trabalho voluntário não tinham formação adequada. Alguns nem tinham alfabetização completa. Os Serviços de Assessoria, acima citados, tentaram formular respostas a essa situação. Na Diocese de Guarabira, por exemplo, foi criado o Serviço de Educação Popular (SEDUP) que se empenhou tanto na alfabetização de adultos, como na criação de um programa de formação sócio-política destinada aos trabalhadores “de base” e aos animadores, aqueles que se destacaram, adiante, como “lideranças” nos trabalhos pastorais sociais e atividades sindicais. Muitas irmãs religiosas investiram nesse propósito, merece um olhar cuidadoso às irmãs que criaram e deram sentido à Congregação Fraternidade das Irmãs dos Pobres, que chegou a ser conhecido popularmente, como” o grupo de Dom Marcelo”. Essa Congregação nasceu com as irmãs advindas da Congregação Irmãs dos Pobres de Santa Catarina de Sena e de outras denominações. A Ir. Maria

³⁹ As Dioceses criaram Centros Específicos e Serviços. Por exemplo: Centro de Documentação Social em Educação Popular-(CEDOP); Centro de Orientação e Defesa dos Direitos Humanos (CODH), Serviços de Educação Popular (SEDUP); dentre outros.

Pereira; Maria Naíse Leite, Áurea Aires Moreira e e Maria Antônia Leal., tornaram-se relevantes na instalação dessa Congregação e foram tijolos construtivos da Teologia da Libertação. Um grupo que foi organizado e institucionalizado com as mãos de Dom Marcelo. A Irmã Sofia Pinto que vinha do Recife, prestou grande colaboração no processo de institucionalização do grupo e tornou-se vinculada a este grupo como referência religiosa. Outras religiosas se articularam a esta Congregação que ainda a mantêm viva e atuante no momento. Merece especial atenção as Irmãs de Nossa Senhora, Cônegas de Santo Augustinho, da qual, Valéria Rezende a idealizadora e fundadora do SEDUP é integrante e tantas outras. as Irmãs Franciscanas, com diferentes denominações; as Irmãs do Amor Divino, dentre outras, merecem um olhar focalizado.

Em pesquisa anterior (1993) observamos que alguns religiosos, embora reconhecessem a grande carência na formação dos “animadores”⁴⁰ de comunidades, tinham certas reservas porque não queriam promover o “distanciamento” das pessoas de suas “bases”. Na Teologia de Libertação, o animador de comunidade é uma espécie de “tipo ideal” para implantar um trabalho participativo. Na época um religioso se expressou da seguinte forma:

“Preferimos falar em animadores que animam os outros. Cada um nas suas

⁴⁰ O termo “animador”, na esfera religiosa, simbolicamente traduzia “líder de comunidade”. Porém, ele reunia maior aceitação por identificar-se no termo “líder”, certo grau poder, gerando identificação com aquele que manda.

tarefas, do que falar em líderes, porque a palavra líder, na boca dos políticos, tem como significado chefe, que pensa, decide e age por própria conta, para o povo e não pelo povo; como deveria ser o trabalho de um bom animador. Animador é aquele que tira o povo da passividade, faz o povo celebrar os acontecimentos e confrontá-los com a palavra de Deus. Um animador é respeitado quando, realmente, consegue animar o povo, criar uma nova consciência de “povo de Deus”, onde todos, principalmente os mais menores, tem vez e voz, quando ele, (ela) consciência entre o que fala e vive. Tem animadores (as) analfabetos, não casados na igreja, mães solteiras e até ex-prostitutas. O povo percebe logo se uma pessoa se dedica sem ambiguidades, se realmente se identifica com os pobres ou se quer se promover à custa deles” (CARDOSO, 1993 p2).⁴¹

A atmosfera do momento e a abertura vivenciada pela Igreja Católica em prestar depoimentos públicos sobre o caráter de seu apoio aos mais sofridos possibilitavam às “lideranças religiosas” certo grau de segurança para explicitarem suas opiniões e conduzirem com esmero e muita dedicação seus trabalhos. Dentre outros depoimentos de religiosas e religiosos, colhidos nessa época, o religioso

⁴¹ A narrativa acima citada corresponde a trecho extraído de depoimento escrito pelo Padre Cristiano Muffler em contribuição à nossa pesquisa, em abril de 1991. O Pe. Muffler foi um dos fundadores da Diocese de Guarabira e atuou no Nordeste no Nordeste e Norte do Brasil. Seu nome, destaca-se entre os demais que são expressivos no trabalho de criação e fortalecimento das CEBS e Pastorais. Faleceu na Paraíba, em 02 de maio de 2016, mas, deixou-se um legado em termos de ensinamentos, ou melhor, infinitas lições de vida.

acima mencionado entendia que as comunidades “precisariam estar apoiadas em uma espécie de “tripé”: a Comunidade Eclesial de Base, o Sindicato e o Partido político. A Comunidade Eclesial de Base para fortalecer a nossa fé; porque a fé orientada, alimentada, é a base de nossa existência e de todas as lutas, nos sustenta nas derrotas e nas vitórias. O Sindicato que defende os direitos dos trabalhadores, a política agrária, justa, evitando assim a expulsão dos trabalhadores do campo e o aumento da miséria nas periferias da cidade. O Partido para enfrentar questões mais amplas que o sindicato não consegue resolver.

Desse modo, podemos observar a trajetória de lutas e iniciativas construídas por distintos atores dessa nova modalidade de ser Igreja da Libertação. Os depoimentos e a existência dos grupos citados atestam às três dimensões da Teologia da Libertação citadas anteriormente por Gutiérrez: a dimensão pastoral, a teológica e a espiritual. Esses grupos recrutaram muitas pessoas simples e profissionais liberais, religiosos e leigos que se tornaram responsáveis por processos de formação que resultaram, no decorrer do tempo, na ocupação de cargos políticos e de representação social em diferentes setores: sindicais, rurais e/ou urbanos, cargos em instâncias estaduais e até federais. Relembremos o cenário de “novos tempos” nos anos de 1980, com os processos de renovação sindical: a luta operária dos metalúrgicos, em São Paulo e Rio de Janeiro; a retomada do movimento sindical rural no Nordeste e no Sul; a própria constituição de lideranças que se envolveram com a criação do MST e, em destaque, a criação do Partido

dos Trabalhadores. Os Movimentos Sociais fortalecidos, as categorias sociais rurais e urbanos e o Partido dos Trabalhadores sinalizam “novos personagens presentes em cena”. Esse cenário se configura na segunda metade da década de 1980 e seus reflexos sinalizam mudanças relevantes nos anos 90.

Fragmentação e novas opções no contexto: atividades voltadas para à pessoa.

Fala-se de um retorno às práticas de espiritualidade por parte da Igreja Católica. Um destaque dos movimentos carismáticos, que embora presentes em momentos anteriores, não apareciam, em destaque, no cenário religioso da Teologia da Libertação. Há uma propagação de iniciativas para a construção de “Santuários”, investimento em grupos de oração, ou seja, o foco volta para uma atenção maior à espiritualidade. Pergunta-se se a Teologia da Libertação morreu. Entretanto, identificamos outros sinais de “libertação”, tais como as iniciativas de “curas” religiosas das igrejas de curas e de grupos de tratamentos holístico-religiosos. Na Paraíba, na cidade de Pirpirituba, tivemos a exitosa criação do Centro Alternativo de Cura “Bom Samaritano”. Esse centro, liderado por religiosas da Congregação do Amor Divino, surgiu em 1981, apoiado pelo pároco local, um expressivo ícone da Teologia da Libertação. Também criadas em outras regiões do Brasil, iniciativas desse tipo reorientam o investimento em coletivos de caráter sócio-político para os cuidados e dedicação à pessoa, ao indivíduo. Entretanto, essa atenção

ao indivíduo não ocorre desvinculada de um coletivo. Atender a um membro da família, afetado por algum mal, significa ajudar uma família inteira, como demonstra a repercussão positiva do tratamento de pais de família dependentes de álcool.

Experiências dessa natureza, a “politização” dos grupos de base e a necessidade para investimento em lideranças políticas para cargos de representação social provocaram reações distintas. O que restou da Teologia da Libertação? A Igreja não é mais a mesma. Os padres não são mais os mesmos. Os novos padres, pastores, bispos, o que dizem da Teologia da Libertação? Há um lugar reservado para esse “modelo de prática religiosa” em seus currículos formativos? Convido os leitores e leitoras a revisitar os sinais de resistência da Teologia da Libertação.

Considerações finais.

Mesmo no auge da Teologia da Libertação, posições contrárias permaneceram no cenário. No contexto atual, o foco dos trabalhos pastorais já não é a conexão com a essência da Teologia da Libertação, mas, assim como acredita Leonardo Boff, “os católicos que levam a sério a opção pelos pobres têm a Teologia da Libertação como referência. Só as Igrejas alienadas fecham os ouvidos aos gritos dos oprimidos, por isso elas têm pouco a dizer a Deus e acham que a Teologia da Libertação morreu”. Podemos afirmar que, a narrativa do momento não é a mesma.

Em entrevista realizada pelo Instituto Humanitas Unisinos em 14.12.2018, Leonardo Boff se refere aos bispos que se destacaram na Teologia da Libertação como “Profetas”. Ele identifica Dom Helder Câmara, Dom José Maria Pires, Dom Antônio Fragoso, Dom Pedro Casaldáliga, Cardeal Paulo Evaristo Arns, entre outros que sentiram que a missão da Igreja junto aos pobres deveria ser libertadora e não assistencialista. Para Boff, Dom Helder foi o primeiro a perceber que nosso desenvolvimento era, na verdade, um desenvolvimento do subdesenvolvimento. Nas palavras de Dom Helder, não deveríamos fazer uma teologia do desenvolvimento, mas, uma teologia da *libertação* das amarras que nos prendiam a um tipo de desenvolvimento feito às custas dos povos pobres em função dos povos ricos (Dom Helder Câmara, Conselho Episcopal Latino-Americano, Montevidéu, finais dos anos 1960).

A palavra “libertação”, como pronunciada por Dom Helder Câmara foi retomada por Gustavo Gutiérrez quando esteve em Itaipava-Petrópolis, numa reunião de bispos latino-americanos. Fazendo um balanço das sessões do Vaticano II, Gutiérrez falou que “a missão em nosso continente empobrecido deveria ser libertadora”. Em 1971 Gutiérrez lança o seu livro “Teologia da Libertação: Perspectivas”⁴² e inaugura uma fase de propagação dessa teologia.

Muitos foram os profetas de distintas origens, gêneros, etnias, cores e posições e categorias sociais, religiosos e religiosas de distintas congregações, leigos, profissionais liberais, que compuseram esse cenário. A teóloga Ivone Gebara, pertencente a Congregação Irmãs de Nossa Senhora, Cônegas de Santo Agostinho, ocupou um lugar desafiante nesse cenário por trazer a Teologia Feminista para o debate. Ivone Gebara permaneceu dois anos em “silêncio” por seus posicionamentos progressistas sem poder manifestar-se publicamente nem conceder entrevistas⁴³. O silêncio imposto também atingiu o Frade Franciscano Leonardo Boff, quando tratou de um tema polêmico para a ala conservadora da Igreja com a publicação do seu livro Igreja: Carisma e Poder.

⁴² A Entrevista foi realizada por João Victor Santos, Patrícia Fachin e Wagner Fernandes de Azevedo, em 14 de dezembro de 2018.

⁴³ Ivone foi punida pelo Vaticano por posicionamentos em entrevista concedida a revista Veja, publicada em 1993, em que afirmou que o aborto não deveria ser considerado pecado para as mulheres pobres. A opção preferencial pelos pobres poderia exigir uma tolerância maior para as mulheres pobres que decidiam interromper a gravidez.

Para Ivone Gebara, ocorre desde o início dos anos 1980 no interior das teologias latino-americanas um mal-estar provocado pelas reivindicações feministas incipientes, sutis reações de desestabilização da harmonia teológica falocêntrica. A autora observa que as teologias feministas incomodam e provocam as emoções patriarcais de muitos fiéis adeptos a libertação. Entretanto, ela reconhece que hoje a Teologia da Libertação tornou-se mais um objeto de estudos e pesquisas, produções teóricas e acadêmicas, e menos um pensamento performático que se propõe a dar conta da complexa realidade dos marginalizados/as da América Latina. Não há novos projetos e as esperanças históricas para uma justiça social distributiva encontram-se enfraquecidas. (Gebara, 2020, p.05). Concordamos com a autora, mas, a esperança é que muitas pessoas que foram partes ou foram formadas na Teologia da Libertação, de alguma forma, ainda carregam o mesmo propósito..

Enquanto narrativa, podemos afirmar que a Teologia da Libertação incorpora outros significados. Como afirma Leonardo Boff, para os que mantêm a conexão com a essência, essa Teologia pode estar bem viva e aguarda retomar sua visibilidade e relevância nesse complexo cenário religioso, político, social. A presença de um Papa, tão especial no contexto atual, que se posiciona solidário com às camadas sociais mais desprezadas da sociedade, não sinaliza uma prática teológica libertadora?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

- BASTOS, Elide Rugai. **As Ligas Camponesas**. Petrópolis. Editora Vozes, 1984. *In*: http://www.cedec.org.br/files_pdf/AsLigasCamponesas.pdf
- BOFF, Leonardo. Entrevista concedida ao Instituto Humanitas UNISINOS: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/585516-a-morte-pertence-a-vida-e-seu-ponto-culminante-ela-nos-permite-dar-um-salto-para-o-outro-lado-de-nos-mesmos-invisivel>
- BOFF, Leonardo. **IGREJA: CARISMA E PODER**. Petrópolis. Ed. Vozes, 1982.
- CARDOSO, Maria da Conceição Mariano. Uma Mão Lava a Outra. Trabalhadores Rurais e suas Lideranças no Brejo Paraibano. Dissertação de Mestrado Apresentada ao Mestrado de Sociologia Rural, UFPB. Campina Grande, abril de 1993.
- GEBARA, Ivone. A Teologia da Libertação e as Mulheres. Em: Revista Sociedade e Cultura. 2020, v.23: e61023.
- GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro. Editora Guanabara, 1989.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia da Libertação. São Paulo. Edições Loyola, 1996.

LÖWY, Michael. A Guerra dos Deuses. Religião e política na América Latina. Petrópolis. Ed. Vozes, 2000.no Brejo

NOVAIS, Regina Reyes. Crenças Religiosas e Convicções Políticas: Fronteiras e Passagens. In: FRIEDMAN, Luiz Carlos (org.). Política e Cultura: Século XXI. Rio de Janeiro. Relume Dumaré ALERJ, 2002.

NOVAIS, Regina Reyes. De Corpo e Alma. Catolicismo, Classes Sociais e Conflitos no Campo. Rio de Janeiro. GRAPHIA EDITORIAL, 1997.

OOSTERHOUT, Maria da Conceição M. Cardoso van. A Cura Pela Fé: Crenças, saberes, práticas e poderes, no mundo rural do Nordeste brasileiro. Tese Apresentada ao Programa de Sociologia da UFPE. PPGS-UFPE, 2010.

PAIVA, Vanilda. (Org). Igreja e Questão Agrária. São Paulo. Edições LOYOLA, 1985.

SADER, Eder. QUANDO NOVOS PERSONAGENS Entram em cena. Experiências e lutas dos Trabalhadores da Grande São Paulo. 1970-1980. Prefácio de CHAUI, Marilena. Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra, 1988.

SANCHIS, Pierre. (Org). Catolicismo: Cotidiano e movimentos. Vol.2. São Paulo. Edições LOYOLA, 1982.

THEIJE, Marjo de. TUDO QUE É DE DEUS É BOM.
Recife. Fundação Joaquim Nabuco. Editora
Massangana, 2002.

WEBER, Max. Coleção Grandes Cientistas Sociais.
Número 13. Organizador: Gabriel. Cohn. Coordenador:
Florestan Fernandes. São Paulo. Editora Ática, 1986.

CAPÍTULO 6

PENTECOSTALISMO ASSEMBLEIANO: UMA ANÁLISE DE SUA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA A PARTIR DA NOVA HISTÓRIA CULTURAL

Noélia Nunes da Silva⁴⁴

Considerações iniciais

Muitas são as abordagens teóricas acerca da problemática da construção de “identidade” e “representação”, mas uma delas nos chamam a atenção por colocá-la numa posição descentralizada no que se refere a fatores de localização e definição. Essa perspectiva e também método de análise propõe um novo olhar, um olhar que rompe com a proposta positivista de investigação, direcionando o pesquisador a vislumbrar outro caminho de análise.

A nova história cultural, reconhecidamente desenvolvida nos anos de 1960, vem colaborando para o entendimento do movimento Pentecostal, no qual se encaixa a igreja Assembleia de Deus Missão, na qual

⁴⁴ Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Graduada em Ciências Sociais (Licenciatura) pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Pesquisadora do RERUMOS – Grupo de estudos de religião, ruralidades e Movimentos Sociais.

buscamos analisar a construção de noções de desvio por líderes e estratégias de imposição de normas, a construção de noções agenciais de desvio e suas práticas, produzidas em referência ao tradicionalismo assembleiano; analisando ainda como se estabelecem as relações de força entre uma liderança que busca promover um arquétipo de rigidez quanto às noções de “certo” e “errado” e uma membresia nada homogênea, categoricamente fragmentada e múltipla, caracterizando o que Hall (2000) denomina de sujeito “pós-moderno”, referindo-se a identidade cultural móvel, não fixa, resultado da inter-relação entre sujeitos distintos. Neste trabalho, consideramos esta nuance, pois ela orienta-nos a perceber que os indivíduos não estão “presos” culturalmente aos grupos e instituições aos quais se afiliam, mas antes, transitam em distintos polos, modelando um tipo de identidade múltipla e desprendida de pontos fixos.

Nesta perspectiva, segundo a nova história cultural que norteia o nosso olhar, em se tratando de indivíduos e também de instituições, é problemático definir as identidades. É problemático enxergar o sujeito ou uma instituição contemporânea de modo único, singular e determinado. Na verdade, as identidades não cessam de se transformar.

No nosso caso, ao considerarmos como *corpus* de análise algumas congregações da Assembleia de Deus Ministério Missão, se faz necessário a percepção de que a mesma, enquanto instituição estabelecida não expressa a pretensa unicidade e essência que alguns autores tendem a considerar, caindo em uma armadilha metodológica homogeneizante no tratamento de distintos fenômenos.

Inspirados em Lahire (2002), consideramos um grupo social não fechado em si mesmo. Os indivíduos integrantes estão em constantes relações de força com outros elementos identitários divergentes. O resultado não é em nada próximo de uma identidade fechada.

Também nos apropriamos das contribuições de Roger Chartier (1990) em sua investigação sobre o movimento Pentecostal. Para ele, a igreja Assembleia de Deus está longe de ter uma estrutura homogênea. Por possuir comunidades /congregações em todos os estados da federação, culmina na consecução de uma estrutura complexa em termos de organização e doutrina. Isto quer dizer que não encontramos nesta igreja um consenso sobre a maneira como a mesma atua internamente e se expressa, portanto, no espaço público.

Sobre esta questão, (1) o perfil do pastor local da comunidade, se “rígido” ou “tolerante” influencia diretamente nas distintas produções de modelagens assembleianas; (2) o fator geracional media o contato que os membros têm com as normas, observando-se diferentes modos de experiências religiosas relativas às distintas juventudes em relação aos membros mais velhos, modeladas de acordo com critérios mais rígidos; (3) a construção de normas não formalizadas além das presentes em regimento interno, o que também nos coloca de volta à problemática da construção da identidade assembleiana ser um misto das orientações em nível nacional e os funcionamentos dos mecanismos locais de cada congregação. Essa fricção interna se junta ao tensionamento com vetores externos que, como pontua Chartier (1990),

perfaz uma dinâmica de enfrentamento entre a imagem de si para si e também dela em referência ao outro; e (4) o tipo da congregação / tamanho da mesma, se sede ou sub congregação, central ou periférica.

Um estudo realizado por Oliveira (2013) revela que, os primeiros templos da igreja Assembleia de Deus foram construídos de forma planejada para que obedecesse uma extensão em que nem dispersasse tanto os membros, mas que ao mesmo tempo promovesse a união e proximidade entre os mesmos, ou seja, o propósito era que nem fosse tão grande e nem também o seu oposto. Ficando isto para trás, na atualidade, nas congregações de Maceió/AL, em termos de extensão arquitetônica, as aberturas de congregações têm se dado de modo despadronizado. Normalmente, a arquitetura das congregações centrais ou igrejas-mães (OLIVEIRA, 2013) obedecem a um modelo bem definido, porém as sub-congregações, que são as congregações menores, vinculadas as primeiras não obedecem a modelos estruturais. São pequenos salões alugados ou comprados pela igreja, estabelecidos de acordo com a potencialidade do local para a consecução de fiéis. Desta maneira, a igreja Assembleia de Deus tem se expandido em Maceió/AL, principalmente em bairros periféricos.

Conforme nos norteamos teoricamente, a imagem de si (da comunidade) é construída em referência aos outros, isto é, aos próprios membros, cujas disposições mentais e habitus são múltiplos e se tencionam a todo momento, como também em referência a agentes externos à igreja, ao espaço público, pois a identidade assembleiana não se constrói de forma isolada e particular. Vetores de

força estão presentes neste processo fazendo com que a identidade sofra constantes alterações, perfazendo um processo de também negociação, aceitabilidade e admissibilidade, o que caracteriza uma dinâmica inter-relacional entre forças contrárias, inevitavelmente existentes, (POLLACK, 1992).

Mesmo uma instituição como a Assembleia de Deus, que perfaz um ascetismo religioso em termos de uma cisão entre igreja e “mundo” a partir de uma relação mínima com a sociedade e tornando sua religiosidade “privativa” acaba por encontrar dificuldades para tal ideário, principalmente em razão de o peso social da religião ultrapassar a experiência puramente religiosa, pois é preciso manter-se no espaço público, é preciso convencer de que esta ou aquela instituição é mais “recomendada”, mais “legítima”, etc.; dentro de um mercado religioso, o imperativo é a consecução de fiéis e a permanência dos que já estão inseridos. Neste sentido, veremos a partir de um rastreo histórico como a igreja Assembleia de Deus, em um cenário de pluralismo religioso, reviu suas práticas e noções de certo e errado, no intuito de afirmar-se no espaço público e crescer em números como instituição e quantitativo de membros.

1. Os desdobramentos históricos para a elaboração e reelaboração do regimento interno da AD/MM

Somente no ano de 1975, foi implementada uma resolução normativa sobre “usos e costumes”, isto é, quarenta e cinco anos após a realização da primeira

convenção. Nesta época, a Assembleia de Deus já tinha um número bastante considerável de membros, e em razão disso, reclamava um maior controle doutrinário. Wenert (1987) pontua que a demora por uma resolução se deve ao fato de que o tema dos usos e costumes era considerado delicado entre os líderes, que postergaram um consenso sobre o assunto, porém na medida em que houve um crescimento no número de fiéis, tornou-se urgente um estabelecimento de uma estrutura normativa. A resolução de 1975 ficou conhecida como resolução de Santo André, por ter sido formalizada nesta cidade. Logo abaixo, é possível observar as normas criadas e legitimadas para o cumprimento pelos fiéis desta igreja:

E ser-me-eis santos, porque eu, o Senhor, sou santo, e separai-vos dos povos, para serdes meu (LV 20.26)

A Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, reunida na cidade de Santo André, Estado de São Paulo, reafirma o seu ponto de vista no tocante aos sadios princípios estabelecidos como doutrinas na Palavra de Deus – a bíblia sagrada – e conservados como costumes desde o início desta obra no Brasil. Imbuída sempre dos mais altos propósitos, ela, a Convenção Geral, deliberou pela votação unânime dos delegados das igrejas da mesma fé e ordem em nosso país, que as mesmas igrejas se abstenham do seguinte:

1. Uso de cabelos crescidos, pelos membros do sexo masculino;
2. Uso de traje masculino, por parte dos membros ou congregados, do sexo feminino;

3. Uso de pinturas nos olhos, unhas e outros órgãos da face;
4. Corte de cabelos, por parte das irmãs (membros ou congregados);
5. Sobrancelhas alteradas;
6. Uso de mini-saias e outras roupas contrárias ao bom testemunho da vida cristã;
7. Uso de aparelho de televisão – convindo abster-se tendo em vista a má qualidade da maioria dos seus programas; abstenção essa que se justifica, inclusive, por conduzir a eventuais problemas de saúde;
8. Uso de bebidas alcoólicas.⁴⁵

Estas foram as normas da resolução de 1975, a resolução de Santo André. Nela, a igreja Assembleia de Deus constrói uma posição que prevê uma cisão entre igreja e espaço público, expressando critérios bem demarcados do que seria um *crente* pertencente a ela. Dessa maneira, acaba por construir uma auto-imagem, uma identidade que serviria de referência para o “*Outro*”, porém, conforme estamos discutindo neste texto, mesmo em casos como este em que a identidade da igreja parece de fato expressar um espaço impermeável a outros elementos identitários, ocorre o tensionamento de elementos externos, dentre eles a necessidade de se manter no espaço público e se expandir em número de fiéis, o que daria força a igreja.

⁴⁵ Resolução de Santo André. Transcrição integral In: DANIEL, 2004. P. 438.

Na década de 1990, conforme relata Fonseca (2010), ocorrem diversas situações que fazem com que os líderes assembleianos repensem suas práticas identitárias e de representação em razão de os mesmos ameaçarem o seu crescimento. São elas: (1) o Boom dos Neopentecostais; (2) a perda de fiéis da igreja Católica; (3) os movimentos de Nova Era; (4) a desinstitucionalização religiosa; (5) a estagnação dos protestantes históricos e também, segundo dados censitários, das religiões afro-brasileiras; (6) o trânsito religioso de fiéis por variadas formas de cultos, e (7) o próprio tradicionalismo que também passou a prejudicar seu crescimento. Todas essas ocorrências fizeram com que os líderes revisassem a primeira resolução, tornando-a mais flexível e aceitável para garantir competição em relação a igrejas neo-pentecostais onde está presente mais liberdade litúrgica (culto / shows), já que a cisão entre igreja e mundo atrapalhou de certo modo sua corrida ao *Ranking* pelo status de igreja que denota a “expressão da religiosidade popular”, status conquistado pela IURD – Igreja Universal do Reino de Deus, que se consolidou como representante do protestantismo popular.

A década de 1990 configurou-se como a década do pluralismo religioso, o que fez com que alguns estudiosos se questionassem sobre como a Assembleia de Deus fez com que seu número de fiéis alavancasse e adquirisse destaque, conforme dados do censo do período de 1991 a 2010. Vejamos, frente a todos os desafios expressos nos acontecimentos acima relatados, a igreja Assembleia de Deus aceitou o desafio proposto por esta mesma igreja nos EUA. Seria uma espécie de programa que objetivava

puramente o crescimento da igreja, que ficou conhecido como “Década da colheita”. Para tanto, a igreja precisava rever, conforme já mencionamos, algumas de suas práticas, e atrelado a isso, a sua própria resolução em vigor desde 1975, quando foi implantada. Nesta perspectiva, a “resolução de Santo André” sofreu algumas modificações, o que culminou no êxito do alavancar dos números. Esta, sem dúvida, foi uma década em que, claramente, a igreja Assembleia de Deus teve que aproximar-se “até certo ponto” do espaço público para manter-se nele e sobreviver enquanto instituição. A seguir, é possível observar a resolução reformulada e apresentada no 5º Encontro dos líderes das Assembleias de Deus (ELAD) realizado de 23 a 26 de agosto de 1999:

Convém, portanto, atualizar a redação da resolução de Santo André, omitindo a expressão ‘como doutrina’, ficando assim: ‘sadios princípios estabelecidos na Palavra de Deus – a Bíblia sagrada – e conservados como costumes desde o início desta Obra no Brasil. Quanto aos 8 princípios da Resolução [de Santo André], uma maneira de colocar numa linguagem atualizada é:

1. Ter os homens cabelos crescidos, bem como fazer cortes extravagantes;
2. As mulheres usarem roupas que são peculiares aos homens e vestimentas indecentes e indecorosas, ou sem modéstias;
3. Uso exagerado de pintura e maquiagem – unhas tatuagens e cabelos;
4. Uso de cabelos curtos em detrimento da recomendação bíblica;

5. Mau uso dos meios de comunicação: televisão, Internet, rádio, telefone;
6. Uso de bebidas alcoólicas e embriagantes.⁴⁶

Comparando a resolução de Santo André, antes e depois de sua reformulação, notamos a suavização de alguns itens, e ainda um complemento em outros. A maquiagem / pinturas deixam de ser proibidas, porém seu uso deve ser “discreto”; o traje “masculino” para mulheres permanece inalterado, acrescentando-se desta vez a proibição de roupas consideradas “indecentes”; aos homens, continua sendo proibido ter cabelos crescidos, e agora também não se permite cortes “extravagantes”. Se antes não era permitido assistir TV, agora o foco são os canais, cabendo o membro a selecionar os mesmos de acordo com os “sadios princípios”, conforme fora denominado. Com relação ao corte de cabelo para mulheres, subentende-se que agora passa a ser permitido, porém é claramente vetado que as mesmas os deixem curtos. As bebidas alcoólicas continuam sendo proibidas.

Nesta década denominada da “Colheita”, mediante discussão entre os líderes, alterações na resolução foram realizadas. Ocorrem, neste cenário, efetivamente, resultados favoráveis e bastante satisfatórios para a igreja, que conforme tabela censitária, demonstra que a igreja Assembleia de Deus atingiu uma boa marca, mesmo sendo, nas palavras de muitos pesquisadores como Mendonça

⁴⁶ Resolução do 5º ELAD, publicada na revista Obreiro Nº 11 de junho de 2000. Transcrição integral In: DANIEL, 2004. p. 579.

(2004) uma igreja não-popular. O status de popularidade se notabilizou para a Igreja Universal do Reino de Deus – IURD.

Tabela 1: Número de adeptos pentecostais por igreja segundo censos de 1991, 2000 e 2010

Igrejas	1991	2000	2010
Universal	268.956	2.101.887	1.873.243
Assembleia de Deus	2.439.770	8.418.140	12.314.410
Congregação Cristã do Brasil	1.637.574	2.489.113	2.289.634
Outras	3.833.366	4.966.108	2.656.176
Total	8.179.666	17.975.249	21.423.097

Fonte: IBGE, Censos demográficos.

Acima, os dados expressos na tabela deixam claro o intenso crescimento que a Igreja Assembleia de Deus conquistou nos anos 1990. As preocupações de perda de seu espaço dão agora lugar para a seguridade de permanência no espaço público. Ela passa a ser, reconhecidamente como uma das igrejas protestantes pentecostais que mais abriga fiéis. Para tanto, como vimos, ela precisou de certo modo a “afrouxar” relativamente seus interditos e práticas, o que lhe rendeu uma posição favorável nos números do censo oficial.

Por meio de um rastreo histórico, é sabido que para além das preocupações de natureza competitiva dentro do mercado religioso, as preocupações de criação e, posterior

revisão das normas de usos e costumes se deveu também, conforme recupera Oliveira (2013) em manter sob controle, o corpo feminino (foco desde o início da fundação da igreja) em detrimento dos acontecimentos e modificações sociais empreendidas na sociedade a partir dos anos 60 e com maior força, nos anos 70. Nestas décadas, estavam havendo campanhas de liberação feminina, a partir do questionamento de padrões eminentemente patriarcais. Nesse cenário, o movimento feminista eclodia e ganhava força.

Para evitar que as transformações sociais se propagassem ao interior da igreja, foram criadas, estrategicamente, as normas de usos e costumes. Conforme vimos, a primeira resolução, denominada de *Resolução de Santos André*, foi oficializada e posta a público e em tempo na década de 70, impedindo as fiéis de enveredarem por “maus caminhos” ou caminhos denominados “mundanos”. Esta resolução expressa o receio dos líderes religiosos da perda de sua hegemonia predominantemente masculina e de ordem patriarcal como sempre fora desde a gênese da igreja.

Sobre a identidade assembleiana, podemos destacar o nome de um representante, historicamente considerado responsável pela formatação e caracterização da igreja Assembleia de Deus em uma igreja com deliberação exclusivamente masculina e caráter predominantemente sexista: Samuel Nyström. Um missionário sueco, principal liderança nas convenções de 1932 e 1948. O mesmo estava no Brasil desde 1916 e moveu, na época, esforços para implantar o rigorismo doutrinário na igreja e afastar,

decisivamente, as mulheres dos cargos hierárquicos da igreja. A igreja tem como herança até hoje, a condição de somente ser permitido pastores, presbíteros, diáconos e auxiliares homens. Nas palavras de Sousa (2017) “Por sua influência, as mulheres não tinham poder de deliberação no tocante à questões de doutrina, ficando restritas a condições secundárias e de expectadoras⁴⁷”.

As discussões acerca das normas acerca dos usos e costumes, consideradas necessárias à identidade da igreja estavam presentes nas discussões nas convenções gerais desde 1932. Eram focadas mais amplamente nas preocupações em manter sob o controle os usos para as mulheres. Como resultado dessas discussões, em 1946, em uma Convenção geral em Recife, o pastor José Teixeira Rêgo leu um documento publicado no Jornal *Mensageiros da Paz*, principal jornal da igreja, em que constava em tom impositivo regras de vestimentas para mulheres.

Por ser um contexto de pós-guerra, os líderes da Assembleia de Deus da cidade de São Cristóvão, no Rio de Janeiro, temiam que as mulheres se deixassem levar por um “espírito mundano”. A guerra requisitou, principalmente nos países participantes dela, a presença dos homens, e com isso, abriu-se um campo de oportunidades de trabalho para

⁴⁷ Sabemos, com base em Fonseca (2010) que alguns autores da bíblia, como por exemplo, Paulo, escreveram diversos textos que colocavam a mulher à margem da liderança religiosa. Paulo, segundo este autor havia bebido da fonte da filosofia clássica, que associava a mulher ao pecado, à fraqueza carnal, à culpa pelo pecado de Adão, dando a entender que na mesma não pode haver condição para liderar, já que “satanás” age através dela, pelo corpo, seduzindo e ludibriando os homens para o mal.

as mulheres para suprir as necessidades do mercado. Com o fim da guerra, a ideologia que valoriza a mulher como aquela que “naturalmente” deve servir ao lar voltou novamente com bastante força.

Se no imaginário⁴⁸ social os homens eram em maior medida, privilegiados em relação às mulheres, pode-se dizer que para uma igreja como a Assembleia de Deus, esse contexto era de grande expectativa em conter a maior participação feminina nos diversos espaços sociais, inclusive, mantendo-as sob controle na igreja, embasando os argumentos limitadores à sua leitura bíblica.

O regulamento lido em 1946, que como pontuamos, impunha uma normatização na aparência física das mulheres, no qual estava incluso usar vestidos de mangas compridas, sem decotes e que cobrissem todo corpo; fazendo ainda uso de meias, foi reprovado pelas lideranças assembleianas. Apesar disso, fica claro sobre como a intervenção sobre o corpo feminino sempre esteve em pauta. Após este episódio, temos historicamente o retorno dessas preocupações, por meio de discussões em 1960 em razão da eclosão e avanço do movimento feminista, como já comentamos, fazendo com que não mais se adiasse a criação de uma normatização de usos e costumes destinada aos membros com mesmo teor rigoroso do decreto que foi negado / reprovado em 1946.

⁴⁸ Compreendemos por imaginário um conjunto de ideias e imagens de representações coletivas, que os indivíduos contrõem para si para dar sentido ao mundo. (PESAVENTO, 2009, p.43)

É necessário ressaltar que a normatização de usos e costumes é válida e constituída para todos os membros da igreja, porém é possível perceber que a maioria das regras aprovadas se inclina sobre a mulher. Na Resolução de Santo André, cinco das oito proibições são destinadas às mesmas, uma para os homens e duas para os membros em geral; enquanto que na Resolução do ELAD, que significou uma revisão da primeira resolução em razão do cenário social de pluralismo, três das seis normas são destinadas às mulheres, uma para os homens e duas direcionadas aos membros de forma geral.

A partir do exposto, fica claro, assim como pontuam Sousa (2017), Oliveira (2013), Bandini (2009) e tantos outros pesquisadores da Assembleia de Deus no Brasil, que o nível de coerção sempre foi direcionado em maior medida à mulher e que esta sempre foi o foco no tocante a construção de uma identidade assembleiana, que se distanciava cada vez mais das outras igrejas pentecostais, considerando-as “seitas”, por muitas vezes. Para além disso, os critérios identitários na Assembleia de Deus também se pautaram no almejo ao distanciamento das outras igrejas, o que dava a ela uma espécie de marca distintiva e de legitimidade no cenário religioso, tornando-a peculiar.

Para tanto, digno de nossa análise em curso é a identificação dos sentidos embasados às proibições estabelecidas com maior rigorismo sobre as mulheres; ao mesmo tempo, queremos destacar também que o próprio embate em torno da criação dos regulamentos nos sugerem indícios de que, historicamente, o discurso sobre o tema não

foi homogêneo e consensual, mesmo advindos de homens, em posições de privilégios desde a gênese da igreja.

A história nos mostra que Gunnar Vingren, um dos fundadores do então do Ministério apostólico e de fé, nome anterior da igreja AD/MM era possivelmente favorável ao interesse e engajamento de sua esposa, Frida Vingren na liderança ministerial / pastoral da instituição, que o ajudou a fundar a instituição no Rio de Janeiro, porém ocorreram diversas tensões e perseguições a ela, resultando da volta de sua família para a Suécia, onde também empreendeu esforços para posições legitimadas apenas a homens.

No Brasil, o antagonista de Frida era Samuel Nystron; na Suécia era Lewi Pethrus (uma das maiores referências do Pentecostalismo Sueco). Ambos, por cartas, comunicavam-se. O assunto era Frida. Juntos, empreendiam esforços, cada um em sua localidade, para o fechamento dos caminhos ministeriais para ela.

A instituição evangélica Assembleiana Missionária que historicamente cerceou a abertura ministerial a mulheres, sendo esta proibição ainda atual; que se preocupou em fundar regimentos que, mesmo suavizados, denotam controle sobre os corpos femininos, baseia-se numa interpretação literal da bíblia. Um fundamentalismo religioso, cujo preço a pagar em alguns casos, a depender da regionalidade no Brasil é a invisibilidade. No caso das AD/MM as quais fazemos menção neste trabalho, as pressões por submissão ainda ocorrem, embora de modo

situacional, principalmente, quando comparamos igrejas sedes e subcongregações, dependendo do tipo de localidade⁴⁹.

Em geral, a grande questão que muitos estudiosos como Alencar (2011) e outros apontam é justamente uma hermenêutica bíblica, ou mesmo uma teologia Pentecostal que considera os escritos bíblicos como universais e independentes da época ou contexto histórico, o que é motivo para embates e críticas por diversos líderes religiosos de outras instituições religiosas, providos de outros tipos de teologia, como a teologia da libertação, que inclui na sua interpretação a análise histórica.

Considerações finais

A partir de um recuo histórico, vimos como a construção da identidade da igreja evangélica Assembleia de Deus se desenhou com base em uma concepção patriarcal ancorada a uma leitura literal dos escritos bíblicos, desembocando em um regimento interno que buscou um maior controle sobre os fiéis, principalmente das assembleianas. Esse controle passa a ser desafiado pelo contexto social, onde temos a eclosão das discussões feministas e a dinâmica do campo de trabalho durante a guerra, que funcionaram como imperativo a igreja para a efetiva criação de seu regimento, outrora intencionalizado, porém não concretizado.

⁴⁹ Conforme nossa pesquisa de doutorado em curso.

O cenário social provocou “fortemente” na igreja o sentimento coletivo de definição, enquanto instituição, que, por sua vez, agiu em prol de uma diferenciação das demais igrejas, criando, portanto, sua marca, e logo, sua identidade, coroada a partir da existência das resoluções mencionadas; porém, dentro de um contexto de pluralismo, fica claro que a igreja Assembleia de Deus teve que rever alguns de seus critérios doutrinários, no intuito de sobreviver dentro do mercado religioso.

Referências Bibliográficas

ALENCAR, Gedeon. **Assembleias de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946)**. São Paulo: Arte Editorial, 2010.

BANDINI, Claudirene Aparecida de Paula. Religião e relações de Gênero: Um olhar sobre as transformações de identidades e práticas sociais de líderes femininas pentecostais. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, ano.II, n.5. Set.2009.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.

FONSECA, André Dioneu. **Identidade, prática e representação: reflexões sobre a contribuição da Nova História Cultural ao estudo do movimento pentecostal**. Outros Tempos, Volume 7, nº 9, julho de 2010 – Dossiê estudos de gênero.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo no Brasil. A Assembleia de Deus. *In: Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.* Petrópolis: Vozes, 1994.

LAHIRE, B. Esboço de uma teoria do ator plural. *In: O homem Plural: os determinantes da ação.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MENDONÇA, Antonio Gouveia. A Experiência Religiosa e a Institucionalização da Religião. *In: Estudos Avançados.* V.18. N° 52. p. 29-46. São Paulo: 2004.

OLIVEIRA, Rok Sônia Naiária. A indumentária e os usos e costumes defendidos pela igreja Assembleia de Deus (1975-1999). *In: Conhecimento histórico e diálogo social,* Natal, p. 1-15, 2013.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *In: Estudos Históricos,* Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 1-15.

Resolução de Santo André. Transcrição integral *In: DANIEL, 2004. P. 438.*

SOUSA, Bertone de Oliveira. Religião e negação da Modernidade: A leitura Fundamentalista da Bíblia nas revistas de Escola Bíblica Dominical da Assembleia de Deus. *In: Revista Brasileira de História das Religiões.* ANPUH, Ano III, n. 7, Mai. 2010.

SOUSA, Sandra Duarte de. Religião e identidades de gênero. *In: Revista religião e sociedade na américa Latina*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2017, p. 15-21.

WERNET, Augustin. **A Igreja Paulista no Século XIX**. São Paulo: Ática, 1987.

CAPÍTULO 7

FEITIÇARIA NO SERTÃO DE CAICÓ-RN (1920-1933)⁵⁰

Natiele Fernanda de Souza Barbosa⁵¹

O município que hoje é Caicó, no Rio Grande do Norte, inicia sua povoação na Fazenda Penedo, em 1735, levado a condição de vila em 1748, sob o nome de Vila Nova do Príncipe. Em 1868, consegue a categoria de cidade, recebendo os nomes de Cidade do Príncipe (1898), Cidade do Seridó (1890) e Caicó (1890). (ALVES, 2007). Segundo Lopes (2011), a Vila do Príncipe, depois cidade, manteve seu poder político-administrativo em uma cartografia extensa no espaço da pecuária hegemônica, comparado com as outras atividades econômicas desenvolvidas na região. O interior do Rio Grande do Norte foi ocupado em maior extensão pelas rotas originárias de Pernambuco e Paraíba (MACÊDO, 2012).

⁵⁰ Introdução e parte do primeiro capítulo da dissertação: *Mulheres e Feitiçaria no Sertão de Caicó-RN (1920-1933)*. BARBOSA, Natiele Fernanda de Souza. **Mulheres e Feitiçaria no Sertão de Caicó-RN (1920-1933)**. 2020. 98 f. Dissertação (mestrado) – Curso de História, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2020. Cap. 3.

⁵¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande – UFRN, e pesquisadora do Grupo de Estudos voltado as discussões de religião, ruralidade e movimentos sociais – CAPES/UFCG natielefernanda@hotmail.com

A atividade pecuarista marcou a ocupação colonial nos fins do século XVII, um movimento de interiorização dos portugueses aos sertões brasileiros, para organização dos espaços conquistados. A Vila do Príncipe seguindo para o século XIX, passou por significativas mudanças nas conjecturas econômicas e sociais, ao lado da expansão econômica regional. A presença da população multiétnica adensava nas fazendas, sítios e cidades que formavam a região do Seridó. (LOPES, 2011). De acordo com Lopes (2011), a Vila do Príncipe se fez cidade com importantes transformações na segunda metade do século XIX, consolidando as estruturas arquitetônicas e projeção de um maior número de pessoas vivendo no espaço. As construções de logradouros públicos modificaram a utilização do espaço da Vila em detrimento do crescimento econômico e implantação de obras de infraestrutura.

A Vila do Príncipe, no Seridó, foi o primeiro município a ter elevada sua sede à condição de cidade, que deu importância política-administrativa para a região. Como centro regional do Seridó, como cidade do Príncipe, ela consegue ser o papel regularizador do espaço urbano. Possibilitando melhoramento das condições urbanísticas como as edificações e manutenção dos edifícios da cidade, como a igreja, câmara e mercado, estruturam-se dispositivos que caracterizassem o dia-a-dia das grandes cidades. Uma reserva de status de cidade do Príncipe como regularizador do espaço urbano. (LOPES, 2011).

Na região do Seridó também tem destaque em sua história, a religiosidade vivida em seu cotidiano. Um espaço muito afetuoso em devoção a padroeira Sant'Ana. Podemos

destacar a origem da importância da padroeira tanto nas lendas narradas, como nas versões contadas sobre a história da cidade. Nas lendas reproduzidas pela população, temos um vaqueiro acochado por um boi bravo, possuído por Tupã, ele teria rogado à Sant'Ana, pedindo proteção contra o ataque do animal. Ao ser atendido, o vaqueiro constrói uma capela dedicada à Santa. Além dessa lenda, é possível encontrar ainda a relação da Santa com a atividade pecuarista, sendo ela protetora dos pastores (ALVES, 2007).

Na versão oficial, em 1725, o fundador de Caicó, um português chamado Manuel de Souza Forte mandou construir uma capela para Sant'Ana, na intenção de obter uma graça. Desejando água para criação de seu gado. O português assim cavou o Poço de Sant'Ana e conseguiu o que almejava, desse modo foi a ela atribuído o poder de conceder aos moradores da região condições para enfrentar os problemas que limitava a sua existência e aflições causadas pela estiagem (ALVES, 2007). Caicó é uma região que desde a sua fundação tem forte ligação com a devoção ao catolicismo tradicional, estruturando também um catolicismo popular⁵² com traços da cultura formada nesse sertão.

⁵² Pensando esse conceito a partir da formalização de um espaço de resignificação da religião católica oficial, aquela que está ligada a uma instituição. O catolicismo popular seria o vivido pelo povo, quando há a interiorização dos elementos apresentados pela religião dominante, assim, constituiria uma cultura original estabelecida de acordo com a vivência do indivíduo. Oliveira (2006), diz que: [...] o conceito quer definir o tipo de catolicismo que se desenvolveu no Brasil, sem um rígido controle das instituições eclesásticas. Este catolicismo é popular

É nesse espaço que nossa pesquisa se consolida. “[...] a septuagenária Balbina Maria da Conceição era feiticeira”. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 27, 1920). “[...] Dina ficado enfurecida contra Bela pelo fato já aludido do furto de um lenço para feitiçaria”. (COMARCA DE CAICÓ, 1933, f. 12, 1933). Essas duas citações são afirmações de dois documentos, na tipologia de processo crime. Documento esse que Eni de Mesquita Samara e Ismênia S. Silveira T. Tupy (2010) descrevem como um procedimento para combater e penalizar os culpados de atos ditos desviantes, com base nos códigos canônicos e civil, apresentando uma longa lista de infrações passíveis de serem qualificadas.

No primeiro caso os réus são Janúncio Bezerra Lins e Vicente Bezerra Lins, contra Balbina Maria da Conceição de aproximadamente setenta e cinco anos (75). No segundo caso, temos Benedicta Alves dos Santos de dezenove anos (19), denunciando Aderbal Cunha por ter espancado a mesma. No outro processo crime, a denúncia é contra André Porphirio e Pedro Rodrigues pelo assassinato de Anna Firmiano. Em todos os processos as mulheres são acusadas pelos réus, de serem feiticeiras e que por isso teriam sofrido a violência praticada por eles.

Realizamos uma análise bem minuciosa da transcrição do documento, percebendo os elementos e palavras dos discursos presentes. A partir daí discutimos a ideia de feitiçaria que é exposta nos discursos dos réus, das testemunhas, e a importância que os promotores, juízes

porque não esteve sob uma organização hierárquica religiosa, mas sim, foi formado, ampliando a alimentação pelo povo.

deram a essas crenças. Aqui os métodos empregados se concentram na ideia de Carlo Ginzburg, percebendo os pequenos detalhes entre os quadros, examinando os pormenores (GINZBURG, 1989).

O historiador coloca a importância dos sinais e indícios. Ele acrescenta que por mais que a sociedade seja complexa, será mais difícil de circunscrever a identidade de um indivíduo, necessitando de métodos seguros para essa prática de averiguação da identidade. Esse indivíduo deve ser visto em aspectos individuais, com uma análise coletiva, pois segundo Ginzburg (1989), os aspectos apresentam uma individualidade, cada indivíduo tendo uma característica diferenciada e diversificada.

Essa pesquisa se desenvolve abarcando essas ideias, partindo de processos crimes da primeira metade do século XX, arquivados no Laboratório de Documentação Histórica do Ceres/Caicó-RN (LABORDOC). O espaço em que acontece os crimes e as acusações é Caicó, que tem uma devoção a Sant'Ana muito forte, mas que mesmo assim apresenta como no caso dos processos, crenças de práticas mágicas, feitiçaria no sertão do século XX. Ao analisar os documentos, entendemos uma feitiçaria formulada por indivíduos do sertão de Caicó, na primeira metade do século XX, em um Seridó religioso. Compreendendo a crença na presença de prática mágicas ou ações de feitiçarias na sociedade sertaneja.

Os documentos aqui pesquisados mostram os crimes cometidos pelos réus contra mulheres que são acusadas de praticarem feitiçaria, vemos a construção das visões e crenças nessas ações, tanto pelos réus, como por

algumas testemunhas. Para os promotores e juizes dos processos crimes, os réus são indivíduos supersticiosos por acreditarem nesses tipos de práticas, no caso a feitiçaria. Eles concentram no julgamento dos crimes, dando importância ao corpo de delito e as falas das testemunhas.

Uma negra que apanhou de dois homens com objetos “estranhos” e que pela fala do próprio Juiz Odalberto Soares de Araújo Amorim, percebemos que estava havendo decorrências de crimes a partir da crença na feitiçaria. Esse documento revela tanto a fé na feitiçaria ligada a mulher e negra, como objetos que poderíamos supor supersticiosos, e ainda o próprio crime ser explicado pela acusação de feitiçaria praticada pela senhora septuagenária.

Discutimos além disso, as falas dos juizes e promotores na concentração do julgamento sobre os crimes praticados. Havendo uma distância das crenças e acusações sobre feitiçaria, concentrando assim, na comprovação ou não do crime cometido sobre as vítimas, para que se concluísse a culpabilidade dos réus e suas penalidades, caso houvesse.

Balbina Maria, Janúncio e Vicente: um caso de feitiçaria.

No dia 27 de novembro de 1920, na cidade de Caicó no Rio Grande do Norte, João Benevolo Xavier, escrivão, escreveu uma autuação sobre uma denúncia e inquérito policial envolvendo os indiciados Janúncio Bezerra Lins e Vicente Bezerra Lins. Os réus são pai e filho, e no processo

crime foram acusados de praticarem o crime de violência sobre a septuagenária Balbina Maria da Conceição. Nesse mesmo dia é encaminhada a denúncia ao 3º Juiz distrital da comarca de Caicó, feita pelo Promotor Público e lavrada em um mandado de citação aos indiciados e as testemunhas:

Autuação/ Aos vinte e sete dias do mez de novembro de mil novecentos e vinte/ nesta cidade do Caicó, no meu cartorio, autua a denuncia e inquerito policial que se vê em frente/ do que fiz este termo. Eu, João Bevoló Xavier, escrivão, o escrevi. Ilustrissimo senhor 3º juiz districtal em exercicio desta comarca/ Receba denuncia; designo dia 6 de dezembro próximo, pela 11 horas, na falla dos denunciados para ter lugar a formação da culpa; Lavre-se mandado de sitação aos indiciados e testemunhas, com denuncia do Doutor Promotor publico da comarca; Caicó, 27 de Novembro de 1920/ [...] O promotor publico desta comarca, usando das atribuições que a lei confere, e baseado no inquérito policial junto, vem perante V. S^a denunciar os indivíduos Januncio Bizerra Lins e seu filho Vicente Bizerra Lins. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 01-02)

Janúncio Bezerra Lins filho de Clementino Idalino de Resende e Maria Clara da Conceição, casado com Maria Vicencia Bezerra em um primeiro casamento e no segundo com Francisca Januaria Alves Bezerra. Vicente Bezerra Lins também réu no processo, é filho de Janúncio e casado com Maria Miranda Lins. Até o processo todos eram moradores do sítio Pocinho na cidade de Caicó-RN. Cometeram o crime ocorrido no dia 17 de novembro de

1920 e segundo o promotor Emygdio Cardoso Sobrinho, teria acontecido por volta do meio dia. O local foi o sítio “Pocinhos” pertencente ao município de Caicó, e a violência teria sido por: “[...] presunção de que a septuagenária Balbina Maria da Conceição era feiticeira e já havia botado feitiço na mulher do denunciado Januncio Bizerra Lins, este em companhia de seu filho Vicente Bizerra Lins.” (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 02)

Eles esperaram Balbina Maria da Conceição em um cercado no momento em que ela ia da casa dos denunciados para sua residência. Janúncio e Vicente estavam armados com cacetes de pinhão e mais uma corda de laçar boi, que de acordo com o relato do documento, a violência teria acontecido de forma: “[...] fria e requintada barbaridade, lançaram a offendida pelo pescoço, contundindo-a muito com os cacêtes e depois intrometteram-lhe na boca os pedaços dos cacêtes que ainda restavam, fasendo os ferimentos descriptos no alto do corpo de delicto dela.” (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 03) A confirmação da confissão dos réus vem através da testemunha José Soares de Araújo Pereira que ao chegar ao local do crime ouviu a confissão dos denunciados.

Janúncio e Vicente Bezerra Lins cometeram o crime previsto no art. 303 do Código Penal e segundo o Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890, no livro *Dos crimes e das penas*, capítulo V – *Das lesões coporaes*, a pena de prisão celular é de três meses a um ano para quem ofender fisicamente alguém, produzindo dor ou alguma lesão no corpo, mesmo que não haja derramamento de sangue. No caso dos indiciados desse nosso processo, se fosse provada

a denúncia receberia a pena máxima, pois ainda ocorreu os agravantes do art. 39 do mesmo Código, de acordo com os parágrafos 4;5;13 e 15:

Art. 39. São circunstancias aggravantes: § 4º Ter o delinquente sido impellido por motivo reprovado ou frivolo; § 5º. Ter o delinquente superioridade em sexo, força ou armas, de modo que o offendido não pudesse defender-se com probabilidade de repellir a offensa; [...] § 13. Ter sido o crime ajustado entre dous ou mais individuos; § 15. Ter sido o crime commettido faltando o delinquente ao respeito devido á idade, ou á enfermidade do offendido; [...]. (BRASIL, 1890, n.p.).

Conferindo os artigos referentes ao crime cometido pelos réus, é formada a corte ao inquerir as testemunhas arroladas e designando dia, hora e lugar para deporem. As testemunhas foram, Raphael Baptista Pereira, Joaquim Gomes de Araújo, José Soares de Araújo Pereira e Francisco Xavier Teixeira. Em seguida o escrivão relatou o Auto de corpo de delito feito na vítima Balbina Maria da Conceição, com notificação aos peritos e testemunhas por parte do delegado regional Ignácio Gonçalves Valle.

O auto de corpo de delito ocorreu no sítio “Amparo” do Município de Caicó, no dia 22 de novembro de 1920, às sete horas da manhã na residência de Raphael Baptista Pereira. Uma das testemunhas, Joaquim Baptista Pereira morava nesse sítio também e junto com os peritos declararam com verdade o que descobriram e encontraram, com consciência deveriam responder a essas questões:

[...] Ao 1º se houve ferimentos ou offensa phisica; 2º qual o meio que occasionou; 3º se foi occasionado por veneno, substâncias anesthasicas, encedio, asphixia ou inundação; 4º se por sua natureza esíde pode ser causa eficiente da morte; 5º se a contituição ou estado mórbido da off, difo anterior da offendida concorreram para tornal-a inremediavelmente mortal; 6º se das comdições personalíssima, da offendida pode resultar a sua morte; 7º se resultou ou pode resultar mutilação, ou amputação, deformidade ou privação permanente de algum órgãos ou membros; 8º se resultou ou pode resultar enfermidade incurável e que prive para sempre a offendida de poder exercer o seu trabalho; 9º se produzir encomodo de saúde que imobilite a offendida do serviço activo por mais de trinta dias. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 05).

De acordo com o que o escrivão Ignácio Gonçalves Valle escreveu sobre as investigações dos peritos e suas declarações a respeito do exame em Balbina Maria da Conceição, temos as seguintes respostas:

[...] declararam que examinando a pessoa de Balbina Maria da Conceição, de setenta e cinco anos de idade, solteira, residente no sítio “Amparo” deste Municipio, encontraram, um pequeno ferimento occipital, uma contusão na região toraxica lateral, uma na região toraxica posterior, uma grande contusão no braço esquerdo, achando-se este bastante inchado e outras na perna esquerda, achando-se tombém inchada. Por tanto responderam ao 1º quesito, sim, 2º por instrumento

contundentes, 3ª. 4ª. 5ª. 6ª. 7ª. 8ª. 9ª não. E por nada mais haver, deu-se por concluído o exame ordenado e tudo se lavrou o presente auto que vai por mim assignado, digo escripto e assignado [...]. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 06).

No início do processo Balbina Maria conta sobre o que aconteceu, esse seu relato ocorre no dia 22 de novembro de 1920. Ela, uma senhora de setenta e cinco anos de idade, viúva, doméstica e residente no sítio “Amparo”⁵³, ao ser interrogada, diz ter saído de sua casa no dia 17 de Novembro do mesmo ano para buscar querosene na casa de Janúncio, algo que era costumeiramente fornecido a ela. Segundo seu depoimento, ao chegar na casa do réu, encontrou-o zangado e disse que não tinha querosene. Balbina ao se retirar, volta para sua casa, porém ao chegar junto do cercado viu dois homens que em sua fala não foram identificados.

Mesmo desconfiando seguiu seu caminho, ao passar por eles foi agarrada. Os dois homens Janúncio e seu filho Vicente ao chegarem lançaram Balbina Maria com uma corda grossa de laçar boi e surraram-na. Continuaram batendo usando paus de pinhão: “[...] não usando de um faccão que trasiam, porque os paós foram sufficiente para surral-a; que depois dessa surra e deles meterem pela bocca os pedaços de paós que ainda restavam-se [...]” (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 07). Disseram ainda que isso acabaria com o feitiço jogado pela vítima na mulher de

⁵³ Descrição feita no processo crime dos réus: Janúncio Bezerra Lins e Vicente Bezerra Lins.

Janúncio e ao arrochar o pescoço de Balbina: “[...] disseram-lhe, [...] que sua mulher e mai morresse, ainda tinham que matal-a.” (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 07).

Janúncio e Vicente deixaram Balbina surrada na estrada e ela conseguiu voltar para casa, mas com dificuldades. Ao chegar, foi à casa de Raphael Baptista Pereira e pediu ajuda, mandando chamar seu filho que se encontrava em “Boa Vista”, região pertencente ao município de Serra Negra-RN. Ao final de seu depoimento contou que Vicente pediu para o pai parar, pois ela já estava muito ensanguentada. Não dizendo mais nada, Manoel Donato Sobrinho é quem assinou por ela ao final do documento, consequência de a depoente não saber ler e nem escrever. E como nada mais foi dito por Balbina, seguindo o processo: “[...] o Ignacio Gonçalves Valle, encarregado do expediente do delegado regional commigo escrivão abaixo assignado, ahi fez comparecerem as testemunhas seguintes: [...]” (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 08).

A primeira testemunha que depôs sobre o crime dos réus Janúncio Bezerra Lins e Vicente Bezerra Lins, foi Raphael Baptista Pereira de sessenta anos de idade, viúvo, agricultor e residente no sítio “Amparo” do município de Caicó-RN. Um senhor natural do Rio Grande do Norte, testemunhou prestando o compromisso legal de bem e fielmente dizer a verdade do que foi lhe perguntado sobre o crime. Ele então contou:

[...] – Eu estando no dia desecete do mez de Novembro do anno de mil novecentos e vinte, em sua casa de residência, pelas trez

horas da tarde do mesmo dia, quando chegou a velha Balbina Maria da Conceição e entrando de casa a dentro, ajoelhou-se em seus pés, pedindo-lhe que lhe valesse que Januncio Beserra Lins, tinha dado jeito com um seu filho, uma grande surra com uns paós de pinhão depois de lhe laçar pelo pescoço com uma corda de laçar boi; que perguntando lhe o motivo porque Januncio tinha dado-lhe aquella surra, ella disse lhe que, ele tinha dito-lhe, que era porque ella tinha botado feitiço na mulher dele [...]. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 08).

Em seu relato ele continua dizendo que ao ver Balbina Maria ensanguentada e maltratada, mandou chamar o filho dela para denunciar sobre o acontecido. A segunda testemunha foi o depoente Joaquim Gomes de Araújo, solteiro, agricultor e residente do sítio “Amparo” do município de Caicó-RN, também natural do Rio Grande do Norte.

Ele testemunhou cumprindo o compromisso de dizer a verdade, contando que estava no sitio no dia 17 de novembro de 1920, data em que o crime aconteceu. Quando viu passando para a casa de Raphael Baptista Pereira, a vítima Balbina Maria ensanguentada, e muito doente por causa de uma surra que Janúncio e seu filho teriam dado nela. Joaquim confirma os instrumentos usados pelos réus contra a vítima, o pau de pinhão e a corda de laçar boi.

Ainda afirma o motivo dado pelos réus, de que ela teria colocado feitiço na mulher de Janúncio: “[...] dizendo Januncio que era porque Ella tinha botado feitiço em sua mulher; que examinando a velha, viu mesmo que ella vinha

bastante maltrata e ensanguenta; que ele tinha dito a velha, que não dava a surra endevida, pois sabia que ella era feiticeira; [...]”. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 09). Joaquim Gomes de Araújo finaliza seu testemunho falando que Balbina tinha certa amizade na casa de Janúncio, servindo a família dele de certa forma frequentemente.

José Soares de Araújo Pereira filho de João Pedro Soares, com trinta e três anos de idade, casado, artista natural do Rio Grande do Norte e residente no sítio “Amparo” do município de Caicó, também testemunhou sobre o ocorrido. Ao ser perguntado, respondeu compromissado com a verdade e de acordo com o que sabia sobre o fato, que estava no dia 17 de novembro de 1920 pelas doze horas da manhã, pescando no açude que era localizado na propriedade de Januncio: “[...] ocorreu uma secada para lado da estrada que vinha da casa do mesmo Janúncio, dirigiu-se para ali e la chegando encontrou a velha Balbina exclamando que não tinha botado feitiço na mulher de seu Januncio; [...]”. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 09).

Ao se deparar com Janúncio perguntou que novidade era aquela e segundo José Pereira, o réu teria dito que: “[...] que se não acreditasse no que tinha visto, também não acreditava que havia Deus; [...] tinha feito aquillo naquella malvada por que Ella estava matando a mulher dele com feitiçarias; [...].” (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 09). Ele voltou ainda a pescar no açude, mas viu a vítima passando bastante surrada, fazendo exclamações quando passava e disse que não chegou perto dela por que Janúncio e Vicente estavam passando por ele. Ao final apenas

confirmou o que a segunda testemunha disse: “[...] constava que a velha tinha bastante amizade em casa de Januncio, servindo bastante em casa do mesmo [...]”. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 09).

Mais à frente do processo crime temos uma Assentada⁵⁴ chamando mais algumas testemunhas para então fazer uma defesa dos réus:

Aos seis dias do mês de Dezembro de mil novecentos e vinte, nesta cidade do Caicó na Interdencia municipal, na sala das audiências, pelas onze horas, onde se achavam o cidadão Leonidas Monteiro de Araujo, 1º Juis Districtal em exercício do Juis de Direito, e o Doutor Emygdio Cardoso Sobrinho, Promotor Publico, ahi presentes os indiciados Januncio Bezerra Lins e Vicente Bezerra Lins, acompanhados de seu advogado Manoel Eteloino de Medeiros, foram inqueridas as testemunhas abaixo, de acordo com o art. 222 do Codigo Penal; do que fiz este termo: Eu, João Benevolo Xavier, escrivão, o escrevi. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 18)

Nesse momento todas as testemunhas confirmaram o crime, tendo visto Balbina ensanguentada por causa da surra que levará de Janúncio e Vicente, e que a violência teria sido ocasionada pela acusação de feitiçaria. O que difere nesse novo inquérito de testemunhas, são as perguntas feitas pelo promotor e pelo advogado de defesa

⁵⁴ Sessão do tribunal para inquirição das testemunhas ou discussão das causas. Termo lavrado do ocorrido nessas inquirições.

dos réus, como no caso da primeira testemunha Raphael Baptista Pereira, agricultor, viúvo de sessenta e quatro anos, residente no sitio “Amparo” do município de Caicó-RN:

[...] Dada a palavra ao promoto publico, arequercimento deste e por intermédio do juiz foram deitas as seguintes perguntas a testemunhas: Qual o procedimento dos denunciados presentes? Respondeu que os denunciados presentes são homens de bom procedimento e que vivem em seu trabalho. Se os denunciados intrometteram, realmente, os restos dos paos de pinhão na boca da offendida? Respondeu que sim. Por que a testemunha sabe disso? Respondeu que sabe porque lhe disse a offendida. [...] Dado a palavra ao advogado dos denunciados presentes a requerimento desse e por intermédio do Juis, foram feitas as seguintes perguntas. Sabe se exerto que ocorreu a mulher de Januncio, quando e a causa da morte? Respondeu que a mulher do denunciado Januncio faleceu no dia quatro do corrente e que lá era vóz geral de que a causa de sua morte fóra maleficio. Sabe a pessoa que botou maleficio na mulher do denunciado Januncio? Respondeu que sabe por ouvir por pessoas da família do mesmo Januncio que havia sido a velha Balbina Maria da Conceição. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 19)

No caso da segunda testemunha Joaquim Gomes de Araújo, agricultor de cinquenta e cinco anos de idade, casado religiosamente e residente no mesmo sitio citado, pertencente ao município de Caicó-RN. A resposta à pergunta sobre o fato foi que Janúncio desconfiava que a

vítima teria colocado feitiço em sua mulher e que o povo acreditava que ela realmente morreu por causa do malefício do feitiço. Passando a pergunta ao promotor e advogado, Joaquim disse que os procedimentos dos réus eram bons e que eles viviam do trabalho da criação, ainda afirmou não haver inimizade da vítima com os réus, mas que: “[...] a offendida devido a ter Janúncio Bezerra Lins a despedido de sua terra se tornou para com ele malensiada.” (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 20). Essa testemunha, nada mais disse. José Soares de Araújo Pereira, novamente depõe sobre o que viu, mas com mais detalhes:

[...] estando pesacando num açude no sitio Pocinhos deste município, ouviu uma assuada não distinguindo logo do que se tratava porque era muito longe, dirigiu-se para a estrada que vai de casa de Raphael Baptista testemunha neste processo, e ali na estrada encontrou a velha Balbina Maria da Conceição que ia dizendo estas palavras. “eu não botei feitiço na mulher de seu Januncio Bezerra” e que seg digo e que voltando Ella testemunha para o açude, adiante encontrou-se com os dois denunciados presentes e dirigindo-se a Januncio Bezerra Lins perguntou-lhe: “Janúncio que novidade é esta?” (com estas perguntas querendo se referir ao que tinha havido na asuada que ocorreu) respondendo Januncio que era Balbina que estava matando sua mulher com feitiço, que se “não acreditasse no que vi, também não acreditava em Deus”. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 20-21)

José Soares fala que conhecia Balbina e que ela tinha o braço *desmantelado* há anos, não conseguindo apanhar feijão. Na maioria dos depoimentos o discurso passa de ferimentos graves para ferimentos leves na testa. E ainda há o questionamento se as testemunhas viram os ferimentos, se a boca da vítima estava machucada ou não, e as respostas são na maioria delas baseadas no que elas ouviram da ofendida. Essa segunda testemunha também respondeu sobre alguma inimizade entre os envolvidos, dizendo que não acontecia e que os denunciados sustentavam Balbina há mais de quatro anos. Por fim em seu depoimento confirmou a reputação dos réus:

[...] Dada a palavra ao advogado dos indiciados, por esse foi requerido ao juiz que fizesse a testemunha as seguintes perguntas: Se Januncio Bezerra Lins e seu filho Vicente, antes deste facto, já tinha praticado acção menos digna na sociedade? Respondeu que nunca praticaram. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 21)

João Benevolo Xavier foi o escrivão responsável em transcrever os depoimentos das testemunhas, e no caso da quarta testemunha é possível se ter uma fala importante sobre o caso, que pressupõe uma certeza escondida no relato sobre o motivo do crime: “[...] que ouviu dizer que o móvel das copoadas foi porque a offendida, digo: porque suppunha os denunciados presentes que offendida havia botado feitiço na mulher de um delles.” (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 22). Essa declaração é de Francisco Xavier

Teixeira, um homem de trinta anos de idade, criador, casado e residente do sítio “Timbaúba” do município de Caicó-RN

Essa correção é de uma declaração de alguém que mal sabia de algo, não sabia se a mulher de Janúncio havia morrido em decorrência do malefício jogado ou não. Não ouviu dizer se os réus enfiaram restos do pau de pinhão pela boca da vítima e nem o local onde aconteceu o crime, mesmo conhecendo o sítio. E ao responder sobre os réus disse que são homens pacatos, nunca fizeram barulhos e são bons homens. Quanto a acusação de feitiçaria, Francisco diz que ouviu dizer que Balbina teria jogado, porém não sabe se é ou não exato essa informação.

Seguimos para o processo de interrogação feita pelo 1º Juiz Distrital em exercício do Juiz de Direito, Leonidas Monteiro de Araújo, no mesmo dia dos testemunhos aos seis dias de dezembro de 1920. O Juiz perguntou a Janúncio Bezerra Lins o seu nome, a naturalidade, a idade, o estado, a profissão, a residência e se sabia ler e escrever. Ao que Janúncio respondeu se chamar Janúncio Bezerra Lins, morador do município de Caicó-RN, com idade de cinquenta e cinco anos, viúvo e criador no sítio “Amparo”, sabendo ler e escrever.

Na segunda pergunta sobre algum fato ou prova que ele pudesse apresentar para justificar a sua inocência, disse que teria, e seu advogado em devida oportunidade no prazo da lei, apresentaria por escrito. A partir daqui temos a declaração do escrivão: “Aos nove dias do mez de Dezembro de mil novecentos e vinte, nesta cidade do Caicó, no meu cartorio, recebi estes autos do mão do Sr. Manoel Eteferio de Medeiros; os que fiz este termo. Eu João

Benevolo Xavier, escrivão, o escrevi.” (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 24).

O advogado de defesa dos réus, então passou a fazer sua defesa e relatar a justificativa dos atos dos denunciados, Manoel Eteferio de Medeiros disse tratar-se de um fato que não podia atingir proporções de um crime, de acordo com as circunstancias previstas no artigo 27, parágrafo 3 do Código Penal: “Art. 27. Não são criminosos: [...] § 3º Os que por imbecilidade nativa, ou enfraquecimento senil, forem absolutamente incapazes de imputação; [...]”. (BRASIL, 1890, n.p.).

O advogado de defesa segue dizendo que Janúncio e Vicente eram homens educados na escola do Dever e do trabalho, feitos na vida do campo, mas em sua lógica: “[...] o primeiro ou reconhecido enfraquecimento senil e o segundo imbecil mato [...]”. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 25). De forma que, não podiam compreender a gravidade e o perigo que se colocavam ao praticar a violência contra Balbina.

De acordo com Manoel Eteferio de Medeiros, o advogado de defesa, graças o esclarecimento das testemunhas e do espirito dos réus não há provas de premeditação, justificando assim a não existência de intensão minuciosa dos denunciados. E segundo o defensor: “[...] Não há crime quando não ha intensão criminosa”. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 25). Além de reafirmar com base nas afirmações unanimes das testemunhas que os réus não tinham praticado nenhuma ação indigna na sociedade, e que sempre foram homens ordeiros com deliberada reputação. E segue justificando:

[...] O que praticaram os seus constituintes praticaria igualmente, quem se acha se nas mesma condições, em idêntica emergência. Januncio Bezerra Lins vio a sua esposa a postada ao leito da dor, havia tempos, tinha reunido a todos os recursos da medicina e sempre improficuos todos os seus esforços. Zucutiram no espírito de Januncio de que Balbina Maria da Conceição, a quem Januncio havia expulsado de suas terras, por attitudes hostis que por vezes assumia contra sua mulher era a causa do mal, a poucos dias depois da morte de sua estremada esposa! (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 25).

Seguindo a lógica baseada no depoimento das testemunhas, o advogado de defesa completa mais sobre o caso, dizendo que em voz geral dos depoentes há a afirmação de que:

[...] a velha Balbina dera a mulher de Januncio beberagens venenosas a que o vulgo ignorante denomens feitiço ou maleficio. Balbina Maria da Conceição ao retirar-se das terras de Januncio propalou que havia de se vingar de Maria Vivencia mulher de Januncio, a quem atribuiu a sua expulsão. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 25).

No dia 17 de novembro de 1920 o advogado relata ainda que quando a mulher de Janúncio soube da vinda de Balbina, pediu para que o marido não consentisse a entrada dela em sua residência, pois sentia sua doença agravada pela presença da vítima. Janúncio indo ao encontro de Balbina, impôs que ela se retirasse imediatamente e

segundo o advogado, ela respondeu ocasionando na ação dos réus: “[...] ao que Balbina respondeu com palavras insultuosas e desrespeitosas a sua pessoa e família obrigando a Januncio secundado por seu filho Vicente dar-lhe umas cipoadas com um cipó de pinhão.” (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 26). A defesa finaliza com a declaração dizendo que as testemunhas foram unânimes em afirmar que não havia nenhum ferimento na boca de Balbina ou em partes do corpo, apenas uma *insignificante* lesão na testa.

O promotor público ao ter a palavra, disse que os denunciados presumiram que Balbina Maria da Conceição era feiticeira e ao ter jogado feitiço na mulher de Janúncio, conceberam a ideia de que somente existia um meio de tirar o feitiço, surrando a vítima. Com a forma que fizeram tal crime, para ele, transparecia a requintada perversidade dos réus e pedindo o pronunciamento dos denunciados no art. 303 do Código Penal⁵⁵, termina sua acusação.

No dia 14 de dezembro de 1920 o Juiz de Direito da Comarca diante do promotor público, do advogado, dos réus, considerando todas as declarações das testemunhas, as provas, defesas e acusações sobre o crime, declarou:

[...] finalmente por tudo mais que dos autos consta, julgo procedente a denuncia de lhe para pronunciar, como provencia, os reos Janúncio Bezerra Lins e Vicente Bezerra Lins, como inessor nas penas do art. 203 do Codigo Penal, sujeitando-os a prisão e

⁵⁵ “Art. 303. Offender physicamente alguem, produzindo-lhe dôr ou alguma lesão no corpo, embora sem derramamento de sangue: Pena - de prisão cellular por tres mezes a um anno.” (BRASIL, 1890).

livramento. Lancem-se os seus nomes no rói dos culpados e contia os mesmos se expreça mandado de prisão com a declaração da fiança ou caução processaria seu arbitro em trezentos mil reis, parar cada um dos reos. intimi-se. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 29).

O jornal noticiou sobre o caso a pedidos, mas sem nenhuma responsabilidade da redação pronunciou a intimação:

O Doutor Joaquim Ignacio da Comarca de Caicó, etc. Faz saber que, por sentença exarada nos autos crime em que se procede contra Januncio Bezerra Lins e Vicente Bezerra Lins, denunciados como tendo sido os autores dos ferimentos feitos na septuagenaria Balbina Maria da Conceição, no lugar Pocinhos, deste Município, foram os mesmos pronunciados como incurso nas penas do art. 303 do Codigó Penal, em 18 de Dezembro do anno p. passado. E para que se fisesse nos termos do art. 310 do Codigo Proc. Penal a intimação dos ditos réos⁵⁶ [...]”. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, n.p.)

A justiça pública diz então no processo crime, que o réu Janúncio Bezerra Lins junto com Vicente Bezerra Lins

⁵⁶ “Art. 310. Matar em duello o adversario ou causar-lhe uma lesão corporal de que resulte a morte: Pena - de prisão celllular por um a quatro annos. § 1º Causar ao adversario alguma lesão corporal das especificadas no art. 304: Pena - de prisão celllular por um a tres mezes. § 2º Causar-lhe alguma lesão corporal das especificadas no art. 305: Pena - de prisão celllular por seis mezes a um anno. § 3º A pena será diminuida da 6ª parte si o culpado tiver sido induzido ao duello por insulto ou offensa grave. (BRASIL, 1890).

provara ambos causadores dos ferimentos descritos no auto de corpo de delito. Cometendo o crime ao procurar um lugar distante de suas residentes para ter facilidade em perpetrá-lo, ficando provado também que os réus premeditaram o crime pelos meios empregados na violência. E:

Provará que o réo commettem o crime impellido por motivo reprovado, desrespeitando a lei, offendendo a moral e os bom costumes; Provará que o réo cometteu o crime impellido por motivo frívolo, como o motivo allegado – feitiço – é tão fútil que absolutamente não podia determinar a pratica do acto de algum delituoso. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 31).

O réu cometeu ainda o crime de superioridade em sexo visto como prática contra uma *pobre mulher septuagenária*. Balbina não poderia se defender com a probabilidade de repelir a ofensa pelo fato de o réu ter superioridade de sexo e porque teve a ajuda de seu filho. Pai e filho também respondem pela superioridade em armas impossibilitando a defesa da vítima., além de traição quando não deixaram a ofendida seguir seu caminho, causando surpresa no ataque inesperado e repentino. O crime de emboscada ocasiona ainda na falta de respeito sobre a ofendida, por causa de sua idade, setenta e cinco anos. Assim, foi pedido a condenação dos dois denunciados

no prazo máximo da pena do art. 303⁵⁷, em concordância com as circunstâncias ocorridas nos agravantes do art. 39⁵⁸.

Pensando sobre a feitiçaria e discutindo seus conceitos.

Para além do processo crime, pensemos nas acusações feitas pelos réus sobre Balbina. A crença em feitiçaria e a capacidade de causar malefícios é algo generalizado, mas advém desde os tempos da colonização brasileira. A crença se baseia na concepção de que há pessoas que podem usar consciente ou inconscientemente poderes sobre outras para atrasar a vida, causar doenças ou até mesmo a morte. São crenças que desde a Colônia

⁵⁷ Art. 303. Offender physicamente alguém, produzindo-lhe dôr ou alguma lesão no corpo, embora sem derramamento de sangue: Pena - de prisão cellular por tres mezes a um anno. (BRASIL, 1890).

⁵⁸ Art. 39. São circumstancias agravantes: § 1º Ter o delinquente procurado a noite, ou o logar ermo, para mais facilmente perpetrar o crime; § 2º Ter sido o crime commettido com premeditação, mediante entre a deliberação criminosa e a execução o espaço, pelo menos, de 24 horas; [...] § 4º Ter o delinquente sido impellido por motivo reprovado ou frivolo; § 5º Ter o delinquente superioridade em sexo, força ou armas, de modo que o offendido não pudesse defender-se com probabilidade de repellir a offensa; [...] § 7º Ter o delinquente procedido com traição, surpresa ou disfarce; § 8º Ter precedido ao crime a emboscada, por haver o delinquente esperado o offendido em um ou diversos logares; § 9º Ter sido o crime commettido contra ascendente, descendente, conjugue, irmão, mestre, discipulo, tutor, tutelado, amo, domestico, ou de qualquer maneira legitimo superior ou inferior do agente; [...] § 13. Ter sido o crime ajustado entre dous ou mais individuos; [...] § 17. Ter sido o crime commettido com emprego de diversos meios; (BRASIL, 1890).

norteiam acusações como essa de Janúncio, Vicente e a defesa do advogado. (MAGGIE, 1992).

No documento sobre o crime contra Balbina, conseguimos o relato: “Infelizmente, entre a população trabalhadora e louvada do Sertão, typos ha que creem conhecidos em feitiçarias, e essa crença de algum modo ser tem tomado, entre nos, auxilia na genese de diverços crimes.” (balbina p.27). De acordo com a narrativa, esse crime teria sido o assassinato de Anna Firmiano:

Ha pouco tempo nesta comarca, um cidadão de 75 annos junto com um rapaz de 20 e poucos, mataram honramente uma pobre septuagnaria, com cacetes de pinhão, um sacco de area contendo pedras de sal e uma moeda de cobre, antiga de 40 reis, pois diziam ser ella uma feiticeira e que já havia botado feitiço em pessoa da família dos tais uxoridos: Os tribunaes, para o caso fizeram justiça; condenaram a ambos os criminosos, sendo confirmadas as sentenças pelo Superior Tribunal do Estado. (COMARCA DE CAICÓ, 1920, f. 27).

São relatos que nos fazem pensar sobre o conceito de feitiçaria, refletindo em um primeiro momento, sobre a conceituação do uso entre feitiçaria e bruxaria. Pois há diferenciações de acordo com as historiografias estudadas, dependendo algumas vezes da região e das fontes escolhidas. A diferenciação entre esses dois conceitos na modernidade, levam em conta a cultura clássica com todo o seu universo mental, do fantástico, e do real. Conforme Bethencourt afirma: “A fluidez de conceitos e o uso

indistintos dos dois termos encontra-se igualmente entre os réus, testemunhas e denunciantes dos processos da Inquisição, inseridos num nível de cultura oral [...]”.

(BETHENCOURT, 2004, p.54).

O estudo de Danielle Regina Wobeto de Araújo (2016), é importante pela abrangência que ela dá ao focar apontamentos acerca da cultura jurídica colonial, especialmente, pela sua pesquisa analisar processos crime com delitos centrados em feitiçaria. Araújo (2016), nos propõe pensar sobre a feitiçaria configurada no conceito amplamente debatido pela elite cultural europeia, visto a quantidade de produção literária do período, instruídos para a difusão da caça às bruxas.

A caça às bruxas teve seu crescimento entre os anos de 1560 e 1660, com tensões crescentes entre católicos e protestantes, resultando em guerras e conflitos. As perseguições se concentravam em áreas com conflitos religiosos vinculados aos antagonismos sociais, como as calamidades de pestes, fome, tempestades que agravavam as tensões sociais, criando uma longa tradição de julgamentos por heresia nas repressões judiciais da feitiçaria. (RUSSEL, 1993). Podemos compreender ainda, segundo Evans-Pritchard que:

Parece que no contexto europeu a era em que a bruxaria esteve realmente ativa e vigorosa teve um começo e um fim bem definidos. Surgindo de um nível anterior mais modesto e aparentemente “domesticado”, ela floresceu impetuosamente durante os séculos XVI e XVII, entrando em declínio do decorrer do

século XVIII, quando se iniciava a Revolução Industrial. Isso contradiz diretamente a hipótese que considerava a bruxaria um sintoma de transformação social rápida. (EVANS-PRITCHARD, 2005, p.28, grifo do autor).

A feitiçaria circunda o imaginário da Europa cristã, conduzindo as pautas das condutas e crenças. As acusações começam no século XIV, em um grau sistemático de condenações por parte dos tribunais seculares e eclesiásticos. Assim, podemos construir uma discussão em conjunto com a bibliografia, acerca do conceito de feitiçaria, para entendermos melhor os pensamentos pontuados nos documentos estudados.

Trabalhando com a concepção de que a feitiçaria está no universo das práticas mágicas, Nogueira (1995) estabelece uma visão dependente da estrutura mental particular que labora em relação ao funcionamento da sociedade. Para Jeffrey Burton Russel, a feitiçaria ocorre em quase todas as sociedades do mundo, sendo o conceito mais antigo da história europeia, com formação na religião pagã, no folclore, na heresia cristã, e na teologia. E há uma influência da feitiçaria europeia na feitiçaria das sociedades não europeias.

Nesse período, conforme bem fala Nogueira (1995), a feitiçaria estava na mentalidade da Europa cristã desde a origem até os limites finais da modernidade, com pensamentos sobre as práticas mágicas que acabaram pontuando condutas e crenças. Ao buscar a pesquisa de Figueiredo (2015), temos a conceituação da feitiçaria usada no vocábulo em português, com uma evolução histórica

específica, que veio desde o século XVI até momentos mais recentes com William Pietz no final do século XX. E segundo ele:

Acabam não só traçando a filologia do termo, como, enquanto subproduto da sua análise, testemunham a criação de um original sistema cultural Atlântico, assente a partilha de um senso comum no qual também “feitiço” e “feitiçaria”, em português, se constituem a partir de um dado momento enquanto sinédoques para um universo de práticas e materialidades que podia coincidir [...]. (FIGUEIREDO, 2015, p.22, grifo do autor).

A tese de Figueiredo (2015), é que “fetiche” surgiu durante os séculos XVI e XVII numa nova formação social através do desenvolvimento da palavra “Fetisso”, acompanhada de uma linhagem conceptual e linguística prévia, que pode ser traçada: “*Fetisso*, deriva do termo português feitiço que na Idade Média tardia significava ‘prática mágica’ ou ‘bruxaria’, muitas vezes levada a cabo pelas classes simples e ignorantes.” (FIGUEIREDO, 2015, p.23, grifo do autor). A feitiçaria de acordo com esse autor, seria um universo de crenças e práticas:

Fetisism [sic] – palavra é derivada do português feitiço [em português no original], “uma coisa feita” [“a doing”] – a saber [“scil.”], magia, por eufemismo [...]. A sua origem é facilmente explicável por um aspecto do mundo físico, que coloriu os pensamentos e dirigiu assim a crença do homem [...]. O *Fetissism* [sic] é a adoração,

ou melhor, a propinação de objetos naturais, animados ou inanimados, aos quais certas influências misteriosas são atribuídas. (FIGUEIREDO, 2015, p.429, grifos do autor).

No Brasil, Souza confirma que a feitiçaria ou até mesmo a magia tem múltiplos contextos e depende de heranças culturais, contornando algumas vezes questões ligadas a matriz europeia. O interessante é perceber a combinação e a função que tomam no contexto, no caso da colônia não se compara significativamente à loucura europeia do período da caça às bruxas. A feitiçaria colonial traz uma visão sobre a vida da colônia nos três primeiros séculos, de forma que:

[...] ajuste do colono ao meio que o circundava; por vezes, protegeu-o dos conflitos e, por outras, refletiu as tensões insuportáveis que desabavam sobre seu cotidiano. Ajudou-o a prender a amante, matar o rival, afastar invejosos, lutar contra os opressores, construir uma identidade cultural. Muitas vezes, resolveu seus problemas com o outro mundo; outras vezes, lançou-o em abismos terríveis. Mas foi quase sempre a ponte para o sobrenatural. (SOUZA, 2009, p.208).

E é com a cristianização da cultura europeia, segundo Carlos Roberto Figueiredo Nogueira (1995) que temos uma percepção da história desse imaginário, havendo uma mudança nos sistemas de representações mentais que se consolidam evidentemente na natureza do mundo, construindo um sistema de conteúdos simbólicos em que se

articulam de forma eficaz a realidade e o imaginado. Intermediados por um universo invisível de seres sobrenaturais que de uma maneira maniqueísta, participando de um combate entre o bem e o mal geram uma luta, e:

[...] uma esfera do sagrado para pautar condutas e comportamentos cotidianos, servindo de explicações para a realidade e as desventuras vividas, para explicar os impulsos incontroláveis da carne, e para ensinar à boa coletividade, ao “rebanho dos fiéis”, onde se encontram Satã e seus agentes. (NOGUEIRA, 1995, p.11, grifo do autor).

De acordo com as informações de Yvonne Maggie (1992) a partir da República com o decreto de 11 de outubro de 1890, o Estado criou mecanismos reguladores para o combate aos feiticeiros. Esse decreto foi instituído ao Código Penal com três artigos⁵⁹ referentes à prática ilegal da medicina, à prática da magia/feiticeira e à proibição do curandeirismo. São formas que demonstram o temor dos malefícios por parte dos autores e a necessidade de criar

⁵⁹ DOS CRIMES CONTRA A SAÚDE PÚBLICA

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos: Penas - de prisão cellullar por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas - de prisão cellullar por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. (BRASIL, 1890).

modos e instituições que combatessem os possíveis produtores dessas práticas:

O Estado imiscuiu-se, dessa forma, nos assuntos da magia e interveio no combate aos feiticeiros regulando acusações, criando juízos especiais e pessoal especializado. À medida que os anos se passavam, instituições iam sendo criadas na polícia para regular o combate, identificar e punir os produtores de malefícios. Essa função do Estado permanece até hoje, mas de 1890 a 1940, com a introdução de uma mudança importante no Código Penal, o aparato jurídico se institucionalizou e passou a ser usado com mais intensidade como instrumento de combate aos feiticeiros. (MAGGIE, 1992, p.23).

No caso de Balbina, mesmo que o processo crime seja direcionado para a acusação de violência por parte dos réus Janúncio Bezerra Lins e Vicente Bezerra Lins, permitimo-nos pensar acerca do comportamento dela com proposições de sofrer julgamentos de cunho moral, tornando-se motivo para a implicância e as ações agressivas. Além do imaginário dos réus, percebemos também um sistema de crenças que Evans-Pritchard (2005) trata como um sistema cognitivo que visa explicar um infortúnio.

No caso desse processo-crime a explicação da doença e a causa da morte da mulher de Janúncio, concentra-se na feitiçaria que segundo Maggie:

É a resposta ao porquê aquela pessoa estava ali naquele momento. O como se explica por observação empírica do senso comum. [...] A feitiçaria explica por que pessoas particulares, em lugar e hora específicos, sofreram infortúnios particulares – acidentes, doenças, morte [...]. A feitiçaria como teoria da causalidade, está voltada para a singularidade do infortúnio. (MAGGIE, 1992, p.25).

No Brasil especialmente em Caicó, como podemos ver no processo de Janúncio e Vicente, o assunto de feitiçaria estava sendo disseminado por causa de outros casos parecidos e pela necessidade de disciplina da socialização dessas práticas, principalmente pelas consequências de se crer nisso. Porém são casos que todos conheciam, acreditando ou não, o sistema de crenças entrelaçava-se no meio dos discursos das testemunhas, dos acusados e dos acusadores. Uma pergunta que Maggie faz e que se aproxima de nosso questionamento é: “Por que tantas acusações e por que o feitiço é tão central no Brasil de 1890 a 1987?”. (MAGGIE, 1992, p.29).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo ajuda de Lévi-Strauss (2008) que mostra a lógica nas culturas com uma busca de entender através dos casos, enquadrámos um foco nos segmentos dos grupos que sempre estão hierarquizados. A partir das relações vistas no processo dos réus Janúncio e Vicente, que está presente em uma sociedade hierarquizada constituída em um espaço

religioso, mas que tem um imaginário explicativo através da feitiçaria para causalidades de doenças e mortes. Percebemos algo moralmente necessário em punir os feiticeiros, e a identificação de quem são advém das suposições acusatórias. Maggie (1992) afirma que se os princípios do que é feitiçaria regulam e norteiam os discursos, é porque são princípios que ordenam as falas da sociedade de um modo geral.

De acordo com Lévi-Strauss (2008) há mecanismos psico-sociológicos subjacentes aos casos de morte ocasionados por feitiços de acordo com a região do mundo. Ao momento que ocorre a acusação de uma doença decorrente de malefícios, acontece o convencimento pelas tradições do grupo e do indivíduo de que: “[...] o corpo social sugere a morte à pobre vítima [...]”. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.181). Se há crença na explicação da feitiçaria causadora de malefícios, há crença na feitiçaria. São sistemas de interpretações que se estruturam na invenção pessoal que ordena as fases do mal, desde a crença do diagnóstico de malefícios ocasionado por feitiçaria, até a surra para quebra.

Pensando a partir de Lévi-Strauss (2008) e sua estruturação discursiva sobre o doente e o feiticeiro, que são formulações de um grupo com crenças nesse antagonismo do processo de feitiçaria, temos uma expressão que sempre é vaga e imprecisa, de que:

[...] o doente é passividade, alienação de si mesmo, assim como o informulável é a doença do pensamento, e o feiticeiro é atividade, transbordamento de si mesmo,

assim como a afetividade é a fonte dos símbolos. A cura põe em relação esses polos opostos, garante a passagem entre um e outro e manifesta, numa experiência total, a coerência do universo psíquico, ele mesmo projeção do universo social. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.198).

É um sistema em que o universo nunca significa o bastante e o pensamento dispõe de um excedente de significações para uma quantidade de coisas que podem ser associadas a elas. Dilacerando os dois sistemas de referências: o do significante e do significado. Onde o homem pede ao pensamento mágico, aqui no caso as práticas de feitiçaria, para referenciar um novo sistema mesmo que contraditório, mas que pode ser integrado.

REFERÊNCIAS

MACÊDO, Muiraktan K. de. Conclusão. *In*: MACÊDO, Muiraktan K. de. **A penúltima versão do Seridó: uma história do regionalismo seridoense**. Natal; Campina Grande: EDUFRN; EDUEPB, 2012.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de; MEDEIROS NETA, Olívia Morais de; SANTOS, Rosenilson da Silva. (org.). **Seridó potiguar: sujeitos, espaços e práticas**, Natal, 2016.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MENESES, Nilza. Uma Feiticeira no Século XX.
Primeira Versão, Porto Velho, v. 7, n. 209, p.1-24, set.
2006.

MICHELET, Jules. **A feiticeira**. São Paulo: Aquariana,
2003. Tradução de: Ana Moura.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **O nascimento
da bruxaria**: da identificação do inimigo à diabolização
de seus agentes. São Paulo: Editora Imaginário, 1995.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Em busca de uma outra
História**: imaginando o imaginário. Revista Brasileira de
História, n. 29, 1995.

_____, Sandra Jatahy. **História & História cultural**,
Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

RUSSEL, Jeffrey Burton. **História do medo no Ocidente**:
1300-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RUSSEL, Jeffrey Burton. **História e feitiçaria**: Feiticeiros,
Hegeres e Pagãos. Rio de Janeiro: Campus, 1993.

SANTOS, Rosenilson da Silva; MACEDO, Helder
Alexandre Medeiros de. (org.). **Capitania do Rio
Grande**: histórias e colonização na América portuguesa,
Natal, RN/João Pessoa, PB, 2013.

SCHMITT, Jean-claude. Feitiçaria. In: GOFF, Jacques Le; SCHMITT, Jean-claude (Org.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**: Volume I. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Tradução de: Mário Jorge da Motta Bastos.

SILVA, Carolina Rocha. **O sabá do sertão**: feiticeiras, demônios e jesuítas no piauí colonial (1750-58). feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58). 2013. 222 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2013.

SOUZA, Laura de Mello e. **A feitiçaria na Europa Moderna**. São Paulo: Editora Ática S.A., 1995.

_____, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS

ADRIANA MONYKE NASCIMENTO DE ALENCAR

Mestra e licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande – UFCG. Especialista em Filosofia pela Universidade Estácio de Sá. Atua na área de Sociologia e Antropologia da Religião, pesquisando o (Neo) pentecostalismo brasileiro e a Igreja Universal do Reino de Deus. Pesquisadora membra do Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão em Religião, Ruralidades e Movimentos Sociais – RERUMOS (CNPq/UFCG).

FRANCISCO JOMÁRIO PEREIRA

Professor Doutor em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba, Licenciado, Bacharel, Mestre em Ciências Sociais e especialista em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Campina Grande- UFCG. Professor na educação básica desde 2012, atuando nas disciplinas de Sociologia, Geografia e História. Atua no Ensino Superior e em programas de pós graduação lato sensu nas áreas de Antropologia, Sociologia Geral e da Educação, Metodologia Científica e Métodos e Técnicas de Pesquisa, e em temas como, Religião, Festa, Política, Cultura, Gênero, Sexualidades. Pesquisador no Grupo de Pesquisas Religião, Ruralidades e Movimentos Sociais- RERUMOS- UFCG. Atualmente leciona na Universidade Estadual da Paraíba, e atua como Tutor a distância da Universidade Federal da Paraíba- UFPB.

JESSICA KALINE VIEIRA SANTOS

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE. Possui Mestrado em História pelo Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande - UFCG. Possui graduação em História pela Universidade Estadual da Paraíba (2017). Membro do grupo de pesquisa intitulado Religião Ruralidades e Movimentos Sociais - RERUMOS certificado pela Capes. E do Laboratório de Estudos de Linguagem e Psicanálise - LANGUE da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Tem experiência na área de História, com ênfase em História das Religiões, atuando principalmente nos seguintes temas: Vale do Amanhecer e Movimento Doutrinário, além das temáticas de relações étnico-raciais e gênero.

JOSÉ PEREIRA DE SOUSA JÚNIOR

Professor Adjunto na Universidade de Pernambuco – UPE / Campus Mata Norte. Pós Doutor pela Universidade Federal de Campina Grande – UFCG. Doutor em História pela UFPE, Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande – UFCG, Pesquisador no Grupo de Pesquisas Religião, Ruralidades e Movimentos Sociais-RERUMOS- UFCG. Pesquisador do Núcleo de Pesquisas em História e Linguagens Contemporâneas – NUHLC / UEPB. Atuando principalmente nos seguintes temas: Ensino de História, História da África, Escravidão, Festas Religiosas, Religião, Educação e Relações Étnicas, Racismo, Populações Indígenas e Cultura Afro-brasileira, Patrimônio,

Império e República, Espiritismo, Protestantismo e Maçonaria.

MARIA DA CONCEIÇÃO MARIANO CARDOSO VAN OOSTERHOU

Possui graduação em Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (1987), mestrado em Sociologia Rural pela Universidade Federal da Paraíba (1993) e doutorado em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2010). Atualmente é professora de Antropologia na Universidade Federal de Campina Grande. Tem experiência na área de Sociologia e Antropologia, com ênfase em Ciências Humanas, atuando principalmente nos seguintes temas: religião, campesinato, terceiro setor, Brejo paraibano e movimentos sociais populares. Reúne experiências de trabalho e assessorias com Organizações Não Governamentais, especialmente, na área de Educação Popular no e do campo. Coordena um projeto de extensão com Atividades, Estudos e Assessorias em Educação Popular em áreas de Assentamentos Rurais. Lidera um grupo de estudo nas áreas da Religião, Movimentos Sociais e Ruralidades. Desenvolve pesquisa na área de Religião e Gênero.

NOÉLIA NUNES DA SILVA

Doutoranda em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande - UFCG. Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas - UFAL. Graduada em Ciências Sociais

(Licenciatura) pela Universidade Federal de Alagoas - UFAL. Pesquisadora do grupo Religião, Movimentos Sociais e Ruralidades da Universidade Federal de Campina Grande - UFCG / CNPq. Pesquisadora do grupo XINGÓ - Núcleo de Estudos e Pesquisa em Ensino de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas - UFAL / CNPq. Interesses: Sociologia da Religião / Sociologia da Educação.

NATIELE FERNANDA DE SOUZA BARBOSA

Possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2017), Mestrado em História pela Universidade Federal de Campina Grande (2020). Integrante do grupo RERUMOS - Religião, Ruralidades e Movimentos Sociais. Suas pesquisas e áreas de estudos se concentram em religiosidade afro-brasileira, feitiçaria, bruxaria, processos crimes, e história das mulheres.

QUER SABER MAIS SOBRE A EDITORA OLYVER?

Em www.editoraolyver.org você tem acesso a novidades e conteúdo exclusivo. Visite o site e faça seu cadastro!

A Olyver também está presente em:



facebook.com/editoraolyver



[@editoraolyver](https://twitter.com/editoraolyver)



[Instagram.com/editoraolyver](https://instagram.com/editoraolyver)



www.editoraolyver.org
editoraolyver@gmail.com

Pluralismo Religioso, Laicidade e (In)tolerância na Contemporaneidade é uma coletânea de textos produzidos a partir do Grupo de Pesquisa RERUMOS (Religião, Ruralidades e Movimentos Sociais – UFCG), composto por pesquisadores de Ciências Humanas que têm se debruçado nos últimos anos a estudarem diversos campos religiosos, cujo tema central são as práticas religiosas em diferentes momentos da história, mas, também, focando no pluralismo religioso existente na sociedade brasileira, assim como na existência constante da (in)tolerância religiosa, cada dia mais presente na nossa sociedade. É também uma coletânea escrita na perspectiva interdisciplinar devido as diferentes formações dos autores e autoras que compõem o presente livro. O pluralismo religioso é um aspecto presente na sociedade e em seu cotidiano que desafia o ser humano a viver de forma respeitosa e empática com o outro, embora nem sempre essa relação respeitosa ocorra, pois as diversas cosmovisões religiosas podem dificultar o diálogo para se ter melhor entendimento destes conflitos, como também, buscar praticar o exercício da tolerância, da reciprocidade e do convívio pacífico entre os indivíduos. Entendemos que o pluralismo religioso, objeto central deste livro, só é possível devido à diversidade religiosa existente no Brasil e para isso, se faz necessário defender o diálogo inter-religioso e a construção da tolerância, pautados no respeito, na liberdade de pensamento, expressão e prática religiosa, o pluralismo religioso deve ser pensado e praticado baseado no princípio da democratização do campo religioso.

ISBN: 978-85-81450-95-3




www.editoraolyver.org

