



**UFOP**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO  
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**GUILHERME GUIMARÃES LEONEL**

**O CAMPO RELIGIOSO DA CIDADE DE OURO PRETO-MG ENTRE 1980 -  
2010: catolicismo e diversificação religiosa**

**MARIANA – MG  
2017**

**GUILHERME GUIMARÃES LEONEL**

**O CAMPO RELIGIOSO DA CIDADE DE OURO PRETO-MG ENTRE  
1980-2010: catolicismo e diversificação religiosa**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito para a obtenção do título de Doutor.

**Professora orientadora:** Dra. Helena Miranda Mollo

**MARIANA – MG  
2017**



Guilherme Guimarães Leonel

"O Campo Religioso da Cidade de Ouro Preto-MG Entre 1980-2010: tradição e pluralismo religioso"

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em História da UFOP como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em História. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof.ª. Dr.ª. Helena Miranda Mollo**

Departamento de História/UFOP

**Prof.ª. Dr.ª. Paula Renata Alves**

Coordenação da Área de Ciências Sociais/ IFMG-Ouro Preto

**Profa. Dra. Luciana T. de Andrade**

Departamento de Ciências Sociais/ PUC

**Prof. Dr. José Rubens Jardimino**

Departamento de Educação/UFOP

**Prof. Dr. Mateus Henrique de Faria Pereira**

Departamento de História/ UFOP

**Prof. Dr. Sérgio Ricardo da Mata**

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História

L583c

Leonel, Guilherme Guimarães.

O campo religioso da cidade de Ouro Preto-MG entre 1980 - 2010  
[manuscrito]: catolicismo e diversificação religiosa / Guilherme Guimarães  
Leonel. - 2017.

280f.: il.: color; grafs; tabs; mapas.

Orientador: Prof. Dr. Helena Miranda Mollo.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de  
Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História. Programa de Pós-  
Graduação em História.

Área de Concentração: História.

1. Religião e cultura - Brasil. 2. Religião - Catolicismo. 3. Ouro Preto (MG).  
4. Pluralismo religioso. I. Mollo, Helena Miranda. II. Universidade Federal de  
Ouro Preto. III. Título.

CDU: 93/94

Catálogo: [www.sisbin.ufop.br](http://www.sisbin.ufop.br)

Dedico este trabalho ao  
professor e amigo José Arnaldo  
Coelho de Aguiar Lima (*In  
memoriam*)

## AGRADECIMENTO

Obrigado:

à Professora Helena Mollo;  
ao Professor José Casanova;  
ao Professor Sérgio da Mata;  
ao Professor Mateus Pereira;  
à Professora Virgínia Buarque;  
à Professora Lucília de Almeida Neves Delgado;  
à Professora Paula Renata Alves;  
à Professora Luciana Teixeira de Andrade;  
ao Professor José Rubens Lima Jardimino;  
à Universidade Federal de Ouro Preto;  
à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES);  
à Georgetown University e Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs;  
aos funcionários do Arquivo Público Municipal de Ouro Preto;  
aos funcionários do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana;  
ao IFMG-*campus* Ouro Preto;  
aos Amigos;  
à Sereia e ao Jupiter;  
à minha esposa Paula.

Agradecimentos especiais à assessoria dos amigos/interlocutores Fernando Braga e Jairo Rodrigues (CODAGEO/IFMG); Luiz Antônio Fernando de Salles (e equipe do TerraLab/UFOP); e Henrique Soares (Instituto Superior Técnico – Lisboa). Também a todos os entrevistados e interlocutores da pesquisa etnográfica e de História Oral.

*“Nevermind what’s been selling, it’s what you’re buying.”*

*Fugazi*

## RESUMO

O campo religioso brasileiro passou por profundas transformações nas últimas décadas que levaram à fragmentação institucional e à intensa circulação de pessoas por novas alternativas e práticas religiosas, colocando definitivamente em cheque o monolitismo católico no Brasil. O presente trabalho visa compreender como tal processo histórico de diversificação religiosa ocorreu em Ouro Preto-MG ao longo do último meio século. Tal problemática aplicada ao município de Ouro Preto é especialmente relevante, em função de que tal cidade, como outras fundadas no período colonial brasileiro, foi profundamente marcada, em diversos aspectos de seus mais de três séculos de existência, pela interpenetração profunda entre o Catolicismo, o poder político e sua espacialidade. Ao longo do século XX, o *disestablishment* do Catolicismo fez com que tal religião encontrasse outras formas de se colocar no espaço público. Em Ouro Preto isso ocorreu de forma pungente através de um processo de patrimonialização de seu legado histórico-arquitetônico, o que produziu historicamente a representação cívico-religiosa da “mineiridade”. Porém a despeito da ideia de homogeneidade, inerente à representação patrimonial, mesmo com suas devidas especificidades, Ouro Preto passou ao longo da segunda metade do século XX pelas transformações pelas quais passaram grande parte dos centros urbanos diante processo de industrialização do Brasil: grande crescimento demográfico desordenado decorrente da imigração e consequente diversificação dos estratos populacionais. Tal dinâmica resultou em uma ocupação muito específica do espaço e na diversificação dos repertórios culturais circulantes na cidade – inclusive o religioso. Desta forma, partindo da elaboração teórica de Bourdieu, definida no conceito de *campo religioso*, busca-se compreender como esse processo de multiplicação de vetores de forças religiosas produziram capitais, práticas, competição, convivência, ocupações de espaços e representações de si e da cidade. Sendo este um fenômeno multidimensional lançou-se mão de uma perspectiva e metodologia interdisciplinar capaz de jogar alguma luz sobre o complexo fenômeno estudado. Assim buscou-se compreendê-lo nas seguintes dimensões: 1) através da procura do entendimento da produção sócio-histórica e política do espaço, aliando noções básicas de georeferenciamento à pesquisa arquivística, etnográfica e de história oral, buscando as diversas relações com o espaço, com o político e com o sagrado traçadas pelas múltiplas vertentes religiosas estabelecidas na sede do município; 2) a partir da perspectiva das dinâmicas demográficas de declaração de pertencimento religioso apuradas pelos Censos IBGE entre 1980 e 2010 compreendendo a dinâmica religiosa de Ouro Preto comparativamente aos contextos mais amplos do estado de Minas Gerais e do Brasil; 3) por meio das práticas e relações político-religiosas em Ouro Preto diante do contexto histórico-jurídico republicano brasileiro no que concerne às relações entre Estado e religião, compreendendo melhor as possíveis intercessões entre Estado e religião nas práticas políticas cotidianas, e a dinâmica destas intercessões diante da diversificação do campo religioso e do próprio campo político. As conclusões caminham no sentido de que a diversificação religiosa que ocorre de forma mais geral no Brasil ocorre também em Ouro Preto, embora grande monta de tal diversificação ocorra dentro próprio universo cristão (Protestantismo (Pentecostal e Neopentecostal), há de se salientar por outro lado o expressivo crescimento do Kardecismo e dos Sem Religião. Também foi possível compreender como ocorreu a produção de espaços do sagrado que não se reconhecem dentro do paradigma da homogeneidade patrimonial, muito menos da “catolicidade” componente da “mineiridade”. Por fim, embora tenhamos detectado trânsito religioso e porosidade religiosa, estes não ocorrem através de fluxos indiscriminados e indeterminados, e a construção de um diálogo ecumênico/inter-religioso, de todas as partes, é incipiente e não-favorece a construção e uma cultura pluralista.

**Palavras-chave:** Campo Religioso Brasileiro; Ouro Preto-MG; Espaço e Religião



## ABSTRACT

The Brazilian religious field has undergone deep changes in recent decades which have led to institutional fragmentation and intense movement of people through new alternatives and religious practices, putting in check the Catholic monolith. This study aims to understand how such a historical process of religious diversification occurred in Ouro Preto over the last half century. This question is especially relevant due to the fact that Ouro Preto, like many other Brazilian colonial cities, were deeply marked by the interpenetration between Catholicism, political power and spatiality. Throughout the twentieth century the Catholicism's disestablishment made that religion find other ways through public space. In Ouro Preto, particularly, this happened through a process of transforming into heritage conservation its historical and architectural legacy, which historically produced the civic-religious representation of "mineiridade". But despite the homogeneity idea inherent in Cultural Heritage logics, Ouro Preto, in its own terms, went through the same deep transformations that many Brazilian urban areas did from the second half of the twentieth century on: large disorderly population growth due to immigration and consequent diversification of the population strata. This dynamic has resulted in a very specific use of space and diversification of current cultural repertoires in the city - including the religious ones. Thus, based on the theoretical work of Bourdieu (summarized by the concept of *religious field*) we seek to understand how this multiplication process of religious forces produced capitals, practices, competition, coexistence spaces occupations and representations of themselves and the city. Being this a multidimensional phenomenon we adopted an interdisciplinary methodology which made possible to shed some light on the complex phenomenon studied. So we sought to understand it in its following dimensions: 1) through the understanding of the pursuit of socio-historical production and space policy, combining basic notions of georeferencing, archival research, ethnographic and oral history seeking the various relationships with space, with the political and the sacred drawn by multiple religious strands established in the city's headquarters; 2) from the perspective of the demographic dynamics of religious of Ouro Preto compared to broader contexts of Minas Gerais and Brazil (data provided by the IBGE's Census between 1980 and 2010); 3) Through the practices and political-religious relations in Ouro Preto in the context of the Brazilian historical-legal republican context regarding relations between State and religion, understanding better how possible intercessions between state and religion in everyday political practices, and the dynamics of intercessions between the religious field pluralization and the political field itself. The general conclusions are that the religious diversification that occurs more generally in Brazil is also taking place in Ouro Preto (although large amounts of this diversification occur within Brazilian Christianity, specially Protestants – Pentecostals and Neopentecostals). On the other hand, it is important to highlight the significant growth of Kardecism and people without religion. It was also possible to understand how non-catholic Ouro Preto's sacred spaces were built outside the homogeneity paradigms of Heritage Conservation, and how far they are from empathizing with the "catholicity factor" of "mineiridade". Finally, although we have detected religious transit and religious porosity, these do not occur through indiscriminate and undetermined flows and the construction of an ecumenical / interreligious dialogue is weak and make difficult the building of a plural culture ethics.

**Keywords:** Brazilian Religious Field; Ouro Preto; Space and Religion

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1.1 - Mapa da ocupação urbana de Ouro Preto (MG) .....	48
Figura 1.2 - Mapa "Centro Histórico de Ouro Preto" .....	51
Figura 1.3 - Bilhete de presidiário da Cadeia Pública à Associação Evangélica de Ouro Preto (1975). .....	76
Figura 1.4 – Requisição ao Delegado de Polícia de Ouro Preto para retirada de um centro espírita (1977). .....	78
Figura 1.5 - Mapa Religiões/Locais de Culto - Ouro Preto: 2001-2015 .....	84
Figura 1.6 - Mapa Religiões/Locais de Culto - Ouro Preto: 1991-2001 .....	85
Figura 1.7- Mapa Religiões/Locais de Culto - Ouro Preto: 1981-91 .....	86
Figura 1.8 - Mapa Religiões/Locais de Culto - Ouro Preto: 1940-1981 .....	87
Figura 1.9 - Mapa Religiões/Locais de Culto - Ouro Preto: 1804 – 1940.....	88
Figura 1.10 - Mapa Religiões/Locais de Culto - Ouro Preto: 1700 – 1804.....	89
Figura 1.11- Mapa de densidade espacial – Templos/Locais de Culto Católicos .....	92
Figura 1.12 - Mapa de densidade espacial – Templos/Locais de Culto Protestantes .....	93
Figura 1.13 - Mapa de densidade espacial – Templo/Locais de Culto Espíritas.....	94
Figura 1.14- Mapa de densidade espacial – Templos/Locais de Culto Religiões Afro-brasileiras .....	95
Figura 1.15- Mapa de densidade espacial – Templos/Locais de Culto Religiões Orientais.....	96
Figura 1.16 - Mapa de densidade espacial – Templos/Locais de Culto Santo Daime .....	97
Figura 1.17 - Mapa de Densidade Geral – Religiões em Ouro Preto (2013 – 2015) .....	98
Figura 2.1 - Percentual de incremento/decremento (1980 - 2010). .....	140
Figura 2.2 - Brasil: Índices de Crescimento/Decréscimo Religioso (1980 - 2010).....	140
Figura 2.3 - Minas Gerais: Índices de Crescimento/Decréscimo Religioso (1980 - 2010). .....	141
Figura 2.4 - Ouro Preto: Índices de Crescimento/Decréscimo Religioso (1980 - 2010).....	141
Figura 2.5 - Gráfico área - Campo Religioso Brasileiro (1980 - 2010).....	142
Figura 2.6 - Gráfico área - Campo Religioso Mineiro (1980 - 2010). .....	143
Figura 2.7 - Gráfico área - Campo Religioso Ouro-pretano (1980 - 2010).....	144
Figura 2.8 - Porcentagem população Protestante de Ouro Preto – MG (1980 – 1991).....	146
Figura 2.9 - Gráfico comparativo: Percentuais de Incremento/ Decremento vertentes protestantes presentes em Ouro Preto nas escalas estadual e nacional (2000-2010). .....	149
Figura 2.10 – Percentuais de Incremento/Decremento de Outras religiões Protestantes: Brasil – Minas Gerais – Ouro Preto (2000-2010).....	150

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1.1 – “Relatório das Igrejas Cristãs Evangélicas – Arquidiocese de Mariana - Algumas paróquias” (Governo D. Oscar de Oliveira; 1959 - 1988).....	64
Tabela 1.2 - Cadastro de Imóveis da Prefeitura Municipal de Ouro Preto, Sede, 1970 – 1978 (Conforme Fichas de Cadastro e Lançamento Territorial e Predial Urbano – Secção de Fiscalização). .....	68
Tabela 1.3 - Cadastro de Imóveis da Prefeitura Municipal de Ouro Preto, Distritos 1970 – 1978 (Conforme Fichas de Cadastro e Lançamento territorial e Predial Urbano – Secção de Fiscalização). .....	68
Tabela 1.4 - Cadastro de Imóveis da Prefeitura Municipal de Ouro Preto 1982 (Conforme Fichas de Cadastro de Imóveis).....	69
Tabela 1.5 - Cadastro de Imóveis da Prefeitura Municipal de Ouro Preto e Distritos 1982 (Conforme Fichas de Cadastro de Imóveis).....	69
Tabela 1.6 – Templos/Locais de Culto em Ouro Preto (sede): 2015 .....	90
Tabela 2.1 - Números Totais: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto (1980-2010).....	137
Tabela 2.2 - Porcentagens: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto (1980-2010). .....	138
Tabela 2.3 - Percentuais de Incremento/Decremento: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto (1980 - 2010). .....	139
Tabela 2.4 - Números Totais Protestantismo: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto (1980-1991) .....	145
Tabela 2.5 – Porcentagens Protestantismo: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto (1980-1991).....	145
Tabela 2.6 - Percentuais de Incremento/Decremento Protestantismo: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto (1980 - 1991). .....	145
Tabela 2.7 - Números Totais Protestantismo: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto (2000-2010).....	147
Tabela 2.8 – Porcentagens Protestantismo: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto (2000-2010). .....	148
Tabela 2.9 - Percentuais de Incremento/Decremento denominações Protestantes: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto.....	148

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>1 RELIGIÕES EM OURO PRETO-MG DIANTE DA REESTRUTURAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO .....</b>	<b>38</b>
1.1 Ouro Preto: História, Religião, Urbanização e Patrimonialização .....	38
1.1.1 Ocupação, Religião e Constituição urbana .....	38
1.1.2 Patrimonialização, Memória e Diversidade Religiosa.....	43
1.2 Territórios do Sagrado em Ouro Preto.....	58
1.2.1 Competição pelo lugar no Campo Religioso e Territórios do Sagrado .....	58
1.2.2 O Campo Religioso contemporâneo em Ouro Preto .....	62
<b>2 CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO, MINEIRO E OURO-PRETANO: DESAFIOS INTERPRETATIVOS.....</b>	<b>130</b>
2.1 Campo Religioso Brasileiro, Mineiro e Ouro-pretano conforme os dados do Censo IBGE (1980-2010) .....	130
2.2 Campo Religioso brasileiro no século XX e XXI: desafios interpretativos .	157
2.3 A secularização em perspectiva.....	194
<b>3 ESTRUTURAÇÃO DAS RELAÇÕES ENTRE ESTADO E RELIGIÃO NO BRASIL REPUBLICANO E DIVERSIFICAÇÃO RELIGIOSA EM OURO PRETO-MG .....</b>	<b>205</b>
3.1 Religião e Política: Religiões Públicas .....	205
3.1.1 Religious Establishment e Religious Disestablishment.....	207
3.2 Religião, Política e diversificação do Campo Religioso no Brasil .....	211
3.3 Estruturação do sistema legal de subvenções, auxílios e isenção tributária a instituições religiosas .....	223
3.4 Campo Religioso e Poder Local em Ouro Preto (MG).....	227
<b>4 CONCLUSÃO .....</b>	<b>238</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>258</b>
<b>FONTES .....</b>	<b>269</b>
<b>APÊNDICE .....</b>	<b>276</b>

## INTRODUÇÃO

Ainda no início dos anos 2000, quando eu me graduava no mesmo Instituto (ICHS-UFOP) onde entre 2013 e 2017 desenvolvi a pesquisa que deu origem a essa tese de doutorado, no meu traslado de ônibus entre as cidades de Ouro Preto e Mariana (Minas Gerais), passei a prestar especial atenção não só à expansão de igrejas evangélicas nas duas cidades mencionadas, notórias pela forte presença do Catolicismo, assim como também na presença de uma pungente diversificação religiosa, desconhecida não só para mim, como para grande parte da população, universitária, turista ou nativa.

Tal realidade parecia também ser ignorada, não só pelo senso comum, mas em uma série de outras dimensões: nos estudos acadêmicos acerca destas cidades históricas mineiras; no discurso midiático; nas políticas públicas (especialmente aquelas voltadas para a cultura, patrimônio e turismo); assim como por parte dos próprios agentes religiosos, aparentemente pouco interessados na construção de uma agenda ecumênica e/ou inter-religiosa.

A reputação de Ouro Preto e Mariana como bastiões da catolicidade, especialmente graças à sua herança cultural-artístico-arquitetônica colonial, às políticas patrimoniais e ao discurso midiático da “mineiridade”<sup>1</sup>, parecia ter seguido inabalada em pleno início do século XXI, a despeito de todas as profundas mudanças sociais-culturais-religiosas pelas quais o Brasil passara no decorrer do último meio século.

Para aqueles mais atentos ao cotidiano de tais cidades e mais afeitos ao flanêur pelos labirintos das suas áreas tombadas, e especialmente pelas áreas não tombadas pelas políticas patrimoniais, é impossível ignorar a presença de uma diversidade considerável de vertentes religiosas não católicas e de grupos vultosos da população a elas dedicados.

---

<sup>1</sup> Nesse trabalho, tratamos da “mineiridade” como uma representação cívico-religiosa fruto, sobretudo, da leitura monumentalizada da cidade de Ouro Preto, processo empreendido ao longo do século XX até o presente. Uma definição mais ampla, que leva em conta também a gênese política, econômica e cultural do termo, é fornecida por Ramalho, (2014, p. 13): “Equilíbrio, conservadorismo, eruditismo, centralidade da família, síntese nacional, apego às tradições, conciliação política. Estes são epítetos constantes que aparecem ao longo da história do discurso da mineiridade. Os textos essencialistas os consideram como traços objetivos, formadores do caráter genuíno dessa região do país desde as suas origens setecentistas. Essa forma de caracterização de Minas Gerais revela-se altamente problemática, na medida em que, de um lado, impede a compreensão da identidade enquanto processo em constante construção, pois estaria fechado às mudanças de projeto de futuro; por outro, considera apenas a categoria da unidade, enquanto as diferenças são “esquecidas”, colocadas à margem da história, vistas como ameaça à integridade essencial da região”. Conferir também Dias (1985) e Reis (2007).

Especialmente em Ouro Preto, não muito longe dos roteiros turístico-patrimoniais que incluem as igrejas católicas como os principais pontos de visitação e contemplação da heranç a colonial da região, mas também fora do centro histórico, nos labirínticos, íngremes e densamente povoados bairros que cercam o centro,   impossível não se dar conta da vertiginosa presenç a de múltiplas vertentes religiosas: denominações evangélicas diversas, centros-espíritas, terreiros, religiões orientais, daimes etc.

Contudo, sempre que mencionava meu interesse pelo fenômeno, meus interlocutores (acadêmicos e não acadêmicos) quase sempre se mostravam surpresos por ouvir na mesma sentenç a “Ouro Preto” e “diversidade religiosa”. Ademais, como já mencionado, os produtores do discurso midiático-turístico-patrimonial pareciam desconhecer ou ignorar essa dimensão da religiosidade de Ouro Preto e da região.

Somado a este fato, o processo de patrimonialização do centro histórico da cidade ao longo do século XX criou a sinonímia entre valor histórico-cultural e catolicidade, amalgamados na idealização de uma identidade “tradicional e legitimamente mineira” (a “mineiridade”). Assim, diversos gargalos de natureza patrimonial, imobiliária e cultural apresentam um ambiente hostil   instalação de grupos religiosos não católicos no “centro das atenções da cidade”: o centro histórico. Mesmo assim alguns destes estão instalados ali.

Contudo a maior parte deles está mesmo nas “Ouro Preto paralelas” existentes em bairros como Passa Dez, São Cristóvão, Cabeças, Lajes, Padre Faria, Alto da Cruz, Morro de Santana, Morro de São Sebast o, Vila Aparecida, Saramenha, Bauxita etc.: vizinhanças e paisagens que são para parte substantiva da população da cidade o lugar onde se nasceu, se vive, se diverte, se ganha a vida, e se dedica ao sagrado, a despeito do cotidiano do centro histórico tombado pela UNESCO desde 1980.

Embora Ouro Preto e região tenham sido alvo privilegiado de estudos históricos, a maior parte destes esteve interessada sobretudo no período colonial e imperial em que a antiga Vila Rica esteve inserida. Assim, há muito pouco escrito sobre a história contemporânea e presente da cidade, de modo que os principais estudos histórico-sociais sobre a cidade se concentraram no seu período “glorioso”: da ascensão mineradora nos primórdios do século XVIII, passando pelo declínio da mesma, assim como da posterior transferência da capital de Minas de Ouro Preto para Belo Horizonte (1897).

Apenas mais recentemente estudos passaram a dedicar-se à história mais contemporânea de Ouro Preto, muitos deles abordando o tema do “renascimento” do município do ponto de vista patrimonial a partir da década de 1930 ou a questão dos impactos da mineração de larga escala a partir da segunda metade do século XX. Os estudos de história social da religião sobre Ouro Preto nesse período foram escassos e quase sempre dando sequência à tendência de privilegiar a perspectiva Católica, seja sobre a atuação eclesiástica-político-social da Arquidiocese de Mariana, seja sobre aquelas manifestações mais ou menos ortodoxas relacionadas à tradição e à cultura popular (estas, quase sempre de fundo Católico).

Deste modo, mesmo a despeito da diversidade religiosa pungente existente em Ouro Preto, grassou a tese de que as cidades históricas decorrentes da ocupação colonial empreendida pela mineração e pela parceria Igreja Católica/Estado seriam refratárias à penetração protestante/evangélica assim como à diversificação do campo religioso – dois dos vetores mais estruturais das profundas mudanças que vem ocorrendo em termos sócio religiosos em todo o Brasil.

Todos esses complexos fatores fizeram com que determinados grupos sociais-religiosos fossem eclipsados na criação das representações identitárias concernentes a Ouro Preto (quase invisibilizados, poder-se-ia dizer).

Simultaneamente, os indivíduos componentes de tais grupamentos parecem também não se identificar em maior profundidade com a herança patrimonial-cultural preservada no centro histórico, criando de forma alternativa seus próprios espaços e sua própria identidade na cidade, a despeito daquilo que vigora no *status quo*.

Isso fez com que tais grupos se desenvolvessem na maior parte do tempo marginalmente aos benefícios concedidos pelas políticas patrimoniais e culturais, embora tenham mais recentemente aprendido a acioná-las e se beneficiar destas. Alguns deste conquistaram o reconhecimento positivo de sua legitimidade e existência por parte de setores significativos da população, assim como dos gestores públicos, da mídia e dos estudos acadêmicos.

Assim, a presente tese empreende a tarefa de tentar escrever uma história recente de como se desenrolou este processo social de diversificação religiosa em Ouro Preto demonstrando como a cidade histórica se alinha e se diferencia em relação aos processos de mudanças e continuidades ocorridos no campo religioso brasileiro: Como ocorreu?

Como se apresenta? Quais os “padrões” assim como singularidades detectáveis? Como podemos interpretá-la tendo em vista o que ocorre simultaneamente no campo estadual e nacional que Ouro Preto ajuda a compor?

Como sua imagem de “núcleo duro do catolicismo” se cristalizou? Qual a relação dessa representação com o processo de patrimonialização e gentrificação<sup>2</sup> do da cidade? Quais as relações entre religiões, estado e espaço público em Ouro Preto? De que forma esse processo contribui para a invisibilidade da diversidade religiosa e quais os desdobramentos disso para tais grupos religiosos? De que modo tal diversificação religiosa cava espaços nessa sociedade e dialoga com o poder político?

A cronologia definida para a pesquisa é aquela desenhada pela série histórica do censo IBGE abordada: 1980 a 2010.

Esta periodização, em especial seu marco inicial - o início da década de 1980 - pode ser justificada por critérios multidimensionais, incluindo demarcações importantes dentro da formação histórica do próprio campo religioso contemporâneo de Ouro Preto (e do Brasil): marcos dentro da história da instituição Católica e das outras vertentes do cristianismo em território nacional; balizas quanto à guinada acadêmica das interpretações teórico-sociológicas-historiográficas acerca tanto das teorias da secularização como das teorias do “reencantamento religioso” no fim do século XX; assim como demarcações político-econômicas que se referem à redemocratização e modernização do Estado e da sociedade brasileira, o que é crucial para a compreensão das condições de existência, diversificação e trânsito de uma miríade de manifestações religiosas neste espaço público.

Os governos Arquiepiscopais (Arquidiocese de Mariana) cobertos por tal cronologia compreendem os últimos oito anos do governo D. Oscar de Oliveira (até 1988), todo o período de D. Luciano Mendes de Almeida (1988-2006), adentrando ainda o período do atual arcebispo D. Geraldo Lyrio Rocha.

Diante das especificidades do fenômeno estudado e das próprias fontes compreendeu-se como necessário recuar parte dos estudos para os contextos históricos

---

<sup>2</sup> do inglês *gentrification*, é um fenômeno que afeta uma região ou bairro pela alteração das dinâmicas da composição do local, como aquisição de terrenos/imóveis por investidores e corporações; estabelecimento de empreendimentos na área/local e novos pontos comerciais; construção de novos edifícios e equipamentos urbanos; políticas públicas voltadas para o local ou área; geralmente valorizando a região e afetando a população de baixa renda local. Tal valorização é seguida de um aumento de custos de bens e serviços, dificultando a permanência de antigos moradores de renda insuficiente para sua manutenção no local cuja realidade foi alterada. Cf. LEITE, 2002.



que antecederam a série histórica do censo IBGE, pois os resultados censitários do censo 1980 nada mais são que a apuração de uma dinâmica demográfico-religiosa desenhada ao longo da década de 1970.

Assim, nos capítulos que se seguem, a escrita de uma história do campo religioso *ouro-pretano* contemporâneo se dá da seguinte forma:

No restante da Introdução delimitam-se as linhas (e linhagens) analítico-metodológicas da pesquisa e os conceitos, problemáticas e trabalhos com os quais dialogamos. Desta forma busca-se clarear a partir de quais perspectivas, problemáticas e metodologias abordamos o fenômeno religioso no espaço urbano em Ouro Preto. Opta-se por uma abordagem interdisciplinar classificada neste trabalho como História Social das Religiões.

No Capítulo 1 busca-se apresentar brevemente a história da cidade de Ouro Preto, destacando o papel da religião na estruturação simbólico-espacial do município e problemáticas que promovem interseções entre as questões da ocupação do espaço, da patrimonialização, tradição católica e a diversificação religiosa operada principalmente ao longo do último meio século. Desta forma, busca-se um aprofundamento dos debates acerca da constituição do urbano e das relações entre religião e espaço.

A culminância de tal reflexão e problematização projetadas sobre Ouro Preto pode ser melhor compreendida através da consulta ao mapeamento dos territórios do sagrado da cidade representado pelos Mapas Históricos e Mapas de Densidade. Conforme os levantamentos variados acerca da existência de cultos/templos/igrejas não católicos a partir de documentos diversos (municipalidade, eclesiásticos, censitários) e dos esforços de levantamento dos mesmos por esta pesquisa, tentamos vislumbrar de forma aproximativa uma historicidade espacial (ou uma espacialidade histórica?) do campo religioso *ouro-pretano*. A confecção de tal mapeamento implicou não só no georeferenciamento religioso da sede do município, mas também uma pesquisa etnográfica e de História Oral concomitante que buscou, sobretudo, compreender o estabelecimento na cidade de grupos religiosos não católicos ao longo do último meio século.

Assim, tal capítulo tem também o intuito de compreender, a partir da perspectiva dos agentes históricos e da experiência vivida (História Oral e Etnografia), como as relações sociais de força se desenharam ao longo da história recente do campo religioso

*ouro-pretano*, buscando vislumbrar suas atuações como co-protagonistas das transformações desenhadas em tal campo religioso. A combinação analítica de tais fontes pretende jogar luz nos desafios apresentados aos pesquisadores, às religiões e ao estado laico contemporâneo diante da vertiginosa diversificação das forças sociais e político-religiosas no campo religioso e político.

Em seguida, no Capítulo 2, apresenta-se uma breve história das religiões no Brasil Republicano empreendendo a análise da série histórica 1980-2010 do IBGE acerca das declarações de pertencimento religioso apuradas nos quatro últimos censos. A análise de tais fontes permite que vislumbremos em que medida as transformações no campo religioso de Ouro Preto acompanham (ou se distanciam) em relação às tendências mais gerais traçadas no âmbito do estado de Minas Gerais e do que ocorreu de forma mais ampla em âmbito nacional. Por fim, encerra-se este capítulo apresentando-se os desafios interpretativos para a compreensão do que ocorre no campo religioso brasileiro e ouro-pretano ao longo do último meio século, assim como os novos paradigmas acerca da existência do fenômeno da religião na contemporaneidade.

Por fim, no Capítulo 3 pretende-se situar as práticas e relações político-religiosas em Ouro Preto diante do contexto histórico-jurídico brasileiro no que concerne às relações entre Estado e religião, compreendendo melhor as possíveis intercessões entre Estado e religião nas práticas políticas cotidianas, e a dinâmica destas intercessões diante da diversificação do campo religioso e do próprio campo político. Isso é feito através da abordagem de fontes de natureza jurídica (leis, decretos e constituições); fontes administrativas (Concessões de subvenções e auxílios da Prefeitura e Câmara Legislativa de Ouro Preto a instituições religiosas; Controle tarifário e imobiliário empreendido pela Prefeitura Municipal de Ouro Preto; assim como correspondências e comunicações entre instituições religiosas e Poderes Municipais).

### **Religião, Estado e Sociedade: dialéticas entre estrutura e conjuntura**

Embora não seja a pretensão deste trabalho aprofundar-se numa abordagem mais fenomenológica da religião, cremos que uma das melhores definições de religião está na perspectiva antropológica de Geertz (2008) na qual é compreendida como um sistema de símbolos que atua para estabelecer disposições e motivações duradouras no aparato cognitivo e cultural humano, permitindo a formulação de conceitos de uma ordem de existência geral, fornecendo chaves de inteligibilidade, compreensão e categorização da realidade, emprestando-a uma “aura de factualidade”. Assim, a religião é um mecanismo

produtor de realidade, intensificada e reafirmada como “verdade” através das atividades simbólicas e rituais da religião, como sistema cultural (sincrônico à experiência secular).

A rigor, como será colocado mais adiante (no Capítulo 2, item 2.3), se optou pela concepção mais geral desenhada por Troeltsch no seu entendimento das relações entre religião e Modernidade, embora o viés analítico seja também tributário de aspectos das teorias de Bourdieu, Luckmann e Casanova, em suas respectivas singularidades ou confluências, e reconhecendo seus pontos de conflito/afastamento.

No caso dos usos mais correntes e práticos dos termos *Igreja* e *Estado* aqui, somos simpáticos ao pragmatismo teórico-metodológico adotado por Gill que em seus estudos sobre religião e política, com ênfase nas relações entre a Igreja e o Estado, especialmente em *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America* (1998), primou sobretudo pela inteligibilidade destes sem perder-se no labirinto dos profundos debates sobre a história dos conceitos.

Por *Igreja* nos referimos a uma organização que professa suas crenças em formas transcendentais de ser e codificar normas de comportamento conforme suas crenças. Este nível de organização formal pode variar consideravelmente entre igrejas. Sociólogos da religião comumente diferenciam igrejas de seitas e cultos. Os termos seita e culto geralmente indicam organizações em tensão com o ambiente social e com sua religião hegemônica.

Tal diferenciação é de menor importância neste trabalho, de modo que todas as organizações religiosas são consideradas como “igrejas”. A exceção primária a esta regra ocorre quando uma destas igrejas identifica outra como um “secto” (ou “seita”), levando-nos a tratar a questão dentro disputas dadas dentro de um campo de representações e forças simbólicas. Tal fato revela um importante julgamento de valor a ser considerado pelo estudo, como por exemplo: as afirmações da Igreja Católica na imprensa acerca da “invasão de seitas”, professada pelos Bispos latino-americanos que consideraram o “boom” das novas denominações protestantes como uma séria concorrência e ameaça, sendo extremamente mal-vindas.

Quando nos referimos à “igreja”, o fazemos geralmente apontando para a liderança daquela instituição, porém, por outro lado, evitando reificar entidades institucionais. O uso do termo “igreja” para identificar um grupo de líderes clericais é simplesmente (ou no mínimo) uma simplificação retórica.

Tanto em termos mais teóricos, quanto em termos metodológicos mais pragmáticos, como nos chama a atenção José Casanova (1994, p.26), não existe consenso quanto à definição de religião e não estamos obrigatoriamente caminhando para um:

Não há consenso, talvez nunca haverá, quanto ao que conta como religião. Além disso, mesmo quando não há acordo sobre o objeto de estudo, há também provavelmente desacordo sobre o que é que se deve estar a contar, isto é, em quais dimensões da religiosidade (afiliação de associação, crenças, práticas rituais e não rituais, experiências, conhecimento doutrinário, e seus efeitos comportamentais e éticos) deve-se medir e como as várias dimensões devem ser classificadas e comparadas<sup>3</sup>. (CASANOVA, 1994, p. 26)

Como também alertou Mata (2002, p. 63), ao “abrir a caixa de Pandora dos problemas metodológicos”, “as tentativas de se definir ‘religião’ foram tão numerosas quanto divergentes entre si” de modo que é “virtualmente impossível que um consenso seja atendido”.

Portanto, a definição de religião é quase sempre imprecisa e arriscada. Assim, como Levine (2012, p.8) opta-se pelo uso corrente ao longo do trabalho pela definição do senso comum que aponta para *crenças, práticas e afiliações* que grupos de indivíduos promovem para criar sentidos e narrativas para as suas existências. As religiões são a expressão pública e organizada desta busca reiterada por sentido e compreensão, sendo simultaneamente pessoal e coletiva. Desta forma, são capazes de motivar e legitimar comportamentos e fatos nestas duas dimensões da existência social.

Quanto à definição de Estado, assim como Gill (1998, p. 11), compreendemos este como “um conjunto de organizações investidas da autonomia de tomar decisões pelas pessoas e organizações jurídicas localizadas em um território, portanto, de implementar tais decisões através do monopólio da força, se necessário”.

Tratamos, portanto, de sua forma mais visível que é a governança, traduzida nas diferentes instâncias estatais. Porém, entendemos também a política em sua dimensão mais dilatada e constituída da contemporaneidade dos estados democráticos: a pluralidade

---

<sup>3</sup> There is no consensus, perhaps there will never be, as to what counts as religion. Furthermore, even when there is agreement on the object of study, there is likely to be disagreement on what it is that one ought to be counting, that is to say, on which of the dimensions of religiosity (membership affiliation, beliefs, ritual and non-ritual practices, experiences, doctrinal knowledge, and their behavioral and ethical effects) one should measure and how various dimensions should be ranked and compared derived from the study of Western religion.

de agentes políticos organizados ou desorganizados, orbitando em torno de pautas/demandas diversas a quem são dados o direito de atuação no jogo político.

Assim, a conceituação destes dois tipos de instituição, recorrentemente referenciados neste trabalho, encontra-se no domínio da teoria racional<sup>4</sup>, pois mesmo que muitos teóricos considerem que a religião escape das ações racionais, os líderes das instituições religiosas estão sujeitos à maior parte das regras e pressões sociais que seus colegas/concorrentes seculares estão.

É igualmente importante que o pesquisador esteja atento tanto para o desenho de singularidades como para a observação da criação de padrões históricos. Isso é especialmente importante no estudo das relações entre religião-estado, entre religiões e entre religião-sociedade/religião-espço público. Tais relações quase sempre envolvem indivíduos informados (por exemplo: bispos, padres, pastores, presidentes, legisladores etc.) implicados em interações repetidas (facilitando assim a aprendizagem) em busca de grandes recompensas (por exemplo, acesso às escolas públicas, política fiscal, subsídios etc.).

Se preferências e racionalidade são tomadas como pressupostos, possuindo relativa constância e renitência, em seguida, o foco principal para a explicação das variações no comportamento ao longo destes períodos no tempo ou espaço tornam-se as restrições sobre o comportamento dos atores sociais. Tais restrições sejam elas os orçamentos, as dotações de recursos, a posição na economia, o acesso à informação, ou a ação estratégica de outros indivíduos/grupos de alterar os custos relativos das estratégias disponíveis para seus concorrentes no campo religioso. Mudanças nessas restrições afetam mudanças de comportamento. Estas condições conjunturais são geralmente

---

4 A teoria da escolha racional foi introduzida pelo sociólogo George Homas, que em 1961 estabeleceu o quadro básico para a teoria da troca, que fundamentou em suposições tiradas da psicologia comportamental. Durante os anos 1960 e 1970, outros teóricos (Blau, Coleman e Cook) ampliaram e ampliaram sua estrutura e ajudaram a desenvolver um modelo mais formal de escolha racional. A teoria racional vê o indivíduo como a unidade primária de análise, todos os comportamentos sociais começam com o indivíduo, portanto, qualquer teoria com o propósito de explicar fenômenos sociais requer um modelo de comportamento individual. Estruturas e sistemas não possuem peso causal independente e são concebidos melhor como restrições comportamentais. Embora seja possível usar grupos como a unidade de análise (por exemplo, empresas, militares, igrejas etc.), o pesquisador deve ter ampla justificação para considerar essas agregações como atores unitários uma vez que qualquer grupo vai experimentar a força dos interesses individuais e de lideranças orientando a ação coletiva diante da realidade cotidiana ou dos momentos históricos de impasse. Assim, tratar grupos como atores individuais deve ser encarado como uma hipótese simplificadora (não obrigatoriamente reducionista), não como uma representação fidedigna do fato. Raros são os casos em que algum nível de tensão interna do grupo não está presente.

específicas para o contexto do problema a ser examinado, porém imprescindíveis para sua compreensão.

Nesse sentido, a concepção de campo religioso de Bourdieu é considerada como o pressuposto teórico central para o desenvolvimento do presente estudo. Tal conceito se assenta sobre a premissa que relaciona transformações tecnológicas, econômicas, sociais correlatas ao desenvolvimento das cidades ao aprofundamento da separação do trabalho intelectual e material, para compreender como se estrutura numa determinada sociedade o jogo de forças políticas e religiosas.

### **Religião, Diferenciação Social e jogo de forças políticas: o conceito de Campo Religioso**

Em sua teoria, Bourdieu ressalta aquilo que julgava o mais importante na sociologia *weberiana*: o fato de haver salientado que a urbanização (com as transformações que provoca) contribuiu para a “racionalização” e para a “moralização” da religião apenas na medida em que a religião favorece o desenvolvimento de um corpo de especialistas incumbidos da gestão dos bens de salvação.

Trata-se, portanto, do processo referente à constituição de instâncias especificamente organizadas com o intuito de produzir, reproduzir e difundir bens religiosos, bem como a evolução de uma relativa independência, diferenciação e complexificação de um campo religioso relativamente autônomo, correlato à divisão social do trabalho. Desta forma, a gestão dos bens de salvação passa a ser monopolizada por corpos de especialistas religiosos socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou reprodução (BOURDIEU, 2007, p. 39).

Tais estruturas sociais, especializadas na produção, reprodução e distribuição de bens de salvação podem variar enormemente entre o domínio prático de um conjunto de esquemas de pensamento, adquiridos implicitamente por simples familiarização até o domínio erudito de um *corpus* de normas e conhecimentos explícitos, deliberadamente sistematizados por especialistas pertencentes a instituições socialmente hierarquizadas e mais ou menos complexas.

Deste aspecto, surgem na obra de Bourdieu, dentro de sua teoria do *campo*, os aspectos que segundo o autor definem e ajudam a reproduzir no contexto da modernidade a polarização entre o sagrado e o profano, entre religiões “legítimas” e “ilegítimas”:

A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorante da religião e estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui base e princípio da oposição entre o sagrado e o profano. (...) um sistema de práticas está fadado a surgir como magia ou como feitiçaria, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólica, ou seja, no sistema das relações de práticas e de crenças próprias a uma formação social determinada. Desta maneira costuma-se designar em geral como magia tanto uma religião inferior e antiga logo “primitiva”, como uma religião inferior e contemporânea, logo profana, aqui, equivalente de vulgar e profanadora. (...) (BOURDIEU, 2007, p. 43)

Obviamente, não é nossa intenção, assim como não era a de Bourdieu, reificar a distinção entre religião e magia promovida pelas dinâmicas sociais dentro de determinados campos religiosos. O próprio Bourdieu (2007, p. 45-46) ao tratar da sociogênese de tal distinção chamou a atenção para que a oposição entre religião e magia, sagrado e profano, igreja e seita (ou seja, manipulação “legítima” e manipulação “profana” do sagrado) no âmbito de uma mesma formação religiosa é uma “dissimulação da oposição entre diferenças de competência religiosa que estão ligadas à estrutura da distribuição do capital cultural” (BOURDIEU, 2007, p. 45).

Assim sendo, na teoria do *campo* de Bourdieu, o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades vinculadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social.

Para Bourdieu (2005, p. 50) as “funções sociais desempenhadas pela religião em favor de um grupo ou de uma classe, diferenciam-se necessariamente de acordo com a posição que este grupo ocupa a) na estrutura das relações de classe e b) na divisão social do trabalho religioso”.

Portanto, os princípios da dinâmica do campo religioso (e das transformações nas formas religiosas) baseiam-se nas relações que se estabelecem com base em interesses diferentes, entre os especialistas e os leigos, assim como também, nas relações de concorrência que opõem os diferentes especialistas no interior do campo religioso.

Por sua vez, a circulação da mensagem religiosa implicaria necessariamente em uma reinterpretação que pode ser operada de forma consciente por especialistas ou efetuada de modo inconsciente apenas pela força das leis de difusão cultural.

A forma que a estrutura dos sistemas de práticas e crenças religiosas assume em um determinado momento na composição e um campo religioso só pode ser compreendida tendo por referência sua estrutura de relações de produção, reprodução, circulação e apropriação das mensagens religiosas, assim como o conhecimento da história desta estrutura/estruturação.

Assim, explicando de forma um pouco mais direta, para Bourdieu (2007, p. 57) o poder/potencial das instâncias religiosas depende em grande parte de sua posição na estrutura de distribuição do capital religioso (entre outros capitais) na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso “enquanto poder de modificar em bases duradoras as representações e práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus*<sup>5</sup> religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações do mundo natural e sobrenatural”.

O capital religioso depende, portanto, de alguns fatores fundamentais: do estado em um dado contexto histórico entre as relações objetivas entre demanda e oferta religiosa que as diferentes instâncias religiosas produzem e oferecem em relação a sua posição conjuntural em meio às relações de força do campo; da natureza, da força e das estratégias que tais instâncias podem colocar a serviço da satisfação de seus interesses religiosos e de suas funções desempenhadas diante da divisão social do trabalho religioso e político.

A gestão do capital religioso e do trabalho religioso para a perpetuação deste capital, permite a conservação ou conquista de uma determinada posição no campo religioso.

Tal gestão depende de: um aparelho de tipo burocrático (a exemplo da Igreja) que seja capaz de exercer de modo duradouro a ação contínua que garanta a reprodução dos bens de salvação e dos serviços religiosos (corpo de sacerdotes); um mercado que demande tais bens, composto de consumidores dotados de um mínimo de competência religiosa (*habitus* religioso) que permita compreender a necessidade específica de tais produtos.

Uma Igreja é, portanto, um produto da institucionalização de grupos religiosos, de modo que apresenta características fundamentais de uma burocracia nos termos weberianos: delimitação de áreas de competência, hierarquização regulamentada de

---

<sup>5</sup> Trata-se, na definição de Elias (1994) da “história feita estrutura”.



funções, codificação de regras que regem a atividade profissional e a vida extraprofissional, racionalização dos instrumentos de trabalho, formação profissional etc.

Grupos religiosos que grassem êxito dentro de um determinado campo religioso, tendem à mesma organização burocrática, pois de tal movimento depende a produção e reprodução mais ou menos racionalizada do capital religioso.

Assim, figuras como “o profeta” e “o feiticeiro” desafiam tal dinâmica estrutural, pois fazem oposição à consolidação das instâncias religiosas como corpo burocratizado de sacerdotes, pois atuam na “condição de empresários independentes capazes de exercer seu ofício fora de qualquer instituição, sem proteção nem caução institucionais” (BOURDIEU, 2007, p. 61-62).

Desta forma, as vertentes religiosas denominadas “heréticas” (isso inclui também as secularizadas) tendem a contestar a ordem religiosa que a hierarquia eclesiástica mantém, podendo em casos extremos avançar para a denúncia do arbitrário de uma autoridade religiosa não baseada na santidade de seus eclesiásticos assim como para a contestação radical do monopólio eclesiástico. Assim, a posição das instâncias religiosas (instituições ou indivíduos) na estrutura da distribuição do capital religioso determina grande parte de suas estratégias.

O campo religioso em Bourdieu é dotado de relativa autonomia, pelo fato de apresentar-se como um *mercado de bens de salvação*, de modo que, segundo ele “as diferentes configurações historicamente realizadas da estrutura das relações entre diversas instâncias em competição pela legitimidade religiosa podem ser encaradas como *momentos de um sistema de transformações*” (BOURDIEU, 2007, p. 59).

Posto isso, é preciso em seguida tentar apreender a estrutura das *relações duradouras* entre religião, poder político e espaço que podem ser notadas entre as propriedades associadas aos grupos de especialistas que ocupam posições análogas em campos distintos.

São as relações de força derivadas dos diferentes posicionamentos (e capitais) no campo é que podem elucidar as relações entre as diferentes instâncias religiosas, em cada contexto histórico e político específico<sup>6</sup>. Desta forma, há uma relação direta entre as

---

<sup>6</sup> É importante notar que para Bourdieu (2007) tais constructos históricos são quase sempre dominados pela dinâmica do hábito coletivo, e quase nunca da invenção individual. Neste sentido, os indivíduos são mais “intérpretes” do que “senhores”. Isso não significa de modo algum um estruturalismo rígido, mas apenas o fato de que disposições duráveis

estruturas das relações do campo religioso e do campo do poder, entre o poder simbólico e o poder político.

Tais aspectos da teoria de *campo religioso* são fundamentais para a perspectiva analítica colocada pelo presente estudo diante da dinâmica histórica contemporânea das religiões em Ouro Preto (e conseqüentemente, no Brasil), ao longo do último meio século. Trata-se de compreender como seu deu a diversificação deste campo religioso no último meio século em uma cidade especialmente caracterizada pelo monopólio político-religioso do Catolicismo.

O conceito de campo religioso de Bourdieu é importante pois trata-se de uma abordagem capaz de traçar mediações específicas a religião e a construção da ordem política e espacial das cidades, como no caso da diversificação religiosa ocorrida em Ouro Preto (MG) ao longo do último meio século, esquadrihada na presente tese.

No caso de Ouro Preto, torna-se muito evidente como ao longo de sua história a religião (no caso, Católica) foi determinante na estruturação urbana, não só durante o *boom* urbano mineração do século XVIII, mas também no ciclo patrimonial que se abre a partir da década de 1930 até o presente (Capítulo 1, item 1.1.2).

Os maiores desafios, no caso do presente estudo, estão ligados à compreensão de como os grupos não católicos, que se multiplicaram na cidade sobretudo ao longo do último meio século, estruturam seus espaços do sagrado, e contribuem para uma nova configuração, simultaneamente do campo religioso de Ouro Preto e de sua ordenação espacial (assim como das relações da população com tais espaços).

### **Diversidade Social, Interdisciplinaridade e Tempo Presente: apontamentos metodológicos para uma História Social da Religião**

Diante da complexidade e multidimensionalidade do fenômeno, a presente pesquisa foi orientada por um esforço interdisciplinar, conjugando História, Sociologia, Antropologia, História Oral e Geografia, procurando através da metodologia adotada captar e analisar o fenômeno sob perspectivas diversas no campo religioso de Ouro Preto: suas dimensões espaciais, demográficas, políticas e cotidianas

---

que compõem estruturas sociais são apropriadas e executadas na escala do indivíduo, conforme os pressupostos da “Teoria Racional”.

Invariavelmente, o historiador/pesquisador aprende que a existência de fontes, no sentido mais estrito do termo, está condicionada à posição ocupada pelos atores históricos no campo de forças social. Exatamente por ocuparem posições menos favorecidas num campo religioso monopolizado secularmente pelo Catolicismo, não é comum que se encontrem “fontes” produzidas por outras vertentes religiosas na mesma tipologia e abundância (isso se sequer “existirem” dentro do estreito conceito tradicional de fonte histórica - “material”, “escrito”, “oficial” etc.).

Há muito a Teoria da História vem expondo tal problemática: a invisibilidade social de determinados atores sociais (historicamente e contemporaneamente), não significa “não-existência”.

Tal perspectiva teve seus precedentes a partir da década de 1930, com os *Annales*, e especialmente a partir da década de 1960 com *a história vista de baixo*, encabeçada pelos ingleses Christopher Hill e E. P. Thompson com a proposta de produzir estudos sobre processos históricos focados naqueles agentes sociais pertencentes à "massa de esquecidos" (THOMPSON, 1987).

Essa perspectiva foi também reforçada pelas contribuições entre História e Antropologia<sup>7</sup> a partir do último quartel do século XX, e pelas ascensão e legitimação da História Oral dentro do domínio historiográfico.

Uma das primeiras observações empreendidas por Mata (2002, p.52) quando trata de tentar circunstanciar a História da Religião é a de que “o estudo da religião não se confunde necessariamente com o estudo da história e do funcionamento das instituições religiosas”.

Tomando tal observação como pressuposto, é importante reiterar: este não é um estudo dos conteúdos religiosos, mas sim um estudo da sociedade religiosa, ou das relações entre o que reconhecemos como *religião, espaço, política e sociedade*.

---

<sup>7</sup> A chamada “virada antropológica” na História deu-se nas décadas de 1970 e 1980 com a ampliação de temas de pesquisa ligados à cultura. Historiadores dos anos de 1970 e 1980 estabeleceram um diálogo mais intenso e profícuo com a Antropologia. Nomes como Pierre Bourdieu, Michel de Certeau, Erving Goffman e Victor Turner passaram a influenciar os trabalhos desses historiadores. As ideias que migraram da chamada “nova antropologia simbólica” para história, foram adotadas, adaptadas e utilizadas para construir uma história mais antropológica. Historiadores como Carlo Ginzburg e Robert Darnton, em seus trabalhos, buscam uma aproximação com a antropologia, principalmente com uma “antropologia estrutural simbólica”.

Cabe aqui perguntar, conforme Julia (1995, p.113) se há a possibilidade de se escrever uma “história da exclusão”, quer se trate do milagre, da possessão, da feitiçaria, da mística, ou dos grupos religiosos marginais ou não-hegemônicos.

Os desafios para tanto são inclusive de natureza metodológica e empírica, e como já foi dito aqui, isso não é uma novidade. A problemática das fontes levantada por *Annales* no início do século XX para a construção de uma história “*de baixo*” ou de ângulos distintos da história oficial ou das elites é amplamente conhecida e ademais, sentida por aqueles que insistem em se arriscar na empreitada.

Como bem apontou Julia (1995, p. 108) o objetivo compartilhado entre as análises históricas e sociológicas é a tentativa de compreensão de “regras” de funcionamento social. Assim os fenômenos religiosos não seriam tratados de forma distinta do que os outros objetos “profanos” pelas ciências humanas.

Assim, procuramos demonstrar as implicações práticas deste viés para a abordagem das fontes e construção de hipóteses, enfim, para a edificação da tese, no sentido de uma tentativa de apreensão do fenômeno da diversificação religiosa em Ouro Preto ao longo do último meio século, sob uma perspectiva verdadeiramente interdisciplinar.

Deste modo, o pesquisador da História Social da religião tem como “matéria-prima” classificações e percepções de cada grupo social, de cada gênero, tendo como objeto a compreensão de suas formas e motivações. Estas *representações* podem ser encontradas em formas sociais diversas através de discursos capazes de produzir narrativas, composições e figuras para arquitetar um corpo de enunciados que permitem compreender as operações de produção de sentido por sujeitos determinados de “como pensam ser, ou como gostariam que fosse” (SILVA, 2011). Por isso, como atentou Certeau (1982), tais representações do mundo social estão quase sempre relacionadas a “lugares sociais” identificáveis.

Isso implica na necessidade de desenvolver uma perspectiva que leve em conta à construção discursiva do social e a construção social do discurso na especificidade da compreensão histórica (SILVA, 2011, p. 226).

Em suma trata-se do desafio apresentado ao pesquisador de pensar que a própria linguagem ajuda a moldar a percepção de mundo, os interesses e a construção de locais de produção das ideias.

Chartier (1994) descreveu o conceito de *representação* articulado em três formas de relação com o mundo social: as formas institucionalizadas através das quais, pessoas ou grupos tornam-se visíveis e perpetuam sua existência (ou se definem) como grupo, classe ou comunidade; classificações e delimitações através das quais, intelectualmente, uma realidade é contraditoriamente construída por diferentes grupos; e práticas de reconhecimento de identidades/subjetividades como maneiras de ser e estar no mundo, dotadas de sentidos e significados simbólicos.

Assim entendidas, as representações produzidas por diferentes grupos, construídas e vividas no cotidiano, operam no sentido de construir realidades que mudam constantemente, sendo fruto de processos sociais de construções culturais e históricas. As representações que almejam ser universais foram construídas e forjadas por determinados grupos, interesses e em certos momentos históricos.

Assim, conforme atesta Silva (2011)<sup>8</sup> é preciso atuar no domínio da pluralidade das religiões, ressaltando a historicidade das religiões e dos movimentos religiosos como produtos culturais e possíveis de serem compreendidos pela razão histórica, vislumbrando também a possibilidade da compreensão de formações sociais mais duradouras, como sistemas religiosos.

Assim, a religião é um produto histórico, culturalmente condicionado pelo contexto e capaz de condicionar o próprio contexto, de modo que a pluralidade das religiões remeteria à pluralidade das histórias e vice-versa (PETTAZONI *apud* SILVA, 2016, p. 228). Estas diferenças consistem em diversidades econômicas, políticas e sociais nos diferentes contextos históricos. Trata-se, portanto, de estudar religiões (assim mesmo no plural) como produtos culturais e, do ponto de vista metodológico, trabalhar com análises do ponto de vista histórico e comparativo.

O impulso dado aos estudos da religião em função de seu caráter multidisciplinar, segundo Gomes (2002, p.18) produziu uma “revolução nos métodos e abordagens da História”. Na escola francesa<sup>9</sup>, duas abordagens metodológicas ajudaram a definir dois

---

<sup>8</sup> Silva (2011) ressaltou os atributos centrais da Escola Italiana das religiões e suas contribuições mais primordiais para a produção da História Cultural e Social da Religião, citando autores como R. Pettazoni, Vitorio Lanternari, Nicola Gasbarro, Massimo Raveri, Marcelo Massenzio, Paolo Scarpi, Giovanni Filoramo entre outros.

<sup>9</sup> Gomes (2002) identificou a tradição universitária brasileira como fortemente influenciada pela perspectiva francesa da Nova História que articulou o estudo da História da Religião ao estudo da História Cultural, citando nomes como Fernand Boulard, Émile Poulat, Bernard Plongeron, André Vauchez, Jean Delumeau entre outros. Ressaltou também outras influências mais recentes, principalmente por parte da antropologia em diferentes perspectivas, como as de Geertz e Sahlins.

flancos mais identificáveis: a abordagem quantitativa e a abordagem qualitativa. Sua influência foi e continua sendo crucial para o aprimoramento da História da Religião a partir de seu impulso de definição de novos objetos, problemáticas e métodos.

Creemos que uma de suas maiores contribuições está na promoção do entendimento do impacto das religiões não só sobre a busca de sentidos para a existência dos indivíduos, mas também sobre práticas sociais coletivas, desvelando o fenômeno religioso como plataforma crucial para a compreensão das relações e conflitos sociais em determinados contextos históricos.

Assim, cabe a uma História Social das Religiões o estudo das rupturas e continuidades dos fenômenos religiosos socialmente estruturados dentro de contextos históricos específicos, nos quais a conceituação de religião não deve ser manejada de modo *apriorístico*, mas concebendo suas variadas acepções conforme diferentes épocas, culturas e mentalidades.

O pesquisador deve pesar os postulados que fundamentam os seus procedimentos, expô-los com transparência ciente de que seus métodos são guiados pelos princípios da inteligibilidade que regem a rede científica produzida pela sociedade a que pertence, tentando situar a localização de seu discurso num espaço sociocultural preciso, mensurando, na medida do possível, o que determina a sua diferença com relação aos discursos precedentes.

Assim, o estudo aqui apresentado se insere também naquilo que a historiografia recente convencionou chamar de *História do Tempo Presente*. Trata-se, em função da própria natureza dos fenômenos e periodização estudados, de uma vertente inerentemente interdisciplinar (*história social, microhistória, etnohistória, estudos sobre memória* etc.), e de afirmação ascendente no âmbito acadêmico-historiográfico, em função dos crescentes interesses e estudos que abarcam tal temporalidade e seus respectivos fenômenos históricos.

Trata-se, portanto, de uma perspectiva que permite extrair do fenômeno histórico em questão – a diversificação do campo religioso contemporâneo na cidade de Ouro Preto – suas continuidades e rupturas, acentuando também suas singularidades.

Segundo Hartog (2013, p. 15), em influência declarada a Certeau (1982), a elaboração de ferramentas intelectuais para o exercício do ofício do historiador do tempo presente está condicionada à “estranheza do que se passa hoje” promovendo a

compreensão da realidade através da discursividade. Hartog fala, portanto, de um *regime de historicidade*, que seria algo que se aproxima de um instrumento de compreensão das maneiras que cada contexto histórico/sociedade articula suas relações entre passado/presente/futuro: nos permite desnaturalizar nossa concepção de tempo e apreender as relações que atribuímos entre as dimensões que atribuímos ao tempo, passado/presente/futuro.

Conforme afirma Pereira (2011, p.58) o quadro cronológico do estudo do tempo presente é geralmente definido a partir da possibilidade de se recorrer ao testemunho oral como fonte. Assim, se coloca na tênue fronteira entre o presente e o instante passado, de modo que suas diferentes vertentes (principalmente a francesa e a alemã)<sup>10</sup> têm como denominador comum a questão da memória, mesmo que de diferentes perspectivas. Segundo Pereira, mesmo que o presente seja compreendido como um período flexível torna-se necessário para o historiador que se possa atribuir um corte entre o que se entende por *presente* e *passado* (PEREIRA, 2011, p. 61).

Assim, diante do alargamento da categoria *presente*, a chamada História do Tempo Presente termina por encampar uma temporalidade que não é estritamente a do *presente*. Desta forma, seguiríamos trabalhando ainda dentro do “registro do moderno conceito de história”: “a *história do tempo presente* é uma história como qualquer outra, porque apresenta singularidades submetidas aos procedimentos teóricos e metodológicos da história como disciplina” (PEREIRA, 2011, p. 62).

Deste modo, crê-se que os argumentos já seculares que operaram a interdição da dedicação da História ao tempo presente/recente não são exclusividade da *História do Tempo Presente*, mas sim desafios epistemológicos que cercam a disciplina como um todo, e que por sua vez remontam a intenção do extermínio dos resquícios positivistas que a Escola dos *Annales* pretendeu operar na primeira metade do século XX: questões como a da perspectiva histórica, do distanciamento do objeto, da neutralidade científica, da subjetividade, da validade e concepção das fontes, da distinção da mera narrativa (jornalismo e memorialismo), da distância temporal, sem contar questões quase nominalistas sobre nomenclatura e periodização (FICO, 2012, p.72). O que não significa

---

<sup>10</sup> É certo afirmar que o debate em torno do *tempo presente* capitaneado por suas vertentes francesa (*Institut d'histoire du Temps Présent*) e alemã (*Zeitgeschichte*), deflagrou uma reconfiguração do campo historiográfico, com desdobramentos teóricos e epistemológicos caros para a escrita e narrativa histórica em geral, circunscrito ao que aqui nos referimos como *História do Tempo Presente*.

negligenciar o debate epistemológico, quanto às fontes, ao método e a própria definição do que seria o “tempo presente”.

Desta forma, pretende-se superar o histórico de desprestígio do *tempo presente* dentro da História desde o final do século XIX, assim como a definição ortodoxa de territórios do conhecimento que relegou o “tempo presente” a uma exclusividade da Sociologia, Antropologia ou do Jornalismo. Considera-se apenas o seu fazer possível, não se tratando apenas de uma especialidade voltada para assuntos peculiares ou eventos traumáticos do século XX, mas como bem atesta Fico (2012, p.67), “o início de um período histórico que se estenderá por muito tempo”.

Assim, permanece o grande desafio à História que é justamente o de compreender e operar com temporalidades diferenciadas, além daquela implicada no paradigma da modernidade, e dos desafios que a superação deste apresenta. Portanto, neste sentido, não se trata da superação de desafios epistemológicos completamente novos.

As técnicas metodológicas usadas neste estudo são uma mescla daquelas utilizadas nas práticas de pesquisa da História, Sociologia, Antropologia, Geografia e Ciência da religião: métodos *qualitativos* e *quantitativos*.

A diversidade metodológica permite que uma dada técnica possa complementar a possível limitação da outra e assim conceber o fenômeno em suas diversas dimensões: a do poder público (legislação e correspondências); a da Igreja Católica, ainda detentora da maioria religiosa (imprensa Católica e documentação eclesiástica); a dos próprios agentes religiosos representantes dos diversos grupamentos religiosos não católicos (História Oral e Etnografia); assim como a situação do cenário religioso de Ouro Preto diante dos contextos mais gerais do cenário estadual e nacional (série censitária IBGE 1980-2010).

As idéias e motivações são dados qualitativos difíceis de identificar e mais difíceis até de quantificar. Limitar os estudos da religião à abordagem de sua quantificação por pesquisas com métodos ainda discutíveis é uma visão empobrecida da religião, o que limitaria a nossa compreensão do fenômeno por deixar de fora muito do que explica a lealdade, motivação e comprometimento a tais crenças e instituições.

Somado a este quadro metodológico interdisciplinar, tentou-se ainda, compreender minimamente a configuração espacial da história desta diversificação



religiosa utilizando técnicas de georeferenciamento (mapeamento dos territórios do sagrado em Ouro Preto, 2013-2015).

Para se estabelecer possíveis relações, há referências a um número considerável de fontes primárias qualitativas (no caso, provenientes Cúria Arquidiocesana Metropolitana, dos arquivos da administração local; das entrevistas de História Oral, da observação etnográfica). Muitas das informações colhidas nestas documentações procuram esclarecer as motivações por detrás de decisões das instituições religiosas e/ou do estado.

Esta diversidade metodológica proporciona um leque multifacetado de verificações empíricas e *insights* teóricos. Tenta-se desenhar nos traços de cada abordagem qualitativa e quantitativa das fontes, ritmos, continuidades e rupturas. Assim será possível esboçar como se deram processos de transição ou manutenção em Ouro Preto e interpreta-los. Trata-se de se fazer uma História Social da Religião ocupada de “elaborar uma geografia social das representações religiosas, unindo-se à sociologia cultural” (JULIA, 1995, p. 118).

Como bem nos lembra Levine (2012, p. 12), “idéias não são algum tipo de coisas mentais desencarnadas”. Eles aparecem para pessoas reais em contextos sociais reais, que possuem uma história social que pode ser rastreada, por exemplo, em folhetos, jornais, depoimentos etc.

Assim a abordagem qualitativa nos permite tecer conclusões sobre valores e ideias que são tão reais e concretos como qualquer outro tipo de informação e podem ser identificados e medidos com uma gama de técnicas, como a análise de conteúdo e a análise simbólica.

Esta é a essência da questão. O método qualitativo funciona com o pressuposto de que *a tarefa de explicação é a própria tarefa de interpretação*. Uma vez que grande parte do comportamento humano tem um significado (dado pelos próprios atores), um significado que não é necessariamente compartilhado por observadores externos, é indispensável para separar a lógica do processo como experimentado e compreendido pelos participantes:

Rastrear a estrutura social da religião e da política nestes termos significa avaliar de perto os esforços para transmitir ideias concorrentes, criar e sustentar os grupos, e comprometer grupos e seus membros para atividades específicas. Significa, também, seguindo a carreira de ideias e de grupos, trabalhando para frente e para trás entre

o "nível do solo" e as agendas e agentes de grandes estruturas como igrejas ou governos. Trabalhar com este tipo de metodologia não é fácil. Ele não pode ser feito a partir da biblioteca, do banco de dados, ou do escritório<sup>11</sup>. (LEVINE, 2012, p. 51-52)

Tendo isso em mente, a mesma perspectiva analítica se aplicará ao uso das fontes quantitativas, como no caso dos dados dos últimos quatro censos do IBGE acerca da filiação religiosa no Brasil.

Não devemos nos esquecer que os números não são um fim *em si*, e que a produção deles ocorre através de um processo racional tanto quanto subjetivo que envolve os critérios de pesquisa e a formulação das perguntas dos questionários aplicados, que por sua vez são condicionados por fatores que vão desde o conhecimento que se possui a respeito do fenômeno a ser mensurado quantitativamente, até aspectos ideológicos ou conjunturais que possam influenciar na confecção de tais critérios/ abordagens (tais questões serão tratadas mais detalhadamente no Capítulo 2, no item 2.1).

Entrevistas foram conduzidas para poder complementar, corroborar ou contradizer outras formas de evidências, mas não integraram um estudo sistemático de História Oral, dada a complexidade de uma empreitada desta natureza (para Roteiro de Entrevista e Lista de entrevistas realizadas, ver Apêndice).

Formulamos uma programação de entrevistas de História Oral Temática na expectativa, principalmente, de iluminar a história da existência de cultos não-católicos e não-cristãos em Ouro Preto (MG) ao longo do último meio século procurando descobrir quais os fatores em comum que permearam suas existências sociais e trânsito no espaço público em um campo religioso dominado tradicionalmente pela Igreja Católica.

A História Oral é um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações sobre a história em suas múltiplas dimensões: factuais, temporais, espaciais, conflituosas e conceituais.

Neste sentido, os procedimentos da História Oral na abordagem da memória e da narrativa são importantes, pois trazem em si um duplo ensinamento – sobre a época

---

<sup>11</sup> Tracing the social structure of religion and politics in these terms means looking closely at competing efforts to transmit ideas, create and sustain groups, and commit groups and their members to specific activities. It also means following the career of ideas and groups, working back and forth between "ground level" and the agendas and agents of big structures like churches or governments. Working with this kind of methodology is not easy. It cannot be done from the library, the data bank, or the office.

enfocada pelo tema do trabalho e pelo depoimento, e sobre a época na qual o depoimento foi produzido – entrecruzando diversas temporalidades. A relação entre múltiplas temporalidades se configuraria num dos principais desafios da História Oral, uma vez que nos relatos coletados pelas entrevistas “fala-se em um tempo sobre outro tempo”

Nesta perspectiva fazer a História Oral é ter a consciência de que se empreende uma reconstrução do passado a partir de uma representação do presente. As memórias dos entrevistados trazidas à tona ultrapassam o tempo da vida individual, encontrando-se com o tempo da História e, portanto, da coletividade (DELGADO, 2006, p.18).

Estruturada sobre o *método qualitativo*, a História Oral, como lembra Delgado, situa-se no terreno da contra generalização, contribuindo para relativizar os conceitos e pressupostos que tendem a universalizar e generalizar as experiências humanas. Na perspectiva da História Oral a memória é a base para a construção de identidades e solidificadora de consciências individuais e coletivas, trabalhando na atualização contínua do tempo passado e atribuindo a ele significados diversos.

A memória na perspectiva do esforço voluntário de *rememoração* constitui-se em fundamento de processos identitários individuais e coletivos, verificáveis através do afloramento de lembranças, elaboração de representações e afirmação de identidades. Desta forma, a metodologia da História Oral tem por pressuposto a relação íntima existente entre história, memória e identidade.

Na pesquisa de *História Oral Temática* ouvimos representantes de instituições religiosas diversas: Pais e Mães de Santo; Pastores protestantes (“Históricos”, Pentecostais/Neopentecostais); Representantes do Santo Daime; Padres Católicos, entre outros. A realização de entrevistas de História Oral Temática ocorreu após um mapeamento prévio dos locais de cultos/templos/instituições religiosas em Ouro Preto. Foi realizada uma série de entrevistas com alguns gestores de práticas religiosas que consideramos representativos da pluralidade do campo religioso de Ouro Preto.

Foi organizado um roteiro de entrevista em que o tema abordado tangenciou a formação, ocupação e atuação das instituições religiosas católicas e não católicas em Ouro Preto através da experiência de alguns gestores/fiéis destas mesmas instituições, tendo como objetivo principal compreender como se deu o seu estabelecimento (incluindo o territorial/espacial) e as relações ecumênicas e inter-religiosas na cidade.

De modo geral as entrevistas demonstraram e ofereceram detalhes sobre o histórico de surgimento de instituições religiosas não católicas ao longo do último meio século, assim como de seu desenvolvimento e relações com outras igrejas (incluindo aí a Católica). Foram também importantes por revelar a inserção destes grupos religiosos nos processos políticos, econômicos, culturais, comunitários e urbanos da história contemporânea de Ouro Preto.

Para tanto, o roteiro de entrevista de História Oral Temática foi estruturado em três blocos sendo que: no primeiro prevaleceram as questões sobre as experiências religiosas individuais dos gestores; em um segundo bloco foram ressaltadas questões referentes à ocupação territorial dos locais de culto na cidade e os seus possíveis desdobramentos; e por fim, um terceiro bloco, composto por questões sobre a atuação social tanto do gestor como da instituição na cidade e no espaço público.

O mapeamento dos templos religiosos/lugares do sagrado de Ouro Preto foi acompanhado de incursões repetidas aos bairros e locais de culto, conversas reiteradas com fiéis, líderes religiosos/ gestores de tais espaços e vizinhos.

Concomitantemente ao trabalho de “georeferenciamento religioso” do Município (sede) de Ouro Preto, foram realizadas observações etnográficas e coleta de dados acerca das datas de fundação ou estabelecimento das respectivas igrejas no mapa da cidade, outros imóveis, locais/espacos ocupados anteriormente, história do estabelecimento de tais instituições na sede do município, dinâmica migratória de tais grupos dentro do mapa urbano, assim como a derivação a partir de outras igrejas, ministérios, redes, situadas dentro ou fora de Ouro Preto etc.

Através de uma abordagem delicada a partir do método etnográfico, foi possível construir um olhar “*de perto e de dentro*” (MAGNANI, 2002) em oposição às visões da cidade “*de fora e de longe*”<sup>12</sup>. A abordagem “*de perto de dentro*” chama a atenção para que a incorporação dos atores sociais e de suas práticas permite introduzir outros pontos

---

<sup>12</sup> As abordagens “*de fora e de longe*”, às quais Magnani se opõe, incorreriam de forma geral em uma série de problemas analíticos nas formas de se pensar a cidade: a cidade entendida à parte de seus atores sociais; a cidade pensada exclusivamente como resultado de fatores “macro” como forças econômicas transnacionais, poder das elites locais e de lobbies políticos, variáveis demográficas, interesses imobiliários etc.; a cidade como um cenário desprovido de ações coletivas, atividades, pontos de encontro e redes de sociabilidade.

Sendo assim, de acordo com Magnani, na perspectiva “de fora e de longe” criticada por ele, os “moradores propriamente ditos, que em múltiplas redes, formas de sociabilidade, estilos de vida, deslocamentos, conflitos etc., que constituem o elemento que dá vida às cidades e metrópoles, não aparecem, e quando o fazem, é na qualidade passiva (os ‘excluídos’, os ‘espoliados’) de todo um processo urbano” (MAGNANI, 2002, p.15).

de vista sobre as dinâmicas da *cidade*, e isto inclui uma compreensão mais clara da “*cultura popular*”, da “*periferia*” e dos *usos e apropriações* do espaço urbano. O olhar “*de perto e de dentro*” reconhece a existência de grupos, redes de sistemas de trocas, pontos de encontro, instituições, arranjos simbólicos, trajetos e “muitas outras mediações por meio das quais aquela entidade abstrata do indivíduo participa efetivamente, em seu cotidiano da cidade” (MAGNANI, 2002, p.17).

Desta forma, abre-se a possibilidade de encarar tais *usos e apropriações populares* do espaço urbano como *práticas* (estratégias e táticas) socioculturais de sujeitos destituídos formalmente de poder e de direitos.

A noção das *práticas* enquanto *táticas*, de Michel de Certeau, salientou os conceitos de *usos* e *estratégias* como chaves para pensar as *práticas culturais* (CERTEAU, 1994). Certeau chamou a atenção não só para os estudos das representações, comportamentos sociais, sistemas e disciplinas, mas, sobretudo, para os *usos*<sup>13</sup> que deles são feitos através das operações dos usuários, suposta e enganosamente entregues à passividade e à disciplina.

A mesma atenção às práticas cotidianas está nas reflexões de Chartier (1990), com a ênfase nas relações entre culturas, focalizando as disputas, negociações e intercâmbios entre elas. Chartier elaborou uma forma de encarar a “*cultura popular*” e suas práticas culturais como sendo objeto de lutas sociais onde estão em jogo sua classificação, hierarquização, consagração e desqualificação. Desta forma, só seria possível desvendá-las se compreendidas como amplamente permeadas por transformações, ressignificações, subversões, resistências, negociações e conflitos.

Por fim, abordagem e análise das fontes deram-se dentro das perspectivas, métodos e objetivos da *análise do discurso*. Segundo Iñiguez (2005), a análise crítica do discurso presume que o discurso não só está determinado pelas instituições e estruturas sociais, mas que também é parte constitutiva delas, de modo que “o discurso constrói o social”.

---

<sup>13</sup> Tais *usos*, por sua vez, devem ser procurados na produção e fabricação (invenção, criação) do cotidiano e das memórias, que criam representações de realidade, passíveis de serem encontradas nas relações, manipulações, operações e detalhes das “maneiras de se fazer” exigidas pelas práticas cotidianas. Para Certeau (1994), ações cotidianas seriam mais orientadas por *ações táticas*, isto é, não articuladas sobre a razão, podendo imprimir deslocamentos sob a ordem imposta.

A *análise crítica do discurso* é de fundamental importância, pois dá ênfase ao estudo daquelas ações sociais postas em prática pela ação substantiva do discurso, como o abuso de poder, a dominação, o controle social, as desigualdades sociais ou a marginalização e a exclusão social. Nesta perspectiva o discurso é acima de tudo concebido como *prática social*, e não meramente como “representação” ou reflexo dos processos sociais.

Pode-se imaginar tais dinâmicas nas práticas e no cotidiano de Ouro Preto através de diversas situações que serão analisadas ao longo da presente tese: seja na inobservância das prescrições católicas em relação a diversos aspectos da vida cotidiana da população (de maioria católica), incluindo aí a frequência a outras religiões ou simplesmente a “debandada” da Igreja; seja nas relações formais ou informais com os poderes políticos na busca da obtenção de favores, subsídios, isenções e terrenos (físicos e simbólicos); seja na fundação e crescimento de religiões relativamente à margem da existência formal e até avessas ao diálogo com o poder público; seja nas estratégias e táticas utilizadas pelos diversos grupos religiosos para fixarem-se no campo religioso ouro-pretano, em busca de territorialização, levando em conta aspectos do mercado imobiliário, das relações com a vizinhança, e até coerção simbólica e física; etc.

Desta forma, é necessário destacar na pesquisa, tanto documental, etnográfica, como de História Oral, como a ação simbólica é efetiva: trata-se de, partir da concretude do discurso, entender a ação simbólica como algo real, efetivada através da repetição exaustiva em cultos, nos jornais, nas cartas pastorais, nos documentos oficiais etc., mas passível de contradições.

# **1 RELIGIÕES EM OURO PRETO-MG DIANTE DA REESTRUTURAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO**

## **1.1 Ouro Preto: História, Religião, Urbanização e Patrimonialização**

Ouro Preto está localizada na região da Zona da Mata Norte no estado de Minas Gerais, na região Sudeste do Brasil. Trata-se da área de ocupação mais antiga do estado de Minas Gerais, figurando nesta região algumas das mais importantes “cidades históricas” decorrentes dos primeiros núcleos de povoamento ali instalados no início do século XVIII.

Dentro da organização territorial da Igreja Católica, a Forania de Ouro Preto está sob a jurisdição eclesiástica da Arquidiocese de Mariana, Região Pastoral Mariana-Norte. Esta última com uma estimativa de População de 192.574 habitantes, distribuída numa área de 4.237 Km<sup>2</sup>.

A população estimada de Ouro Preto em 2010, conforme o último censo do IBGE era de cerca de 70 mil habitantes (a estimativa de 2015 é de 74 mil habitantes, segundo dados do mesmo instituto).

A ocupação e a economia da região e da cidade estão relacionadas às riquezas minerais presentes em seu solo descobertas no início do século XVIII. Estas viriam a impulsionar um novo desenvolvimento em meados do século XX, com a mineração de larga escala.

Além da mineração é importante ressaltar três outros elementos estruturais que compuseram a economia e a urbanização de Ouro Preto na segunda metade do século XX: a criação da Escola Técnica Federal de Ouro Preto em 1944; a fundação da Universidade Federal de Ouro Preto em 1969; e o mercado mobilizado pelo turismo na cidade, amparado no valor histórico do seu patrimônio material reconhecido mundialmente, constituído por igrejas, museus e casas de personagens notórios da história da cidade e do Brasil.

### **1.1.1 Ocupação, Religião e Constituição urbana**

A ocupação inicial da região de Ouro Preto começou a ocorrer nos fins do século XVII quando a região foi desbravada por três expedições distintas de bandeirantes “paulistas” ligadas à descoberta de jazidas auríferas significativas, sendo a primeira

chefiada por Manuel Garcia, que fundará, em 1696, o arraial do Ouro Preto próximo à Matriz do Pilar, a segunda por Antônio Dias, que fundou, em 1698, o arraial com seu nome e a do Padre João de Faria Fialho, próximo aos córregos que descem do Itacolomi, com o nome de arraial de Padre Faria (RIBEIRO, 1966, *apud* SALGADO, 2010, p. 47). Posteriormente, a região seria marcada por oito focos distintos de ocupação, incluindo os três citados anteriormente: Cabeças, São Sebastião, Piedade, Santana, São João e Taquaral.

A urbanização mineradora deve ser compreendida, como no entendimento de Salgado (2010), como uma “explosão” tanto social, quanto econômica. Esta situação foi reforçada nas estatísticas apresentadas por Vasconcellos (1968, p. 34 *apud* SALGADO, p. 46) afirmando que “basta notar que de 1500 a 1822 foram criadas, em todo o Brasil, 210 vilas, das quais, só na região aurífera 159”.

A cidade de Ouro Preto<sup>14</sup> representa, assim, um dos núcleos urbanos mais significativos no cenário mineiro no que diz respeito ao contexto histórico e econômico das vilas do ouro, em função do desenvolvimento de sua malha urbana expressiva no território acidentado do interior da colônia e da densidade populacional alcançada na primeira metade do século XVIII. No entanto, além do vetor econômico da mineração, outro fator foi crucial para o estabelecimento dessa malha urbana no interior do território: a participação da religião nesse processo

As vilas mineiras foram sempre instituídas em arraiais pré-existentes, nos quais o parcelamento do solo viria sobrepor-se à estrutura fundiária presente em cada período: sesmarias e datas minerais, de um lado, e os patrimônios religiosos, de outro. Estes últimos representavam formas de apropriação da terra, que eram solicitadas às capelas que atendiam tanto às necessidades espirituais quanto às de habitação, à medida que providenciavam o chão para sua construção (MARX, 1990/2 *apud* SALGADO, 2010). Desta forma, o Estado e a Igreja imprimiram na Vila características estruturantes do espaço urbano.

---

<sup>14</sup> Em meados do século XVII a produção de ouro atingiu seu ápice, chegando a 1770 quilos de mineral refinado. No entanto, a partir de 1777 a produção passa a baixar sistematicamente chegando a apenas 120 quilos em 1820. Tal íterim configurou também o ápice de sua urbanização naquele período, tendo consolidado e expandido o tecido urbano do que hoje se reconhece por “centro histórico”.



Com o seu rápido crescimento, o arraial foi batizado Vila Rica do Ouro Preto, através da carta régia de 15 de dezembro de 1712, a partir da qual D. João V confirmaria a sua criação, sendo seu termo de ereção de 1711. A elevação de arraiais embrionários à condição de Vila, geralmente revelava a intenção da Coroa de demarcar e fiscalizar melhor o território da capitania, instalando funcionários do governo, impondo a ordem e a justiça, assim como a cobrança de tributos, reforçando seu desenvolvimento. A íntima relação entre poder político e poder religioso na gestão da Coroa Portuguesa fez com que a inscrição religiosa reincidente no espaço urbano representasse simultaneamente o sagrado e o poder da coroa.

A construção dos edifícios religiosos Católicos se apresentou como fator preponderante ao desenvolvimento da malha urbana da cidade<sup>15</sup>, pois estes demarcariam o crescimento urbano agindo assim como pontos referenciais de incentivo a urbanização e conseqüente adensamento de algumas porções da cidade (SOUZA, 2000 *apud* SALGADO, 2010).

A localização para a implantação das igrejas era regulamentada pela constituição nº687 - Constituição Primeira do Arcebispado da Bahia – que, através desta, colaboraria para a conformação da paisagem de muitas vilas brasileiras, a partir do costume de sempre destacar as Igrejas em meio ao casario, recomendando que o local destas fosse afastado das casas. Outro aspecto que seria determinado através desta regulamentação seria a configuração de espaços livres e espaços ocupados que possibilitaram a valorização da igreja, revelando sua silhueta por entre a massa construída do casario, permitindo a criação de um adro ao redor do templo, usado principalmente para as procissões.

Tal aspecto seria, portanto, estruturante deste tipo de tessitura urbana, condicionada pela constituição do patrimônio da igreja, à medida que determinaria o

---

<sup>15</sup> “A paisagem será então marcada por uma ocupação longilínea, que se inicia no Passa Dez de Baixo e termina no Padre Faria, subindo e descendo as ladeiras que delineiam os contornos da Vila. Cada uma das baixadas e dos cumes ao longo deste caminho são pontuados com a implantação de uma igreja: primeiro a Igreja do Senhor Bom Jesus, no alto das Cabeças, depois desce-se para a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Pilar, sobe-se para a praça, posteriormente marcada com a implantação da Igreja de Nossa Senhora do Carmo, desce-se para a Igreja Matriz de Antônio Dias, sobe-se para a Igreja de Santa Efigênia e desce-se para a Capela do Padre Faria. Este movimento é guiado pela existência de edificações emparelhadas lateralmente e alinhadas no limite da via pública, formando uma massa construída que direciona o caminho ao encontro dos largos que se abrem, possibilitando a contemplação das Igrejas. Além destas, os oratórios agem como ponto de referência na paisagem urbana da Vila, localizados em edificações particulares, geralmente implantados em terrenos de esquina, marcam o traçado urbano à medida que se apresentam como um marco, orientando a população que transita pela cidade”. (SALGADO, 2010, p. 62-76)

sistema de ruas e edificações pelo menos, ao redor do templo a partir de sua implantação. A instituição religiosa, portanto, desempenhou um importante papel na organização e aglutinação dos povos nas Minas, atuando também como elemento dinamizador das vidas das localidades no interior de Minas, promovendo acontecimentos em torno dos quais as freguesias se reuniam. Como afirma Figueiredo (1998, p. 99) “somando-se às catas, a ‘venda’, as tropas e a Igreja tornaram-se elementos essenciais e permanentes da fixação populacional”.

Coube ao bispado do Rio de Janeiro a jurisdição das novas terras das minas descobertas, exercida por este até a instalação do bispado de Mariana, em 1748. A primeira peculiaridade a se chamar a atenção para a instalação do aparato institucional católico na região mineradora está relacionada à interdição da instalação das ordens religiosas tradicionais na região determinada pela coroa portuguesa, o que possibilitou a instalação das ordens terceiras, das Irmandades e Confrarias (associações leigas). Os encargos da contratação de religiosos para os ofícios e a construção dos templos foram assim, transferidos para a população que teve aí um dos principais motivos de agremiação.

Assim, durante os séculos XVIII e XIX as confrarias ou irmandades se constituíram como o principal modelo eclesial na região. Nestas organizações os leigos ocupavam um lugar central na execução dos cultos e das tarefas ligadas à evocação do sagrado, reunidos dentro de um tipo de cristianismo pouco hierárquico e cioso dos atributos propriamente clericais. Além da promoção dos cultos, as irmandades e confrarias cumpriam fins caritativos e estabeleciam redes de solidariedade, traçados em torno da devoção ao santo patrono. Em muitos casos, os templos também eram construídos com os esforços e recursos angariados dentre os próprios membros e devotos, fazendo com que as irmandades marcassem de forma mais duradoura seu território no espaço urbano de Minas Gerais.

Como bem nos mostrou Boschi, as Irmandades do Rosário dos Pretos se desenvolveram no sentido de abrir um espaço africanizado no interior da sociedade escravocrata (BOSCHI, 1986), o que teria facilitado o desenvolvimento de novas formas de religiosidade destoantes do catolicismo colonizador, ressignificado diante dos referenciais culturais trazidos pelos africanos.

Desta forma, é importante mencionar que embora neste trabalho nos dediquemos exclusivamente à compreensão da diversificação religiosa em Ouro Preto ao longo das últimas quatro décadas, para além de sua representação como “núcleo duro do catolicismo

tradicional”, que a diversidade na expressão religiosa na cidade e na região não é fenômeno exclusivamente contemporâneo.

Embora os termos da diversificação religiosa estudados por esta pesquisa estejam completamente intrincados com as variáveis socioeconômicas contemporâneas e sejam completamente distintas das de outrora, é importante refletir até que ponto traços do *habitus* religioso estabelecidos na ocupação do interior da colônia possam permear de forma sutil ou até mesmo explícita as práticas subjetivas e coletivas contemporâneas da religião em Ouro Preto.

Ao rigorismo litúrgico da ortodoxia tridentina, adotado idealmente para a implantação do Catolicismo nas minas, juntaram-se elementos novos, frutos do intercâmbio cultural decorrentes das relações sociais entre portugueses, colonos (destacando os mestiços), escravos e indígenas.

Assim, o Catolicismo e suas práticas foram se impregnando, ao longo dos séculos XVIII e XIX de elementos populares, quase sempre mal vistos pelas autoridades religiosas e civis, porém, paradoxalmente, muitas vezes toleradas e até encorajadas, dando origem a práticas heterodoxas, envolvendo o culto aos santos, práticas mágicas, mandingas, benzeduras, calundus<sup>16</sup>, entre outras.

As Constituições do Arcebispado da Bahia previam punições severas àqueles que praticassem “feitiçarias, superstições, sortes e agouros”, que variavam do açoite, à multa pecuniária, excomunhão, chegando até mesmo ao degredo.

A possibilidade da participação laica na religião local, a diversidade relativa da sociedade colonial (cristãos-velhos, cristãos novos, colonos mestiços nascidos na América, carregando bagagens simbólicas da mestiçagem com o mundo indígena e africano) e as limitações para a vigilância estatal e eclesial proporcionaram a criação de diferentes práticas e vivências religiosas nos processos de ocupação do interior do território brasileiro.

Assim, as formas de ocupação das minas auxiliaram no desenvolvimento de religiosidades privadas e heterodoxas, sobretudo em função dos desafios de cristalização

---

<sup>16</sup> Cf. MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: MELLO e SOUZA, Laura de. **História da Vida Privada no Brasil**: Cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

de uma religiosidade pública e eclesial, o que se deu por diversos motivos: grandes distâncias e dificuldades na comunicação e transporte, número reduzido de clérigos treinados, número reduzido de templos, tendências devocionais do catolicismo ibérico, e hibridismo cultural entre o repertório mágico-religioso indígena e africano.

Como será demonstrado neste Capítulo, no item 1.2, “Territórios do Sagrado em Ouro Preto”, concomitantemente às forças institucionalizantes mais ortodoxas e práticas não-dialogais, na Ouro Preto contemporânea pôde-se constatar, por outro lado, práticas religiosas dialogais, interseccionadas (“porosas”) e trânsitos religiosos.

Como já se começou a demonstrar aqui, acredita-se que tal *habitus* religioso é composto por formas estabelecidas na mais longa duração ressignificados dentro modernidade, assim como por fatores estabelecidos ao longo do século XX, especialmente no último meio século.

Na Ouro Preto contemporânea, traços desta antiga heterodoxia religiosa, em grande parte subjacentes ao Catolicismo, convivem com novas dinâmicas sociais que estruturam o perfil (ou, os perfis) da “nova” diversidade religiosa contemporânea. Tal cenário é atravessado por vetores econômicos, políticos, demográficos, culturais, patrimoniais, além daqueles referentes às próprias dinâmicas do campo religioso brasileiro e local. Mesmo assim, segue em sua maior parte, cristã.

Desta forma, como será demonstrado mais adiante, apesar da cidade seguir constituída de maioria católica, esse catolicismo devocionário com profundos traços ibéricos, passou a conviver cada vez mais com a diversificação religiosa e com ressignificações do velho *habitus* religioso presente em Ouro Preto, ou seja: além do aumento da convivência com outros cultos e denominações (cristãs e não-cristãs), desenvolveram-se formas diferenciadas de pertencimento religioso, porosidade, e por outro lado, de vertentes pouco afeitas ao diálogo (item 1.2.2).

### 1.1.2 Patrimonialização, Memória e Diversidade Religiosa

A qualidade da paisagem urbana de Ouro Preto, que a transformou em patrimônio histórico-cultural da humanidade em 1980, foi avaliada pela UNESCO através da característica da homogeneidade fora do qual o observador, em geral, está situado (SALGADO, 2010, p. 149).

Desta forma, a cidade passa ser valorizada, sobretudo acerca daquilo que se identifica como um conjunto homogêneo e harmônico, ou seja, o olhar sobre a cidade passa ser condicionado para a busca de uma harmonia e continuidade entre os elementos da morfologia urbana: topografia, arquitetura (prédios públicos, edificações civis e religiosas) e o traçado urbano são associados formando uma versão idealizada do passado.

Este olhar voltado para a homogeneidade na cidade também se estendeu ao panorama religioso existente na cidade. Com a forte influência do Catolicismo na sua constituição histórica e da apropriação desta religião (e de seu legado arquitetônico) empreendida pelo discurso patrimonial, criou-se uma sinonímia quase inquestionável entre Ouro Preto e a “catolicidade”, relegando as outras vertentes religiosas a uma real invisibilidade.

A materialidade da cidade, sua topografia e morfologia, a arquitetura e o espaço urbano, a natureza em sua volta, em geral se tornam símbolos históricos, signos de uma memória coletiva, de uma identidade. Conforme bem descreve Natal (2007, p.97) “é como se a simples menção de seu nome já evocasse, por si só, um conjunto rígido e inestimável de significados históricos”.

Os discursos e as ações preservacionistas fundaram-se na necessidade de lutar contra um processo sociocultural instável, representado pelas forças de urbanização provenientes do capital, do estado e da própria dinâmica social nos centros urbanos industriais modernos. Dentre os “objetos” a serem preservados de tal dinâmica urbanizante-moderna estão as cidades consideradas “históricas” uma vez que representariam uma espécie de núcleo preservado daquilo que o presente insiste em jogar abaixo.

Por ter sido a primeira cidade tombada no Brasil, Ouro Preto serviu, assim, como “cidade histórica-paradigma” para tombamentos posteriores. As características estilísticas da cidade, seu estilo colonial e barroco, serviram de modelo para a constituição de parâmetros que orientaram futuras ações preservacionistas e estabeleceram um modelo de patrimonialização a ser seguido. Conforme nos lembra Natal (2007, p. 10), “Ouro Preto surgiu como patrimônio nacional mesmo antes de existir uma instituição governamental que cuidasse do assunto”.

Nos finais do século XIX foram inúmeros os planos de modernização de Ouro Preto<sup>17</sup>, encorajados principalmente pelas elites político-econômicas locais que temiam no final do século XIX a perda da condição de capital do estado de Minas Gerais. A falta de recursos para tal empreitada e a complexidade do desafio apresentada pela conformação urbana e natural da região fez com que tais projetos de modernização fracassassem, em sua maior parte.

Ouro Preto perdeu oficialmente em 1897<sup>18</sup> a condição de Capital política do estado para Belo Horizonte (a primeira cidade planejada da República), de modo que, como ressalta NATAL (2007) sua materialidade arquitetônica e urbana “arcaica” era vista como uma ameaça ao seu futuro.

Por outro lado, o paulatino desenvolvimento nas primeiras décadas do século XX de um movimento modernista de patrimonialização fez com que, partir da década de 1930 a identidade de Ouro Preto como representação arcaica do passado fosse positivamente ressignificada como “o símbolo de todo um passado e uma tradição que se queria preservar” (NATAL, 2007, p. 10).

O movimento modernista passou a se interessar pelo conjunto arquitetônico de Minas a partir de 1919, quando Mário de Andrade viajou pela região e passou a estudar as construções civis e religiosas das cidades históricas. Baseado na experiência desta viagem, Mário publicou um estudo denominado “A arte religiosa no Brasil”: a partir deste artigo, a arquitetura, sobretudo como expressão da religiosidade tornou-se para os modernistas a expressão maior e fundamental de uma identidade nacional. Essa visão marcaria fortemente o movimento modernista e seria decisiva para a famosa expedição dos paulistas às cidades históricas de Minas Gerais em abril de 1924.

O barroco “tipicamente mineiro” foi promovido pelos modernistas como elemento estrutural da construção de uma identidade nacional (tema caro a eles). Segundo Meniconi (1999, p. 10):

a constituição de patrimônios históricos e artísticos nacionais é uma prática característica dos Estados modernos, que, através do apoio de um grupo de intelectuais e com base em determinados instrumentos

---

<sup>17</sup>Em 12 de setembro de 1891, foi criada a Empresa de Melhoramentos da Capital responsável pela modernização de Ouro Preto. Conforme Natal (2007), criação da Empresa de Melhoramentos da Capital visava, no geral, promover o progresso de Ouro Preto: além do propósito de remodelar toda a estrutura urbana, essa empresa buscava industrializar a cidade, desenvolver sua economia, implementá-la com materiais modernos, dotá-la de dinâmica capitalista.

<sup>18</sup> A mudança da capital mineira já estava prevista na primeira constituição republicana do Estado, promulgada em 1891. Belo Horizonte, a nova capital, começa a ser construída em fevereiro de 1894.

jurídicos, selecionam um conjunto de bens no espaço público e lhes atribuem valor enquanto símbolos da nação. A preservação desses bens culturais, segundo o discurso que a justifica, visa reforçar um sentimento comum de pertencimento e, portanto, uma identidade coletiva, a educação e a formação de cidadãos.

Assim, para os modernistas, o Brasil moderno estaria de forma dialética ligado ao passado: as raízes do Brasil moderno podiam ainda ser observadas a céu aberto pois faziam-se palpáveis em Minas Gerais, principalmente nas cidades coloniais como Ouro Preto, Congonhas, Mariana, São João Del Rei, entre outras. Como bem descreveu Natal (2007, p. 124) a partir desta perspectiva “conhecer a Minas histórica e barroca significava conhecer os antecedentes da modernidade nacional. Minas, assim, era moderna porque era tradicional”.

O decreto nº 22.928 (1933), assinado nos primeiros anos do governo de Getúlio Vargas, elevou Ouro Preto à condição de monumento nacional. Em 1938 a cidade foi tombada pelo IPHAN. Foi a primeira cidade brasileira a receber o título de Patrimônio Cultural da Humanidade pela UNESCO em 1980, e é considerada um dos mais importantes acervos da expressão barroca no mundo, devido, principalmente, ao seu conjunto arquitetônico. A arquitetura do centro histórico é constituída principalmente pelo casario do século XVIII, e pelas das igrejas coloniais que pontuam sua paisagem urbana em meio ao relevo acidentado da região.

Na passagem para a segunda metade do século XX ao impulso econômico representado pela instalação da ALCAN veio se somar o incentivo dado às atividades ligadas ao turismo e, principalmente, à educação, com a criação da Escola Técnica Federal de Ouro Preto em 1944 e da UFOP em 1969, o que consagrou a cidade como referência no campo educacional. Todos estes incrementos geraram um grande impacto na malha urbana da cidade, tanto no núcleo histórico quanto nas periferias (muitas vezes áreas de risco de ocupação), devido ao crescimento desordenado e as intensas levas migratórias.

Em 6 de junho de 1950, a ALCAN Alumínio do Brasil<sup>19</sup> iniciou um processo de produção de alumínio na região em escala industrial. Desenvolvendo-se no período entre guerras, a ALCAN passou por altos e baixos econômicos na segunda metade do século

---

<sup>19</sup> A ALCAN adquiriu as ações da Elquisa (Eletro Química Brasileira S.A.) instalada em Ouro Preto em 1934 e fechada em 1945).

XX<sup>20</sup>, mas manteve-se em Ouro Preto ao ponto de se tornar uma das indústrias de alumínio mais importantes do Brasil. A ALCAN reanimou a economia regional em meados do século XX, criando empregos diretamente (mercado de engenharia e de técnicos), mas também nos setores de educação e do funcionalismo público, gerando fartos tributos para o poder municipal.

A pressão de renovação e ocupação do solo será percebida na organização do espaço através de novos arruamentos, parcelamentos, desmembramentos e novas edificações. Um indicativo deste desenvolvimento é a taxa de crescimento populacional que era de 8.751 habitantes em 1950, passou para 25.252 habitantes em 1970, 62.513 em 1991, e cerca de 70 mil habitantes em 2010.

Tal fenômeno sociodemográfico acabou provocando uma intensa e desordenada expansão urbana de Ouro Preto no em torno da fábrica, com os novos bairros da Vila Aparecida, Bauxita, Morro do Cruzeiro e Saramenha, mas com reflexos mais profundos nas regiões leste e oeste da cidade: Vila Aparecida, Santana, São Cristóvão, Alto da Cruz, Padre Faria e São Cristóvão, Cabeças, Passa-dez (ver Figura 1.1).

---

<sup>20</sup> Em 2007 o grupo Novelis vendeu a unidade de produção de Ouro Preto ao grupo indiano Aditya Birla que, dois anos depois, anunciou a redução de sua produção por falta de preços competitivos no mercado e o custo elevado de produção da antiga fábrica de Ouro Preto. A pouca capacidade da usina de Ouro Preto, cerca de 50 mil toneladas/ano, não permitiu a instalação de uma nova escala de produção, o que transformou-a na menor unidade de produção do gênero no mercado.



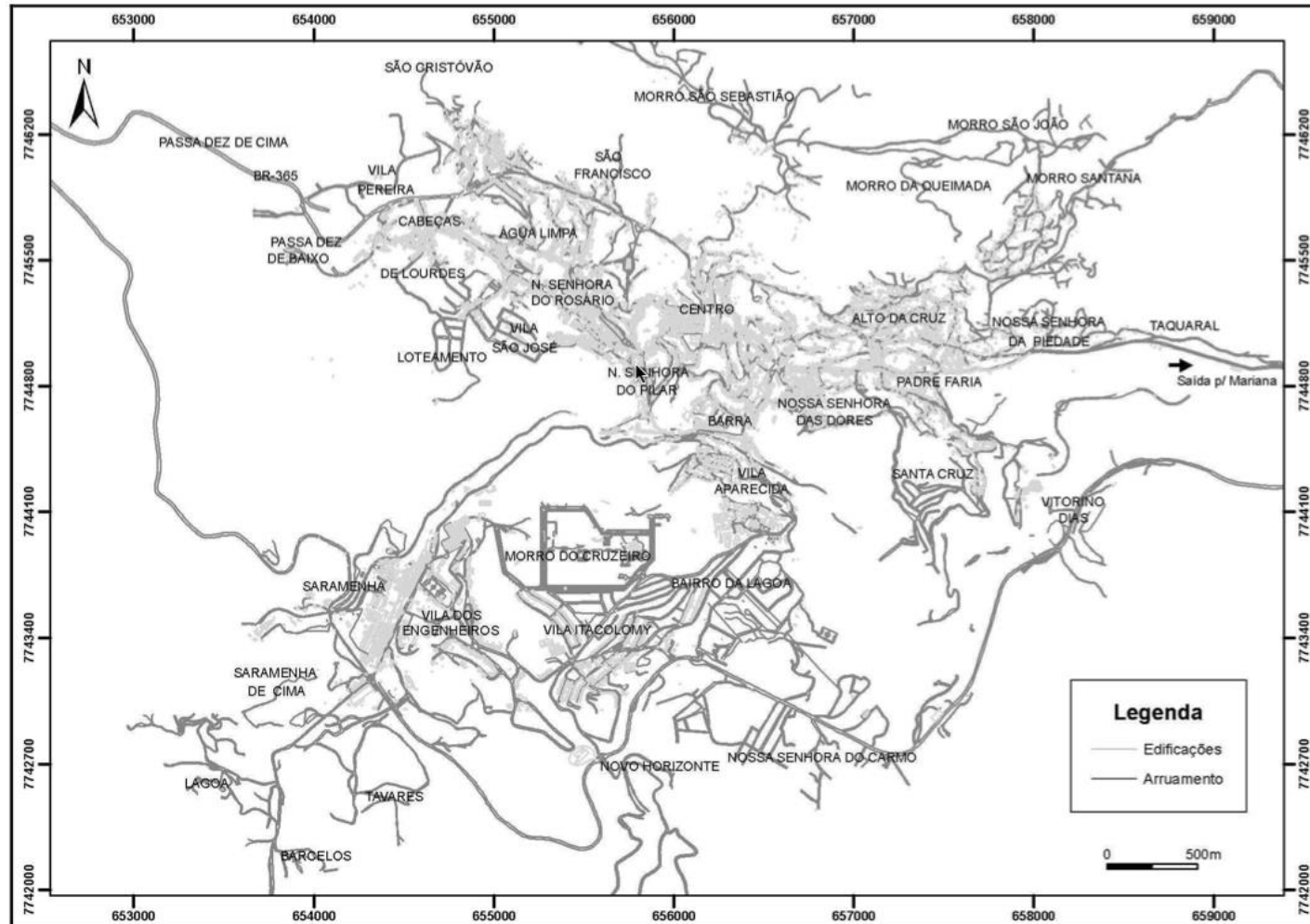


Figura 1.1 - Mapa da ocupação urbana de Ouro Preto (MG)

Fonte: RIBEIRO & ZANIRATO, 2014

A lei municipal nº 377 de 1971, na gestão do prefeito Genival Alves Ramalho, extinguiu o regime Foreiro no município. Anteriormente os terrenos não eram de propriedade privada e esta lei veio conceder “Títulos de domínio” sem nenhuma cobrança àqueles que estivessem com o pagamento de impostos e taxas regularizados junto à Fazenda, para que fossem feitos os registros imobiliários.

Apesar das limitações da economia mineradora e dos impactos da perda do status de capital do estado de Minas Gerais<sup>21</sup>, embora o “lugar comum” da historiografia associe a segunda metade dos séculos XVII e o século XIX à decadência, Ouro Preto se afirmaria como centro patrimonial e acadêmico-educacional devido aos investimentos realizados ao longo do século XIX, e depois posteriormente na segunda metade do século XX.

A partir da análise empreendida sobre a paisagem em transformação de Ouro Preto, Salgado (2010) pode-se afirmar que o crescimento de Ouro Preto foi marcado por fases de rápido crescimento e fortes períodos de declínio, não apresentando uma expansão ascendente e mais ou menos constante. Além disso, percebe-se que as legislações do século XXI não favorecem a melhoria na organização do espaço urbano e, conseqüentemente, não solucionam os problemas estruturais e patrimoniais de Ouro Preto.

Ao longo do século XX (principalmente de sua segunda metade) a cidade passou a mobilizar um grande mercado turístico baseado em sua condição de patrimônio histórico cultural da humanidade (1980), onde o papel da constituição religiosa (especialmente a católica) no conjunto urbano apresentar-se-ia como elemento chave da construção de uma leitura monumentalizada da cidade de Ouro Preto.

A cidade histórica (“pré-industrial”), diferentemente das cidades modernas teriam engendrado em seu espaço marcos simbólicos que representariam memórias coletivas. É dentro de tal imaginário que Ouro Preto irá adquirir seu caráter de cidade histórica passando então a representar “o singular”, “o único” com base na homogeneidade de seu conjunto histórico-arquitetônico-cultural.

Este processo de patrimonialização e monumentalização da cidade torna-a “espaço sagrado”, um lugar de resguardo da identidade mineira e nacional, um *locus* onde

---

<sup>21</sup> Substituída por Belo Horizonte como capital do Estado de Minas Gerais, em 12 de dezembro de 1897.

as experiências do passado poderiam ser acessadas, a despeito do processo mutante-contínuo da modernidade.

Natal (2007, p. 86-87) descreve de forma acurada o processo social e os sentidos envolvidos nesta proposição de abordagem do espaço como objeto de fruição estética de um passado fabricado (e muitas vezes romantizado). Desta forma, o espaço urbano ouro-pretano passa a ser teatralizado, ou seja, tido como um meio cenográfico onde se poderia ver o próprio passado: a cidade transforma-se em um palco da história (NATAL, 2007, p. 101). Ouro Preto como um todo passa a ser considerada monumento histórico, pois a cidade é convertida em símbolo e palco de grandes acontecimentos históricos.

Dentro desta lógica patrimonial, esse contexto urbano “homogêneo” e “único”, representante de uma identidade local e simultaneamente nacional, parece ser também continuamente e homogeneamente católico. Ou seja, há na construção das políticas patrimoniais a produção de um discurso que produziu uma sinonímia entre patrimônio, identidade e catolicidade.

Os resultados de tal fato manifestam-se na prática naquilo que é considerado patrimônio, monumento, e, portanto, digno da atenção e dos recursos de políticas públicas para que se possa preservá-los. Sendo assim, políticas, eventos, roteiros e mapas (ver Figura 1.2) turísticos construídos com a assessoria e subvenção da Secretaria Municipal de Cultura da Prefeitura Municipal de Ouro Preto contemplam exclusivamente a recomendação da visita a templos católicos e o calendário de festividades católicas, de modo que tal setor da Prefeitura não possui até o presente momento informações sobre igrejas não católicas e atividades culturais desenvolvidas por estas.



Figura 1.2 - Mapa "Centro Histórico de Ouro Preto"

Fonte: <http://www.turismoouropreto.com>

O discurso midiático criado por tais políticas, ou pela iniciativa privada atrelada ao mercado turístico segue o mote do discurso: “Minas são muitas” (uma menção à Guimarães Rosa), mas essas “muitas” são “todas católicas”.

Considerando-se a importância estrutural desempenhada pelo Catolicismo na constituição espacial e simbólica da cidade de Ouro Preto, nos perguntamos aqui como os adventos da república, do estado laico, do capital, e mais tarde da patrimonialização, democratização podem ter implicado em transformações que desafiam a atual ordem simbólico espacial da cidade. Ou seja, como os grupamentos não católicos da sociedade ouro-pretana mobilizaram recursos, capitais, crenças, símbolos e táticas para legitimar-se e estabelecer-se de forma mais ou menos estável nesse campo religioso, e quais são as implicações subjetivas, coletivas e territoriais/espaciais desse jogo dinâmico de forças sociais.

Em Ouro Preto, como na maioria das cidades ocidentais, a acumulação privada de riqueza foi crucial na definição da estrutura física e política da cidade. Diante de tal pressuposto Holston (2008) compreendeu Ouro Preto como um tipo de ordem urbana cuja unidade básica de ordenação é uma oposição entre a rua pública e a edificação privada. Desta forma, podemos considerá-la uma realização de ordem política: inscreve-se aí também a construção social de relações entre o público e o privado que resultam em uma cultura política persistente até o presente, e que compõe o cotidiano da cidade de maneiras diversas.

Em meio à tensa relação entre a frenética dinâmica urbana e as políticas preservacionistas patrimoniais, Ouro Preto vive literalmente em um limbo entre dois tempos e duas cidades: um centro urbano com grande área tombada em função de sua alta relevância histórica estrutura-se também por meio do simulacro do passado determinado imperativamente pelas políticas patrimoniais – uma evidente convivência e contradição entre o passado genuíno e aquele romantizado, quase cenográfico, desfrutado pelos turistas e alvo da atenção das políticas públicas.

Do outro lado, “fora” da “cidade tombada”, desenhou-se (e desenha-se) uma cidade “sem limites”, descendo e subindo áreas de risco de ocupação através da urbanização promovida pela própria população de trabalhadores pobres, alheia à atenção dos poderes públicos – fora dos roteiros turísticos. São nesses bairros que a maior parte das igrejas e locais de culto não católicos estão situados.

Tais espaços do sagrado, ao contrário do destaque dado às Igrejas Católicas no desenho original (pré-industrial) da cidade, emparelham-se lateralmente com casas, mesmo aquelas instaladas no centro Histórico (como no caso da Igreja Batista, da Metodista ou das Testemunhas de Jeová). Estas, assim como os outros espaços do sagrados instalados no labirinto de ruas dos bairros “de fora” do centro histórico, lutam mais ou menos precariamente tentando destacar-se como sítios abertos à coletividade e ao público para fins religiosos. A maior parte deles é simplesmente invisível para grande parte da população, turistas, gestores públicos e pesquisadores acadêmicos.

Desta forma, a problemática colocada diante dos processos de espacialização religiosa no caso específico de Ouro Preto é a de qual seria o lugar da diversidade religiosa crescente no último meio século diante do contexto de um processo patrimonial que privilegiou a produção e lugares de memória exclusivamente atrelados ao catolicismo.

Tal problemática não se apoia num anacronismo: é ponto pacífico que a “Ouro Preto histórica” é produto de uma fusão orgânica da Igreja Católica com o estado decorrente do sistema de padroado e, posteriormente, das relações privilegiadas entre Catolicismo e estado durante a maior parte do século XX.

Os questionamentos colocados aqui são aqueles que se referem à produção da cidade ao longo do último meio século: De que forma os grupos religiosos não católicos contribuíram para a construção da história recente da cidade? Sua participação e seu legado são (ou serão) compreendidos como patrimônios, ou seja, como memórias passíveis de ganharem lugares no tempo e no espaço da cidade, representando algo meritório de ser lembrado? De que forma os 13% não católicos da população ouro-pretana se reconhecem nas políticas patrimoniais e no patrimônio tombado e preservado, em sua maioria, atrelado à memória católica?

O tempo e o espaço são suportes do ser humano no mundo, fundamentais na composição da identidade dos indivíduos e dos grupos. Desta forma, história, memória, identidade e espaço caminham juntos, muitas vezes, sob uma relação tensa de busca de apropriação e reconstrução da memória pela história (DELGADO, 2006, p.31).

A memória tem no tempo e no espaço seus “antídotos anti-esquecimento”: no processo de construção das memórias, identidades e reconhecimentos, indivíduos e grupos sociais criam marcos temporais e espaciais que se constituem em referências objetivas para as lembranças. A cidade histórica constitui-se, conforme a concepção de

Nora (1996), como um “lugar de memória”, isto é, como uma forma de conciliar memória e história, estabelecendo, por meio de sua propriedade histórica, vínculos identitários que pertenceriam, primeiramente, à instância da memória.

Considerando-se que há quase sempre um entrelaçamento entre a produção do espaço e a memória, quais são os espaços e as memórias que as religiões não católicas tem produzido em Ouro Preto?

O tombamento de Ouro Preto como patrimônio histórico-cultural da humanidade não ocorre em 1980 por acaso. A partir de tal década observou-se uma enorme popularização do fenômeno da *memória*.

Para Hartog, após esta década (especialmente 1989) a ordem do tempo foi posta em questão, tanto no Oriente quanto no Ocidente. A volatilização do futuro fez da memória (corporificada em forma de *patrimônio*) um meio para que o regime de historicidade moderno ainda se mantivesse de pé, produzindo uma compulsão pela memorialização e pela historicização do passado. A perspectiva frágil do futuro engendrou práticas especializadas de culto ao/do passado: multiplicaram-se os memoriais, museus, tombamentos, patrimonialização etc.

O monumento histórico, como construção do mundo ocidental moderno (CHOAY, 2001) é uma categoria específica de monumento. Seguindo essa linha de pensamento, todo monumento teria, portanto, uma função memorial. Porém, este “valor primordial” dos monumentos (sua função de rememorar) é construído de modos distintos no *monumento* e no *monumento histórico*: enquanto o primeiro é uma construção deliberada, cujos sentidos, tributos e comemorações são designadas *a priori*, o monumento histórico é uma apropriação feita *a posteriori*, incidindo sobre aqueles objetos ou artefatos que são considerados exemplares de um passado histórico.

O monumento histórico é aquele objeto monumentalizado posteriormente, transformado em signo histórico, ou melhor, em símbolo memorial em um tempo distinto de sua concepção originária.

A noção de patrimônio busca, portanto, fundar uma memória histórica coletiva sob uma série de referências comuns. O processo de patrimonialização encerra em si uma dimensão pedagógica e cognitiva: ele serve para transmitir ao povo sentidos, tradições, identidades etc., geralmente ligados à exaltação à nação, reunindo grupos sociais diferentes sob um denominador comum: a imagem da união, da pacificação dos conflitos,

da subtração das diferenças. Neste sentido, Ouro Preto, conforme a descrição precisa de Natal (2007, p. 156) “ficará reconhecida como a cidade que não mudou”.

Assim, memória e história são formuladas, sintetizadas, pela materialidade destes lugares: isso significa dizer que, consideradas a aceleração e amplitude das mudanças efetivadas na sociedade moderna, que a memória já não encontra mais as condições de existência senão na forma de reminiscências, de vestígios e resquícios.

A obsolescência desses espaços de sociabilidade vem provocando impactos na memória e na identidade do homem moderno em função de uma diminuição da empatia e da identificação com os lugares onde se vive e se transita nas cidades, ao passo que por outro lado, tais monumentos se multiplicam. A memória histórica é veiculada pelo discurso oficial (do estado, do mercado, da religião, da opinião pública etc.) no intuito de propagar e reforçar identidades comunais, regionais e nacionais.

Desta forma, compreendendo o processo de monumentalização das “cidades históricas” como um *constructo histórico*, onde são valorados os aspectos homogêneos, estáticos e identitários, cabe a nós ressaltar o aspecto estrutural dado à catolicidade em Ouro Preto na sua constituição como “lugar de memória”. Isso é reforçado quando ao valor religioso do patrimônio histórico da Igreja Católica sobrepõe-se o imperativo conservacionista deste em função de seu valor histórico/monumental. Ou seja: a Igreja Católica (neste caso, a edificação) passa a ser objeto de fruição estético-histórica, para aquém ou além de seus significados religiosos.

A perspectiva de “cidade monumento” cooptou a catolicidade e seu patrimônio material e imaterial (altamente presentes na paisagem de Ouro Preto) como parte estruturante da identidade coletiva (regional, estadual, nacional) propagada pelos discursos patrimoniais, turísticos e político-ideológicos: a “mineiridade”.

A grande questão colocada aqui é exatamente a dos efeitos perversos destes processos: as memórias dos diversos grupos sociais que compõem uma comunidade, uma região, uma nação, nem sempre compõem efetivamente a construção da memória histórica oficial. Muitas vezes essas são simplesmente ressignificadas, transpostas, suprimidas, diluídas, silenciadas, pasteurizadas ou negligenciadas.

Assim, há ainda de se considerar as teses da fetichização onde o patrimônio corre o risco de ser reificado. Neste caso a aparência e o individualismo imperariam: o perigo que se corre é o de transformar bens culturais em meros objetos de consumo,



transformando as manifestações do patrimônio material/imaterial em fetiche, ou seja, privilegiando o produto transformado em objeto de consumo como qualquer outra mercadoria que circula na sociedade atual (VELOZO, 2006, p. 439).

Diante da série de estudos multidisciplinares (abordados no Capítulo 2, item 2.2) que apontam que o Brasil se apresenta década após década cada vez menos como uma nação eminentemente católica, a quais conclusões chegaríamos se Ouro Preto, “berço e núcleo de resistência” da catolicidade (atributo estruturante da *mineiridade*) fosse colocada diante dos mesmos questionamentos?

Ou seja: qual o papel desempenhado por importantes agentes sociais (que não entraram efetivamente nas contas da “mineiridade”) na tessitura da Ouro Preto contemporânea, assim como dos valores cognitivos, didáticos e identitários atribuídos à cidade como monumento?

Entendendo o espaço composto por tensões e conflitos, que são resultados de lutas pela localização *intra* e *entre* diferentes campos, devemos considerar que posse de um determinado espaço e/ou posição no campo constitui a capacidade de negociação dos agentes sociais e permite efeitos de potencialização na aquisição de capitais (BOURDIEU, 1999). Aqueles que não detêm posse de bens físicos ou simbólicos mais demandados ou escassos são, via de regra, mantidos à distância. Desta maneira, a disputa pelo espaço depende da acumulação e combinação de capitais.

Às ideias de mineiridade (assim como às de brasilidade) produziu-se historicamente ao longo da história uma sinonímia com a catolicidade. Os roteiros de passeio pelo centro histórico de Ouro Preto criam, portanto, a impressão de verossimilhança entre o discurso identitário-patrimonial e aquilo que se vê: a imponência e quase onipresença da presença física da Igreja Católica na paisagem ouro-pretana tem efeito convincente.

Ao considerar-se cultura e territorialidade como intimamente imbricadas assume-se que ambos desempenham funções didáticas que nos conscientizam de que pertencemos a um grupo (ou que não pertencemos). Assim, o território é muito mais do que um simples conjunto de objetos, é um dado simbólico. E a linguagem regional faz parte desse mundo de símbolos, ajudando a “criar esse ‘amálgama’, sem o qual não se pode falar de territorialidade” (SANTOS, 2000, p. 61-62).

Canclini (1994), muito validamente, acredita que devemos redefinir o patrimônio cultural de acordo com as condições históricas, sociais e comunicacionais. Sendo assim, o autor aponta para movimentos de reconceitualização do patrimônio, de modo que esse não abarque apenas a herança de cada povo, as expressões “mortas” de sua cultura, mas também os bens culturais visíveis e invisíveis (novos artesanatos, línguas, conhecimentos, documentação e comunicação do que se considera apropriado através das indústrias culturais).

Outro aspecto apresentado por Canclini é a necessidade de ampliação da política patrimonial de conservação e administração do que foi produzido no passado aos usos sociais que relacionam esses bens com as necessidades contemporâneas dos diversos grupos sociais.

Os diversos grupos sociais se apropriam de forma desigual e diferente da herança cultural. Para Canclini (1994), as diferenças regionais, originadas pela heterogeneidade de experiências e pela divisão técnica e social do trabalho, são utilizadas pelos setores hegemônicos para se apropriarem de uma maneira privilegiada do patrimônio comum, ou seja, aqueles gerados por grupos dominantes, ou porque contam com a informação e formação necessárias para compreendê-los e apreciá-los, ou seja, para controlá-los melhor (CANCLINI, 1994, p. 96).

Sendo assim, o patrimônio cultural serve como recurso para produzir as diferenças entre os grupos sociais e a hegemonia dos que gozam de um acesso preferencial à produção e distribuição dos bens, sendo que os setores dominantes não só definem quais bens são superiores e merecem ser conservados, como também dispõem dos meios econômicos e intelectuais para imprimir a esses bens maior qualidade e refinamento (CANCLINI, 1994, p. 97).

O patrimônio cultural, que é definido por Canclini (1994) como um conjunto social que considera como cultura própria, que sustenta sua identidade e o diferencia de outros grupos, não abarca apenas os bens físicos: a experiência vivida também se condensa em linguagens, conhecimentos, tradições imateriais, modos de usar os bens e espaços físicos. Contudo, a grande maioria dos estudos e ações destinados a conhecer, preservar e difundir o patrimônio cultural continua se ocupando quase sempre dos monumentos (locais históricos).

Portanto, em oposição a uma seletividade que privilegia os bens culturais produzidos pelas classes hegemônicas, é necessário que se reconheça que o patrimônio de uma nação também se compõe da preservação dos bens materiais e simbólicos elaborados por todos os grupos sociais.

É importante salientar, como nos lembrou Gonçalves (2005, p. 19), que embora as abordagens problematizadoras da noção de “patrimônio” tenham enfatizado seu caráter “construído” ou “inventado”, que há uma outra dimensão igualmente importante: a da *ressonância*. Ou seja: o fato de que a classificação por agências do estado de determinados bens culturais como patrimônio, não resulta inexoravelmente que estes venham a encontrar respaldo ou reconhecimento junto a setores da população, pois “os objetos que compõem um patrimônio precisam encontrar ressonância junto a seu público”.

Assim, tomando como pressupostos tais argumentos, colocamos sob suspeita o *status* de cidade patrimônio (homogênea e estática) em um dos aspectos mais caros de sua estruturação identitária: onde estaria o papel exercido na tessitura contemporânea da cidade, pelos agentes sociais alijados ou homogeneizados nesta construção identitária-patrimonial?

Nosso questionamento se refere mais especificamente ao papel exercido pelas vertentes religiosas não católicas, praticamente ignoradas (ou também alheias?) e invisibilizadas na produção dos processos identitários descritos no caso de Ouro Preto - MG.

## **1.2 Territórios do Sagrado em Ouro Preto**

### **1.2.1 Competição pelo *lugar* no Campo Religioso e Territórios do Sagrado**

As instituições religiosas, de forma mais geral, são consideradas agentes modelares do espaço, tornando-se importante compreender a forma e a intensidade da ação de tais agentes na criação e (re)estruturação de territórios, hierarquização e atribuição de significados ao espaço em Ouro Preto-MG.

É impossível estudar a história dos grupos religiosos sem compreender a espacialidade por eles constituídas. O espaço, portanto, mais do que cenário inerte da história é uma realidade social já que é produzida pela ação transformadora do homem, contendo em si dimensões simbólicas e materiais.

Considerando, portanto, que o espaço é um constructo social é preciso levar em conta as relações de poder, que permeiam a sociedade e conseqüentemente sua estruturação e organização.

Neste sentido, retomando a dimensão mais espacial da teoria do *campo* de Bourdieu (1999), o *lugar* pode ser definido como um ponto do espaço físico onde um agente ou uma coisa encontra-se situada, ou como uma localização no campo social determinada em relação aos outros agentes que constituem o campo. Os agentes sociais são constituídos *em e pela* relação que ocupam em um espaço social (ou num campo), e assim, também as coisas na medida em que são apropriadas pelos diferentes agentes sociais.

A situação dos agentes sociais num lugar do espaço social pode ser caracterizada por sua posição relativa em relação a outros lugares (abaixo, acima, entre, ao lado de etc.) e pela distância social que os separa, mesmo quando próximos. Assim o espaço físico é definido pela exclusão mútua, criada pela distinção das posições nas relações sociais (nem sempre claramente exteriorizadas, e muitas vezes naturalizadas), permeadas por forças de poder.

Desta forma, a estrutura do espaço social manifesta-se em diferentes contextos, sob a forma de oposições espaciais (BOURDIEU, 1999, p. 161). Assim, o espaço ocupado, habitado ou apropriado funcionaria como uma espécie de simbolização espontânea do espaço social.

Diante da premissa de Bourdieu de que não existe espaço na sociedade que não seja hierarquizado, deve-se considerar, no entanto, que a representação e objetivação das hierarquias e das distâncias sociais expressam-se sob formas mais ou menos deformadas e dissimuladas pelos próprios efeitos de sua materialização social. Isso ocorre, pois segundo Bourdieu, a inscrição durável das sociabilidades no mundo natural resulta em diferenças produzidas por uma lógica histórica, que reveste a realidade social de uma aparente “natureza das coisas”. Portanto o lugar está permeado por projeções espaciais das diferenças sociais, e pelo processo de naturalização delas.

O poder sobre o uso e apropriação do espaço, e sua manifestação no espaço físico é proporcionado por combinações diferenciadas dos diversos capitais (econômico, simbólico, social, cultural etc.). A posse do capital, sob suas diferentes espécies, objetiva-

se no espaço físico através da estrutura espacial da distribuição dos agentes em uma determinada sociedade.

A posição de um agente no espaço social se exprime no lugar do espaço físico em que está situado assim como pela posição relativa de suas localizações temporárias e, sobretudo, permanentes, ocupadas em relação às localizações de outros agentes (BOURDIEU, 1999, p.161).

Além disso, tal posição exprime-se também nos lugares ocupados no espaço através de suas propriedades. Desta forma, o aspecto durável das estruturas do espaço social resulta do fato de estarem inscritas no espaço físico (reificação do espaço social), assim como em práticas sociais rotinizadas: assim o espaço social estaria inscrito simultaneamente nas estruturas mentais e nas estruturas espaciais.

Neste fluxo dialético entre cultura subjetiva e cultura objetiva, as oposições sociais reificadas no espaço físico tendem a se reproduzir nos espíritos e na linguagem, através da percepção e apreciação, que constituem princípios de visão e divisão da realidade apreendida (“estruturas mentais”). Assim, as distâncias sociais são sentidas, e ao mesmo tempo afirmadas e confirmadas pelas distâncias espaciais. Neste fluxo dialógico, estruturas sociais convertem-se em estruturas espaciais.

Deste processo permeado pelas relações de poder, resulta a qualificação social do espaço, ou seja, a hierarquização prática das regiões do espaço. A incorporação pelos agentes sociais destas estruturas hierarquizadas do espaço em suas práticas cotidianas é uma das formas sob as quais se exerce e se afirma, muitas vezes de forma sutil e naturalizada, “a violência simbólica como violência desapercibida.” (BOURDIEU, 1999, p. 163).

O espaço, desta forma, é composto por tensões e conflitos resultantes das lutas pela localização *intra* e *entre* diferentes campos. Os ganhos de localização social podem converter-se em ganhos do espaço e vice-versa. A constituição e composição dos diferentes capitais exercem grande influência sobre as diferentes formas que as relações sociais hierarquizadas ganham no espaço.

A posse de um espaço físico, ou a capacidade de apropriar-se material e simbolicamente dele, constitui geralmente um posicionamento no campo de onde a capacidade de negociação dos agentes constitui uma determinada força. A constituição

de um “capital espacial” permite que a localização no espaço físico e social produza efeitos de potencialização na aquisição de capitais diversos, inclusive de relações sociais.

Por outro lado, aqueles que não detêm a posse dos bens físicos ou simbólicos mais demandados e escassos são mantidos à distância. Desta forma, as disputas para os usos e apropriações do espaço dependem do maior ou menor sucesso na acumulação e combinação de capitais.

Desta forma, o reconhecimento das negociações e conflitos tramados nestas disputas pelo espaço social e físico, de acordo com o esquema teórico proposto por Bourdieu, nos permite enxergar as relações dialéticas entre espaço social e espaço físico como um processo de “construção política do espaço”. Considerando, portanto, que o espaço é um constructo social é preciso levar em conta as relações de poder que permeiam a sua construção.

O olhar interdisciplinar, como já foi indicado, é demandado pela natureza do objeto – *religião e espaço* – assim como em função da problemática colocada diante dele e do desafio de trazer alguma luz ao entendimento do fenômeno. Assim, espaço e discurso estão permeados pelas relações de poder, demonstrando interseções entre campo religioso, político e espacialidade da cidade; desta forma é possível compreender as forças sociais que operam na naturalização de determinados arranjos do campo.

Diante do que foi exposto acima é que buscamos compreender a dinâmica sócio histórica do campo religioso de Ouro Preto (MG) situada em meio à história do município e do Brasil ao longo das quatro últimas décadas.

Não se pode ignorar o fato de que no contexto político-religioso brasileiro o Catolicismo é, obrigatoriamente, o ponto de partida para o entendimento do território (como apontamos no caso de Ouro Preto, Minas Gerais), o que, aliás, foi especialmente demonstrado também pelos trabalhos de Mata (2002) sobre o papel proto-urbanizador do Catolicismo em Minas Gerais e também de Rosendahl (2005) sobre a constituição de *territórios do sagrado* nas cidades.

A territorialidade do sagrado, desta forma, significa um “conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo” (ROSENDAHL, 2005, p. 3). Tal territorialidade é reforçada pelas experiências religiosas, individuais ou coletivas que constituem o deslocamento, frequência, convívio

e natureza das atividades desenvolvidas em tal espacialidade. Assim, conforme aponta Rosendahl (2005), o território encarna a relação simbólica existente entre cultura e espaço, o que constitui geralmente *geossímbolos* (BONNEMAISON, 2002 *apud* ROSENDAHL, 2005, p.3) que seriam as marcas impressas pelos grupos religiosos no espaço delimitando um determinado território religioso.

Assim, o território do sagrado é um importante instrumento da existência dos agentes sociais que o estruturam e o controlam, apresentando nitidamente dimensões políticas e culturais ligadas às identidades dos respectivos grupos. Além disso, o conceito de território deve ser compreendido em sua dinamicidade e flexibilidade – elasticidade formal e de conteúdo – lembrando que os territórios (religiosos) se modificam há vários séculos.

A definição de um lugar como sagrado variará conforme a percepção de cada grupo envolvido na atribuição e significação a ele, tornando-se arriscado generalizar sobre “os princípios” de um lugar como este.

É certo dizer que o *território sagrado* cria estabilidade entre os adeptos, representando segurança, identidade, espaço de transcendência, sociabilidade e união coma divindade. Desta forma, a territorialidade religiosa opera no sentido da manutenção e preservação das comunidades religiosas, que conseqüentemente fomenta e legitima a igreja, templo, centro, casa religiosa etc.

### 1.2.2 O Campo Religioso contemporâneo em Ouro Preto

O resultado deste histórico de relações de forças desproporcionais parece ficar mais evidente em Ouro Preto, em função de grande parte do seu centro urbano ter se constituído conforme parâmetros urbanos pré-modernos, onde Igreja Católica e Estado estavam fundidos na gestão do território e das almas.

O processo histórico de construção da “Ouro Preto patrimônio” (Capítulo 1, item 1.1.2) ao longo do século XX parece ter apenas reforçado a posição ocupada pelo Catolicismo em tal campo religioso, uma vez que fez coincidir a construção de uma identidade cívica (a “mineiridade”) com a catolicidade.

Cabe lembrar ainda que esse aspecto é consoante a um modelo de estado republicano que, embora constitucionalmente laicizado, seguiu estabelecendo relações de privilégio com a Igreja Católica.

Enquanto isso, no subsolo das estruturas, também ao longo do século XX, concomitante à instalação da industrialização e urbanização do Brasil, a diversificação social e religiosa tornou-se paulatinamente uma realidade, exigindo que o estado, a sociedade, as políticas públicas, a mídia e os espaços urbanos respondessem a uma nova estrutura sócio religiosa plural, muito diferente daquela antes monopolizada pelo Catolicismo.

Muitos documentos importantes para a análise da problemática esquadrihada por esta pesquisa tiveram seu acesso negado pela direção do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (*Correspondências com a Santa Sé; Correspondência com o Clero; Correspondência com Leigos; Cartas Pastorais; Renúncia de D. Oscar; Correspondências Pessoais dos Arcebispos*; entre outras).

No entanto, dentre a documentação acessível à pesquisa referente aos governos Arquiepiscopais de D. Oscar de Oliveira e D. Luciano Mendes de Almeida disponibilizada pelo mesmo Arquivo, uma fonte em especial chamou a atenção: trata-se de um documento intitulado “Relatório das Igrejas Cristãs Evangélicas na Arquidiocese de Mariana – algumas paróquias” (Estatísticas Matrizes e Igrejas Filiais. **Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana**, Mariana, s/d.; Período D. Oscar).

Na verdade, tal documento (Tabela 1.1) para além do que o próprio título sugere, trata-se de um levantamento executado pela própria Arquidiocese durante o Governo D. Oscar de Oliveira (1959-1988) não só acerca das Igrejas Evangélicas, mas de todos aqueles cultos/Igrejas classificados pela Igreja Católica sob a alcunha de “seitas”: Centros Espíritas, tendas, terreiros de Umbanda, Candomblé etc.

Conforme os próprios clérigos Católicos entrevistados (ver Apêndice) na pesquisa, as práticas dos levantamentos, coleta de informações e censos intrainstitucionais eram muitos comuns, geralmente a pedido da Arquidiocese ou da CNBB.

Embora não seja possível precisar a datação específica da referida fonte (algo entre 1964-1988, pois já lista a Paróquia de Cristo Rei), a análise da mesma traz uma série de informações e questões relevantes.



Tabela 1.1 – “Relatório das Igrejas Cristãs Evangélicas – Arquidiocese de Mariana - Algumas paróquias”  
(Governo D. Oscar de Oliveira; 1959 - 1988)<sup>22</sup>

<b>Paróquia</b>	<b>Localidade</b>	<b>Igreja</b>	<b>Nº de adeptos</b>
N.S. Piedade	Barbacena	Igreja Apostólica	-
N. S. Piedade	Barbacena	Igreja Batista Memorial	-
São José	Barbacena	Igreja do Evangelho Quadrangular	-
São Sebastião	Barbacena	Evangélica Assembléia de Deus	-
N.S. Piedade	Barbacena	Metodista do Brasil	-
N. S. Piedade	Barbacena	Salão Reino testemunha de Jeová	-
S. Sebastião	Barbacena	Salão Assembleia de Deus	-
S. Sebastião	Barbacena	Assembléia de Deus	20 a 30
S. Sebastião	Barbacena - Grocotó	Casa de Oração	40 + ou -
S. Sebastião	Barbacena	Testemunhas de Jeová	50 + ou -
S. Sebastião	Correia Alm.	Assembléia de Deus	24
Div. E. Santo	Barbacena	Assembléia de Divino Mestre	-
Div. E. Santo	Barbacena	Umbanda	
Div. E. Santo	Barbacena	Igreja Maranata	-
Crist. Otoni	Crist. Otoni	Igreja Evangélica de Bethel	25
	Crist. Otoni	Assembléia de Deus	20 a 29
	Crist. Otoni	Casa da Benção	30
N. S. Remédios	Brás Pires	Não existem Seitas	-
	Itaverava	Assembléia de Deus	10
	Itaverava	Testemunhas de Jeová	6
	Itaverava	Assembléia de Deus	10
	Itaverava	Congregação Cristã do Brasil	15
S. João Batista	Matipó	Igreja Presbiteriana	17
S. João Batista	Matipó	Culto Evangélico	9
S. João Batista	Matipó	Missão Evangélica	13
S. João Batista	Matipó	Assembléia de Deus	20
S. João Batista	Matipó	Terreiro	25
S. João Batista	Matipó	Dois Centros	9
S. João Batista	Matipó - Pe. Fialho	Assembléia de Deus	18
S. João Batista	Matipó - Pe. Fialho	Missão Evangélica	25
S. João Batista	Matipó- Pe. Fialho	Culto evangélico	13
N. S. Conceição	Cons. Lafaiete	Casa de Oração	298
N. S. Conceição	Cons. Lafaiete	Presbiteriana	311
N. S. Conceição	Congonhas	Igreja Batista	30
N. S. Conceição	Congonhas	Assembléia de Deus	80
N. S. Conceição	Congonhas	Casa da oração	12
N. S. Conceição	Congonhas	Congregação Cristã do Brasil	10

<sup>22</sup> Anotação à caneta acima – “Barão de Cocais: Igreja Metodista: 125 adeptos; Igreja do Evangelho Quadrangular: 105; Igreja Batista da Renovação: 112; Congregação Cristã do Brasil: 76; Igreja Evangélica Assembléia de Deus: ...; Testemunha de Jeová: ...; Centro Umbandista: ...; Igreja Deus é amor:...”

N. S. Conceição	Congonhas	Testemunhas de Jeová	30
N. S. Conceição	Congonhas	Igreja Quadrangular	40
N. S. Conceição	Congonhas	Casa da Benção	-
N. S. Conceição	Congonhas	4 Centros Espíritas	150
N. S. Conceição	Cons. Lafaiete	Metodista (60 anos - não progride)	Poucos
N. S. Conceição	Cons. Lafaiete	Igreja Batista Livre	228
Sta. Terezinha	Cons. Lafaiete	Testemunhas de Jeová	100 a 150
Sta. Terezinha	Cons. Lafaiete	Tenda de Santa Helena	-
Sta. Terezinha	Cons. Lafaiete	Tenda São Jorge	Poucos
Sta. Terezinha	Cons. Lafaiete	Tenda Espírita Tamandaré	Poucos
S. Sebastião	Cons. Lafaiete	Corrente Missionária	235 + ou -
S. Sebastião	Cons. Lafaiete	Umbanda com despachos e curas	1.200
S. Sebastião	Cons. Lafaiete	Cabana Espírita - Filhos de okê-ourukê	800
S. Sebastião	Cons. Lafaiete	Salão de Reuniões Alan Kardec	320
S. Sebastião	Cons. Lafaiete	Sessões de Comunicação espiritual	28
Coração Jesus	Cons. Lafaiete	Igrejas Assembléia de Deus (2)	200 a 300
N. S. Saúde	D. Silvério	Assembléia de Deus	100
Sto. Antônio	Presidente Bernardes	Assembléia de Deus	35
Sto. Antônio	Presidente Bernardes	Assembléia de Deus	10
Sto. Antônio	Presidente Bernardes	Assembléia de Deus (Bonfim)	6
Sto. Antônio	Presidente Bernardes	Assembléia de Deus (Itajuru)	25
S. Sebastião	Ponte Nova	Presbiterianos	500 +ou -
S. Sebastião	Ponte Nova	Metodistas	500 +ou -
S. Sebastião	Ponte Nova	Adventistas	500 +ou -
S. Sebastião	Ponte Nova	Assembléia de Deus	500 +ou -
S. Sebastião	Ponte Nova	Centro Fé-Esperança-Caridade	-
S. Sebastião	Ponte Nova	Centro Humildes da Ultima hora	-
S. Sebastião	Ponte Nova	Centro Caboclo da Mata Virgem	1000 + ou -
	Palmeiras - Ponte Nova	Presbiterianos	-
	Palmeiras - Ponte Nova	Metodistas	-
	Palmeiras - Ponte Nova	Adventistas	-
	Palmeiras - Ponte Nova	Assembléia de Deus	-
Santíssima Trindade	Ponte Nova	Evangelho Quadrangular	200 + ou -
Santíssima Trindade	Ponte Nova	Assembléia de Deus	Poucos
Santíssima Trindade	Ponte Nova	Pentecostal Deus é Amor	-
Santíssima Trindade	Ponte Nova	Batista Renovada	-
Santíssima Trindade	Ponte Nova	1ª Igreja Presbiteriana	-
Santíssima Trindade	Ponte Nova	Tenda Espírita "Oxum-Maré" mãe da Caridade	290
Santíssima Trindade	Ponte Nova	Pai Joaquim da Angola	35
Sant`Ana	Abre Campo	Presbiterianos (meio rural)	60
Sant`Ana	Abre Campo	Batista (meio rural)	19
Sant`Ana	Abre Campo	Assembléia de Deus (meio rural)	37
Sant`Ana	Abre Campo	Batista (cidade)	15
Sant`Ana	Abre Campo	Assembléia de Deus (cidade)	89

Sto. Antônio do Grama		Assembléia de Deus	22
N. S. das Brotas	Entre Rios M.	Assembléia de Deus	35
N. S. das Brotas	Entre Rios M.	Pentecostal da Fé	20
N. S. das Brotas	Entre Rios M.	Batista	15
N. S. das Brotas	Entre Rios M.	Testemunhas de Jeová	36
N. S. Piedade	Ponte Nova	Assembléia de Deus	60
N. S. Piedade	Ponte Nova	Assembléia de Deus (zona rural)	38
N. S. Piedade	Ponte Nova	Igreja Evangélica	131
N. S. Conceição	S. Miguel Anta	Pentecostal	13
N. S. Conceição	S. Miguel Anta	Assembléia de Deus	35
N. S. Conceição	S. Miguel Anta	Presbiteriana	6
N. S. Conceição	S. Miguel Anta	Assembléia de Deus (Canaã)	20
N. S. Conceição	S. Miguel Anta	Pentecostal (Canaã)	10
Boa Viagem	Itabirito	Capela Missionária Shalon	50 + ou -
Boa Viagem	Itabirito	Evangelho Quadrangular	350 + ou -
Boa Viagem	Itabirito	Congregação Cristã do Brasil	60 + ou -
Boa Viagem	Itabirito	Testemunhas de Jeová	35 + ou -
Boa Viagem	Itabirito	Deus em Restauração	31
Boa Viagem	Itabirito	Igreja Apostólica - Pentecostal	250
Boa Viagem	Itabirito	Assembléia de Deus	300
S. Sebastião	Itabirito	Quadrangular - Assembléia de Deus	750 + ou -
Sant`Ana	Antônio Carlos	Várias Seitas	60 + ou -
	Ibertioga	Congregação Cristã do Brasil	32
	Ibertioga	Pentecostal	40
Sant`Ana	Guaraciaba	Assembléia de Deus	30
Sto. Antônio	Ouro Branco	Assembléia de Deus	129
Sto. Antônio	Ouro Branco	Assembléia de Deus (Cristais)	98
Sto. Antônio	Ouro Branco	Testemunhas de Jeová	43
Sto. Antônio	Ouro Branco	Batista	30
Sto. Antônio	Ouro Branco	Casa da Benção	Diversos
Sto. Antônio	Ouro Branco	Centro Espírita	80
Sto. Antônio	Ouro Branco	Salão Metodista	28
Sto. Antônio	Ouro Branco	Salão Presbiteriano	15
Sto. Antônio	Ouro Branco	Casa de Oração	Diversos
Sto. Antônio	Ouro Branco	Casa de Umbanda	Diversos
Div. E. Santo	Ouro Branco	Nenhuma Igreja, nem salão	-
N. Senhora da Dores	Capela Nova	Assembléia de Deus	300 + ou -
N. Senhora da Dores	Capela Nova	Igreja Cristã	120 + ou -
N. S. Assunção	Mariana	Assembléia de Deus	-
N. S. Assunção	Mariana	Congregação Batista	-
N. S. Assunção	Mariana	Pentecostais (Colina)	-
N. S. Assunção	Mariana	Testemunhas de Jeová (maior movimento)	-
N. S. Assunção	Mariana	Mov. Espírita - Mangueiras	-
N. S. Assunção	Mariana	Mov. Espírita - Buracão	-
N. S. Assunção	Mariana	Mov. Espírita - Bom Sucesso	-

N. S. Assunção	Mariana	Mov. Espírita - Rua Triângulo	-
N. S. Assunção	Mariana	Mov. Espírita - Vila Nazaré	-
	Paula Cândido	Congregacional do Brasil	30 a 40
	Paula Cândido	Assembléia de Deus	10
	Paula Cândido	Assembléia de Deus (Monte Celeste)	10 a 15
	Divinésia	Congregacional - desativada	-
	Divinésia	Assembléia de Deus	20 a 30
	Divinésia	Assembléia de Deus (Airões)	5
	Divinésia	Assembléia de Deus (Miragáia)	20
Santo Antônio	Santa Bárbara	Assembléia de Deus	300
Santo Antônio	Santa Bárbara	Presbiteriana	30
Santo Antônio	Santa Bárbara	Batista	45
Santa Bárbara	Santa Bárbara- Tugúrio	Igreja do Evangelho Total	30 + ou -
	Porto Firme	Assembléia de Deus	30
	Oliveira Fortes	Assembléia de Deus	3 a 4
	Paiva	Assembléia de Deus	2 famílias
	Teixeiras	Assembléia de Deus	30
	Piranga	Assembléia de Deus	-
	Piranga	Cong. Cristã do Brasil	
	Ressaquinha	Assembléia de Deus (Pastor Analfabeto)	30 + ou -
Cristo Rei	Ouro Preto	Nenhuma Seita	-
Bom Jesus da Cana	Tabuleiro	Assembléia de Deus	30 + ou -
Bom Jesus da Cana	Tabuleiro	Assembléia de Deus	4 ou 5
	Senhora Oliveira	Igreja Batista	-
	Rio espera	Assembléia de Deus	-
N. S. Mercês	Mercês	Assembléia de Deus	56
	Mercês	Assembléia de Deus (outro pastor)	8
	Jeceaba	Congregação Cristã	5
	Jeceaba	Deus é amor	20
	Jeceaba	Assembléia de Deus	32
	<b>37</b>	<b>158</b>	<b>12.575</b>

Primeiramente, o levantamento da Igreja Católica à época (1964-1988) elencou cerca de 158 “seitas”, em 37 localidades da circunscrição da Arquidiocese, totalizando uma média de 12.575 frequentadores (!).

Trata-se, aparentemente, de um número inexato, uma vez que em uma série de localidades, o levantamento eclesialístico falhou em listar o número de frequentadores<sup>23</sup>,

<sup>23</sup> Segundo os clérigos Católicos entrevistados, não era incomum que alguns párocos falhassem em colher os dados requisitados ou até se recusassem a fazê-lo.

ou apenas listou-os de forma aproximada (“mais ou menos”, conforme anotado no próprio documento).

Curiosamente, embora o levantamento elenque na localidade de Mariana (sede da Arquidiocese e distante apenas 11 km de Ouro Preto) a existência de oito cultos não católicos (Congregação Batista; Pentecostais; Testemunhas de Jeová; e cinco centros espíritas), quando trata de Ouro Preto, o relatório limita-se à seguinte (e duvidosa) observação: “Nenhuma Seita”.

A ausência da menção a qualquer culto não católico em Ouro Preto no levantamento eclesiástico causa estranheza se comparamos tal documentação com aquela encontrada no Arquivo Público Municipal de Ouro Preto referente à mesma periodização.

Conforme o Cadastro Municipal de Imóveis (1970-1978) empreendido pela Prefeitura na década de 1970 e respectivas fichas de lançamento de imóveis é possível apurar, grosso modo, nove denominações não católicas na sede do município (Tabela 1.2); Tal número sobe para treze se consideramos também os distritos (Tabela 1.3).

Tabela 1.2 - Cadastro de Imóveis da Prefeitura Municipal de Ouro Preto, Sede, 1970 – 1978 (Conforme Fichas de Cadastro e Lançamento Territorial e Predial Urbano – Secção de Fiscalização).

Nº Ficha	Igreja/Templo	Endereço
21	Igreja Batista Central de Belo Horizonte	Rua Senador Rocha Lagoa, 105
1304 (2ª via)	Igreja Batista de Ouro Preto	Veloso de Baixo (abaixo da rua Pe. Rolim)
2613	Casa Pertencente a Igreja Metodista	Rua Costa Sena, 279
2707 (2ª via)	2ª Igreja Evangélica a Benção de Cristo	Rua da Abolição, 364
4963	Igreja Evangélica Assembléia de Deus	Rua Desidério de Matos
5459	Igreja Evangélica Pentescotal Unida	Rua Irmãos Kennedy
6042	Igreja Assembléia de Deus	Rua do Campo, 476 (Morro São Sebastião)
6965	Primeira Igreja Batista de Ouro Preto	Rua Antônio E. Sacramento s/nº (Jardim Alvorada)
7673	Igreja Pentecostal Deus é Amor	Rua Salatiel Torres,100

Tabela 1.3 - Cadastro de Imóveis da Prefeitura Municipal de Ouro Preto, Distritos 1970 – 1978 (Conforme Fichas de Cadastro e Lançamento territorial e Predial Urbano – Secção de Fiscalização).

Distrito	Nº ficha	Igreja/Templo	Endereço
Cachoeira do Campo	826 C	Igreja Evangélica Assembleia de Deus	Rua José Avelino Murta, 86
Inspetoria São João Bosco	2388C	Igreja Evangélica Assembléia de Deus	Serra do Siqueira
Antônio Pereira	523 B	Primeira Igreja Batista	Rua das Mercês
Chapada e Glaura	045 D	Igreja Evangelista Assembléia de Deus	Estrada para Santa Rita

Obviamente, são dados descontínuos e imprecisos, mas que podem nos oferecer um referencial da diversificação do campo religioso *ouro-pretano* nas últimas décadas.

É preciso, no entanto, reiterar que no nosso entendimento não é possível mensurar a existência e diversificação do fenômeno religioso apenas a partir da existência física de templos ou locais de culto: há uma série de limitações nesta perspectiva e utilizaremos da existência “física” do templo apenas como uma dentre outras referenciais para tangenciar o processo de diversificação do campo religioso *ouro-pretano* ao longo das últimas quatro décadas.

Em um novo registro de imóveis (Tabela 1.4 e Tabela 1.5), realizado subsequentemente em 1982 pela Prefeitura de Ouro Preto foram apuradas cinco denominações não católicas na sede do município e uma nos distritos (Tabela 1.5).

Tabela 1.4 - Cadastro de Imóveis da Prefeitura Municipal de Ouro Preto 1982 (Conforme Fichas de Cadastro de Imóveis).

Nº ficha	Igreja/Templo	Endereço
1649	Igreja Batista de Ouro Preto	Rua Antônio E do Sacramento
218	Igreja Batista Central de Belo Horizonte	Rua Senador Rocha Lagoa, 105
343	Igreja Metodista do Brasil	Rua Manoel Cabral, 35
750	Igreja Batista Central de Belo Horizonte	Rua Senador Rocha Lagoa, 105
1163	Igreja Metodista do Brasil <sup>24</sup>	Rua Manoel Cabral, 35

Tabela 1.5 - Cadastro de Imóveis da Prefeitura Municipal de Ouro Preto e Distritos 1982 (Conforme Fichas de Cadastro de Imóveis).

Distrito	Nº ficha	Igreja/Templo	Endereço
Sto. Antônio do Leite	4856	Igreja Batistas da Floresta	Rua Belo Horizonte

No mapeamento realizado por nossa pesquisa entre 2013 e 2016 na sede do município de Ouro Preto foram localizados sessenta e cinco templos/locais de culto, onde apenas vinte e três destes pertencem à Igreja Católica (estes últimos constituídos entre as primeiras décadas do século XVIII e as últimas décadas do século XX).

O restante da constelação de igrejas/instituições religiosas que Ouro Preto apresenta é, sem dúvida, de uma vertiginosa diversidade. Alguns destes grupos já existiam na cidade, muito antes da constituição de seus templos/casas. No entanto, tais

<sup>24</sup> Consta repetidamente na fonte, com números de fichas diferentes, não sabemos explicar porque.

territórios do sagrado começaram a se materializar mais efetivamente a partir de meados do século XX.

A maior parte das religiões não católicas iniciaram suas atividades em locais distintos daqueles pontos onde atualmente se localizam no mapeamento<sup>25</sup>: funcionando na casa de fiéis/líderes/simpatizantes, migrando pelo mapa urbano em função da flutuação do mercado imobiliário, relações com a vizinhança, em busca de uma sede própria etc.

Tendo feito tais observações, o mapeamento histórico aqui (Figura 1.5, Figura 1.6, Figura 1.7, Figura 1.8, Figura 1.9 e Figura 1.10) optou, na maioria dos casos, pela menção à data mais recuada de registro de constituição do agrupamento social para fins religiosos em suas variadas dimensões de espacialidade: seja o barraco precário, a casa emprestada, o imóvel alugado, a modesta sede ou a suntuosa igreja. Esse critério valeu para os espaços/locais de culto/templos católicos e não católicos.

No caso dos templos católicos optou-se sempre pela data mais recuada no levantamento patrimonial dos órgãos governamentais responsáveis (IPHAN, IEPHA e PMOP). No caso dos espaços/templo não católicos, optou-se por considerar a data relatada como a de início da agremiação daqueles grupos para fins religiosos, mesmo que na maioria dos casos estes ocupem hoje uma localização distinta daquela de quando iniciaram suas atividades.

Assim, no avanço da linha cronológica do nosso mapeamento religioso “aproximativo” de Ouro Preto, os locais de culto aparecerão conforme o critério cronológico no intervalo de tempo que remete às suas atividades iniciais, e quanto ao critério espacial, conforme seu atual ponto de localização (2013-2015).

Diante de tais ressalvas, percebe-se a complexidade do desafio para a consecução de tal empreitada. Sendo assim, é importante tornar a dizer: trata-se de um mapeamento aproximativo - alguns destes espaços do sagrado estão lá fincados desde inícios do século XVIII, outros, no tempo de duração da pesquisa (2012-2016), migraram ou mesmo

---

<sup>25</sup> O mapeamento histórico desses deslocamentos no espaço urbano de Ouro Preto seria caótico e altamente impreciso, embora tenhamos obtido muitas informações nesse sentido, sempre com muita dificuldade dos fiéis e atuais gestores de remontar informações acerca dos trajetos empreendidos por tais grupos religiosos no mapa da cidade. De toda maneira tais relatos foram fundamentais para o que buscamos compreender aqui – principalmente suas motivações para migrar dentro do município (ou para o município).

apareceram e desapareceram sem deixar vestígios e/ou não foram “captados pelo nosso radar”.

Abaixo deste mapeamento histórico encontra-se a listagem dos templos/locais de cultos levantados na sede do município de Ouro Preto, mantendo a categorização adotada para distingui-las e identifica-las assim como as datas referentes às primeiras atividades como grupo religioso e espacialização.

Neste mapeamento histórico fica fácil constatar que embora outras vertentes religiosas tenham começado a se instalar espacialmente em Ouro Preto a partir de meados do século XX, que esse processo se intensifica a partir da década de 1980.

Seu crescimento mais expressivo, no entanto, se dá nas décadas seguintes, no período entre 1990 e 2015. Claramente este *boom* ocorre associado à instalação de denominações Pentecostais e Neopentecostais representantes de uma vasta gama apresentada dentro do Protestantismo renovado.

Para além da multiplicação do protestantismo renovado, tal diversificação se dá também no sentido da diversificação religiosa afora do cristianismo Católico ou Protestante: religiões orientais, daimês, espiritismo e terreiros passam a atuar na cidade durante o referido período.

Por fim, seguem mais abaixo os Mapas de Densidade<sup>26</sup> (Figura 1.11, Figura 1.12, Figura 1.13, Figura 1.14, Figura 1.15, Figura 1.16 e Figura 1.17) que nos permitem compreender as tendências de concentração e distribuição dos templos/locais de cultos das respectivas religiões ao longo das regiões e bairros de Ouro Preto.

Os mapas de densidade dos templos/locais de culto Católicos e Protestantes (Históricos, Pentecostais e Neopentecostais) geralmente ganham especial relevância em função da expressividade quantitativa destes. Mesmo assim, optou-se pela inserção dos mapas de densidade referentes às vertentes religiosas com menor número de

---

<sup>26</sup> Kernel (“núcleo” em inglês) é um termo que faz referência a um método estatístico de estimação de curvas de densidades. Neste método as variáveis são ponderadas pela distância em relação a um valor central, o núcleo. O método Kernel é uma alternativa para análise geográfica do comportamento de padrões. No mapa Kernel é possível observar a intensidade pontual de um determinado fenômeno em toda a região de estudo. Assim, temos uma visão geral da intensidade do processo em todas as regiões do mapa.



templos/espacos, de modo a tornar visível algumas dimensões importantes, como o aspecto centrífugo do estabelecimento espacial de tais religiões.

É importante notar, que ao contrário do Mapeamento Histórico que possui legenda onde cada cor corresponde a uma categoria religiosa diferente, nos Mapas de Densidade as cores não indicam religiões diferentes, mas sim *densidade*. Assim, conforme a metodologia kernel, a variação de cores e o formato da mancha indicarão o fluxo da concentração de templos/locais de cultos de uma determinada religião (conforme os títulos das figuras) no mapa da sede do município de Ouro Preto.

É desta forma que os mapas abaixo devem ser interpretados: como um esforço possível de leitura e representação imagética desta paisagem religiosa, levando em conta a crescente dinamização de tal campo ao longo do último século até o presente.

As primeiras igrejas Protestantes a se instalarem de forma efetiva no município, constituindo seus territórios do sagrado, foram a Igreja Metodista<sup>27</sup> (esta umas das poucas instituições não católicas a estabelecer-se no coração do centro Histórico, em 1940, frente à Escola de Farmácia), a Associação Evangélica de Ouro Preto (1964; São Cristóvão), Assembleia de Deus (1966; Pe. Faria/Tombadouro), Primeira Igreja Batista Nacional de Ouro Preto<sup>28</sup> (década de 1985<sup>29</sup>, Centro) e Congregação Cristã do Brasil (1975; Tombadouro/Caminho da Fábrica).

Na década de 1980 ocorreu a fundação da primeira Igreja Batista Memorial em Ouro Preto (1988; derivada da Primeira Igreja Batista Nacional de Ouro Preto) com inauguração do seu templo em 1999, no Bairro São Cristóvão (“Veloso” - região oeste de Ouro Preto); além disso inaugurou-se uma das primeiras Igrejas Neopentecostais no município, a Igreja do Evangelho Quadrangular (1982) no Morro de Santana (região leste de Ouro Preto).

---

<sup>27</sup> O Metodismo chegou oficialmente em Ouro Preto em 1891, representado na figura do Reverendo João Evangelista Tavares. No entanto só iniciaria a construção de seu templo em 1940, à Rua Manuel Cabral (DRUMMOND, 2011).

<sup>28</sup> Esta fundada pelo Engenheiro da Alcan, Dr. Armando Marçal, que dedicava parte de sua renda à construção e manutenção da Igreja no coração do centro Histórico, na Rua Sen. Rocha Lagoa, a “Rua das Flores”.

<sup>29</sup> Embora alguns fiéis mais antigos relatem que antes de se instalar no Centro Histórico, que mesmo sem sede essa Igreja Batista já havia iniciado suas atividades na década de 1970.

Quando o Interlocutor 1<sup>30</sup> da Associação Evangélica de Ouro Preto, cuja Casa de Oração se situa desde meados da década de 1960 no bairro São Cristóvão, foi perguntado acerca da necessidade de tal associação fundar uma outra Casa de Oração no Bairro Pocinho (próximo à Saramenha, contíguo à Rodovia dos Inconfidentes), o mesmo respondeu: “Em função das dificuldades com transporte dos nossos irmãos de lá”.

No caso das Testemunhas de Jeová, o Interlocutor 2 relatou que a dinâmica da mudança de imóveis permeou a territorialidade da história destes desde sua origem em Ouro Preto, até que por fim constituíssem seus Salões em 2001 (Barra/Antônio Dias) e 2013 (no Morro de Santana). Antes, na década de 1960, ao começarem suas atividades em Ouro Preto, as reuniões “rodavam” as casas dos fiéis, posteriormente atuando em imóvel alugado “mais acima, no Morro de Santana”, até constituírem, a partir da década de 2000 suas sedes próprias.

A dinâmica relatada de migração reiterada das igrejas pelo Município em função de aspectos inerentes ao mercado imobiliário e à ocupação do espaço em Ouro Preto é fundamental para compreender esforço destas para o seu estabelecimento e sua legitimação em tal campo religioso.

No caso da Igreja Presbiteriana Verdade e Vida, o Interlocutor 3, um dos precursores da organização presbiteriana no município, relatou que o grupo começou a se reunir aos domingos utilizando-se do espaço de escolas públicas no município – a Escola Estadual Marília de Dirceu e a Escola Estadual da Bauxita (ex-Polivalente) – entre 1991 e 1996. Na segunda metade da década de 1990 o grupo passou a encontrar dificuldades com a cessão do espaço das escolas, segundo o mesmo, provavelmente em função da pressão de párocos e cidadãos católicos de algum prestígio.

Desta forma o grupo se instalou em imóveis alugados da região da Bauxita/ Morro do Cruzeiro (próximo ao campus da UFOP) a partir de 1996, funcionando na Rua Alexandre Kassis por cerca de quatro anos, depois muito perto dali em outro imóvel na Rua Paulo Magalhães Gomes até 2008, quando por fim instalou-se na Rua José B. da

---

<sup>30</sup> No caso dos depoimentos ocorridos na pesquisa etnográfica, optou-se por substituir o nome dos atores sociais por “Interlocutor N°X”, de modo que serão numerados conforme a ordem de citação no texto e identificados sempre pela Igreja ou vertente religiosa às quais estão ligados.

Já no caso das entrevistas de História Oral Temática, os interlocutores/entrevistados serão identificados, conforme acordado nas Cartas de Cessão de Depoimento Oral (ver Apêndice).

Silva, próximo à entrada da Rodovia dos Inconfidentes para o Bairro Bauxita/Lagoa, onde ocupou dois imóveis diferentes.

O Interlocutor 3 relatou espontaneamente não ter sido fácil estabelecer o presbiterianismo em uma cidade conhecida como um dos “berços do catolicismo no Brasil”, encontrando na primeira década de existência do grupo uma série de resistências. Uma das citadas por ele se refere a dificuldades no momento da locação dos imóveis, tanto em função de desconhecimento ou preconceito de ordem geral em relação aos Presbiterianos, ou preocupações da ordem da perturbação do sossego: questões como emissão de ruídos, música e temores de “gritaria de crentes e pastores”.

Tais resistências tiveram também repercussão sobre a dificuldade para constituir uma sede própria para a Igreja Presbiteriana, que segundo o Interlocutor 3 já tentou diálogos com a ALCAN e com a UFOP para tentar constituir um espaço para o culto e para a ação social da Igreja, como uma escola, por exemplo.

Ao relatar as resistências e dificuldades da igreja, o mesmo lembrou o caso da construção da sede Igreja Presbiteriana em sua cidade natal, Jequeri, onde na “década de 1960/1970” o templo foi edificado e concluído em terreno doado por fiel, mas que no momento de ligar a energia elétrica no imóvel o padre local pediu ao prefeito que o procedimento fosse negado.

Apesar deste histórico, o Interlocutor 3 acredita que ao longo da última década tem ocorrido maior entendimento e diálogo em relação ao Protestantismo.

Igreja mais recentemente instalada, como a Recomeçar com Deus, conforme relato do Interlocutor 4, migrou ao longo do mapa da cidade, nos seus quatro anos de existência dentro de Ouro Preto “devido aos preços exorbitantes dos aluguéis”. Mesmo assim, tal Igreja é um dos casos atípicos de Igrejas fundadas em Ouro Preto com a criação de uma filial na região metropolitana de Belo Horizonte. No geral, em um movimento contrário, igrejas Pentecostais e Neopentecostais em Ouro Preto são filiais de ministérios fundados em outras cidades do Estado, como Coronel Fabriciano, Mariana, Belo Horizonte etc.

A afirmação e legitimação no espaço público de Ouro Preto dos grupos e instituições religiosas não católicas se deu quase sempre através do desenvolvimento de ações assistenciais e caritativas.

No caso da Associação Evangélica de Ouro Preto, o Interlocutor 1 relatou que os evangélicos de forma mais geral passaram a ser mais respeitados em Ouro Preto em função de um trabalho desempenhado durante a década de 1970, com duração de mais ou menos onze anos, com a população carcerária da Cadeia Municipal (“ali onde é a prefeitura”).

Segundo o grupo, eles conseguiam, com autorização do delegado, a liberação dos presos para participarem dos cultos na Casa de Oração, e estes, ao fim, eram reencaminhados para a Cadeia. O Interlocutor 1 relatou que após o desenvolvimento deste trabalho o reconhecimento dos Protestantes no espaço público de Ouro Preto melhorou.

Apesar disso, o Interlocutor 1 relatou que a Associação Evangélica de Ouro Preto nunca recebeu qualquer dinheiro do poder público, e que tão pouco possui status de “utilidade pública”, tendo sempre sido apoiada por pessoas físicas e de outras congregações, de modo que ninguém ali é remunerado pelas atividades religiosas que desempenha.

A certa altura da conversa com os integrantes da Associação Evangélica, o indivíduo mais jovem do grupo ali reunido, neto do Interlocutor 1, retirou uma Carta (Figura 1.3) de um presidiário<sup>31</sup> enviada à Casa de Oração, pedindo orações aos “irmãos”, durante os trabalhos, em 1975:

---

<sup>31</sup> Optamos aqui por ocultar no documento a assinatura do autor da carta.

NOTA N.º  
 Ouro Preto, 23 de Novembro de 1975  
 O Sr. Meus irmãos  
 Rua Diogo Vasconcelos: 50 Delegacia

Senho eu respetozamente  
 solicitar sendo eu irmão  
 de todos. Com a maior  
 FE EM DEUS  
 pesso Orar por eu  
 que não um preso  
 da 6 mês  
 por motivo de Colúmbia

Com Fé eu pesso  
 e espero alcançar  
 por estes dias  
 si Deus quizer

Eu como irmãos  
 de todos eu pesso.

Participo Meus agradecimentos

Figura 1.3 - Bilhete de presidiário da Cadeia Pública à Associação Evangélica de Ouro Preto (1975).

A dimensão assistencial destas instituições religiosas segue sendo um importante fator de reconhecimento e legitimação no espaço público.

Denominações protestantes diferentes instaladas em Ouro Preto mais recentemente, no início dos anos 2000, como a Igreja Peniel Batista e o Santuário Bom Jesus dos Milagres (ligada à Igreja do Reino dos Céus) relataram que o atendimento espiritual a dependentes do álcool e outras drogas é um aspecto central de seus trabalhos e da formação de seu grupo de fiéis. O segundo, inclusive, desenvolve com esse intuito, em um segundo imóvel alugado na esquina da rua onde se localiza no Alto da Cruz, os trabalhos do *Esquadrão Fé, Força e Resgate* que na ocasião em que visitei a Igreja realizava atividades com jovens cantando e dançando *funk gospel*.

Durante a década de 1970 destacou-se também a constituição espacial de um importante grupo espírita<sup>32</sup> que já atuava na cidade, sem sede fixa: o Grupo Espírita

<sup>32</sup> Grupos Espíritas já se encontravam relativamente organizados em Ouro Preto desde 1898, quando iniciaram a edição do jornal quinzenal *A Caridade* (DRUMMOND, 2011). Durante a primeira metade do século XX mantiveram centros de encontro fluidos, até apresentarem-se de forma mais institucionalizada no espaço da cidade, através de centros fixos e apoiados por políticas públicas

Evangelho de Cristo. O Interlocutor 5, informou que antes da edificação da sede, as sessões funcionavam de forma rotativa na casa de fiéis, indo de casa em casa de 3 em 3 semanas, “das Lages até o Morro de N. Sra. Aparecida”.

Segundo o Interlocutor 5, o grupo espírita inaugurou seu grande Centro em 1976, localizado no bairro Cabeças, região oeste do município. O Centro foi fundado ali em 12 de dezembro de 1976. Relatou espontaneamente que já houve muito mais intolerância em relação ao Kardecismo, que na época da edificação do Centro (década de 1970) “levantavam-se muros e paredes e à noite estas eram derrubadas”.

Levando-se em conta o documento encontrado no Arquivo Público da Prefeitura Municipal de Ouro Preto, pode-se constatar que o relato do Interlocutor 5 acerca da animosidade em relação ao Espiritismo é completamente factível: trata-se solicitação de 1977 do Gabinete do Prefeito Alberto Caram solicitando ao Delegado Dr. Roberto Soares que “interfira para a retirada de um centro espírita localizado nas proximidades da Igreja de N. Sra. de Santana”:

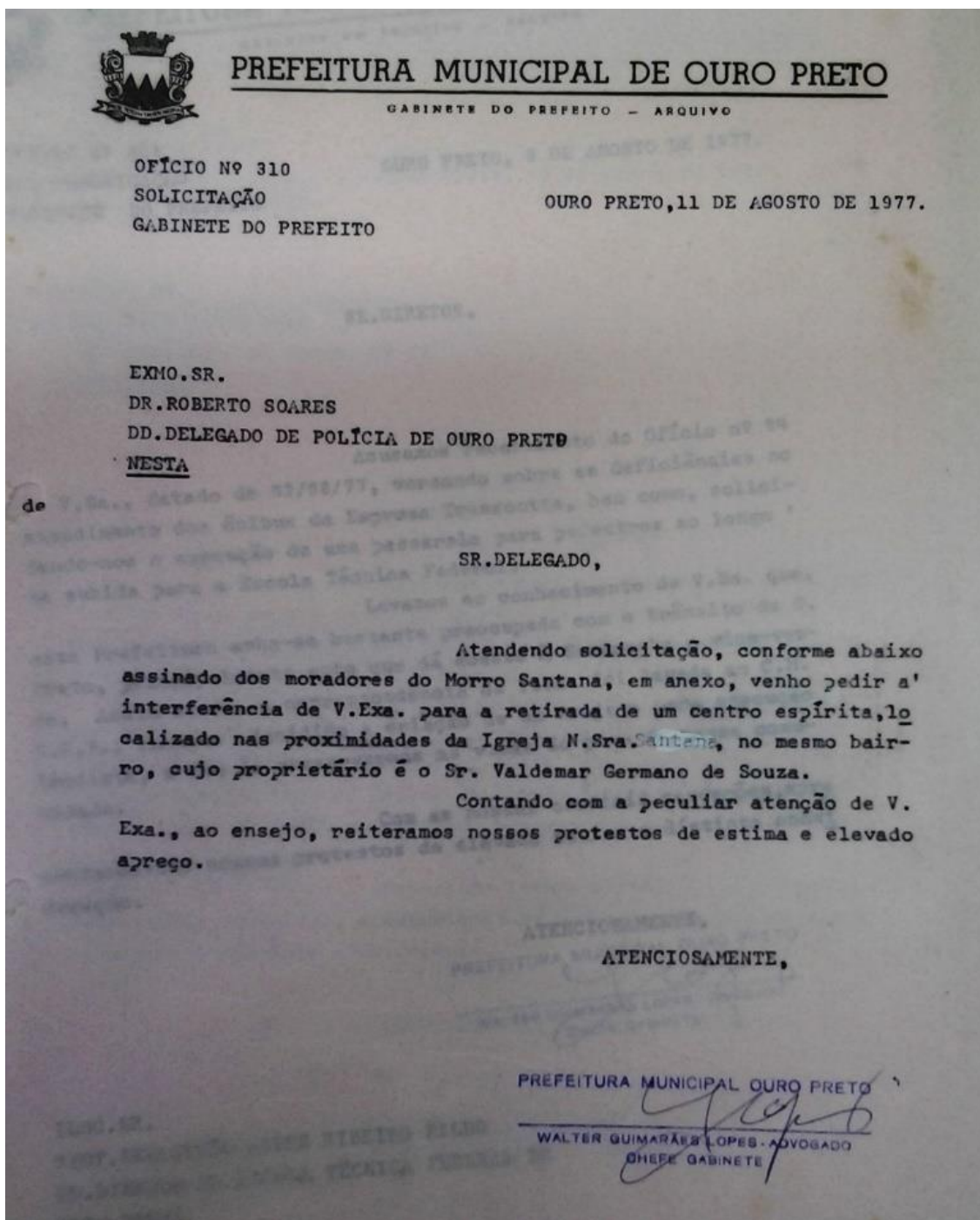


Figura 1.4 – Requisição ao Delegado de Polícia de Ouro Preto para retirada de um centro espírita (1977).

Outro grupo Kardecista atuante na cidade, o Centro Espírita Novo Sol Brilhante, fundado em 1981 também circulou pelo mapa da cidade: primeiramente na residência de Ronaldo Del Buona, à Pça. Reinaldo Alves de Brito, nº 59; posteriormente, na residência de Antônio Esteves Filho situada, inicialmente, à Rua Dom Veloso, nº 74 e depois à Rua Cristo Rei, 420, em uma garagem preparada para esse fim. Somente em 1989, as atividades do grupo transferiram-se para um espaço construído para sua finalidade religiosa, por iniciativa do engenheiro Antônio Esteves Filho, na Rua Domingos Barroso,

nº 145, onde funcionou até janeiro de 2013. Deste ano em diante em função do fim da disponibilidade do imóvel ocupado desde 1989, instalou-se em um imóvel alugado na rua Dr. Furtado de Menezes, nº 87 no bairro Cabeças, mudando-se novamente em novembro de 2014 para imóvel locado à Av. Juscelino Kubitschek, nº 800, no Bairro Bauxita (a uma distância curta de templos Católicos, Presbiterianos e Neopentecostais etc.).

Aliás, tal prática relatada é um dos denominadores comuns contidos na dinâmica dos diversos cultos: quando perguntados se já atuaram em alguma localidade distinta daquela que ocupam atualmente, a resposta frequente foi “sim”. Geralmente a migração ao longo do mapa da cidade faz parte do estabelecimento destes cultos no campo religioso local, migrando por diversos motivos: busca de pontos mais bem localizados e/ou maiores; limitações diante do aumento sistemático dos aluguéis e da especulação imobiliária; relações com a vizinhança local; região/bairro de origem dos fiéis; constituição de um imóvel próprio, entre outros.

Também na década de 1980, no Morro de São Sebastião, região nordeste do município, estabeleceu-se em Ouro Preto o Templo Zen Budista Pico de Raios, fundado pelo mestre Tokuda Igarashi no ano de 1984. O templo mantém prática diária de meditação e está aberto à visitação, promovendo retiros e encontros com hospedagem, almoços e palestras.

Apesar das décadas de 1960, 1970 e 1980 terem sido cruciais para implantação de cultos não Católicos em Ouro Preto, pode-se dizer que o grande “boom” da diversificação religiosa ocorreu a partir da década de 1990, mas principalmente da década de 2000, com a instalação de um número mais expressivo de instituições e de grupos com maior ou menor afirmação no cenário público da cidade.

A maior parte da concentração dos diversos cultos não católicos está instalada (tanto em imóveis próprios quanto alugados) nas regiões oeste (Cabeças, Passa Dez e São Cristóvão) e na região leste do município (Lages, Santa Efigênia, Padre Faria, Caminho da Fábrica, Alto da Cruz e Santana)<sup>33</sup>. São regiões de ocupação “mais recente”<sup>34</sup> na história da cidade, decorrente do “boom” populacional ocorrido na segunda metade do

---

<sup>33</sup> Para localização consultar Figura 1.1 - Mapa da ocupação urbana de Ouro Preto (MG).

<sup>34</sup> Tais áreas foram ocupadas por “ranchos” e lavras para mineração desde o período colonial. Quando nos referimos   ocupação “mais recente”, estamos na verdade tratando da ocupação densa da região com o exponencial aumento populacional a partir de meados do século XX, com a criação dos arruamentos e instalação de estruturas e equipamentos urbanos pelos moradores e pelo poder público (calçamento, asfaltamento, água encanada, iluminação, serviço de telefonia etc.)



século XX, atrelado à vinda da ALCAN para Ouro Preto, assim como do desenvolvimento da Universidade Federal de Ouro Preto e do mercado turístico.

Na sua grande parte são bairros pobres, onde se concentraram ao longo do último meio século a população de trabalhadores de Ouro Preto (ou de imigrantes em busca de trabalho e oportunidades), que sem políticas públicas de habitação por parte do Estado ou planejamento por parte do *capital*, não teve escolha senão ocupar as áreas de risco existentes nas encostas da circunvizinhança mais topograficamente acidentada do centro histórico.

Segundo a historiadora Maria Agripina Neves (s.d.), até a década 1960, não só o morro do Veloso (São Cristóvão), como também os demais morros, entre os quais se podem citar São Sebastião, Queimada, São João, Santana, Piedade, Taquaral, Padre Faria e outros existentes na cidade de Ouro Preto, mantinham quase intactos os resquícios materiais da mineração aurífera dos séculos XVIII e XIX.

Tal paisagem teria permanecido quase imutável até a instalação de indústrias no município e nos seus arredores, atraindo um grande contingente de moradores: sem uma política voltada para a acomodação dos novos moradores, estes foram se instalando nos morros periféricos, destruindo ou incorporando os vestígios materiais da exploração aurífera ali na sua ocupação. A própria Capela de São Cristóvão, construída sob incentivo do influente Pe. Simões (da Paróquia do Pilar) foi erigida aproveitando a estrutura de um mundéu construído nos séculos anteriores ali na base do morro.

Outra prática que se revelou um importante denominador comum, e que caracteriza bem as relações entre o público e o privado, “a rua e a casa”, dentro da cultura (religiosa) da cidade de Ouro Preto são as íntimas relações entre o espaço privado e os territórios do sagrado.

Tal intimidade está relacionado com as práticas de territorialização mencionadas anteriormente (migração no mapa, locação de imóveis, constituição de sede própria, relações com a vizinhança, regulamentação urbana etc.), pois em muitos casos os cultos começaram e operaram por alguns (ou muitos) anos na casa de seus líderes, fiéis, fundadores e/ou simpatizantes; em outros casos, muitos seguem operando nos imóveis (ou em parte deles) cedidos pelo simpatizante, fiel ou líder.

É o caso, por exemplo, da Igreja Missão Evangélica localizada no Alto da Cruz/Santa Efigênia: o Interlocutor 6 me informou que a Igreja existe em Ouro Preto

desde 2003, funcionando no atual endereço (imóvel alugado) desde 2008. O endereço anterior era sua própria casa e de seu cônjuge, no Alto das Dores.

No caso, por exemplo, da Associação Evangélica Falando com Deus, localizada no bairro Padre Faria (região leste de Ouro Preto), gerida pelos Interlocutores 7, a igreja funciona na sala de entrada da família desde 2011.

Outro exemplo é o da Igreja Adventista do Sétimo Dia de Ouro Preto, que segundo o Interlocutor 8, compõe a região “Mineira Sul” da Igreja. A igreja funciona ali desde 1999, não tendo funcionado em outro lugar em Ouro Preto. Segundo o mesmo aquele espaço que configurava anteriormente uma garagem para sua camionete foi cedido por ele, fiel da igreja, sendo, portanto, contíguo à sua moradia.

Durante a fase de incursão etnográfica realizada junto aos templos/igrejas foi possível também agregar informações ao mapeamento religioso de Ouro Preto como “imóvel próprio ou alugado”, “data de fundação e de edificação” e “localização em outros endereços anteriores”. Percebeu-se grande desinformação por parte dos fiéis quanto à história e instalação de sua igreja no município, quase sempre exigindo retornar para conseguir as informações com o gestor dos templos e /ou líderes religiosos, muitas vezes, pedindo estes próprios algum tempo para pesquisar e retornar o contato com as informações requisitadas.

Outro aspecto interessante, possível de ser observado, foi a prática do trânsito religioso: muitos fiéis de denominações instaladas mais recentemente declararam ter vindo de outras denominações, pré-existentes em outras cidades ou em Ouro Preto mesmo. Embora tal trânsito ocorra por motivos diversos que vão desde a conversão à “comodidade” da localização da igreja, tal dinâmica, em muitos casos, não pareceu significar multipertencimento religioso ou criação de correntes confusionais.

Entretanto o relato de multipertencimento aparece de forma notável dentre os representantes de vertentes religiosas como o Kardecismo, a Umbanda, o Candomblé, o Daime e o Seicho-no-ie, principalmente em relação ao Catolicismo, de forma que a maior parte dos indivíduos abordados o tiveram como religião “de partida” (familiar).

Quanto às relações ecumênicas e inter-religiosas, estas parecem em muitos casos andarem em uma linha tênue entre a convivência orgânica e pacífica com vizinhos, locadores, familiares de outras religiões e, por outro lado, a definição de identidades através da negação de cultos concorrentes.

No caso do Axé Ilé Axé Ofá Logum Òjú Éxú (Umbanda e Candomblé) o Interlocutor 9 relatou que iniciou suas atividades com o Sr. Zequinha na Barra (terreiro Três Poderes: Oxalá, Ogum e Xangô) e que depois, por se envolver mais profundamente com o Candomblé, chamado por seu Orixá (Logum Ede), decidiu com um grupo criar um novo espaço. Instalaram-se primeiro na Vila Aparecida (“perto da capela”) entre os anos de 2003/2004, ficando lá cerca de 8 meses. Depois seguiram, se instalando no “Veloso” (São Cristóvão, “atrás do Hotel S. Miguel Arcanjo”) ficando lá cerca de um ano e meio.

Posteriormente instalaram-se no Morro de Santana, próximo à capela, que segundo Interlocutor 9, era um lugar muito bom pela proximidade da natureza (“inclusive de queda d’água”) que o imóvel proporcionava, aspecto intrínseco de sua religiosidade. Por fim mudou-se para o atual imóvel alugado no Alto da Cruz, mas alegou que adquiriram um lote em Cachoeira do Campo e que pretendem ter o seu local próprio de culto lá. O dinheiro foi arrecadado através de doações, rifas, consultas executadas no Axé; Ebós etc.

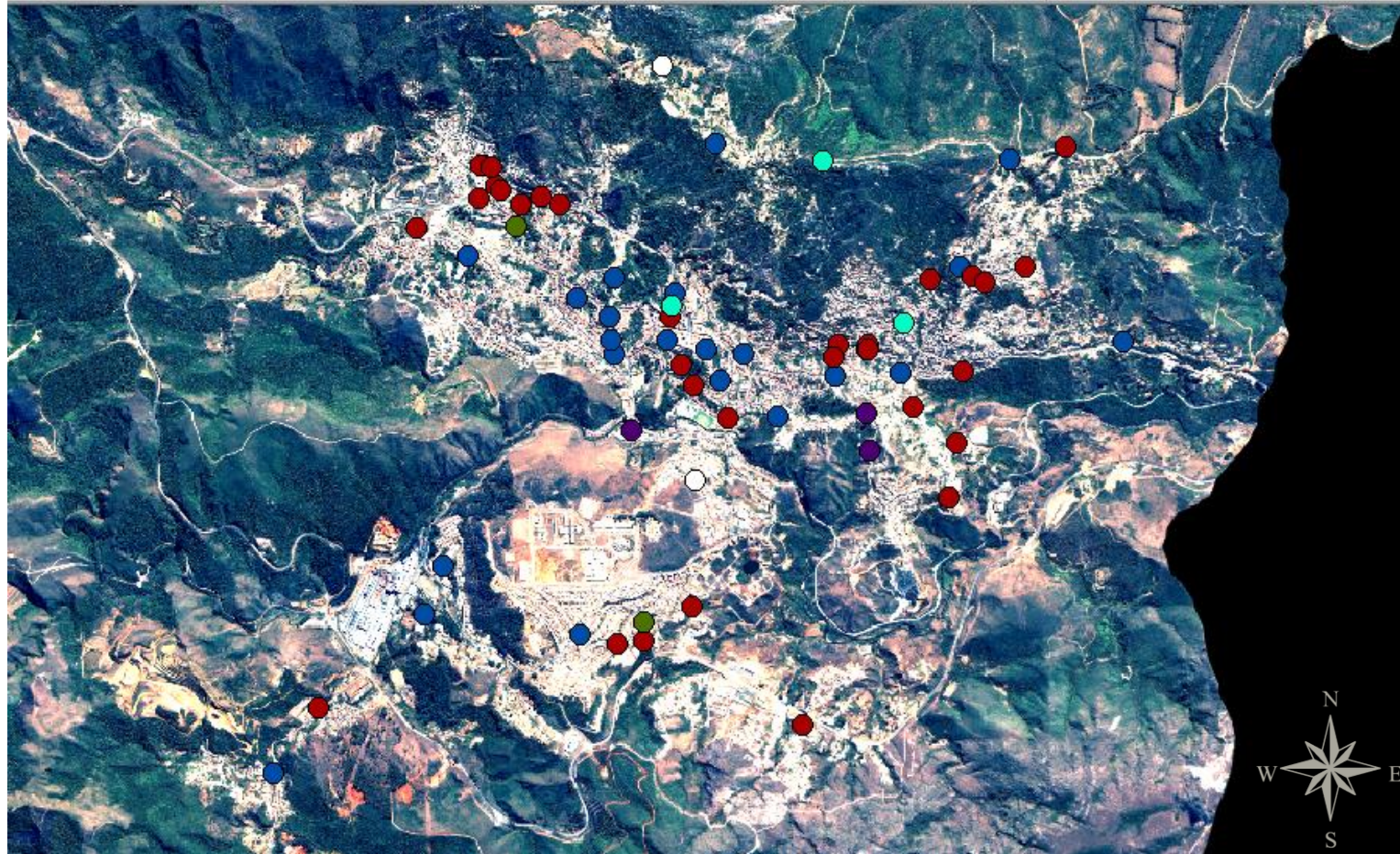
O Interlocutor 9 relatou que seu grupo religioso foi obrigado a deixar tanto o Morro de Santana quanto o “Veloso” (São Cristóvão) em função de “retaliações” direcionadas ao espaço de culto do Axé: apedrejamento de vidros, invasão, roubo e destruição de imagens e objetos sagrados, entre outras ações envolvendo depredação e danos ao Axé.

Na atual localidade onde se instalam (Alto da Cruz) declarou não ter problemas com a vizinhança, de modo que se consideram bem aceitos ali. O locador do imóvel, o Interlocutor 10, declarou ser católico, não relatando nenhum problema ao alugar o espaço para a realização dos cultos de uma religião afro-brasileira. É importante notar que o atual imóvel locado pelo Axé Ilé Axé Ofá Logum Òjú Éxú foi anteriormente alugado para uma igreja evangélica, cujo nome os entrevistados e vizinhos não souberam especificar.

Não foi incomum, por exemplo, ao perguntar pela religião dos locadores dos imóveis das diversas igrejas (quando o gestor do templo detinha tal informação) ouvir a resposta “católico”. Foi o caso da Assembleia de Deus do Bairro Saramenha (Ministério de Mariana), ali instalada por volta de 2005, onde o Interlocutor 11 acrescentou que o proprietário do imóvel era “católico... mas gosta muito da gente”.

Já no caso, por exemplo, da Igreja Evangélica Jesus é o Mesmo, instalada no alto do Morro de Santana em 2011, o imóvel em que a igreja funciona é cedido por um

proprietário católico, que não lhes cobra o aluguel em troca de que cuidem do imóvel para ele. Também nesse caso, a Igreja surgiu da desfiliação dos gestores, Interlocutor 11 e Interlocutor 12, provenientes da Igreja Benção de Cristo, situada mais acima no Morro de São Sebastião. Quando perguntados sobre a motivação para fundar uma nova igreja, o Interlocutor respondeu: “questão de pregação, mas nada de contenda não”.



- |                       |                             |
|-----------------------|-----------------------------|
| ■ Católica            | ■ Protestante               |
| ■ Espirita            | ■ Religiões Afrobrasileiras |
| ■ Religiões Orientais | □ Santo Daime               |

Figura 1.5 - Mapa Religiões/Locais de Culto - Ouro Preto: 2001-2015

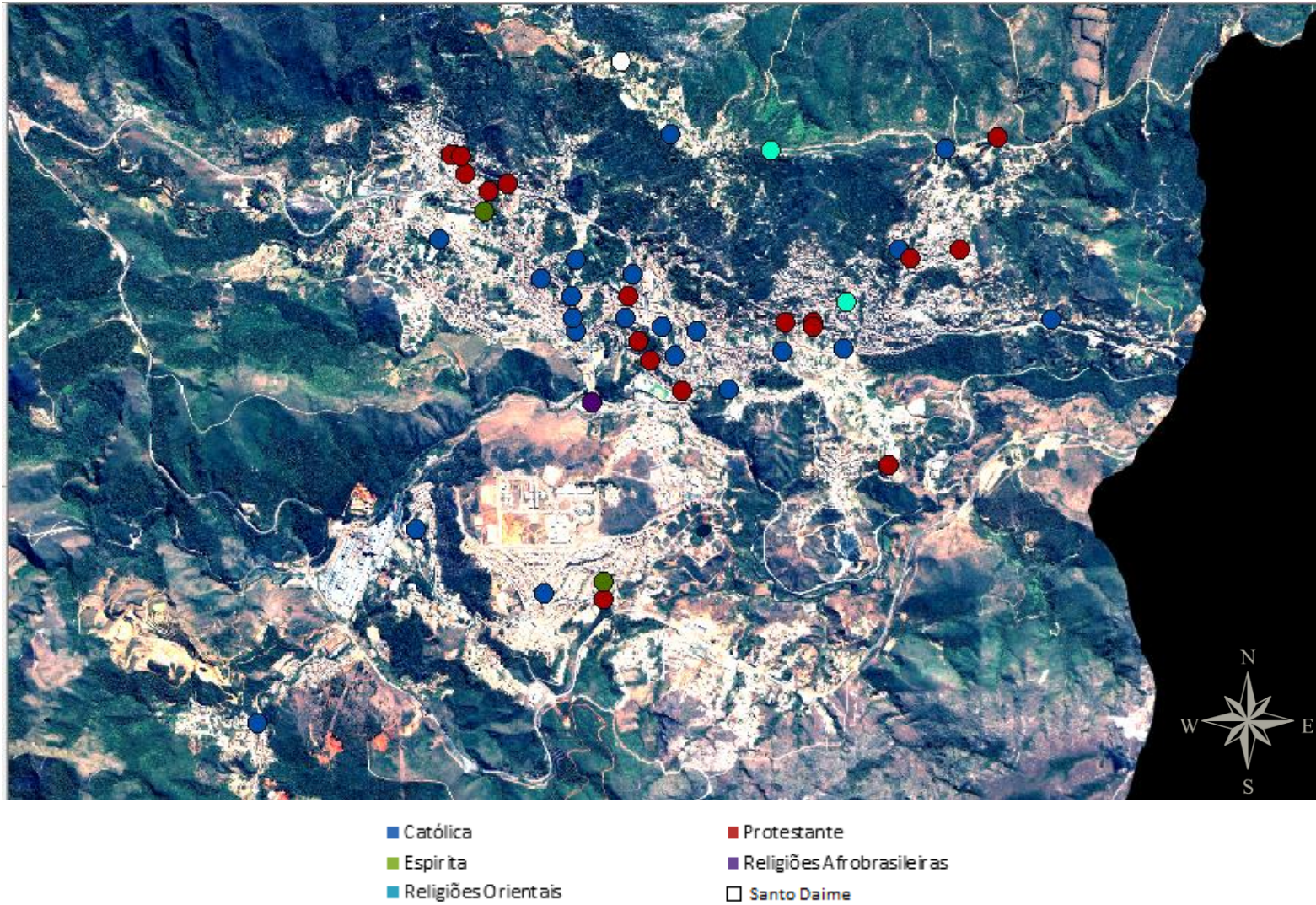
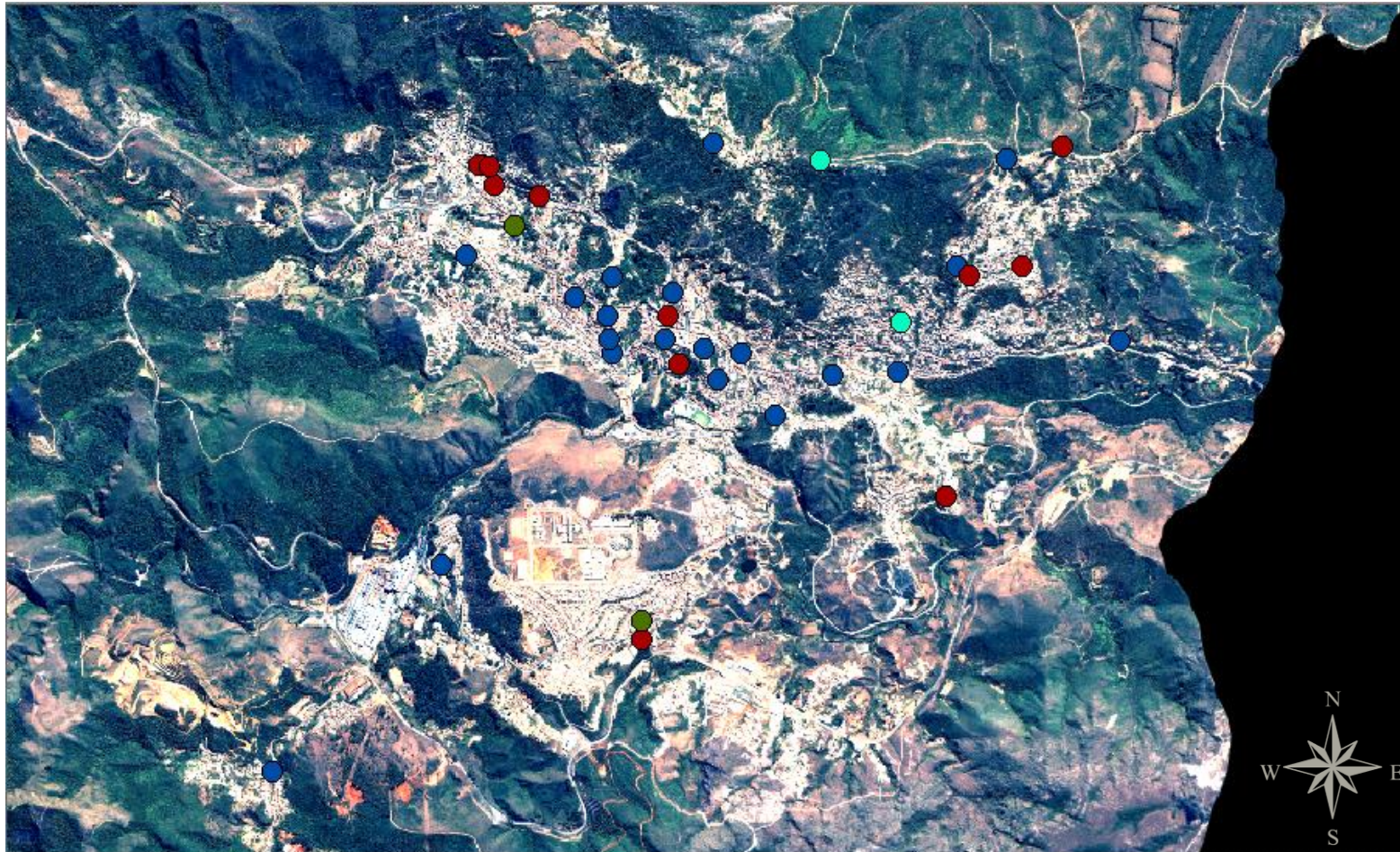


Figura 1.6 - Mapa Religiões/Locais de Culto - Ouro Preto: 1991-2001



- |                       |                             |
|-----------------------|-----------------------------|
| ■ Católica            | ■ Protestante               |
| ■ Espirita            | ■ Religiões Afrobrasileiras |
| ■ Religiões Orientais | □ Santo Daime               |

Figura 1.7- Mapa Religiões/Locais de Culto - Ouro Preto: 1981-91

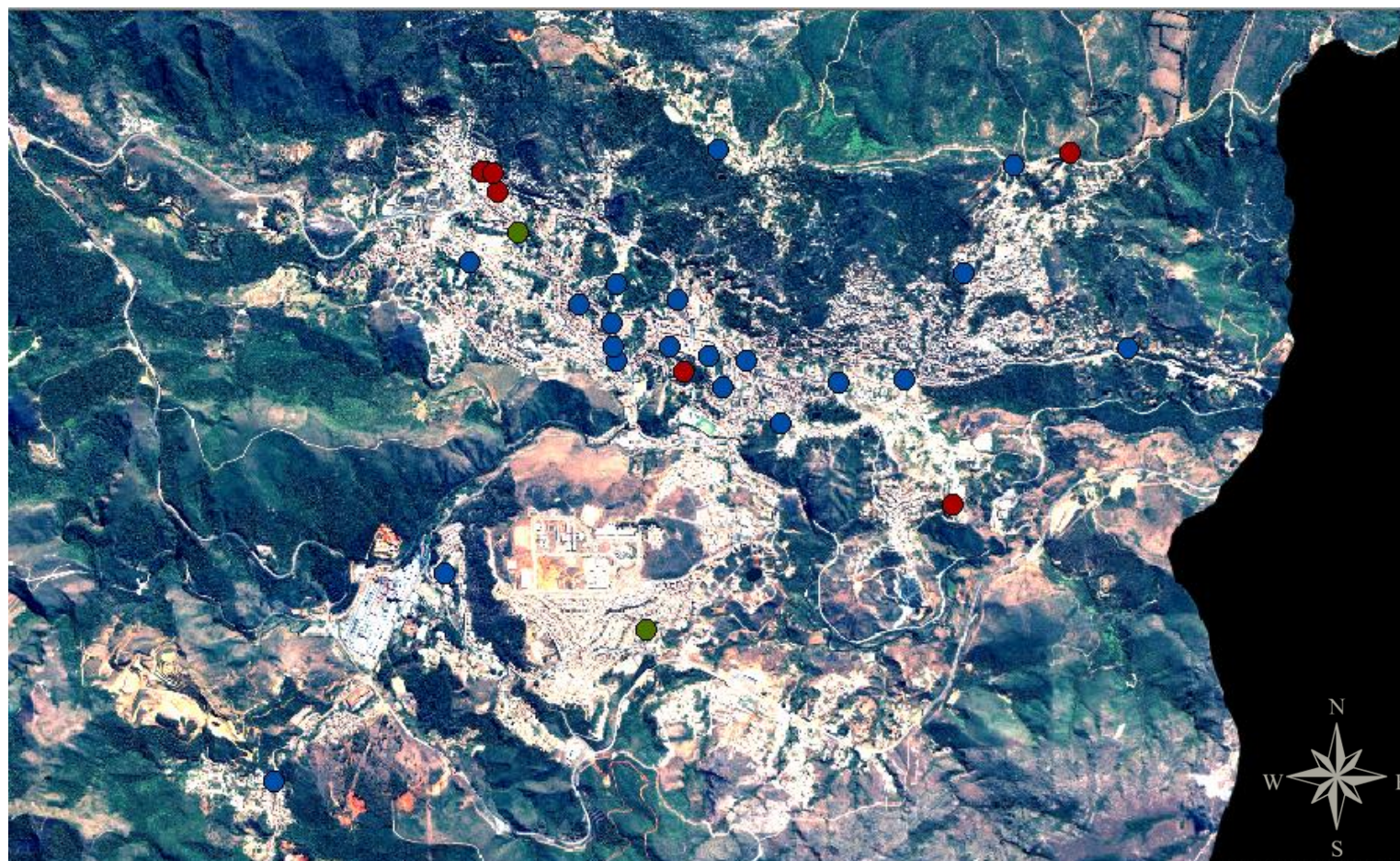
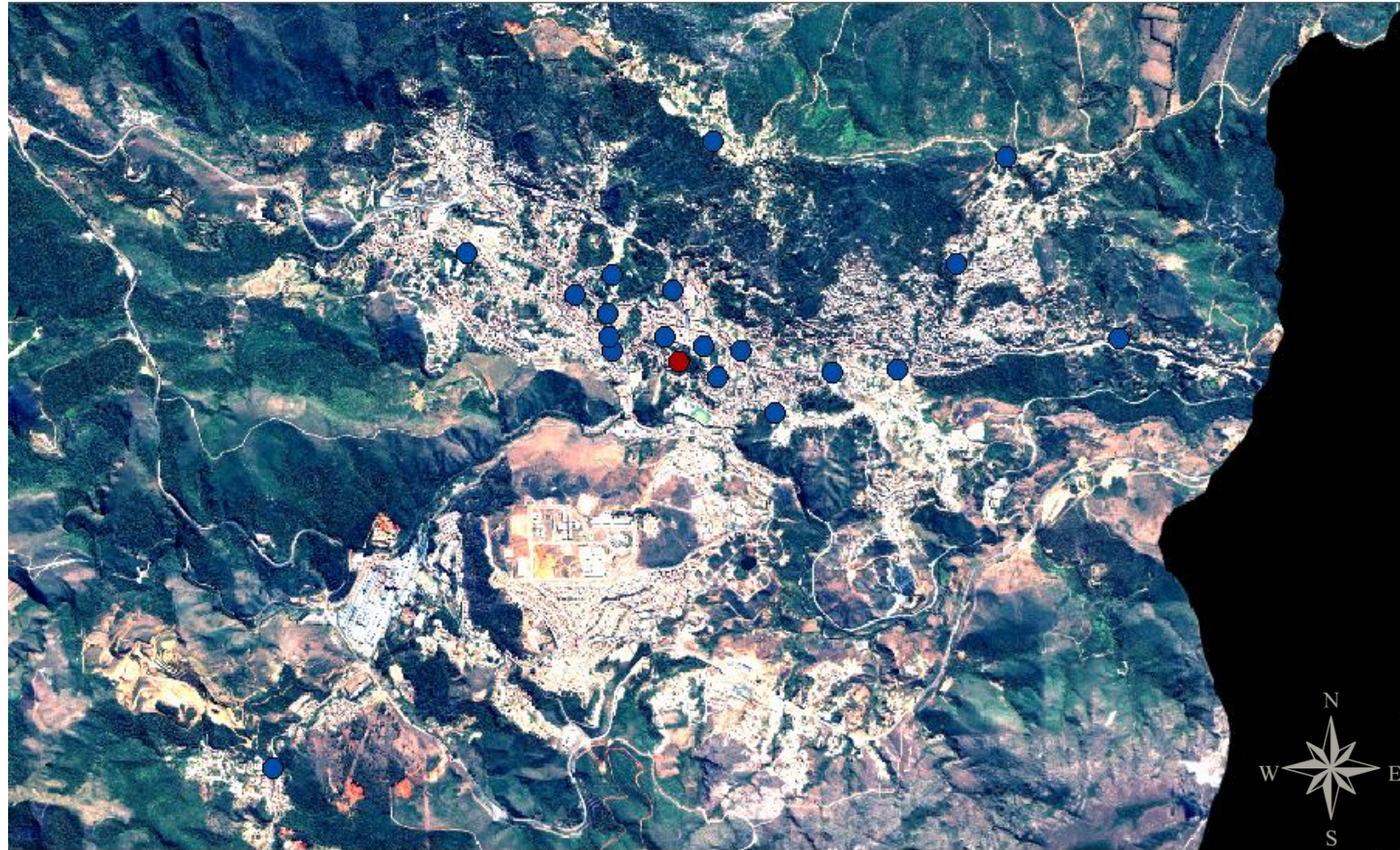


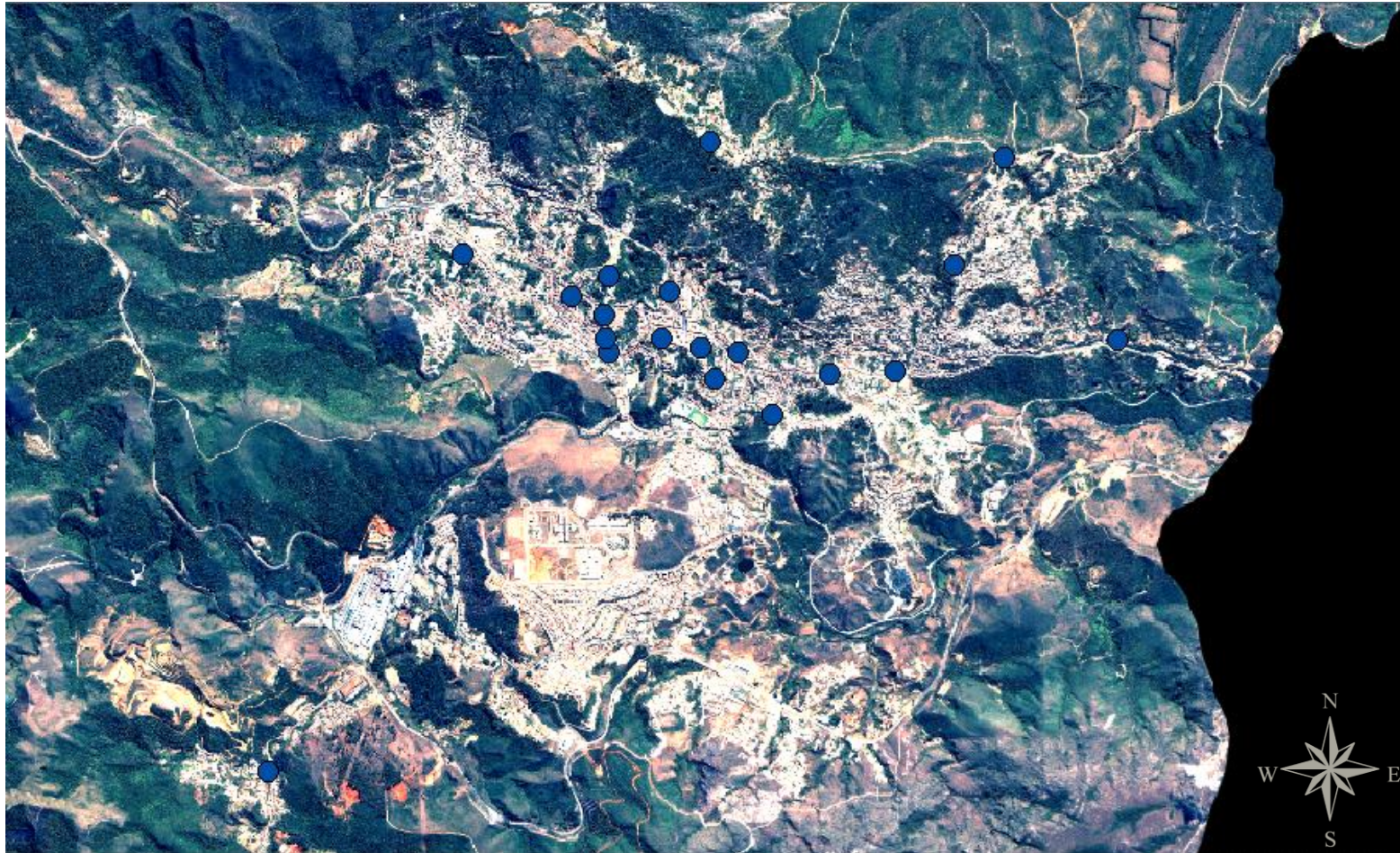
Figura 1.8 - Mapa Religiões/Locais de Culto - Ouro Preto: 1940-1981





- |                       |                             |
|-----------------------|-----------------------------|
| ■ Católica            | ■ Protestante               |
| ■ Espirita            | ■ Religiões Afrobrasileiras |
| ■ Religiões Orientais | □ Santo Daime               |

Figura 1.9 - Mapa Religiões/Locais de Culto - Ouro Preto: 1804 – 1940



- |                       |                             |
|-----------------------|-----------------------------|
| ■ Católica            | ■ Protestante               |
| ■ Espirita            | ■ Religiões Afrobrasileiras |
| ■ Religiões Orientais | □ Santo Daime               |

Figura 1.10 - Mapa Religiões/Locais de Culto - Ouro Preto: 1700 – 1804

Tabela 1.6 – Templos/Locais de Culto em Ouro Preto (sede): 2015

Templos_Religiosos	Categorias	Data
Igreja de Nossa Senhora das Mercês e Misericórdia	1	1742
Igreja de São Francisco de Paula	1	1804
Igreja São José	1	1753-1761*
Capela de São Cristóvão	1	1970-1974 *
Igreja de São Francisco de Assis	1	1771
Igreja de Santa Efigênia	1	1733
Capela de São Sebastião	1	1708-1750 *
Capela de São João Batista	1	1720/1743 *
Capela de Santana	1	1720
Capela Taquaral	1	1720-1748 *
Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos	1	1762-1781 *
Capela de Nossa Senhora das Dores	1	1768
Igreja de Nossa Senhora de Lourdes	1	1998/2004/2008 *
Igreja de Cristo Rei	1	1964
Igreja de São José	1	1753-1761 *
Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias	1	1727-50 *
Igreja de Nossa Senhora das Mercês dos Perdões	1	1742
Igreja de Nossa Senhora do Pilar	1	1711
Igreja do Rosário de Padre Faria	1	1700-1710 *
Igreja de Senhor Bom Jesus de Matozinhos	1	1789-93 *
Capela de Nosso Senhor do Bonfim	1	1776
Capela de São Miguel Arcanjo	1	s/d
Igreja de Nossa Senhora do Carmo	1	1720
Primeira Igreja Batista Nacional em Ouro Preto	2	1971/1985*
Igreja Pentecostal Monte Sião	2	2012
Primeira Igreja Batista Memorial	2	1988/99*
Casa de Oração da Associação Evangélica de OP (I)	2	1964/1983*
Assembleia de Deus	2	2015
Igreja Mundial do Poder de Deus	2	2008
Igreja Pentecostal Deus é Amor	2	2003
Igreja Internacional da Graça de Deus	2	2008
Igreja Adventista do Sétimo Dia	2	1999
Igreja Metodista	2	1940
Salão do Reino das testemunhas de Jeová	2	meados de 1980/2001/2003*
Igreja Cristã Maranata	2	1997
Igreja Peniel Batista	2	2001
Santuário Bom Jesus dos Milagres	2	2000
Igreja Missão Evangélica	2	2003/2008*
Igreja do Evangelho Quadrangular	2	1982
Associação Evangélica Falando com Deus	2	2011
Assembleia de Deus - Min. Mariana	2	2005
Igreja Universal do Reino de Deus	2	2001

Igreja Recomeçar com Deus	2	2011
Assembleia de Deus - Min Mariana	2	2005
Igreja Evangélica Benção em Cristo	2	1976
Assembleia de Deus - Min. Cel. Fabriciano	2	1987/1991/2000*
Congregação Cristã do Brasil (II)	2	2003
Igreja Evangélica Missão do Brasil	2	2015
Assembleia de Deus (Velooso)	2	1966
Igreja Presbiteriana Verdade e Vida	2	1991
Salão do Reino das testemunhas de Jeová	2	2013
Casa de Oração da Associação Evangélica de OP (II)	2	2007
Congregação Cristã do Brasil (I)	2	1975
Assembleia de Deus - Min. Ouro Preto	2	2013
Igreja Evangélica Jesus é o Mesmo	2	2011
Centro Espírita Novo Sol Brilhante	3	1981/2014*
Grupo Espirita Evangelho de Cristo	3	1976
Axé "Ilé Àxé Ofá Logum Òjú Èxú"	4	2004
Terreiro Três Poderes: Oxalá, Ogum e Xangô	4	1997
Terreiro de Umbanda Vovó Maria Conga	4	2008
Seicho-No-Ie	5	2003
Perfect Liberty	5	1982/2011*
Mosteiro Zen Budista	5	1985
Daime Flor da Nova Vila	8	2009
Pronto Socorro Espiritual Chão de São Sebastião	8	2001

\* datas diferentes indicam o início da ocupação do lugar para fins religiosos e data final da construção do templo.

\* datas diferentes indicam o início das atividades religiosas mais intensas (relatadas pelos respectivos grupos), migrando pela cidade ou ocupando outros imóveis; e data do estabelecimento mais recente na atual localização.

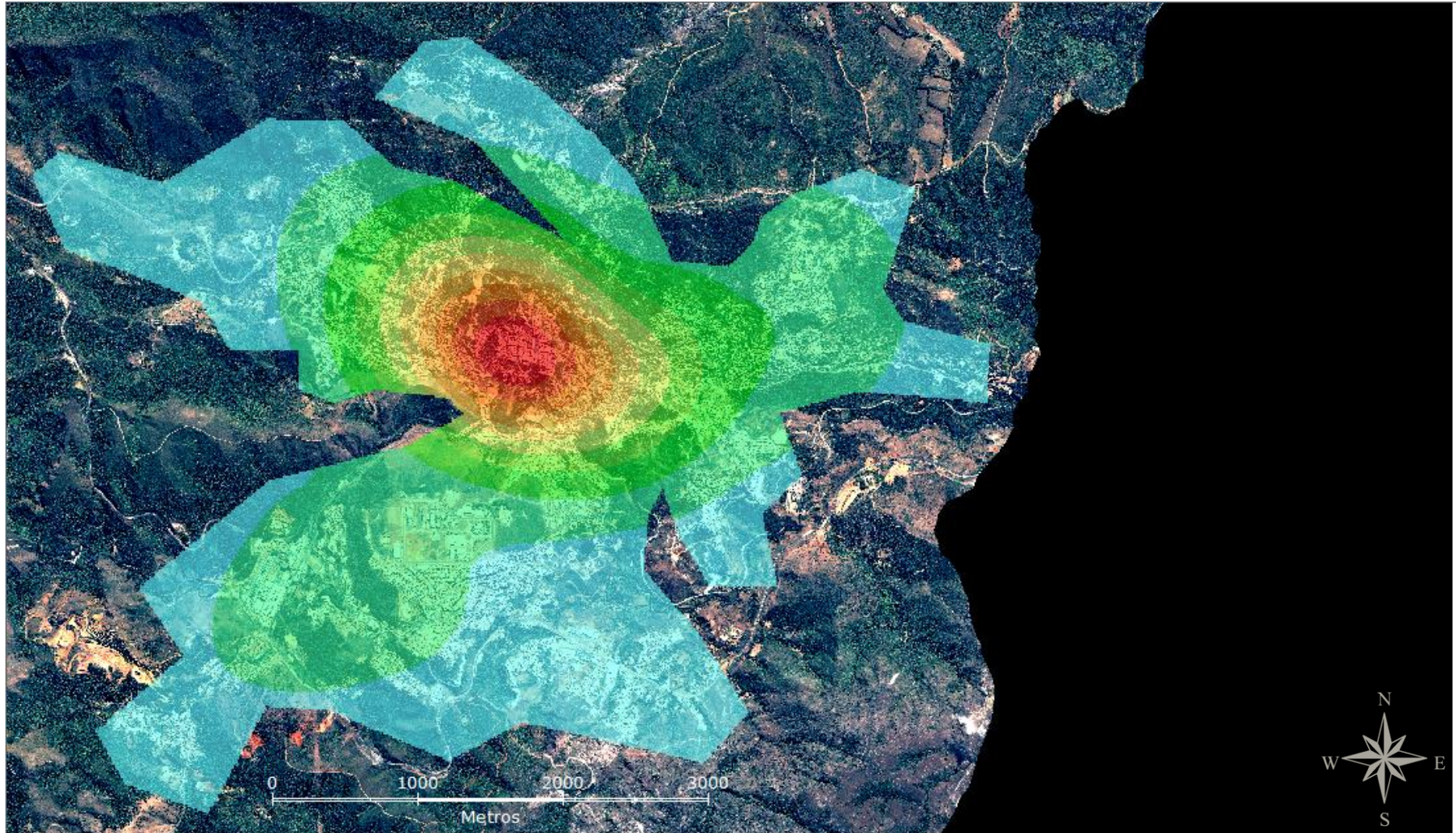


Figura 1.11- Mapa de densidade espacial – Templos/Locais de Culto Católicos

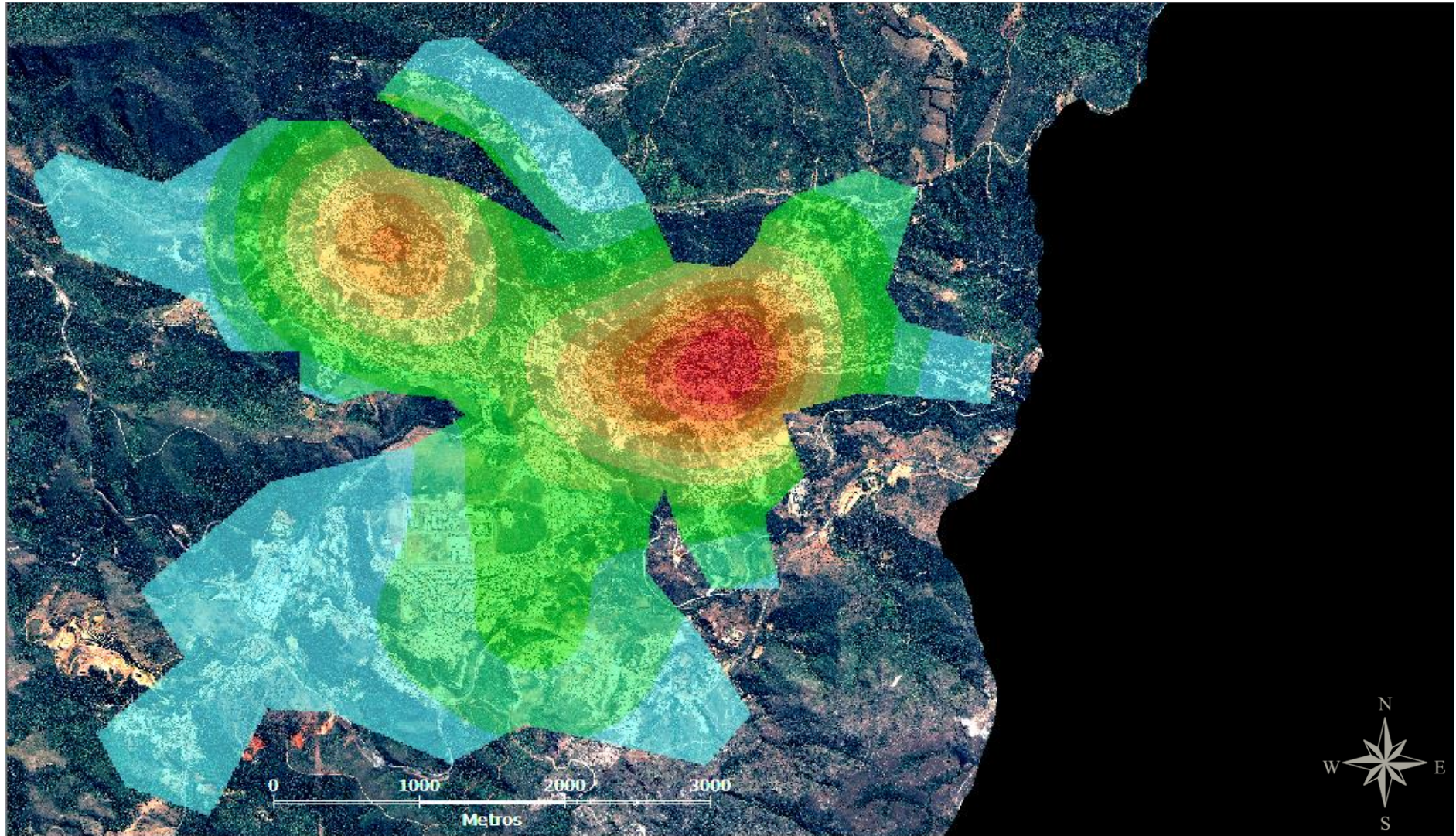


Figura 1.12 - Mapa de densidade espacial – Templos/Locais de Culto Protestantes

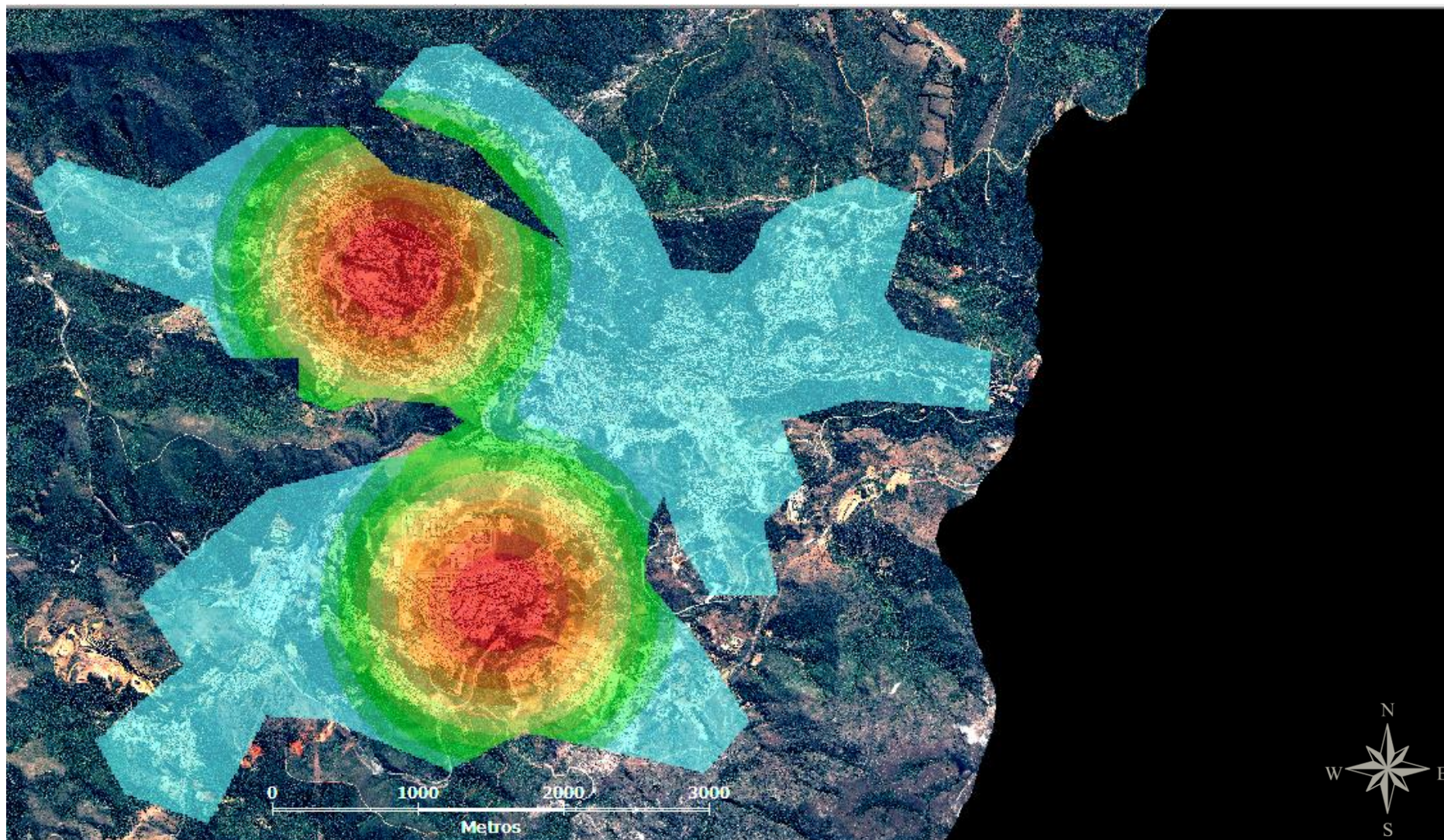


Figura 1.13 - Mapa de densidade espacial – Templo/Locais de Culto Espíritas

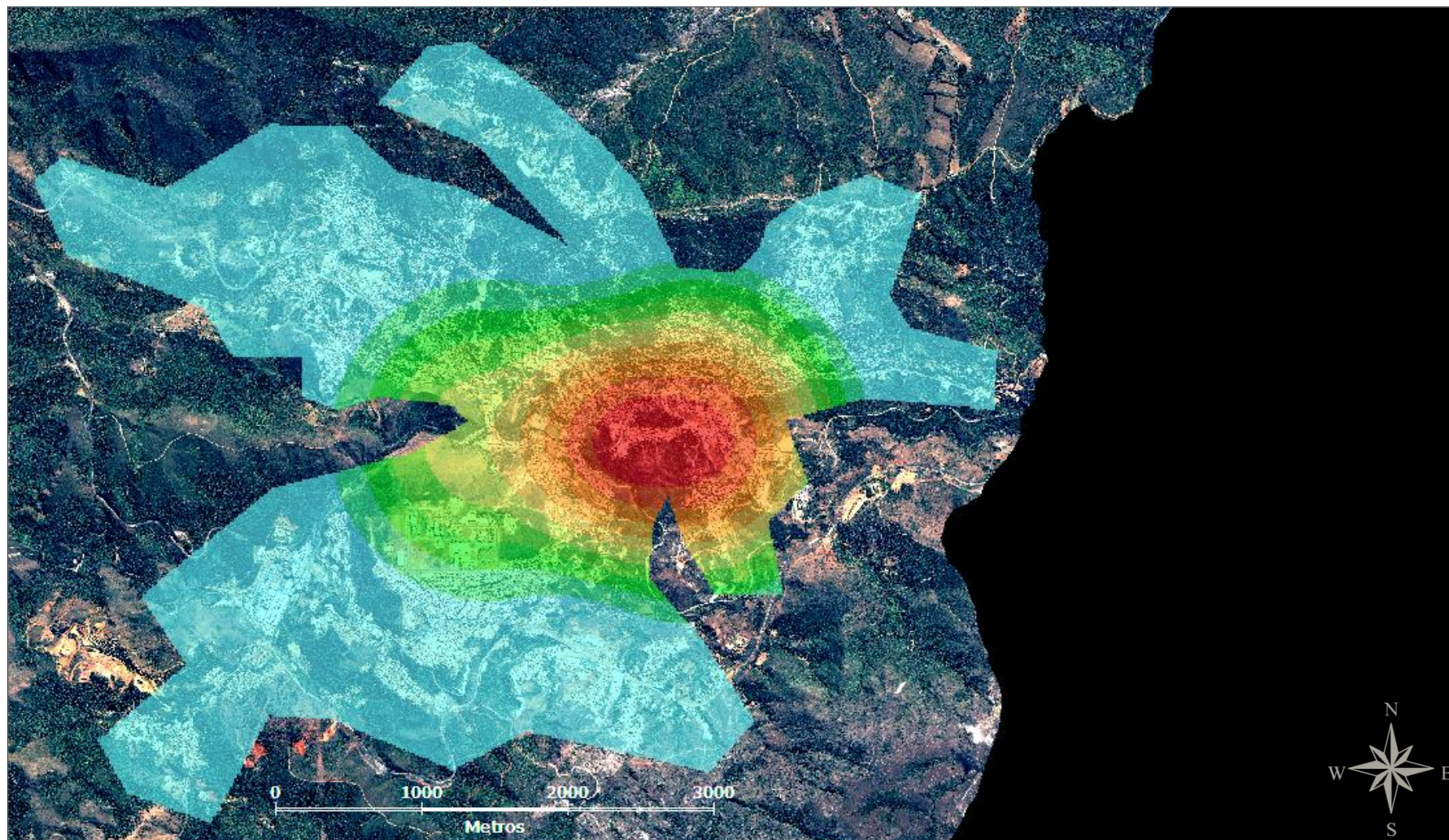


Figura 1.14- Mapa de densidade espacial – Templos/Locais de Culto Religiões Afro-brasileiras



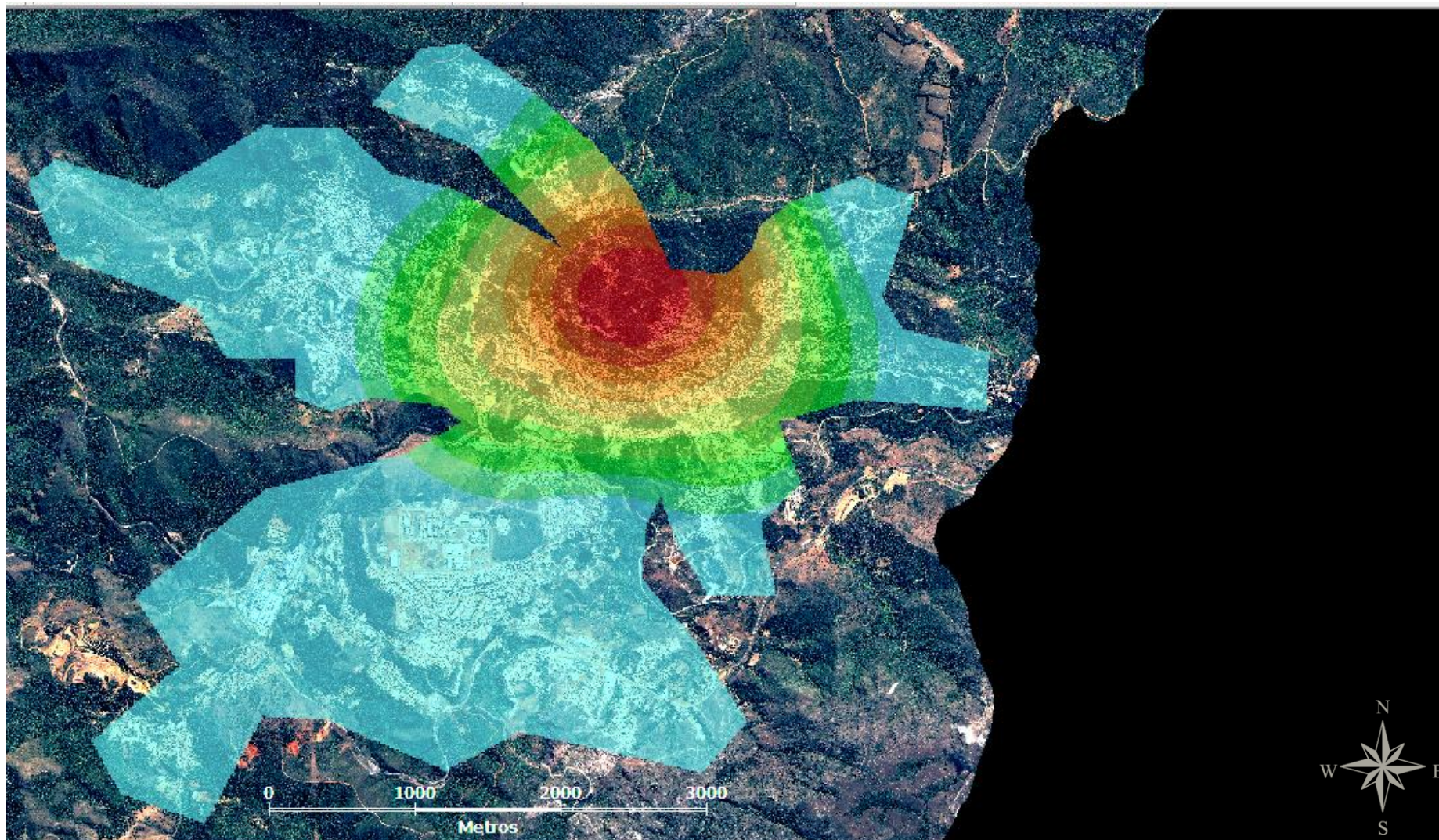


Figura 1.15- Mapa de densidade espacial – Templos/Locais de Culto Religiões Orientais

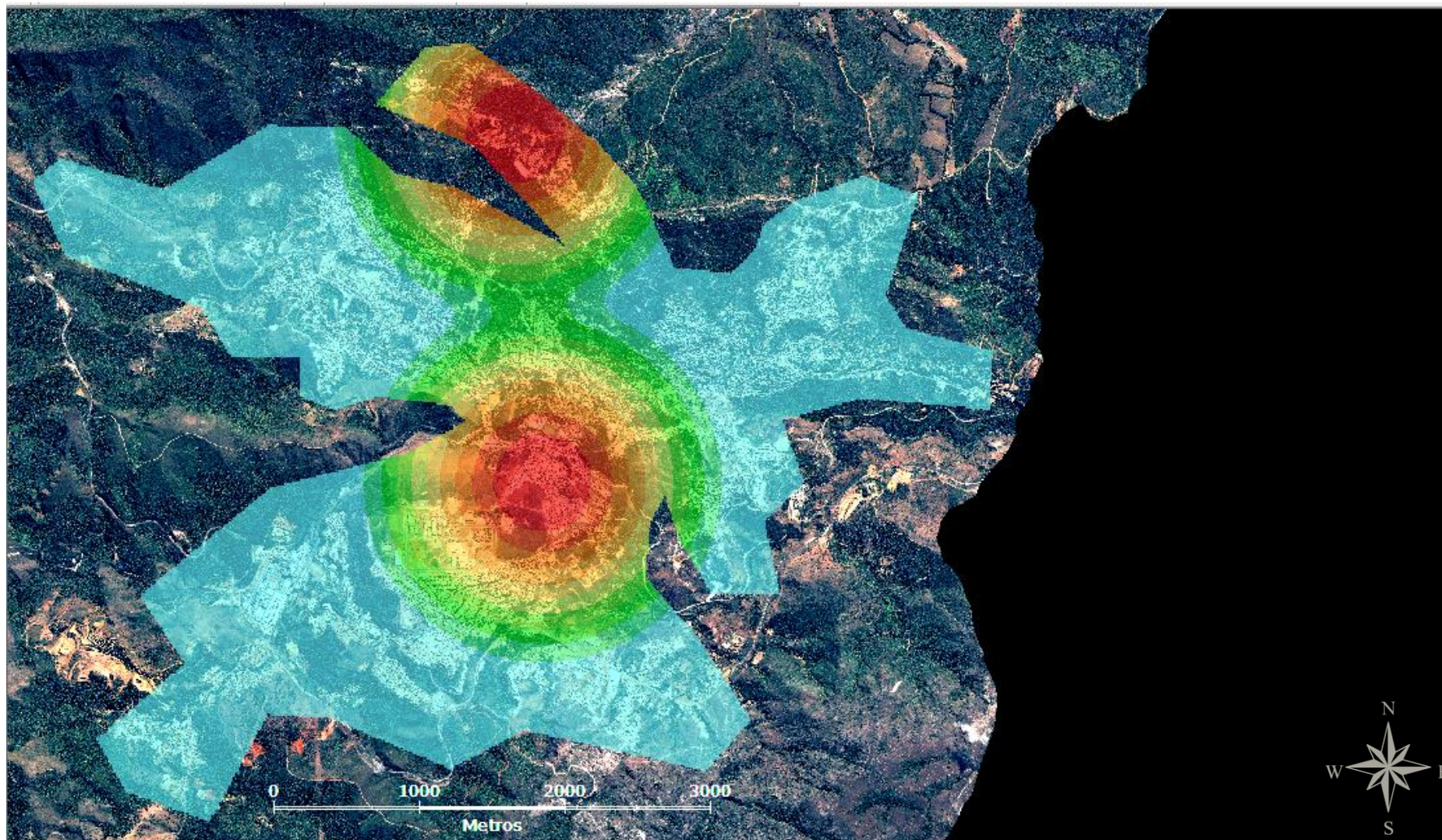


Figura 1.16 - Mapa de densidade espacial – Templos/Locais de Culto Santo Daime

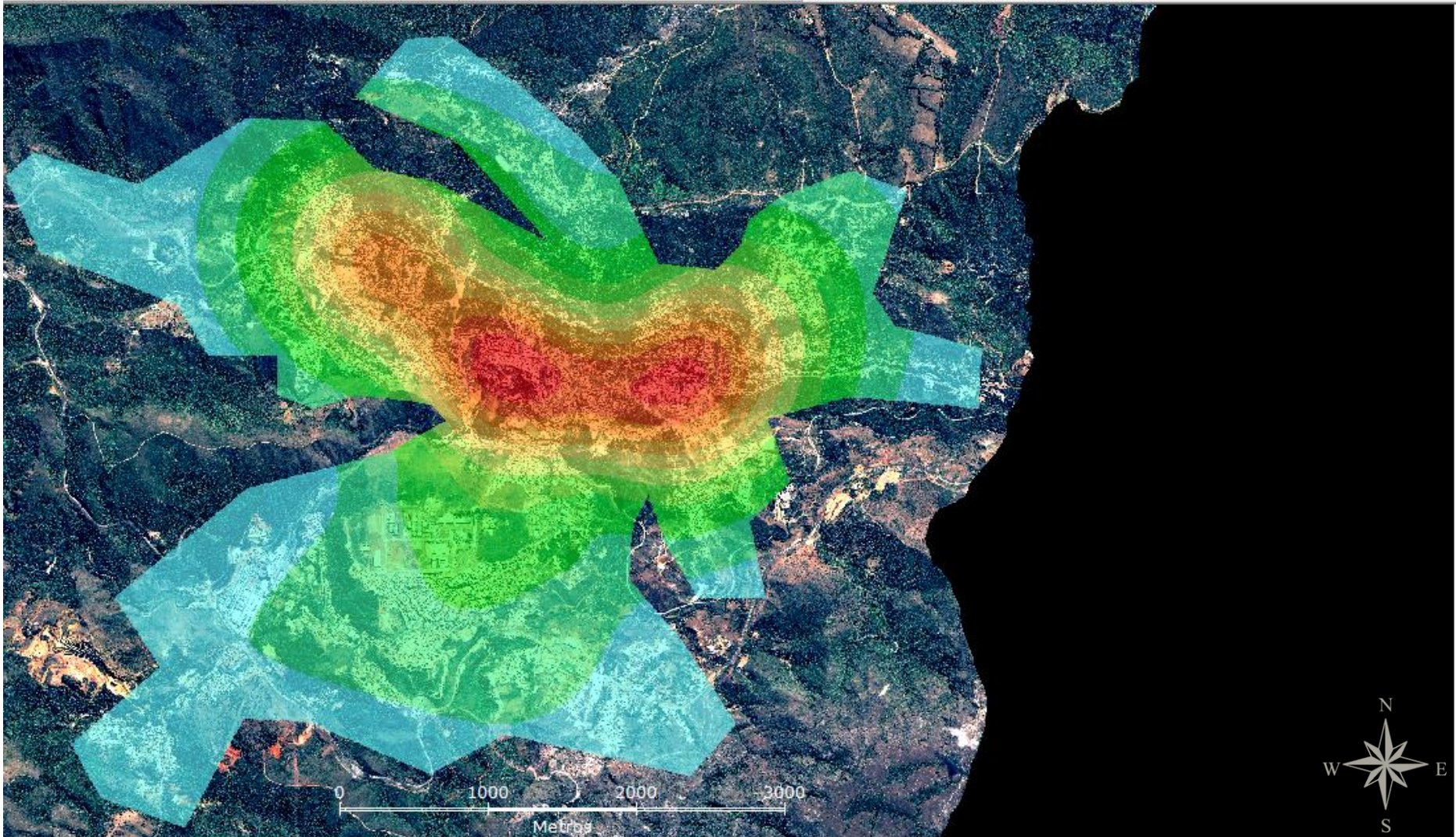


Figura 1.17 - Mapa de Densidade Geral – Religiões em Ouro Preto (2013 – 2015)

O Sr. Joaquim Luzia Tobias, 72 anos, pastor nos cultos da Igreja Evangélica Benção de Cristo, converteu-se ao Protestantismo há cerca de 40 anos. Foi responsável pelo registro desta igreja ainda quando morava em Belo Horizonte no início da década de 1970.

Segundo o mesmo, há quarenta anos, passava por dificuldades pessoais e aceitou o evangelho pregado por um pastor de outra igreja evangélica, e se tornou evangélico. Três anos após este fato fez registro desta nova vertente evangélica que nomeou Igreja Evangélica Benção de Cristo. Afirmou que antes disso era católico, de família católica, e que os seus familiares também se converteram após realizar o registro de sua própria igreja. Revelou que sua insatisfação com as igrejas às quais se filiou na sua conversão inicial residia na incapacidade de estas satisfazerem suas demandas espirituais num momento de dificuldades pessoais - materiais e espirituais.

Segundo o entrevistado, ele residia no Bairro Santo André em Belo Horizonte, e era sempre abordado por pregadores do evangelho. Frequentou a Igreja (não identificou qual) daqueles pregadores por três anos e depois desde período decidiu fundar sua própria igreja:

É porque aí tem um monte de problema que tem no meio disso. Que às vezes a gente não concorda com a maneira deles. A gente, que o negócio da gente é seguir, é seguir a bíblia né? (...). Às vezes pessoa tá com a bíblia, mas só pra enrolar não segue nada, então a gente não vai ficar no meio deles. Quem é honesto não fica no meio deles. Inclusive eu posso até falar um mais um pouco, os pastor quase tudo é rico você sabe disso né? E eu não tenho nada, continuo com isso daqui, quarenta anos de evangélico. Então quer dizer que já mostra minha honestidade espiritual. (...) Usar a bíblia pra poder pegar dinheiro dos outros, eu não uso isso, meu negócio é só... É, então eu casquei fora. Casquei fora do pessoal, mas de Deus eu não, não, não vou sair fora... Então foi a hora que eu decidi registrar. (Joaquim Luzia Tobias, entrevista realizada em 10/05/2013).

O Sr. Joaquim registrou a Igreja Evangélica Benção de Cristo em Belo Horizonte e a levou para Ouro Preto quando se mudou para esta última cidade em meados da década de 1970. Começou a celebrar o culto em um local alugado no bairro da Piedade e após adquirir um terreno e construir sua residência também dedicou um espaço desta edificação à prática religiosa. Disse não ter perspectiva de edificar outros templos considerando necessário apenas terminar o acabamento do local já construído. Quanto à filiação da igreja a outras instituições ou grupos, o Sr. Joaquim destacou que sua igreja configura uma pequena congregação composta por filiais em Mariana e Antônio Pereira.

Os cultos são realizados três vezes por semana e o Sr. Joaquim é o responsável tanto pela realização deles como pela administração da Igreja.

Quanto aos frequentadores da Igreja Evangélica Benção de Cristo, o Sr. Joaquim disse que estes residem em vários bairros distribuídos pela cidade: "Então tem um pouco aqui mesmo. Tem um pouco na Piedade, tem um pouco no Veloso." (Joaquim Luzia Tobias, entrevista realizada em 10/05/2013). Em relação aos perfis social e étnico dos mesmos, o Sr. Joaquim disse serem em sua totalidade “pobres”.

Em relação à percepção do entrevistado sobre a variação do número de frequentadores ao longo dos anos ele relatou: "aqui vem, a pessoa vem, sai, entra, sai, fica uns tempos dá uma saída. O movimento sempre é esse" (Joaquim Luzia Tobias, entrevista realizada em 10/05/2013); sendo que a média notada é de quinze a vinte participantes por culto.

O entrevistado relatou que depois de ter se convertido ao Protestantismo não demonstrou qualquer interesse pelo Catolicismo ou qualquer outra religião. Por fim, este mesmo gestor, quando questionado sobre a participação de sua instituição em cultos em espaços públicos, declarou nunca ter participado de qualquer tipo de manifestação desta natureza. O entrevistado relatou nunca ter realizado nenhuma forma de culto ecumênico, considerando esse tipo de ocorrência “difícil”.

Sobre ter enfrentado qualquer tipo de desqualificação ou resistência ao manifestar sua religiosidade, o Sr. Joaquim disse espontaneamente ter tido apenas pequenos inconvenientes com alguns indivíduos, mas nada que tenha tomado maiores proporções. Relatou não ter interesse em participar de cultos de outra religião.

Embora o entrevistado tenha relatado a inexistência de qualquer tensão em relação a outras religiões, reconheceu a existência de intolerância religiosa:

Ah, lá fora sempre tem né? As pessoa... você sabe que todo mundo tem perseguição né? Ah, não é direto não. De vez enquanto aparece alguém. (Joaquim Luzia Tobias, entrevista realizada em 10/05/2013)

Muitos membros das diversas denominações Protestantes (Históricas, Pentecostais e Neopentecostais) relataram as dificuldades e preconceitos pelos quais passaram por serem “crentes” numa cidade tida como eminentemente católica.

O Interlocutor 1 do grupo da Associação Evangélica de Ouro Preto relatou diversas ocasiões em que conflitos se apresentaram: do preconceito sofrido pelos filhos

na escola, nas décadas de 1970 e 1980, até as relações de amizade e tensão com munícipes e com determinados párocos.

O Interlocutor 1 disse ter sido difícil a relação com os católicos e que isso variava de acordo com o perfil dos párocos. Relatou mais dificuldades nas relações com Padre Simões (então, pároco do Pilar) e relações mais amigáveis com Padre Carmelo, que segundo ele, “não era um separatista”.

Apesar da menção a conflitos com Pe. Simões, o Interlocutor 1 relatou com muito humor casos envolvendo o mesmo, falando também da relação de amizade que tinham. Riu muito quando contou o caso de uma situação, onde na missa de formatura de uma estudante, para a qual foi convidado, “botou a bíblia debaixo do braço e foi”. Lá, o pessoal da escola pediu para cantar o hino nacional, mas tiveram seu pedido negado, com a alegação do Pe. Simões de que se eles cantassem o hino, logo o Interlocutor 1 ia querer fazer também sua pregação (o caso foi contado com regozijo e deu a entender que o episódio demonstrava o gênio forte e o humor peculiar de Pe. Simões). O Interlocutor 1 terminou dizendo, de forma ainda muito bem-humorada, que “tinha muita liberdade com os padres, e que eram amigos”.

Por outro lado, como trataremos mais detidamente aqui, sabe-se que os cultos que hoje mais sofrem no Brasil com manifestações de intolerância religiosa (muitas delas capitaneadas por algumas denominações Neopentecostais) são aquelas derivadas da herança afro-brasileira.

Em Ouro Preto, embora o turista mais desavisado possa esperar a presença pungente de manifestações religiosas e culturais afro-brasileiras, como em outras cidades históricas onde a presença da escravidão africana foi estruturante da história do lugar, esse não é bem o caso. Obviamente aspectos profundos da cultura africana compõem a arquitetura, arte, memória, religiosidade, a cultura e a população de Ouro Preto, estando de tal forma hibridizados que nem sempre chegam a constituir manifestações culturais e religiosas *Afro* definidas através de uma identidade de contraste.

Congados ressuscitados através dos movimentos folcloristas, embora tenham passado a receber subsídios municipais a partir de finais da década de 1960, ainda hoje

“engatinham” tentando estruturarem-se e estabelecerem-se como “manifestação típica” na “terra de Chico Rei”<sup>35</sup>.

Desta forma, os terreiros de Umbanda e Candomblé em Ouro Preto não são numerosos, embora nosso mapeamento possa ter falhado em captar aqueles que funcionam em caráter mais privado, assim como aqueles que existiram ao longo do período pesquisado (ou anterior a ele), surgindo e desaparecendo, muitas vezes com a mudança ou com a morte de seus pais e mães de santo.

Jussara Fernanda da Silva, 36 anos, gestora do centro de Umbanda Conga Vovó Maria Conga, relatou ser uma católica atuante, aparentando conciliar diferentes vertentes religiosas com naturalidade, mesmo identificando-se como Umbandista. Relatou o batismo e a experiência religiosa anterior como evangélica, mas reiterou que a busca pelo processo de cura fez com que ela se fidelizasse totalmente à Umbanda.

Jussara relatou sua iniciação na Umbanda:

O primeiro contato meu com o espiritismo foi com dez anos, meu pai tinha também o centro, né. Aí meu pai faleceu, eu adoeci demais, n'eu adoecer, que eu tive uma ferida muito enorme na perna esquerda é que me levou a ter o ato de procurar o espiritismo e ter fé, a questão deles, que eu não fiquei curada através de médicos, de nada. Procurei recursos, recursos, recursos e não consegui; aí eu tive que vir pro espiritismo; aí que eu fui curada e estou aí tem, tem o que? Uns dez anos já. (Jussara Fernanda da Silva, entrevista realizada em 19/03/2013)

Sobre a religiosidade praticada no seu seio familiar a entrevistada relatou uma grande diversidade no seu grupo familiar, com a presença de membros evangélicos, católicos e umbandistas. Apesar disso, identificou dentro de sua família a prática da Umbanda como um elemento transgeracional:

Meu pai foi umbandista, minha mãe, minha vó, né, minha bisavó também - soube a história deles e meu tio também, que mora em Belo Horizonte também, tudo mexe, tudo frequenta também e participa, tem essa, é... (que eles falam assim) geração, puxa, vai puxando. As vezes a gente acha que não tem a necessidade da gente mexer, mas não, tem sempre um da família que fica com aquele peso né, de caminhar sob espiritismo, alguma coisa eles têm que fazer. (Jussara Fernanda da Silva, entrevista realizada em 19/03/2013)

---

<sup>35</sup> Chico Rei é um personagem lendário da tradição oral de Minas Gerais. Segundo esta tradição, Chico era o rei de uma tribo no reino do Congo, trazido como escravo para o Brasil. Teria conseguido comprar sua alforria e de outros conterrâneos com seu trabalho e tornou-se "rei" em Ouro Preto.

A entrevistada relatou ser simultaneamente Umbandista e Católica, com frequência às missas em sua paróquia e seguindo os sacramentos do batismo e primeira comunhão para filhos e sobrinhos (não-evangélicos):

Cada um aqui tem uma nação, uma nação espírita, no caso. Então no meu caso, a minha nação... é essa, mas a gente pra poder ir no... outro lugar ou alguma coisa assim, é... é... se deve ao respeito, você tem pedir licença primeiro a mesa, pra ver se a mesa te dá licença, seu eu posso ir na sua casa, se e puder ir na sua casa eles vão abrir, mas a questão nossa... (...) A gente se diz assim, espírita, mas a gente... é católico também, porque a gente participa de missa também (...) então assim, a gente se julga assim: a gente é umbandista, mas a gente também tem aquela fé muito grande. Vai na igreja, participa, não tem, tem coisa não. Então a gente fala que é espírita, mas a gente tem uma fé muito grande, a gente vai, todo mundo aqui vai. (Jussara Fernanda da Silva, entrevista realizada em 19/03/2013)

Quanto à participação em outros cultos, Jussara relatou já ter participado de diversas vertentes religiosas distintas, com o objetivo de satisfação individual. Entretanto, ao se inserir em um grupo de Candomblé, a mesma relatou não ter se identificado, em função da prática de sacrifícios rituais de animais (“corte”): “(...) não me dei bem não, tipo assim, os meus guia não aceitou muito aquela questão de corte, entendeu? Corte de bicho, não aceita, eles não aceitam, aí eu já não gostei muito não”. (Jussara Fernanda da Silva, entrevista realizada em 19/03/2013)

O terreiro funciona as segundas, quarta e sextas. O santo da casa é Nossa Senhora de Sant`Ana. O imóvel é próprio e o terreiro funciona ali desde 2008, tendo chegado a funcionar em endereço anterior onde morava de aluguel. Relatou planos de realizar benfeitorias, ampliação e reforma. Seu terreiro, no caso, não está vinculado ou subordinado de qualquer forma a outro terreiro. Não soube precisar o número de frequentadores do terreiro, mas alegou que houve recentemente uma redução, associando isso a certo “abalo na fé” das pessoas de forma geral.

Sobre qualquer tipo de tensão com outra religião, a entrevistada relatou:

É igual eu tô te explicando, as vezes é... as vezes uns aceita né, as vem, frequenta, vem benze, participa e tudo. A maioria do povo aqui tudo gosta de mim, adora. Mas tem outros que já levam o caso um pouco como se fosse macumba, né, mais num é macumba é... é aquilo que a gente sempre fala é... tem aquelas pessoas que faz sim, mas tem aquelas pessoas que desmancham, que ajuda, né, e no meu caso, assim, eu tento passar pra eles é isso aí, e eu não mexo com... com ninguém, eu não tô aqui pra atrapalhar a vida de ninguém, nem nada, eu tô aqui pra ajudar, né, então é isso que assim, nunca tive briga, questão sobre isso não, não que as vezes eles não olha pra gente engraçado, mas também não te fala



nada... nada. (...) É, tira esse trem da cabeça do povo, é que eles vão ver, que não é aquilo que a gente pensava, entendeu? (...) o único atrito que a gente tem aqui em Ouro Preto é isso aí, não com o povo, mas sim entre um um... entre terreiro... Eu tenho o meu, você tem o seu...você não quer deixar eu andar pra frente, então eu não faço nada contra... assim eu não tenho nada contra aquele terreiro lá, mas é que eles lá não quer deixar a gente caminhar, também, entendeu, principalmente... principalmente é... A questão, exemplo que eu vou te dar aqui, eu tô aqui com o meu, o rapaz ali tem o dele lá, esse cara aí em cima ó, ele pertence a outras... outras linhas, outras... religiões, e eu aqui com a minha quietinha no meu canto, humilde na minha, ele já quer atrito comigo, você entende? (...) É tipo assim, por exemplo, ele quer tipo assim, fechar o meu terreiro, o meu Congá, não quer deixar eu seguir o meu caminho, por exemplo assim, o atrito que a gente geralmente tem é isso aí, que as vezes a pessoa não quer deixar ocê caminhar. (...) a gente mostra, tenta mostrar pra ele que ele tá errado, que da mesma forma que ele tem o dele nós também tem o nosso, ele faz é... a linha dele lá e nós fazemos a nossa. (...) Cada um respeita... o seu terreiro, o seu Congá, o seu lugarzinho, respeita, igual por exemplo: vê o seu Zequinha, ele me respeita e eu respeito ele, entendeu? Eu sei que ele tá lá embaixo, e eu tô aqui, e vem gente dele de lá pra fazer aqui, vai gente daqui pra conhecer lá, entendeu? Porque um ajudando o outro, né? A questão assim, só essa questão aí que tem, que tem, que fica balançando aí um pouquinho, é... sobre, depende da cabeça da pessoa, entendeu? (Jussara Fernanda da Silva, entrevista realizada em 19/03/2013)

A atuação social é visivelmente notada no centro de Umbanda em questão. A gestora se mostrou muito participante na comunidade: anualmente ajudando a organizar a Festa de São Cosme e Damião; época essa em que o ponto de encontro da comunidade é a casa da Sra. Jussara. Ela por sua vez, recolhe donativos junto à própria comunidade para fazer a festividade:

(...) eu ganho muita coisa, bala, refrigerante. Tudo quanto é coisa de criança eu ganho, né. Então a festa não é só pra nós aqui do Congá, a festa é pro povo e pras crianças. Então assim, é... tem 7 anos que eu abro... vai fazer seis anos que eu abro pro povo lá fora, muito bem recebida, o povo vem na minha casa, as crianças fica satisfeita, e cada ano que passa a gente tenta melhorar pra crianças. (Jussara Fernanda da Silva, entrevista realizada em 19/03/2013)

O Sr. José Siqueira Alves, 58 anos, pai-de-santo no terreiro de Umbanda Três Poderes: Oxalá, Ogum e Xangô relatou ter sido batizado católico. Declarou frequência aos terreiros da cidade desde os 14 anos para tomar bênçãos e passes, mas os terreiros anteriores não eram relacionados à sua família. Frequentou terreiros em Ouro Preto, Mariana, Itabirito e Belo Horizonte. De família Católica disse não ter tido problemas com

os outros integrantes de sua família quanto à sua opção religiosa, ressaltando que os mesmos também frequentavam terreiros de Umbanda.

Vindo de uma família de treze irmãos, contou que a frequência de todos familiares às práticas dos terreiros de Umbanda sempre foi “normal” e quase nunca conflitiva com as práticas católicas de sua família. O entrevistado afirmou ter frequentado apenas os cultos da Umbanda, Candomblé e Catolicismo e definiu-se da seguinte forma: "Hoje eu sou católico e espírita" (José Siqueira Alves, entrevista realizada em 16/03/2013). Revelou não ter interesse em participar de cultos de outra religião.

José Siqueira Alves fundou o Terreiro Três poderes: Oxalá, Ogum e Xangô no quintal da sua casa no bairro da Barra em Ouro Preto há cerca de dezesseis anos. Quando se aposentou relatou que naquele momento foi tomado por uma entidade e logo em seguida teve a iniciativa de estabelecer em sua residência um local de culto da Umbanda. Atende às segundas e quartas durante o ano todo, com poucas interrupções no funcionamento.

O culto sempre foi realizado ali e o imóvel é próprio. Depois que iniciou os trabalhos de Umbanda no quintal de sua casa, o Sr. José Siqueira relatou não ter realizado trabalhos ou celebrações em outros lugares da cidade e nem ter a intenção de estabelecer outro local de culto. Demonstrou interesse em ampliar o espaço destinado ao culto.

O Terreiro Três poderes: Oxalá, Ogum e Xangô está ligado a (e de certa forma assessorado por) terreiros existentes em Mariana e Amarantina, que são “mais evoluídos”, segundo o Sr. José. A hierarquia, neste caso, provém da experiência, associada ao grau de “evolução espiritual”, conforme os preceitos do Espiritismo.

O Sr. José Siqueira relatou que os frequentadores de seu terreiro residem em Ouro Preto (provenientes de bairros diversos) e em algumas cidades vizinhas. Quanto ao perfil dos frequentadores alegou serem estes das mais variadas camadas sociais e étnicas. Nas suas palavras: "Do pobre ao rico que frequenta aqui.". Ressaltou a grande quantidade de universitários médiuns que frequentemente passam pelo seu terreiro. Declarou a frequência de cerca de setenta a oitenta clientes, de diversas faixas etárias e renda. Há alguma flutuação na frequência, mas há também aqueles que, segundo o gestor do templo, estão sempre presentes, dentre estes “mais de 30 médiuns aí no terreiro”.

O entrevistado disse perceber alguma flutuação na frequência das sessões do terreiro, mas observou que a maior parte dos frequentadores termina por criar alguma

espécie de vínculo, estabelecendo uma presença mais constante nos trabalhos. Justificou esta variação na seguinte forma: "Que cada um vem buscar o seu objetivo. Né?" (José Siqueira Alves, entrevista realizada em 16/03/2013).

A ocorrência dos cultos, segundo seu relato, está sempre associada àquele espaço privado. Assim a realização de quaisquer atividades no espaço público é pouco comum, e apenas ocorre quando solicitada.

Quanto à realização de cultos de caráter inter-religioso o gestor relatou não ter realizado ou participado de qualquer um, mas disse que foi convidado por instituições públicas, em dois momentos distintos, para falar sobre sua religião, juntamente com outros gestores de instituições religiosas. Disse ter participado destas duas ocasiões e relatou da seguinte forma o ocorrido:

Cada um chegou lá e deu o seu parecer. A religião católica, os crente, o pessoal do espiritismo... Cantar um ponto... Cada um deu a abertura dum ponto, cantado. (...) Pra mim foi muito bom (...) eu não tenho vergonha de falar que (...) eu sou espírita. (José Siqueira Alves, entrevista realizada em 16/03/2013).

Como vimos, o entrevistado atestou nunca ter se constrangido de se identificar como praticante da Umbanda, embora tenha alegado que sempre sofreu algum tipo de desqualificação simbólica. O Sr. José se referiu a postura da Igreja Católica que segundo ele sempre procurou de forma indireta relacionar os cultos realizados em terreiro "a coisas maléficas":

Aberto, nunca tivemos... a gente tem problema, teve problema com a Igreja Católica, tá? Que eles sempre é contra. (...) No princípio tive muito problema com a religião Católica. Que era contra. Com ela ocorreu assim... Não, eles não... sempre dava aquele recadinho né? Que tinha um terreiro que era de bruxaria, de feitiçaria. E agente foi tocando, né? Eles sempre colocavam como uma coisa é, mal... Nós continua a mesma coisa. As portas tão aberta. (José Siqueira Alves, entrevista realizada em 16/03/2013)

Apesar disso, não há relato de qualquer atrito mais direto ou de natureza judicial.

Ocorrem no Terreiro de Umbanda Três poderes: Oxalá, Ogum e Xangô a realização festas ao longo de todo ano conforme os orixás ligados a cada período. Sr. José considera-as importantes para atrair público e esclarecer mais pessoas acerca do que se trata a Umbanda:

Tem que deixar bem claro é o seguinte: a umbanda, a umbanda o que que é a umbanda? A umbanda é o conceito de todas as religiões. Se fala de todas as religiões. Não se critica nenhuma religião. Porque ela estuda todas as religiões, entendeu? Ela pega a religião num contexto geral. Ela é, ela é tipicamente brasileira.

Você entendeu? Ela deixou um pouquinho aquela origem africana. Assim como mora no que é brasileiro. Então é... o brasileiro não pode negar o que chama de culto, entendeu? Porque se você analisar bem o que é um culto, a religião católica pratica o culto todos domingo, toda segun... todos sábados, seja lá... da mesma forma que a gente. Só que a gente trabalha de outra forma diferente. É, a umbanda (...) é... igual falei com você a umbanda é um estudo em cima de religiões. O que é uma religião? Religião não é uma doutrina? Um conceito de ideias sobre Deus? (...) Então a umbanda ela veio para trazer uma verdade igual o kardecismo, né? A igreja ela, ela não trabalha com psicológico. Ela trabalha assim, você tá aqui, tem o céu e tem o inferno, se você não fizer isso aqui você vai pro inferno se você fizer isso daqui você tá no céu. Não se fala que você tem uma caminhada, uma jornada na sua vida material e espiritual. Entendeu? Por isso que muitas pessoas se desesperam. Hoje tem muitas pessoas procurando esse lado espiritual, tentando enxergar o “por que”, “por que que eu sofro? ”, “por que acontece isso na minha família? ”, “o que que eu fiz? ”. Portanto você vê que na, a Globo hoje faz um trabalho muito bonito sobre religiões. O próprio Papa hoje aceitou as religiões a umbanda, o candomblé, né? A igreja já tá aceitando isso. Tem uma resistência sim, muita ainda tem resistência. Como o, o crente praticamente ele, o católico ele deixa de lado, então quer dizer, eles são focado só no meio deles.... É o que diferencia, que eu falo com você. Que a umbanda é estudar o contexto geral de tudo, tudo é religião, em cima de um respeito. Porque a umbanda não é dona da verdade, a umbanda é um estudo também. Vai buscando, a umbanda vai buscando a verdade, tá? E os mensageiros que nos acompanham na, eles também são igual a nós, eles tão evoluindo junto com a gente. Eles aprende com a gente e a gente aprende com eles, vice-versa. (José Siqueira Alves, entrevista realizada em 16/03/2013).

Por fim, o mesmo Sr. José Siqueira considerou que a maior atuação social da instituição que representa estava nos momentos das festas que são abertas ao público e também em momentos de cultos que considerou como uma espécie de “retorno social” dado à comunidade: "Aqui o cara vem buscar um objetivo que ele tá precisando. Às vezes é uma dor que ele sente que ele não consegue eliminar." (José Siqueira Alves, entrevista realizada em 16/03/2013).

Alexandre Antônio Codato, 38 anos, frequentador no terreiro de Umbanda Três Poderes: Oxalá, Ogum e Xangô e convidado por José Siqueira à entrevista relatou que conheceu a Umbanda através de sua mãe que participava de cultos Espíritas e Kardecistas. Segundo o mesmo, sua mãe seguia um grupo espírita que não tinha local para os trabalhos e por isso realizavam migrando de casa em casa. Num dado momento conheceu a

Umbanda, e partir de então, sua mãe e ele passaram a frequentá-la. Diz ter se iniciado nesta prática aos doze anos. Ressaltou a aproximação entre Kardecismo (e da utilização dos ensinamentos kardecistas) e Umbanda. Identificou a religião Católica e Kardecista como religiões de influência no seu ambiente familiar. Afirmou ter participado apenas de cultos Católicos, Kardecistas e da Umbanda e revelou ter interesse em participar de cultos de outras religiões como forma de estudo. Considera este estudo como integrante de sua prática religiosa mesmo identificando-se como umbandista.

Outra vertente religiosa que tem se desenvolvido em Ouro Preto desde o início dos anos 2000 é o Santo Daime com a instalação de dois locais de culto entre regiões opostas da cidade: o Pronto Socorro Chão de São Sebastião, região norte de Ouro Preto, instalado em 2001 em localidade bastante recuada no Morro de São Sebastião; e o Daime Flor da Nova Vila, estabelecido em 2009 na Vila Aparecida, na região centro sul da sede do município.

José Eduardo Domingues, 49 anos, gestor dos cultos na igreja daimista Pronto Socorro Chão de São Sebastião nasceu em família católica não praticante. Relatou ter tido uma formação religiosa antes de se integrar às práticas religiosas do Santo Daime, de modo que teve uma formação mais "materialista" na sua juventude, afirmando que naquele momento de sua vida não acreditava em Deus.

Relacionou sua filiação à religião do Santo Daime à crise pessoal de seus preceitos e valores. Conheceu o Santo Daime em Ouro Preto, mas não no intuito religioso: diz ter buscado, a princípio, uma experiência individual com o consumo da ayahuasca (bebida alucinógena utilizada no culto). Porém, foi nesta primeira experiência em que ele considerou ter percebido a crise pessoal pela qual passava, se iluminando através de sua experiência com o Santo Daime e decidindo dedicar-se a doutrina de forma mais efetiva. Assim, relatou ter ido ao Acre, estado onde a doutrina se configurou com a influência indígena, católica, espírita e de matrizes religiosas afro-brasileiras. Lá aprendeu a doutrina e recebeu a missão de levá-la a Ouro Preto e "resgatar" os sujeitos que se encontravam em crise pessoal similar à que ele passou.

Embora se identifique como "daimista", o Sr. José Eduardo relatou que em função de sua profissão como diretor de escola pública, assiste ocasionalmente a cultos católicos, mas que o faz em respeito aos convites e demais procedimentos das celebrações de formaturas. Considera a linguagem cristã como universal e que através dela torna-se mais fácil alcançar uma maior quantidade de indivíduos, justificando então a utilização desta

mesma linguagem pela doutrina daimista. Relatou não ter interesse em participar de cultos de outra religião.

Quando José Eduardo Domingues foi ao Acre em 1989 em busca de aprofundamento na doutrina do Santo Daime, lá permaneceu por dois anos numa comunidade chamada “Colônia Cinco Mil”. Nas palavras do mesmo Sr. José Eduardo:

Morei dois anos lá na Colônia Cinco Mil. Aí eu aprendi a Santa Doutrina. E... não queria voltar não. Mas me apresentou uma missão, que eu devia vir cá colher os meus perdidos. (...). E fazem vinte anos que tomo daime, pra mais, comecei tomar daime em mil novecentos e oitenta e nove.(...) Nós começamos com... Assim... Uma filial do pronto socorro lá do Acre, de Rio Branco, da Colônia Cinco Mil, num lugar chamado Vila Carneiro. É... Aí, quando teve vários problemas aí de... Olha nesse mundo quando junta cem vira quatro. Isso não é só no Santo Daime. É em todo lugar, né? Agora você pode ver nas igrejas evangélicas é só juntar um tanto que eles dividem em várias. E foi em noventa e oito que isso foi feito e no dia dezenove de abril de noventa e oito nós fundamos o pronto socorro em Ouro Preto que começou com nome de Pronto Socorro Raimundo Irineu Serra porque adotamos o mesmo nome lá do Acre. Que a gente espera do astral uma confirmação. Então este nome hoje: Chão de São Sebastião; é devido ao hinário que é recebido aqui nessa casa e que é... colocou o chão de São Sebastião. (...) aqui a propriedade é minha... Eu trabalhei minha vida aí. Juntei um dinheiro. Aí eu comprei essa área aqui, mas a igreja já existia há dois anos aqui. Em dois mil que eu... eu comprei aqui em mil novecentos e noventa e oito, mas até a gente consegui construir o lugar tal... é... em noventa e oito. Em dois mil que a gente passou a fazer os trabalhos a partir de dois mil, dois mil e um. É que essas datas já faz década né? Em dois mil e um que nós começamos a fazer os trabalhos aqui. Então no dia primeiro de abril desse ano nos vamos fazer quinze anos. Então o pronto socorro funciona na propriedade que é minha. Mas, eu também sou zelador (...) (José Eduardo Domingues, entrevista realizada em 02/03/2013)

Segundo ele, sua missão pautava-se em retornar à cidade de Ouro Preto e apresentar esta doutrina às pessoas que considerava estarem na mesma crise pessoal pela qual ele só percebeu estar passando quando experimentou o ritual do Santo Daime. Então, em 1998, ele regressou a Ouro Preto com o intuito de iniciar a realização dos trabalhos (cultos), porém naquele momento não havia local fixo. A constante migração por vários espaços caracterizou este momento como as únicas ocasiões em que os trabalhos foram realizados fora do espaço onde são realizados no presente. Quanto a este período José Eduardo relatou:

Fiz trabalhos em Lavras Novas, em casa alugada, fiz trabalho lá no alojamento da universidade, no campus, com vinte pessoas dentro dum

quartinho daquele. (José Eduardo Domingues, entrevista realizada em 02/03/2013)

Em 2001, com a conclusão da construção do templo em terreno próprio, José Eduardo se estabeleceu com a igreja no bairro Morro São Sebastião em Ouro Preto. Chamada inicialmente de Pronto Socorro Raimundo Irineu Serra - adotou o mesmo nome da igreja do Santo Daime no Acre. Após a conclusão do templo no Morro São Sebastião, passou a chamar-se Pronto Socorro Chão de São Sebastião por conta de um hinário recebido naquele local.

Sobre a filiação da igreja por ele gerida, o entrevistado disse ter iniciado suas atividades como filial do "pronto socorro" do Acre, mais especificamente da Vila Carneiro, mas não indicou se ainda há ainda qualquer ligação. Sobre alguma perspectiva de ampliação ou construção de outro templo, José Eduardo ressaltou ter apenas a intenção de concluir o acabamento das obras da igreja sem perspectiva de uma nova edificação.

José Eduardo disse que os frequentadores de sua igreja residem em diversos bairros de Ouro Preto: Bauxita, Morro Santana, Morro São Sebastião entre outros. Quanto ao perfil étnico e social destes frequentadores alegou ser diverso, sendo impossível defini-lo. Os maiores trabalhos realizados ali já chegaram a reunir de cinquenta a cem pessoas. No entanto, conforme José Eduardo, frequentadores assíduos totalizam cerca de doze pessoas.

Quanto à média de frequentadores do mesmo templo ao longo dos anos, José Eduardo percebeu certa redução. Apontando como motivo para redução as divergências entre as concepções ideológicas de alguns frequentadores e as dele:

Os trabalhos são duas vezes por mês. É, que são trabalhos de cura, é pronto socorro espiritual, então nós só fazemos trabalhos de cura, não fazemos o calendário todo das igrejas do daime que, é, que são para esse fim. Então aqui os trabalhos de cura são nos sábados antes do dia quinze e nos sábados antes do dia trinta que dão dois sábados por mês. No sábado antes do dia quinze, temos o trabalho da linha do arrochim, que é um trabalho, é... desculpa, um trabalho de estrela que é um trabalho de enxotamento, é um trabalho assim para fazer uma limpeza, e no sábado antes do dia trinta vem a linha do arrochim que é uma coisa já pra interiorizar mais. Então esses dois trabalhos para as pessoas que precisam de algum auxílio, de doenças materiais, espirituais ou morais. Então aí, a pessoa nos procura, nós fazemos os trabalhos também fora destas datas, caso seja um doente terminal alguma coisa assim, podemos ir até o local fazer o trabalho não tem problema. Então, agora duas vezes por mês é certo que tomamos o daime. E o mestre Irineu deixou o dia 15 e o dia 30 como certo, é..., como dias de fazer

concentração que no trabalho de cura a gente trabalha pro doente, no de concentração a gente trabalha mais para a gente, então a gente também procura fazer as concentrações. Só que pra tomar o daime tem uma dieta de três dias antes sem relações sexual e sem ingerir álcool, e três dias depois também. Então se você ver, para quem é casado se fizer trabalho toda semana, vai ter que virar padre. Né? Não tem como ter relações sexuais. E, que são também muito importantes para a saúde da, da pessoa. (José Eduardo Domingues, entrevista realizada em 02/03/2013)

José Eduardo relatou que sua Igreja nunca desempenhou trabalhos públicos (ou em público) em Ouro Preto, embora o entrevistado identifique a função pública do trabalho de sua igreja/religião:

Então se cinquenta irmãos deixaram de usar cocaína, crack e drogas frequentando aqui a igreja, eu acredito que isso tenha um impacto social muito grande. (José Eduardo Domingues, entrevista realizada em 02/03/2013)

Quanto à realização de cultos ecumênicos/inter-religiosos demonstrou abertura, embora julgue impossível em função dos procedimentos do Daime serem muito específicos, incluindo a ingestão da Ayahuasca:

É lógico se o padre quisesse que eu levasse o daime lá para os fiéis dele, ele ia ter que me garantir a dieta, que ninguém pode sair. Há aí todo um procedimento que eles não iam querer. Agora o Deus para mim tanto faz, né?, como chamá-lo. (José Eduardo Domingues, entrevista realizada em 02/03/2013)

Quando questionado se já enfrentou alguma resistência ou problemas ao manifestar sua religiosidade disse ter tido problemas apenas quando realizava os cultos no alojamento da universidade, considerando o ato de repúdio de terceiros naquele momento como ignorância em relação ao entendimento sobre o conceito de democracia.

Porque... o Santo Daime ele engloba tudo, então eu já vi dentro do meu centro pessoas que hoje são meus irmãos e que eram Testemunha de Jeová. A família da minha esposa é da Congregação Cristã do Brasil, na verdade é... o pai dela chegou a ser ancião da Congregação em Montes Claros e também esteve presente na Igreja, também bebeu Daime comigo. E... fui... vou em missas porque eu sou diretor de escola, tem que ir na missa para prestigiar a comunidade. Mas pra mim Deus, né? Ele é universal. Ele... “eu sou Buda, sou Krishna, sou Cristo a minha glória completa ninguém viu. Eu reino em esferas invisíveis e sou o Daime que você bebeu...” (...). Porque Santo Daime ele é muito amplo, existe muita divergência. Por exemplo, eu sou uma pessoa que sou muito é... como pode se dizer... tô numa minoria extrema dentro dessa história porque eu sou contra o dinheiro dentro do Santo Daime. Santo Daime para mim não se compra, não se vende, não se cobra para entrar,



ingresso para entrar se cobra em clube. Então se é uma igreja não é clube, então, como é que você vai cobrar ingresso numa igreja? E a pessoa que não tem dinheiro? Não pode ser salva? Tá parecendo Calvino!

... Eu tenho irmãos aqui no Morro São Sebastião, no Morro do Santana, lá na Bauxita, né? Tão espalhado aí por Ouro Preto. (José Eduardo Domingues, entrevista realizada em 02/03/2013)

O Sr. Vicente Laguardia teve contato com o Daime em Campinas (SP) e posteriormente, há cerca de 10 anos atrás em Ouro Preto. Proveniente de uma família Católica, hoje se considera daimista (foi católico até os 15 anos de idade e só mais tarde filiou-se ao Daime).

O Daime Flor da Vila é administrado por ele e sua esposa Joelma, desde 2009. A frequência do casal à prática religiosa é de duas vezes ao mês, e durante o calendário festivo do Daime, com a realização dos festivais. O número de frequentadores varia conforme este calendário, principalmente nos dias de produção da bebida consumida nos rituais e durante os festivais. O imóvel é próprio, pertencendo à família de Joelma (sua avó, no caso).

A prática neste espaço em Ouro Preto é um desdobramento do Centro Flor de Jagube, localizado em Belo Horizonte no distrito de São Sebastião das Águas Claras (“Macacos”).

Joelma: Sim, porquê na verdade nós não nos instituímos como igreja. O que acontece é que nós praticamos o culto na Flor de Jagube que fica em Belo Horizonte e... financeiramente falando é muito difícil o deslocamento de duas vezes ao mês dos dois à Belo Horizonte, sem falar das crianças, sem falar da questão do estudo. Então em um período que eu fiquei grávida é... o comandante, né o Marcos nos deu a autorização para iniciar as concentrações aqui. Então na verdade nós não somos uma igreja, nós somos somente um ponto, que realizamos as concentrações... e estudos dos hinários. (Vicente Alejandro Laguardia e Joelma Aparecida Laguardia Guimarães, entrevista realizada em 01/03/2013)

Vicente e Joelma relataram que o número de frequentadores é pequeno, formado por pessoas de seu círculo de convivência, de modo que não se consideram instituídos como uma Igreja, mas sim como um ponto filiado ao culto Flor do Jagube de Belo Horizonte. Este número de frequentadores pode variar entre dois e uma dúzia. Mas os entrevistados ressaltam que não há uma constância.

Os entrevistados não declararam nenhuma experiência em ambiente público com sua religião, nem mesmo para falar ou palestrar sobre a mesma.

Joelma acredita que o Daime ainda é um tema desconhecido da comunidade:

Na verdade eu vejo que ainda é um tema desconhecido na comunidade, então eles não tem nem muita informação pra dar interpretações, eles só acham que os hinos são bonitos e nada mais, não falam muita coisa no mais... É... porque eles não sabem, eles acham os hinos bonitos, é só o que eles sabem... “nossa eles estão cantando uma coisa bonita de igreja”. Alguns passam sentam e escutam outras passam, parabenizam que estão achando os hinos bonitos, mais além disso, não. (Vicente Alejandro Laguardia e Joelma Aparecida Laguardia Guimarães, entrevista realizada em 01/03/2013)

Sobre a participação em atividades de outra religião, Joelma relatou executar algumas atividades, considerando-as como “comunitárias”. Além disso, relatou participar das homenagens católicas a Nossa Senhora Aparecida no dia 12 de outubro, pois é devota desde a época em que professava o Catolicismo junto com sua família. No entanto, os aspectos da vivência coletiva e comunal da sua devoção à santa, superpõem-se às questões propriamente religiosas ou teológicas.

Joelma: Eles estavam querendo fazer uma homenagem a Nossa Senhora, não encontraram pessoas que pudessem ensaiar essas crianças e eu aceitei: me perguntaram se eu podia e eu aceitei. Então eu fiz os versinhos, as crianças ensaiaram aqui em casa, nós temos até um vídeo, se não tiver apagado, dos meninos cantando os versinhos. Então assim... porquê pra mim na verdade essa questão religiosa não tem que ser convergente, elas tem que ser unidas. Então, eu não tenho essa coisa de preconceito... “sou do Daime, nunca mais vou participar de nada que seja de outra religião”, eu acho que quando é o bem da comunidade e que tá envolvendo o bem de outras pessoas não tem o porquê de não apoiar. Então eu participei... as crianças coroaram foi tudo muito bacana. (...)

Só no dia 12 de outubro geralmente, porque eu sou devota de Nossa Senhora Aparecida, eu costumo ver a chegada da procissão a participar da missa da manhã... por devoção a nossa Senhora Aparecida, e pelo momento de compartilhar com as pessoas que são do meu bairro, porque eu sempre fui de descendência católica, então isso era de praxe participar, então continuou, eu não vejo problema em continuar indo louvar a mãe de Deus, porque nós também temos esse culto e louvação, mas de compartilhar né, com as pessoas que são do bairro esse dia que pra gente é muito especial, que é o dia 12 de outubro. (Vicente Alejandro Laguardia e Joelma Aparecida Laguardia Guimarães, entrevista realizada em 01/03/2013)

Os entrevistados relataram desenvolver outras atividades comunitárias como Colônias de férias, o projeto “Arte na Vila” e a “Canjiquinha Comunitária”.

Além do templo Budista já mencionado, instalado na cidade em meados da década de 1980, outras religiões orientais também se instalaram na cidade a partir da década de 1990 e início dos anos 2000, como o caso do Seicho-no-ie.

A Sra. Maria Carmem Câmara Silva, 59 anos, teve contato com o Seicho-no-ie através de membros da família: sua irmã e sua mãe. Assim, no mesmo sentido, transmitiu seus conhecimentos para suas próprias filhas. Considera-se católica e sempre praticou o Catolicismo. Interpreta o Seicho-no-ie não como antagônico, mas como um incentivo à continuidade da prática do Catolicismo, uma vez que se trata do culto dos antepassados.

Pra mim é uma religiosidade, é... foi através da minha irmã e da minha mãe, que elas haviam participado, porque eu pratico hoje a... é o estudo da filosofia da Seicho-no-ie, que é uma filosofia japonesa, é... fundada pelo professor Masaharu Tami Gushi em 1930, e... quando, na época minha irmã e minha mãe havia participado de um seminário na luz em Belo Horizonte e minha mãe chegou perto de mim e me disse: filha, participe porque lá estuda a mente, foi dessa forma. No final de 1992 eu participei, e eu fui em uma reunião aqui. Em Ouro Preto tem associação local, hoje funciona da Rua Vereador Rodrigo Toffolo, número 30A. Naquela época ela funcionava na sociedade São Vicente de Paula, e eu participei pela primeira vez no dia de uma cerimônia, é... da Seicho-no-ie que é uma oração de gratidão aos antepassados, foi nesse dia, minha... meu primeiro contato. (...) Eu continuo participando da religião católica é... eu sempre digo: se eu hoje participo e tenho a referência que eu tenho a religião católica foi devido ao ensinamento da Seicho-no-ie. Toda vida eu fui muito de participar das atividades da igreja católica, chegou um ponto em que eu já não participava mais, aí o dia em que eu conheci a Seicho-no-ie eles me falaram da importância de não abandonar minha religião, hoje eu vou em reverência aos meus antepassados principalmente, e gosto quando eu vou a igreja, acho legal, gosto! Participo de missas, mas não vou a missa todos os domingos não. (Maria Carmem Câmara Silva, entrevista realizada em 17/04/2013)

A frequência ao Seicho-no-ie é de duas vezes na semana, e a prática de orações em casa é diária:

Como, a Seicho-no-ie tem algumas práticas né, eu participo das reuniões semanais. Vou duas vezes, vou na segunda que é reunião geral, toda a terça-feira tem uma reunião de oração, eu participo sempre dessa aqui em Ouro Preto, e em casa eu faço a oração aos meus antepassados todos os dias; no mesmo horário, no qual eu ofereço a sutra sagrada, leio livros pra eles né, livros da Seicho-no-ie e até outros, se for o caso. (Maria Carmem Câmara Silva, entrevista realizada em 17/04/2013)

Maria Carmem nunca frequentou outros ritos a não ser o Católico e o Seicho-no-ie, embora tenha demonstrado uma postura positiva em relação à pluralidade religiosa e à experiência religiosa de qualquer natureza.

O imóvel utilizado para as sessões é alugado há cerca de dez anos. Anteriormente as sessões já funcionaram em locais distintos dentro de Ouro Preto:

... já funcionou na Praça Tiradentes, na sociedade São José, a gente foi muito bem recebido lá, já funcionou na Lareira de Nazaré, lá no, na Água Limpa, onde a gente pagava um... aluguel bem pequeno, bem menor, a gente usava só uma vez, mas assim, a gente sempre foi muito bem recebido, e na... é que já rodou né... e... na... São Vicente de Paula, foi onde eu conheci, a sociedade ali, São Vicente de Paula ao lado do teatro municipal, também as pessoas eram... são ótimas naquela e... foram ótimas, e funcionou na... Getúlio Vargas na sapataria, naquele prédio ali perto da sapataria Duarte, e no início, as vezes, já aconteceu caso das pessoas é... num... não vou citar nomes, pedir o local, assim só porque... na época acho que... não aceitava como diz a Seicho-no-ie é uma religião, (...) Mas hoje a ideia, já tem uma outra compreensão da Seicho-no-ie, há 20 anos atrás era diferente (...) eu, eu... interpretei como uma negação do espaço na época, eu acho que foi, porque a gente teve que voltar lá pra casa da Dona Dulce, mas só aconteceu isso uma vez. (Maria Carmem Câmara Silva, entrevista realizada em 17/04/2013)

Especificamente no caso do Seicho-no-ie, a entrevistada relatou que no passado a mudança de imóveis chegou a estar relacionada com a falta de compreensão do Seicho-no-ie como prática religiosa. Apesar da memória deste tipo de ocorrido, quando perguntada sobre mais detalhes do evento não soube oferecê-los, informando que havia se juntado há pouco tempo ao Seicho-no-ie, após tal fato ter acontecido. Apesar desta referência a entrevistada relatou não se recordar de qualquer outra resistência ou animosidade ao Seicho-no-ie em Ouro Preto.

Não existem planos para a aquisição de um imóvel próprio, uma vez que o Seicho-no-ie vive de doações e contribuições:

(...) então... é... a Seicho-no-ie funciona muito, depende de doações pra funcionar, pra pagar o aluguel, pra energia, então pelo menos hoje na... assim, eu estou respondendo né, pela, pelo, porque como eu faço parte da diretoria, minha resposta talvez... eu faço parte da diretoria também, aí hoje não tem nada cogitado a esse respeito não. (Maria Carmem Câmara Silva, entrevista realizada em 17/04/2013)

Quanto à ligação com outras instâncias religiosas, a entrevistada explicou a formação organizacional situando o Seicho-no-ie de Ouro Preto nesta rede:

É, porque a Seicho-no-ie ela tem a sede é... no Japão, ela tem, aí tem a... sede central em São Paulo, e tem... onde é feito toda a... as orientações e a associação de Ouro Preto ela é, ela tem a regional em Belo Horizonte, ela é uma das associações locais, chama associação local Ouro Preto, porque ela pertence a cidade de Ouro Preto. Ela pertence a regional MG-BH Paraíso, e todas as regionais né, todas as associações pertencem a sede central em São Paulo. (Maria Carmem Câmara Silva, entrevista realizada em 17/04/2013)

Quanto à frequência, a entrevistada relatou que houve uma redução moderada nos últimos quatro anos, embora não saiba explicar por que.

Os eventos públicos do qual a entrevistada se recorda da participação do Seicho-no-ie foram a realização de um mutirão ecumênico/inter-religioso para a limpeza de praças no dia do trabalhador; Além da realização na semana da pátria (em setembro) de limpezas de praças e ruas (classificado como “atos de gratidão à cidade”).

A força pungente do Catolicismo no município de Ouro Preto dá-se, obviamente, em função deste conservar, mais que na média brasileira e mineira (como demonstramos na abordagem dos dados dos Censos IBGE, Capítulo 2, item 2.1) uma grande maioria de sua população como católica.

Como já destacamos, a herança do catolicismo ibérico-devocional na cidade passou a constituir grande parte daquilo que se tornou a abordagem patrimonial do legado histórico-arquitetônico que motiva as políticas patrimoniais e culturais dedicadas a Ouro Preto ao longo das últimas quatro décadas.

Padre Marcelo Moreira Santiago, pároco à frente da influente paróquia de Nossa Senhora do Pilar desde 2003, destacou que mesmo que o forte apego e valorização positiva da população católica local de suas tradições seja uma dimensão importante da religiosidade católica em Ouro Preto, que não se pode desprezar também a importância da abordagem turística-patrimonial para a valorização da mesma:

A gente não pode dizer que o todo da Arquidiocese tem o rosto em evidência assim como Ouro Preto. Não tem. Porque? Porque nós somos uma área destes primeiros núcleos de povoamento. Nós somos uma área, até pela própria inscrição na construção dessas cidades, né, de toda uma tradição. Nós somos um povo de tradições. Mas por incrível que se pareça não somos um povo tradicionalista. O ouro-pretano, o marianense, eles gostam muito da sua tradição, tem muito gosto das festas que realizam. Guardam aquilo que nós já não temos em outras áreas por exemplo, as expressões de religiosidade do século XVIII, XIX, por exemplo, a questão das irmandades, ordens terceiras, é uma coisa que existe só aqui, que não existe em outros lugares. São

expressões muito caras para nosso povo, mas que estão em desuso, né? (...) Tanto é que muita gente que vem de fora para participar das festas aqui se apaixona, como se fosse uma coisa saudosista, né? Daquilo que nele já não tem mais de expressão religiosa nas suas áreas, mas que Ouro Preto conservou. (...) O cristianismo nosso, a vivência da fé cristã nessa região ela ainda se vê muito marcada pelo aspecto das expressões muito devocionárias. É uma religiosidade popular, o que é importante pois alimenta a fé. Basta dizer que em Ouro Preto, grande parte da sua população é uma população religiosa, né, até esmagadoramente católica, mas tem também outros cristãos. Um ou outro, pouca gente que não se vê atingido pela questão da religiosidade cristã. E ela se mantém, mesmo sendo uma cidade turística. Uma cidade com ideais libertadores. Com a presença de uma Universidade. Uma cidade patrimônio mundial. É uma cidade que se mantém ainda, com uma religiosidade muito forte. Talvez a questão das igrejas, cada rua parece ter uma igreja, então... Isso ainda marca muito. Então vejo que o nosso cristianismo, a questão pelo menos católica, é uma vivência muito devocional. A devoção é importante, ela alimenta a fé. Mas ela tem que ser bem orientada. (Marcelo Moreira Santiago, entrevista realizada em 18/09/2015)

Outro aspecto importante destacado por Padre Marcelo refere-se ao histórico de relações entre a Igreja Católica, o espaço público e o estado, que embora tenha favorecido o Catolicismo historicamente, criou também limitações e constrangimentos referentes a uma ação mais social e política da Igreja em alguns casos:

Eu vejo nosso cristianismo ainda muito de festa, muito devocional, uma igreja, muito digamos assim, ligada né, aos ambientes públicos, então nós temos a facilidade de ter quase ainda um sistema com resquícios do antigo padroado. A Igreja é muito apadrinhada pelo estado e também acaba apadrinhando muito o estado. Então a nossa relação com as autoridades sempre foi de respeito, mas não precisa ser de conivência. As vezes há um respeito meio temeroso e que não se torna profético quando as coisas precisam ser(...). Vejo umas cenas assim ainda com resquícios de ... Uma igreja muito ainda em parceria com o governo, mas pouco dada aos questionamentos que precisariam emergir mais da sua experiência, né, seu compromisso de transformação, que não acontece tanto. É uma fé ainda muito marcada pela religiosidade no ambiente familiar. (...) Enquanto em outras cidades tem grupos menores, hoje não, praticamente todas as crianças são batizadas, faz a sua primeira comunhão, faz a crisma. Basta ver que nós somos quatro paróquias na cidade de Ouro Preto. Eu tenho 152 jovens que vão crismar esse final de semana. Só na minha paróquia. Imagina se cada paróquia das quatro na cidade tem 150 jovens crismando, são aí 600 jovens por ano. É até surpreendente que tantos jovens possam procurar a igreja e se inscrever pra ficar um ano se preparando pra isso. As pessoas assumem os outros sacramentos da igreja. Há diálogos com as escolas, por exemplo, nas festas né, onde a igreja é chamada pra vir, as autoridades. É um pouco assim: é uma igreja que tem uma função social e uma visibilidade forte. A expressão da fé ainda está muito arraigada na cultura. Existe uma cultura religiosa muito grassante, muito forte, ainda em evidência nessas nossas cidades, coisas que em outras cidades,

pelo menos, se não se perderam, mas ela ficou diluída. Diluída pela própria modernidade que taí. Ouro Preto traz então um pouco de um paradoxo religioso enquanto a sua influência é uma influência grande. (Marcelo Moreira Santiago, entrevista realizada em 18/09/2015)

O paradoxo religioso destacado pelo pároco da Igreja do Pilar também fica evidente quando se destaca simultaneamente as vocações públicas e privadas do catolicismo local: uma religiosidade “ainda muito marcada pela religiosidade no ambiente familiar” ao mesmo tempo em que ainda grassa grande influência em meio ao espaço público e às esferas estatais locais.

O apenas aparente paradoxo evidencia, na verdade, traços não apenas da cultura religiosa de Ouro Preto, mas como o próprio Padre Marcelo parece indicar, também traços de uma cultura política onde as noções de público e privado seguem interseccionadas. Tal aspecto, conforme o relato do pároco, ainda favorece a visibilidade e as oportunidades conferidas ao catolicismo, mas não sem cobrar seu preço: seja na superficialidade de uma relação meramente devocionária, ou até “espetaculosa” com a fé, seja através de uma “política de boa vizinhança” com o poder local que vez ou outra pode apresentar constrangimentos para ação transformadora pretendida pela Igreja.

Esse histórico de lugar destacado do Catolicismo no campo religioso e político local, sem ter sofrido baixas demográficas tão consideráveis como as ocorridas no nível estadual e nacional, fez também com que o diálogo ecumênico e inter-religioso em Ouro Preto caminhasse a passos lentos, de parte a parte. Segundo Padre Marcelo Moreira Santiago:

Faltou ao nosso espaço aqui as vezes um esforço de trabalhar essa dimensão da evangelização que é essa dimensão dialogal não só “de” mas “para além”: para além dos espaços propriamente religiosos. Então você imagina: eu estou aqui há 11 anos aqui em Ouro Preto, mas a gente não tem uma convivência com os pastores evangélicos, não temos nenhuma iniciativa ecumênica. Até mesmo nas celebrações de formatura, nas escolas, sempre são formaturas católicas, com missa. Nós agora é que tiramos a missa: Nós. Tiramos a missa e normalmente estamos fazendo celebração da palavra pra não ter a parte da eucaristia, porque no diálogo com essas confissões cristãs essa parte é entendida de outro modo, de outra maneira. Então na palavra, no dom da palavra nós podemos nos unir. Sempre a celebração da palavra fica como a “palavra ecumênica”, mas esse ecumênico aí, os pastores não vão, nós também não temos a ligação para convidá-los tanto, eles também não se sentem nem integrados, com a mesma dignidade e respeito... Então eu vejo que nós precisaríamos crescer muito. É triste dizer, mas é quase como se a gente os ignorasse. E da parte deles, “Ah, nós temos o nosso grupo, trabalhamos com o nosso grupo”. A questão hoje ecumênica ela

é desafiadora. (...) A convivência de mais perto é sempre mais complicada. Mesmo porque a Igreja, no passado, teve uma presença muito assim de perseguição, aos que não eram católicos. Então os outros cristãos. Então nós temos uma marca histórica de uma defesa muito intransigente da nossa fé católica e de uma desconsideração de outros processos de leitura e de expressão de outras denominações cristãs. O Concílio Vaticano II, cinquenta anos atrás mudou isso: nós somos frutos do Concílio, com toda uma forma de compreensão da igreja muito mais dialogal, entendendo que o que conta principalmente é o reino de Deus. A Igreja Católica, nossa Igreja, ela é sacramento do reino. É um sinal do reino, como as outras confissões também, né? Então nós precisaríamos ter um diálogo maior, porque somos irmãos: é uma família dividida. Uma família de Deus que está dividida. Isso é um contra-testemunho enorme. Então eu vejo que isso é um grande desafio. (...) O que atrapalha as vezes é o receio né? As pessoas têm receio de que dialogar é querer assim, persuadir o outro. E dialogar não é isso, né? O problema do ecumenismo, do diálogo inter-religioso está ainda no medo. Porque quando você entra pra conversar com alguém com medo, você não se solta. Você não se sente acolhido. Não se sente valorizado né? Então exige respeito. (...) A unidade não significa uniformidade. É preciso entender o que se espera de um diálogo religioso. Então o medo, o receio, uma história de muito conflito ainda mancha essa paz interior pras pessoas tentarem juntas né, pra dialogar. (Marcelo Moreira Santiago, entrevista realizada em 18/09/2015)

O relato de Pe. Marcelo toca em pontos importantes no que se refere às dificuldades apresentadas para o diálogo ecumênico e inter-religioso no município, destacando não só as limitações e responsabilidades da Igreja Católica, mas também vislumbrando as possíveis causas por detrás das dificuldades de outras confissões religiosas de proporem, de suas partes, diálogos ecumênicos e inter-religiosos: tratam-se também de questões que tangenciam a visibilidade, reconhecimento, legitimidade e valorização positiva destas em um ambiente majoritariamente católico.

Por outro lado, diante da hegemonia histórica do Catolicismo no campo religioso ouro-pretano, dentre outras confissões desenvolveu-se uma identidade de contraste pouca afeita ao diálogo de qualquer natureza com outras religiões.

Padre Marcelo Moreira destaca esta também como outra dificuldade para que se estabeleça entre as diferentes igrejas cristãs uma relação ecumênica, embora não isente a própria igreja católica de sua responsabilidade no estabelecimento destes diálogos:

Um outro aspecto do diálogo religioso difícil são essas confissões que nasceram ... hoje nasceram no Neopentecostalismo quem não tenha interesse no diálogo. Pelo contrário: há interesse em você converter pessoas. Então há um proselitismo. Onde existe o proselitismo fica difícil o diálogo. Como é que eu vou dialogar com você se o meu interesse é tirar a pessoa do seu grupo. Então isso é muito complicado



né? (...) Então a dificuldade teológica ela é também um empecilho desse diálogo inter-religioso e do diálogo ecumênico, para o diálogo entre os cristãos. Então eu vejo aqui algumas iniciativas, temos a celebrações que poderiam ser comunitárias, algumas lutas, como trabalho de luta pelo desenvolvimento de Ouro Preto, um grito dos excluídos, um dia do trabalhador. Nós já tivemos algumas iniciativas pontuais, mas elas são muito tímidas. Elas precisariam ser maiores. Eu acho que aí a culpa é da Igreja Católica, de nós, pastores, padres, sacerdotes, e também das confissões cristãs, a gente realmente não se considera da mesma família. E falta-nos realmente um dinamismo maior voltado para essa questão. Em outras áreas da diocese isso tem acontecido, nós temos inclusive trabalhos nessa área, de grupos que vão inclusive num caminho de diálogo – o caminho de celebração é o mais comum. Depois, um caminho de assistência social, trabalho social, porque a caridade nos irmana a todos. (...) Elas tem acontecido não tanto no discurso oficial da igreja, mas através de grupos oficiais da igreja. Por exemplo: a pastoral afro. Traz um pouco não só, de uma liturgia mais popular, menos romanizada, mas as lutas pela negritude, da defesa da cultura da religiosidade negra. Ela dialoga por exemplo com grupos de Umbanda, de Candomblé. Esse é um aspecto positivo né? Nós temos por exemplo grupos, a escola Fé e Política, que é uma escola ecumênica, de pessoas de outras confissões cristãs, né? Nós temos uma dimensão do diálogo inter-religioso que congrega também pastores. Não é um trabalho digamos assim, oficial da igreja, mas a partir dos seus grupos existe essa dinâmica que ainda não é tão evidente, muito grande, mas já é um grande começo, com iniciativas que a gente tem que reconhecer que estão indo pra frente. (Marcelo Moreira Santiago, entrevista realizada em 18/09/2015)

Padre Geraldo Martins Dias, pároco da Igreja de Nossa Senhora da Glória de Passagem de Mariana (um dos fundadores do *Jornal Pastoral*, abordado no capítulo a seguir), no seu relato, também joga alguma luz sobre as dificuldades que envolvem o diálogo ecumênico e inter-religioso na Arquidiocese e em Ouro Preto.

É interessante salientar, conforme Padre Geraldo, que se o ecumenismo e o diálogo inter-religioso não acontecem de forma propriamente mais programática (de nenhuma das partes), o lugar por excelência da ocorrência deles está nas ações político-sociais onde são desenvolvidos orgânica e espontaneamente de forma conjunta por grupos religiosos de origens distintas:

Na arquidiocese, mesmo com a presença de D. Luciano, nós não conseguimos uma ação efetivamente ecumênica. Exceto alguns serviços, por exemplo: as lutas sociais. Obviamente que elas têm esse caráter ecumênico. Aí que elas acontecem. Sem digamos assim, sem que fosse algo oficial: é natural. (...) A marca ecumênica está aí, nesses serviços abertos que comportam a todos, sobretudo nesse âmbito político-social. Então eu diria assim: não é algo formalizado. Não é algo institucional no sentido estrito da palavra. É algo que acontece no cotidiano a partir da ação concreta. O mesmo se dá em relação à pastoral

da criança e do menor, que também é ecumênica, inclusive com agentes ecumênicos. (...) É nessa atuação conjunta destas lutas que vai acontecendo o ecumenismo. Não que a gente tenha sentado, discutido e estudado bases teológicas, etc. ou planejado ações ecumênicas etc. e tal. Mesmo as Semanas de Oração pela Unidade dos Cristãos não foram tão bem trabalhadas, propriamente ditas. (...) Então eu diria assim: com D. Luciano o ecumenismo, muito mais do que diálogo inter-religioso, porque a gente não detecta, ou eu nunca vi, outras religiões, ou vamos dizer, de outros templos. Porque como a nossa diocese tem a característica de ser uma diocese bastante rural, com pequenos municípios, isso as vezes é pouco comum. Uma igreja muçulmana, por exemplo, ou budismo, não tenho notícia que existam no território da Arquidiocese Igrejas de outras religiões que não as cristãs. Evangélicas sim, históricas também, presbiteriana e tal. Mas mesmo Metodista, Anglicana nós não temos, na nossa Arquidiocese. O que não significa necessariamente que isso seja obstáculo ao diálogo inter-religioso ou ecumênico, porque o ecumenismo não é só onde tem a igreja não. É um estado de espírito. É ter essa abertura para o outro, para a outra igreja e tal. Por isso é que, mesmo na paróquia que seja 100% católica justifica você discutir o ecumenismo e ter o espírito ecumênico. (...) Temos tentado, desde que cheguei aqui, trabalhar essa questão ecumênica, porque entendemos que de fato, esse é um pouco nosso “calcanhar de aquiles” e do resto da igreja como um todo. Porque o movimento ecumênico não nasce na igreja católica. (Geraldo Martins Dias, entrevista realizada em 01/10/2015)

Afora as ações de cunho mais político-social, que segundo os membros entrevistados a Igreja Católica vêm apresentando historicamente de forma mais espontânea caráter ecumênico e inter-religioso, pôde-se apurar em conformidade aos relatos dos representantes de cultos não católicos, que celebrações ecumênicas vêm ganhando cada vez mais lugar no cotidiano da cidade em ocasiões como celebrações de formaturas, datas cívicas e inaugurações de obras públicas por exemplo. Tanto que por interesse também da própria Igreja Católica se deixa de chamar tais momentos das comemorações de “missa” para denomina-los “celebração da palavra ecumênica”. Segundo Padre Geraldo Martins:

Tem outro aspecto ecumênico também, que D. Luciano começou e que D. Geraldo incentiva muito que são os cultos ecumênicos, celebrações ecumênicas. Em ocasiões especiais, por exemplo de formatura. Por exemplo de organização de uma obra pública. Quer dizer: trabalhar esse aspecto ecumênico, porque hoje você vê que isso está muito presente, várias igrejas e tal. (...) D. Geraldo tem essa sensibilidade também para a questão do ecumenismo, ele incentiva isso, mas nós mantemos isso como um desafio mesmo. (...) O ecumenismo se dá muito mais nessas grandes causas comuns do que no âmbito reflexivo, ou no âmbito de oração digamos assim, e é algo que acontece naturalmente, porque é algo naturalmente aberto. (Padre Geraldo Martins Dias, entrevista realizada em 01/10/2015)

Outro aspecto interessante destacado por Padre Geraldo refere-se à linha tênue existente entre o que o Catolicismo entenderia, a rigor, como diálogo ecumênico ou inter-religioso:

O espiritismo, nós não consideramos no sentido estrito como uma religião cristã. Que dizer, ele é cristão, mas numa perspectiva diferente. Então a gente fica assim: “é um diálogo inter-religioso ou é ecumenismo?” (...) Porque na verdade eles tem o cristo, não numa perspectiva como tem o cristianismo. É a mesma coisa das Testemunhas de Jeová, por exemplo, também tem presença muito forte na Diocese, que também talvez seja na perspectiva quase de um diálogo inter-religioso porque eles seguem quase que uma questão do judaísmo. Ou os Mórmons: Lafaiete tem uma Igreja dos mórmons enorme! (...) Os Adventistas do Sétimo Dia. Só pra dizer assim, que tem todos estes ângulos também. (Padre Geraldo Martins Dias, entrevista realizada em 01/10/2015)

Fica claro que no caso da Igreja Católica são muito mais comuns ações e ocorrências que desempenhem o diálogo entre cristãos (ecumenismo) em detrimento do diálogo com religiões não-cristãs ou compreendidas como não-cristãs (diálogo inter-religioso), como expôs Padre Geraldo.

Tal fato expõe duas situações distintas. A primeira delas decorre da existência de sociedades pouco diversificadas do ponto de vista religioso, onde como afirmou Padre Geraldo Martins, a questão do diálogo inter-religioso é raramente suscitada em função da incomum existência de religiões não-cristãs (ou supostamente não-cristãs); No segundo caso, trata-se também da difícil transposição de barreiras, que se aplicam tanto ao ecumenismo, mas especialmente ao diálogo inter-religioso, em função tanto de limites colocados por dogmas católicos como também do passivo histórico decorrente da hegemonia Católica no Brasil e de sua postura de intransigência em relação a outras igrejas e religiões.

Embora, como já afirmamos inicialmente, a História Oral, em suma, opere no sentido da contra generalização, buscando captar as singularidades nas práticas e inserções sociais dos entrevistados, tentaremos aqui estabelecer alguns denominadores comuns diante do conteúdo das entrevistas acerca das práticas dos gestores das instituições religiosas abordadas.

Muitos dos entrevistados de cultos não católicos afirmaram que exerceram ao longo de suas vidas mais de uma prática religiosa e que buscaram por experiências religiosas segundo suas demandas pessoais: vivências e práticas religiosas que romperam

com a religiosidade "tradicional" colocada pelo meio social ou herdada do meio familiar, geralmente suscitadas pela expectativa de sanar demandas espirituais e existenciais de vida.

No caso destes entrevistados a maioria relatou que a opção por uma prática religiosa distinta da praticada no ambiente familiar partiu de uma busca e escolha individual. Em alguns casos a insatisfação com as práticas religiosas progressas também foi relatada como fator motivador na busca por outras práticas religiosas, o que resultou na filiação às vertentes religiosas onde hoje se encontram.

Dentre todos os entrevistados, raramente se apurou a realização de algum tipo de culto ou celebração de caráter ecumênico ou inter-religioso. Alguns encontros inter-religiosos foram apurados em eventos educativos, no intuito de esclarecer o público em questão acerca dos valores e práticas de cada uma das vertentes ali presentes, ou também na participação de atividades comunitárias como mutirões de limpeza, festas, trabalhos junto à população carcerária, recuperação de drogaditos, etc.

É muito interessante, como observamos nos relatos do clero católico, que o diálogo ecumênico, em suas esparsas ocorrências, se desenvolva dentro de trabalhos sociais e políticos desempenhados pelas igrejas. No entanto, como observamos, o que motiva tais iniciativas ecumênicas pareceu ser muito menos a necessidade de um diálogo religioso, e muito mais questões sociais que afligem a sociedade de forma mais generalizada, a despeito das respectivas filiações religiosas

Afora tais ocasiões, eventos cívicos e formaturas mostraram-se como momentos por excelência para a realização de eventos ecumênicos, mesmo assim apresentando consideráveis limitações.

Os indícios gerais são de pouca comunicação ou porosidade entre estas instituições religiosas o que parece caracterizar uma rigidez doutrinária que restringe as perspectivas religiosas dos seus gestores às próprias práticas e sem maior disposição à "experimentação" de outras vertentes.

Por outro lado, o histórico de vida dos indivíduos entrevistados e suas disposições individuais demonstraram tolerância em relação à pluralidade religiosa, tendo inclusive se servido dela nas suas respectivas buscas por experiências religiosas que melhor lhes atendessem.

Pôde-se notar uma grande variedade nos perfis étnicos e sociais dos frequentadores dos cultos das instituições em geral, provenientes de bairros diversos e da região. O número de frequentadores é de certa forma estável, de modo que se apurou que se considera relativamente natural que alguns indivíduos se estabeleçam como fiéis e que outros não criem qualquer vínculo com as instituições, podendo “ir e vir”.

Verificou-se nos relatos a fluidez quanto à permanência ou não dos indivíduos nas instituições abordadas, o que serve de indicativo da formação de um ambiente no campo religioso ouro-pretano onde as práticas religiosas tornam-se mais flexíveis e reversíveis.

O estabelecimento de laços mais fluidos entre fiéis e instituições religiosas, como já mencionado (TROELTSCH, 1992), é entendido como uma demanda da contemporaneidade para que as instituições religiosas se adequem às novas subjetividades sociais contemporâneas.

Mesmo assim não parece possível falar-se de “porosidade” (ao menos não em termos dialógicos) na maior parte dos casos dos gestores e fiéis identificados com as instituições pesquisadas.

Enquanto no caso de alguns cultos, principalmente os “não católicos”/“não cristãos” como o Daime, Umbanda, Candomblé e Secho-no-ie, os entrevistados tenham mostrado-se abertamente “multipertencentes”, reconhecendo o valor moral e de salvação de diversas religiões, em muitos casos, como dentre os Católicos, mas principalmente entre os Protestantes, a porosidade quase nunca aparece como uma possibilidade.

Neste sentido, o diálogo ecumênico e inter-religioso é quase sempre raro e pouco cogitado como possibilidade, por não se vislumbrar “utilidade” para tanto. Assim, a convivência “harmoniosa” entre tais cultos e em relação a outros melhores posicionados no campo religioso, não se dá em função do conhecimento e diálogo mútuo, ou da promoção de uma agenda ecumênica/inter-religiosa com objetivo de promover valores pró-pluralistas.

A convivência “harmoniosa” no espaço urbano parece estar baseada, ao contrário, no desconhecimento/desprezo mútuo das práticas e existências umas das outras e na manutenção das respectivas distâncias sociais. O *habitus* brasileiro da “porosidade” religiosa parece aplicar-se de forma mais efetiva nas práticas subjetivas dos indivíduos, não implicando necessariamente uma plena tolerância ou diálogo entre as instituições atuantes neste contexto.

Isto indica que tais instituições atuam como espaço aberto às vivências religiosas dos indivíduos dispostos a isto, porém elas não se esforçam num sentido da proposição de agendas ecumênicas/inter-religiosas, ao contrário, geralmente impondo limites institucionais em que as formas rituais não aceitam ou até repudiam fusões ideológicas com determinadas vertentes.

Entretanto, mesmo que uma cultura religiosa não-dialogal se estabeleça simultaneamente ao *flaneur* religioso, neste caso pode-se observar que as mais recorrentes aproximações religiosas se dão entre Cristianismo (Catolicismo) e Espiritismo (Kardecismo) e Umbanda, ou em relação a estas três vertentes.

Assim, apesar de algumas das instituições assumirem práticas mistas (as do Kardecismo/Umbanda e do Catolicismo aparecem como mais recorrentes neste sentido), a maior parte destes gestores não indicou ter intenção de participar de cultos de outras religiões.

No caso de alguns entrevistados não católicos, a constituição dos templos nos locais onde estão no presente partiu de uma experiência de dimensão sagrada, nas quais uma entidade (ou uma experiência) espiritual demandou a constituição de um espaço/território próprio, ou de conversão de um espaço já existente em um espaço religioso/sagrado.

Dentre esses entrevistados, em muitos casos há a proximidade entre os templos e o ambiente familiar dos gestores dos cultos. Os locais de cultos apareceram integrados ao espaço doméstico, em um número não desprezível de casos. Grande parte destes relatou ter instalado os locais de cultos em outros lugares/imóveis (alugados) diferentes em algum momento, muitos seguindo assim em função da busca por espaço próprio, da relação (nem sempre amistosa) com a vizinhança, ou flutuando conforme os preços de aluguéis do especulativo mercado imobiliário local.

A constituição de tais espaços como "territórios sagrados" (Rosendahl, 2008) ressalta o simbolismo agregado a estes espaços pela vivência de seus habitantes/frequentadores e que lhes confere significados. Assim, destacam-se as experiências individuais que passam a significar aquele espaço de uma nova forma, concedendo-lhe uma faceta sagrada, mesmo que seja um imóvel locado.

A relação íntima entre o espaço doméstico e os espaços de culto, em alguns casos, indica aquilo que Maria Augusta de Castilho e Yan Leite Chaparro (2009) postularam

como re-territorialização contemporânea da cidade pelo sagrado. Segundo os mesmos autores este fenômeno:

É a forma encontrada por grupos híbridos de reconstruírem sua história, de estabelecer novamente as relações sociais, simbólicas, econômicas, políticas e efetivas no espaço pelo qual eles (re)conquistaram, como uma estratégia de desenvolvimento local, elaborado a si e aos outros novos suportes existenciais. (CASTILHO & CHAPARRO, 2009, p. 383)

Neste capítulo, portanto, foi possível obter informações inéditas referentes ao campo religioso de Ouro Preto. Atuando pela metodologia proposta (História Oral e Observação Etnográfica) desvendou-se um espaço pouco explorado pelas pesquisas e que é composto pela atuação religiosa de instituições diversas distintas do Catolicismo na cidade.

Assim foi possível vislumbrar um panorama distinto daquele corrente no senso comum, na mídia e nas políticas patrimoniais e de turismo que insistem na difusão da imagem da predominância de uma rígida cultura e tradição Católica.

Com isso confirmamos que no desenvolvimento do campo religioso de Ouro Preto no último meio século a atuação e ocupação pela vertente Católica se ressignificou historicamente se adequando às políticas patrimoniais e assim assumindo a imagem de uma tradição proveniente do período colonial e sinônima à uma identidade cívica republicana, - a “mineiridade”.

O processo histórico de tombamento e patrimonialização arquitetônico-cultural de Ouro Preto, teve impactos positivos na economia local fomentando um mercado turístico e de consumo cultural bastante relevante, no qual está inserida, direta ou indiretamente, parte significativa da população economicamente ativa.

Por outro lado, tal processo de patrimonialização produziu historicamente uma cidade muito pouco dinâmica no sentido de atender às demandas dos centros urbanos contemporâneos. Isso ocorreu pois, como na maioria das cidades brasileiras, sobretudo na segunda metade do século XX, Ouro Preto cresceu passando ao largo de políticas públicas urbanistas, gerando um espaço marcado por fortes desigualdades e altamente excludente.

O engessamento da cidade promovido pela perspectiva patrimonial e a gentrificação do espaço do centro histórico, fez com que esse crescimento se desse de modo segregador e centrífugo.

Ademais, tal processo de desenvolvimento urbano patrimonial ocorrido em Ouro Preto é marcado pela grande seletividade do que deve ser cooptado e apropriado como identidade/patrimônio histórico, assim como por uma projeção profundamente homogeneizante da cidade.

O desenvolvimento patrimonial e turístico de Ouro Preto veio reforçar através da construção de um discurso cívico da “mineiridade” o papel já privilegiado no espaço público que o Catolicismo sempre ocupou, mesmo após o estabelecimento do estado republicano laico no Brasil.

Ouro Preto, na sua estruturação urbana pré-moderna, com seu pungente centro histórico, é o fruto de um contexto histórico no Brasil onde Estado e Religião estavam fundidos em todos os níveis das representações institucionais do poder (Padroado).

Além disso, apesar de um afastamento inicial entre Estado e Religião, o espaço público republicano terminou por garantir a permanência do Catolicismo através de diversas formas: a prestação de serviços assistenciais; a obtenção de subsídios municipais e isenções fiscais; a cooptação pelas políticas patrimoniais assim como da indústria do turismo.

Por outro lado, no sentido diametralmente oposto, o processo crescimento dos centros urbanos nos termos modernos do Brasil republicano do século XX ocorreu de forma pouco regulada pelo estado, tendendo à apropriação bastante diversificada do espaço e também à diversificação econômica e cultural de seu contingente populacional, favorecida por uma dinâmica econômica e migratória mais ativa.

A instalação das vertentes religiosas não católicas ao longo do último meio século ocorreu, principalmente, nos bairros periféricos, foi simultânea à expansão demográfica da cidade. Esta foi intensificada no decorrer da segunda metade do século XX conforme o crescimento mais acelerado e diversificado da população local, dinamizado pelo crescimento da universidade, da mineração e do turismo.

Mesmo pungente, sobretudo a partir da década de 1980 e de forma mais acelerada a partir de meados da década de 1990, a diversificação religiosa da população do



município é algo que tem chamado pouco a atenção de estudos acadêmicos e de políticas públicas e patrimoniais.

Assim, tal fenômeno em Ouro Preto parece estar submetido a um processo de invisibilização social, mesmo que a diversificação religiosa seja um fenômeno especialmente intrigante em função do forte legado Católico da cidade.

Para além dessas instâncias, essa é uma realidade pouco discutida pelas próprias instituições/vertentes religiosas e dentre a população de forma geral, num contexto nacional onde a diversificação e os direitos democráticos se aprofundam, mas o convívio ecumênico/inter-religioso parece ainda não estar totalmente garantido.

Apesar disso, estas religiões desempenham papéis públicos, associadas ou avessas ao estado. Tais grupamentos sociais organizados em instituições e vertentes religiosas estão fortemente implicados na constituição da Ouro Preto contemporânea e do seu cotidiano, e por isso tentamos aqui compreender como se deu seu estabelecimento nesse campo religioso e como tem se dado o seu trânsito e a sua presença para além do espaço privado.

Com o levantamento e mapeamento do campo religioso ouro-pretano na contemporaneidade levantamos a existência de sessenta e cinco (65) templos religiosos que compõem o atual cenário religioso da cidade (nos referimos à sede: o estudo não se estende aos distritos).

Apesar de muitas destas instituições mostrarem-se estáveis em função, sobretudo, de estarem constituídas sobre imóveis próprios, trata-se de um cenário muito dinâmico: novas igrejas são abertas, outras fechadas, e outras que se mudam de endereço em função das flutuações do mercado imobiliário, relações de vizinhança, objetivação de determinado público/vizinhança etc. (o que ocorre sobretudo no caso das Neopentecostais)

A análise da série histórica do censo (1980-2010) – Capítulo 2, item 2.1, a seguir, demonstrou o que se pode constatar em outras escalas: o quadro religioso ouro-pretano sofreu drásticas mudanças com um aumento e diversificação substantiva do número de vertentes religiosas presentes no espaço do município.

Com isso foi possível lançar luz sobre questões diacrônicas importantes relativas ao desenvolvimento da pluralidade religiosa nas últimas décadas e a ocupação do espaço no município, a despeito da preponderância histórica do Catolicismo.

Ao mesmo tempo, foi possível compreender questões sincrônicas de extrema importância e que dizem respeito às práticas religiosas que vem se configurando na contemporaneidade, tanto no plano da coletividade como no da individualidade, vislumbrando assim os conflitos e diálogos religiosos, porosidade e multipertencimento, assim como as alterações profundas no campo religioso em questão.

## **2 CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO, MINEIRO E OURO-PRETANO: DESAFIOS INTERPRETATIVOS**

### **2.1 Campo Religioso Brasileiro, Mineiro e Ouro-pretano conforme os dados do Censo IBGE (1980-2010)**

Trabalhar com categorizações e demografia pode ser altamente problemático quando lidamos com dicotomias muito básicas como “Cristão e Não-Cristão” ou “Cristão Católico e Cristão Protestante”.

Em meio ao Protestantismo, mesmo que apliquemos uma diferenciação básica entre “Protestantismo Histórico” e “Pentecostais/Neopentecostais”, a pluralidade vertiginosa das denominações desafia as nossas tentativas de categorização para fins metodológicos. A distinção mais tradicional nos estudos da história do Protestantismo assenta-se sobre o reconhecimento de duas linhagens: uma com origens na Reforma e outra descendente das denominações em ascensão nos Estados Unidos a partir do século XIX e XX, incluindo Adventistas de Sétimo dia, Mórmons, Testemunhas de Jeová e o movimento Pentecostal em geral.

Pesquisadores do fenômeno na América Latina, naturalmente, ampliaram as linhas de distinções em meio ao Protestantismo, reconhecendo aquela descrita acima (“Históricos e “Pentecostais/Neopentecostais”). Mas há também outra categorização fundamental para a compreensão e estudo do fenômeno do enraizamento e crescimento do protestantismo na América Latina: a fundação e administração de tais denominações por missionários estrangeiros ou por agentes e lideranças locais.

Em um primeiro momento, para uma análise mais geral dos dados censitários optamos aqui por agrupar Protestantes Históricos, Pentecostais e Neopentecostais em uma mesma categoria. Isso se fez necessário devido à multiplicação exponencial de denominações e categorias censitárias ao longo da série histórica<sup>36</sup> aqui abordada (1980-2010). A problemática colocada diante da profusão denominacional protestante se repetirá no caso da tentativa de quantificar outras diversas e plurais vertentes religiosas.

---

<sup>36</sup> Uma série histórica, é uma sequência de dados obtidos em intervalos regulares de tempo durante um período específico. Na análise de uma série temporal, primeiramente deseja-se modelar o fenômeno estudado para, a partir daí, descrever o comportamento da série, fazer estimativas e, por último, avaliar quais os fatores que influenciaram o comportamento da série, buscando definir relações de causa e efeito entre duas ou mais séries.

Neste sentido há desafios sérios a tal empreitada considerando-se principalmente três variáveis: a introdução e/ou criação de novas categorias ao longo dos Censos; a multiplicação vertiginosa de categorias de pertencimento resultante da intensa diversificação do campo religioso brasileiro e de um maior conhecimento do fenômeno por parte do órgão censitário (o IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística); e as limitações na criação de categorias de pertencimento religioso na sua metodologia.

Desta forma, em prol da inteligibilidade do que nos propomos aqui, foi preciso fazer opções tanto ao unir quanto ao apartar categorias de pertencimento religioso em função da profunda descontinuidade/disparidade apresentada nos dados dos Censos do período acerca do qual propomos uma abordagem histórico-comparativa.

Para ilustrar alguns dos desafios pode-se mencionar primeiramente a multiplicação das categorias de pertencimento religioso<sup>37</sup> entre os censos de 1980 e 2010: o Censo de 1980 apresenta nove (9) categorias de possíveis pertencimentos religiosos; o de 1991 apresenta treze (13) categorias; o de 2000 apresenta cento e trinta e oito (138) categorias; e por fim, o de 2010, cento e quarenta e nove (149).

Em segundo lugar tais categorias foram profundamente alteradas também em função do impacto provocado pelo avanço na compreensão que os estudos sobre religião no Brasil e no mundo causaram sobre os métodos de pesquisa quantitativos (isso sem mencionar os aprimoramentos tecnológicos e técnicos que envolvem questões que vão da prática da pesquisa nas ruas até a possibilidade de cruzamento de dados ao fim das mesmas).

Tomemos como exemplo breve aqui o caso da categorização para fins censitários das religiões Afro-brasileiras (Umbanda e Candomblé) e do Espiritismo nos censos de 1980 e 1990. Sabemos que já existiam estudos e conhecimento suficientes sobre tais religiões no período que cerca tais censos. No entanto, a Umbanda e o Candomblé encontram-se de fora das categorias censitárias do censo de 1980. No lugar delas encontra-se a categoria “Espírita Africana”, em distinção à outra categoria “Espírita Kardecista”.

---

<sup>37</sup> No Censo IBGE a religião (Seita, culto ou ramo da religião professada) é apurada dentro das Variáveis do Registro de Pessoas, apuradas dentre as Características Gerais: “Investigação das características demográficas gerais das pessoas enumeradas no Questionário da Amostra (CD 1.02), tais como: sexo, idade, condição na família e no domicílio, deficiência física ou mental, capacidade de caminhar, de enxergar e de ouvir, raça ou cor, e religião ou culto professado”. (Cf. Descrição das Variáveis – Microdados da amostra do Censo 2010 – IBGE)

Já no Censo de 1991 a categoria “Espírita Kardecista” desaparece, mas a incongruência metodológica no trato dos cultos Afro-brasileiros não é de toda solucionada: apesar dos dois mais representativos cultos Afro-brasileiros aparecerem nominalmente agora dentre as categorias censitárias, eles figuram amalgamados em uma mesma categoria “Umbanda e Candomblé”. Cabe ressaltar que embora tragam denominadores comuns do universo dos terreiros afro, tais religiões apresentam diferenças profundas (das quais trataremos em mais profundidade no item 2.2 deste capítulo).

Deste modo, Umbanda e Candomblé, religiões diferentes, aparecem pela primeira vez em categorias distintas no Censo de 2000. Em 2010 ambas foram desdobradas em categorias que partiam de três eixos distintos: “Umbanda” (“Outras Umbanda”); “Candomblé” (“Outras Candomblé”); e “Religiosidades Afro-brasileiras” (“Outras declarações de religiosidade afro-brasileira”).

Outro breve exemplo pode ser mencionado no caso da categoria dos “Sem Religião”: os censos de 1980, 1991 e 2000 replicam a categoria dos “Sem Religião” sem promover nenhuma distinção entre “ateus”, “agnósticos” (teístas ou ateístas), ou entre outras possibilidades de categorização. Apenas no Censo de 2010 as categorias “Ateu” e “Agnóstico” foram acrescentadas, mantendo-se a categoria “Sem religião”. Acrescido a isso, além da categoria dos “Sem Declaração”, presente em toda essa série histórica 1980-2010, o Censo de 2010 trouxe também a novidade da Categoria “Não sabem”.

Um último breve exemplo dos desafios metodológicos para se construir uma série histórico-comparativa pode ser oferecido ao mencionar a questão da criação de categorias de multipertencimento religioso, que passam a figurar apenas a partir do Censo de 2000. São elas: “Declaração Múltipla de Religiosidade Católica/ Outras religiosidades”; “Declaração Múltipla de Religiosidade Evangélica/Outras religiosidades”; “Declaração Múltipla de Religiosidade Católica/Espírita”; “Declaração Múltipla de Religiosidade Católica/Candomblé”; “Declaração Múltipla de Religiosidade Católica/ Umbanda”; “Declaração Múltipla de Religiosidade Católica/ Kardecista”; “Declaração Múltipla de Religiosidade Afro com outras religiosidades”. Tais categorias permaneceram no Censo 2010.

O Censo de 2000 inaugurou também duas categorias importantes na busca de mensurar a questão da religião/religiosidade fora dos moldes da identificação ou pertencimento institucional: “Religiosidade Cristã Sem Vínculo Institucional” e

“Religiosidade Não Determinada /Mal Definida”. No Censo de 2010, embora a categoria “Religiosidade não determinada ou mal definida” tenha sido mantida, a “Religiosidade Cristã sem vínculo Institucional” deu lugar a categoria “Religiosidade cristã não determinada”.

Quanto a estas duas últimas categorias, também podemos apresenta-las como exemplos breves dos tipos de problematização passíveis de serem colocados diante da tentativa de sistematização de uma série histórica mediante à fluidez, descontinuidade e “imprecisão” dos métodos e categorias censitários. É importante ressaltar que algumas destas limitações e alterações bruscas de categorização são historicamente contextuais e compreensíveis: não se deseja cometer nenhum anacronismo aqui.

Trata-se também de um desafio de categorização de uma realidade, que devido à sua imensurável complexidade apresenta limites e imprecisões diante das tentativas de compreendê-la: entendemos que se tratam, deste modo, de desafios epistemológicos.

O caso, portanto, da categoria “Religiosidade Não Definida/Mal definida” nos parece uma das incongruências mais notáveis na tentativa de captar práticas religiosas distintas: “não definição” e “má definição”, em termos religiosos podem indicar posturas profundamente distintas – podendo indicar aversão ao pertencimento institucional ou justamente um multipertencimento institucional difuso, respectivamente.

No mesmo sentido, nos parece problemática (e nesse caso, um retrocesso) quando avaliamos a substituição da categoria de “Religiosidade Cristã sem vínculo Institucional” do Censo 2000 pela de “Religiosidade Cristã não determinada” no censo 2010, por acreditarmos que a problemática exposta acima se aplica também a tais categorizações. Neste caso optou-se por substituir a questão da “não vinculação” institucional pela “não determinação”. Assim, teria sido interessante que as duas categorias fossem mantidas, por captarem dimensões diferentes das práticas religiosas, como explicamos.

Não pretendemos nos estender aqui acerca da problematização dos sistemas censitários de classificação religiosa e dos seus impactos para os resultados publicados em cada um dos Censos referidos. Tal empreitada exigiria um esforço hercúleo, que ultrapassa aqui nossos objetivos, implicando nos estudos dos bastidores e pesquisadores do órgão censitário (IBGE) que em cada momento histórico dirigiram tais pesquisas e a criação das categorias, levando-se em conta a produção de conhecimento acerca da área de pesquisa assim como condicionantes políticas e ideológicas.

A complexidade de um trabalho desta natureza teria que se dedicar à labiríntica explosão e multiplicação de vertentes religiosas, incluindo aí as Protestantes (Pentecostais e Neopentecostais). Como demonstramos, esse *boom* religioso teve sua correspondência em termos da criação de categorias censitárias, que como demonstramos ainda há pouco, cresceram 1555% ao longo da série histórica aqui abordada. As categorias destinadas às diversas religiões Protestantes (Históricos, Pentecostais, Neopentecostais entre outros), por exemplo, saltaram do número de duas (2) categorias no Censo 1980 para setenta e seis (76) em 2010.

Empreendida a problematização das fontes e a descrição dos diferentes tipos de desafios metodológicos que se apresentam, exporemos aqui por fim quais as opções analítico-metodológicas escolhidas no sentido de “alinhar esta colcha de retalhos”, conseguindo promover uma série histórico-comparativa entre os dados do Censo do IBGE quanto à identificação religiosa entre 1980 e 2010 considerando três escalas: a nacional, a estadual e a do município de Ouro Preto. Assim selecionamos aquelas existentes no Município, verificando como estas se comportaram comparativamente dentro de um espectro temporal-espacial mais amplo.

Neste sentido poderemos testar a hipótese de que, embora profundamente caracterizada e associada historicamente à identidade católica, Ouro Preto seguiu em maior ou menor monta as tendências de reestruturação que se desenharam para a totalidade do campo religioso brasileiro, apresentando também dinâmicas muito próprias e singularidades.

Antes de apresentar por fim as escolhas feitas em termos de categorização para a tentativa da construção de uma série histórica que nos ajude a contar a história de uma das dimensões da reestruturação do campo religioso *ouro-pretano*, cabe uma última observação acerca da abordagem dos dados do Censo: por mais relevante que seja a tentativa do IBGE e agências de *survey* de tentar criar categorias que consigam dar conta da complexidade do campo religioso e das práticas religiosas brasileiras, é preciso ressaltar que tais pesquisas, como se sabe, dão-se por amostragem. Desta forma a possibilidade de distribuição da população em diferentes escalas ao longo de uma série de centenas de categorias pode gerar distorções que são facilmente identificáveis e compreensíveis.

Assim na escala municipal de Ouro Preto não se torna viável tecer, através dos dados dos Censos, qualquer conclusão acerca de uma série de cultos específicos (não

católicos; não cristãos etc.) dada a técnica de amostragem. Simplificando: nesta escala não é possível estender a determinadas vertentes religiosas com menor número total de praticantes uma análise quantitativa, como é possível na escala estadual ou nacional, (ou no caso de religiões com maior número total de praticantes em Ouro Preto).

Para se entender na prática, basta tomar como exemplo a apuração em Ouro Preto para o número de umbandistas e candomblecistas no Censo 2000: zero (0); ou de praticantes do Santo Daime no censo 2010: zero (0); quando temos conhecimento a partir das entrevistas de História Oral realizadas na pesquisa de que Terreiros e Daimes já existiam na cidade com número substantivo de participantes ao longo da referida duração.

Em função disso é que se promoveu no item 1.2 do Capítulo 1 uma abordagem estritamente qualitativa do campo religioso de Ouro Preto, abordando tal objeto também através das perspectivas da História Oral e da observação Etnográfica.

No caso da aventura pela metodologia quantitativa aqui empreendida, tentou-se construir uma série histórica minimamente inteligível, que possa auxiliar-nos na compreensão da história mais recente do campo religioso *ouro-pretano*. Para tanto delimitamos dez (10) categorias tendo em mente a exequibilidade da tarefa comparativa-quantitativa que ocorrerá em dois sentidos: no sentido da escala – do municipal ao nacional (e vice-versa); e no sentido cronológico, perpassando as décadas de 1980 a 2010 (lembrando-se que o censo de 1980 refere-se, naturalmente, a um “retrato” do campo religioso proveniente das dinâmicas sociais da década de 1970). São elas: “Católicos”; “Protestantes” (Históricos, Pentecostais e Neopentecostais); “Espíritas”; “Religiões Afro-brasileiras” (Umbanda/Candomblé/Religiões Afro); “Religiões Orientais”; “Judaica”; “Sem religião”; “Outras Religiões”; “Sem declaração”; e “Multipertencimento”.

É importante ressaltar que essa foi uma escolha metodológica simplificadora, embora não, reducionista. Ainda que implique também em possíveis distorções, consideramos, para a finalidade do estudo, a categorização mais viável aplicada às vertentes religiosas inseridas numa maior duração e com maior número total de praticantes.

No caso da tabela Tabela 2.3 e dos Gráficos a ela referentes (Figura 2.1, Figura 2.2, Figura 2.3 e Figura 2.4) escolheu-se apresentar, em função da questão já mencionada da escala, apenas as 4 categorias quantitativamente mais pungentes do nível do municipal: “Católica”, “Protestante”, “Espírita” e “Sem Religião” (em função das limitações



descritas acima sobre a impossibilidade de dar tratamento quantitativo a algumas vertentes religiosas em função da limitação do método de amostragem).

Em função da também referida descontinuidade dos dados e crescimento vertiginoso das denominações Protestantes (sobretudo Pentecostais e Neopentecostais), tentamos compreender, brevemente e à parte, como se deu o crescimento denominacional em Ouro Preto, buscando resolver o problema da indistinção “protestante” promovida em princípio pela opção metodológica de tratamento mais geral das categorias, sendo necessário distinguir quais as vertentes deste amplo leque grassaram maior crescimento, ainda numa perspectiva comparativa, mas tendo como finalidade a análise do caso mais específico de Ouro Preto. Tal tarefa se sucederá após apresentarmos algumas conclusões preliminares acerca da série histórica mais geral aqui produzida.

Em primeiro lugar é preciso ressaltar que embora em todas as escalas estejamos ao longo da série histórica cada vez mais distantes de um campo religioso monopolizado, que o Catolicismo segue sendo a religião da maior parte da população brasileira tanto em termos absolutos como proporcionais.

Ouro Preto já mantinha desde a década de 1980 uma porcentagem maior de população Católica comparativamente a Minas Gerais e ao Brasil. Esta situação mantém-se ao longo das últimas três décadas. O município observou ao longo deste período um decréscimo menor e menos acelerado da população Católica do que a média estadual e nacional: enquanto a população Católica brasileira se retraiu em média 25.9% ao longo das três últimas décadas, a estadual diminuiu em 22.25% enquanto a redução do município de Ouro Preto foi de quase metade da nacional, 14% (Tabela 2.1 e Tabela 2.2).

Tabela 2.1 - Números Totais: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto (1980-2010).

Código	Grupo	Brasil				Minas Gerais				Ouro Preto			
		1980	1991	2000	2010	1980	1991	2000	2010	1980	1991	2000	2010
1	Católica	105.860.026	121.812.771	125.527.349	123.986.729	12.294.552	13.673.019	14.117.968	13.842.315	51.798	58.747	60.313	58.298
2	Protestante	7.885.790	14.618.453	27.489.470	43.895.152	666.759	1.328.523	2.544.436	4.089.777	894	2.517	4.217	7.915
3	Espirita	859.513	1.644.355	2.262.402	3.848.877	127.450	216.832	284.336	419.094	103	137	360	971
4	Religiões Afro	678.714	648.489	523.581	587.283	35.776	32.422	25.013	17.367	4	16	0	70
5	Religiões Orientais	257.006	368.578	376.693	415.268	4.005	11.358	12.164	16.079	4	0	39	44
6	Judaica	91.795	86.416	86.825	107.329	1.656	1.813	2.213	3.509	7	0	10	0
7	Sem religião	1.953.076	6.946.221	12.492.403	15.335.511	156.454	435.271	822.855	986.626	255	930	1.084	2.625
8	Outras Religiões	1.124.256	94.556	0	0	77.858	6.887	0	0	321	0	0	0
9	Sem declaração	299.678	595.979	383.953	0	15.595	37.436	24.436	0	27	166	90	0
10	Múltiplo pertencimento	0	0	10.430	16.894	0	0	908	484	0	0	0	0
	<b>Total</b>	119.009.854	146.815.818	169.153.106	188.193.043	13.380.105	15.743.561	17.834.329	19.375.251	53.413	62.513	66.113	69.923

Fonte: Censo IBGE: Religiões: 1980 – 2010.

Tabela 2.2 - Porcentagens: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto (1980-2010).

Código	Grupo	Brasil				Minas Gerais				Ouro Preto			
		1980	1991	2000	2010	1980	1991	2000	2010	1980	1991	2000	2010
1	Católica	88,95	82,97	74,21	65,88	91,89	86,85	79,16	71,44	96,98	93,98	91,23	83,37
2	Protestante	6,63	9,96	16,25	23,32	4,98	8,44	14,27	21,11	1,67	4,03	6,38	11,32
3	Espírita	0,72	1,12	1,34	2,05	0,95	1,38	1,59	2,16	0,19	0,22	0,54	1,39
4	Religiões Afro	0,57	0,44	0,31	0,31	0,27	0,21	0,14	0,09	0,01	0,03	0,00	0,10
5	Religiões Orientais	0,22	0,25	0,22	0,22	0,03	0,07	0,07	0,08	0,01	0,00	0,06	0,06
6	Judaica	0,08	0,06	0,05	0,06	0,01	0,01	0,01	0,02	0,01	0,00	0,02	0,00
7	Sem religião	1,64	4,73	7,39	8,15	1,17	2,76	4,61	5,09	0,48	1,49	1,64	3,75
8	Outras Religiões	0,94	0,06	0,00	0,00	0,58	0,04	0,00	0,00	0,60	0,00	0,00	0,00
9	Sem declaração	0,25	0,41	0,23	0,00	0,12	0,24	0,14	0,00	0,05	0,27	0,14	0,00
10	Múltiplo pertencimento	0,00	0,00	0,01	0,01	0,00	0,00	0,01	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00

Fonte: Censo IBGE: Religiões: 1980 – 2010.

Por outro lado, ao avaliarmos outros vetores componentes do campo religioso *ouro-pretano*, constata-se que o município teve crescimento mais expressivo e acelerado em relação a todas as outras vertentes religiosas do que as ocorridas no mesmo período nos níveis estadual e nacional. (Tabela 2.1, Tabela 2.2, Tabela 2.3 e Figura 2.1).

Começamos, previsivelmente, pelos Protestantes: cultos de crescimento mais expressivo em todos os níveis, maiores concorrentes do Catolicismo, embora promotores de uma continuidade cristã. Enquanto as populações protestantes do Brasil e de Minas Gerais cresceram respectivamente 457% e 513%, Ouro Preto experimentou um crescimento de 785% ao longo da série histórica (Tabela 2.3 e Figura 2.1). Diferentemente do nível estadual, cujos índices de crescimento dos Protestantes permaneceram positivos, mas em desaceleração durante toda a série histórica, Ouro Preto apresentou uma aceleração dos índices de crescimento Protestante da década de 1990 em diante (Figura 2.3 e Figura 2.4)

Quanto ao contexto nacional, enquanto os índices de crescimento Protestante mantiveram-se estáveis na primeira metade da série histórica, os mesmos decresceram em Ouro Preto. Já em meados da década de 1990 a situação se inverte: os índices de crescimento do Protestantismo no município passam a se acelerar, enquanto nas escalas estadual e nacional estes entram em desaceleração (Figura 2.2, Figura 2.3 e Figura 2.4). O crescimento do Espiritismo também ocorreu de forma superior em Ouro Preto: enquanto no município a população Espírita teve um incremento percentual de 843%, a população espírita mineira cresceu em média 229% e a brasileira 348% (Tabela 2.1, Tabela 2.2, Tabela 2.3 e Figura 1.1).

Diferentemente dos âmbitos nacional e estadual os índices de crescimento do espiritismo em Ouro Preto mostraram-se mais acelerados e altos ao longo de toda a série histórica, estabilizando-se em meados da década de 1990 (Figura 2.4).

Os padrões históricos de crescimento do pertencimento religioso não católico (no caso protestantes e espíritas) de Ouro Preto não são os únicos que se destacam. O crescimento do grupo populacional dos “Sem Religião” também cresceu mais em Ouro Preto no referido período: enquanto no município tal setor da população teve um incremento percentual de 929% ao longo da série, em Minas Gerais e no Brasil cresceram respectivamente 581% e 631% (Tabela 2.3 e Figura 2.1).

A aceleração dos índices de crescimento dos “Sem Religião” também é mais expressiva a partir de meados da década de 1990 no município, acentuando-se, enquanto nas escalas estadual e nacional apresentaram desaceleração (Figura 2.2, Figura 2.3 e Figura 2.4).

Embora conforme a amostragem do censo IBGE, em Ouro Preto não se tenha registrado nenhum caso de declaração de “multipertencimento”, desde que implantada tal categoria a partir do ano 2000, 0,01% da população brasileira declarou multipertencimento religioso no censo de 2000 e 2010, representando 10.430 e 16.884 cidadãos, respectivamente (Tabela 2.1)

Tabela 2.3 - Percentuais de Incremento/Decremento: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto (1980 - 2010).

Código	Grupo	Brasil				Minas Gerais				Ouro Preto			
		80-91	91-00	00-10	80-10	80-91	91-00	00-10	80-10	80-91	91-00	00-10	80-10
1	Católica	15,07	3,05	-1,23	<b>17,12</b>	11,21	3,25	-1,95	<b>12,59</b>	13,42	2,67	-3,34	<b>12,55</b>
2	Protestante	85,38	88,05	59,68	<b>456,64</b>	99,25	91,52	60,73	<b>513,38</b>	181,54	67,54	87,69	<b>785,35</b>
3	Espirita	91,31	37,59	70,12	<b>347,80</b>	70,13	31,13	47,39	<b>228,83</b>	33,01	162,77	169,72	<b>842,72</b>
7	Sem religião	255,66	79,84	22,76	<b>685,20</b>	178,21	89,04	19,90	<b>530,62</b>	264,71	16,56	142,16	<b>929,41</b>

Fonte: Censo IBGE: Religiões: 1980 – 2010.

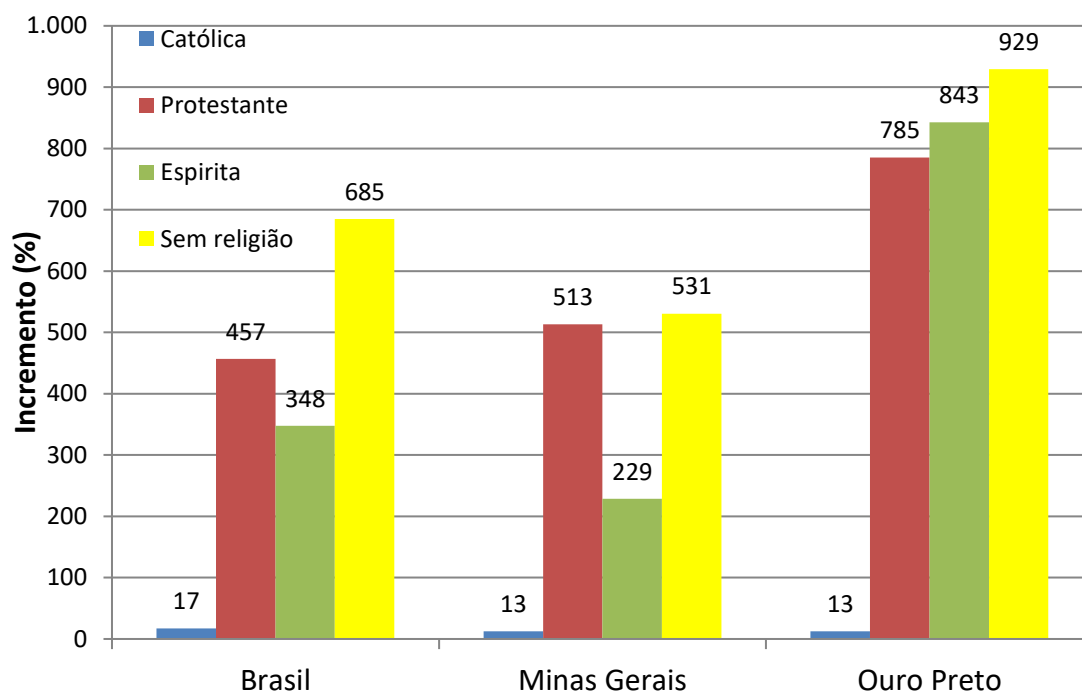


Figura 2.1 - Percentual de incremento/decremento (1980 - 2010).

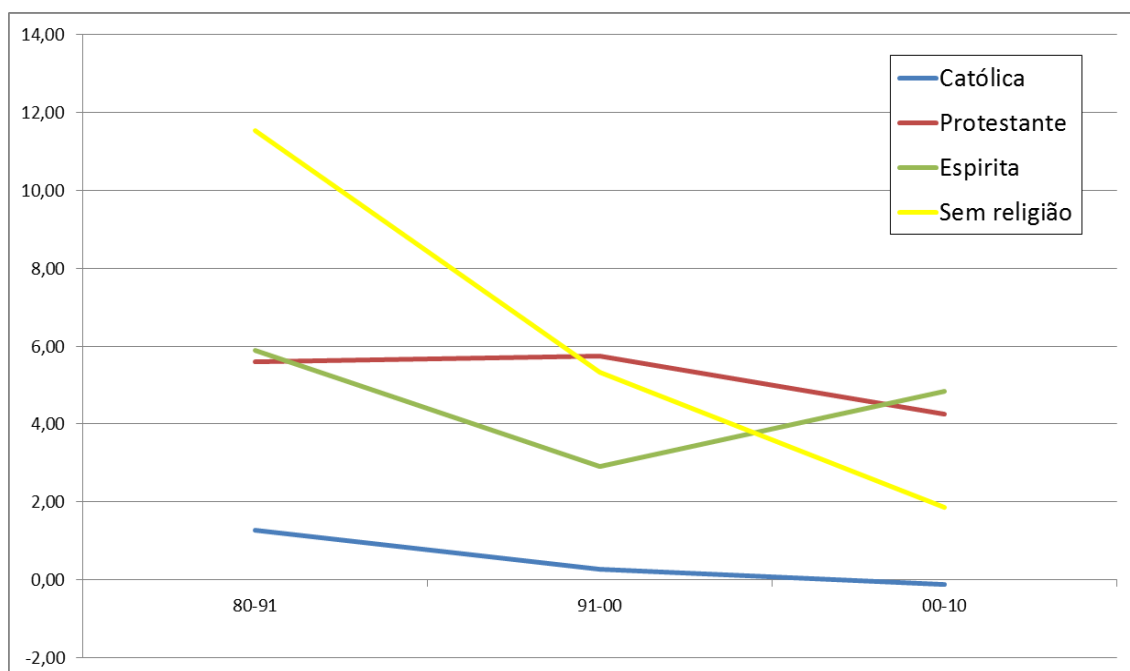


Figura 2.2 - Brasil: Índices de Crescimento/Decréscimo Religioso (1980 - 2010).

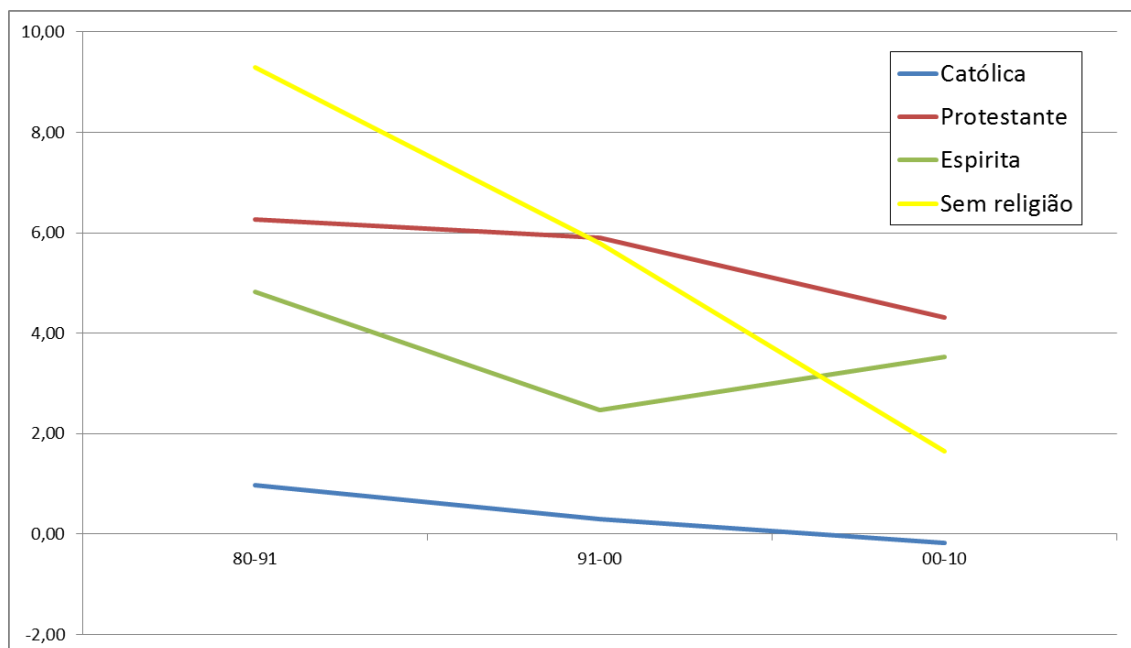


Figura 2.3 - Minas Gerais: Índices de Crescimento/Decréscimo Religioso (1980 - 2010).

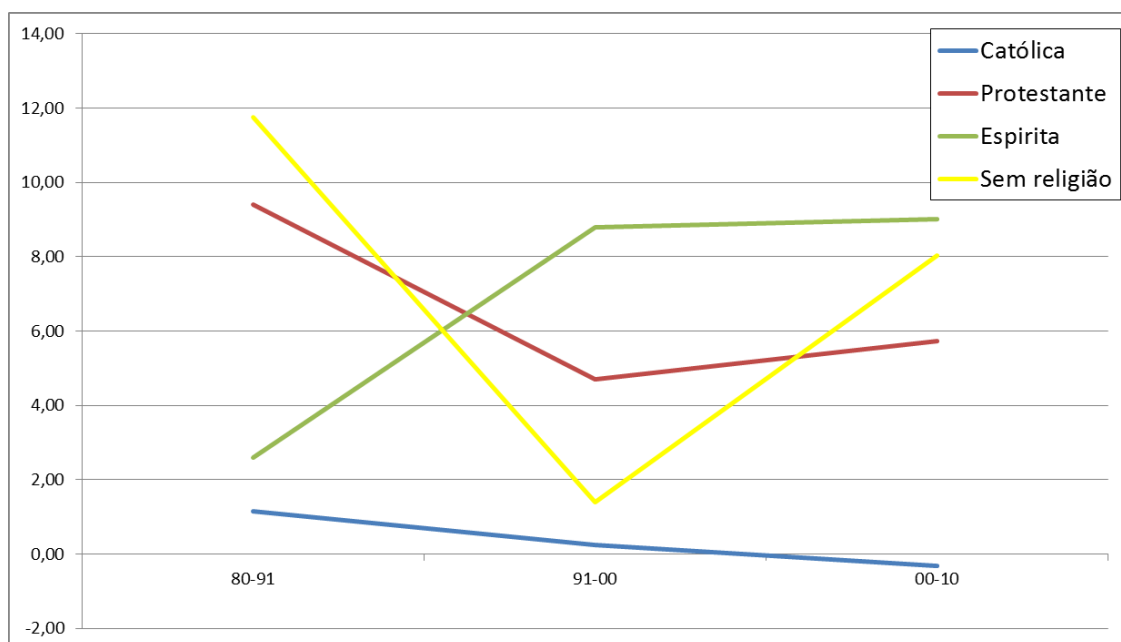


Figura 2.4 - Ouro Preto: Índices de Crescimento/Decréscimo Religioso (1980 - 2010).

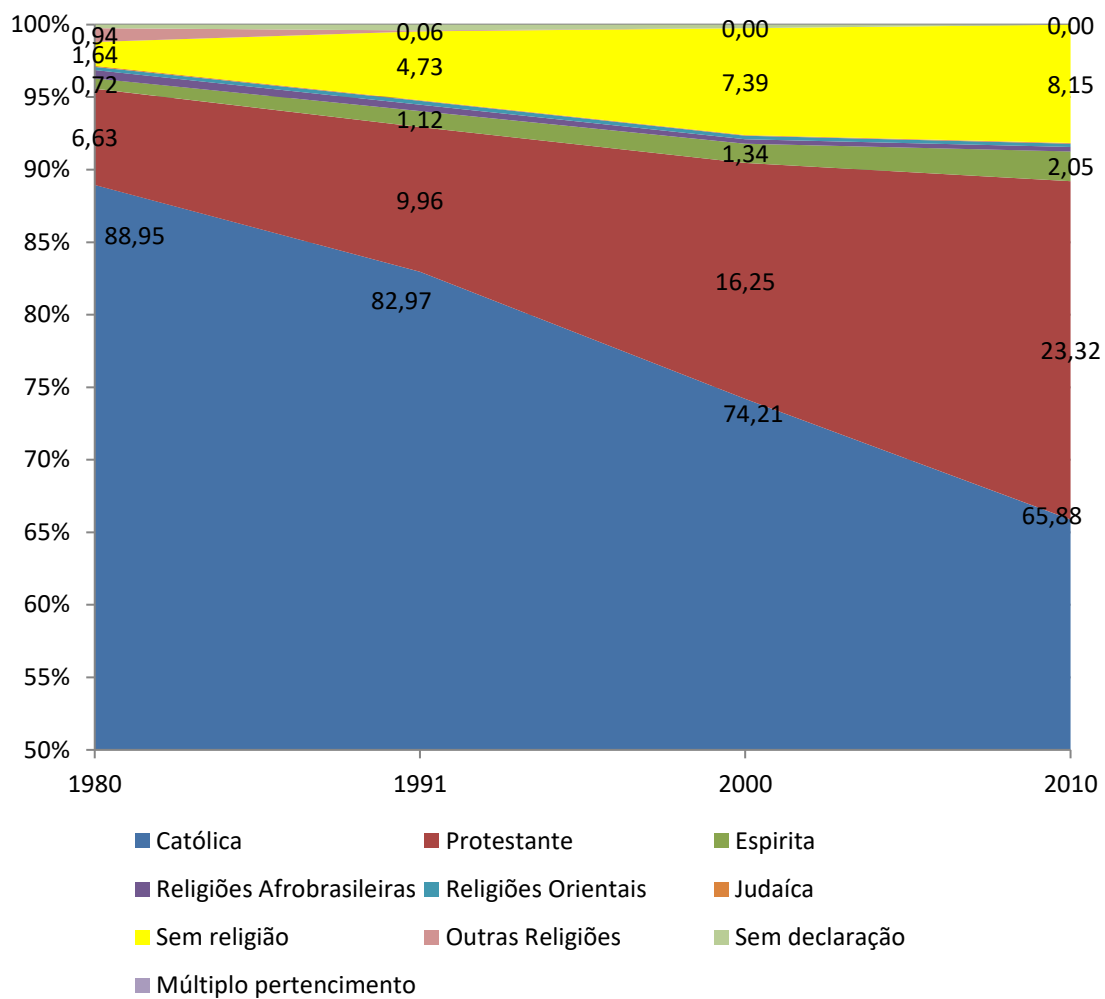


Figura 2.5 - Gráfico área - Campo Religioso Brasileiro (1980 - 2010).

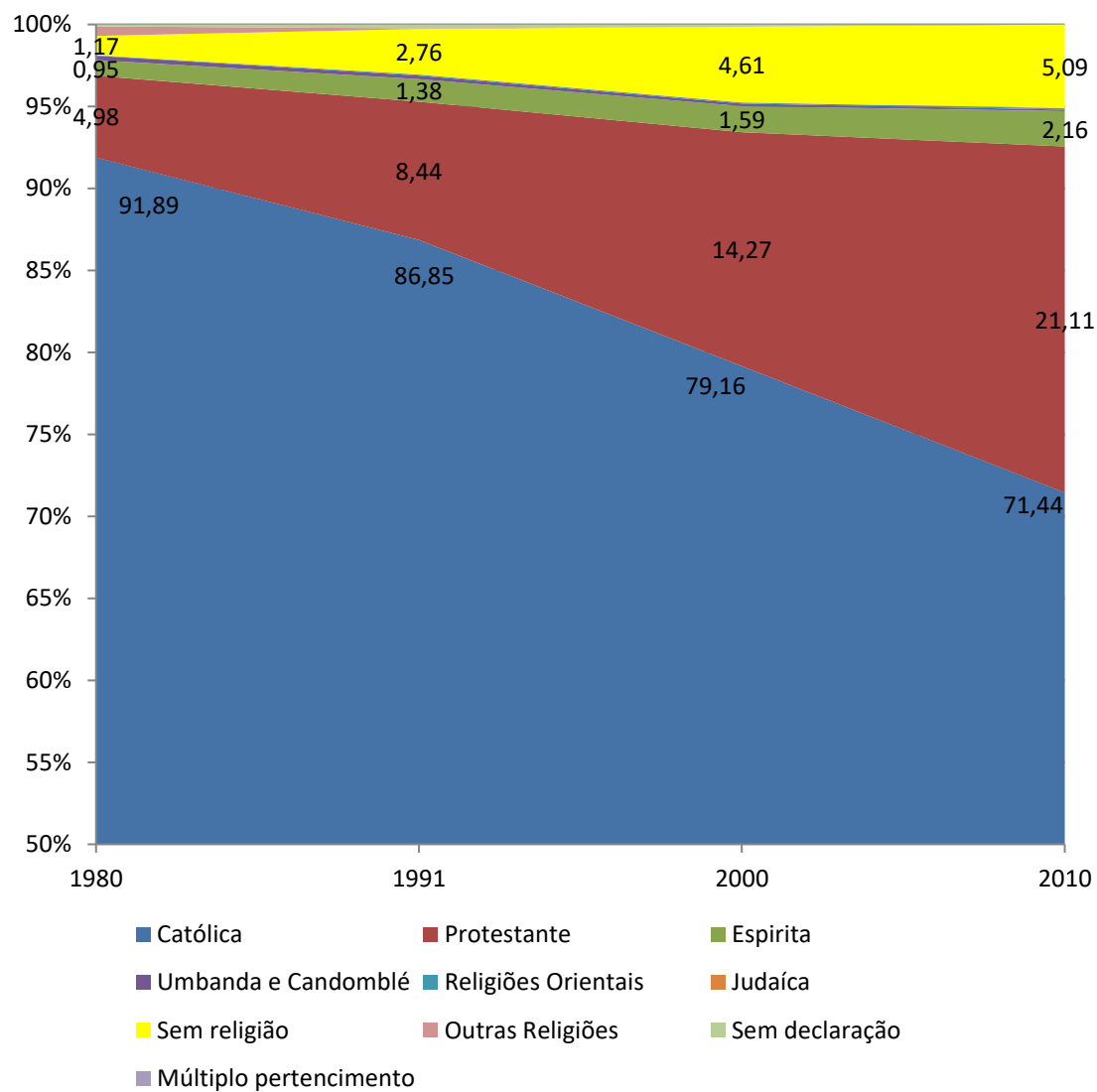


Figura 2.6 - Gráfico área - Campo Religioso Mineiro (1980 - 2010).



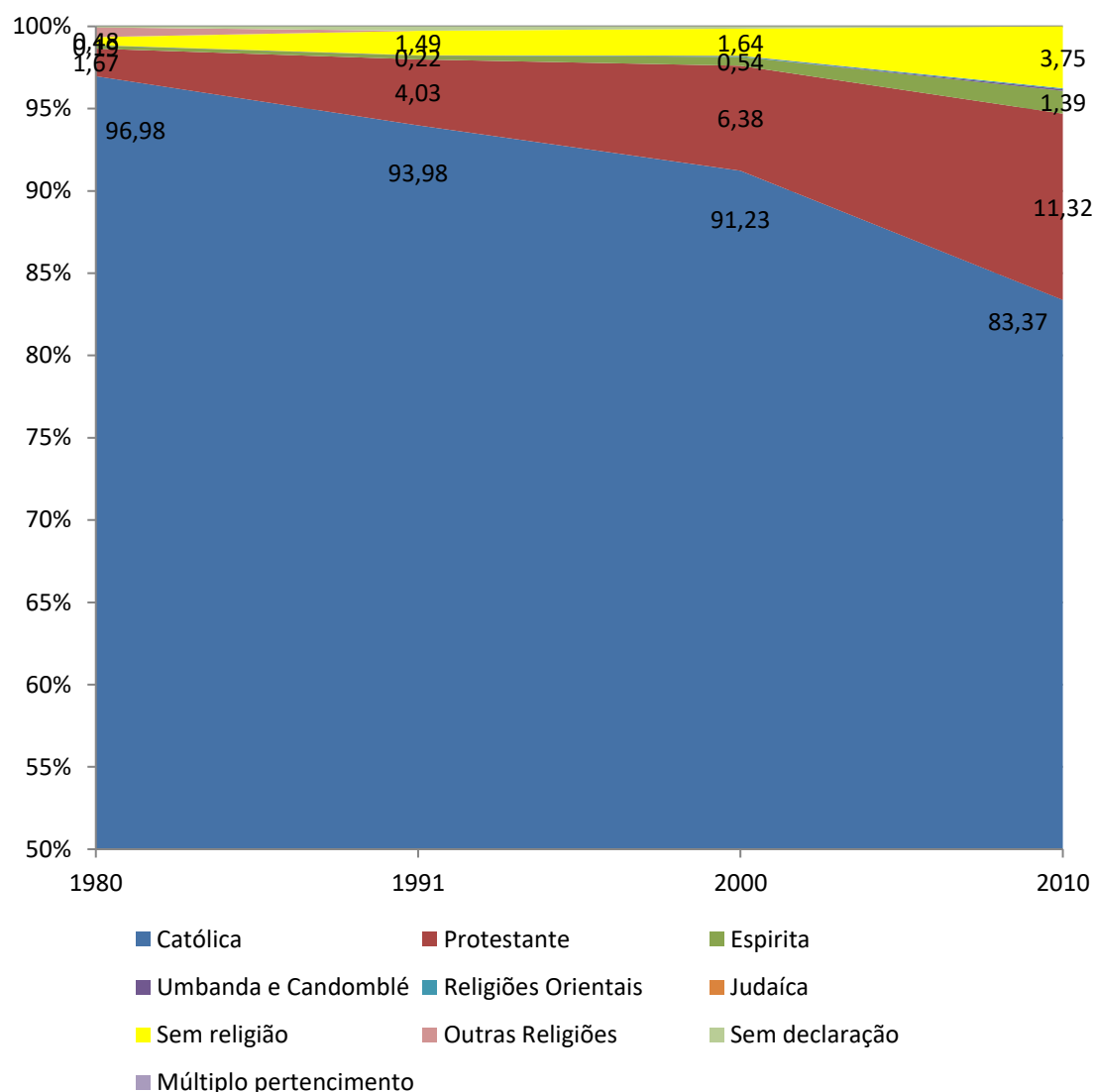


Figura 2.7 - Gráfico área - Campo Religioso Ouro-pretano (1980 - 2010).

Em síntese: embora a população Ouro Preto ainda seja proporcionalmente mais católica ao longo dos últimos 30 anos do que a média da população mineira e brasileira, apresentou ao longo do mesmo período crescimento consideravelmente maior no que se refere, não só às principais vertentes religiosas concorrentes ao Catolicismo, mas também dentre os “Sem Religião” (Tabela 2.3 e Figura 2.1)

Dentre os protestantes pode se perceber, conforme o Censo de 1980, que os Pentecostais/Neopentecostais em Ouro Preto eram ainda minoria em relação aos Protestantes Históricos<sup>38</sup>: apenas 29% da comunidade Protestante ouro-pretana. Conforme o levantamento do IBGE nos níveis estadual e nacional, em 1980 os

<sup>38</sup> Dentro do universo Protestante brasileiro, os Censos de 1980 e 1991 apenas fazem distinção entre duas categorias “Evangélica Tradicional” e “Evangélico Pentecostal”.

Pentecostais/Neopentecostais já praticamente integravam em Minas e no Brasil metade da comunidade Protestante (48, 2% e 49% respectivamente).

Já no censo de 1991 apura-se que a proporcionalidade populacional de Pentecostais/Neopentecostais em relação à comunidade Protestante nos três níveis, municipal, estadual e nacional, atingem percentagens muito próximas: 64% em Ouro Preto, 67,7% em Minas Gerais e 65,1% no Brasil.

Ou seja, de modo geral ocorreu um movimento em que o Protestantismo no Brasil passa a mudar definitivamente de perfil, e o mesmo ocorre em Ouro Preto, com os Pentecostais/Neopentecostais superando os Protestantes históricos demograficamente.

Enquanto as taxas de incremento Pentecostal/Neopentecostal dentro do universo Protestante em Minas e no Brasil foram de 145,9% e 111,7% respectivamente, no mesmo período o incremento destes em Ouro Preto foi de 409,7%.

Tabela 2.4 - Números Totais Protestantismo: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto (1980-1991)

		<b>Brasil</b>	<b>Minas Gerais</b>	<b>Ouro Preto</b>
1980	Evangélica Tradicional	4.022.335	345.644	635
	Evangélica Pentecostal	3.863.455	321.115	259
	Total	7.885.790	666.759	894
1991	Evangélica Tradicional	4.388.281	376.374	744
	Evangélica Pentecostal	8.179.706	789.608	1.320
	Total	12.567.987	1.165.982	2.064

Fonte: Censo IBGE: Religiões: 1980 – 2010.

Tabela 2.5 – Porcentagens Protestantismo: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto (1980-1991).

		<b>Brasil</b>	<b>Minas Gerais</b>	<b>Ouro Preto</b>
1980	Evangélica Tradicional	51,0	51,8	71,0
	Evangélica Pentecostal	49,0	48,2	29,0
1991	Evangélica Tradicional	34,9	32,3	36,0
	Evangélica Pentecostal	65,1	67,7	64,0

Fonte: Censo IBGE: Religiões: 1980 – 2010.

Tabela 2.6 - Percentuais de Incremento/Decremento Protestantismo: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto (1980 - 1991).

		<b>1980-1991</b>		
		<b>Brasil</b>	<b>Minas Gerais</b>	<b>Ouro Preto</b>
Evangélica Tradicional		9,1	8,9	17,2
Evangélica Pentecostal		111,7	145,9	409,7

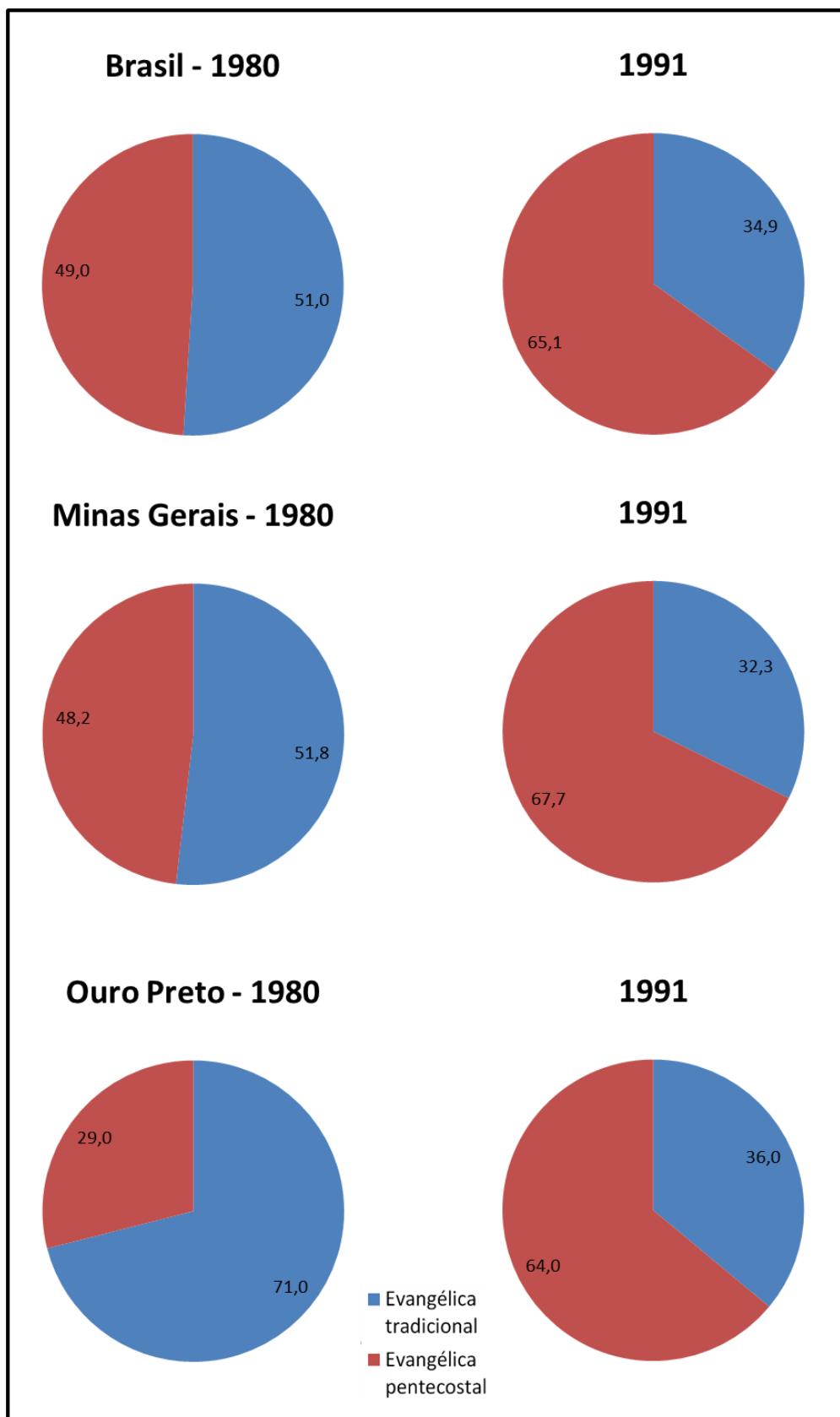


Figura 2.8 - Porcentagem população Protestante de Ouro Preto – MG (1980 – 1991).

A partir do censo 2000, as categorias “Evangélico Tradicional” e “Evangélico Pentecostal” foram desmembradas em setenta e seis (76) categorias. No censo de 2010, o universo protestante do IBGE apresentou oitenta (80) categorias. Quatorze (14) delas mostraram-se presentes em Ouro Preto. Dentre estas cabe destacar aquelas com incremento muito significativo no município, como o da Igreja Universal do Reino de Deus, 621,6%; Igreja Evangélica Casa da Bênção, 314,3%; e Igreja do Evangelho Quadrangular, 132,6%.

Também é importante ressaltar o exponencial aumento de declarações de “Sem Vínculo/Não Determinada” e “Outras” dentro do universo Protestante. Se somarmos as amostragens destas duas categorias chegamos ao percentual de quase 40% dos Protestantes de Ouro Preto que não se identificaram com uma Igreja ou com uma categoria listada no questionário do IBGE.

Tanto é importante atentar para tal fenômeno, que em 2010 as amostragens da Categoria “Sem Vínculo/Não Determinada” superaram em porcentagem, em Minas e em Ouro Preto, a Igreja Protestante com maior porcentagem de fiéis nesses contextos: a Assembleia de Deus. Esta aliás apresenta nos censos de 2000 e 2010 a maior porcentagem de fiéis protestantes nos três níveis: municipal, estadual e nacional.

Tabela 2.7 - Números Totais Protestantismo: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto (2000-2010)

	2000			2010		
	Brasil	Minas Gerais	Ouro Preto	Brasil	Minas Gerais	Ouro Preto
Igreja Evangélica Assembleia de Deus	8.303.869	517.194	1.224	11.882.822	687.805	1.714
Igreja Evangélica Batista	2.932.706	340.582	1.077	3.208.882	434.509	1.156
Testemunha de Jeová	1.104.687	95.524	428	1.391.953	122.489	403
Igreja Congregação Cristã do Brasil	2.483.918	227.191	178	2.287.776	211.769	77
Igreja Evangelho Quadrangular	1.307.027	269.440	178	1.805.280	345.349	414
Igreja Evangélica Pentecostal Deus é Amor	774.382	126.552	146	843.049	136.969	198
Igreja Universal do Reino de Deus	2.101.826	166.310	88	1.870.772	159.109	635
Igreja Evangélica Presbiteriana	633.888	107.126	82	566.363	102.729	84
Igreja Evangélica Pentecostal Maranata	276.243	68.604	61	355.037	85.913	42
Igreja Evangélica Casa de Oração	57.572	18.791	48	70.818	20.041	11
Igreja Evangélica Adventista do Sétimo Dia	1.142.377	68.460	30	1.487.429	78.146	16
Igreja Evangélica Casa da Bênção	127.948	19.564	7	125.230	20.453	29
Sem vínculo/Não determinadas	3.104.119	310.865	636	8.278.930	809.113	2.094
Outras	333.398	35.591	34	6.514.792	690.683	1.042
Total	27.489.470	2.544.436	4.217	43.895.152	4.089.777	7.915

Tabela 2.8 – Porcentagens Protestantismo: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto (2000-2010).

	2000			2010		
	Brasil	Minas Gerais	Ouro Preto	Brasil	Minas Gerais	Ouro Preto
Igreja Evangélica Assembleia de Deus	30,2	20,3	29,0	27,1	16,8	21,7
Igreja Evangélica Batista	10,7	13,4	25,5	7,3	10,6	14,6
Testemunha de Jeová	4,0	3,8	10,1	3,2	3,0	5,1
Igreja Congregação Cristã do Brasil	9,0	8,9	4,2	5,2	5,2	1,0
Igreja Evangelho Quadrangular	4,8	10,6	4,2	4,1	8,4	5,2
Igreja Evangélica Pentecostal Deus é Amor	2,8	5,0	3,5	1,9	3,3	2,5
Igreja Universal do Reino de Deus	7,6	6,5	2,1	4,3	3,9	8,0
Igreja Evangélica Presbiteriana	2,3	4,2	1,9	1,3	2,5	1,1
Igreja Evangélica Pentecostal Maranata	1,0	2,7	1,4	0,8	2,1	0,5
Igreja Evangélica Casa de Oração	0,2	0,7	1,1	0,2	0,5	0,1
Igreja Evangélica Adventista do Sétimo Dia	4,2	2,7	0,7	3,4	1,9	0,2
Igreja Evangélica Casa da Bênção	0,5	0,8	0,2	0,3	0,5	0,4
Sem vínculo/Não determinadas	11,3	12,2	15,1	18,9	19,8	26,5
Outras	1,2	1,4	0,8	14,8	16,9	13,2
Total	90	93	100	93	95	100

Tabela 2.9 - Percentuais de Incremento/Decremento denominações Protestantes: Brasil - Minas Gerais - Ouro Preto.

	2000-2010		
	Brasil	Minas Gerais	Ouro Preto
Igreja Evangélica Assembleia de Deus	43,1	33,0	40,0
Igreja Evangélica Batista	9,4	27,6	7,3
Testemunha de Jeová	26,0	28,2	-5,8
Igreja Congregação Cristã do Brasil	-7,9	-6,8	-56,7
Igreja Evangelho Quadrangular	38,1	28,2	132,6
Igreja Evangélica Pentecostal Deus é Amor	8,9	8,2	35,6
Igreja Universal do Reino de Deus	-11,0	-4,3	621,6
Igreja Evangélica Presbiteriana	-10,7	-4,1	2,4
Igreja Evangélica Pentecostal Maranata	28,5	25,2	-31,1
Igreja Evangélica Casa de Oração	23,0	6,7	-77,1
Igreja Evangélica Adventista do Sétimo Dia	30,2	14,1	-46,7
Igreja Evangélica Casa da Bênção	-2,1	4,5	314,3
Sem vínculo/Não determinadas	166,7	160,3	229,2
Outras	1.854,1	1.840,6	2.964,7

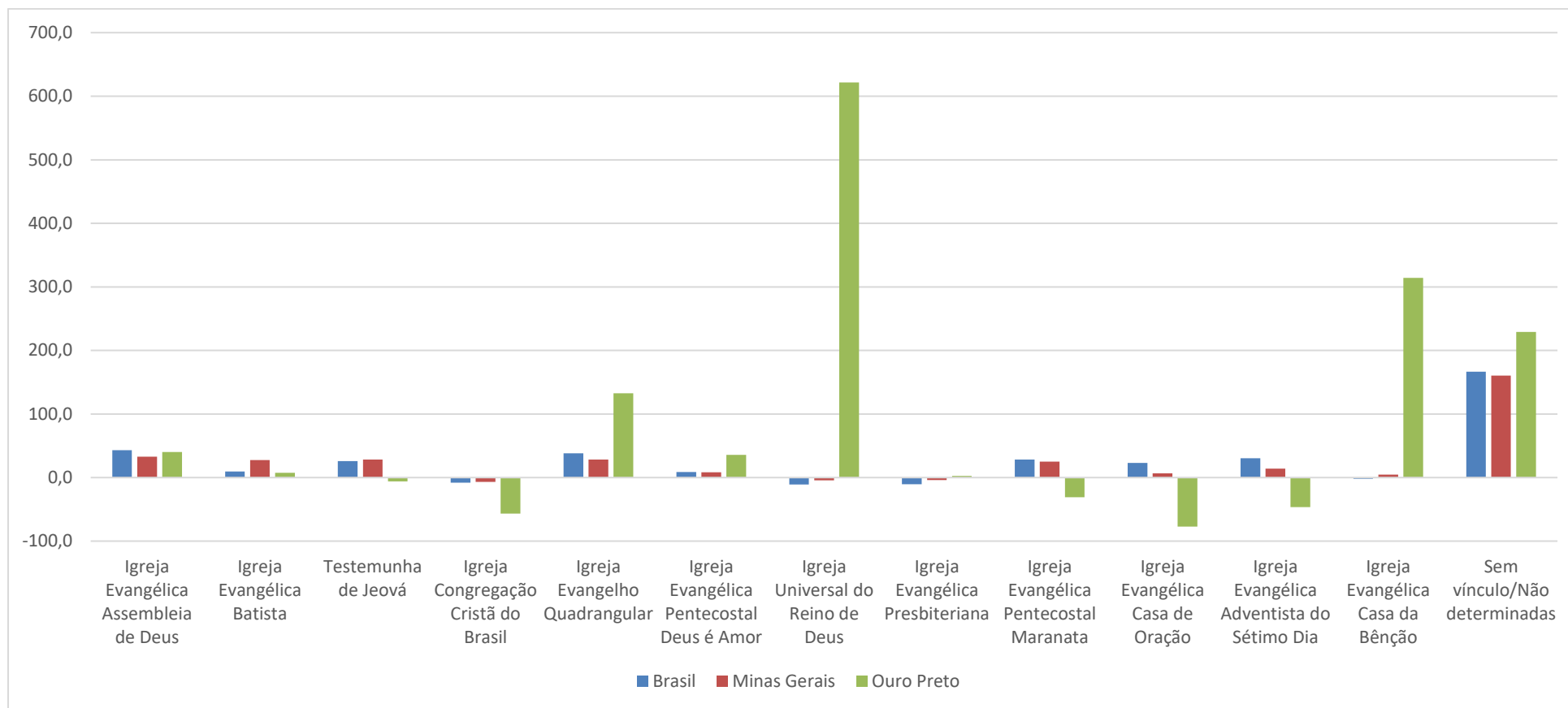


Figura 2.9 - Gráfico comparativo: Percentuais de Incremento/ Decremento vertentes protestantes presentes em Ouro Preto nas escalas estadual e nacional (2000-2010).

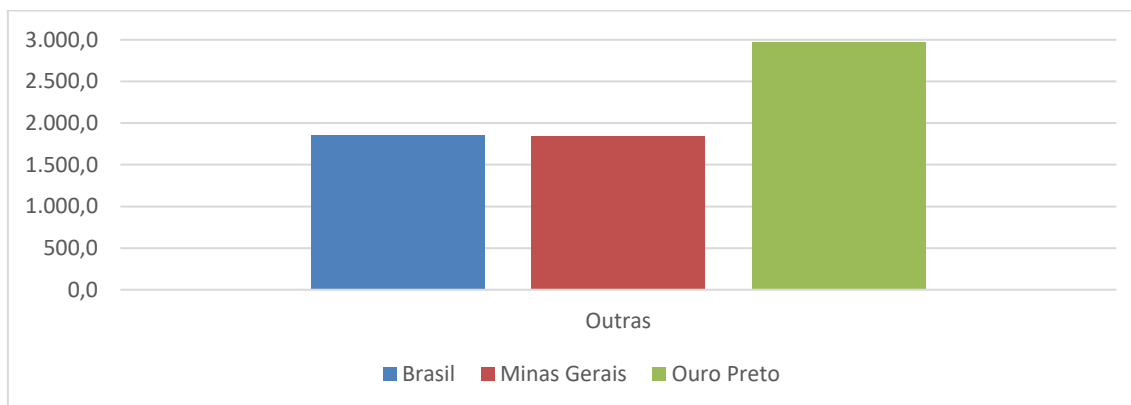


Figura 2.10 – Percentuais de Incremento/Decremento de Outras religiões Protestantes: Brasil – Minas Gerais – Ouro Preto (2000-2010).

De modo muito geral, Ouro Preto parece ter compartilhado a dinâmica dos fenômenos sociodemográficos que se desenharam em linhas mais gerais nos campos religiosos nacional e estadual: decréscimo Católico e crescimento de Protestantes, Espíritas, Religiões Orientais e Sem Religião.

Neste sentido acreditamos então podermos tratar ainda com mais segurança do termo “reestruturação”, quando nos referimos ao campo religioso brasileiro, mineiro e *ouro-pretano* (Figura 2.5, Figura 2.6 e Figura 2.7) em conformidade à longa série de estudos dedicados à questão referenciados neste trabalho.

Por outro lado, a perspectiva comparativa nos permitiu também vislumbrar as características próprias da dinâmica histórico-estrutural do campo religioso *ouro-pretano*, desconstruindo parcialmente sua representação propagada de bastião do Catolicismo, e vislumbrando dinâmicas específicas da história do campo religioso da cidade, assim com aquelas atreladas às tendências mais gerais estabelecidas no Brasil.

Partindo de uma abordagem distinta, o trabalho de Gracino Júnior (2008), por exemplo, propõe uma tese que aponta para hipóteses e resultados bastante diferentes dos que concluímos aqui: comparando os índices de crescimento Pentecostais entre Minas e outros estados brasileiros, assim como de regiões diferentes dentro do próprio estado (Zona da Mata e Vale do Aço, por exemplo), o pesquisador chegou à conclusão de que municípios como Mariana e Ouro Preto possuem uma tendência refratária à diversificação religiosa e especialmente ao crescimento Pentecostal.

Comparando a concentração dos Neopentecostais mineiros entre as sessenta e seis microrregiões do estado, Gracino Júnior observou que embora os dados de crescimento

do Pentecostalismo para Minas Gerais não fiquem muito abaixo da média nacional (como já vimos conforme a análise de nossa série histórica), que sua distribuição é bastante desigual de modo que apenas cinco microrregiões mineiras concentravam 51,27% dos Pentecostais mineiros.

Segundo as conclusões de Gracino Júnior, derivadas de sua abordagem metodológica, as áreas de maior resistência ao Pentecostalismo em Minas se encontrariam justamente no interior do estado, “mais precisamente nas regiões de ocupação mais antiga, como as do chamado ‘circuito histórico’. Já nas regiões de ocupação mais recente, a mensagem pentecostal recebe significativa acolhida” (GRACINO JÚNIOR, 2008, p.3).

Para amparar sua análise, Gracino Júnior lança também mão do duplo viés metodológico quantitativo – qualitativo, que o leva a elencar os fatores (de dimensões diversas) que segundo sua tese “levam uma parcela considerável do território mineiro a ser refratária ao pentecostalismo”.

Assim, tal pesquisador acredita que para além das condicionantes do “mercado religioso” e das “escolhas racionais” o Pentecostalismo teria êxito em espaços sociais em que as identidades se encontram descentradas, ao passo que nas regiões onde tais identidades encontram-se mais unificadas – “a partir de dispositivos discursivos ‘centrados’ e ‘coerentes’” (GRACINO JÚNIOR, 2008, p. 7) - a expansão Pentecostal ficaria “praticamente estagnada”.

Tentando promover uma interpretação alternativa à mera metáfora do “mercado religioso”, sem descartá-la de todo, Gracino Júnior (2008) propôs a ênfase no entendimento da formação histórica (mais recuada ou mais recente) de aspectos identitários centrados na influência do *ethos* católico em determinadas regiões e cidades mineiras como alternativa para a compreensão das condicionantes da maior ou menor diversificação do campo religioso em Minas Gerais, mais especificamente da expansão Neopentecostal.

Além da profunda influência e presença histórica do Catolicismo, pela qual o estado de Minas Gerais é reputado, Gracino Júnior (2008) se referiu, sobretudo à produção histórica da “ficção da mineiridade”, que propagada pelas políticas e pelo mercado patrimonial, cultural e turístico, estabeleceu a catolicidade como um dos pilares fundamentais deste processo identitário.



Creemos que como esforço epistemológico, a iniciativa do pesquisador supracitado é salutar, pois procura incluir variáveis extra mercadológicas no processo de compreensão do campo religioso do estado de Minas (e das cidades históricas como Ouro Preto e Mariana), procurando compreender como certas conformações culturais podem mostrar-se refratárias ou mais permeáveis à diversificação religiosa e mais especificamente à expansão Pentecostal.

No entanto, como procuramos demonstrar anteriormente através de métodos e abordagens distintas do pesquisador supracitado acerca dos dados quantitativos dos Censos Estatísticos do IBGE, a diversificação do campo religioso da cidade histórica de Ouro Preto apresenta crescimento significativo em relação à média nacional e estadual ao longo das últimas quatro décadas (o que inclui o Pentecostalismo e o Neopentecostalismo).

Os aspectos da constituição histórica de uma identidade “mineira” associada à “catolicidade” engendrada e propagada, sobretudo pelo discurso patrimonial-turístico-midiático e incorporado em alguma medida pela população não são, conforme nosso entendimento, suficientes para atestar uma dinâmica refratária à diversificação ou expansão Pentecostal, mas pode contribuir sim para a sua invisibilização.

Embora cheguemos a conclusões distintas, entende-se, de toda forma, como Gracino Júnior (2008) que tal cultura e identidade locais devem ser sim incluídas como fatores na busca pelo entendimento das dinâmicas histórico-sociais que envolvem a compreensão do campo religioso mineiro e mais especificamente no nosso caso, *ouropretano*.

Acredita-se que tais aspectos identitários relacionam-se muito mais com a visibilidade (ou invisibilidade) dos processos de diversificação religiosa ocorridos em Ouro Preto, incorrendo no reconhecimento e na legitimação pública limitadas das vertentes religiosas não católicas, e contribuindo para um *habitus* religioso pouco afeito ao reconhecimento mútuo e ao diálogo inter-religioso.

Trata-se, portanto de compreender como a produção e principalmente o consumo dos bens religiosos estão imersos nas relações sociais face-a-face, buscando desta forma conceber qual o papel das relações sociais no trânsito dos indivíduos entre as denominações e vertentes religiosas (tarefa empreendida aqui no Capítulo 1, item 1.2.2).

No entanto, mesmo compreendendo as singularidades da dinâmica histórica peculiar do campo religioso ouro-pretano, pudemos verificar que este se encontra enredado nas mudanças mais estruturais ocorridas no campo religioso e na sociedade brasileira, apresentando uma profunda diversificação, embora ainda desacompanhada de uma cultura pluralista.

É certo dizer que o catolicidade subjacente ao mito da “mineiridade” já não encontra tanta ressonância entre uma parcela considerável dos mineiros de Ouro Preto com alguma identificação religiosa (13% não católicos).

O impacto do crescimento urbano ao longo do último meio século sobre Ouro Preto, decorrente da industrialização brasileira, resultou em um grande influxo migratório para o município e região. O estabelecimento de uma economia baseada no tripé mineração - turismo - educação consagrou um aspecto migratório bastante pungente e dinâmico em Ouro Preto, resultando em contingentes populacionais razoavelmente “desencaixados” dos aspectos da tradição e da cultura local. Permitiu também o reconhecimento e alinhamento da cidade com debates, parâmetros e regulamentações internacionais em função das três dimensões componentes de sua economia citadas que contribuíram para a diversificação social da cidade.

Em Ouro Preto, mais especificamente, durante o maior período de efervescência da Teologia da Libertação e da Igreja Popular, as décadas de 1960 e 1970, a Arquidiocese (de Mariana) manteve com D. Oscar de Oliveira (1959-1988) as diretrizes herdadas da primeira metade do século XX: conservadorismo e romanização. Desta forma, as iniciativas da Igreja Popular e da Teologia da Libertação não encontraram campo fértil dentro da circunscrição da Arquidiocese de Mariana, o que obviamente inclui Ouro Preto.

As orientações progressistas e de cunho efetivamente mais politizado, popular e social desenvolveram-se com a instalação de um novo governo arquidiocesano, o de D. Luciano Mendes de Almeida (1988-2006), paradoxalmente em um momento em que a Igreja Católica empreendia uma nova guinada conservadora nas décadas de 1980 e 1990.

É exatamente neste momento histórico, que conforme dos dados do Censo IBGE as taxas de crescimento do Protestantismo (e suas diversas denominações), Espiritismo e dos Sem Religião se aceleraram em Ouro Preto, assim como a ocorrência de uma diversificação religiosa sem precedentes (ver Capítulo 1, item 1.2.2).

É nesse momento que novos afluxos populacionais estão chegando à cidade e à região por várias vias: pelas ampliações das atividades da Universidade Federal de Ouro Preto e da mineração no município/região, assim como através do turismo.

Ou seja, enquanto, por fim a Arquidiocese de Mariana amplia sua atuação social junto aos desvalidos e politiza sua intervenção pastoral na sociedade local, as orientações romanas diametralmente apontam para um novo conservadorismo. Simultaneamente Ouro Preto recebia afluxos populacionais vindos de contextos sociais, regionais e religiosos diversos, nem sempre absorvidos (ou até, bem-vindos) pela Igreja Católica local, ou contemplados na “catolicidade” do patrimônio histórico do município.

Além disso, embora a Arquidiocese de Mariana, tenha ampliado exponencialmente sua atuação pastoral, social e política com D. Luciano, permaneceu em Ouro Preto, sem muita renovação teológica e litúrgica, um catolicismo devocionário, muito centralizado na figura central do pároco, na missa em formato tradicional e na obediência aos sacramentos.

Por outro lado, apesar de o Catolicismo ter sido favorecido ao longo da história do estado secular Brasileiro, o jogo democrático das últimas décadas lançou a instituição numa situação onde não é possível mais demandar abertamente privilégios junto ao Estado. Com o crescimento da população evangélica qualquer ação paternalista neste sentido pode custar a eleição de um candidato, que compete por votos Católicos, Protestantes, Ateus etc.

Deste modo, o Catolicismo já não pode mais se declarar como a “religião dos brasileiros”, e diante disso, já não pode também evocar antigas práticas políticas, buscando privilégios por parte do estado, buscando reforçar sua posição no campo religioso/político. Assim, será cada vez mais difícil para a Igreja Católica obter tratamento diferenciado por parte do estado como no passado relativamente recente.

Ademais, os Protestantes/Pentecostais tem se empoderado de forma expressiva como eleitorado, de modo que algumas igrejas são capazes de eleger seus próprios candidatos. Além disso, o apoio de tais denominações a determinados candidatos tem sido decisivo na decisão dos resultados eleitorais, inclusive, presidenciais.

Neste sentido os bispos Católicos não tiveram outra solução a não ser organizar *lobbies* para a requisição de assistência estatal para auxiliar a Igreja Católica a concorrer

com as Igrejas Pentecostais “lowcost”<sup>39</sup> (GILL, 1998, p. 173). Tal assistência poderia vir em forma de subsídios em dinheiro direcionados a organizações católicas ou políticas apoiadas pelo Catolicismo (ver Capítulo 3).

Além dos custos de manutenção de uma considerável burocracia, o Catolicismo tem que arcar com a manutenção de seus templos, muitos deles com alguns séculos de idade. Pode parecer trivial, mas um número não desprezível das Igrejas Pentecostais não convive tão intensamente com este ônus.

Mesmo apesar do respeito adquirido em meio à opinião pública pela atuação dos movimentos de base da Igreja Católica entre a década de 1960 e 1980, esta continuou deficiente em termos de recursos financeiros e humanos para tentar estancar o êxodo de fiéis para o Pentecostalismo e outros cultos não-católicos.

Enquanto por um lado o Catolicismo padece há pelo menos dois séculos, de uma crise sacerdotal, sofrendo com a defasagem na proporcionalidade desejada do número de agentes eclesiais em relação ao crescimento da população, por outro, o número de pessoal dentre todas as denominações cristãs não católicas ultrapassou o montante de padres católicos (STOLL, 1990 *apud* GILL, 1998, p. 180).

Os custos e o tempo para a formação de um padre católico não se comparam, obviamente, àqueles empreendidos para o treinamento e formação dos pastores Pentecostais. Porém, mais além, os custos para a vida pessoal dos pastores evangélicos, dada a flexibilidade de alguns de seus aspectos, favorecem profundamente o exercício do ministério: tais pastores podem casar-se, exercer atividades profissionais paralelas etc. Desta forma, os custos do serviço paroquial católico, em qualquer nível que se compare, é significativamente maior do que de seus concorrentes mais expressivos (GILL, 1998, p. 182).

Instituições e organizações religiosas de forma geral demandam: tratamento fiscal preferencial; envolvimento dos governos no custeio de templos (dada sua importância histórica ou seu status de patrimônio cultural); financiamento/subsídios para movimentos religiosos devotados à prestação e serviços sociais (saúde, auxílio a idosos, auxílio a drogaditos, apoio a indivíduos com deficiências etc.), entre outros (ver Capítulo 3).

---

<sup>39</sup> *de baixo custo*

As formas de captação de recursos têm também se modernizado através do apelo patrimonial e midiático para a colaboração com projetos e organizações religiosas, assim como também com a venda de produtos religiosos, principalmente aqueles ligados à indústria do entretenimento e a do turismo.

Os fatores que podem contribuir para a dinâmica de crescimento e difusão das igrejas Neopentecostais no espaço urbano são multidimensionais. Por exemplo: uma das vantagens de serem “novatos” em um mercado de bens de salvação é a de que muitas destas denominações não estão atreladas a templos (construções), cemitérios, seminários etc. que exigem manutenção e zelo. A estrutura organizacional da Igreja Católica (incluindo aí a estrutura física e o capital humano para geri-la) torna qualquer adaptação às mudanças no campo religioso muito mais custosas.

Por outro lado, a desoneração dos cultos Neopentecostais neste aspecto coloca-os muitas vezes à mercê das flutuações dos mercados imobiliários, de modo que as sedes das denominações podem ter que migrar dentro do mapa urbano em função de questões como valores de aluguel, perturbação do sossego, concorrência etc. (também tratamos especificamente desta dinâmica no caso de Ouro Preto no item 1.2 do Capítulo 1).

Aquelas com mais recursos, incluindo algumas megaigrejas Pentecostais e Neopentecostais, pesquisam cuidadosamente o mercado antes de decidir sobre a construção de novos templos. Assim seus territórios são demarcados principalmente conforme a sua localização para o atendimento de determinada clientela (proximidade de determinadas vizinhanças, rede de transporte, visibilidade do templo etc.)

Deste modo, em Ouro Preto, capital da “mineiridade”/“catolicidade”, os números mais recentes do censo IBGE, de 2010, mostram que quase 20% de sua população não se declara católica. Como vimos anteriormente no item 1.2.2 do Capítulo 1, tal cenário engendra territorialidades, usos e apropriações do espaço, relações de poder, diálogos com o poder político - tudo isso perpassado tanto pelo trânsito e/ou porosidade religiosa assim como pela falta de reconhecimento mútuo e de tolerância.

Em síntese podemos afirmar que a América Latina, assim como o Brasil (é o caso de Ouro Preto), passou de uma situação de monopólio religioso do Catolicismo para um cenário de ampla diversificação. Como observamos, tal movimento não está isolado, e em menor ou maior monta é parte de um padrão global para todas as igrejas cristãs e não-

cristãs, com a perda de laços organizacionais e institucionais e uma explosão de inovações e mudanças que fazem-se sentir na vida religiosa da sociedade.

## **2.2 Campo Religioso brasileiro no século XX e XXI: desafios interpretativos**

Pretende-se aqui tratar com relativa profundidade dos principais vetores religiosos componentes do campo religioso brasileiro ao longo do século XX (e da primeira década do XXI).

Ao contrário de uma intenção enciclopédica, que trataria de inventariar todas as religiões presentes em solo nacional, a intenção aqui é tratar da história mais geral (Brasil e Sudeste) daquelas vertentes religiosas que constituíram a diversificação religiosa ocorrida em Ouro Preto ao longo do último meio século, desenhando suas histórias, desdobramentos paralelos e desafios interpretativos no campo religioso Brasileiro.

O que se destaca nesse histórico, mais do que a pretensão de historiar cada vertente religiosa que compõe os principais vetores do campo religioso brasileiro e ouro-pretano, é a problemática da convivência entre elas no espaço público do estado (laico) republicano brasileiro.

A despeito dos propagados mitos da democracia racial e do tolerantismo característico da cultura brasileira, o que se observa são desafios cada vez maiores para que uma agenda pluralista se instale no espaço público, levando em conta o recrudescimento de intolerâncias, amplificação destas pelo fenômeno das redes sociais, e os desafios de convivência intercultural/inter-religiosa apresentado pelo processo de amadurecimento de regimes democráticos, assim como pela nova conformação deste campo religioso e seu novo equilíbrio de forças.

Deste modo, é esse o questionamento que perpassará toda a tese: o de qual foi (e tem sido) o espaço construído historicamente no Brasil para o convívio e o mútuo reconhecimento positivo das diferenças?

Vimos no Capítulo 1 e veremos mais a seguir no item 3.4 do Capítulo 3, como esse processo de construção do espaço e do espaço público se deu em Ouro Preto.

Até meados década de 1960, a Igreja Católica Brasileira seguiu e apoiou o desenvolvimento geral do Estado e da sociedade Brasileira. A partir da década de 1970, mais efetivamente através do projeto de *Igreja Popular*, a Igreja Católica passou a operar

uma profunda reconstrução auto identitária, tornando-se uma das principais forças de oposição ao regime burocrático-autoritário, apoiando a reconstituição de uma sociedade civil capaz de questionar os golpes da ditadura militar instaurada em 1964 contra os direitos humanos e as liberdades civis.

Apesar da diversidade interna inerente à própria Igreja Católica, duas linhas podem ser facilmente identificadas como reativas à crise. Aquela mais conhecida é a progressista, que a partir do Vaticano II e de Medellín organizaram as iniciativas pastorais e eclesiais da Igreja Popular.

A partir da década de 1980, em oposição à Igreja Popular, emergiu um setor mais conservador e tradicional do corpo eclesiástico que ganhou força durante o papado de João Paulo II. A demanda central deste setor (tão diverso como o da Igreja Popular) era a recentralização do poder nas mãos do clero, tratando-se, portanto, de um movimento de ênfase episcopal.

O núcleo deste grupo foi formado por bispos e cardeais recém designados naquele momento, estando entre seus membros mais proeminentes Dom José Cardoso (Arcebispo de Olinda e Recife), Dom Boaventura Kloppenburg (Bispo de Nova Hamburgo), Dom José Freire Falcão (Arcebispo de Brasília) e Dom Eugênio Sales (Arcebispo do Rio de Janeiro), entre outros.

Os reforços a essa tendência vieram sob diversas formas: apelos reiterados do Vaticano para que o clero se detivesse às suas funções pastorais, deixando a política para os leigos; a censura e suspensão de teólogos considerados “demasiadamente progressistas”; a tentativa de cooptar e espiritualizar as práticas de base provenientes da Teologia da Libertação; e acima de tudo, a recentralização do controle da Igreja Católica local na CNBB, garantindo a fidelidade ao projeto da “restauração” diante da nomeação de vários bispos de perfil mais conservador.

No apoio às iniciativas destes prelados estão movimentos de grande crescimento e larga base internacional como Renovação Carismática e *Opus Dei*, que no Brasil tem como alvo a classe média. Nos movimentos de base, entre as populações rurais e migrantes pobres, já existentes anteriormente ao Vaticano II seguiram atuando, como a Sociedade de São Vicente de Paulo, a Legião de Maria e o Apostolado da Oração.

Durante o papado de João Paulo II o Vaticano exerceu grande pressão sobre os Bispos mais liberais para que se enquadrassem nas atividades pastorais da linha papal. Além de coagir uma série de membros mais progressistas, como foi dito, o Vaticano cuidou de designar um número maior de bispos de perfil mais conservador. Tais ações por parte da Cúria Romana acirraram a polarização dentro da CNBB e, em certa medida, isolaram momentaneamente suas forças mais progressistas.

Para a ala Católica mais progressista, a crise de participação popular na igreja é determinada por uma série de fatores inter-relacionados como: as limitações do crescimento do corpo eclesiástico em relação ao crescimento populacional; a ofensiva conservadora interna ao Catolicismo contra a Igreja Popular; a massiva expansão Pentecostal; e limitações na implementação das Comunidades Eclesiais de Base.

A ala conservadora da Igreja Católica culpa a eclesiologia e a metodologia da Igreja Popular pela crise, acusando-a de ter relativizado demais a mensagem universal Católica, politizando desmedidamente questões da fé e assim, promovendo sua dessacralização etc.

Mas o que explicaria tal fenômeno? A lista de teorias é longa e controversa. Alguns dos argumentos pioneiros focaram-se na anomia e/ou desencaixe criados pelo êxodo em direção à cidade, o trabalho industrial e à recriação (embora de maneira diferenciada) de traços da cultura patriarcal.

Outras interpretaram o Pentecostalismo como uma força de abertura e diversificação cultural numa sociedade dominada pela conformidade Católica. Tais trabalhos dos finais da década de 1960 criaram um quadro de referência para o debate que se seguiria, muitas vezes atestando aspectos conservadores (como HOFFNAGEL, 1978 *apud* VASQUEZ, 1998) e outras dotando o Pentecostalismo de forças libertadoras/diferenciadoras e experiências libertárias (como em MARTIN, 1990 *apud* VASQUEZ, 1998).

Em meio a tal debate, é importante chamar a atenção para a busca de um equilíbrio entre tais perspectivas, alegando que os fatores intra eclesiais não podem ser dissociados dos fatores extra eclesiais. Assim, é preciso levar em conta também as características e méritos das igrejas/denominações que grassaram tamanho avanço, além das questões



sociais, políticas e culturais que permitiram uma profunda diferenciação do campo religioso.

Vasquez (1998, p. 60) perguntou-se o que significaria a chamada “crise da Igreja popular no Brasil” e que tipo de evidência empírica teríamos de tal crise. Segundo sua análise, tal crise contém dois componentes intimamente inter-relacionados: um interno, que se refere aos limites da mobilização de base<sup>40</sup> dentro da própria Igreja Católica; e outro externo, que se refere à competição que o Catolicismo passou a enfrentar no campo religioso brasileiro.

Nesta perspectiva, a “conversão não é apenas uma questão de considerações utilitárias, não é apenas a aquisição de uma mercadoria que ganhou grande visibilidade no mercado religioso” (VASQUEZ, 1998, p. 114), dependendo também da lógica interna oferecidas pelas outras vertentes religiosas.

Nas décadas que antecederam a proclamação da República no Brasil em 1889, as condições das relações igreja-estado no Brasil haviam se tornado tão deterioradas que quando em 1890 a República declarou a separação entre Estado e Igreja<sup>41</sup> pode-se afirmar que houve um alívio generalizado das duas partes, mesmo consideradas as respectivas perdas possíveis.

Apesar disso a situação da Igreja Católica no Brasil era crítica: após quase quatrocentos anos de submissão ao estado, possuía 13 bispos e aproximadamente setecentos padres para cobrir uma população de cerca de 14 milhões. Desta forma diante da liberação dos laços com o estado, a Igreja Católica Brasileira iniciou um processo interno de reforma e de crescimento. Tal processo fez com que a Igreja tomasse conhecimento de dois aspectos dramáticos de sua nova realidade: a falta de recursos,

---

<sup>40</sup> Muitos dos principais representantes da Teologia da Libertação no Brasil, como Leonardo Boff seguiram defendendo-a, alegando que a implosão do socialismo e a crise da racionalidade marxista nunca colocariam a TL em risco, “pois sua opção era pelos pobres, e não pelo marxismo ou socialismo”. De toda forma os teólogos da TL passaram a se dirigir para novos repertórios simbólicos como inspiração, gerando inclusive mais afastamento das diretrizes da Cúria Romana. Isso ocorreu simultaneamente a um momento em que as forças conservadoras do Vaticano retomam um protagonismo interno à instituição católica, buscando refrear as iniciativas pastorais e eclesiais mais progressistas.

<sup>41</sup> Na Carta Pastoral de maio de 1890 os bispos brasileiros chegaram à conclusão que o padroado tinha sido na verdade uma forma de “opressão estatal”, que teria quase destruído a Igreja Católica. Assim, mesmo rejeitando o princípio da separação, consideraram bem-vinda a liberação do controle do Estado, que permitiria à Igreja Católica uma liberdade nunca experimentada durante o regime do Padroado Real.

resultante do rompimento com o estado e sua esparsa presença de efetivo em meio à sociedade Católica brasileira (problema que persistiria ao longo do último século)<sup>42</sup>.

A nova estratégia foi formulada de forma mais consistente na famosa Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme (então Arcebispo de Olinda e Recife e futuramente do Rio de Janeiro). A solução proposta era típica da Ação Católica<sup>43</sup>: reconquistar a sociedade recristianizando suas elites. A instrução das elites ativistas Católicas, particularmente no Estado, permitiriam à Igreja Católica estender a instrução e educação católica ao restante da sociedade, re-adentrando a vida pública, e assim, utilizando-se do poder conquistado para promover sua influência.

Tal estratégia, embora potencial, mostrou também limitações, e a Igreja Católica Brasileira passou a buscar através de várias estratégias uma nova aliança com o Estado. Esta foi selada no início da década de 1930 com a ascensão de Getúlio Vargas à presidência.

Vargas percebeu o importante papel que o Catolicismo poderia desempenhar em uma sociedade nacionalista-populista de classe média a que aspirava. Assim, a Constituição de 1934 refletiu prontamente as primeiras conquistas demandadas pela Liga Eleitoral Católica: apoio financeiro à Igreja, proibição do divórcio, reconhecimento da validade civil do casamento religioso, educação religiosa nas escolas e subsídios estatais para as escolas católicas. Após 1937, com o estabelecimento de uma ditadura, Vargas

---

<sup>42</sup> Nos meados da década de 1960 o Brasil possuía uma população de cerca de 80 milhões habitantes, dentre a qual 93% se auto identificava como Católica. Para o atendimento pastoral de tal população havia 250 bispos Católicos (o maior episcopado no mundo), cerca de 12.500 padres (cerca de 40% deles estrangeiros) e algo em torno de 4.600 paróquias (com aproximadamente 17.000 Católicos por paróquia).

A disposição dos recursos eclesiais estruturou-se de forma análoga à distribuição econômica regional desigual, de modo que a maior parte destes esteve concentrada no sul e sudeste do país do país. As médias de habitantes por padres no Rio Grande do Sul eram de cerca de 4.150 para um (1), enquanto no Nordeste e Norte tal média oscilava entre 11.000 (Rio Grande do Norte) a 26.000 (Maranhão) habitantes por padre. Não por acaso, eram as regiões onde o Pentecostalismo e a Umbanda se espalharam mais rapidamente. Assim a questão da crise vocacional tornou-se alarmante: entre 1967 e 1977, por exemplo, 2.300 padres (cerca de 20% do efetivo do período) “largaram a batina”. A diminuição do ingresso nos seminários indicava o mesmo.

Por volta do início da década de 1980 a população brasileira atingiu cerca de 130 milhões. O número de bispos católicos cresceu para 360, o número de padres manteve-se em torno dos 13.000, mas com um diferencial: havia agora cerca de 80.000 Comunidades Eclesiais de Base. Segundo Casanova (1994, p. 130), comparativamente, nos E.U.A., Alemanha Ocidental e Portugal o número de Católicos por paróquia era de aproximadamente 2000.

<sup>43</sup> Com o apoio do Vaticano, o corpo eclesial nacional foi fortalecido com a importação de ordens religiosas europeias. O resultado direto deste processo foi o processo de Romanização e europeização da Igreja Católica Brasileira. Assim a igreja abraçou o modelo da Neocristandade e da Ação Católica, que vinham sendo largamente adotados em toda a Europa Católica.

trataria de aproximar ainda mais as relações entre estado e Igreja Católica, diante de um modelo de estado altamente corporativista.

Este corporativismo foi mantido inabalado até a década de 1960, quando o contexto sócio-político-econômico brasileiro produziu tensões tais que a manutenção destas relações entre estado e Igreja Católica se tornou insustentável. A manutenção indefinida de uma ditadura militar, com sucessivos confiscos de direitos civis, agressões aos direitos humanos e agravamento das desigualdades sociais produziu dentro da Igreja Católica brasileira a Teologia da Libertação, base de toda a concepção da Igreja Popular e das CEB's.

O conceito e o trabalho da Igreja Popular só podem ser compreendidos mediante as graves crises políticas e econômicas pelas quais o Brasil e a América Latina passaram na segunda metade do século XX.

O crescimento econômico das décadas de 1950 e 1960 produziu no Brasil a transição de estruturas tradicionais e agrárias para aquelas modernas e industrializadas, resultando no enorme crescimento urbano centrado na lógica dos polos econômicos e/ou industriais. Assim, o desenvolvimento de países como o Brasil (classificados então como “terceiro mundo”) dependia da obediência a uma série de prescrições desenvolvimentistas. Isso significava criar centros econômicos de onde a aliança entre estado, capital nacional e multinacional administrariam o desenvolvimento e promoveriam a integração das economias locais.

Os efeitos colaterais da prescrição desenvolvimentista não demoraram a aparecer, com o aprofundamento da pobreza e das desigualdades (agora urbanas), desemprego, falta de acesso da população a serviços públicos, crescimento desordenado dos centros urbanos, e altos índices de violência nos mesmos. Apesar da considerável expansão da base econômica das cidades, suas infraestruturas e gestão eram insuficientes e incapazes de atender ao crescimento vegetativo e ao influxo populacional.

Na década de 1980, o Brasil entrou em um período de crise econômica, com raízes no endividamento gerado pelo “milagre econômico” das décadas de 1960 e 1970. O recurso adotado pelo governo para o enfrentamento da crise foi empreender o empréstimo de mais recursos através do Fundo Monetário Internacional, que obrigava os países devedores a adotar uma série de medidas de austeridade no intento de estabilizar e

reestruturar tais economias. Os resultados, sobretudo para os setores mais pobres da sociedade foram devastadores.

Os impactos de tal crise sobre a classe trabalhadora brasileira foram diversos: redução do acesso a serviços públicos devido aos cortes nos subsídios para educação, saúde, moradia e transporte; aumento da participação da mulher no mercado de trabalho (dupla jornada); intensificação do trabalho doméstico e informal; e altos índices de desemprego.

Outros fatores históricos mais amplos são também levantados como pano de fundo da derrocada da Igreja Popular, como o fim dos regimes comunistas (portanto, a desqualificação do diálogo com teorias marxistas por parte da Igreja Popular), e a redemocratização e industrialização da América Latina, colocando o modelo de mercado como principal forma de ordenação da vida social em geral.

Além disso, a esquerda brasileira (representada partidariamente pelo Partido dos Trabalhadores à época, profundamente conectado com os setores católicos da Teologia da Libertação) sofrera derrotas repetidas durante as três eleições do reestabelecido regime democrático no Brasil.

Mesmo assim, tanto explicações de natureza intra-institucional, como extra institucional, fenomenológicas ou mercadológicas ainda nos deixam uma série de questões sobre a perda do monopólio religioso por parte da Igreja Católica e sobre os caminhos traçados pelas dinâmicas de diversificação ocorridas nas estruturas do campo religioso brasileiro (isso inclui o não desprezível descenso Católico em Ouro Preto).

Para não correr o risco de reducionismo aqui, devemos no mínimo atestar que o futuro dos estudos destinados a entender as direções dos vetores de força da diversificação dos campos religiosos depende da busca da compreensão da interação entre os micro e os macro processos, entre aspectos subjetivos-dogmáticos das práticas religiosas cotidianas e as dimensões mercadológicas-rationais da história das forças componentes do campo religioso brasileiro.

Este agravamento das desigualdades sociais e empobrecimento das novas massas (urbanas), ironicamente, encontrou uma ressonância limitada junto ao modelo de Igreja Popular, concebido justamente para atendê-las. Concomitantemente à estagnação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) houve uma explosão do Protestantismo

(especialmente Pentecostal/Neopentecostal) entre os setores mais pobres da população, aprofundando a fragmentação do campo religioso no Brasil.

O próprio D. Luciano Mendes de Almeida, ex-presidente da CNBB e Arcebispo de Mariana, Minas Gerais entre 1988 e 2006, em entrevista ao jornalista Renato Machado no Programa de TV “Noite e Dia” (da extinta *Rede Manchete*) em 17 de abril de 1991, parecia concordar com o seu entrevistador de que enquanto a Igreja Católica fazia uma opção preferencial pelos pobres, “os pobres pareciam optar pelas seitas Pentecostais” (*apud* VASQUEZ, 1998, p. 73).

Religiões como as Pentecostais, assim como a Umbanda, que floresceram de forma mais expressiva nos centros urbanos brasileiros, principalmente a partir da década de 1970, trouxeram elementos importantes de continuidade em relação ao Catolicismo popular altamente disseminado dentre a população.

Tais cultos baseiam-se na forte ênfase na prática ritual, na força psico-cognitiva da simbologia religiosa, na prática de uma relação mais direta, pessoal e intensa com o sagrado, diferenciando-se, portanto, tanto do projeto de Catolicismo Romanizado da primeira metade do século XX (privado, hierarquizado, com forte ênfase nos sacramentos e na formalidade do rito) como do Catolicismo racionalizado promovido pela Teologia da Libertação.

A partir deste ponto de vista, Pentecostalismo, Umbanda, Espiritismo e outras vertentes religiosas que ganharam espaço no campo religioso brasileiro poderiam também ser compreendidas a partir das continuidades semânticas sedimentadas no *ethos* religioso da população brasileira, reservando a noção central de que as forças sagradas/sobrenaturais desempenham um papel importante na lida diária do cidadão brasileiro. Há a crença circulante na cultura popular de que o sobrenatural e o sagrado podem ser experimentados na vida cotidiana, sob diversas formas - visões, revelações, incorporações, profecias, milagres, dádivas, curas etc. – como algo efetivo.

Embora seja também uma característica notória do Catolicismo a incorporação e o diálogo com práticas locais, nativas (*inculturação*), sempre existiram vetores fortes de intolerância e desqualificação de aspectos e dimensões da religiosidade popular.

A crença perpetuada pela Teologia da Libertação nas CEBs era diametralmente oposta neste sentido: embora valorizasse aspectos da religiosidade local, os fiéis eram

desencorajados a crer na irrupção milagrosa do sagrado, colocando a realização dos planos de Deus para o fiel num horizonte não-imediato, como resultado de planejamento, conscientização e aquisição de habilidades.

Os setores mais pobres da população, portanto, passaram a demonstrar uma substantiva preferência pelo Protestantismo Pentecostal/Neopentecostal, e tal tendência tem se constituído objeto de uma série sistemática de estudos históricos, sociológicos, antropológicos e demográficos.

De acordo com dados do IBGE, entre 1980 e 1990 o número dos protestantes brasileiros saltou de 7.9 para 15 milhões, cerca de 10% da população; já entre 1991 e 2010, para mais de 40 milhões, cerca de 23% (Tabela 2.1 e Tabela 2.2) Este acelerado crescimento é ainda mais dramático considerando-se que em 1940, só 2,6% da população do país se declaravam Protestantes. Estima-se agora que 600.000 brasileiros convertem-se ao Protestantismo a cada ano.

De acordo com dados de uma pesquisa realizada pelo ISER (Instituto de Estudos da Religião) na maior Região Metropolitana do Rio de Janeiro em 1992, Paul Freston concluiu que "o Protestantismo é a religião preeminente dos pobres e, mais ainda, do menos educado." Esse fenômeno, em conjunto com o fato de que em qualquer lugar de 60-80% dos Protestantes do país se consideram Pentecostais, levaram Rubem Fernandes pesquisador-chefe do estudo, a concluir que o Pentecostalismo é um "dos movimentos mais importantes para a mudança da mentalidade na sociedade brasileira contemporânea, acima de tudo entre os mais pobres setores urbanos" (*apud* FRESTON, 2001). Assim, de acordo com ambos, Fernandes e Freston, o Pentecostalismo é uma religião verdadeiramente popular no Brasil.

O prolongamento e aprofundamento das desigualdades sociais e a inabilidade dos governos de regular o crescimento e desenvolvimento nacional promoveu o senso de caos e fez com que o estado brasileiro perdesse legitimidade principalmente em função da inabilidade de ofertar serviços públicos e redistribuição das riquezas. Confrontada com um sistema político perpassado pela corrupção, elitismo e paternalismo, a população tendeu a desenvolver duas táticas distintas de existência: por um lado, a possibilidade de um pragmatismo-cínico-individualista; por outro, a busca e a criação de novos laços de solidariedade.

Outra hipótese, a de Vasquez (1998, p. 202), é de que ocorreu uma “ruptura nas conexões entre as perspectivas de curto prazo e as de longo prazo”, prevalecendo diante da realidade a prevalência do imediatismo. Neste contexto, acredita-se que a metodologia pastoral racional das CEBs, projetada sobre o auto empoderamento dos setores populares na média duração, passou a perder sentido. Por outro lado, aquelas vertentes que podiam oferecer intercessões sagradas em meio ao mundo de desencanto, grassaram grande crescimento.

O Protestantismo representou uma ameaça direta ao Catolicismo por oferecer ruptura e ao mesmo tempo continuidade: uma interpretação distinta da religião cristã. O movimento Pentecostal, com sua ênfase na importância do contato com o sagrado aberto ao indivíduo e no aspecto emocional da religião e da liturgia apresentou-se como um universo simbólico mais próximo àquele do desqualificado e renegado (pela própria Igreja Católica) Catolicismo popular.

Tendo penetrado em setores significativos da população e relativamente se empoderado, os Protestantes passam a disputar não só os fiéis, mas também os subsídios e termos de cooperação aberta junto ao estado.

Por volta da década de 1960 os movimentos Pentecostais haviam se tornado um desafio pastoral bastante significativo para os Bispos Católicos ao longo de toda a América Latina, especialmente Brasil, Chile, El Salvador e Nicarágua<sup>44</sup>. Hoje em dia, o Protestantismo (especialmente o Pentecostal e Neopentecostal) apresenta-se como um dos maiores desafios para a Igreja Católica no Hemisfério Ocidental, apesar do Catolicismo seguir como o maior provedor de serviços assistenciais e religiosos.

Os Protestantes, a rigor, antecederam a Igreja Católica ao colocar em prática serviços religiosos que mais tarde seriam identificados com o que a Igreja Católica denominou como “opção preferencial pelos pobres”.

Interessados em espalhar a palavra do Evangelho através da “palavra escrita de deus”, os Protestantes foram precursores de movimentos de alfabetização pelos quais depois a Igreja Católica ficaria notoriamente conhecida. A perspectiva individualizada do Protestantismo focava-se também nas possibilidades de “auto aperfeiçoamento”,

---

<sup>44</sup> Outros países como Argentina, Honduras, Paraguai e Uruguai não experimentaram o “boom” Pentecostal até a década de 1980.

oferecendo também de forma pioneira programas de treinamento e qualificação para emprego, gestão de finanças, suporte para dependentes do uso do álcool e outras drogas etc. Assim, quando no início dos anos 1940, quando o Catolicismo inaugurava sob o signo da Ação Católica movimentos para a melhora da qualidade de vida da classe trabalhadora, muito dessa metodologia já havia sido testada também pelas iniciativas Protestantes.

O modelo litúrgico também ofereceu grande atratividade aos fiéis: o pastor/pregador empresta seu próprio carisma e interpretação à pregação do evangelho, conduzindo os cultos conforme a responsividade dos fiéis, ao invés de apenas seguir um protocolo como no caso das missas católicas.

Também no uso das mídias e de aspectos do mundo do entretenimento os Protestantes foram pioneiros, oferecendo aos fiéis cultos permeados pela possibilidade participação e protagonismo, pela música popular, pela pregação pragmática e pela atmosfera impregnada de potenciais irrupções do “além”: seja de deus (através de curas ou da fala *em línguas*) ou do diabo (através de manifestações de encostos).

A vertiginosa expansão das Igrejas Neopentecostais que ocorreu entre os finais da década de 1950 e os meados de 1970 tem suas raízes no processo iniciado nas primeiras décadas daquele século. Assim uma série de igrejas forma-se neste período e muitas tornaram-se extremamente bem-sucedidas, como Brasil para Cristo, Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Deus é Amor e Universal do Reino de Deus, entre outras.

A “terceira onda”<sup>45</sup>, que teve seu epicentro no Rio de Janeiro, teve início na década de 1970 e ganhou corpo ao longo da década de 1980. Seus representantes mais populares são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Segundo Freston (2001, p. 13), tais grupos são especialmente importantes, pois “estenderam as possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas” do Pentecostalismo.

---

45 O Pentecostalismo no Brasil teve três ondas de desenvolvimento institucional. A primeira ocorreu na década de 1910 com a chegada da Congregação Cristã e das Assembleias de Deus. Enquanto a Congregação Cristã manteve um crescimento mais limitado, as Assembleias de Deus se expandiram por todo país, tornando-se, até aquele momento, “a Igreja Protestante por excelência” (FRESTON, 2001, p. 13).



A maior igreja oriunda desta “terceira onda”, a Igreja Universal do Reino de Deus, foi fundada por Edir Macedo, pastor proveniente de um contexto social da baixa classe média. Tal Igreja empreendeu um grande crescimento nas grandes cidades, propondo uma cultura política bastante distinta daquela até então professada pela Igreja Protestante mais popular, a Assembleia de Deus.

A Universal do Reino de Deus passou a ocupar de forma expressiva os espaços midiático-culturais, e para isso mobilizou apoio político. Assim, além de eleger seus próprios candidatos, passou a exercer forte influência em parte da população através do seu império midiático em construção, selando assim outras alianças políticas.

Outros movimentos demonstraram também grande crescimento na América Latina, como os Adventistas do Sétimo Dia, Testemunhas de Jeová, etc. Apesar de serem muitas vezes associados ao Protestantismo e de se autodeclararem movimentos cristãos, católicos e Protestantes geralmente os tratam como “ilegítimos”. Tais Igrejas despontaram no campo religioso Latino Americano principalmente a partir da década de 1970.

O Brasil possui 3/5 da população Protestante Ibero-Americana, e neste quesito tornou-se notório pelo rápido crescimento de tais segmentos religiosos cuja população quadruplicou entre 1960 e 1985 (STOLL, 1990, p. 337 *apud* CHESNUT, 1997). Além disso, possui a maior comunidade evangélica em termos absolutos dentre os países em desenvolvimento e a segunda maior do mundo, atrás apenas dos Estados Unidos.

O impacto limitado do Protestantismo no Brasil começou a mudar nas primeiras décadas do século XX quando algumas denominações começaram a se tornar populares em algumas regiões do país. Tendo origens nos Estados Unidos<sup>46</sup> e no Norte da Europa<sup>47</sup>,

---

<sup>46</sup> O fenômeno contemporâneo do Pentecostalismo no Protestantismo, que teve uma de suas origens em Los Angeles em 1906, com a fundação de denominações como a Assembleia de Deus, vem desempenhando um papel fundamental. Este movimento reviveu uma série de elementos de práticas iniciais da igreja, como a experiência direta com o poder divino através da *glossolalia* (falar em línguas) e da cura. Outras inovações apostaram na criação de líderes altamente carismáticos e na transmissão da mensagem do evangélico primordialmente através de meios orais e visuais do que pela palavra escrita.

<sup>47</sup> Os precursores de tal movimento foram missionários estrangeiros como os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren (estes com laços com W.H. Durham e W. J. Seymour: figuras importantes na ascensão do Pentecostalismo americano). Instalados no nordeste do Pará, Berg e Vingren fundaram uma das maiores Igrejas Pentecostais do Brasil: A Assembleia de Deus. Simultaneamente, o imigrante Italiano, Luis Francescan, que havia vivido nos EUA por algum tempo, fundou outra das maiores igrejas Pentecostais no Brasil: A Congregação Cristã do Brasil. Esta “segunda onda” de missões protestantes nas primeiras décadas do século XX foram de fundamental importância pois tornaram-se a base para a formação de novas igrejas Pentecostais, totalmente baseadas em líderes e território nacionais.

apesar de influenciados pelos Protestantes Históricos (particularmente Batistas, Presbiterianos e Metodistas), estas novas igrejas introduziram novidades que criariam grande identificação por parte dos setores mais populares da população brasileira.

A maior parte dos avanços Protestantes significativos na América Latina deu-se após a década de 1930<sup>48</sup> quando missionários protestantes norte americanos e do norte da Europa colocaram a América Latina nos seus planos de evangelização.

A partir da década de 1950, vertentes nativas Neopentecostais potencializaram o movimento já existente de expansão, dotando tais movimentos de profundas singularidades regionais. A “segunda onda” se expande principalmente a partir de São Paulo, produzindo uma interação mais dinâmica com a sociedade brasileira, com a fragmentação das denominações protestantes em três grandes novas Igrejas (apesar de dezenas de outras terem sido criadas): A Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962).

É importante ressaltar que o Pentecostalismo não representa uma única denominação, tratando-se na verdade de um conceito amplo que reúne sob si uma diversidade de grupos protestantes que compartilham certos traços organizacionais e teológicos. Este tipo de estruturação particular compartilhada por tais denominações garantiu sua rápida expansão, principalmente por se tratarem de movimentos altamente cismáticos, dando origens a novas denominações sucessivamente.

Dentro do Pentecostalismo, as igrejas que mais crescem são aquelas que podem ser classificadas como de “divina cura” (“cura divina” ou *deliverance*) movimentos que oferecem milagres, curas e exorcismos para seus fiéis. Estes movimentos tendem a assumir formas institucionais altamente descentralizadas, e a difundir as formas de organização e dependem muito da mídia televisiva e eletrônica para divulgar seu evangelho.

O acréscimo de uma ênfase profunda em uma “Teologia da Prosperidade” é de certa forma a diferenciação mais elementar que pode caracterizar o Neopentecostalismo:

---

<sup>48</sup> Diferente da Europa, a Igreja Católica Latino Americana evitou a Reforma Protestante, o que foi relativamente fácil pois inicialmente somente um pequeno (mas significante) número de Protestantes não proselitistas migraram para o cone sul.

neste caso a experiência direta com o poder divino é repassada aos fiéis que deverão ser abençoados com bem-estar, sobretudo material.

Desta forma, tais denominações, altamente fluidas, de baixo custo (muitas não arcam com os altos custos de formação de seus clérigos ou manutenção dispendiosa de grandes templos, casas paroquiais, obras sociais etc.) passaram a se multiplicar nos centros urbanos, em vizinhanças mais pobres, em garagens, imóveis residenciais, migrando ou espalhando-se pelos mapas urbanos abrindo novas franquias ou respondendo à valorização/desvalorização dos aluguéis de determinadas áreas.

Isso ocorreu também em Ouro Preto ao longo do último meio século, como demonstrado no Capítulo 1, item 1.2.2.

Até o início dos anos 2000 Protestantes eram aproximadamente 15% da população Brasileira, algo em torno de 20 milhões de pessoas. Atrás apenas dos EUA, o Brasil é o segundo país com a maior produção de programas televisivos evangélicos e, desde o final da década de 1980 (junto com a Guatemala) um dos maiores exemplos de presença Protestante na política em um país tradicionalmente católico.

A “terceira onda” Pentecostal definiu novas bases para a relação com a política, que deixou de ser algo mundano, do qual os fiéis deveriam manter distância, para atender à lógica definida pelo *slogan* “irmãos votam em irmãos” (FRESTON, 2001, p.11).

Pentecostais são 2/3 de todos os Protestantes do país. Além dos destaques numéricos neste quesito, segundo Freston (2001) o Brasil pode ser visto como definidor de tendências para o novo Protestantismo de massa, não só para a América Latina, mas para o mundo. O processo de “nativização” instalado com a “segunda onda” protestante, a partir de meados do século XX, fez com que desde então o Protestantismo se tornasse nacional, urbano, popular e com rápida expansão.

Além dos usos políticos da mídia, obviamente esta é empregada para a evangelização. A maior parte da tele evangelização no Brasil é Pentecostal. Para a constituição de uma estação de rádio ou tele difusão é imperativo que tais grupos exerçam *lobby* político e econômico, pois no Brasil os sinais de rádio e tele difusão são uma concessão pública, tratando-se, pois, de uma prerrogativa do poder executivo concedê-los, com aprovação do Congresso.

Quando a temática da relação entre Pentecostalismo e mídia é trazida à tona, é muito comum que o caso da Igreja Universal do Reino de Deus termine por ganhar centralidade no debate. Isso ocorre porque, além de suas origens estarem intimamente conectadas com a mídia, tal denominação adquiriu a *TV Record*<sup>49</sup>, que na ocasião, 1989, era a quinta maior rede de televisão no Brasil.

A explosão Pentecostal nas décadas de 1960 e 1970, e a ascensão de uma terceira onda Pentecostal (Neopentecostalismo) nas últimas décadas têm chamado a atenção dos estudiosos do campo religioso brasileiro.

De acordo com Sanchis, o aparente trânsito do Catolicismo ao Pentecostalismo, em muitos segmentos sociais populares, “tende a organizar essa passagem com um ambivalente trânsito entre duas culturas: a tradicional, Católico Afro-brasileira – e uma cultura moderna da escolha individual.” (SANCHIS, 2003, p. 21).

O caminho trilhado pelos Pentecostais em meio ao cenário político foi capaz de influenciar até mesmo àqueles aos quais se opõem no campo religioso. Segundo o *Correio Afro*, de junho de 1994 (*apud* FRESTON, 2001) as religiões Afro-Brasileiras deveriam unir para eleger representantes assim como “outras religiões” vinham fazendo.

No entanto, as religiões Afro apresentaram dificuldades para replicar a estratégia Protestante. Na ocasião de publicação do artigo supracitado, o Censo do IBGE demonstrava que apenas 0.4% da população brasileira se identificavam como pertencente a religiões Afro. No entanto, vários aspectos de tais religiões (incluindo a construção de um acesso limitado à mídia) fizeram com que sua influência sobre a sociedade brasileira fosse mais difusa, apesar de sua profunda influência histórico-cultural.

Quando se fala em traços predominantes do campo religioso brasileiro, é notável observar uma referência generalizada ao Cristianismo, e talvez ainda mais especificamente ao Catolicismo, apesar de seu decréscimo ao longo das últimas décadas. Segundo Sanchis, é comum que os pesquisadores fiquem impressionados com essa

---

<sup>49</sup> Além da eficiência na criação e apoios políticos através do uso da mídia, sua programação ficou muito popular em função de seus métodos controversos para arrecadação de fundos para a Igreja e pelos exorcismos em massa televisionados. Na verdade, a Universal do Reino de Deus teve que lutar com unhas e dentes no início da década de 1990 para manter o controle da *TV Record*, pois a princípio sua concessão era apenas resultado da compra de um canal já existente, devendo renová-la, e para isso foi necessário atuar no grande jogo político, que à época, envolvia interesses até mesmo do então presidente Fernando Collor.

presença continuada, mesmo que agora ela comece a escapar. Muitos se referiram ao catolicismo como “matriz”, pois seria “dentro dele, a partir dele, ao longo dele, na sua sombra, mas também em face dele” que as identidades religiosas, mesmo quando vindas de fora, se definiram no Brasil (SANCHIS, 2003, p.25). Seria, por exemplo, impraticável pensar o universo religioso Afro no Brasil sem relacioná-lo com a presença do Cristianismo Católico ao longo da história do Brasil.

Por outro lado, Sanchis menciona outros ângulos de análise, como o de Carvalho (1999 *apud* SANCHIS, 2003, p. 22), que se perguntou se a cultura religiosa brasileira fundamental, mais ainda do que Católica, não seria na verdade cunhada pelo Espiritismo.

O que é importante entender, diante deste questionamento, é que tanto o Catolicismo, quanto o Espiritismo consolidaram-se no Brasil como grandes articuladores de uma experiência multiforme do campo religioso nacional.

A experiência religiosa do que chamamos de Espiritismo no Brasil abarca uma gama diversa de movimentos religiosos que tem suas origens na religiosidade indígena, africana e em movimentos provenientes da Europa (Kardecismo), muitas vezes colocando todos estes elementos em diálogo, inclusive com o próprio Catolicismo.

Os desafios suscitados para desenvolvimento do Espiritismo foram essencialmente os mesmos colocados diante do Protestantismo. Tanto em sua vertente mais europeia (o Kardecismo), assim como também e entre setores mais populares, com orientação africana e indígena (Umbanda, terreiros, mesinhas entre outros), o fenômeno do Espiritismo ganhou simpatia entre a classe média e especialmente entre os setores mais populares.

As relações do Espiritismo com o universo simbólico do Cristianismo e do Catolicismo ocasionaram as primeiras reflexões entre os pesquisadores a respeito profundidade e extensão do fenômeno do multipertencimento religioso no Brasil.

O Espiritismo causou impacto comparável ao Pentecostalismo, mas apenas no Brasil e no Caribe, mostrando ressonância em meio a aspectos culturais ancestrais destas populações. Despertou grande apelo dentre as classes populares demonstrando, de forma semelhante ao Pentecostalismo, uma natureza cismática e auto multiplicadora, que fez com que *centros e terreiros* de orientações diversas se espalhassem pelo Brasil, especialmente nos centros urbanos.

Talvez em função da popularidade entre a mesma clientela de fiéis, o Espiritismo, em todas as suas vertentes, tornou-se alvo de desqualificação violenta e sistemática por parte das Pentecostais (e antes, do Catolicismo).

É importante observar que assim como os Católicos e os Protestantes, o Espiritismo terminou por estabelecer organizações voltadas para o atendimento de demandas sociais com maior ou menor ativismo, amplamente difundidas pelo Brasil.

A introdução do Espiritismo no Brasil se deu em 1853 através das práticas das “mesas girantes”. Tornou-se efetivamente uma religião com a formação de um grupo mais coeso de praticantes em Salvador, no ano de 1865. Em 1873, no Rio de Janeiro, a Sociedade de Estudos Espíritas do Grupo Confúcio tornou-se o primeiro grupo organizado de espíritas definindo para si o lema “sem caridade não existem verdadeiros espíritas”. Juntamente a partir das práticas caritativas desenvolveu-se também uma tendência terapêutica no Espiritismo, que permanece até hoje.

Em 1876, o grupo Confúcio se dissolveu e deu origem à Sociedade dos Estudos Espíritas Deus Cristo Caridade: um grande sucesso à época e notória pelos intensos trabalhos promovidos em torno da caridade e da terapêutica. Em função disso, desencadeou-se no Brasil uma cisão interna ao Espiritismo, configurada entre Místicos e Racionalistas. A partir daí os grupos Místicos multiplicaram-se e constituíram mais tarde a base da Federação Espírita Brasileira. Daí em diante o médium tornou-se, antes de tudo, um curandeiro.

As religiões Afro-brasileiras, por sua vez, foram constituídas a partir de tradições africanas trazidas pelos escravos. Desta forma, embora sejam um constructo sociocultural brasileiro, muitos de seus aspectos podem ser melhor compreendidos quando são levadas em conta as noções básicas das origens africanas que as compõem.

Se Prandi (2005) chama atenção para a centralidade da influência do Candomblé baiano ioruba para a constituição e irradiação do Candomblé como o conhecemos ao longo do Brasil, por outro lado ressalta a importância do Candomblé angola para a constituição de uma outra importante vertente religiosa no Rio de Janeiro e em São Paulo no início do século XX: a Umbanda.

Em termos mais religiosos, a Umbanda constituiu um panteão brasileiro subordinado aos orixás, formados por espíritos como os caboclos, pretos-velhos e outras

categorias de mortais desencarnados, que auxiliam os vivos a resolver seus problemas. Assim, a Umbanda, como religião só se completa em seu caráter mágico capaz de permitir a atuação direta dos espíritos na vida dos devotos e crentes.

Segundo Ortiz, (1999, p. 41), Benjamim Figueiredo, neto de franceses que trabalhava no Brasil como contador, foi um dos primeiros kardecistas a iniciar o movimento de “empretecimento” do Espiritismo.

Benjamim iniciou “seus trabalhos na mesa” por influência da avó que trouxe o Kardecismo da França. A novidade no caso de Benjamim foi a de que ele passou a receber o espírito do Caboclo Mirim, um índio brasileiro. Tal fenômeno gerou mal-estar entre os kardecistas, que geralmente recusavam tal gênero de espírito por considera-lo inferior e impuro para desenvolver a evolução e o progresso humano. Assim, Benjamim Figueiredo fundou em 1924 a Tenda Espírita Mirim, no Rio de Janeiro, atendendo grupos mais populares e exercendo caridade sob a orientação do Caboclo Mirim.

Este, entre outros Centros Espíritas, principalmente concentrados no estado do Rio de Janeiro podem ser considerados a raiz daquilo que inicialmente ficou conhecido institucionalmente como “Espiritismo de Umbanda” (ou na linguagem pejorativa, “baixo espiritismo”).

Dezenas de Centros surgiram dentre meados da década de 1920 e meados da década de 1930. Em Porto Alegre e no Rio de Janeiro, respectivamente em 1937 e 1939 surgiram a Congregação Franciscana de Umbanda e a Federação Espírita de Umbanda, tentando agrupar os vários Centros existentes. Assim, em 1941, realizou-se o primeiro Congresso Umbandista que teve por objetivo estudar a religião e codificar os ritos. A partir de 1950, o número de tais federações se multiplicou nas esferas municipal, regional, estadual e nacional, embora desarticuladamente.

Ortiz (1999) identificou o surgimento da Umbanda como paralelo à consolidação de uma nova ordem social no Brasil após a década de 1930. Para o pesquisador só é possível apreender o fenômeno do surgimento da Umbanda tendo em mente o movimento de transformação em direção a uma sociedade urbano-industrial, uma vez que a Umbanda, como modalidade religiosa inédita surge da desagregação de antigas tradições afro-brasileiras. Como afirma Ortiz (1999, p.33), “não estamos, pois, mais em presença

de um culto afro-brasileiro, mas diante de uma religião brasileira que traz em suas veias o sangue do negro escravo que se tornou proletário”.

Esse novo fenômeno religioso do século XX, particularmente brasileiro, se difundiu simultaneamente ao crescimento dos centros urbanos inserido em um quadro dinâmico que é explicado por Ortiz (1999) dentro de um duplo movimento<sup>50</sup>: o “*embraquecimento*” das tradições afro-brasileiras e o “*empretecimento*” das práticas espíritas e kardecistas.

A penetração do Espiritismo nas classes mais pobres brasileiras começou a ocorrer já nos fins do século XIX, e ao entrar em contato com um *habitus* religioso híbrido, formado por componentes provenientes do Catolicismo devocional popular de origem ibérica, pelas práticas religiosas africanas e indígenas, adquiriu uma forte configuração mágica, dando origem àquilo que ficou popularmente conhecido como “baixo espiritismo”.

O Kardecismo europeu encontrou na cultura religiosa brasileira denominadores comuns com as influências africanas (iorubá, nagô e jeje), assim como indígenas, que colocavam ênfase no contato e evocação dos espíritos e do mundo dos mortos assim como no culto aos antepassados.

A questão da intervenção das entidades sobre a vida dos humanos, colocada sobre o prisma cultural maniqueísta católico colocou a Umbanda diante do dilema da utilização de suas práticas mágicas voltadas para a promoção do “mal”.

A “consagração” de Exu como “senhor do inferno” foi sedimentada no primeiro quartel do século XX com o surgimento da Umbanda, relegando o orixá, demonizado dentro do *ethos* católico, à prática da Quimbanda. O processo de cisão interna, ocorrido na Umbanda (entre Umbanda e Quimbanda) foi fruto de um processo de resignificação que procurou sedimentar a imagem da prática umbandista como “religião do bem”, deixando o ocultismo para o segmento da Quimbanda.

Assim, segundo Prandi (2005, p. 81) “a Quimbanda funciona como uma espécie de negação ética da Umbanda, ambas resultantes de um mesmo processo de cristianização

---

<sup>50</sup> Em resumo, para Ortiz (1999), a Umbanda surgiu da desagregação da memória coletiva negra numa nova direção.



da religião africana. Como quem esconde o diabo, a Umbanda escondeu Exu na Quimbanda”.

As sessões de Quimbanda, até duas ou três décadas atrás, com seus exus e pombagiras eram praticamente secretas, não sendo incomum que seus devotos negassem a existência de tais rituais. Aos poucos a Quimbanda – “departamento subterrâneo da Umbanda” (PRANDI, 2005, p.86) – após quase um século de reclusão social, foi perdendo seu caráter secreto e ocultado.

O processo histórico de expansão da Umbanda por todo o território brasileiro iniciou-se nas primeiras décadas do século XX, acentuando-se com o processo de urbanização da sociedade Brasileira, principalmente com as profundas mudanças econômicas deflagradas nas décadas de 1930, 1940 e 1950. Por outro lado, a expansão do Candomblé, mostrou-se mais notável nas últimas décadas, colocando estes braços distintos das religiões Afro-brasileiras em contato mais próximo e promovendo intercâmbios simbólicos.

Apesar de ser debitária do Candomblé em diversos aspectos (deuses iorubás, rito dançado, rito de incorporação dos orixás etc.) a Umbanda foi fortemente influenciada pela noção moral cristã, mediada pelo Kardecismo (prática da “virtude cristã da caridade”, característica que por muito tempo não figurou formalmente no Candomblé).

Candomblé é o nome atribuído à religião de Orixás formada na Bahia a partir do século XIX, e segundo Prandi (2005, p.21), estruturada em torno de tradições de povos iorubás, nagôs e jejes (também residualmente influenciada por outros grupos africanos minoritários).

O Candomblé, assim como as demais religiões Afro-brasileiras, figura no campo religioso contemporâneo brasileiro junto de uma ampla gama de ofertas religiosas mágicas, porém mostrou-se durante muito tempo como a vertente mais intocada do repertório africano. O Candomblé tornou-se mais acessível e popular desde que, mais recentemente, operou sua desobstrução étnica para tornar-se uma religião universal, aumentando suas condições de concorrência na busca de adeptos, reconhecimento e legitimidade pública.

Prandi (2005, p.15) chama a atenção para as mudanças de concepção, valores, práticas rituais e formação sacerdotal ocorridas no Candomblé ao longo das décadas,

apontando para a pluralidade de formas como a cultura Afro-religiosa foi ressignificada no Brasil, ressaltando que, no caso do Candomblé, “não há hoje dois terreiros com ritos exatamente iguais”. Assim o autor estabelece relações entre as mudanças sócio estruturais tanto do campo político-econômico quanto do campo religioso para compreender a história do Candomblé no Brasil, tendo também em conta o histórico de perseguição que as religiões afro-brasileiras estiveram submetidas no Brasil. Como observa Prandi (2005, p.13), “a concorrência entre as religiões é grande e nem sempre civilizada”.

Como observa Prandi, apesar do histórico de intensa perseguição e desqualificação ao longo da história do Brasil, as religiões Afro-brasileiras conquistaram um espaço maior de liberdade de culto, num contexto em que se aprofundou a diferenciação religiosa e se formou um mercado religioso plural, com tendência (ao menos teoricamente) ao aumento da tolerância religiosa (ou de sua prescrição legal) e da valorização das diferenças.

Vários estudos importantes<sup>51</sup> apontam para o histórico de intolerância durante a primeira metade do século XX em que as religiões “populares” (ou associadas aos extratos mais populares), principalmente aquelas ligadas ao imaginário Afro-brasileiro foram insistentemente perseguidas: congadas, terreiros de candomblé, umbanda, macumba, rodas de tambores, práticas de feitiçaria, benzeduras e curandeirismo foram atacados inclusive sob a acusação de charlatanismo, taxando-os como um problema de saúde pública e criminalizando-os.

O Código Penal de 1890 inovou ao criminalizar a magia negra e o espiritismo e proibir o curandeirismo, matéria até então indiretamente regulada pelo Estado.

Já em 1949, com a aprovação pelo Congresso Nacional do novo Código Penal brasileiro, sancionado pelo Presidente Getúlio Vargas, o termo “espiritismo” foi excluído, permanecendo apenas, como delito grave a prática do “curandeirismo” e do “charlatanismo”: o que continuou fornecendo subsídios para uma criminalização indireta de tais práticas religiosas.

A modernização e o saneamento urbano, demandados pela europeização de nossa sociedade nas primeiras décadas do século XX, instalaram uma franca repressão aos

---

<sup>51</sup> Refiro-me aos estudos de MATOS (1990); ORTIZ (1999); MONTES (1998); SEVCENKO (1998); ALMEIDA & MONTERO (2000); STEIL (2001); PRANDI (2005); PASSOS (2002), entre outros.

costumes populares mais explicitamente observável através da perseguição e proibição dos ritos associados à influência dos africanos, pois para as autoridades eles significavam uma ameaça permanente à ordem, à segurança e à moralidade pública (SEVCENKO, 1998, p. 21).

Segundo Sevcenko, tal perseguição gerou uma efetiva “invasão do espaço sagrado dos terreiros cerimoniais de tradição africana”, prendendo e espancando os fiéis destes cultos, confiscando e destruindo seus instrumentos e objetos religiosos. Mais do que isso, tal histórico teria contribuído para definir fronteiras entre o espaço público e o privado no Brasil, restringindo a apropriação do espaço das cidades para diversas manifestações religiosas.

Embora a história da repressão institucional aos terreiros o Brasil ainda precise de mais contribuições e pesquisas, como afirma Ortiz (1999), é possível compreender que o desenvolvimento das religiões de terreiro deu-se em um meio hostil a elas, o que pode ser apurado através da compreensão da ordem jurídica dirigida a tais religiões e do funcionamento da ordem social onde as mesmas se estruturaram e se encontram.

A regulamentação dos terreiros até meados do século XX condicionava os seus funcionamentos à obtenção de uma licença especial fornecida pelos órgãos policiais, o que contribuía para a produção de diversas arbitrariedades na concessão, dependendo tanto do perfil das autoridades, quanto do contexto político e religioso de cada localidade.

A criação de mecanismos jurídicos que regulamentaram e legitimaram a existência dos terreiros só ocorreu como fruto dos debates empreendidos pelas federações de tais instituições religiosas a partir de meados do século XX: daí em diante o processo de legalização e regulamentação das tendas e terreiros foi iniciado.

Além de ter surgido e se desenvolvido sob a ofensiva de suas concorrentes religiosas (outrora o Catolicismo, hoje algumas Neopentecostais), as práticas de terreiros foram alvo de desqualificação pelo discurso científico e pelas políticas sanitárias inspiradas por ele: acusações de exercício ilegal da medicina, charlatanismo, ameaça à saúde pública, além da patologização dos ritos religiosos ali praticados, associados ao sofrimento mental, delírios esquizofrênicos ou histeria coletiva.

Foi recorrente na imprensa católica desde as primeiras décadas do século XX o ataque à evocação de espíritos, característica do Espiritismo, em função do seu vasto crescimento concomitante à urbanização brasileira.

Em 1952, o Frei Boaventura Kloppenburg, (um dos maiores ativistas anti-espíritas do catolicismo brasileiro) encabeçou uma campanha anti-umbandista. A resposta da Igreja à rápida disseminação da Umbanda pelos centros urbanos foi a criação pela CNBB, em 1953, da “Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita”, sendo também criada a “Secção Anti-Espírita” do Secretariado Nacional da Defesa da Fé e da Moral, na qual Kloppenburg ocupou o cargo da diretoria.

Na segunda metade do século XX a Umbanda conseguiu penetrar periféricamente o espaço público, conquistando legitimidade jurídica de existência. A campanha de desqualificação, empreendida sobre tudo na imprensa católica, tornou-se sobretudo “teológica”, ou circunstanciada dentro dos embates de força do campo religioso na maioria das vezes.

Na iminência do acirramento da concorrência na passagem da primeira para a segunda metade do século XX, a Igreja Católica agiu conforme o seu tradicional protocolo, incapaz por ora de lidar com a concorrência religiosa em termos positivos.

Essa mesma dificuldade seguiu acometendo o Catolicismo ainda após as disposições pró-ecumênicas e inter-religiosas desenhadas e implementadas após o Concílio Vaticano II (1962-1965), persistindo até a contemporaneidade, agora encabeçada também por setores cristãos não católicos expressivos.

Em meio ao Catolicismo, embora as velhas animosidades em relação às religiões afro-brasileiras tenham se arrefecido com as disposições inter-religiosas e de inculturação derivadas das diretrizes do Concílio Vaticano II, deixando de lado a guerra presente na imprensa católica contra o “baixo-espiritismo”, alguns setores da Renovação Carismática parecem retomar a demonização das práticas Afro-brasileiras, a exemplo de seus concorrentes Neopentecostais.

Ainda mais grave: é possível perceber que a imagem nefasta promovida pelo imaginário cristão dos orixás, entidades, caboclos, exus e pombagiras, parece ter impregnado o senso comum da cultura brasileira, de modo que a Umbanda, Quimbanda e o Candomblé, geralmente genericamente alcunhados por “macumba”, são interpretados

como práticas “moralmente duvidosas”, pois seriam utilizadas para a “propagação do mal”.

Se a perseguição policial aos terreiros, que existiu no mínimo até a década de 1940, com o confisco de instrumentos, destruição de imagens sagradas e prisão dos praticantes dos terreiros, é uma ideia que atribuímos ao passado, por outro lado a perseguição e desqualificação simbólica a que as religiões Afro-brasileiras são sistematicamente submetidas na realidade contemporânea é uma realidade presente e impossível de ser desprezada.

Desta forma, a demonização do Exu promovida pela interação com o *ethos* religioso cristão-católico brasileiro, e resultante na partição interna às religiões Afro-brasileiras entre Umbanda e Quimbanda, ganhou força de ação ampliada com o fenômeno de crescimento Neopentecostal que estendeu a demonização a todas às práticas de terreiro e *povos de santo*.

A imagem do Exu como Diabo é fartamente explorada como “mal do mundo” através de concessões públicas de sinais de rádio e tele difusão, sobretudo por algumas das vertentes protestantes Neopentecostais, que disputam seguidores com a Umbanda e Candomblé, em meio ao campo religioso brasileiro.

À medida que as Igrejas Pentecostais passavam por um processo de crescimento e institucionalização, um fenômeno chamou a atenção dos Pentecostais, e ajudou definir suas estratégias de concorrência no campo religioso: o crescimento da Umbanda nos centros urbanos. A ofensiva Pentecostal contra a Umbanda e outros cultos de acento Afro ganhou força a partir da década de 1980 e nas décadas seguintes se tornaria o centro do discurso e das estratégias de evangelização de algumas Igrejas Neopentecostais.

À frente do processo de demonização das práticas de terreiros encontra-se a Igreja Universal do Reino de Deus. Suas crenças e práticas que misturam o Pentecostalismo clássico e moderno, apesar de oporem-se às práticas dos terreiros, apropriam-se de elementos destas culturas e práticas religiosas, reinterpretando-os através das lentes da linguagem televisiva: um mundo povoado por espíritos, encostos, maldições geracionais, exorcismos/descarregos, ex-mães de santo etc.

Desta forma, as aflições da vida contemporânea no país (sobretudo nos centros urbanos) como a instabilidade financeira, sofrimento psíquico, depressão, alcoolismo e

drogadição, criminalidade e “desestruturação familiar” são atribuídas por algumas Neopentecostais a “trabalhos”, encostos e amarrações empreendidas originalmente em ritos religiosos Afro-brasileiros. Em suma, promove-se a demonização e a desqualificação das religiões afro-brasileiras, atribuindo à mesmas a origem de quase todo o mal contemporâneo.

Nos palcos de algumas Neopentecostais (o exemplo mais notável é o da Igreja Universal do Reino de Deus) exus e pombagiras são reiteradamente exorcizados dos corpos e mentes dos fiéis, procedimento que normalmente é televisionado na base diária de seus programas.

Montes (1998) detectou na demonização reiterada promovida por parte das Neopentecostais aquilo que ela chamou de “apropriação reversa”: a desqualificação promovida principalmente através da mídia opera simultaneamente a apropriação e ressignificação de uma série de conceitos provenientes dos terreiros, criando ao mesmo tempo uma espécie de continuidade lexical e uma ruptura em termos de sentido, uma vez que se inverte o sinal de tais práticas do “mal” (terreiros) para o “bem” (Pentecostais).

Encontramos assim termos como “encostos”, “descarrego”, “ex-mães de santo”, “trabalho”, entre outras. Assim, conduz-se fiéis muitas vezes filiados de forma ancestral a tais práticas às fileiras destas igrejas, libertando-os do “mal” e apresentando-os ao “bem”, através de práticas familiares aos mesmos.

Os adeptos das religiões afro-brasileiras prosseguem sob forte preconceito na sociedade brasileira, continuam a sofrer agressões, não mais dos órgãos oficiais do estado, mas principalmente de seus concorrentes Neopentecostais no campo religioso. Tal intolerância é amplificada pelas técnicas de evangelização midiáticas de tais igrejas através do uso de concessões públicas de sinais de rádio e tele difusão, podendo em alguns casos somar-se ao racismo velado existente na sociabilidade cotidiana brasileira.

Temos experimentado o ressurgimento de hostilidades adormecidas, que tem implicado no ataque a terreiros e à agressão a membros dos “povos de santo”. O horizonte prometido do cultivo da diferença, do pluralismo religioso, da tolerância, liberdade e diálogo ecumênico/inter-religioso tem se apresentado um tanto turvo para as religiões Afro-brasileiras.

As componentes socioculturais que seguem promovendo a desqualificação das religiões afro-brasileiras, obviamente, referem-se à história do africano no contexto brasileiro, e à relação desenvolvida pelas elites dirigentes e sociedade brasileira com as massas “negras” e à sua cultura.

Celebrado como componente do mito da democracia racial, o ingrediente africano/negro segue açoiado na cultura do senso comum: seja na associação/desqualificação com a pobreza, miséria, criminalidade, seja através da rejeição/cooptação perversa das culturas criadas nas periferias. A lista é vasta: a capoeira, o samba, o catolicismo popular, o hip hop, o funk.... Muitos deles, seletivamente apropriados pelo *status quo*, símbolos de identidades regionais e nacionais, ou ressignificados dentro da cultura *pop* de massa do mercado do entretenimento.

Em suma, a análise da série histórica dos Censos IBGE referentes às últimas quatro décadas (item 2.1) nos diz o seguinte: o Brasil do início do século XXI é menos católico, mais evangélico, mais espírita, menos religioso e menos afro-brasileiro.

No entanto é sempre importante lembrar que no caso das religiões afro-brasileiras, a metodologia censitária sempre ofereceu quantificação subestimada do número de seguidores de tais religiões.

Segundo Prandi (2005, p. 215), parte disso se dá em função das circunstâncias históricas hostis nas quais tais religiões se constituíram no Brasil, e de também seu caráter híbrido.

É possível concluir com os dados levantados pelo Censo que desde 1980, os números das pesquisas representaram no geral taxas de crescimento negativas para as religiões afro-brasileiras. Mas como interpretar tais informações? Será que apenas o atestado do declínio das religiões afro satisfaz nossa interpretação das complexidades que perpassam o campo religioso brasileiro quando se trata delas?

O estigma atribuído aos praticantes das religiões Afro-brasileiras foi e pode continuar sendo fonte da subquantificação da pertença religiosa a Umbanda, Candomblé etc., levando muitos seguidores de tais religiões a declararem-se católicos, ou espíritas, embora acreditemos que tal prática fosse mais frequente no período anterior à redemocratização da sociedade brasileira.

Como resultado de uma expansão da liberdade de crença no Brasil, reforçada pela redemocratização na década de 1980, é possível imaginar que censo após censo tornar-se-á cada vez menos provável que Candomblecistas e Umbandistas ocultem-se sob as rubricas do Catolicismo ou do Espiritismo. Entretanto, observamos novos fenômenos em áreas densamente povoadas e populosas, como nas comunidades do Rio de Janeiro, onde narcotraficantes “de cristo” vem ameaçando e banindo as práticas de terreiro.

Em função das importantes relações do Kardecismo na composição da Umbanda, não é/era incomum que muitos seguidores se identificassem como “Espíritas”. Prandi (2005, p.217) chama a atenção para que a fusão dos candomblés bantos de orixás e caboclos com o Espiritismo Kardecista proveniente da França no final do século XIX fez com que no início do século XX o que se consolidaria como “Umbanda”, fosse inicialmente alcunhada por “Espiritismo de Umbanda”.

Não obstante, existiram na história dos censos no Brasil problemáticas consideráveis com relação à criação de categorias censitárias quanto às religiões Afro-brasileiras.

Deste modo devemos considerar as importantes distorções decorrentes de padrões culturais nacionais e locais, assim como as distorções provenientes das limitações da própria metodologia censitária ao longo da história.

Como se pode notar são diversas as variáveis que especialmente envolvem o dito “descenso das religiões afro-brasileiras”. O que é indubitável é que tais variáveis estão associadas às condições de expansão das religiões no Brasil no contexto de mercado religioso mais plural, acirrado e onde nem sempre prevalece o *fair play*.

Pode-se afirmar que o peso da Umbanda entre as religiões afro-brasileiras em termo de filiação, é maior. Isso se dá em função de condições históricas da formação desta religião ao longo do século XX no Brasil: nasceu de um processo de branqueamento do imaginário proveniente das práticas de terreiros afro; ao contrário do Candomblé nunca manteve reservas étnicas; o diálogo com o Kardecismo fez com que a Umbanda crescesse atrelada a ele; a Umbanda desenvolveu, ao estilo Kardecista práticas caritativas e assistenciais (incomuns no Candomblé até muito recentemente) fundamentando sua utilidade pública; além disso, a Umbanda desenvolveu-se e alimentou-se da urbanização brasileira ocorrida desde a década de 1950, sendo uma religião de caráter urbano.



Limitações ao crescimento mais expressivo da Umbanda e do Candomblé podem também residir em questões do seu próprio funcionamento religioso, em função não só da complexidade dos ritos iniciáticos, mas também dos pontuados ao longo de toda a vida dos praticantes até a sua morte.

Estes demandam tempo e dedicação, entregando, ao contrário da tendência sociológica moderna, o tempo civil à temporalidade religiosa. Outro importante aspecto é que os frequentadores dos terreiros nem sempre são fiéis recorrentes, mas devem, quase sempre, receber tratamento individualizado, constituindo, parcialmente, mais uma clientela do que propriamente um rebanho. Desta forma, o número de frequentadores dos terreiros está comumente na casa das dezenas, sendo quase sempre flutuante, com exceção daqueles fiéis diretamente mais envolvidos com a religiosidade e com tais práticas.

Além do fato de constituírem-se como pequenas unidades autônomas, independentes e pouco organizadas entre si, terreiros de Candomblé e Umbanda, eventualmente tendem a desaparecer com o falecimento das mãe e pais-de-santo.

Por tratarem-se de religiões de pequenos grupos, com práticas muitas vezes plurais, mesmo as federações de Umbanda e Candomblé não possuem os capitais necessários para congregar e alçar a um outro nível a legitimidade pública de tais cultos, sendo incapazes de confrontar a contento o estigma depositado sobre elas.

Conforme ressalta Prandi (2005, p.233-235) “muito diferente das modernas organizações empresariais das igrejas evangélicas, que aplicam técnicas modernas de *telemarketing*”.

Outra importante vertente religiosa com expressivo crescimento que devemos mencionar dentro do espectro espiritualista-cristão é o Santo Daime, fundado pelo Sr. Raimundo Irineu Serra, conhecido entre os seguidores como Mestre Irineu. Mestre Irineu nasceu no Maranhão, na cidade de São Vicente Férrer, no final do século XIX, e se mudou para o Acre no fluxo migratório fomentado pela extração em larga escala do látex.

Segundo as narrativas de origem do Daime, Mestre Irineu teve contato com a *ayahuasca* no início da década de 1910, a partir de práticas indígenas ou mestiças com a bebida e a partir de então começou a realizar encontros de cunho religioso com um grupo próprio em Rio Branco (Acre), na década de 1930. Ali, a *ayahuasca* foi rebatizada como

“daime”, e as práticas religiosas em torno dela tornaram-se paulatinamente um sistema de crenças cada vez mais estruturado, composto por elementos de práticas religiosas do catolicismo popular, do xamanismo indígena amazônico, do esoterismo europeu e as religiões afro-brasileiras.

Seu ritual centrou-se, juntamente do consumo da *ayahuasca*, na execução de “hinos” (cânticos religiosos), considerados como mensagens divinas “recebidas” do plano espiritual (MACRAE 1992; REHEN 2011 *apud* ASSIS e LABATE, 2014). Conforme fundada por Mestre Irineu permaneceu, de modo relativamente estável, até a década de 1970:

Quatro décadas depois, o cenário é bastante distinto: denominado “Santo Daime”, não se trata mais de uma única comunidade, mas de uma rede dispersa de múltiplos núcleos. O grupo reúne alguns milhares de adeptos, sobretudo pessoas escolarizadas das classes médias, e possui dezenas de igrejas espalhadas por todas as regiões do Brasil; além de ser apresentado como uma religião de salvação universalista e estar presente em vários países. Ademais, já estampou a capa de importantes revistas, foi abordado por programas televisivos de grande audiência e tem lugar paradigmático na discussão científica e jurídica sobre o uso de drogas por utilizar uma substância psicoativa de maneira ritual. (ASSIS e LABATE, 2014, p. 11-12)

Apesar da relativamente rápida expansão numérica, espacial e política do Santo Daime, trata-se ainda de um tema pouco explorado pela literatura até o momento. Parte dos pesquisadores como Assis e Labate (2014), que vem se dedicando a tal empreitada, tem se focado na problemática de como uma comunidade fortemente regionalista converteu-se historicamente em um grupo religioso heterogêneo, transnacional (presente em mais de 80 países) e inserido na dinâmica do campo religioso moderno.

No Brasil, a *ayahuasca* foi ameaçada de proibição diversas vezes, sendo incluída em 1985 na lista de substâncias proibidas pela Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED). Em 1986, o Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) designou uma comissão criada para a avaliação de seu uso ritual, que resultou, em 1987, na permissão do uso da *ayahuasca* para fins religiosos (GOULART 2004; MACRAE 1992; LABATE 2005 *apud* ASSIS e LABATE, 2014).

Esse processo de regulamentação, contudo, sofreu um revés quando, em 1992, foi decidido, que a questão deveria ser reexaminada. Isso levou à formação de um novo grupo de trabalho, que acabou reiterando a decisão anterior do CONFEN levando a uma

resolução que proibia a exportação da bebida e sua utilização por menores, e à sugestão, por parte do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD, que substituiu o CONFEN) da criação de uma nova comissão para avaliar a questão.

Em 2004, foi criado o Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT), sobre a *ayahuasca* reunindo especialistas sobre a temática das drogas, como também representantes de diversos grupos religiosos que utilizam a *ayahuasca* em suas práticas religiosas, chegando a seu parecer final em 2006. O parecer do GMT foi incluído na Resolução nº 1 do CONAD, de 2010, o documento mais importante relativo à regulamentação da *ayahuasca* no país até hoje.

Essa resolução reafirmou a garantia do uso da bebida para fins religiosos e mencionou a interpretação do Conselho Internacional de Controle de Narcóticos (INBC, na sigla em inglês), da ONU<sup>52</sup>.

Como se vê, o uso da *ayahuasca* interpõe numerosos desafios à legitimação do Santo Daime enquanto religião em sua expansão mundial. Cada país por onde o Daime vem se enraizando tem procurado sua forma de regulamentar o uso de substâncias psicoativas para usos religiosos. A lista de países em o Daime vem integrando tais debates é longa: Portugal, Espanha, Holanda, Itália, França, Alemanha, Canadá, E.U.A., entre outros.<sup>53</sup>

Segundo Assis e Labate (2014) é partir da espiritualidade *New Age* que o Santo Daime ganhou aderência junto às camadas brancas, abastadas e escolarizadas dos centros urbanos, adentrando as redes de terapias alternativas e chamando a atenção de pessoas descontentes com as religiões majoritárias, interessadas alternativas religiosas.

É também nesse contexto de emergência da Nova Era e descentralização do religioso que o Santo Daime se expandiu e se transnacionalizou. Para tais pesquisadores, seu relacionamento com a religiosidade e o *ethos New Age* respondeu em boa medida pelas transformações ocorridas em seu seio. Segundo Assis e Labate (2014) pode-se

---

<sup>52</sup> Esta afirma “não ser esta bebida nem as espécies vegetais que a compõem objeto de controle internacional” (Resolução nº 1, 2010), embora a DMT esteja proscria pela Convenção de Viena de 1971. A menção ao INCB (International Narcotic Control Boards) sinaliza a influência no Brasil da expansão do uso da *ayahuasca* no exterior. A dimetiltryptamina (cuja abreviatura é DMT) é uma substância psicodélica do grupo de agentes químicos denominados como psicodislépticos.

<sup>53</sup> Cf. ASSIS, Glauber Loures de.; LABATE, Beatriz Caiuby. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 34(2): 11-35, 2014.

afirmar, em termos weberianos, que existem “afinidades eletivas” entre o “espírito” da Nova Era<sup>54</sup> e o Santo Daime.

A Nova Era é, contudo, um movimento heterogêneo em sua composição. Vale sublinhar também que embora os traços mais distintivos da religiosidade contemporânea sejam os movimentos de diversificação e subjetivação das crenças, tais fenômenos não se desenvolvem de modo uniforme. Eles são permeados de conflitos e formas de polarização, que variam desde um individualismo religioso quase absoluto até diversas formas de fundamentalismo e extremismo.

É fato que em alguns casos estamos tratando, como nos lembra Siqueira (2003), de formas não plenamente, ou fragilmente institucionalizadas de religiosidade ou de manifestação do religioso. Por outro lado, há também um número não desprezível de manifestações religiosas com profundas raízes históricas, étnicas, institucionais e/ou nacionais, que vem sendo pulverizadas e ressignificadas dentro do *ethos New Age*, como no caso do Budismo, por exemplo.

Trata-se de uma diversidade/pluralidade que tem sido encarada, muitas vezes, pelo viés do “exótico”, dedicando-lhes olhares desqualificadores e depreciativos, seja pelo senso comum, pela opinião pública ou pela academia. Apesar de muitas vezes interpretado pela lente da superficialidade, da inconsistência, do mercado, é importante lembrar que tais formas de religiosidade – “estilo *bricolage*”- possam constituir novas práticas religiosas, como discutiremos melhor logo à frente.

Ainda mais além, algumas destas são práticas que tem se estruturado assentando a consciência religiosa sobre desafios do mundo contemporâneo e sobre desenvolvimento e perspectivas de nossa civilização, interseccionando-se com movimentos culturais, estéticos, políticos e experimentais, que para além das jornadas de auto aperfeiçoamento

---

<sup>54</sup> A *Nova Era* é definida, segundo Siqueira (2003) como um complexo religioso enraizado em tradições esotéricas ocidentais, combinado com material religioso e cultural de fontes e locais diversos, tais como a China, a Índia e as religiosidades indígenas etc. De forma geral, o movimento *New Age* baseia-se na crença de que todas as religiões são versões de uma espiritualidade universal. Possui também afinidades com determinados valores e formas de conduta da contracultura da década de 1960: ambientalismo, postura anti-*establishment*, busca por experiências místicas e aversão ao modo de vida do *status quo* industrial-capitalista contemporâneo. Desse modo, nas últimas décadas, esse movimento emergiu como uma rede de religiosidades alternativas, valorizando religiões de cunho mais “holístico”, e não “corrompidas pelas instituições religiosas hegemônicas”.

do indivíduo, tratam também de propor uma agenda de debates públicos e a experiência de novos estilos de vida.

Embora as pesquisas sobre a América Latina e o Brasil demonstrem um padrão já de longa duração do crescimento do pluralismo religioso, o Brasil tem ao mesmo tempo a maior população Católica e a protestante do mundo (neste quesito perdendo apenas para os Estados Unidos).

As dificuldades de se inferir conclusões a partir dos dados numéricos apurados pelos censos e pesquisas surgem tanto das formas como as perguntas são colocadas na própria concepção dos censos, quanto mesmo diante de seus resultados. Neste ponto todas as pesquisas a que recorro aqui lançam questões diferenciadas diante dos resultados dos censos e *surveys* e de suas respectivas metodologias.

O maior denominador comum entre tais estudos é o de que no Brasil o Catolicismo passou a se constituir cada vez mais como uma religião entre outras (SANCHIS, 2003, p.17).

Em termos globais de média nacional, em 1980, 89,2% da população se declarava católica; em 1991, 83,3%; em 2000, 73,8%; e em 2010, 64,6%. Ou seja, o Catolicismo continua majoritário em termos absolutos, mas demonstra uma tendência de decréscimo na longa duração, se considerados os dados do IBGE acerca da religião, apurados nos censos desde 1940.

As estas reconfigurações do campo religioso corresponderiam reformulações institucionais no interior da própria Igreja Católica. Diferente do já tradicional e fundamental corte entre catolicismo oficial e catolicismo popular, engendrado numa época em que o “monolitismo institucional” imperava, o próprio arcabouço institucional do Catolicismo se diversificou, de forma que o histórico de tensões e diálogos entre tendências e movimentos diferentes, instalado a partir da segunda metade do século XX, resultou numa maior abertura e convivência de vertentes distintas no seio da própria instituição: catolicismo devocional, CEB’s, carismáticos, afro-catolicismo, catolicismo “espectacular” etc.

Segundo as análises de Almeida e Montero concernentes ao campo religioso brasileiro, é importante observar que uma intensa fragmentação institucional acompanhou o declínio da hegemonia católica, ou seja, é possível afirmar que a adesão dos fiéis a

outras religiões tem sido feita em detrimento da filiação ao Catolicismo. Nas próprias palavras de Almeida e Monteiro, “apesar das disputas dos Evangélicos com Afro-brasileiros e Espíritas, todos encontram no Catolicismo tradicional a fonte de seu crescimento” (ALMEIDA & MONTEIRO, 2000, p.330).

Apesar da predominância Católica ainda ser muito expressiva no campo religioso brasileiro, outra característica de sua dinâmica contemporânea é o intenso trânsito de fiéis pelas diferentes instituições religiosas, principalmente nos grandes centros urbanos.

A acentuação da curva declinante do Catolicismo, especialmente nas duas últimas décadas do século XX, possui uma relação inversamente proporcional em relação a dois outros grupos, que cresceram substancialmente, especialmente a partir da década de 1990: a taxa do conjunto dos Evangélicos subiu (dobrando ao longo da referida década - a “terceira onda pentecostal”, composta pelas chamadas Neopentecostais), assim como as taxas do grupo dos “Sem Religião” (quase insignificante até a década de 1980) passaram também a crescer de forma substancial.

De forma mais geral, e trocando em miúdos, é um campo religioso que se faz mais diverso e, além disso, tendencialmente mais pluralista (PIERUCCI, 2006, p.115). Ou nas palavras, de Sanchis, já a esta altura “estamos longe de um monolitismo religioso” (SANCHIS, 2003, p.23)

Sanchis destaca, portanto, que mais do que só a perda de hegemonia religiosa, tratar-se-ia da perda da hegemonia no campo político em nome da religião: “são as relações já tradicionais entre dimensão política e a religião que estão mudando” (SANCHIS, 2003, p. 18-19).

No Brasil a relação do Estado com as outras religiões pautou-se por um padrão legal que respondia às relações históricas entre Igreja Católica e Estado (ver Capítulo 3, item 3.2), estabelecendo um modelo legítimo de reconhecimento da religião pautado no cristianismo que foi incapaz de reconhecer nas formas religiosas populares confissões a serem respeitadas.

Apesar do fato da proclamação da República ter proposto em sua agenda uma estrita distinção entre as esferas civis e religiosas, definindo de uma vez por todas a separação entre Estado e Igreja, a mesma não deixou de estar impregnada das discussões religiosas, preocupando-se durante muito tempo em regular os direitos e os espaços das

religiões. Como atestam Montero e Almeida (2000, p.326), apesar do movimento de laicização do Estado brasileiro, “em nenhum momento ou lugar, as religiões deixaram de ser uma ‘questão de Estado’.”

Pode-se dizer que, durante a primeira metade do século XX, o espaço público republicano destinado às religiões foi desenhado sob a hegemonia das instituições Católicas, que contaram com a simpatia e a cumplicidade de inúmeras esferas do Estado. Porém, o processo de diversificação do campo religioso brasileiro e de redemocratização política permitiu que a liberdade religiosa viesse a ser uma experiência social de mais amplo espectro.

As diversas vertentes religiosas no campo religioso brasileiro parecem, principalmente hoje, viver sob a forma de indecisões, de cruzamentos, de porosidade, de pertença dupla, de contaminação mútua (SANCHIS, 2003, p.28), traços marcantes estes definidos por certo percurso histórico, constituindo um determinado *habitus*, ou seja, “história feita estrutura”.

Apesar do grau de intensidade da diversidade no campo religioso brasileiro hoje concretizar-se como um fenômeno inaudito, Sanchis aposta na hipótese de que a diversidade religiosa, como porosidade institucional e subjetiva, poderia não ser um fenômeno tão novo assim no Brasil. Para Sanchis, neste aspecto, o Brasil parece ter sido sempre plural:

... na história brasileira, e não só no campo religioso do Brasil -, pesa a presença de uma predisposição estrutural à porosidade – mas não à confusão das identidades. (...) Já que se trata de um *habitus* ancorado em sociogênese (...) o meio religioso, sobretudo o popular, mas não exclusivamente, vive e continua vivendo certo clima “espiritualista” que parece compartilhado – e modulado – por várias mentalidades segmentarias no Brasil. (...) Orixás pra alguns, mortos, santos ou entidades para outros, Nossas Senhoras que aparecem e vêm com homens, anjos, espíritos, forças cósmicas, demônios – ou tudo isso ao mesmo tempo ... (...) A presença dessa terceira dimensão do mundo está em toda a parte detectada. (SANCHIS, 2003, p. 30).

Entretanto, faz-se uma ressalva importante: este *habitus* de porosidade ou flexibilidade de fronteiras (inclusive institucionais) não teria funcionado sem contrapeso nenhum ao longo da história do Brasil. Aliás, alguns momentos são especialmente marcados pelo discurso do não-diálogo e das inflexibilidades institucionais: incluem-se aí a Contra-Reforma e a Inquisição colonial, a influência iluminista na política pombalina,

a romanização, a reforma católica do centro D. Vital, à atual ofensiva Neopentecostal ao universo afro etc.. Movimentos de “modernização” que em muitos momentos se colocaram (e se colocam) de forma mais incisiva em um contra fluxo em relação a um *habitus* de identidades porosas e múltiplas.

Temos na ofensiva Neopentecostal ao universo Afro (especialmente às práticas atreladas aos terreiros), potencializada pelo uso da mídia de massa, o exemplo mais recente de corrente antidualógica que se expande de forma mais geral no campo religioso brasileiro. Paradoxalmente, nas entrelinhas pode-se vislumbrar hibridizações de algumas correntes Neopentecostais com este imaginário, apropriando-se “às avessas” dele, criando ao mesmo tempo ruptura e correspondência<sup>55</sup>.

Sendo assim Sanchis define a história do campo religioso brasileiro como a do embate destes dois vetores: a persistência do tradicional *habitus* flexibilizador, que, sem suprimir as diferenças pode levar a certa forma de hidridismo ou concomitância, e sua resistência às investidas, também reais, das sucessivas racionalidades “modernas” (SANCHIS, 2003, p. 32).

Tal dinâmica gerou historicamente aproximações e paralelismos estranhos e inusitados, como por exemplo, o mencionado entre a Igreja Universal e as práticas dos terreiros das religiões afro-brasileiras. Porém, não se trata de uma corrente confusional: estabelecem-se aí fluxos privilegiados e exclusões, seguindo afinidades eletivas e as relações de poder.

Mesmo assim observa-se a tendência de fluxos de comunicações Inter denominacionais que escapam à ânsia institucional de audiência exclusiva: um campo comunicacional marcado por intensos cruzamentos de fluxo de caráter religioso, confirmando a emergência do *habitus* da porosidade em novas bases, como uma maior abertura das audiências à mensagem do “outro” (mesmo por negação ou oposição: o que não isenta tais “diálogos” da intolerância).

Nos seus estudos do campo religioso em Belo Horizonte, Antoniazzi (1997) chegaria a conclusões semelhantes às de Sanchis. Segundo Antoniazzi, na segunda metade do século XX, o contexto cultural teria criado uma situação de pluralismo

---

<sup>55</sup> Fenômeno observável através do uso nos cultos da Igreja Universal de termos como “encosto”, “descarrego”, “ex-mãe de santo”, “trabalho” etc.



religioso que tornaria mais competitiva a coexistência de várias religiões na mesma sociedade (ou mesma cidade).

A situação das últimas décadas é muito distinta daquela em que o Catolicismo detinha (ou procurava deter) o monopólio do campo religioso e da relação com o Estado. Estas transformações ocorreriam também no plano da subjetividade do indivíduo, estimulado hoje a não construir sua identidade a partir de modelos tradicionais, mas sim com base em critérios que concedem um espaço maior para manobras individuais<sup>56</sup>.

Tudo isso se desenrolaria em meio a um contexto mercadológico e de ampliação do imperativo da escolha individual, marcado pela competição não-exclusivista e pela diversidade, mas ainda assim caracterizada pelas tensões sociais de longa duração existentes na sociedade brasileira.

Conforme nos alertou Pierucci (2006, p.126) abaixo da superfície dos números desenha-se a estrutura elementar do campo religioso brasileiro: a conversão, até mesmo das religiões tradicionais “às regras do jogo” das sociedades pós-tradicionais, onde as religiões são capazes de dissolver antigas presenças e dilapidar linhagens religiosas estabelecidas.

---

<sup>56</sup> A partir da comparação entre dados levantados pelo Censo de 2000 e pela pesquisa realizada pelo CERIS (Centro de Estatística e Investigação Social) nas seis maiores regiões metropolitanas brasileiras (Cf. CERIS, Desafios do catolicismo na cidade. São Paulo: Paulus, 2002), Antoniazzi reiterou a tese do *habitus* de multipertença religiosa a partir da análise dos resultados da inclusão nas pesquisas de categorias de multipertencimento religioso. Tal aspecto mostrou-se de fundamental importância para compreender através de filtros diferenciados a complexidade e as mudanças do campo religioso brasileiro contemporâneo. A conclusão a que se pôde chegar é a de que um bom número de brasileiros realiza práticas religiosas de vários cultos, de forma que a média de entrevistados das seis maiores regiões metropolitanas do Brasil que frequentam mais de uma religião chegou a 25%! E deste percentual, metade deles (12, 5%) o fazem sempre (ANTONIAZZI, 2003, p.76).

Desta forma, este tipo de análise recoloca o enfoque em outros termos: a novidade não seria tanto o aumento real do número de evangélicos, ou a retração também real do percentual de católicos, mas o aumento do número de pessoas que não tem mais receio de assumir publicamente tal condição.

A questão do pluripertencimento escapou por muito tempo aos critérios de pesquisa do IBGE e às lentes de análise de algumas abordagens os estudos da religião responsáveis pelo estudo do campo religioso no Brasil. Neste sentido as novas pesquisas que tem se dedicado ao levantamento de números e respectiva análise do campo religioso no Brasil, tem incluído dentre suas indagações filtros que permitam captar as dimensões do trânsito religioso dos indivíduos para além das confissões religiosas ou daquilo que se chamaria de “conversão clássica”.

Num *survey* realizado em 2002 por Cardoso, Leite e Nogueira (*apud* CARDOSO, 2004), Alexandre Cardoso chegou à conclusão que em Belo Horizonte, considerada o reduto do tradicionalismo de maioria católica, cada pessoa tem, ou pratica 2,4 “religiões”. Este número expressivo indicaria um intenso trânsito religioso que assumiria diversas formas (CARDOSO, 2004, p.68), oscilando entre o vasto espectro existente entre o pluralismo “sincretista” ou “não fundamentalista”, até manifestações mais radicais de intolerância religiosa.

O processo de produção de identidades brasileiras sempre teve que solucionar um dilema profundamente problemático: articular diferenças e universalidade. De alguma forma, numa escala global e complexificada seria este o dilema apresentado ao homem contemporâneo, correspondente aquele outro paradoxo que permeia as mutações do campo religioso brasileiro hoje: as tensões resultantes da diversificação e institucionalização.

Assim, as duas décadas que antecederam o alvorecer do século XXI despertaram profundos desafios interpretativos e classificatórios aos estudos da religião e da realidade sociocultural contemporânea: eclosão dos chamados novos movimentos religiosos, movimentos místicos, neo-esoterismos, *new age*, revivescência de tradições e fundamentalistas, entre outros.

Como resposta a tais desafios, e sob a influência dos debates já iniciados neste sentido no contexto internacional, a segunda metade da década de 1980 assistiu à deflagração de uma série de estudos que tentaram dar conta da complexidade que o campo religioso brasileiro de final/início de século/milênio apresenta.

Podemos definir sumariamente um diversificado debate sociológico-historiográfico em dois eixos: a revisão/reorientação do conceito de *secularização* e das *teorias de secularização* diante das condições pluralistas estruturadas pela modernidade; e/ou da consideração de possibilidades de “retorno do sagrado” (ambas se desdobram em uma série de teorias diferenciadas).<sup>57</sup>

Porém, para investigar campos religiosos hoje em dia não podemos limitar nossas pesquisas às instituições religiosas, pois elas não mais se oferecem como um critério exclusivo para medir a dinâmica social da religião.

Há grande variedade de organizações que hoje operam nas esferas entre o estado, a vida econômica e o domínio privado. Todas estas são caracterizadas por um alto grau de auto-organização social e variedade das formas legais para regulação de suas existências. O que significa que as formas legais contemporâneas aplicáveis à religião são diferentes dos tipos tradicionais. Em função destas novas formas, a religiosidade privada pode emergir dentro da esfera pública.

---

<sup>57</sup> Embora, seja aqui partidário de uma “terceira margem”, pautada nem pela secularização nem pelo “retorno do sagrado”, mas pela perspectiva das *Public Religions*, de José Casanova (1994)

Por muitos anos estudiosos da religião tomaram a privatização como o elo de conexão nas suas investigações da religião na sociedade moderna, até que José Casanova reverteu o argumento e demonstrou que as religiões privadas não correspondem mais obrigatoriamente à existência em uma esfera privada.

Ao invés disso, tais religiões se articulam na esfera pública das experiências da sociedade civil e demandam, de fato, que suas raízes estejam nas experiências e avaliações privadas, mas compartilhadas por outros e, portanto, apresentadas em uma forma comunal: indignação com guerras, protestos contra a destruição do meio ambiente, apoio a moradores de rua e a drogaditos, pautas da ética científica e agenda política, busca por subsídios e isenções fiscais legais, etc., - tudo isso tem mobilizado as religiões.

### **2.3 A secularização em perspectiva**

José Casanova (1994) viu esta “desprivatização” da religiosidade como aspecto básico da constituição social das religiões hoje em dia, e como fator que, em certa medida, pode compensar pelo descolamento populacional das igrejas.

Esta forma civil-social da religião está ligada a um novo tipo de presença pública, que é fundamentalmente diferente do estado tradicional da religião. Com a publicação de seu livro *Public Religions in the Modern World* (1994), a tese de Casanova é a de que estamos testemunhando um processo de desprivatização da religião como uma tendência global relativa. No entanto, tal processo não precisa ser interpretado necessariamente como uma reação antimoderna, antiseular ou antidemocrática (CASANOVA, 2012, p.25).

A premissa do trabalho de José Casanova (1994, p. 211) acerca da desprivatização das religiões tem sido a de que aquilo que se conhece como uma única teoria da secularização é na verdade composta de três proposições muito diferentes, desiguais e não obrigatoriamente intrincadas: secularização como a diferenciação das esferas seculares de instituições e normas religiosas; a secularização como o declínio das crenças e práticas religiosas; e da secularização como marginalização da religião para uma esfera privatizada.

Segundo Casanova (1994), destes três sentidos supracitados, apenas a diferenciação e emancipação das esferas seculares de instituições e normas religiosas

continua a ser uma tendência estrutural moderna, colocando em dúvida a validade dos outros dois pressupostos da secularização.

Conforme a desconstrução da concepção de história e modernidade provenientes do Iluminismo, a sociedade não caminha inexoravelmente do menos racional para o mais racional, da religião para a ciência (ou para o secular). É certo, portanto, que as constatações empíricas sobre a existência e dinâmicas da religião na contemporaneidade colocam em cheque pressupostos importantes da narrativa histórica moderna, como a da secularização inexorável, ou da reclusão da religião ao espaço privado.

De forma geral as abordagens do fenômeno religioso na contemporaneidade também foram largamente influenciadas pelas *teses da secularização*. A renitência religiosa assim como surgimento de novas religiões ao longo do século XX e início do XXI, e o crescimento da adesão religiosa a alguns cultos contrariaram tal pressuposto. O que não quer dizer, que estaríamos testemunhando um “retorno do sagrado”, como alguns estudiosos se apressam em afirmar, se referindo a um “reencantamento” do mundo.

A hipótese de secularização contínua e inexorável da sociedade foi frustrada quando se percebeu que, embora a religião já não se constitua no eixo em torno do qual se estrutura a vida social como um todo, a vida religiosa não se deslocou simplesmente para a adesão individual e subjetiva.

Tendo em vista a análise do campo religioso brasileiro desempenhada com base nos dados dos censos (item 2.1) e *surveys* acerca da filiação religiosa, as religiões não se recolheram simplesmente à esfera subjetiva e doméstica, e diante disso é preciso recolocar uma questão essencial para que possamos entender os contornos deste novo cenário que se forma, perguntando-nos qual seria o papel efetivo da religião na organização da esfera social neste contexto.

Não se pode negar que um dos fenômenos mais notáveis da sociedade ocidental é o processo de crescente separação entre a conduta de vida geral e as orientações religiosas (principalmente aquelas mediadas por grandes instituições), que se instala desde os fins do século XVIII e que se torna uma marca indelével do século XX.

Paralelamente a este processo verifica-se a desconexão entre estado e economia dos preceitos da religião, assim como a desconexão de algumas formas de religião da vivência exclusivamente comunitária.

Diante de um novo balanço exigido nesta nova passagem de século, tornou-se cada vez mais premente a necessidade de que os estudos da religião consolidassem novos paradigmas que pudessem dar conta da complexidade do campo religioso contemporâneo perante uma série de constatações: a falência da perspectiva iluminista de desaparecimento da religião e das instituições religiosas; a conclusão de que a religião não poderia ser simplesmente substituída pela ciência (como pensado por Freud); e principalmente, diante da constatação de que não se pode falar de um “retorno da religião” uma vez que ela nunca se retirou de cena, de forma que tal “falecimento” mostra-se cada vez mais como um mito moderno (DIX, 2006, p.21).

A abordagem da religião de Troeltsch tem sido retomada como um referencial crucial para as análises contemporâneas do fenômeno religioso. Isso porque, diferentemente de seus contemporâneos, Troeltsch não enxergou as direções do fenômeno religioso em pleno início do século XX inexoravelmente rumo à “secularização” ou ao desaparecimento. Desta forma, Troeltsch desenvolveu simultaneamente (e em diálogo com Weber) seu próprio prognóstico acerca do “declínio da religião”<sup>58</sup>.

Desta forma, para Troeltsch, seria impossível discutir o mérito da situação da religião, sem antes buscar compreender melhor os impactos que a conformação da sociedade moderna (Modernidade) implicaria sobre a coletividade assim como sobre o indivíduo. Troeltsch identificou um paradoxo nesse movimento constatando de um lado, uma “racionalização radical da existência até a corporificação de toda a cultura racional no Estado, e, de outro, novamente um sentimento oposto em favor dos direitos majestosos da esfera pessoal-individual, do religioso e do espiritual com suas inúmeras forças irracionais” (TROELTSCH, 1925 *apud* MATA, 2008, p. 238).

Conforme o próprio Troeltsch (1992, p.31-33):

Em nossa maneira moderna de discurso, o Estado e a Sociedade são concebidos como bastante distintos um do outro (...). Agora, contudo, um problema muito novo e especial surge quando essa sociedade, que é caracterizada pela sua separação e diferença do Estado, está relacionada à Igreja ou igrejas. Obviamente, através deste processo de contraste tal fato ganha um novo significado. Torna-se então um contraste entre o grupo sociológico, que é organizado a partir do ponto

---

<sup>58</sup> Como afirma Mata (2008, p. 236) Troeltsch conhecia bem as proposições de Weber acerca da referida questão, porém suas investigações levaram-no a conclusões bem distintas das – senão opostas às – de seu colega e amigo.

de vista da ideia religiosa do amor a Deus e do homem, e essas forças sociológicas que foram organizadas a partir de um ponto de vista inteiramente secular. (...) Se admitirmos que o Estado e a Sociedade, juntamente com inúmeras outras forças, ainda são os principais poderes de formação da civilização, o problema fundamental pode ser assim enunciado: Como pode a Igreja harmonizar com essas forças principais de forma que, juntos, formarão uma unidade de civilização?<sup>59</sup>

Para Troeltsch a religião moderna não se esgotaria nas Igrejas. Para além delas, há toda uma variedade de *formas de vida religiosa extra eclesiásticas*, que as abordagens sociológicas convencionais não estariam em condições de captar.

Assim, conforme as teses de Troeltsch acerca da modernidade, entende-se que um de seus pressupostos elementares é o de que não há mais espaço para monopólios. Desta forma, a modernização não implicaria obrigatoriamente secularização, mas inexoravelmente, pluralização. Portanto, quaisquer tentativas de reconstituir um domínio total da religião sobre a vida social estariam invariavelmente fadadas ao fracasso.

O prognóstico *troeltschiano* sobre a religião atesta, portanto, que a modernidade inviabilizou não a religião, mas sim toda e qualquer possibilidade de reerguer uma “civilização eclesiástica”. Troeltsch mostrou que a expressão mais evidente do individualismo religioso é a crescente recusa do modelo eclesiástico e o alastramento da individualização mesmo no interior das Igrejas. Assim, o que se colocaria em conflito com o mundo moderno seriam as Igrejas tradicionais, e não a religião.

Segundo ele o desenvolvimento do livre associativismo liberal exerceu também um profundo efeito desagregador sobre as antigas Igrejas, dificultando qualquer imperativo de pertencimento num mundo em que o princípio da associação voluntária se tornava uma ideia dominante. Troeltsch antecipou, dessa maneira, problemáticas para as quais as ciências humanas e sociais só recentemente tomariam consciência, nos estudos do fenômeno religioso na contemporaneidade: o florescimento de uma cultura religiosa

---

<sup>59</sup> This leads, however, to a further important point. In our modern way of speech the State and Society are conceived as quite distinct from each other... (...) Now, however, a quite new and special problem arises when this society, which is characterized by its separation and difference from State, is related to the Church or the churches. Obviously through this process of contrast it gains a new meaning. It then becomes a contrast between the sociological group, which is organized from the viewpoint of the religious idea of love to God and man, and those sociological forces which have been organized from an entirely secular point of view. (...) If we admit that the State and Society, together with innumerable other forces, are still the main formative powers of civilization, the ultimate problem may be stated thus: How can the Church harmonize with these main forces in such a way that together they will form a unity of civilization?

crescentemente individualizada e individualista, a expansão crescente das “seitas” e uma maior plasticidade das Igrejas de modo que lhes seja possível ajustarem-se minimamente às demandas do presente.

Para avaliar as transformações ocorridas recentemente no campo religioso, o conhecimento dos referenciais dos tipos ideais construídos por Troeltsch (1992), *igreja*, *seita* e *mística*, pode ser esclarecedor: A *mística* apontaria para formações extremamente variáveis, rápidas, congregando muitos, mas de forma instável, caracterizando-se por seus aspectos entusiastas e vibrantes em torno de uma figura carismática ou de um santo. A *mística*, portanto, se distinguiria da *igreja* e até da *seita*, através do fato de que seus seguidores não se sentiriam obrigatoriamente ligados por (ou à) uma instituição. Marcada por traços mais individualizantes, a *mística* conduziria assim a formações institucionais de natureza mais polimorfa.

Desta forma, os modelos mais institucionalizados de expressão da espiritualidade cristã, como a *igreja* e a *seita/comunidade* parecem ceder lugar na contemporaneidade a formações *místicas*. Estas seriam mais consoantes a uma espiritualidade “mais transversal”, inserida num panorama de fronteiras menos definidas e de destradicionalização.

Tratar-se-ia mais de uma transformação nas formas de espiritualidade, do que simplesmente nas instituições religiosas. Os atributos da *mística* incluem a experiência de caráter individualizante, a descoberta de um “self sagrado” que estabelece uma relação direta com o sagrado, avesso à composição de grupos identitários fechados, mantendo certa autonomia em relação à instituição. A experiência mística de acesso ao sagrado é marcada pela individualidade, subjetividade e por forte conteúdo emocional.

Para Troeltsch (1992, p. 746-994), a *mística* não configura uma simples religiosidade espontânea, embora, sem dúvida, acrescente relativismo à sua análise do campo religioso. A partir de tais premissas, abre-se um amplo espectro de possibilidades: da individualização do religioso à *civil religion*; das convencionais seitas e Igrejas cristãs às inúmeras variáveis sincréticas resultantes da fusão entre culturas religiosas distintas; passando ainda pela religiosidade intramundana e aparentemente avessa a qualquer expressão institucional concreta.

Segundo Troelstch (1992, p. 746-994):

O objetivo destes grupos é puramente pessoal; eles são círculos íntimos de edificação.(...) Eles não tem qualquer intenção de pretender ser "a verdadeira Igreja" ou "a comunidade cristã "; eles são meramente de caráter pessoal e causal, grupos dentro da Igreja Invisível. (...) Misticismo significa que o mundo das ideias que deu forma à adoração formal e à doutrina transforma-se em uma experiência puramente pessoal e interior; isso leva à formação de grupos em uma base puramente pessoal, com nenhuma forma permanente, que também tendem a enfraquecer o significado das formas de culto, doutrina e o elemento histórico.<sup>60</sup>

Apesar de teses de Troeltsch, as Teorias da Secularização mostraram-se, na maior parte, como consenso nas ciências humanas ao longo do século XX. Somente a partir da década de 1960 ocorreram tentativas mais sistemáticas e empíricas para a comprovação dos seus pressupostos. Foi a partir daí que as primeiras falhas nas Teorias da Secularização se tornaram perceptíveis, abrindo campo para seus críticos. Pela primeira vez tornou-se possível separa-la de suas origens ideológicas na crítica religiosa do Iluminismo.

Neste contexto, destaca-se o trabalho de Thomas Luckmann, "The Invisible Religion", que postulou não o declínio inexorável da religião, mas sim a perda por parte da religião de suas funções sociais e públicas, e a privatização e limitação da religião em suas próprias esferas diferenciadas. Luckmann (1979) atestou que com o processo de "secularização" emergiram novas formas sociais da religião, no geral marcadas pela privatização.

Luckmann argumentou que a auto-expressão e a auto-percepção haviam se tornado a "religião invisível" da modernidade. Desta forma a tese de Luckmann baseia-se nas teorias da diferenciação institucional e dos papéis sociais: o profundo processo de segmentação leva à constituição e multiplicação de domínios sociais autônomos regulados por suas próprias normas, funcionalmente racionais.

Assim, as instituições religiosas passariam por um processo de diferenciação e institucionalização semelhante ao de outros domínios institucionais. Os papéis religiosos se tornariam também especializados, como papéis parciais da consciência individual.

---

<sup>60</sup> the aim of these groups is purely personal; they are intimate circles of edification. (746) (...) Mysticism means that the world of ideas which had hardened into formal worship and doctrine is transformed into a purely personal and inward experience; this leads to the formation of groups on a purely personal basis, with no permanent form, which also tend to weaken the significance of forms of worship, doctrine, and the historical element. (993; 994)



Desta forma, à medida que os papéis sociais não-religiosos se tornam mais seculares, ditados por normas seculares, menos plausível torna-se a regulamentação por normas religiosas. Como consequência, para Luckmann, a possibilidade da integração de performances não-religiosas e religiosas, permanece um problema, especialmente na esfera pública.

Para Luckmann (1967) é uma característica central do funcionamento do mundo moderno que a busca por significados subjetivos seja estritamente uma questão pessoal. Assim, tal autor procura demonstrar que a contemporaneidade implicaria numa sacralização da autonomia subjetiva, o que se aplicaria também à existência das religiões como subsistemas através dos quais é possível transitar ou facilmente se desvencilhar, sem maior prejuízo para a atribuição de sentido ou normas à realidade.

Sendo assim, as alterações no campo religioso contemporâneo estariam em grande parte ligadas a uma ruptura na ordem da função social realizada pela religião no conjunto das sociedades.

O que seria colocado também por Bourdieu (1996, p. 96) que alegou que a crise da linguagem religiosa e de sua eficácia performativa não se reduz somente ao desmantelamento do universo de representações religiosas, mas acompanharia a destruição de todo um mundo de relações sociais do qual a religião era um dos elementos constitutivos: o “fim” ou a “crise” das instituições não significariam o fim da religião. Além disso, as instituições em crise não são apenas as religiosas.

Neste sentido tais rupturas são interpretadas como um processo de destradicionalização, pois as novas práticas religiosas podem se constituir, em grande parte, fora da regulamentação institucional e da ortodoxia.

As Ciências Humanas e Sociais no Brasil têm se debruçado de forma dedicada e plural ao esforço de compreensão da “espiral de transformações por que passa a dimensão religiosa na atualidade” (SIQUEIRA, 2003, p.25). A profusa bibliografia e toda sua respectiva gama de conceitos dizem respeito à diversidade e multidimensionalidade dos fenômenos estudados e dos ângulos possíveis de análise.

No que se refere ao debate em torno do *encantamento* ou do *desencantamento*, da *secularização* ou da *dessecularização*, também é possível apurar um labirinto de reflexões entre pesquisadores brasileiros do fenômeno.

No Brasil, consideramos especialmente a tese de Steil (2003) que aponta para a *implosão do conceito de religião* ou para uma forma de *religiosidade difusa* abarcando um espectro amplo de práticas.

É importante apreciar outras vertentes analíticas coexistentes como a de Prandi (1997, p. 67) que deu destaque à ideia de *mercado religioso*, indicando a existência de um “pluralismo religioso em que a religião não é mais a religião. Não há mais uma única fonte de transcendência capaz de dar sentido à vida e à sociedade como um todo”.

Sanchis (2003), por sua vez, interpreta a multiplicidade das manifestações do religioso no secular, como a existência modernizada do pluralismo religioso e do sincretismo, enquanto Velho (2003) apontou a ocorrência de transformações *sincretísticas ocultas* entre tradições que em função das mudanças históricas no campo religioso brasileiro encontraram condições férteis para seu desenvolvimento

Muitos debates têm se travado em torno da tensão existente entre os processos secularizadores ou modernizantes e processos dessecularizadores ou não-modernizantes. Como a menção mais detalhada a tal debate no Brasil extrapola as pretensões deste trabalho, penso ser importante o questionamento promovido por Pierucci (2003) de que a *secularização* é diferente de *desencantamento do mundo*, estabelecendo uma relação não-dicotômica entre crescimento/diversificação do religioso e o processo de *secularização*.

Creio que é importante ressaltar que muitas das mudanças identificadas no campo religioso contemporâneo devem ser atribuídas às mudanças nas lentes de análise das próprias ciências dedicadas à compreensão do fenômeno religioso na sociedade. Nas lentes de Velho (2003, p. 62), a tese da secularização mostrar-se-ia frágil por interpretar a dessubstancialização da religião como sua morte: “Não ser visível não significa inexistente. Pode significar exatamente o contrário, a presença difusa, justamente o ar que se respira”.

Deste modo, as Teorias da Secularização tem grande dificuldade em responder àquelas críticas que indicam que “as paredes de separação entre igreja e estado seguem desenvolvendo todo tipo de rachaduras através das quais ambos são capazes de penetrar um ao outro”.

Embora o campo religioso Europeu apresente-se mais em acordo com as teses clássicas da secularização numa série de aspectos, a maioria destes quesitos não se repetem ou não são válidos para a América Latina, que combina o fenômeno da auto expressão individual e liberdade pessoal à contínua aderência às religiões e religiosidades.

Assim, as teses da privatização tornam-se problemáticas quando passaram a ser aplicadas de uma forma em que, ao invés de existir como uma tendência histórica, passíveis de ser testáveis ou reprovadas a partir de estudos empíricos, passaram a atuar como uma teoria normativa de como as instituições religiosas devem atuar no mundo moderno.

No entanto, embora reconheça que a diferenciação secular, permanece como uma tendência estrutural que serve para definir a estrutura mesma da modernidade, para Casanova (1994, p. 41) “a privatização da religião é uma opção histórica, uma ‘opção preferida’, mas ainda uma opção, apesar de tudo”.

As Teorias da Secularização têm também dificuldade para explicar por que muitas instituições religiosas recusam-se a relegar-se à esfera privada, assumindo papéis públicos (mesmo em estados seculares); e por que religião e política seguem desenvolvendo todo tipo de relação, sendo difícil distinguir se são forças políticas que assumem formas religiosas ou vice-versa.

Segundo Casanova, desde 1960, o Brasil “tem experimentado sua própria ‘revolução silenciosa’” (2013, p.123). No caso do Brasil, a “desconfessionalização” do estado não levou a uma drástica e homogênea secularização, mas, ao contrário, a uma explosão de pluralismos religiosos de todos os tipos.

O Brasil permanece o país mais Católico do mundo e um centro dinâmico do Catolicismo Global. Porém, simultaneamente, o Brasil tornou-se um centro de dinâmica global também para o Pentecostalismo assim como para a transformação das religiões Afro-americanas (além disso, grande parte destas religiões tendem a desterritorializar-se).

Ao longo das últimas três décadas com a redemocratização da América Latina, o pluralismo tornou-se uma força estruturante do campo religioso, e o reconhecimento por parte das diferentes igrejas das regras do jogo democrático levou-as à organização de novas práticas políticas. A combinação da abertura democrática com suas ideias de

isonomia, ativismo e participação produziu a oportunidade para o florescimento de novos grupos religiosos que ganharam a cena e a atenção pública.

A desprivatização da religião não implica, portanto, em uma volta a práticas políticas do passado. Desta forma, a existência de religiões públicas no mundo moderno não obrigatoriamente ameaça liberdades individuais ou estruturas modernas diferenciadas.

Nos termos em que Casanova (1994, p. 232) coloca, não se trata obrigatoriamente, portanto, de um fenômeno antimoderno, de modo que, em última análise, não há, obrigatoriamente, incompatibilidade entre religião e estruturas modernas de consciência<sup>61</sup>. (CASANOVA, 1994, p. 232)

Assim, as teorias da secularização que vislumbraram a “desreligiozação” das sociedades atestando o declínio inexorável das religiões e seu confinamento à esfera privada, são de pouca utilidade para o contexto Americano de forma geral (inclui-se aí a América Latina).

No Ocidente, a contínua presença das religiões no cenário público fez com que pesquisadores<sup>62</sup> tivessem que repensar seu aparato teórico e metodológico, e, conseqüentemente, suas teses. E não se trata simplesmente de uma secularização às avessas (um ressurgimento da religião ou repolitização da mesma), mas sim da constatação de que as religiões nunca se retiraram da sociedade e das políticas nestes contextos.

É difícil dissociar política e religião, em função da histórica, geral e difusa presença da religião como parte das sociedades e de suas diversas relações.

O caso do Brasil, onde o Catolicismo gozou durante muito tempo de situação hegemônica exemplifica bem como as dinâmicas destas organizações estão interrelacionadas: no passado, enquanto não sofria a pressão de uma sociedade pluralista, a Igreja Católica Brasileira baseava-se em redes formalmente articuladas e

---

<sup>61</sup> In any case, before discarding contemporary religious movements as either anachronistic or purely defensive reactions, one would need to prove that ultimately there is incompatibility between religion and modern structures of consciousness.

<sup>62</sup> Cf. DAVIE (1994); KNOBLAUCH (2003); KIPPENBERG (2008, 2010)

eclesiásticamente controladas para tornar suas demandas públicas e mobilizar as pressões e contatos políticos para atingir determinados objetivos.

No estudo da estruturação do espaço público das religiões durante o século XX, é fundamental observar como as religiões efetivamente ocuparam esse espaço, e como tudo isso pode ter se refletido na disposição simbólica e física dos espaços do sagrado das cidades no Brasil, principalmente aqueles destinados às religiosidades “populares”, às religiões não-cristãs e novas formas de religiosidade.

Estas são algumas das questões fundamentais que buscamos equacionar tomando o caso de Ouro Preto ao longo das últimas quatro décadas.

Se no Capítulo 1 a questão foi abordada sob a perspectiva do impacto da patrimonialização e da diversificação religiosa sobre a ocupação e territorialização do sagrado no município (sede) através da metodologia qualitativa, neste capítulo (2) procurou-se abordar o fenômeno na sua dimensão mais quantitativa/comparativa e teórica, tratando também dos desafios interpretativos para a compreensão do fenômeno religioso nas sociedades contemporâneas e dos limites das Teorias da Secularização.

Por fim, no último capítulo (3), a seguir, trataremos da estruturação no Brasil republicano das relações entre religião e Estado, assim como do espaço público para as religiões, através da perspectiva das “Religiões Públicas”, compreendendo ao fim, como as interseções entre religião e poder municipal se deram na Ouro Preto ao longo do último meio século.

### **3 ESTRUTURAÇÃO DAS RELAÇÕES ENTRE ESTADO E RELIGIÃO NO BRASIL REPUBLICANO E DIVERSIFICAÇÃO RELIGIOSA EM OURO PRETO-MG**

A seguir, procurar-se-á demonstrar como ao longo da história da República a religião no Brasil seguiu sendo um assunto “de estado”; como a relação entre estado e religião foi institucionalizada através das prescrições legais ao longo do século XX e XXI; como tais relações vem se alterando diante das mudanças operadas no campo religioso e político brasileiro; e como, mais especificamente, esse processo ocorreu em Ouro Preto (MG).

#### **3.1 Religião e Política: Religiões Públicas**

O que se testemunhou na década de 1980, não foi o “renascimento das religiões” ou o “retorno do sagrado”, mas segundo Casanova (1994, p. 225) a revitalização de práticas de se assumir papéis públicos.

Assim estaríamos experimentando na verdade uma “desprivatização” da religião no mundo moderno. Por “desprivatização” Casanova (1994, p. 5) se refere ao fato de que as religiões ao longo do mundo estão se recusando a encaixar-se no papel marginal e privatizado que as teorias da modernidade, assim como as teorias da secularização, reservaram para elas.

Um dos resultados deste processo, seria um dual e inter-relacionado processo de repolitização das religiões privadas assim como das esferas morais e a renormatização das esferas públicas em termos econômicos e políticos.

Para que uma religião assuma papéis públicos, é necessário, obviamente que ela possua uma identidade comunal e pública que representará tais papéis e resistirá à pressão de se tornar sumariamente uma religião “invisível” de salvação individual.

Desta forma, as religiões têm adentrado a esfera pública não só para defender suas tradicionais pautas, mas para “participar nos embates para definir as fronteiras entre a esfera pública e privada, entre legalidade e moralidade, entre indivíduo e sociedade, entre família, sociedade civil e estado, entre nações, estados, civilizações e o sistema mundial”,

tendendo “a continuar desempenhando papéis públicos importantes na construção em curso do mundo moderno”.<sup>63</sup>

Assim, se aceitarmos que em alguns contextos sócio-políticos as religiões no mundo moderno continuam deslizando para a esfera do privado (a Europa, por exemplo), temos também de assumir que em outras conjunturas temos observado um processo de “desprivatização” da religião.

Para lidar com tal paradoxo, precisamos minimamente avaliar os diversos significados e sentidos da distinção entre religiões públicas/religiões privadas.

Segundo Casanova (1994, p. 55), toda tentativa de reduzir o fenômeno religioso a um dos polos, à esfera do privado ou à esfera do público, à esfera individual ou à esfera coletiva, mostrou-se insatisfatória.

Falando de forma simplificada, tratam-se de *tipos ideais* analíticos. É possível que encontremos ambos os tipos numa mesma sociedade, ou que as religiões (ou a política) apresentem alguma combinação de elementos entre tais esferas.

Quaisquer que sejam as tipificações da diferenciação estrutural moderna da religião, individual ou coletiva, a questão que precisa ser colocada é se estas assumem algum tipo de “publicidade” (*status* de “coisa pública”), mais especificamente política, nas sociedades diferenciadas contemporâneas.

Assim, em “*Public Religions*” (1994), Casanova definiu que a missão central do seu trabalho de pesquisa foi a de tentar repensar sistematicamente as relações entre religião e modernidade<sup>64</sup>, e principalmente, quais são os possíveis papéis que as religiões podem desempenhar na esfera pública das sociedades modernas<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> Basically, one can draw two lessons from religion in the 1980s. The first is that religions are here to stay thus putting to rest one of the cherished dreams of the Enlightenment. The second and more important lesson is that religions are like to continue playing important public roles in the ongoing construction of the modern world. This second lesson in particular compels us to rethink systematically the relationship of religion and modernity and, more important, the possible roles religions may play in the public sphere of modern societies (CASANOVA, 1994, p. 6).

<sup>64</sup> Para Casanova (1994), a única das premissas da teoria da secularização que considera válida, é a da secularização como diferenciação, pois esta permanece como uma tendência estrutural moderna. A própria religião, neste sentido é pressionada não apenas a aceitar o princípio moderno da diferenciação estrutural das esferas seculares, como passou também a seguir a mesma dinâmica desenvolvendo esferas diferenciadas autônomas próprias.

<sup>65</sup> Para Casanova (1994) as “Religiões públicas” são condizentes com princípios universalistas e com estruturas modernas diferenciadas. Isso quer dizer que deixam de ser orientadas pela busca de laços clientelísticos com o estado e passam a se tornar instituições orientadas pelas demandas de sua sociedade. É um processo que transfere os privilégios desfrutados historicamente pelas Igrejas para a pessoa humana, aceitando os princípios de liberdade religiosa como um direito humano universal, atuando na defesa de direitos humanos modernos, esfera pública moderna e estabelecimento

Por outro lado, é igualmente problemático alegar que a contínua emergência de novas crenças e práticas religiosas experimentadas nos Estados Unidos, na América Latina, entre outros países, sirva como confirmação empírica de que a Teoria da Secularização foi completamente colocada abaixo em todos os seus pressupostos.

O mesmo se aplicaria quanto ao papel desempenhado pela religião em debates políticos ao longo do mundo, de modo que não é menos insensata a posição de defensores das Teorias da Secularização que acusam as religiões de ultrapassar de forma ilegítima os limites da esfera pública ou de cruzar outras fronteiras assumindo formas não religiosas.

### 3.1.1 *Religious Establishment e Religious Disestablishment*

De forma geral, no caso de modelos políticos com igrejas estabelecidas junto ao estado (*established state churches*) estas são consideradas “públicas” enquanto todas as restantes são consideradas “privadas”.

Nesta linha tradicional de pensamento, o *disestablishment* das igrejas em relação ao estado é indubitavelmente associado a um processo de privatização e despolitização das religiões.

As pressões históricas para a separação entre igreja e estado emergiram, tanto das dinâmicas internas da emancipação mútua entre estado e religião, quanto da racionalização interna às próprias religiões. Assim, a lógica liberal do *disestablishment*, tornou-se vigente em grande parte dos países ocidentais.

George Jellinek (2010) em 1901 apontou que a demanda sectária pela liberdade religiosa e o princípio moderno dos direitos inalienáveis do ser humano, primeiramente institucionalizados na Bill of Rights de vários estados americanos, tiveram sua origem em uma série de seitas radicais. Desta forma, a lógica da separação entre estado e religião, presente na Primeira Emenda da Constituição Norte Americana ocorreu graças à incorporação da proposta política do “não estabelecimento”, assim como da proposta religiosa do “exercício religioso livre”.

---

de regimes democráticos. Tais igrejas deixam, portanto, de ser aspirantes à tutela estatal para se tornarem instituições religiosas livres de uma sociedade civil. Tal movimento não implica que tais religiões não pretendam manter pressupostos universalistas como Igreja, mas que de toda forma terão que conviver com o pluralismo dentro, e especialmente, fora da Igreja.



O *disestablishment* foi necessário para garantir a liberdade das religiões em relação ao estado, a liberdade do estado em relação às religiões e a liberdade do indivíduo em relação às duas instituições.

Conforme Gill (1998, p.49) o arranjo de relações entre Igreja e Estado é considerado *establishment* quando uma dada instituição religiosa recebe privilégios legais e/ou financeiros por parte do estado. Tais privilégios podem incluir subsídios para os salários eclesiásticos, apoio à educação religiosa nas escolas, assistência estatal à construção e manutenção de templos e igrejas, isenções fiscais, direitos e condições facilitadas para comunicação, subsídios a movimentos ou programas religiosos, e até mesmo interdições a movimentos religiosos ou ideológicos concorrentes (leis, restrições/regulamentações legais, proibições etc.).

A instituição religiosa, por sua vez, pode oferecer amplo apoio ideológico/simbólico, pois é especializada na disseminação de normas e valores e conta com um capital humano e simbólico para tanto. Sua capacidade de direcionar comportamentos individuais e coletivos considerados “apropriados” sempre foi objeto de grande interesse por parte do estado, por ser capaz de direcionar setores populacionais para a conformidade, cooperação e obediência civil.

Obviamente deve-se considerar que tais negociações ocorrem conforme as conjunturas de cada momento histórico, e o jogo de negociações entre os seus agentes políticos.

Nas palavras de Gill (1998, p. 49) “igrejas podem estar/ser mais ou menos acomodadas ao estado”. Além disso, tais acomodações e negociações sofrem revezes e transformações conforme as dinâmicas do contexto social.

Se pensarmos em termos de tipos ideais, uma Teocracia representaria a forma mais forte de cooperação. No entanto, a História nos mostra possibilidades e níveis incontáveis de associação e cooperação entre Igreja e Estado. Gill nos lembra de que tais relações não excluem também a existência de conflitos entre Igreja e Estado, existindo ou não cooperação.

Tais relações se estabelecem conforme uma série de variáveis: grau diversificação do campo religioso, grau de diversificação dos agentes políticos, histórico de cooperações ou conflitos anteriores etc.

O investimento de uma Igreja no sentido de levar suas convicções ao maior número de pessoas possível e de fazer frente à competição no campo religioso pode ocorrer com ou sem acomodação ao Estado (ou com níveis menores ou maiores de acomodação).

Mas, dependendo do tamanho da empreitada (números de fiéis, corpo eclesiástico, estrutura física a sustentar etc.) tornam-se reduzidas as chances de que uma Igreja/organização religiosa prospere sem algum nível de acomodação ao Estado, ou seja, de solicitação de assistência a ele.

Outro importante aspecto desta dinâmica do campo religioso é que as instituições/organizações religiosas estão susceptíveis à concorrência de diversas naturezas. Diversas instâncias sociais ocuparam-se (ocupam-se) na história da produção de bens intangíveis, que podem se apresentar como concorrência efetiva àquelas organizações religiosas que ocupam lugar mais proeminente no campo religioso (mesmo com grande disparidade de capitais).

Assim, como no caso do investimento em infraestrutura eclesial, diversas outras ações podem ser tomadas no sentido de garantir a aderência ou interditar os fluxos entre confissões ou denominações.

Durante o período de *religious establishment* a solução mais recorrente das relações Igreja-Estado para tais questões era apelar para o poder coercitivo do estado para tentar limitar a atuação da competição.

No limite, no grau mais aprofundado de *establishment*, o status desfrutado pode ser o de monopólio. Outros possíveis arranjos incluem a possibilidade de limitar a oferta de opções religiosas disponíveis, chegando até o outro extremo, à concorrência aberta moderadamente regulada pelo estado.

Mesmo em um mercado livre e aberto, regulações que afetem a propriedade religiosa, o acesso à mídia e à educação, a subsídios financeiros e isenções fiscais serão quase sempre determinantes para um posicionamento proeminente no campo religioso. Obviamente isso envolve debates (e embates) em um âmbito mais abstrato que é: quem pode, deve ou está autorizado a receber tal assistência, e por que.

O peso da estruturação histórica de determinadas relações privilegiadas, mesmo que deixadas no passado, podem ser determinantes no corrente “favoritismo” do estado em relação a algumas instituições em particular.

Através de seu método comparativo Gill demonstrou como em contextos de concorrência e *establishment* diferenciados (mas sincrônicos), uma instituição altamente centralizada como a Igreja Católica pode mesmo assim manter posicionamentos diametralmente opostos em campos religiosos distintos:

Religiões socialmente dominantes e altamente burocratizadas que acham custoso para atrair e manter os paroquianos vão naturalmente favorecer os esforços para minimizar liberdade e competição religiosa, enquanto religiões com baixos orçamentos e aspirantes farão *lobby* para os mercados sem restrições religiosas. Evidência disso pode ser encontrada através da visualização das variações na estratégia pastoral da Igreja Católica em todo o mundo. Na Ásia, Rússia e partes da África, onde os católicos são uma minoria e relativamente livre de burocracias estabelecidas pela Igreja, o clero pressiona fortemente pela liberdade religiosa. Na América Latina, por outro lado, onde a Igreja Romana enfrenta as altamente agressivas e eficientes denominações protestantes, a hierarquia católica tentou limitar a liberdade religiosa. Isso não significa que as religiões minoritárias irão abrir mão da assistência do estado. Implica apenas que onde *establishment* religioso já favorece uma denominação, todos os outros concorrentes desejarão uma maior igualdade de condições, de modo a expandir seus próprios ministérios com maior facilidade.<sup>66</sup> (GILL, 1998, p. 59)

Desta forma, mesmo sem reconhecimento oficial pelo Estado (condição cada vez mais rara nos estados-nação seculares do século XX) a busca pelo tratamento preferencial por parte das igrejas não cessou, e isso ocorre, na maioria das vezes, através do estabelecimento de relações amigáveis com o estado, com benefícios mútuos, sempre que possível.

Veremos mais à frente que o padrão histórico republicano brasileiro de favoritismo do Catolicismo em relação à concessão de subsídios e isenções por parte do

---

66 Socially dominant and highly bureaucratized religions that find it costly to attract and maintain parishioners will naturally favor efforts to minimize religious freedom and competition, while cost efficient and upstart religions will lobby for unconstrained religious markets. Evidence of this can be found by viewing the variations in pastoral strategy of the Catholic Church worldwide. In Asia, Russia, and parts of Africa, where Catholics are a minority and relatively unencumbered by established Church bureaucracies, clergy lobby heavily for religious freedom. In Latin America, on the other hand, where the Roman Church faces highly aggressive and cost efficient Protestant denominations, the Catholic hierarchy has tried to limit religious freedom. This does not mean minority religions will turn down state assistance. It implies only that where religious establishment already favors one denomination, all other competitors will want a more level playing field so as to expand their own ministries with greater ease.

estado foi reproduzido na esfera municipal em Ouro Preto. Podemos dizer que o foi até em maior profundidade, dado o enraizamento do Catolicismo na religião, sua importância na urbanização da região e sua valorização patrimonial ao longo do século XX.

No entanto, veremos também que ao longo do último meio século, em função da crescente diversificação religiosa ocorrida no Brasil e em Ouro Preto, que novas instituições religiosas passam a se constituir, se organizar e se empoderar, galgando posições em tal campo religioso e legitimando-se a ponto de disputar com o Catolicismo as parcerias possíveis com o Estado.

### **3.2 Religião, Política e diversificação do Campo Religioso no Brasil**

As transformações sócio-políticas contemporâneas ajudaram a redefinir tais intercessões entre religião e política no Estado Republicano brasileiro contemporâneo. Assim, é preciso que as religiões e Igrejas aprendam, neste contexto de sociedade plural, a se colocar num jogo com regras distintas de outrora, e onde um número exponencialmente maior de interlocutores se apresenta para o páreo político.

No Brasil, como já foi dito, apenas com a proclamação da República observou-se o advento de um estado laico. Embora as relações entre religião e estado tenham, ao longo da história do Brasil republicano, passado por diversos revezes, o *status* jurídico de estado laico foi mantido desde a primeira constituição republicana, em 1891, até a mais recente, de 1988.

De acordo com Alcalá (2003 *apud* MORAIS 2011, p. 233) a definição de tais direitos como “fundamentais” pauta-se no fato de que são um conjunto de normas de um ordenamento jurídico que formam um subsistema fundado na liberdade, segurança e solidariedade, “expressão da dignidade do homem, que formam parte da norma básica material de identificação do ordenamento e constituem um setor da moralidade procedimental positivada que legitima o Estado Social e Democrático de Direito”.

Sendo assim, a liberdade religiosa não consistiria apenas no fato de o Estado não impor a ninguém uma religião ou impedir que se professem determinadas crenças. Cabe ao Estado, para além disso, não só permitir, mas também propiciar a quem desejar seguir determinada crença religiosa que o faça, garantindo a igualdade de direitos e deveres das crenças, afastando da esfera das práticas religiosas qualquer forma de coerção e discriminação jurídica ou social.

Neste mesmo sentido o Estado deve também garantir as mesmas prerrogativas a ateus e agnósticos. O elemento estruturante da Democracia neste modelo de Estado, postula que os indivíduos e grupos são partícipes do Estado e neste sentido livres e iguais, implicando na amálgama basilar do Estado de Direito Moderno – liberdade, isonomia e pluralismo.

No Brasil, desde a independência, grosso modo, podemos definir as relações entre estado e religião em duas macros fases: a fase confessional (1822-1889)<sup>67</sup> e a fase laica (1889-presente).

Com o advento da proclamação da República no Brasil em 1889, o estado laico brasileiro foi instituído juntamente com a liberdade religiosa, oficialmente constituídos pelo Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, redigido por Ruy Barbosa e outorgado no governo de Marechal Deodoro da Fonseca, durante o Governo Provisório da República Brasileira.

Tal decreto proibiu a intervenção da autoridade federal e dos estados federados em matéria religiosa, extinguindo o padroado<sup>68</sup>, e consagrando o estado laico e a plena liberdade de cultos, vedando o tratamento de modo diferenciado aos cidadãos conforme suas crenças religiosas, ou opiniões filosóficas ou religiosas.

Com a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de Fevereiro de 1891, a separação entre estado e religião foi aprofundada e melhor definida: passou a vigorar a vedação de qualquer subvenção oficial às igrejas ou de qualquer

---

<sup>67</sup> O Artigo 5º da Constituição de 1824 manteve o *status* do padroado definindo que “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império”. O mesmo artigo também garantia a existência de outros cultos, desde que professados de forma doméstica ou particular em casas para isso destinadas, vetando qualquer manifestação exterior ao templo. Assim, não se poderia falar de liberdade religiosa efetivamente antes da proclamação da República.

<sup>68</sup>No período Padroado a Igreja Católica funcionava como uma parte integral do aparato estatal. Tal situação, no caso das colônias portuguesas e espanholas na América protegeu a Igreja Católica de competidores indesejados. Apesar de tal relação ter proporcionado ganhos para ambos os lados, a Igreja pagou um preço um pouco maior por abrir mão da maior parte de sua autonomia institucional. A série de acordos que deram conta formalmente dos custos e benefícios desta relação ficou conhecida como *Patronato Real* – um sistema desenvolvido anteriormente à colonização das Américas, mas espontaneamente estendido às colônias. Embora o *Patronato* garantisse uma fraca posição de barganha da Igreja em relação à Coroa, o Catolicismo se beneficiava do fato do estado administrar os negócios religiosos, principalmente em função das finanças. No período colonial, o estado garantia o poder coercitivo para a arrecadação da principal fonte do orçamento eclesiástico, o dízimo. Assim, o poder colonial reverteria estas quantias para o episcopado ou simplesmente usaria tais fundos para a construção de igrejas, seminários etc.

Apesar da subserviência do poder religioso neste período aos poderes político e econômico, os líderes eclesiásticos experimentavam autonomia considerável e se opunham às regras e legisladores seculares quando seus interesses eram colocados em risco. Ademais, a Igreja era parte indispensável das estratégias da Coroa de controle dos colonos, através do poder garantido à Inquisição: embora tais tribunais fossem em tese dedicados à heresia religiosa, na prática agiam também em relação às finalidades políticas, mantendo os ideais liberais fora da América.

relação de dependência entre estado e religião; estabeleceu a secularização do registro civil, casamento e óbito; secularizou os cemitérios; extinguiu o ensino religioso nas escolas públicas; e reiterou a liberdade de cultos religiosos e práticas dos respectivos ritos em relação aos seus crentes “desde que não ofendam a moral pública e as leis”.

A tradição política liberal sobre a qual se estruturou a República no Brasil, em suma limitou a esfera pública ao setor público-governamental, enquanto todo o restante foi lançado em um enorme e indistinto setor privado.

A resposta institucional à significativa perda de garantias políticas com a República fez com que a Igreja Católica se voltasse para um maior crescimento e coesão institucional: mais dioceses foram criadas e mais clérigos selecionados dentre os quadros locais. Este fortalecimento institucional foi impulsionado pelo ultramontanismo papal, consagrado pelo Primeiro Concílio Vaticano (1869-1870), com a estruturação da agenda da Igreja para o ataque sistemático dirigido ao Liberalismo<sup>69</sup>.

Embora a constituição primeira da república brasileira tenha se mostrado inicialmente categórica quanto à separação e afastamento entre estado e religião, como afirma Emmerick (2010), “a situação faz-se mais complexa do que a separação jurídico-constitucional parece revelar”, de modo que tais relações se mostraram conflitivas e contraditórias e marcadas por revezes ao longo da história na República no Brasil.

Neste sentido, ao longo da “Primeira República” forças sociais do Estado e da Igreja Católica articularam no sentido de tentativas de uma reaproximação possível. A concepção eclesiológica da Neocristandade<sup>70</sup> foi ao encontro das práticas políticas de Vargas, que vislumbrou no aspecto cultural cristão-católico da população brasileira um dos fatores de comunicação com as massas e de definição de uma identidade nacional.

---

<sup>69</sup> Com as profundas mudanças ocorridas no cenário sóciopolítico da América Latina, o Vaticano convocou Concílio Plenário Latino Americano, em 1899, reunindo pela primeira vez os bispos da região para discutir e desenhar estratégias pastorais e políticas anti-liberais.

<sup>70</sup> O que definiu o que se chamou de Neocristandade, sobretudo, foram os esforços para o combate a uma série de ideologias consideradas subversivas pela Igreja Católica através de ações dirigidas a segmentos-chave da população. A síntese máxima de toda esta movimentação ficou conhecida como Ação Católica (AC). Os setores mobilizados, priorizados e abordados pela AC foram categorizados da seguinte forma: população universitária, classe média, juventude, profissionais urbanos e operariado urbano. Tratavam-se dos setores sociais mais expostos e vulneráveis às culturas anticatólicas (ou em desacordo com as premissas católicas), como a Maçonaria, o Marxismo ou o Liberalismo.

Além disso, os grupos pertencentes à classe média e à elite eram também vistos como um importante celeiro de lideranças que deveria, preferencialmente, advogar em favor das causas católicas. Apesar do encorajamento do engajamento dos leigos e da criação de movimentos muito bem sucedidos a partir desta estratégia, a abordagem política dos espiscopados permaneceu essencialmente elitista.

A primeira metade do século XX assistiu ainda à hegemonia cultural do Catolicismo, e diversos revezes de aproximação e distanciamento entre Igreja e Estado, tornando delicado o uso categórico da expressão “separação do estado e igreja”, dada a ambiguidade de tais reações na América Latina.

O que ocorre é que nestes estados seculares, a religião deixou de ocupar de forma mais significativa um lugar central no debate político, e a liberdade religiosa tornou-se uma realidade instituída por lei, embora nem sempre efetivamente praticada.

Após os *religious disestablishment* (ocorrido formalmente no Brasil em 1889 com a proclamação da República), a Igreja Católica passou a buscar novos métodos de manutenção do seu status na sociedade.

Durante a primeira metade do século XX os bispos dos vários países da América Latina procuraram ampliar e diversificar suas relações com a elite política e econômica, tanto de orientação conservadora quanto liberal, percebendo que a manutenção de uma centralidade institucional do Catolicismo dependeria de uma maior flexibilidade nas suas reações às mudanças da elite política. Isso significava que os bispos, mais do que nunca teriam que se dedicar, muito mais do que no passado, à diversificação dos seus métodos de barganha e de *lobbying* político.

No caso do Brasil, o *disestablishment* derradeiro dado com a proclamação de uma República secular não eliminou as possibilidades de diálogo e reaproximação. O exemplo crucial é o *lobby* católico para reestabelecimento de alguns privilégios extirpados, jogando com os interesses *Varguistas* na implantação do Estado Novo.

Particularmente as conquistas do Cardeal D. Sebastião Leme destacaram-se por garantir que através de alianças políticas com Vargas uma série de privilégios desfrutados pela Igreja Católica antes do *religious disestablishment* fossem reestabelecidos a partir da década de 1930.

Após as primeiras décadas da Neocrisandade, investindo em sua ampliação e coesão institucional, a Igreja Católica conseguiu voltar a colecionar resultados positivos em suas relações com o Estado. As duas maiores questões para Igreja giravam em torno do subsidiamento das organizações e projetos da Igreja e das questões concernentes à educação: a pressão pelo ensino religioso nas escolas públicas assim como subsídio para escolas paroquiais, construção e manutenção de igrejas e seminários.

Após a estabilização dos novos arranjos políticos decorrentes da Revolução/Golpe de 1930, a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 16 de julho de 1934, diferentemente da Constituição de 1891, passa a fazer a menção a “Deus” no seu texto introdutório<sup>71</sup>.

A Constituição de 1934, no Artigo 17, embora tenha mantido a proibição à União, Estados e Municípios de gerar subvenção ou embaraço a cultos religiosos, flexibilizou de algumas formas a possibilidade de colaborações. Nesta conjuntura o ensino religioso foi restabelecido nas escolas públicas e o casamento religioso voltou novamente a ter efeitos civis, de modo que lacunas foram abertas no sentido de permitir possíveis interseções entre Estado e religião, em sua maioria diante do argumento legal da “colaboração em prol do interesse coletivo” trazido pelo novo texto constitucional.

Estas alterações constitucionais afiançaram à Igreja Católica a preterição estatal em relação às outras religiões mesmo no contexto de um estado republicano laico. Com a instauração do “Estado Novo”, mesmo com a implantação de um regime ditatorial, a constituição outorgada de 1937 manteve os dispositivos jurídico-constitucionais que davam brechas consideráveis para a cooperação entre Igreja e Estado.

Durante as décadas de 1930 e 1940, mesmo sob uma ditadura, o Brasil passou por mudanças econômicas e sociais importantes que assentaram as bases do “Milagre Econômico”, dos fins de 1940 e da década de 1950.

Embora a democracia tenha sido restabelecida em 1946, a Constituição do mesmo ano manteve praticamente inalteradas as possibilidades de interseção entre Estado e Igreja das Constituições da década de 1930, estruturadas na série de práticas que mencionamos há pouco.

Os processos profundos de industrialização e urbanização deflagrados estabeleceram novas demandas pelo espaço público não só através da complexificação e individuação da sociedade brasileira.

Desta forma, vertentes religiosas não católicas se estruturaram de forma mais expressiva no campo religioso brasileiro, especialmente Protestantes-Pentecostais,

---

<sup>71</sup> “Nós, os representantes do povo brasileiro, pondo a nossa confiança em Deus, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para organizar um regime democrático, que assegure à Nação a unidade, a liberdade, a justiça e o bem-estar social e econômico, decretamos e promulgamos a seguinte Constituição (...).”



Espíritas e Umbandistas. Assim, a Igreja Católica passou de forma mais efetiva a perder a expressiva influência que ainda exercia no fornecimento de repertórios simbólicos para a sociedade brasileira.

Com tal episódio, mesmo diante de um grau relativo de acomodação ao Estado, a dificuldade da Igreja Católica na América Latina de diversificar suas alianças para além das elites criou limitações diante do aumento galopante da competição religiosa<sup>72</sup> na passagem da primeira para a segunda metade do século XX.

A falta de dedicação dos líderes da Igreja Católica para com determinados segmentos da população fez com que os concorrentes religiosos realizassem vastos avanços dentre tais grupos.

Não por acaso, a partir da década de 1950 se começou a perceber uma guinada por parte do Catolicismo latino americano em direção às demandas das classes mais populares. Neste sentido começa-se a se construir de forma orgânica, em alguns setores da igreja, uma teologia com amplas repercussões pastorais e políticas.

Mais tarde, na década de 1960, diante de um estado sistematicamente mais inflexível (com a implantação e recrudescimento de um regime militar) e com concorrentes religiosos grassando a pleno vapor, a estratégia pastoral da Igreja Católica Brasileira foi a do enfrentamento do Estado, validando sua legitimidade na opção preferencial pelos pobres e na luta pelos direitos humanos.

A Igreja Católica reestruturaria suas estratégias de abordagem do Estado, apoiando o Golpe de 1964 em um primeiro momento, mas posteriormente constituindo-se como umas das poucas instituições organizadas capazes de questionar o Regime Ditatorial Brasileiro quanto ao cerceamento das liberdades e infrações aos direitos humanos.

No entanto, mesmo com o golpe militar de 1964, a ruptura política mais uma vez não causaria impactos relevantes no formato jurídico estabelecido nas Constituições pregressas sobre as relações entre religião e Estado. Assim, a Constituição de 1967 e as

---

<sup>72</sup> Dentre os concorrentes da Igreja Católica Latino Americana, aqueles mais prováveis de suscitar alterações nos arranjos Igreja-Estado foram o Protestantismo Pentecostal/Neopentecostal e o Espiritismo (incluindo-se aí no caso do Brasil o crescimento da Umbanda nos centros urbanos).

respectivas alterações realizadas em 1969 pouco alteraram o texto da Constituição de 1946 no que concerne a tais relações.

Conforme ressalta Emmerick (2010), se no plano jurídico constitucional as relações Igreja-Estado pouco se alteraram entre a Constituição de 1934, 1946 e 1967/1969, nos planos econômico, social, cultural e intelectual as mudanças foram significativas.

Assim, a Teologia da Libertação orientou a colocação da Igreja Católica no campo religioso latino americano (e brasileiro), durante as décadas de 1970 e 1980, muitas vezes nutrindo-se das teorias sociológicas da dependência e dialogando em menor ou maior monta com o marxismo.

Em termos de relações Igreja-Estado, no Brasil o Catolicismo Progressista<sup>73</sup> fez com que a Igreja Católica permanecesse uma das poucas instituições capazes de manter algum tipo de oposição ao autoritarismo, principalmente após o recrudescimento das disposições coercitivas pós-1968.

À medida que a competição no campo simbólico se tornou mais acirrada por parte de movimentos Protestantes, Espíritas, Religiões Afro e organizações marxistas, Gill (1998) afirma que o Catolicismo lançou mão de fortes posicionamentos políticos de interesse público – combate à desigualdade/pobreza e luta pelos direitos civis – que garantiram a relevância pública e política de uma Igreja que paulatinamente perdia seu monopólio religioso<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> As estruturas do Catolicismo Progressista foram assentadas com a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), uma conferência inicialmente desenhada para repensar a Igreja diante dos desafios da modernização da Europa. Diversos documentos papais deste período ditaram a direção porvir, como *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963) e *Populorum Progressio* (1967).

O Catolicismo Progressista pode ser definido pelo comprometimento da Igreja Católica, a partir da década de 1960, no auxílio da resolução de questões políticas e econômicas que oprimiam e afligiam os setores mais populares da sociedade. A salvação deixava de estar associada apenas ao destino individual/familiar, mas estendia a missão da Igreja Católica à sociedade.

Muitas das primeiras reformas resultantes de tal Concílio já vinham sendo aplicadas em poucos países da América Latina, como o Brasil e o Chile: liturgia em linguagem vernacular, prática da tolerância em relação a ideias alternativas e dedicação à justiça social, por exemplo. Estes dois países, especificamente terminaram também por estender tais movimentos a outras causas como reforma agrária, cooperativas rurais e campanhas de alfabetização.

São exatamente as lideranças episcopais destes dois países, D. Helder Câmara e D. Raúl Henríquez que coordenaram os esforços para que em 1968 fosse realizada em Medellín a Segunda Conferência Episcopal da América Latina, no sentido de reiterar entre as lideranças da região o compromisso da Igreja Católica com a promoção da justiça social dentre suas populações.

<sup>74</sup> A contribuição de Gill (1998) lançou uma nova luz sobre os vetores sociais implicados nas relações entre religião e estado no Brasil. Sua contribuição ocorre na medida em que o autor baseia sua hipótese nos efeitos que a competição

Em suma, no momento em que a Igreja Católica passa a ser fortemente pressionada a dar respostas significativas a seus seguidores e com a iminente descatoalização do Brasil (falta de adesão das novas gerações e evasão de fiéis), incorpora em seus discursos teológicos as demandas de participação, cooperação, igualdade que dão novo fôlego à sua presença no espaço público<sup>75</sup>.

O alto nível contemporâneo de envolvimento político das religiões transformou este tipo de envolvimento num fato da sociedade, se considerarmos desde os movimentos de base formados na década de 1960<sup>76</sup> passando pela participação no processo de redemocratização na segunda metade dos anos 1980, até o cenário contemporâneo das bem estabelecidas “bancadas da bíblia” no parlamento brasileiro.

O processo de redemocratização teve uma inegável participação da Igreja Católica. Porém, à medida que o processo de abertura política avançou e que o processo eleitoral assumiu uma dinâmica própria, o Catolicismo pareceu se distanciar do processo político mais direto.

A Igreja Católica seguiu encorajando a participação política, e tentando assumir um posicionamento neutro, embora tenha sido obstinadamente acusada de favorecer partidos de esquerda, como o então Partido dos Trabalhadores (mais tarde acusado de favorecer o Catolicismo em suas práticas políticas<sup>77</sup>).

Internamente, houve pressão do Vaticano para uma despolitização, argumentando que a Igreja já havia se envolvido demasiadamente na política, e que restaurada a democracia, que esta se voltasse para suas atividades pastorais e que “deixasse a política para os políticos”. Obviamente tratava-se de um grande paradoxo tendo-se em vista

---

religiosa teve sobre a Igreja Católica e no rearranjo das posições dos diversos agentes sociais (incluindo os religiosos) neste campo político-religioso.

<sup>75</sup> A influência pública da religião em diversos setores da esfera política no Brasil não se trata propriamente de uma novidade, e foi exercida em diferentes momentos da história republicana por organizações católicas diversas: desde a Liga Eleitoral Católica, a fundação do Partido Democrata Cristão (PDC) e a Ação Católica, na primeira metade do século XX, até as ações das CEBS ao longo do último meio século e sua organização para a atuação na Constituinte de 1988 em diante, até o presente.

<sup>76</sup> Entre 1965 e 1985 o episcopado do brasileiro consolidou movimentos que estavam em trânsito em diversas dioceses: as Comunidades Eclesiais de Base, mesmo assim, alcançando parcelas limitadas da população brasileira. De toda forma o criticismo do episcopado aos abusos dos direitos humanos e a denúncia das injustiças sociais, garantiu a igreja lutas inglórias por vezes (com clérigos perseguidos e torturados), mas por outro lado, garantiu a permanência da Igreja Católica no jogo público, mesmo rompendo pela primeira vez suas alianças com as elites.

<sup>77</sup> Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010. Promulga o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008.

prevalência da Igreja do Povo naquelas duas últimas décadas, mas por outro lado tratava-se de uma nova estruturação da postura da Igreja em relação a uma conjuntura social que ela mesma ajudara a construir.

A transição bem-sucedida para a democracia levou, portanto a uma relativa privatização do Catolicismo. Segundo Casanova (1994, p. 133), em todos os casos estudados por ele, uma vez que a fase de consolidação da democracia se iniciou, houve uma tendência do Catolicismo de se recolher do embate político, deixando tal esfera para os “políticos profissionais”.

Já no caso das relações entre Protestantes e Regime Militar (1964-1985), apesar destas serem conhecidas na literatura como “próximas”, Freston (2001, p. 19) ressalta que a despeito disso não houve aumento de suas representações parlamentares durante o período. Segundo o autor, eles mantiveram “entre 1950 e 1986 uma presença estável no congresso, caracterizada pela dispersão partidária, sem forte concentração ideológica, variando entre uma esquerda não marxista até grupos pró regime militar”, com participação mais efetiva dos Protestantes históricos do Sudeste.

Na Assembleia Constituinte de 1988, que coroaria o processo de redemocratização da década de 1980, a Igreja Católica, assim como as denominações Pentecostais/Neopentecostais atuaram de forma a tentar garantir a representação de determinados interesses, em especial em relação a questões relacionadas à família, à educação e à reprodução, além de questões relativas às possibilidades de contribuições com o Estado, manutenção de isenção tributária e de possibilidades de subvenção das instituições religiosas.

Desta forma, a Constituição Federal de 1988, assentou as bases de um novo regime democrático, avançando exponencialmente em relação à garantia de direitos humanos. Em relação à tradição constituinte republicana, conservou tendências assentadas desde a década de 1930 no que diz respeito às interseções possíveis entre Estado e Religião em ações “de interesse público”.

Por meio deste já tradicional argumento efetivaram-se ações políticas que legitimaram orientações ideológicas de natureza religiosa, e especialmente cristãs, como a manutenção do ensino religioso (facultativo) no ensino público, manutenção do casamento religioso com efeitos civis e concepção familiar cristã (concebendo à mesma

proteção especial). Além disso, nossa atual Constituição seguiu referenciando “Deus” no seu preâmbulo.

Como apurou Machado (2006), a politização de coletivos evangélicos é um fenômeno que vem ocorrendo também em outros países do continente latino-americano, como na Guatemala, El Salvador, Costa Rica e Peru, além do próprio Brasil. A atuação destas igrejas, obviamente, varia conforme os contextos sócio-políticos de cada uma destas sociedades nacionais.

Com incipiente atuação no cenário político brasileiro até a década de 1970, os grupos evangélicos ganharam maior projeção durante a Assembleia Constituinte de 1988, quando a maioria de seus representantes se posicionou de forma alinhada nas discussões parlamentares, atuando pela primeira vez como uma bancada religiosa (MACHADO, 2006, p. 17).

Com o fenômeno da irrupção evangélica na política partir da década de 1980, veio à tona uma série de debates que passaram, legitimamente, a questionar a permeabilidade das fronteiras entre o religioso e a política e suas consequências para o fenômeno recente da democracia brasileira.

Por outro lado, desde 1986, tem havido um crescimento expressivo da composição Protestante do Congresso e uma mudança no seu perfil. Tal expansão é encabeçada agora por candidatos Pentecostais provenientes principalmente da Assembleia de Deus e da Igreja do Evangelho Quadrangular.

É importante lembrar que nem todas as igrejas Pentecostais adentraram à política. A Congregação Cristã, Deus é Amor e Brasil pra Cristo ainda tenho procurado evitar o envolvimento e manterem-se “apolíticas”.

É também importante salientar que a politização Pentecostal foi profundamente motivada pelas dinâmicas do campo religioso Brasileiro e pela consequente defesa de suas fronteiras denominacionais. Ou seja: “a política e a mídia se reforçam mutuamente na estruturação do mundo Protestante” (FRESTON, 2001, p. 21).

Freston, ao entrevistar líderes da Assembleia de Deus para sua pesquisa, ressalta que muitos deles situaram suas razões para o envolvimento político na “ameaça à liberdade religiosa”, causada, sobretudo pela busca insistente da Igreja Católica de estabelecimento junto às estruturas do estado.

Sob os termos da “ameaça à liberdade religiosa”, líderes Pentecostais juntaram forças para contrabalançar os esforços do Catolicismo para manutenção de sua posição no campo religioso, demandando tratamento isonômico pelo espaço na vida pública.

Neste sentido, tais líderes Pentecostais passam a demandar voz ativa em debates complexos e polêmicos, como direito ao aborto, discriminação/legalização das drogas e união homoafetiva, alegando “ameaças à família cristã”. Assim, o envolvimento na política é em grande monta motivado pela tentativa de afirmação e manutenção de uma cultura religiosa (*cultural defence*) (FREESTON, 2001).

O *lobby* em torno da questão da mídia segue também como um importante ponto de interesse em comum, exercendo forças conservadoras para prevenir que ocorram mudanças no sistema de concessões públicas de rádio e TV.

O êxito e a ascendência do Pentecostalismo foram tão expressivos, que uma série de igrejas Cristãs empreendeu um movimento de “reforma” de seus métodos de evangelização, liturgia etc. “pentecostalizando-se”, no intuito de permanecer relevante no campo religioso brasileiro.

Já no caso do Neopentecostalismo, sua ruptura com o sectarismo e ascetismo puritano desencadeou a criação de um expressivo setor do Protestantismo no Brasil disposto a atuar na política e no espaço público.

Tal característica representa uma profunda mudança nos rumos do Protestantismo, pois constitui vertentes Pentecostais de afirmação mais liberal e flexível em determinados aspectos, permitindo seu envolvimento com atividades “extra-religiosas”, como as empresariais, políticas, assistenciais, culturais, etc.

Desta forma, a diversificação do Campo Religioso Brasileiro deve ser interpretada também como um processo social que amplia as condições de combate e diálogo na arena pública brasileira, pois multiplica exponencialmente não somente os atores religiosos mas produz também novos sujeitos políticos prontos para lançarem-se como vetores de força no campo político: é o caso recente do fenômeno mais explicitamente observável da expansão Neopentecostal.

Durante as três últimas gestões presidenciais (2002 – 2014), por exemplo, capitaneadas pelo Partido dos Trabalhadores (PT), os grupos Evangélicos foram enfáticos ao apontar e questionar a histórica predileção do estado brasileiro pelo diálogo com a

Igreja Católica<sup>78</sup> (historicamente também enraizada no PT), renovada nas novas políticas de assistência social.

Mais recentemente tais grupos religiosos tem exercido uma influência sem precedentes nos processos eleitorais no Brasil. Nos pleitos presidenciais basicamente interditaram a qualquer presidenciável que deseje ter chances efetivas de ser eleito, a proposição em suas agendas de políticas mais liberais com relação ao aborto, à família, legalização de drogas, utilização de células-tronco etc.

O exemplo mais recente de reiteração deste padrão histórico de cooperação, especialmente com a Igreja Católica, está no Acordo Bilateral assinado pelo Estado Brasileiro com a Santa Sé em 2008, concedendo uma série de prerrogativas à Igreja Católica no Brasil, promulgado pelo Decreto N° 7.107, durante o governo Lula.

As religiões nunca deixaram de estarem presentes no espaço público brasileiro e, na contemporaneidade, continuam a ter nele uma presença significativa. Na arena política da história republicana pregressa e contemporânea, exerceram forte influência na estruturação do Estado brasileiro, sendo também importantes atores políticos no cenário democrático do último meio século.

A interseção entre religião e política trata-se hoje de uma problemática a ser colocada para todos os estados-nação ocidentais, especialmente aqueles democráticos e seculares. Tal problemática ganha maior projeção no caso da América Latina onde a separação entre estado e religião (ões) é ainda mais ambígua.

Assim, é necessário considerar que a construção do Estado-nação brasileiro contou com uma significativa aproximação entre Igreja Católica e o Estado, entre o religioso e o político. Tais possibilidades de influência mútua entre estado e religiões passaram a se estender às outras vertentes religiosas que empoderando-se mudam de posição simultaneamente no campo religioso e político.

---

<sup>78</sup> Mesmo que tais grupos Pentecostais tenham se empoderado cada vez mais ao longo do recente processo democrático brasileiro, Freston (2001, p. 45) nos lembra de que não devemos nos confundir com o barulho criado pelos Pentecostais nos processos eleitorais brasileiros. Segundo Freston o “barulho” causado “é um sinal de que eles continuam relativamente como *outsiders*”: “A atividade política Católica é menos visível, refletindo seu acesso direto aos círculos de poder”.

Desta forma, é importante pensar, no caso do Brasil, as religiões como importantes atores políticos do jogo republicano ao longo do século XX e do regime democrático mais recente.

É importante pensar também como a ocupação de posições diferenciadas neste campo religioso (mesmo diante de uma dinamização do mesmo) seguiram afetando a existência e o trânsito nos espaços públicos de determinadas vertentes religiosas, assim como a configuração dos espaços religiosos nos centros urbanos e das políticas locais, como em Ouro Preto-MG.

### **3.3 Estruturação do sistema legal de subvenções, auxílios e isenção tributária a instituições religiosas**

Na história do Brasil republicano, como vimos, as religiões (sobretudo o Catolicismo e outras vertentes cristãs) nunca se restringiram ao espaço privado.

No caso do Brasil, a Igreja Católica sempre atuou, em grande parte da nossa história, como prestadora de serviços públicos, na construção de escolas, hospitais etc. e como legitimadora do poder político tornando-se beneficiária de um tratamento privilegiado por parte do Estado, se comparada com outras denominações religiosas que se expandiram no Brasil, principalmente a partir da segunda metade do século XX.

O interesse do estado neste sentido mostrou-se também patente no sentido de colaborações com instituições religiosas. O poder executivo conclamou as instituições religiosas a atuarem diretamente, de forma subsidiária ou substitutiva, na implementação de programas sociais em áreas como educação, saúde, violência, geração de emprego e renda (BURITY, 2005 *apud* EMMERICK, 2010).

A presença de formas laicas no campo da assistência social no Brasil deu-se no pós - república, tendo em vista a separação oficial entre o Estado e a igreja.

Durante a história do Brasil República pode-se dizer que o país manteve como característica de sua formação sócio-histórica o conservadorismo-elitista quanto à distribuição da riqueza. Desde meados do século XX o crescimento da economia viabilizou o início da industrialização e o intenso processo de urbanização, na região mais rica do país até aquele momento, a região sudeste, porém sem atenção à distribuição de



renda, de modo que as instituições de amparo social<sup>79</sup> de natureza diversa tornaram-se de extrema importância para os seus grandes contingentes populacionais empobrecidos.

Foi apenas com a Constituição de 1988 que a Assistência Social se configurou como política pública integrando o tripé da Seguridade Social junto das políticas de saúde e previdência.

A Constituição de 1988 contemplou, no capítulo da Seguridade Social, Artigo 195, parágrafo 7º, a isenção da contribuição previdenciária às “entidades beneficentes de assistência social que atendam às exigências estabelecidas em lei”. O Artigo 150, inciso VI, alínea C, veda a instituição de impostos sobre o patrimônio, renda ou serviços das instituições de educação, e de assistência social sem fins lucrativos.

Foi na década de 1930, no governo de Getúlio Vargas, que foi criado o Conselho Nacional de Serviço Social, cujo primeiro presidente foi Ataulpho de Paiva que propôs a criação de uma assistência pública no início do século XX. Em 1942, foi criada a Legião Brasileira de Assistência – LBA, sob a forte influência das primeiras damas, uma vez que a Sra. Darcy Vargas foi sua primeira presidenta.

O Conselho Nacional de Serviço Social - CNSS era o órgão estatal responsável pela emissão de pareceres quanto à concessão de recursos estatais, sob a forma de subvenções, para entidades sem fins lucrativos, uma vez que o estado passou a regular a cooperação financeira da União com entidades privadas, por intermédio do Ministério da Educação e Saúde. As instituições assistenciais eleitas deveriam prestar serviços sociais sob a forma de ações de assistência social, de saúde, de educação e de cultura (GOMES, 1999 *apud* ESCORSIM, 2008). Estas deveriam estar devidamente registradas no Conselho a partir de 1943. Tal matéria foi condensada na Lei nº 1.493 de 1951, utilizada até a criação do órgão que o sucedeu a partir da Lei Orgânica da Assistência Social em 1993: o Conselho Nacional de Assistência Social – CNAS.

Várias foram às regulamentações posteriores que previram a isenção previdenciária para as entidades definidas como filantrópicas. A certificação deste

---

<sup>79</sup> Desde o século XVIII, a filantropia e a assistência social associavam-se intimamente às práticas de caridade religiosa no Brasil: dependiam de iniciativas voluntárias e isoladas de auxílio aos pobres e desvalidos da “sorte”. Estas iniciativas partiam das instituições religiosas que, sob o prisma da herança moral cristã, ofertavam seus cuidados, oferecendo abrigos, roupas e alimentos, em especial às crianças abandonadas, aos velhos e doentes em geral. É mais do que reconhecido o papel de organizações como as Santas Casas de Misericórdia e das Sociedades de São Vicente de Paulo no país, como também atividades desenvolvidas por várias ordens religiosas.

enquadramento concedia acesso à isenção previdenciária e definia a natureza das entidades filantrópicas quanto aos critérios contábeis e jurídicos. A isenção de impostos sobre a importação de produtos foi concedida às entidades que se dedicavam à assistência social em 1965.

É a partir de tal década que as organizações religiosas regularmente constituídas passam a possuir algumas prerrogativas legais importantes. No campo tributário gozam de imunidade quanto aos imóveis destinados às suas finalidades essenciais, sobre os quais não pode incidir a cobrança de impostos.

Essa garantia já constava da Lei nº 5.172, de 25 de outubro de 1966<sup>80</sup>, que instituiu o Código Tributário Nacional (CTN). Foi elevada à condição de garantia Constitucional, logo devendo ser observada em todos os níveis da Federação, não podendo ser modificada por lei federal, estadual nem municipal.

É importante ressaltar que a expressão “templos”, mencionada no artigo não se referia apenas ao espaço do templo, capela ou igreja. Refere-se ao imóvel como um todo, onde geralmente se encontram as diversas edificações religiosas. Desta forma, a vedação da cobrança compreende o “patrimônio”, possibilitando concluir que a imunidade abrange também todo o terreno, área ou lote da entidade. Assim, fica afastada a incidência do IPTU, que tem como fato gerador a propriedade ou a posse de imóvel localizado na zona urbana do Município.

Para usufruir dessa imunidade tributária, a igreja deve atender aos seguintes requisitos: demonstrar que possui personalidade jurídica de direito privado, adquirida mediante a inscrição do estatuto em Cartório de Registro de Pessoas Jurídicas, de acordo com o art. 45, do Código Civil; realizar no imóvel os cultos e outras atividades relacionadas com os fins essenciais da organização religiosa; e, provar por meio de documento idôneo que detém a posse ou a propriedade do imóvel urbano.

A existência, por exemplo, de casa pastoral nas dependências do templo não exclui o direito à imunidade na cobrança de IPTU. Isso porque a residência integra o patrimônio

---

<sup>80</sup> Assim o Art. 9º do CTN previa: “É vedado à União, Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: (...); IV – cobrar imposto sobre: (...); b) templos de qualquer culto; (...); § 4º As vedações expressas no inciso VI, alíneas *b* e *c*, compreendem somente o patrimônio, a renda e os serviços relacionados com as finalidades essenciais das entidades nelas mencionadas.”

da entidade e a permanência do pastor/padre ou dirigente no local atende aos fins da própria organização religiosa, na medida em que facilita a realização das atividades eclesiais.

Por outro lado, a entidade religiosa não terá direito à imunidade na cobrança de IPTU quando não for possuidora nem proprietária do imóvel. É o que ocorre nos casos em que vertentes religiosas utilizam espaços alugados ou cedidos gratuitamente para desenvolver suas atividades, pois o bem imóvel pertence ao locador, ao cedente ou a terceiro, não integrando o patrimônio da igreja.

É importante lembrar que a imunidade tributária dos templos religiosos se refere apenas aos impostos, não sendo possível ampliar a interpretação da garantia constitucional estendendo essa imunidade em relação às taxas, as quais devem ser pagas pelas organizações religiosas.

O Art. 156, inciso I, por sua vez, preconizou que competia aos Municípios instituir imposto sobre a propriedade predial e territorial urbana (IPTU). Tal imposto é cobrado de todos os proprietários de imóvel que estão situados em área urbana.

Todavia, em relação às igrejas de qualquer culto, caso sejam proprietárias, prevalece a sobredita imunidade, não podendo os municípios efetuar o lançamento nem promover a cobrança desse imposto em relação aos imóveis de propriedade das organizações religiosas. A Constituição Federal de 1988, portanto, reiterou a limitação do poder de tributar templos de qualquer culto, já estabelecida no Código Tributário Nacional de 1966.

Constitucionalmente, tornou-se algo comum em Política Fiscal: a desoneração por parte do estado não só de instituições que promovam o bem público em termos assistenciais, mas também daquelas que o façam em termos artístico-culturais. É o caso da Lei Federal de Incentivo à Cultura (Lei nº 8.313 de 23 de dezembro de 1991) que instituiu políticas públicas para a cultura nacional, com o PRONAC - Programa Nacional de Apoio à Cultura, criando novos nichos de financiamento para a Religião<sup>81</sup>, desta vez ressignificada sob o discurso cultural-patrimonial.

---

<sup>81</sup> O grande destaque de Incentivo à Cultura é a política de incentivos fiscais que possibilita as empresas (pessoas jurídicas) e cidadãos (pessoa física) aplicarem uma parte do IR (imposto de renda) devido em ações culturais.

### 3.4 Campo Religioso e Poder Local em Ouro Preto (MG)

Diante do histórico apresentado, é preciso que no caso deste estudo sobre o campo religioso ouro-pretano contemporâneo, se investigue como tem se dado de forma mais explícita as interseções entre religiões e o poder público na cidade, principalmente se levando em conta o monopólio religioso histórico exercido pelo Catolicismo assim como diversificação deste campo religioso.

Uma das estratégias aconselhadas por Levine (2012) é a de localizar espaços sociais cruciais, pontos de convergência para encontros reiterados entre os indivíduos (como indivíduos ou como grupos) :

Tal espaço fornece arenas em que os eventos importantes se desenrolam, são lembrados e, em algumas formas são reproduzidas. Este é o lugar onde abstrações da "ação humana" tomam forma concreta no trabalho por homens e mulheres que, por suas ações, criam e recriam a cultura: pessoas reais, (...) Outros "espaços" como estes são fornecidos por rituais repetidos, como missas, procissões e funerais, ou eventos para que se lembre de um evento histórico particular. A transformação das organizações ocasiona a criação de novas formas de transformar essas idéias em comum em tipos de práticas religiosas regulares e rotineiras<sup>82</sup>. (LEVINE, 2012, p. 36)

Tão importantes quantos os espaços físicos (assim como os trajetos) são os espaços simbólicos, as negociações e as ideias circulantes nestes, que dão forma às agendas de tais grupos. Avaliar o conteúdo de suas ideias e negociações é fundamental para compreender sua presença social e o seu alcance.

Para compreendê-las, é necessário que estas “sejam colocadas firmemente em seus contextos (eclesiais, sociais e políticos) nos quais competem umas com as outras por espaço e voz” (LEVINE, 2012, p. 37).

Neste sentido, as mudanças estruturais que ocorreram/ocorrem no campo religioso não devem ser tratadas apenas como uma questão de reorientação religiosa individual (ou até mesmo coletiva), mas devem ser tratadas simultaneamente às implicações sobre as relações das instâncias religiosas com as estruturas do poder secular, que tendem a se

---

<sup>82</sup> Such space provides arenas in which important events play out, are remembered, and in some form are reproduced. This is where abstractions of "human agency" take concrete form in work by men and women who, by their actions, make and remake culture: real people, (...) Other such "spaces" are provided by repeated rituals, such as masses, processions or funerals, or events to remember a particular event. The transformation of organizations entailed the creation of new ways to turn these ideas into regular and routine kinds of religious practice.

estabelecer como sistemas regulares e rotineiros (leis, subsídios, isenção tarifária, parcerias etc.).

É importante ressaltar que os fiéis, seguidores, frequentadores etc. não são uma audiência passiva: eles recebem e produzem ideias, influenciam os rumos das políticas públicas e adaptam suas experiências gerando e projetando novos sentidos, compreensões e apropriações das práticas políticas correntes.

Os Decretos e Leis Municipais de Ouro Preto seguiram o determinado pelas Constituições Brasileiras em cada período, isentando as Irmandades e Instituições Religiosas do pagamento de impostos.

Podemos mencionar o Decreto Municipal n. 46, de 21 de dezembro de 1935, Título V, “Das isenções”, Artigo 18 onde são isentos dos impostos e taxas municipais:

I) Os bens móveis e imóveis que pertencem à União e Municípios, estabelecimentos de instrução, bibliotecas, instituições beneficentes e sociedades esportivas sem fim comercial; os que sejam utilizados em serviços destas corporações ou que a ellas se destinem, bem como os ocupados por templos religiosos e suas dependências indispensáveis.

II) Os Actos em que a União, Estados e Municípios sejam outorgantes ou outorgados e os em que estabelecimentos de instrução, bibliotecas, hospitais e instituições beneficentes, sejam outorgados, bem como os referentes às propriedades literárias e artísticas.

III) Os serviços da União e Estados, ou regulados por suas leis, os referentes ao ensino livre, os de cultos religiosos, os pessoaes prestados a salários, os referentes aos estabelecimentos de cura junto as estancias mineraes, os atinentes as relações entre os funcionários e suas repartições, que encerrem expediente obrigatório, os que se refiram a vencimentos, diárias, contas e outros assumptos de interesses conjugados. (Arquivo da Prefeitura Municipal de Ouro Preto. Decreto Municipal n. 46, de 21 de dezembro de 1935)

Neste mesmo sentido, podemos apurar a repetição deste padrão legislativo, determinado constitucionalmente, ao longo da história das diferentes gestões municipais, como na Lei n. 94 de 30 de novembro de 1954, durante a gestão de Amadeu Barbosa:

Dispõe sobre isenção de impostos

Art. 1º - Fica concedida a todas as instituições beneficentes, caritativas, filantrópicas e de assistência social existentes no Município de Ouro Preto isenção de Impostos Predial e demais impostos, arrecadados pela Municipalidade. Art. 2º - Esta lei entrará em vigor a partir de 1º de janeiro de 1955.

O mesmo ocorreu durante a gestão de Benedito G. Xavier, conforme a Lei n. 160 de 20 de outubro de 1959, que dispôs sobre o sistema tributário do Município de Ouro Preto (aprovada pela Câmara de Ouro Preto e sancionada pelo Prefeito):

Código tributário Municipal. Das Imunidades e isenções. Parágrafo IV: São isentos de impostos municipais, além das atividades referidas nas seções próprias de cada.

- 1) Os bens, rendas e serviços da União e do Estado em prejuízo da tributação dos serviços públicos concedidos;
- 2) Os templos de qualquer culto, bens e serviços de partidos políticos, instituições de serviços e partidos políticos, instituições de educação e de assistência social desde que suas rendas sejam aplicadas integralmente no país para os respectivos fins. (...)

O código de posturas municipal de Ouro Preto, decretado conforme a Lei n. 322 de 08 de setembro de 1969, no seu Capítulo III regulamentou o funcionamento dos Locais de Culto.

Importante ressaltar que nos Art. 86, 87 e 88, não se faz menção apenas às “igrejas”, mas também a “templos” e “casas de culto”, sinal da compreensão por parte do poder público de Ouro Preto, já àquela época, de que as especialidades das religiões nas cidades poderiam variar conforme vertentes religiosas distintas:

#### Capítulo III

##### Dos Locais de Culto

Art. 86 - As igrejas, os templos, as casas de culto e cemitérios os locais tidos e havidos por sagrados e, por isso, devem ser respeitados sendo proibido pixar suas paredes e muros, ou neles pregar cartazes.

Art. 87 – Nas igrejas, templos ou casas de culto, os locais franqueados ao público deverão ser conservados limpos, iluminados e arejados.

Art. 88 – As igrejas, templos e casas de cultos não poderão conter maior número de assistentes, a qualquer de seus ofícios, do que a lotação comportada por suas instalações.

Art. 89 – Ver disposições gerais (das multas).

Na tentativa de captar as dimensões diversas das relações entre instituições religiosas com a administração municipal de Ouro Preto (e vice-versa), para além da documentação de registro tributário e imobiliário, nos concentramos principalmente em três tipos de fontes: as Correspondências, Decretos e Leis.

As Correspondências (enviadas e recebidas) trocadas pelo Gabinete do Prefeito e Câmara de Vereadores de Ouro Preto com instituições religiosas podem ser tipificadas a partir do tratamento das seguintes matérias principais: *Perdão de dívidas, pedidos de*

*intercessão acerca de questões como dívidas, patrimônio e imóveis; Requisição de auxílios e subvenções (à Instituição religiosa de apoio social; Requisição de verbas para realização de festejos religiosos; Requisição de apoio na Reforma ou Construção de Templos, Edificações ou Símbolos Religiosos; Requisição de Doações de Terreno); Pedido de informações pelas empresas locais e Fornecimento de informações pelo Gabinete do Prefeito acerca de Feriados, Pontos Facultativos e Horário de Funcionamento do Comércio e dos órgãos Públicos; Convites para participação de agentes religiosos em solenidades realizadas pelo poder público, Homenagens a membros do clero; Realização de eventos comemorativos da Prefeitura dentro de templos religiosos; Cartas de agradecimento; Comunicações com o Departamento de Patrimônio da época acerca de questões envolvendo instituições ou edificações religiosas.*

Dentre estas, as correspondências mais comuns entre instituições religiosas e o poder municipal *ouro-pretano* versavam principalmente sobre “*Requisição de auxílios, bens e isenções*” e “*Convites e homenagens mútuos*”.

Além destas pautas também há larga presença de correspondência anual com as empresas e órgãos públicos acerca dos feriados, pontos facultativos e horários de funcionamento.

A justificativa reiterada ao longo dos anos pelas Leis, Decretos e Ordens de serviço etc. no sentido de organização do calendário do ano civil do município foi geralmente feita com menção “à atenção à tradição religiosa de Ouro Preto” (ou “às tradições Católicas de Ouro Preto”)<sup>83</sup>.

Assim, quase sempre o poder local (conforme a cultura e a legislação mais geral, estadual e federal) regulamentava o tempo do trabalho e o tempo livre da população do município de Ouro Preto conforme uma agenda religiosa (católica-judaico-cristã) ou “cívico-religiosa”.

Os informes acerca do calendário de feriados fornecidos a empresas (quase sempre mediante requisição das mesmas) e órgãos públicos também, constavam dos despachos anuais de cada ano das gestões municipais mediante Decretos, Leis e Portarias.

---

83 Lei n. 173 de 16 de maio de 1967; Ordem de Serviço, N. 4, 12 de setembro de 1977; Ordem de Serviço n. 10/1978; Ordem de Serviço n. 14/78; Ordem de Serviço n. 10/78; Ofício n.74/88; Portaria n. 162/89; Portaria n. 171/89.

Muitos dos eventos formais de datas cívicas demonstravam um entreccho religioso<sup>84</sup> ou a ocorrência dentro de um espaço religioso (Igreja Católica) ou rito religioso (Missa Católica).

Também é muito comum que as confraternizações realizadas durante os feriados entre funcionários da prefeitura ocorram, em templos ou salões religiosos católicos.

Os pedidos de auxílio aos festejos religiosos Católicos<sup>85</sup> (Festa da Cruz e Semana Santa são os mais comuns) também foram reiteradamente formalizados através de Leis e Decretos. Obviamente, quase sempre as requisições de auxílios para tais festejos são acompanhadas do Convite por parte das autoridades eclesiásticas para a presença dos líderes políticos nas mesmas.

Muitas destas correspondências, com pedidos de auxílio estão relacionadas também a Decretos e Leis que formalizam a doação de terrenos da prefeitura para a construção de Templos ou Sedes Religiosas, outras vezes, resultando também na prestação de serviços pelo poder público local em serviços de reformas, iluminação e até edificação de templos, monumentos e/ou símbolos religiosos<sup>86</sup>.

Quase sempre os pedidos por auxílios e subvenções encaminhados através das correspondências terminaram por se tornarem Leis e Decretos orçamentários que

---

84 Por exemplo: Convite do Prefeito a Padre Simões para assistir à missa realizada na Igreja de Nossa Senhora do Carmo em Comemoração do primeiro ano de Governo. Ouro Preto, 29 de janeiro de 1968; Convite do Prefeito Genival Alves Ramalho ao Arcebispo de D. Oscar de Oliveira para solenidades da Semana de Ouro Preto. 20 de junho de 1968; Convite ao Prefeito Benedito Xavier para a cerimônia de sagração N. S. da piedade como padroeira do Estado de Minas em 31 de julho de 1960, em Belo Horizonte, tendo em vista as tradições cristãs da comunidade. 22 de junho de 1960.

85 Por exemplo: Pedido ao Sr. Prefeito de ajuda para a realização de festas de Nossa Senhora do Pilar. 10 de julho de 1970; Agradecimento ao Prefeito Municipal pela Concessão de subsídios para a realização das Festas de Santa Cruz da Barra. 09 de junho de 1965; Lei N. 90 de 30 de novembro de 1957; Concessão de subvenções e auxílios, 1960; Requisição de Subsídios para Festa da Cruz da Barra. 17 de agosto de 1987.

86 Por exemplo: Lei n. 46 A de 26.3.1964. Dispõe sobre doação da Prefeitura de um terreno à Arquidiocese de Mariana de um terreno de 3.124 m quadrados no Bairro de Saramenha para a Construção da Igreja de Cristo Rei; Construção em colaboração da Prefeitura com a Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres (em Lavras Novas) de um Salão no largo da mesma. Construção em terreno da Igreja, determinação do prefeito Genival Ramalho de que as chaves sejam entregues ao Vigário daquela Igreja, Pe. Francisco Barroso “para fazer da mesma uso, que lhe entender”, 30 de junho de 1969; Aquisição de trono para Catedral Basílica da Arquidiocese de Mariana: homenagem a D. Oscar de Oliveira ao seu primeiro decênio como Arcebispo, 1969; Doação de terreno pela Prefeitura à paróquia de Nossa Senhora do Pilar para a construção do Centro Pastoral, Prefeito Genival Alves Ramalho, 26 de junho de 1975; Lei N.º. 10/86 – Dispõe sobre doação de terreno à Congregação das Irmãs Missionárias de Cristo Operário; Lei N.º. 08/88 – Dispõe sobre doação de área de terreno à Paróquia de Cristo Rei; Lei N.º. 29/88 – Dispõe sobre doação de área de terreno à Loja Maçônica e dá outras providências; Lei N.º. 44/96 – Autoriza doação área terreno à Paróquia Cristo Rei; Lei N.º. 45/96 – Autoriza doação área terreno à Paróquia Cristo Rei; Lei n.º 026/98-Autoriza doação de bem patrimonial à santa Casa da Misericórdia de Ouro Preto.



cuidavam de formalizar a receita dispendida pelo município e as instituições contempladas, na sua imensa maioria, católicas.

Apesar disso, como demonstraremos mais à frente, à medida que o campo religioso *ouro-pretano* se tornou mais plural e diversificado, concessões de auxílios, subsídios, doações etc. passaram a ser cedidos também às instituições não católicas, principalmente a partir da década de 1980.

Obviamente isso dependeu da ascensão destas mesmas vertentes religiosas no posicionamento dentro deste campo religioso, o que implica em algum tipo de empoderamento e/ou reconhecimento público.

No caso dos Decretos e Leis promulgados ao longo deste último meio século acerca de instituições, grupos e vertentes religiosas em Ouro Preto, estes podem ser tipificados a partir do tratamento das seguintes matérias principais: *Concessões de auxílios e subvenções; Regulamentação de Feriados, Pontos Facultativos e Horário de Funcionamento do Comércio e Órgãos públicos; Doação de terrenos/bens imóveis; Declarações de utilidade pública e Concessões de Crédito Especial.*

Dentre as centenas de Decretos e Leis compulsados no Arquivo Público Municipal de Ouro Preto, referentes ao escopo cronológico da pesquisa, são alvo de maior interesse aqui às diversas modalidades de *Concessões e Auxílios* praticados e a *Regulamentação de Feriados, Pontos Facultativos e Horários de Funcionamento do Comércio e de Órgãos Públicos.*

De toda a forma as tipologias restantes guardam profundas interligações com estas duas temáticas de maior interesse em nosso enfoque e serão devidamente relacionadas ao longo da abordagem.

As *Concessões, Auxílios e Subvenções*, por sua vez, podem ser agrupadas em torno dos seguintes principais eixos: *Concessão de verbas* (Igrejas, Irmandades e Instituições de amparo social coordenadas por vertentes religiosas); *Reformas e Construções em Templos e Monumentos religiosos*; e *Auxílios a festas Religiosas.*

A maior parte dos auxílios e subvenções concedidos foi dada às Irmandades, Instituições e Templos Católicos assim como às instituições de amparo social Católicas.

Embora ao longo do período estudado tenham também eventualmente sido concedidos subvenções e auxílio a grupos Espíritas, de Umbanda, assim como a

instituições religiosas evangélicas, estas o receberam em uma escala incomparavelmente inferior às instituições e instâncias católicas.

Os Decretos e Leis de *Concessões de Subvenções e Auxílio* de naturezas diversas são fundamentais para a compreensão dos mecanismos históricos institucionalizados em diversas instâncias do estado laico brasileiro contemporâneo voltados para o subsidiamento de instituições e práticas religiosas, assim como para o beneficiamento estatal da prestação de serviços sociais das mesmas.

As instituições religiosas de atendimento social desenvolveram historicamente atividades fundamentais complementares, ou muitas vezes centrais à estrutura estatal de amparo social à saúde, à educação, ao idoso, à criança juventude, entre outros.

Desta forma, em Ouro Preto, figuraram entre os principais beneficiados pela concessão de subsídios (e isenção fiscal) a Santa Casa de Misericórdia, a Sociedade de São Vicente de Paulo, O Educandário Santo Antônio; Orfanato N. Sra. das Auxiliadora; O Colégio Arquidiocesano, entre outras instituições dirigidas por grupos Católicos, fundamentais para a assistência social em diversas dimensões prestada no município.

O subsidiamento de instituições de amparo social não-estatais dirigidas por Igrejas (assim como sua isenção fiscal) mostrou-se um importante arranjo sócio-político no Brasil e no caso de Ouro Preto.

Tais práticas são fundamentais para compreender de que forma as relações entre estado e instituições religiosas se estruturaram tanto em termos legais quanto sob a forma de políticas públicas, com benefícios para ambas as partes. Além disso, define em grande monta as formas de existência pública para as religiões em sociedades plurais, republicanas administradas por estados seculares (“Religiões Públicas”).

Neste ponto é importante lembrar que tais instituições são isentas de taxaço não só por serem religiosas, mas por serem, também por força legal, decretadas como “de utilidade pública” e “sem fins lucrativos”.

Na história do Brasil (e nos países Católicos) a Igreja Católica desempenhou historicamente atividades de fornecimento de amparo social à educação, à saúde, às crianças/jovens e idosos, apesar do encerramento do Regime de Padroado na segunda metade do século XIX.

Com o advento da República, mesmo com a constituição logo em seguida de um estado desconessionalizado, a atuação de tais instituições religiosas de amparo constituiu em grande parte a existência pública das religiões assim como as condições de seus diálogos com os poderes públicos e a consequente obtenção de subvenções ao longo do século XX.

Por outro lado, as fontes nos permitem perceber que a concessão de subsídios diversos dava-se também fora desta dimensão das instituições religiosas como protagonistas das políticas sociais “do estado”.

Auxílios diversos foram demandados e muitas vezes concedidos pelo poder público municipal de Ouro Preto às instituições religiosas, em sua maior parte, à Igreja Católica. Trata-se de doações de terrenos, doações de imóveis, verbas e doações de bens para irmandades religiosas e instâncias da Igreja Católica, reformas em templos e monumentos religiosos, construção de símbolos religiosos e verbas para a realização de festejos Católicos diversos.

Em meados da década de 1960 a Prefeitura Municipal de Ouro Preto passou a receber do Departamento de Cultural Popular da Secretaria do Trabalho e Cultura do Estado de Minas Gerais, assim como também de Organizações de Estudos Turísticos e Folclóricos, demandas recorrentes para o levantamento de “festejos e manifestações populares”.

Em 13 de maio de 1965, por exemplo, o Palácio da Liberdade promulgou Decreto Estadual sobre a instituição da Semana do Folclore, e até o final de tal década, em 1969, a Câmara de vereadores de Ouro Preto decidiria pela criação de um centro Folclórico na cidade (Lei Nº. 311/69). Tais eventos reforçaram as práticas do subsidiamento a atividades religiosas pelo seu cunho cultural e folclórico, especialmente as festas religiosas.

Assim, à medida que o discurso e as práticas de abordagem do patrimônio imaterial e do folclore foram se tornando mais populares e sendo incorporadas pelas políticas públicas patrimoniais, subsídios para festas Afro-católicas como as do Congado

passaram também a ser concedidos às Organizações e Irmandades promotoras dos festejos, a partir de meados das décadas de 1960 e 1970<sup>87</sup>.

É também neste período, mais especificamente 1979, que se detectou em meio à documentação compulsada, que uma instituição religiosa não católica recebeu subvenções do poder público municipal de Ouro Preto. Isto ocorreu, através do Decreto n.º.152/79 que concedeu subvenção a uma instituição Espírita (a “Tenda Espírita Cavaleiros de São Jorge”).

A partir daí, em 1981 a mesma Tenda Espírita, designada agora como “Tenda Espírita de Umbanda”, receberia novamente subvenções municipais, o que seria também concedido naquele ano a uma segunda instituição Espírita, o “Grupo Espírita Evangelho de Cristo”<sup>88</sup>.

No ano de 1982, instituições evangélicas passaram também a receber subsídios, como a Segunda Igreja Evangélica Benção de Cristo, conforme o Decreto n.º 432/82.

Neste ensejo a Assembleia de Deus passa a requisitar/demandar ao prefeito Alberto Caram, através de correspondência, sua inclusão na lista municipal de isenções e subvenções, citando subsídios já ofertados à outras Igrejas Protestantes:

A Igreja evangélica Assembléia de Deus, pelo seu presbítero abaixo assinado vem requerer a V. Exa. Que seja destinada à citada Igreja evangélica, uma subvenção anual, constando do orçamento da Prefeitura, no valor equivalente ao que já foi liberada para a

---

<sup>87</sup> Por exemplo: Projeto de Lei do Ano de 1967. Concede Subvenções, contribuições e auxílios. Art. 1º. Santa Casa de Misericórdia, Educandário Santo Antônio, Festejos da Semana Santa, Obras Sociais de Paróquia de Nossa Senhora da Cachoeira de Antônio Dias, da Paróquia do Pilar e Congado de Nossa Senhora do Rosário. 1967; Decreto n.º13/77- Concede subvenção ao CONGADO NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, do bairro Saramenha, no valor de Cr\$2.000,00(Dois mil Cruzeiros; Decreto n.º99/78-Concede Subvenção ao CONGADO NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, de Saramenha, no valor de Cr\$10.000,00(Dez mil cruzeiros); Decreto n.º179/79-Concede subvenção ao CONGADO NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO de Saramenha, no valor de CR\$15.000,00(quinze mil cruzeiros); Decreto n.º198/79-Concede subvenção ao GRUPO FOLCLÓRICO CONGADO NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, de Miguel Burnier, no valor de CR\$15.000,00(quinze mil cruzeiros); Decreto n.º392/81- Concede Subvenção à COMISSÃO ORGANIZADORA DA FESTA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DO SALTO, no valor de Cr\$30.000,00(Trinta mil cruzeiros); Decreto n.º502/82- Concede auxílio ao CONGADO DE SANTA EFIGÊNIA DE OURO PRETO, no valor de Cr\$36.000,00(Trinta e seis mil cruzeiros); Decreto n.º533/82- Concede subvenção ao GRUPO FOLCLÓRICO CONGADO NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE SARAMENHA, no valor de Cr\$36.000,00 (Trinta e seis mil cruzeiros); Decreto n.º551/82- Concede auxílio à COMISSÕES ORGANIZADORAS DAS FESTAS DO ROSÁRIO, de Santo Antônio do Leite e Glaura, no valor de Cr\$200.000,00(Duzentos mil cruzeiros); Decreto n.º66/83-Concede subvenção ao GRUPO FOLCLÓRICO CONGADO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, no valor de Cr\$72.000,00(Setenta e dois mil cruzeiros); Decreto n.º61/84-Concede subvenção ao GRUPO FOLCLÓRICO CONGADO NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE SARAMENHA, no valor de Cr\$72.000,00(Setenta e dois mil cruzeiros).

<sup>88</sup> Decreto n.º429/2- Concede subvenção à TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA CAVALÉRIOS DE SÃO JORGE, no valor de Cr\$30.000,00(Trinta mil cruzeiros).

Congregação Cristã Evangélica, com sede no Bairro São Cristóvão. (Ofício 267/82 Correspondência do Pastor João Cupertino dos Santos destinada ao Prefeito Alberto Caram. Ouro Preto, 24 de junho de 1982)

Até o final de tal década, a Assembleia de Deus também passaria a receber as requisitadas subvenções municipais (Decreto nº. 20/89).

Durante os fins da década de 1970 e início da década de 1980 seriam instituídos por parte da Câmara e da Prefeitura Municipal de Ouro Preto novas práticas políticas de subsidiamento inédito de instituições religiosas não católicas.

Durante toda a década de 1980, as duas instituições religiosas citadas, a tenda Espírita de Umbanda Cavalheiros de São Jorge e a 2ª Igreja Evangélica Benção de Cristo figurariam, ano após ano, ao lado das instituições católicas, na lista das instituições religiosas que receberiam, pela força da lei, subsídios provenientes dos cofres municipais.

O início da década de 1990 inauguraria uma nova lista de instituições Espíritas que passariam a figurar dentre as concessões de subvenções da Municipalidade: o “Grupo Espírita Auta de Souza” (Decreto nº 31/90) e o “Grupo Espírita Caminho da Luz” (Decreto n.º 24/93).

Além disso, até o final desta década os evangélicos ganhariam seu próprio dia no calendário oficial da cidade, uma vez que em 1999 a Câmara de vereadores de Ouro Preto decidiu instituir conforme a Lei nº. 14/99 o “Dia dos Evangélicos”.

Desta forma, pode-se constatar como grande parte da agenda política do poder público local ouro-pretano ocupou-se da regulamentação de pautas associadas ao acionamento mútuo existente entre instituições religiosas e instituições públicas, demonstradas pelas fontes compulsadas.

Parte da estruturação histórica deste processo de relações entre instituições civis e religiosas num estado republicano laico passaram pela normalização destas relações, tanto no sentido *legislador/regulamentador*, quanto no sentido cultural, de *naturalização* que tornaram tais práticas socialmente/culturalmente aceitas ou até mesmo “invisíveis” ou “inquestionáveis”.

Tais processos ocorreram através de mecanismos culturais diversos, como a “tradicionalização” de tais práticas, a patrimonialização delas, ou pela apropriação cívica de ritos, costumes e práticas religiosas. Vimos também que nas décadas mais recentes,

com o processo de redemocratização, a concessão de auxílios e subsídios institucionalizados em políticas públicas passaram a se estender também a religiões em posições menos favorecidas no campo religioso de Ouro Preto. Outras vezes, tais concessões reproduziram as assimetrias duradouras existentes no campo religioso em questão.

Neste sentido, demonstrou-se aqui como os campos e os vetores políticos e religiosos se entrecruzam e interpenetram, estruturando práticas de gestão do espaço, do capital, do poder, do tempo e da vida simbólica que orientam a vida de uma cidade no seu cotidiano assim como ao longo de anos e décadas.

Por outro lado, coube também demonstrar como as mudanças sócio históricas ao longo do período estudado estruturaram novas práticas e relações entre estado e religiões. Ao mesmo tempo, estas “novas instituições religiosas”, agora dotadas de legitimidade, passaram a dialogar e serem apropriadas pela realidade já estruturada, se reposicionando no jogo de forças e capitais do campo religioso local.

Este último aspecto fica evidente no caso de Ouro Preto quando religiões não católicas gozando de isonomia jurídica perante ao estado passam a receber subsídios e concessões, até então quase sempre exclusivos à Igreja Católica.

#### 4 CONCLUSÃO

Como vimos, o espaço urbano de Ouro Preto foi estruturado e reestruturado a partir de inter-relações profundas entre estado e religião. Dois fenômenos históricos foram cruciais para a determinação deste espaço: o Patronato, por se tratar Ouro Preto de uma cidade “pré-moderna”, decorrente dos períodos colonial e imperial brasileiros; e a política de patrimonialização, desenhada a partir de 1930 por iniciativa dos modernistas e coroada com o tombamento-mor de Ouro Preto como patrimônio histórico-cultural da humanidade pela UNESCO em 1980.

Tais especificidades da história de Ouro Preto se somaram ao fator mais geral de que no contexto laico-republicano brasileiro do século XX, o Catolicismo seguiu sustentando relações privilegiadas com estado, e através disso, mantendo-se no cenário público, e tentando regular através de tais privilégios o trânsito religioso nele.

Como foi demonstrado, o processo de patrimonialização do legado arquitetônico-cultural de Ouro Preto operou conforme uma lógica que primou pelo aspecto da homogeneidade quanto àquilo que deveria ser o foco das políticas de preservação (Capítulo 1, item 1.1.2).

Tal processo ocorreu de forma intrincada com o desenvolvimento de representações cívicas, como a “mineiridade” e do desenvolvimento de um mercado turístico, assim como de um discurso midiático, que igualmente tenderam a enfatizar a patente catolicidade do patrimônio/ “mineiridade” ouro-pretanos.

Porém ao longo do século XX, Ouro Preto transformou-se em interação com o contexto mais geral de Minas Gerais e do Brasil: passou por mudanças profundas decorrentes da industrialização e ingresso do Brasil no circuito do capital internacional da segunda metade daquele século.

O novo ciclo econômico ocasionado pela mineração de larga escala (Vale do Rio Doce) e processamento do minério de ferro (ALCAN) e pelo mercado de educação (ETFOP-IFMG e UFOP) dinamizaram profundamente a sociedade ouro-pretana e trouxe um influxo migratório expressivo para a cidade e região, o que resultou no seu crescimento e ocupação “desordenada” assim como na circulação de conteúdos simbólicos distintos daqueles proveniente da tradição cultural da região.

Deste modo, à medida que se avançou no último quartel do século XX e questões como pluralismo, diversidade cultural e patrimônio imaterial ganharam força, novos desafios se apresentaram à Ouro Preto. A lógica patrimonial que produziu a cidade-patrimônio do século XX encontrou-se totalmente desafiada no seu pressuposto da homogeneidade.

Assim, a vida contemporânea de Ouro Preto passou a suscitar renitentemente algumas problemáticas centrais: Qual o lugar do “patrimônio” fora do *status quo* e do *establishment*? Quem o preserva e a quem interessa preservá-lo (ou não)? Como se reconhece o patrimônio produzido no século XX e no passado recente e quem cuida dele? Qual o lugar da diversidade em uma cidade como Ouro Preto?

Em função da religião (Católica-Cristã) ter ocupado um espaço tão central na estruturação da cidade de Ouro Preto em todas estas dimensões – concretas e simbólicas (Capítulo 1, item 1.1.1) - foi natural que voltássemos a problemática da diversidade para o fenômeno da religião e da religiosidade na cidade.

Tal problemática tornou-se ainda mais interessante e cheia de nuances considerando-se as profundas transformações ocorridas no campo religioso brasileiro nas últimas décadas, que levaram à fragmentação institucional e à intensa circulação de pessoas por novas alternativas e práticas religiosas, colocando definitivamente em cheque o monolitismo católico (Capítulo 2, item 2.1).

Além disso, revisões profundas nos parâmetros das Ciências Sociais, Ciências Políticas e da História acerca das Teorias da Secularização e outros pressupostos herdados do Iluminismo (Capítulo 2, item 2.3) fizeram com que perguntássemos até que ponto Ouro Preto se aproxima e/ou se afasta de tendências de práticas religiosas identificadas nas pesquisas mais contemporâneas como *trânsito religioso*, *porosidade*, *tolerantismo*, *intolerância*, *ecumenismo* e *diálogo inter-religioso* (Capítulo 1, item 1.2.2).

Assim, tentou-se compreender como e até que ponto a diversificação do campo religioso brasileiro, já apurada e interpretada em termos censitários por uma série de estudos, ocorreu em Ouro Preto, e como ocorreu (Capítulo 2, item 2.1).

Mesmo com limitações, tanto das habilidades deste pesquisador, como do próprio método censitário, comprovou-se que Ouro Preto passou também, em seus próprios termos históricos, por uma profunda diversificação do seu campo religioso (Capítulo 1,



item 1.2.2 e Capítulo 2, item 2.1). Principalmente a partir de meados da década de 1990, especialmente os índices de crescimento de Protestantes Pentecostais/Neopentecostais, Kardecistas e Sem Religião passaram a se acelerar no município, enquanto estes mesmos se estabilizaram ou diminuíram em escala estadual e nacional.

Para além dos limites do espectro quantitativo, verificou-se também uma grande diversificação de formas e conteúdos religiosos, de modo que ao longo do último meio século passaram a circular na cidade não só uma diversidade vertiginosa de denominações Protestantes, mas também “novas” religiões brasileiras, como o Daime e a Umbanda, religiões orientais (Seicho-no-ie e Budismo). Também passaram a se afirmar de forma mais estável religiões mais tradicionais, como o Candomblé, ainda a despeito da intolerância e dos preconceitos.

Como constatamos através da análise da documentação administrativa do município (Capítulo 3, item 3.4), a diversificação do campo religioso ouro-pretano gerou impactos relevantes nos arranjos políticos entre poder público e religiões em Ouro Preto, no que se refere a dimensões importantes dessa relação, como concessões de auxílio e subvenções e legitimação no espaço público e diante da opinião pública.

À medida que essas “novas” religiões vão se estabilizando e mobilizando capitais, passam a ser capazes de acionar toda a estrutura legal sedimentada ao longo do século XX para o favorecimento (especialmente do Catolicismo) das relações entre igrejas e o estado.

Assim, a ocupação de posições nesse campo religioso ocorre sempre multidimensionalmente, manifestando-se nas suas formas espaciais, simbólicas e políticas, demonstrando a relação dialética e intrincada entre cultura objetiva e subjetiva.

Demonstrou-se como a configuração de forças do campo religioso local se plasma em formas espaciais, o que pudemos constatar nitidamente na elaboração de um mapeamento histórico (aproximativo) dos territórios do sagrado em Ouro Preto (Capítulo 1, item 1.2). Tais mapeamentos comprovam os aspectos repelentes e centrífugos que o “centro histórico” exerce sobre as religiões não católicas e/ou não-cristãs.

As disputas por posições neste campo religioso quase sempre resultam em manifestações espaciais destes grupamentos sociais, que produzem suas táticas e práticas para se apropriarem da cidade.

Outro aspecto importante a enfatizar é que em Ouro Preto, mesmo nas “novas” religiões, há um forte aspecto privado das práticas religiosas na cidade, dando continuidade à dimensão bastante domiciliar do Catolicismo, assim como de uma cultura política cordial, de grande valorização da esfera privada em detrimento do público.

Tal aspecto, obviamente está profundamente relacionado à característica pouco dialogal do campo religioso ouro-pretano, onde debates em torno do ecumenismo e do diálogo religioso são incipientes, tanto por parte de iniciativas do estado como das próprias igrejas/grupamentos religiosos.

Na busca por espaços e posições neste campo religioso, grupamentos religiosos ascendentes ou descendentes, promovem ocupações fluidas e temporárias (não obrigatoriamente precárias) de espaços na cidade.

Tais territorializações sagradas, mais ou menos duradouras dão-se através da locação de imóveis, do empréstimo deles, ou até mesmo da cessão do espaço domiciliar do fiel e/ou gestor religioso, e promovem deslocamentos ao longo do mapa da cidade.

Os fatores que determinam suas localizações podem variar conforme lógicas de sondagem de mercado e localização-direcionamento ao público-alvo; passando por flutuações do tumultuado e especulativo mercado imobiliário local; relações (boas ou ruins) com a vizinhança; e até mesmo como uma espécie de “período probatório” até a conquista de um espaço de propriedade do grupamento religioso e exclusivo para suas práticas e atividades religiosas e sociais.

Algumas vezes, a desigualdade de capitais e forças nesse campo religioso resultam em episódios que ultrapassam a rotineira violência simbólica (preconceito, “inferiorização”, estigma, má fama etc.) para manifestar-se através da violência física: é o caso dos reiterados ataques, relatados pelos candomblecistas entrevistados, aos seus territórios do sagrado em Ouro Preto (invasão, apedrejamento, destruição de imagens etc.).

Tais situações também são motivantes da migração ao longo do espaço; aparecimento, desaparecimento e “invisibilidade” no mapa da cidade; além da busca por espaços próprios em localizações cuidadosamente escolhidas.

Além disso alguns grupamentos religiosos estão também conectados às redes sediadas fora de Ouro Preto, radicadas em cidades maiores da região ou ainda, provenientes de regiões mais distantes.

Deste modo, a convivência entre credos diferentes parece transitar, em Ouro Preto, numa linha tênue entre tolerância e intolerância, de forma que a prática que parece resguardar o convívio mais ou menos pacífico entre diferentes igrejas e grupos religiosos é a da manutenção das devidas distâncias em termos religiosos e até mesmo do desconhecimento mútuo de suas respectivas (co)existências na cidade.

Assim, foi possível apurar muito mais a existência do fenômeno do trânsito religioso (quase todos os fiéis de outras religiões entrevistados tem origens no Catolicismo) do que propriamente da porosidade religiosa, embora esta tenha se apresentado, especialmente entre Católicos, Daimistas, Umbandistas, Candomblecistas, Seicho-no-ie. Ou seja: entre os Protestantes-históricos, Pentecostais ou Neopentecostais - o multipertencimento religioso é incomum.

Desta forma, é importante ponderar que, mesmo que rechacemos as teses que atestam certo aspecto refratário da região e de Ouro Preto à diversificação religiosa e à penetração Pentecostal/Neopentecostal, que a diversificação religiosa que ocorreu/ocorre em Ouro Preto opera sobretudo dentro de um universo simbólico cristão.

Tal afirmação não se refere apenas ao crescimento expressivo do Protestantismo, mas também à natureza do tipo de religiosidade apurada entre Daimistas, Kardecistas, Umbandistas, Candomblecistas, e Seicho-no-ie, muitas vezes concomitantes ao Catolicismo ou Cristianismo.

Embora a concepção Católica vigente após o Concílio Vaticano II, conhecida por “Igreja Popular”, tenha definido um novo posicionamento diante da religião dos pobres e das diversidades socioculturais e do posicionamento do Catolicismo em relação ao Ecumenismo e diálogo inter-religioso<sup>89</sup> ter se alterado substancialmente ao longo do

---

<sup>89</sup> Entre 1959 e 1988, período do governo D. Oscar de Oliveira, embora a pauta do Ecumenismo tenha sido tratada pela imprensa oficial arquiocesana, o objetivo da Igreja Católica local foi muito mais o de definir os limites ou os obstáculos para a ocorrência efetiva deste. Durante o governo D. Oscar a pauta foi abordada através de uma postura ainda muito romanizada, semelhante à vigente na primeira metade do século XX: o Espiritismo, a Umbanda, o Candomblé e um sem número de outras expressões da religiosidade popular foram comumente tratados sob perspectivas sanitaristas, positivistas, cientificistas que ora colocavam tais práticas como problema de saúde pública, ora como um estado infantil ou doentio do “gentil ignorante”, ora como resquício do passado a ser superado. Tal postura da Arquidiocese de Mariana só se alteraria no final da década de 1980, com a chegada de D. Luciano Mendes de Almeida.

referido período, em Ouro Preto, nenhuma agenda mais estruturada nesse sentido foi construída (de nenhuma das partes).

Acredita-se que como até a década de 1960 a concorrência religiosa na Arquidiocese de Mariana, especialmente em Ouro Preto, se mostrava incipiente (embora já mostrasse seus primeiros sinais), que a Igreja Católica local não se sentiu premiada durante a ascensão do modelo eclesiológico da “Igreja Popular” a afirmar-se através de um modelo secular de atuação no espaço público, por ainda seguir representativa em termos religiosos em Ouro Preto.

Além desse aspecto, é importante ressaltar outro: acreditamos também que a aplicação limitada da eclesiologia da “Igreja Popular” em Ouro Preto, no contexto da Arquidiocese de Mariana, deva-se ao fato de que a afirmação do Catolicismo no espaço público ali, no contexto republicano, deu-se antes de mais nada através das políticas patrimoniais, acompanhada da construção sócio-política da “mineiridade” como representação identitária cívico-religiosa.

A manutenção de uma expressividade Católica maior que a média brasileira e a reificação do Catolicismo como indissociável da identidade local (e regional), associada a uma estrutura eclesiológica avessa às resoluções mais progressistas decorrentes do Concílio Vaticano II fez com que Ouro Preto (e a Arquidiocese de Mariana) não carecessem de tanta afirmação em aspectos cívicos e sociais neste espaço público.

Soma-se a isso, a importante rede assistencial histórica instalada pela Igreja Católica no município com hospital, orfanatos, asilo e escolas.

O tratamento Católico dado às múltiplas denominações Protestantes em desenvolvimento no campo religioso brasileiro foi sempre mais sério do que aquele dispensado às religiões não-cristãs, participando também dos debates travados dentro do CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil).

Não sem razão, mais tarde, durante a década de 1990, ocupado da pauta do Ecumenismo, D. Luciano, Arcebispo de Mariana, propôs na CNBB que o termo “seita”, que ele julgava ter uma conotação pejorativa, fosse colocado em desuso, e que a Igreja Católica optasse por se referir a tais igrejas como “movimentos religiosos independentes”.

---

Ironia ou não, é quando tardiamente a eclesiologia da “Igreja Popular” finalmente chega à Arquidiocese de Mariana (e, portanto, a Ouro Preto) com a nomeação do progressista D. Luciano Mendes de Almeida ao cargo de Arcebispo, que as comportas da diversificação religiosa se abriam definitivamente em Ouro Preto. Tal fenômeno ocorre principalmente a partir da segunda metade da década de 1990, com a cidade alcançando e ultrapassando os índices de crescimento de outras religiões nos âmbitos estaduais e nacionais durante as últimas décadas.

### **Breves reflexões sobre a Liberdade Religiosa e o Pluralismo Religioso no Brasil Contemporâneo**

O termo “Liberdade Religiosa”, assim como “religião”, podem significar coisas diferentes em países diferentes, em diferentes culturas e em diferentes tradições religiosas.

Estes significados múltiplos podem estar em conflito uns com outros: políticas concebidas, por exemplo, para implementar a liberdade religiosa internacional podem entrar em conflito com o entendimento de outras culturas da “liberdade religiosa”.

À medida que o mundo vai se tornando globalizado amplia-se a disputa e o debate sobre como as fronteiras apropriadas entre o “religioso e o secular devem ser desenhadas”: O que conta e o que não conta como uma religião? A quais tipos diversos de fenômenos (seres, coisas, grupos e instituições, crenças, práticas e experiências) devemos manter o atributo ou o qualificador de “religioso”?

Tais definições, em cada contexto, incluem todas as autoridades políticas seculares (legisladores, juízes, administradores) assim como cidadãos que tomam decisões levando em conta o que, quando, e onde algo é constitucionalmente protegido ou proibido precisamente por ser ou não “religioso”. Afinal, praticamente toda constituição de todo estado no mundo faz, hoje, alguma referência à religião, à liberdade religiosa, ou à liberdade de acreditar ou não.

Portanto, assim como existem concepções diferenciadas de “religião”, da mesma forma, existem múltiplas concepções concorrentes de secularismo e modelos diferentes de regulação estatal e administração da religião e do pluralismo religioso nas sociedades.

O moderno “secular” não é de forma alguma, sinônimo de “profano”, nem “religioso” é sinônimo de sagrado. Assim, a secularização moderna implica uma certa

profanação da religião através da privatização e individualização e uma certa sacralização das esferas seculares: política (nação sagrada; cidadania sagrada; constituição sagrada), ciência (templos do conhecimento), economia (fetichismo da mercadoria) e individualismo (*self* sagrado).

Assim, o que certamente é novo na nossa era global é a simultaneidade da disponibilidade de todas as religiões mundiais e todos os sistemas culturais, geralmente descolados de seus contextos espaciais e temporais, prontos para apropriação individual flexível ou fundamentalista (CASANOVA, 2012, p. 146-150).

Grande parte desta problemática trata-se da busca por um equilíbrio entre o direito individual de liberdade religiosa, assim como ao direito análogo ao proselitismo e o direito comunal de se preservar a cultura.

A partir das reflexões propostas por Casanova (2009, p. 1051) para a conceituação da “secularização”, propôs-se uma compreensão do secularismo como um *princípio de governança*, que estaria pautado em iniciativas de separação entre autoridade política e religiosa, pelo bem da neutralidade do estado para cada uma e todas as religiões, assim como pelo bem da proteção da liberdade de consciência de cada indivíduo.

Tratar-se-ia, portanto, de garantir “o acesso igualitário a todos os cidadãos, religiosos ou não religiosos, à participação democrática”.

O princípio da liberdade de religião começa a tornar-se efetivamente (e de forma mais generalizada, migrando para a América Latina) institucionalizado na Europa apenas no começo do século XIX e em muitos casos apenas após a 2ª Guerra Mundial, com a incorporação do princípio individual de liberdade religiosa presente na Declaração de Direitos Humanos da ONU.

Processos contemporâneos de urbanização são acompanhados pela apropriação competitiva dos recursos religiosos em grupos de diferenciação e associações congregacionais, assim como pela inovação religiosa e cosmopolita.

Desta forma, a administração estatal da religião está em todo lugar desafiada, ou carecendo de revisão, à medida que confronta a expansão do princípio individual de liberdade religiosa, assim como o crescimento do pluralismo religioso e das novas dinâmicas religiosas transnacionais ligadas à globalização e à migração.

Há, portanto, uma tensão fundamental no mundo moderno entre dois princípios bem reconhecidos. Há numa mão, o princípio inalienável do direito individual da pessoa à liberdade de consciência e, portanto, à liberdade de religião, mas também à liberdade de conversão. Este princípio tem assumido em todas as sociedades democráticas a forma de um inquestionável direito humano. Ninguém deve ser coagido ou forçado a acreditar ou não acreditar em qualquer doutrina religiosa. Consequentemente, todo mundo tem também o direito de acreditar ou não em qualquer doutrina religiosa, incluindo o direito à conversão a qualquer doutrina religiosa.

Por outro lado, há também o reconhecimento cada vez maior dos direitos coletivos das pessoas e povos de proteger e preservar suas tradições e suas culturas de práticas predatórias colonialistas ou imperialistas. Tal reconhecimento é resguardado pelos documentos da ONU pelos direitos dos povos indígenas.<sup>90</sup>

Neste sentido é importante notar, que as pesquisas da maioria dos autores envolvidos neste debate<sup>91</sup> tende a circular em torno do eixo norte-ocidentalizado (comparações entre o “secularismo” europeu e o denominacionismo norte americano), tratando apenas de forma ainda pouco aprofundada dos contextos da América Latina e Brasil nesta dinâmica religiosa global.

Como para muitos pesquisadores os fenômenos da secularização e da religião na contemporaneidade partem de uma perspectiva analítica que tem como importante plano de fundo o fenômeno da Globalização, uma maior compreensão do que vem ocorrendo analogamente em países como o Brasil torna-se fundamental para que se consiga, mais à frente, uma visão panorâmica deste quebra-cabeças de nível mundial.

Isso significa atentar principalmente para a seguinte questão: Quais caminhos os diferentes estados, povos e culturas vem traçando diante da existência contemporânea do fenômeno religioso em uma sociedade cada vez mais plural e global?

---

<sup>90</sup> O que, segundo Casanova (2010) poderia ser transformado em um princípio geral de reciprocidade de direitos e deveres de todos os povos do mundo respeitando as culturas e tradições uns dos outros, constituindo a base do que pode ser chamado de *denominacionismo global*.

<sup>91</sup> Por exemplo: Gracie Davie (1994); Hans Kippenberg (2008, 2010); Hubert Knoblauch (2003); entre outros.

A compreensão das dinâmicas do campo religioso no Brasil parece fundamental para situar os conhecimentos já agregados pelas pesquisas que orbitam o eixo EUA-Europa.

No Brasil, a partir da segunda metade da década de 1980, com a penetração dos Pentecostais na política partidária, a expansão do tele evangelismo e os escândalos envolvendo pastores/parlamentares em escândalos fiscais, houve um crescimento considerável do interesse acadêmico na investigação do fenômeno religioso e suas interfaces públicas, políticas, mercadológicas, sobretudo do novo Protestantismo (Neopentecostais).

De forma geral, os traços antiecumênicos foram logo observados pelos trabalhos referenciais da década de 1990 (BITTENCOURT, 1991; ORO, 1992; AZEVEDO, 1994; JUNGBLUT, 1992 *apud* MARIANO, 2012, p. 35) que definiram em linhas gerais as características desta pluralidade de igrejas (Neopentecostais): promovem uma Teologia da prosperidade; são autóctones; tem líderes fortes; participam da política partidária; são profundamente midiáticas e possuem pouca inclinação à tolerância e ao ecumenismo, projetando sobre os cultos Afro-brasileiros sua oposição e luta espiritual contra o diabo e os demônios.

Como afirma Mariano (2012, p. 13) o crescimento Pentecostal parece ter feito a diplomacia ecumênica perder terreno.

A expressão “guerra santa” surgiu na imprensa brasileira no final da década de 1980 para fazer referência aos ataques desferidos por algumas igrejas Protestantes a cultos espíritas e protestantes (protagonizados especialmente, em função da escala, pela IURD).

A beligerância e intolerância religiosa tem sido marca, sobretudo, de algumas igrejas Neopentecostais nas últimas décadas, assim como um dia foi característica da abordagem ecumênica e inter-religiosa do Catolicismo.

O maior exemplar deste tipo de atitude tem sido nas últimas décadas capitaneado pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). No caso desta igreja, não se trata apenas do ataque/defesa em relação à concorrência no campo religioso, mas de algo histórica e estruturalmente incorporado em diversos aspectos da religião ali professada, em suas dimensões teológicas, litúrgicas e morais.



O impacto e o grande alcance do discurso da IURD estão relacionados ao enorme sector de fiéis e público para o qual esta tem falado, em grande parte em função de sua metodologia de evangelização intimamente intrincada com a utilização da programação de rádio e tele difusão.

O caso mais popular envolvendo a IURD e sua rede de TV, a *Rede Record*, ficou conhecido como “o chute na santa”, e ocorreu no dia 12 de outubro de 1995, dia em que anualmente milhares de romeiros peregrinam até o Santuário de Nossa Senhora Aparecida localizado no interior de São Paulo.

Neste episódio o pastor Sérgio Von Helde desferiu, em cadeia nacional, chutes a uma imagem de Nossa Senhora Aparecida ali presente no estúdio do programa “Despertar da Fé”, que o pastor apresentava.

Para além da verdadeira guerra midiática desencadeada entre as redes *Record* e *Globo* em torno do episódio<sup>92</sup>, debates públicos salutareos foram colocados diante deste e outros eventos similares, colocando mais uma vez em cheque a ideologia do “espírito de tolerância” e da “democracia racial” como supostamente inerentes à cultura brasileira.

Outros desdobramentos, para além dos jurídicos e penais daí desenrolados, consistiram no questionamento da concessão de sinais de rádio e tele difusão para igrejas ocupadas com práticas de tal natureza e simultaneamente numa maior organização dos grupos religiosos mais recorrentemente sob ataque.

Por outro lado, é importante ressaltar que uma das motivações subjacentes do infeliz ato de Von Helde<sup>93</sup> já possuía precedentes na década de 1980. No decorrer daquela década inúmeras igrejas evangélicas protestaram contra a criação do feriado de 12 de outubro dedicado à “padroeira nacional” em função da vinda do Papa João Paulo II ao

---

<sup>92</sup> Cf. MONTES, Maria Lúcia. As figuras do Sagrado: Entre o Público e o Privado. In: **História da Vida Privada no Brasil**: contrastes da intimidade contemporânea. / Organizador-geral da coleção Fernando A. Novais; organizador do volume Lilia Moritz Schwarcz - São Paulo: Companhia as Letras, – (História da Vida Privada; 4), 1998.

<sup>93</sup> O processo criminal contra Von Helde foi encerrado em 1999 e desenvolveu-se em duas instâncias: acusações de vilipêndio a símbolo religioso (segundo disposições de um artigo do Código Penal Brasileiro) e de discriminação em meio de comunicação (conforme disposições da lei federal) (GIUMBELLI, 2003, p. 174). Apesar das queixas da Igreja Católica a iniciativa da investigação coube a um delegado de polícia e promotores que formularam a denúncia em nome do Estado.

país em 1980, trazendo à tona a velha contradição entre a laicidade de um Estado permeado pela existência feriados religiosos oficiais.

As acusações e condenações às quais Von Helde foi submetido provêm de dispositivos legais que tem por objetivo oferecer “proteção ao sentimento religioso”. Ordenamentos legais desta natureza compõem as constituições e códigos penais da maior parte dos países ocidentais, sendo conhecidas como “lei antiblasfêmia” ou “de proteção ao sentimento religioso”.

No texto do Código Penal Brasileiro de 1940, a “lei antiblasfêmia” ganhou a seguinte forma:

Ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo  
Art. 208. Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso.  
(*apud* GIUMBELLI, 2003, p. 176)

Basicamente, as “leis antiblasfêmia” oferecem duas possibilidades de dimensionar as relações entre religiões e estados laicos: por um lado, oferecem ao Estado a possibilidade de regular as relações dos grupos religiosos, entre si e da sociedade de forma mais geral para com eles, cabendo ao mesmo o papel de agente regulador, devendo desestimular e punir práticas de intolerância e discriminação; por outro lado, opera ainda sobre uma premissa ainda mais elementar, implícita na razão de existência das “leis antiblasfêmia” – a suposição de que as religiões continuam sendo elementos capazes de discriminar disposições jurídicas.

Além da “lei antiblasfêmia”, acrescentam-se às disposições da Lei 7.716 de 5 de janeiro de 1989 (atualizada pelas Leis 9.459 1997 e 12.288 de 2010), dirigida a atos de discriminação e preconceito.

Assim a prática de vilipêndio, indução ou incitação ao preconceito podem ser punidas através de dispositivos legais que visam desencorajar não só os ataques a preceitos e símbolos religiosos de qualquer natureza, mas na verdade também qualquer tipo de discriminação e intolerância, não só religiosa.

O “ponto cego” legal em relação à aplicação de tais disposições legais geralmente reside, em qualquer estado democrático, quando se tenta justificar atos de intolerância ou discriminação evocando o direito elementar de liberdade religiosa e da liberdade de

expressão, quase sempre promovendo uma “zona cinzenta” onde não se fazem claros os limites entre a crítica legítima e ilegítima entre religiões, buscando tornar turva a distinção entre dissonâncias religiosas e vilipêndio a uma religião.

A própria IURD já havia sido alvo de outra ação em 1992, que também marcaria a história recente do campo religioso brasileiro: a denúncia, baseada no mesmo Artigo 208 do Código Penal acusava o bispo Edir Macedo de vilipendiar atos e objetos de cultos Afro-brasileiros por meio de textos publicados em livros e revistas, e de incitar seus fiéis à invasão de terreiros e destruição de seus símbolos religiosos, assim como a agressão de praticantes.

A sentença, em favor do réu, alegou o princípio da liberdade religiosa declarando que as práticas do acusado se mantiveram dentro dos limites de seu “razoável exercício”. Diante do recurso, a decisão foi mantida em 1994, alegando que “a assertiva de que determinadas religiões traduzem ‘possessões demoníacas’ ou ‘espíritos imundos’, espelha tão-somente, posição ideológica, dogmática de crença religiosa” (GIUMBELLI, 2003, p. 184).

Outro caso ocorreu em 1999 quando o jornal Folha Universal estampou em sua capa uma foto da Iyalorixá Gildásia dos Santos – a Mãe Gilda – trajada com roupas de sacerdotisa para ilustrar uma matéria cujo título era: “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”.

Desdobramentos desta publicação resultaram na invasão da casa de Mãe Gilda, e na agressão verbal e física ao seu marido. Além disso, seu terreiro foi depredado por evangélicos. Mãe Gilda afetada pelos ataques padeceu de um enfarto e terminou por falecer no dia 21 de janeiro de 2000.

Visando coibir outras atitudes discriminatórias e, como um ato em homenagem a Mãe Gilda, em 2007 foi sancionada a Lei nº 11.635 que fez do 21 de janeiro o *Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa*. A data, que é celebrada por todos os praticantes das religiões de matriz africana, serve ainda como reflexão e motivação na busca pela liberdade do culto religioso e combate ao racismo.

Tanto por parte do Catolicismo como por parte das grandes Neopentecostais como a IURD, conflitos como estes resultaram não em um enfraquecimento, mas ensejaram um

investimento contínuo e firme na mídia, na política e na assistência social como campos de expansão e legitimação, garantindo suas presenças no espaço público.

Como afirma Giumbelli (2003, p. 15), estamos a falar de “projetos de hegemonia que não se restringem à esfera religiosa”.

Debates (inclusive jurídicos) neste sentido têm sido travados acerca do uso das concessões públicas de telecomunicações, para fins, digamos, “antiecumênicos”, mas também no que diz respeito à sublocação das grades de programação de TV para Igrejas, o que configuraria em tese alienação de bem público.

Neste sentido o Ministério Público Federal, no ano de 2014 resolveu apertar o cerco às emissoras de televisão que estariam sublocando parte de suas programações a determinadas igrejas<sup>94</sup>. A prática tornou-se comum no mercado, também com empresas de tevê e entidades sindicais como locatárias. São casos diferentes da produção independente, prevista em lei, em que a emissora remunera o responsável pelo programa.

Os alvos do órgão foram as emissoras que lucram arrendando pedaços de sua grade de programação às igrejas com forte presença midiática e o governo federal, responsável por fiscalizar o setor.

---

<sup>94</sup> A ação mais notável e recente neste sentido foi a do Ministério Público Federal de São Paulo que numa iniciativa inédita resolveu recorrer à Justiça para combater o milionário mercado de aluguel de horários da programação de canais de rádio e TV. Um processo foi instaurado contra a *Rede 21*, canal do grupo *Bandeirantes*, por conceder 22 horas diárias da programação à Igreja Universal, o que segundo os procuradores públicos violaria normas do Código Brasileiro e a Lei Geral de Telecomunicações. Os procuradores utilizaram pareceres de juristas como Celso Antônio Bandeira de Mello e Fábio Konder Comparato, para reforçar as denúncias.

Em duas ações civis públicas protocoladas em novembro de 2014, a Procuradoria listou acusações contra a *Rede 21* (UHF do grupo *Bandeirantes*), a *TV CNT* e a Igreja Universal do Reino de Deus, além de seus respectivos representantes legais, acusando-os de violar normas do Código Brasileiro de Telecomunicações, regulamentações do setor e a Lei Geral de Telecomunicações ao firmarem contrato que concede 22 horas diárias da programação da emissora à Igreja Universal. A Presidência da República e o Ministério das Comunicações também foram citados no processo.

Desde 2008 a *Rede 21* era quase 100% alugada à Igreja Mundial do Poder de Deus, concorrente que nos últimos anos mais tirou fiéis da instituição de Edir Macedo. Segundo o artigo de Luís Nassif na Folha de São Paulo de 09 de dezembro de 2014. “Comenta-se no mercado que a igreja liderada por Valdemiro Santiago teria perdido o púlpito eletrônico para a Universal após dar calotes milionários nos donos da *Band*”. (NASSIF, Luiz. MPF processa canal da Band de alugar concessão a igrejas. **Folha de São Paulo**. 12 de dez. 2014. Disponível em: <http://jornalggn.com.br/noticia/mpf-processa-canal-da-band-de-alugar-concessao-a-igrejas>. Acesso: 12 de dez. 2014.)

O Ministério Público diz que o contrato *Rede 21-Universal* é ilegal, pois caracteriza alienação da concessão pública. Os procuradores afirmam que, mesmo que seja interpretado como publicidade, o contrato seria irregular porque a legislação limita a propaganda a 25% da programação. A entrega de 22 horas diárias extrapolaria esse teto e configuraria “enriquecimento sem causa”, delito previsto no Código Civil.

Na ação contra a *Rede 21* e a Universal, o Ministério Público pediu a invalidação da outorga e a declaração de inidoneidade dos envolvidos, impedindo-os de participar de novas licitações. Pede também que indenizem a União e sejam condenados por danos morais. No fim, pleiteia provisoriamente a decretação da indisponibilidade dos bens dos citados e a suspensão da transmissão da *Rede 21*.

Por outro lado, por ocuparem posições menos favorecidas no campo religioso brasileiro, os maiores prejudicados em meio ao fogo cruzado deste campo de forças sociais são os cultos Afro-brasileiros, em função das limitações apresentadas por eles quanto às formas de ocupação do espaço público, dispondo de esparsa visibilidade e representação institucional colegiada, assim como restrições quanto ao acesso à mídia, desempenho de assistência social e promoção de interseções políticas.

Como sabemos este não é um dilema que acomete só o Brasil, mas quase todo e qualquer estado democrático-secular ocidental. Deste modo, cada um destes estados-nacionais, conforme seus próprios percursos históricos desenvolveram formas e possibilidades de equacionar a combinação *estado secular – pluralidade religiosa*. Assim, nenhum país pode ser considerado um “modelo” ou “ideal”, neste sentido.

A avaliação histórico-sociológica caso a caso pode revelar como cada sociedade e contexto nacional vêm buscando administrar, no passado e no presente, as relações entre religiões, Estado e espaço público.

Mais recentemente, em 2014, em resposta a uma ação do MPF (Ministério Público Federal)<sup>95</sup> que pedia a retirada do *Youtube* de vídeos de cultos evangélicos tidos como intolerantes e preconceituosos contra o Candomblé e a Umbanda, entre outras práticas religiosas afro-brasileiras, a Justiça Federal do Rio de Janeiro decidiu que tais crenças não deveriam ser consideradas religiões.

Na sentença, o juiz Eugênio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, afirmou que “ambas manifestações de religiosidade não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc.), ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado”.

O MPF recorreu ao Tribunal Regional Federal da 2ª Região (TRF-2) contra a decisão. No recurso, o MPF afirmou que a “referida decisão causa perplexidade. Não apenas porque negou a liminar, mas também porque o juiz da causa arvorou-se a dizer o que é e o que não pode ser considerado religião”.

Mesmo deixando claro que “não caberá ao Ministério Público Federal, doravante, esforçar-se para dizer o que é e o que não pode ser considerado sagrado”, foram citados,

---

<sup>95</sup> A ação movida pelo MPF foi de autoria do advogado e babalorixá Márcio de Jagun.

no recurso do MPF, aspectos que caracterizavam as crenças afro-brasileiras como religiões.

[As *crenças*] possuem liturgias, corpos com alguma estrutura sacerdotal organizada hierarquicamente, cerimônias, altares, fiéis, ritos, templos (embora via de regra sem suntuosidade, muitos sobre o chão de terra batida, o que em hipótese alguma lhes retira o caráter sagrado) e, essencialmente, a fé em divindades que são cultuadas (adoradas e veneradas, como queira), não obstante possam destoar do padrão hegemônico das religiões majoritárias que a decisão pretende usar como paradigma para restringir o seu alcance. (OTONI, Isadora. Para Justiça Federal, cultos afro-brasileiros não são religiões. MPF recorre da decisão. **Revista Forum**, 17 de maio de 2014. Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/blog/2014/05/para-justica-federal-umbanda-e-candomble-nao-sao-religioes/> Acesso em: 24 de jun. 2014)

Diante da repercussão do caso o juiz Eugênio Rosa de Araújo voltou atrás em sua declaração de que a “Umbanda e o Candomblé não são religiões” e divulgou logo em seguida (3 dias depois) nota admitindo o erro e afirmando que “o forte apoio dado pela mídia e pela sociedade civil, demonstra, por si só, e de forma inquestionável, a crença de culto de tais religiões”.

Entretanto, ele não mudou o conteúdo de sua sentença, que negou o pedido de uma ação movida pelo Ministério Público Federal do Rio de Janeiro para que 15 vídeos retratando cultos da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) fossem retirados do *Youtube* por serem ofensivos as religiões Afro-brasileiras e disse que a sua decisão teve como base a “liberdade de expressão e de reunião”. (JUIZ muda de opinião e diz que cultos afros são religiões. **Revista Forum**, 20 de maio de 2014. Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/blog/2014/05/juiz-muda-de-opiniao-e-diz-que-cultos-afros-sao-religioes/>. Acesso em 24 de jun. de 2014)

No entanto, recentemente, no dia 21 de janeiro de 2015, quando durante as atividades e debates realizados em função do Dia Nacional de Combate à intolerância Religiosa, o pastor Sezar Cavalcante, então reitor da Faculdade Teológica Betesda insistia em afirmar que os evangélicos têm o direito de pregar contra religiões como Umbanda e Candomblé, desde que não usem a força – como invadir os seus terreiros.

As declarações ocorreram durante um debate acalorado entre representantes Evangélicos e das religiões Afro-brasileiras na “TV FOLHA” (BALLOUSSIER, Anna Virgínia. Nas diferenças de fé, até criança vira alvo de intolerância, veja vídeo. **Folha de**

São Paulo, 03 de fev. de 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/multimedia/videocasts/2015/02/1584386-nas-diferencas-de-fe-ate-crianca-vira-alvo-da-intolerancia-veja-video.shtml?cmpid=%22facefolha%22>. Acesso em: 03 de fev. 2015).

Tais conflitos não se limitam apenas a agentes religiosos, mas tem mobilizado também, por exemplo, grupos ateístas organizados.

A *Rede Bandeirantes* de televisão, uma das empresas de comunicação que, como as outras no Brasil, opera através de concessão pública de sinal de tele difusão, assinou no mês de maio de 2015 um termo de ajustamento de conduta com o Ministério Público Federal por meio do qual se comprometeu a exibir setenta e duas (72) vezes um vídeo produzido pelo MPF que tem por objetivo conscientizar a população sobre a laicidade do Estado brasileiro. O vídeo de 40 segundos ressalta que o Estado brasileiro não possui religião oficial, garantindo a liberdade de todos para escolher entre ter ou não ter uma religião.

A assinatura do documento decorreu de um processo aberto pelos procuradores contra a emissora após declarações do apresentador José Luiz Datena no programa *Brasil Urgente*<sup>96</sup> contra cidadãos ateus.

No mesmo sentido, grupos religiosos relegados historicamente ao *underground* vêm se organizando e pleiteando com maior ou menor sucesso reconhecimento e legitimidade públicos, como no exemplo dos Satanistas na Europa e nos Estados Unidos.

Os exemplos mais recentes que chamaram a atenção da imprensa internacional vêm do estado de Oklahoma nos E.U.A.. Lá, a edificação de um monumento público em homenagem aos dez mandamentos deflagrou debates profundos sobre sua constitucionalidade.

---

<sup>96</sup> Em uma edição de 2010 do programa diário *Brasil Urgente*, capitaneado por José Luiz Datena, em reportagem sobre o fuzilamento de um jovem, Datena e o repórter Márcio Campos relacionaram a prática de crimes bárbaros à “ausência de Deus”. Por cinquenta minutos, Datena insistiu na tese de que só quem não acreditava em Deus poderia ser capaz de cometer tais crimes: “Porque o sujeito que é ateu, na minha modesta opinião, não tem limites, é por isso que a gente vê esses crimes aí”, afirmou. (APÓS ofensa a ateus, Band terá de exibir campanha sobre liberdade religiosa. **Carta Capital**, 29 de maio de 2015. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/blogs/midiatico/apos-ofensa-a-ateus-band-tera-de-exibir-campanha-liberdade-religiosa-9813.html>. Acesso em: 29 de mai. de 2015.)

Se por um lado, grupos pró-laicidade abriram processos demandando a retirada do monumento religioso, por outro, grupos satanistas viram neste debate a oportunidade de requerer a publicidade que apesar da laicidade dos estados, o poder público tão facilmente concede aos símbolos judaico-cristãos.

Desta forma, o grupo *Satanic Temple*, com sede em Nova York, e com seguidores em Oklahoma, propôs a construção de um símbolo satânico, no valor de aproximadamente 20 mil dólares. (SATANISTS plan statue to stand alongside Ten Commandments in Oklahoma. **The Guardian**, 08 de dez. de 2013. Disponível em [http://www.theguardian.com/world/2013/dec/08/satan-ten-commandments-oklahomacity?CMP=fb\\_gu](http://www.theguardian.com/world/2013/dec/08/satan-ten-commandments-oklahomacity?CMP=fb_gu). Acesso em: 08 de dez. de 2013).

Alguns grupos contrários à ideia da instalação do símbolo satanista no espaço público da capital do estado alegaram que o mesmo não possui “nenhuma significância histórica para o estado de Oklahoma”<sup>97</sup>, como afirmou o Deputado Republicano Paul Wesselhoft.

A ação supracitada do grupo *Satanic Temple* em Oklahoma, na verdade, operou muito menos como uma iniciativa no sentido de promover um embate inflamado pelo espaço (literalmente, físico) público, mas mais como uma “provocação” chamando a atenção para a laicidade do estado.

O debate continuou: mais tarde, em julho de 2015 a referida escultura do *Satanic Temple*, de bronze e pesando uma tonelada e meia, foi inaugurada em um edifício industrial perto do rio Detroit, em evento particular (mas deixando claro que o monumento estaria pronto para vir a público).

Ainda em de 2014, outros grupos satânicos como os do Estado de Michigan posicionaram-se literalmente em público quando naquele natal conseguiram a licença para instalar no prédio do Capitólio do estado o seu próprio monumento em homenagem à concepção de “natividade” celebrada em tal época do ano. (MOORE, Alexander. Satanists erect Christmas ‘Snaketivity Scene’ at Capitol building. **Death and Taxes Magazine**, 22 de dez. 2014. Disponível em:

---

<sup>97</sup> it doesn’t have “any historical significance for the State of Oklahoma”



<http://www.deathandtaxesmag.com/232856/satanists-erect-christmas-snaketivity-scene-at-capitol-building/> Acesso em: 22 de dez. 2014)

Mais recentemente o mesmo debate entre grupos satânicos e o estado está sendo travado no estado de Arkansas. Lá o *lobby* cristão também se organizou para dificultar que um monumento em homenagem a Baphomet seja instalado nas proximidades da sede do Governo (Arkansas House Passes Emergency Bill to Prevent Satanists from Putting Monument on Capitol Grounds. **Patheos**, 07 de fev. de 2017. Disponível em: <http://www.patheos.com/blogs/friendlyatheist/2017/02/07/arkansas-house-passes-emergency-bill-to-prevent-satanists-from-putting-monument-on-capitol-grounds>. Acesso em 15 de fev. de 2017).

Em meio a tudo isso, desde que assumiu em 2013, o representante-mor da Igreja Católica, Papa Francisco, vem defendendo mudanças radicais na Igreja e uma maior abertura da mesma, para o temor dos grupos mais conservadores da hierarquia católica.

Dentre as séries de declarações ousadas divulgadas pela mídia mundial, chamamos atenção para aquela em que o sumo pontífice da Igreja Católica, alinhado com uma concepção contemporânea *trans* e *supra religiosa* de Deus declarou em entrevista a Eugenio Scalfari, fundador do jornal *La Repubblica*, não acreditar em um “deus Católico”: “Não existe um Deus católico. Há um Deus” (CHADE, Jamil. ‘Não existe um Deus católico, mas um Deus’, diz Papa. O **Estado de S. Paulo**, 2 de outubro de 2013, p. A19).

No Brasil, na contramão, eventos como a depredação de terreiros (relatados em Ouro Preto, no Capítulo 1, item 1.2.2) e o apedrejamento da menina candomblecista de 11 anos, Kailane Campos, no dia 14 de junho de 2015, no subúrbio do Rio de Janeiro na saída de um culto, têm suscitado debates sérios sobre a questão da tolerância religiosa no Brasil.

A agressão à Kailane, noticiada na mídia nacional e internacional chamou a atenção exatamente por ter demonstrado, como em outros casos que vem se repetindo ao longo dos anos, traços de motivação religiosa.

No Rio de Janeiro, motivados pela escalada de violência, alguns terreiros resolveram investir na segurança “com cercas de arame farpado, muros com cacos de vidro, alarmes com sensores de movimento, cadeados e portões reforçados, além de câmeras de vigilância”. A Comissão de Combate à Intolerância Religiosa da ALERJ

(Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro) afirma que os casos de violência contra cultos afro-brasileiros têm se intensificado, fato que faz parte de uma tendência observada há no mínimo 30 anos. Tal Comissão tem cobrado o governado do Estado do Rio de Janeiro que execute a Lei nº 5.931, aprovada em 25 de março de 2011, que cria a DECRADI (Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância):

Trata-se de um núcleo especializado dentro de apenas uma delegacia com policiais treinados e estrutura adequada "com a finalidade de combater todos os crimes praticados contra pessoas, entidades ou patrimônios públicos ou privados, cuja motivação seja o preconceito ou a intolerância", segundo o texto da lei. (PUFF, Jefferson. Intolerância religiosa leva terreiros de umbanda a reforçar segurança no Rio. **BBC Brasil**, 26 de jun. 2015. Disponível em: [http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/06/150625\\_intolerancia\\_religiosa\\_terreiros\\_pai\\_jp](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/06/150625_intolerancia_religiosa_terreiros_pai_jp). Acesso em 27 de jun. 2015)

Aprovada desde 2011, a legislação ainda não foi implementada. Para os administradores dos templos de Umbanda e Candomblé do estado do Rio de Janeiro a medida é crucial, pois muitos religiosos reclamam de irem a delegacias e terem suas queixas registradas apenas como "invasões a domicílio" (enquanto isso, nas comunidades pobres, narcotraficantes "de Cristo" mandam banir dali os terreiros).

Mais recentemente, em 09 de fevereiro de 2017, a Câmara Municipal de Diadema (SP) promoveu uma audiência pública para debater a intolerância religiosa em função de uma abordagem policial da Guarda Municipal ao Terreiro de Mãe Corina de Yemanjá denunciada pela Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros de Diadema (FUCABRAD) como abusiva e intimidadora (MELO, Aline. Evento na Câmara de Diadema debate intolerância religiosa. Diadema Jornal, 09 de fev. de 2017. Disponível em: <http://www.diademajornal.com.br/2017/02/09/cidade/evento-na-camara-de-diadema-debate-intolerancia-religiosa>. Acesso: 15 de fev. de 2017)

O "desconforto" e o caráter lamentável e antidemocrático de casos como os elencados acima, por outro lado, fazem com que tais eventos se configurem em oportunidades exemplares para que a sociedade, os estados laicos e as próprias vertentes religiosas reflitam e proponham uma agenda positiva quanto ao exercício, muitas vezes conflituoso (e, em alguns casos, fatais) das práticas da liberdade religiosa, da liberdade de expressão, da existência pública das religiões e do reconhecimento de identidades plurais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. **História oral**: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 1990.

ALMEIDA, Ronaldo R.M. de; MONTERO, Paula. O Campo Religioso Brasileiro no Limiar do Século: Problemas e Perspectivas. In: RATTNER, Henrique (org.). **Brasil no Limiar do Século XXI**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

ANTONIAZZI, Alberto. Catolicismo em Belo Horizonte na proximidade do novo milênio. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v.2, n. 3, p. 69-85, out., 1997.

ANTONIAZZI, Alberto. As Religiões no Brasil segundo o Censo 2000. **Revista de Estudos da Religião**, n.2, p.75-80, 2003. Disponível em: [www.pucsp.br/rever/rev\\_2003/p\\_antoni.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rev_2003/p_antoni.pdf). Último acesso em: 14 de fev., 2009.

ASSIS, Glauber Loures de.; LABATE, Beatriz Caiuby. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 34(2): 11-35, 2014.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1979.

BAUER, W. Martin; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2003.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004.

BERQUÓ, Elza & ALENCASTRO, Luiz Felipe de. “A emergência do voto negro”. **Novos Estudos Cebrap**, nº 33, junho 1992, pp.77-88, 1992.

BIRMAN, Patricia (org.) **Religião e Espaço Público**: movimentos religiosos no mundo contemporâneo. São Paulo: Attar Editorial; CNPQ/PRONEX, 2003.

BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder**: Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ed. Ática, 1986.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia da Trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva. 2ª ed. 1982.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das trocas lingüísticas**. São Paulo: Edusp, 1996.

BOURDIEU, Pierre. Efeitos do lugar. In: \_\_\_\_ (org.) **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder**. São Paulo: Ática, 1986.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**, 1988. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988. 292 p.

BUARQUE, Virgínia; PIRES, Tiago. **Monsenhor José Silvério Horta e a espiritualidade do Bom Pastor (1859-1933)**. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2012.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e Reencantamento: A Emergência dos Novos Movimentos Religiosos. **BIB**. São Paulo, n. 56, pp. 55-69, 2º semestre de 2003.

CANCLINI, Néstor Garcia. O patrimônio cultural e a construção imaginária nacional *in* **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, nº 23. Rio de Janeiro: 1994.

CARRANZA, Brenda. **Catolicismo Midiático**. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2011.

CARDOSO, Alexandre. Dimensões Básicas da religiosidade belo-horizontina. **Estudos Avançados**, 18 (52), p.63 -75, 2004.

CARDOSO, Diogo da Silva. Um olhar geográfico sobre a cidade e suas relações com a modernidade religiosa. **III Encontro de Geografia - A geografia e suas vertentes: reflexões**, 16 a 19 de novembro de 2010. Instituto Federal Fluminense – Campo dos Goytacazes – RJ.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world** / José Casanova. Chicago : University of Chicago Press, 1994.

CASANOVA, José. Religious Associations, Religions Innovations and Denominational Identities in Contemporary Global Cities. In: **Topographies of faith: religion in urban spaces**. BURCHARDT, Marian; CASANOVA, José. Leiden; Boston : Brill, 2013.

CASANOVA, Jose. Globalization and the free exercise of Religion Worldwide. In: BRADLEY, Gerad V. **Challenges to Religious Liberty in the Twenty-First Century**. USA: Cambridge University Press, 2012.

CASANOVA, José. Globalizing Catholicism and the return to a “Universal” Church. In: RUDOLPH, Susanne H. **Transitional Religion and fading states**. Boulder, CO: Westview Press, 1997.

CASANOVA, José. The Religious Situation in Europe. In: JOAS, Hans; WIEGANDT, Klaus. **Secularization and the World Religions**. Liverpool: Liverpool University Press, 2009.

CASANOVA, Jose. Religion Challenging The Mtyth of Secular Democracy. In: CHRISTOFFERSEN, Lisbet *et al.* (eds.). **Religion in the 21st Century: Challenges and transformations**. Great Britain: Ashgate Publishing, 2010.

CASANOVA, Jose. Religious Associations, Religious Innovations and Denominational Identities in Contemporary Global Cities. In: BECCI, Irene; Burchardt, Marian; CASANOVA, Jose (eds.) **Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces**. Leiden: Brill Academic Pub, 2013, 229 p.

CASANOVA, Jose. Rethinking Public Religions. In: SHAH, Timothy S.; STEPAN, Alfred; TOFT, Monica D. (eds.). **Rethinking Religion and World Affairs**. New York: Oxford University Press, 2012.

CASANOVA, Jose. Secular and Secularisms. **Social Research (New School for Social Research)**. Vol. 76, N. 4, Winter 2009.

CASTILHO, Maria Augusta de., CHAPARRO, Yan Leite. A re-territorialização do Sagrado no contexto urbanístico de Campo Grande –MS. **Revista Brasileira de História das Religiões** – Ano I, n. 3, Jan. 2009 - Dossiê Tolerância e Intolerância nas manifestações religiosas.

CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS (CERIS). **Desafios do catolicismo na cidade:** pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras. Rio de Janeiro / São Paulo: CERIS /Paulus, 290 pp., 2002.

CERTEAU, Michel de. **A Produção do Tempo: uma arqueologia religiosa.** In: A Escrita da história/Michel de Certeau; tradução de Maria de Lourdes Menezes; \*revisão técnica [de] Arno Vogel. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano:** artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. A História Hoje: dúvidas, desafios e propostas. **Estudos Históricos**, p. 102. Rio de Janeiro, vol. 7, n° 13, p. 97-113, 1994.

CHESNUT, R. Andrew. **Born again in Brazil** : the Pentecostal boom and the pathogens of poverty / R. Andrew Chesnut. New Brunswick, N.J. : Rutgers University Press, 1997.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio.** Trad. Luciano Vieira Machado. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

DAVIE, Grace. **Religion in Britain since 1945:** Believing without Belonging. Oxford: Blackwell, 1994.

DELLA CAVA, Ralph. **... e o verbo se faz imagem:** Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil, 1962-1989 / Ralph Della Cava, Paula Montero. Petrópolis: Vozes, 1991.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral:** memória, tempo, identidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DIAS, Fernando Correia. Mineiridade: Construção e Significado atual. **Ciência e Trópico**, Recife, 13(7): 73-89, jan - jun, 1985.

DIX, Stephen. Da crítica à sociologia da religião: uma viragem e seu impacto sócio-cultural. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões** – Ano V, 2006, 2006. / n.9/ 10-9-24.

DIJK. Prefácio: O giro discursivo. In: IÑIGUEZ, Lupicínio (coord.). **Manual de análise do discurso em Ciências Sociais.** Petrópolis: Vozes, 2005.

DREHER, Luís H. A Noção de “apriori religioso” no pensamento de Ernst Troeltsch. **Síntese - Rev. de Filosofia** V. 38 N. 122, 2011, 341-363.

DRUMMOND, Maria Francelina Silami Ibrahim (org). **Ouro Preto Cidade em três séculos.** Ouro Preto: Liberdade: 2011.

DUARTE, Rodrigo. O ‘desencantamento do mundo’ na dialética do esclarecimento. **Teoria e Sociedade** – Número especial: O pensamento de Max Weber e suas interlocuções, Belo Horizonte, p. 50-67, maio de 2005.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Editora Paulus, 1989. 2 ed.

ELIAS, Nobert. **O Processo Civilizador:** uma História dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. 2v.

EMMERICK, Rulian. As relações Igreja/Estado no Direito Constitucional Brasileiro. Um esboço para pensar o lugar das religiões no espaço público na contemporaneidade.

**Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana** / n.5 - 2010 - pp.144-172 / Disponível em: [www.sexualidadsaludysociedad.org](http://www.sexualidadsaludysociedad.org). Acesso em: 01 jun. 2015.

ESCORSIM, Silvana Maria. A filantropia no Brasil: entre a caridade e a política de assistência social. **Revista Espaço Acadêmico** – n.86 – Ano VIII, Julho de 2008. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/086/86escorsim.htm>. Acesso em: 01 de jun. 2015.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

FERREIRA, Marieta de Moraes. Demandas Sociais e História do Tempo Presente. In: FARIA, Mateus Henrique de; MATA, Sérgio Ricardo da; MOLLO, Helena Miranda; FARIA, Mateus Henrique de; VARELLA, Flávia Florentino (orgs). **Tempo Presente e Usos do Passado**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2012.

FICO, Carlos. História que temos vivido. In: FARIA, Mateus Henrique de; MATA, Sérgio Ricardo da; MOLLO, Helena Miranda; FARIA, Mateus Henrique de; VARELLA, Flávia Florentino (orgs). **Tempo Presente e Usos do Passado**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2012.

FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. Religião, Igreja e Religiosidade em Mariana no Século XVIII. In: **Termo de Mariana: história e documentação**. Mariana: Departamento de História – ICHS/UFOP; Imprensa Universitária da UFOP, 1998.

FONSECA, Cláudia. O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia “em casa”. In: SCHUCH; VIEIRA e PETERS (orgs). **Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2010. pp. 205-227.

FRESTON, Paul. **Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001.

GAUCHET, Marcel. **The disenchantment of the world: a political history of religion**/Tradução de Oscar Burge. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

GAUCHET, Marcel. **La Condicion Historica**. Conversaciones com Francois Azouvi y Sylvain Piron. Madrid: Trotta, 2007.

Geertz, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 323p.

GILL, Anthony James. **Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the state in Latin America**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998.

GIUMBELLI, Emerson. O “Chute na Santa”: blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. BIRMAN, Patricia (org.) **Religião e Espaço Público: movimentos religiosos no mundo contemporâneo**. São Paulo: Attar Editorial; CNPQ/PRONEX, 2003.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, Materialidade e Subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, p. 15-36, jan./jun. 2005.

GOTTDIENER, M. e FEAGIN, Joe R. Uma mudança de paradigma na sociologia urbana. **Espaço e Debates**, Ano IX, N.º. 28, 1989.

GOTTDIENER, M. **A produção social do espaço urbano**. São Paulo, EDUSP, 1993.

GRACINO JÚNIOR, Paulo. Visões da cidade: memória, poder e preservação em Mariana-MG. **Vivência**. UFRN/CCHLA. N° 28, 2005 p. 299-302, Natal: UFRN. Disponível em: [http://www.cchla.ufrn.br/Vivencia/sumarios/28/PDF%20para%20INTERNET\\_28/revista%20VIV%20C3%8ANCIA\\_28.pdf#page=179](http://www.cchla.ufrn.br/Vivencia/sumarios/28/PDF%20para%20INTERNET_28/revista%20VIV%20C3%8ANCIA_28.pdf#page=179). Acesso em 13 de setembro de 2014.

GRACINO JÚNIOR, Paulo. MARIANA – DA CIDADE PATRIMÔNIO A CIDADE PARTIDA. **Patrimônio e Memória**. UNESP – FCLAs – CEDAP, v.3, n.2, 2007 p. 147. Disponível em: <http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/127/480>. Acesso em: 13 de setembro de 2014.

GRACINO JÚNIOR, Paulo. Minas são muitas, mas convém não exagerar": identidade local e resistência ao pentecostalismo em Minas Gerais. **Caderno CRH**, v.21, n.52, Salvador jan./abr. 2008. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_serial&pid=0103-4979&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=0103-4979&lng=en&nrm=iso). Acesso: 28 de julho de 2015.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUIA Geral da Arquidiocese de Mariana. **Arquidiocese de Mariana**. 08 de janeiro de 2015. Disponível em: <http://www.arqmariana.com.br/guia-geral/>. Acesso: 25 de maio de 2015.

HARLOE, Michael. Marxismo, Estado e a questão urbana: notas críticas a duas recentes teorias francesas. **Espaço e Debates**, Ano IX, N°. 28, 1989.  
HARTOG, François. **Regimes de Historicidade: Presentismo e Experiências do Tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HOLANDA. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLSTON, James. A Morte da rua: el preindustrial de Río de Janeiro y Ouro Preto **Antípoda**, nº 7 JULIO -DICIEMBRE de 2008 páginas 257-292 ISSN 1900-5407.

HOORNAERT, Eduardo (coord.). **História da Igreja no Brasil**. 4ª edição. (Eduardo Hoornaert, Riolando Azzi, Klaus Van Der Grijp, Bermo Brod). Coordenador: Eduardo Hoornaert. 2 vols. Petrópolis: Edições Paulinas/ vozes.1992.

HOORNAERT, Eduardo. **O cristianismo moreno no Brasil**. Petrópolis, R.J: Vozes, 1990.

IÑIGUEZ, Lupicínio (coord.). **Manual de análise do discurso em Ciências Sociais**. Petrópolis: Vozes, 2005.

JELLINEK, Georg. **La Declaración del derecho del hombre y del ciudadano**. Mexico: Universidad Nacional Autónoma del México, 2000.

JULIA, Dominique. A Religião: história Religiosa. In: LE GOFF, Jacques (org.) **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

KIPPENBERG, Hans G. Europe: Arena of pluralization and diversification of Religions. **Journal of Religion in Europe**, 2008, p.133-135.

KIPPENBERG, Hans G. The Social Capital of religious communities in the age of globalization. In: Panayotis Pachis/ Donbald Wiebe (eds.) **Chasing Down Religion: In the Sights of History and the Cognitive Sciences**. FS Luther Martin. Thessalonike: Barbounakis 2010, p.215-232.

- KNOBLAUCH, Hubert. Europe and the Invisible Religion. **Revista Social Compass**: 50 (3), 2003, p. 267-274.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad Wilma Patricia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Editora da PUC, Contraponto, 2006.
- LEITE, Rogerio Proença. Contra-usos e espaço público: notas sobre a construção social dos lugares na Manguetown. **Rev. Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 115-134, Jun. 2002. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010269092002000200008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269092002000200008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 24 abr. 2017.
- LEONEL, Guilherme Guimarães. **Entre a cruz e os tambores**: conflitos e tensões nas Festas do Reinado (Divinópolis – MG). 2009. 247 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
- LEVINE, Daniel H.. **Politics, religion, and society in Latin America** / Daniel H. Levine. Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers, 2012.
- LIBÂNIO, João Batista. A Igreja da libertação, sua crise e a explosão carismática. **Teoria e Sociedade** (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG) – Belo Horizonte, Número Especial: Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira. Eduardo Viana Vargas, Léa Freitas Perez e Rubem Caixeta de Queiroz (organizadores), 2003.
- LUCKMANN, Thomas. The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies. **Japanese Journal of Religious Studies** 6/1-2, March-June 1979.
- LUCKMANN, Thomas. **The Invisible Religion**. New York, MacMillan, 1967.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **A Igreja Católica no Brasil e o Regime Republicano**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. **Política e Religião**: A participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. De Perto e de Dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 17, n. 49, junho 2002.
- MARIAE, Servus. **Para entender a Igreja no Brasil**: A caminhada que culminou no Vaticano II (1930-1968). Petrópolis, R.J.: Vozes, 1994.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- MARTINA, Giacomo. **A História da Igreja**: de Lutero a nossos dias (A era contemporânea, vol. IV). São Paulo: Edições Loyola. 1997.
- MATA, Sérgio Ricardo da; MOLLO, Helena Miranda; PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; VARELLA, Flávia Florentino (orgs). **Tempo Presente e Usos do Passado**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2012.
- MATA, Sérgio da. Religião e Modernidade em Ernst Troeltsch. **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, v. 20, n. 2, nov. 2008, p. 235-255.
- MATA, Sérgio da; PEREIRA, Mateus Henrique de Faria. Introdução – Transformação da experiência do tempo e pluralização do presente. In: MATA, Sérgio Ricardo da;



- MOLLO, Helena Miranda; PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; VARELLA, Flávia Florentino (orgs). **Tempo Presente e Usos do Passado**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2012.
- MATA, Sérgio da. Religião e modernidade em Ernst Troeltsch. **Tempo Social** (USP. Impresso), v. 20, p. 235-255, 2008.
- MATA, Sérgio da. A dialética do *aggiornamento*. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, v. 43, p. 144-157, 2007.
- MATA, Sérgio da. O espaço da religião. **Caminhos (UCG)**, v. 4, p. 31-47, 2006.
- MATA, Sérgio da. O sagrado e as formas elementares do espaço urbano mineiro (séc. XVIII-XIX). **Rhema** (Juiz de Fora), Juiz de Fora, v. 4, n.16, p. 11-43, 1998.
- MATA, Sérgio da. Sacralização da política, politização do sagrado (quando a Igreja se descortina). **Varia História**, Belo Horizonte, v. 16, p. 142-157, 1996.
- MATA, Sérgio da. Identidade católica e política na 'Fortaleza do Catolicismo' (1964-1969). **Revista da Fundação Educacional Monsenhor Messias**, Sete Lagoas, v. 3, p. 36-50, 1995.
- MATA, Sérgio da. **História & Religião**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. v. 1. 155p.
- MATA, Sérgio da. **Chão de Deus: Catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX**. 1. ed. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin, 2002.
- MATOS, Henrique Cristiano José. **Um estudo Histórico sobre o catolicismo militante entre 1922 e 1936**. Belo Horizonte: Editora O Lutador. 1990.
- MATOS, Henrique Cristiano José. **Introdução à História da Igreja**. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1997.
- MARTELLI, Stefano. Georg Simmel e a religiosidade como forma pura das relações sociais. In: **Ciberteologia: Revista de Teologia e Cultura** – Edição nº 07 - Ano II - Setembro/Outubro, 2006. Disponível em <http://ciberteologia.paulinas.org.br>
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. 5ª Ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- MENEZES, Joaquim Furtado de. **Igrejas e irmandades de Ouro Preto**. Belo Horizonte: IEPHA, 1975.
- MENICONI, Rodrigo Otávio de Marco. **A construção de uma cidade monumento: o caso de Ouro Preto**. 1999. 156f. Dissertação (Mestrado) - Escola de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.
- MONTERO, Paula. O Problema do Sincretismo. **Teoria e Sociedade** (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG) – Belo Horizonte, Número Especial: Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira, 2003. Eduardo Viana Vargas, Léa Freitas Perez e Rubem Caixeta de Queiroz (organizadores).
- MONTERO, Paula. Religiões e Dilemas da Sociedade Brasileira. In: MICELI, Sergio (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do Sagrado: Entre o Público e o Privado. In: **História da Vida Privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea.**/ organizador-geral da coleção Fernando A. Novais; organizador do volume Lília Moritz Schwarcz - São Paulo: Companhia as Letras, – (História da Vida Privada; 4), 1998.

MORAIS, Márcio Eduardo Pedrosa. Religião e Direitos Fundamentais: O Princípio da Liberdade Religiosa no Estado Constitucional Democrático Brasileiro. **Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC**, n. 18 – jul./dez. 2011.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: MELLO e SOUZA, Laura de. **História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América portuguesa.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

NATAL, Caion Meneguello. **Ouro Preto: a construção de uma cidade histórica, 1891-1933.** Campinas, SP: [s.n.], 2007. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas.

NEVES, Maria Agripina. **Histórico da Capela de São Cristóvão.** s/d

NICOLAZZI, Fernando; RODRIGUES, Henrique Estrada. Entrevista com François Hartog: história, historiografia e tempo presente. **História da Historiografia**, Ouro preto, Número 10, Dezembro 2012, pp. 351-371.

NORA, Pierre. General Introduction: Between Memory and History. In: NORA, Pierre (org). **Realms of Memory: rethinking the French past** (vol.1: conflicts and divisions). New York: Columbia University Press, 1996.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. O Catolicismo: das CEBs à Renovação Carismática. **Teoria e Sociedade** (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG) – Belo Horizonte, Número Especial: Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira, 2003. Eduardo Viana Vargas, Léa Freitas Perez e Rubem Caixeta de Queiroz (organizadores), 2003.

OLIVEIRA, Fabrício Roberto Costa. **Religião e mobilização social na arquidiocese de Mariana/MG.** / Fabrício Roberto Costa Oliveira. Viçosa: UFV, 2005.

OLIVEIRA, Fabrício Roberto Costa; PAGNOSSA, Tadeu Pamplona; ZANGELMI, Arnaldo José. Os processos de transformações na Arquidiocese de Mariana: uma análise dos jornais “O Arquidiocesano” e “O Pastoral”. **MNEME – Revista de Humanidades**, 11(29), 2011 – JAN / JULHO. Disponível em <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme>. Acesso em 01 de jun. 2015.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira.** São Paulo: Brasiliense, 1999.

OLIVEIRA, Isabela. Um desafio ao respeito e à tolerância: reflexões sobre o campo religioso daimista na atualidade. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro; 31(2); 154-178; 2011.

PARK, R. E.; BURGESS, E.; MCKENZIE, R. D. **The City.** Chicago: The University Chicago Press, 1925. Disponível em: <<https://archive.org/details/TheCityRobertEPark>>. Acesso em: 20 nov. 2013.

PEREIRA, Mateus. H. F. A História do Tempo Presente: do futurismo ao presentismo?. **Humanidades** (Brasília), 2011, v. 58, p. 56-65.

PEREZ, Léa Freitas; QUEIROZ, Rubem Caixeta de; VARGAS, Eduardo Viana (orgs.) (2003) **Teoria e Sociedade** (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG) – Belo Horizonte, Número Especial: Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira, 2003.

PEREZ, Lea Freitas. Dois Olhares sobre o Urbano: Max Weber e Escola de Chicago. **Veritas**, Porto Alegre, v. 39, nº 156, p. 621-637, dez. 1994.

PEREZ, Lea Freitas. A cidade e a modernidade: Equívocos conceituais. **Biblos**, Rio Grande, 10:109-116, 1998.

PIERUCCI, Antônio Flávio. ‘Bye, bye Brasil’ – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, 18 (52), p. 17-27, 2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente – uma aula. **Novos Estudos**, n. 75, p. 111-127, jul., 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo, Editora 34, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. ‘Bye, bye Brasil’ – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, 18 (52), p. 17-27, 2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente – uma aula. **Novos Estudos**, n. 75, p. 111-127, jul. 2006.

PRANDI, Reginaldo. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: **Globalização e religião**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANCHIS, Pierre. A religião dos brasileiros. **Teoria e Sociedade** (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG) – Belo Horizonte, Número Especial: Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira, 2003. Eduardo Viana Vargas, Léa Freitas Perez e Rubem Caixeta de Queiroz (organizadores).

RAMALHO, Walderez Simões Costa. Uma história da mineiridade: o sentido “essencialista” de uma representação. **Anais do XIX Encontro Regional de História**. Profissão Historiador: formação e mercado de trabalho. Juiz de Fora, 28 a 31 de julho de 2014.

RAMOS, Donald. **A social history of Ouro Preto**: stresses of dynamic urbanization in Colonial Brazil (1695-1726). (Phd dissertation) The University of Florida, 1972.

REIS, Liana Maria. Mineiridade: identidade regional e ideologia. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v.9, n.11, p.89-97, 1º sem. de 2007.

RIBEIRO, Jorge Cláudio. Georg Simmel, Pensador da Religiosidade Moderna. In: **Revista Rever**. São Paulo, número 2 – Ano 6 – 2006. Disponível em [http://www.pucsp.br/rever/rev2\\_2006/index.html](http://www.pucsp.br/rever/rev2_2006/index.html).

RIBEIRO, Wagner Costa; ZANIRATO, Sílvia Helena. Mudanças climáticas e risco ao patrimônio cultural em Ouro Preto – MG - Brasil. **Confins** [Online], 21 | 2014, posto online no dia 19 Agosto 2014, consultado o 18 Janeiro 2017. URL : <http://confins.revues.org/9673> ; DOI : 10.4000/confins.9673.

- ROSENDAHL, Zenir. Território e Territorialidade: Uma perspectiva Geográfica para o estudo da Religião. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina** – 20 a 26 de março de 2005 – Universidade de São Paulo.
- SALGADO, Marina. **Ouro Preto: paisagem em transformação**. 2010. 193 f.. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura.
- SANT'ANNA, Maria Josefina Gabriel. A Concepção de cidade em diferentes matrizes teóricas das Ciências Sociais. **Revista Rio de Janeiro**, Nº 9, jan./abr. 2003.
- SANTIAGO, Carla Ferretti. A Igreja Católica e a construção do Espaço Urbano em Belo Horizonte. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v.6, n.7, p. 5-19, jul., 2001.
- SANCHIS, Pierre. A religião dos brasileiros. **Teoria e Sociedade** (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG) – Belo Horizonte, Número Especial: Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira, 2003. Eduardo Viana Vargas, Léa Freitas Perez e Rubem Caixeta de Queiroz (organizadores), 2003.
- SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. Studio Nobel, 5ª ed., Coleção Espaços, São Paulo: 2000.
- SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**, Record, Rio de Janeiro: 2003.
- SERPA, A. Cultura de Massa versus cultura popular na cidade do espetáculo e da "retradionalização". **Revista Espaço e Cultura**, UERJ, nº. 22, jan./dez. R.J: 2007.
- SEVCENKO, Nicolau. Introdução – O Prelúdio Republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso. **História da Vida Privada no Brasil**. / organizador – geral da coleção Fernando A. Novais; organizador do volume Nicolau Sevcenko - São Paulo: Companhia as Letras, – (História da Vida Privada No Brasil; 3), 1998.
- SILVA, Eliane Moura da. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. **Revista de C. Humanas**, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 225-234, jul./dez. 2011.
- SILVEIRA, Diego Omar da. **Sacerdos Magnus: Dom Oscar de Oliveira, O Arquidiocesano e a recepção fragmentada do Concílio Vaticano II na Arquidiocese de Mariana (1959-1988)** / Diego Omar da Silveira – 2009. 207f.
- SILVEIRA, Diego Omar. A peleja pela “Boa Imprensa”: reflexões sobre os jornais da Igreja, a Romanização dos costumes e a identidade Católica no Brasil. **Anais do 9º Encontro Nacional de História da Mídia**, 2013.
- SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: **O Fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- SIMMEL, Georg. **El Problema Religioso**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.
- SIQUEIRA, Deis. A labiríntica busca religiosa na atualidade: crenças e práticas místico-esotéricas na capital do Brasil. In: SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo Barbosa de. (orgs.) **Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil**. Rio de Janeiro: Garamond; Vieira, 2003.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Complexo de Zé Carioca– notas sobre uma identidade mestiça e malandra. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº 29, ano 10, p. 43-63, out., 1995.

SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei**: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo/ Santa Catarina: Cia. das Letras/ Edusc, 2009.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e Cultura. In: VALLA, Victor Vicent. (org). **Religião e Cultura**. Rio de Janeiro: DP & A, 2001.

STEIL, Carlos Alberto. Da comunidade à mística. **Teoria e Sociedade** (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG) – Belo Horizonte, Número Especial: Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira, 2003. Eduardo Viana Vargas, Léa Freitas Perez e Rubem Caixeta de Queiroz (organizadores), 2003.

THOMPSON, Edward Palmer. **A Formação da Classe Operária Inglesa: A Árvore da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1987.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TROELTSCH, Ernst. **The Social Teaching of the Christian Churches**. London: Westminster John Knox Press, 1992.

VASQUEZ, Manuel A. **The Brazilian popular church and the crisis of modernity**. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 1998.

VELHO, Otavio. E o tal mundo não se acabou: A religião na passagem do milênio. In: **Teoria e Sociedade** (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG) – Belo Horizonte, Número Especial: Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira, 2003. Eduardo Viana Vargas, Léa Freitas Perez e Rubem Caixeta de Queiroz (organizadores), 2003.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.) **A Aventura Sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VELOZO, Mariza. O fetiche do patrimônio. **Revista Habitus**, nº 01, vol. 04, Goiânia: 2006 In <[revistas.ucg.br/index.php/habitus/article/viewPDFInterstitial/363/301](http://revistas.ucg.br/index.php/habitus/article/viewPDFInterstitial/363/301)>. Acesso em 1º fev. 2011.

WATIER, Patrick. Religión e Sociologia de la Religión. In: **Georg Simmel Sociólogo**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2005.

WEBER, Max. **A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1991.

WEBER, Max. Conceitos e Categorias. In: **Economia e sociedade**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

WIRTH, Louis. O Urbanismo como modo de vida. In: **O Fenômeno Urbano**. Zahar Ed.: Rio de Janeiro. 1967.

## FONTES

### ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA

#### Dom Oscar de Oliveira

ESQUEMA DO SEGUNDO SÍNODO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA, Estatutos e Tabelas, Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Mariana, 12 de abril de 1942.

RELATÓRIO DAS IGREJAS CRISTÃS EVANGÉLICAS ARQUIDIOCESE DE MARIANA – ALGUMAS PARÓQUIAS. Estatísticas Matrizes e Igrejas Filiais. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Mariana, s/d. (Período D. Oscar).

REUNIÃO DO CONSELHO DIOCESANO. Estatísticas - Matrizes e Igrejas Filiais. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Mariana, 13 de fevereiro de 1986.

PASTOR fala da Igreja em Mariana. **Jornal Opção Regional**. Mariana, 1985. A Cidade de Mariana e a Imprensa. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

#### Dom Luciano Mendes de Almeida

AS SEITAS que nos rodeiam: a nova era como religião. **Jornal Voz Diocesana**, Diocese de Campanha, Minas Gerais, janeiro de 1996, Ano 49, n. 1289, p.6. A Cidade de Mariana e a Imprensa Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

TEOLOGIA da Libertação: a quinta coluna da Igreja. Separata de Mundo Canônico, Político e Social, Ano IV, n. 1, edição com alcance até junho/1979. Teologia da Libertação. Arquivo eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

MAPAS DAS REGIÕES DA ARQUIDIOCESE – 1989. Pastoral/Arquidiocesano. Arquivo eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, 1989.

III ASSEMBLÉIA DE PASTORAL DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA – MARCO SITUACIONAL DA ARQUIDIOCESE. Pastoral/Arquidiocesano. Arquivo eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, 04 a 06 de novembro de 1994.

## IMPrensa Contemporânea

APÓS ofensa a ateus, Band terá de exibir campanha sobre liberdade religiosa. **Carta Capital**, 29 de maio de 2015. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/blogs/midiatico/apos-ofensa-a-ateus-band-tera-de-exibir-campanha-liberdade-religiosa-9813.html>. Acesso em: 29 de mai. de 2015.

ARKANSAS House Passes Emergency Bill to Prevent Satanists from Putting Monument on Capitol Grounds. **Patheos**, 07 de fev. de 2017. Disponível em: <http://www.patheos.com/blogs/friendlyatheist/2017/02/07/arkansas-house-passes-emergency-bill-to-prevent-satanists-from-putting-monument-on-capitol-grounds>. Acesso em 15 de Fev. de 2017.

BALLOUSSIER, Anna Virgínia. Nas diferenças de fé, até criança vira alvo de intolerância, veja vídeo. **Folha de São Paulo**, 03 de fev. de 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/multimedia/videocasts/2015/02/1584386-nas-diferencas-de-fe-ate-crianca-vira-alvo-da-intolerancia-veja-video.shtml?cmpid=%22facefolha%22>. Acesso em: 03 de fev. 2015.

CHADE, Jamil. ‘Não existe um Deus católico, mas um Deus’, diz Papa. **O Estado de S. Paulo**, 2 de outubro de 2013, p. A19.

JUIZ muda de opinião e diz que cultos afros são religiões. **Revista Forum**, 20 de mai. de 2014. Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/blog/2014/05/juiz-muda-de-opinioe-e-diz-que-cultos-afros-sao-religioes/>. Acesso em 24 de jun. de 2014.

MELO, Aline. Evento na Câmara de Diadema debate intolerância religiosa. **Diadema Jornal**, 09 de fev. de 2017. Disponível em: <http://www.diademajornal.com.br/2017/02/09/cidade/evento-na-camara-de-diadema-debate-intolerancia-religiosa>. Acesso: 15 de fev. de 2017.

MOORE, Alexander. Satanists erect Christmas ‘Snaketivity Scene’ at Capitol building. **Death and Taxes Magazine**. 22 de dez. 2014. Disponível em: <http://www.deathandtaxesmag.com/232856/satanists-erect-christmas-snaketivity-scene-at-capitol-building/> Acesso em: 22 de dez. 2014.

NASSIF, Luiz. MPF processa canal da Band de alugar concessão a igrejas. **Folha de São Paulo**. 12 de dez. 2014. Disponível em: <http://jornalggn.com.br/noticia/mpf-processa-canal-da-band-de-alugar-concessao-a-igrejas>. Acesso: 12 de dez. 2014.

OTONI, Isadora. Para Justiça Federal, cultos afro-brasileiros não são religiões. MPF recorre da decisão. **Revista Forum**, 17 de maio de 2014. Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/blog/2014/05/para-justica-federal-umbanda-e-candomble-nao-sao-religioes/> Acesso em: 24 de jun. 2014.

PUFF, Jefferson. Intolerância religiosa leva terreiros de umbanda a reforçar segurança no Rio. **BBC Brasil**, 26 de jun. 2015 Disponível em: [http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/06/150625\\_intolerancia\\_religiosa\\_terreiros\\_pai\\_jp](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/06/150625_intolerancia_religiosa_terreiros_pai_jp). Acesso em 27 de jun. 2015.

SATANISTS plan statue to stand alongside Ten Commandments in Oklahoma. **The Guardian**, 08 de dez. de 2013. Disponível em

[http://www.theguardian.com/world/2013/dec/08/satan-ten-commandments-oklahomacity?CMP=fb\\_gu](http://www.theguardian.com/world/2013/dec/08/satan-ten-commandments-oklahomacity?CMP=fb_gu). Acesso em: 08 de dez. de 2013.

## **ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE OURO PRETO**

OURO PRETO. Estatuto Municipal – 1908: Proibição dos entrudos e batuques.

OURO PRETO. Decretos de Leis 1931 – 1942: feriado/ extensão de benefícios a Irmandades.

OURO PRETO. Leis e decretos 1944 – 55: decreto de Lei n. 1: Cooperação financeira do município com as entidades privadas; Dec. Lei n. 11: Horários de funcionamento (feriado dias santos); Lei n. 13 Subvenções, auxílios e contribuições; Lei 34 (IDEM);

OURO PRETO. Lei N. 90 de 30 de novembro de 1957.

OURO PRETO. Concessão de subvenções e auxílios, 1960.

OURO PRETO. Convite ao Prefeito Benedito Xavier para a cerimônia de sagração N. S. da piedade como padroeira do Estado de Minas em 31 de julho de 1960, em Belo Horizonte, tendo em vista as tradições cristãs da comunidade. 22 de junho de 1960.

OURO PRETO. Lei n.º 46A de 26.3.1964. Dispõe sobre doação da Prefeitura de um terreno à Arquidiocese de Mariana de um terreno de 3.124 m quadrados no Bairro de Saramenha para a Construção da Igreja de Cristo Rei.

OURO PRETO. Agradecimento ao Prefeito Municipal pela Concessão de subsídios para a realização das Festas de Santa Cruz da Barra. 09 de junho de 1965.

OURO PRETO. Projeto de Lei do Ano de 1967. Concede Subvenções, contribuições e auxílios. Art. 1º. Santa Casa de Misericórdia; Educandário Santo Antônio; Festejos da Semana Santa; Obras Sociais de Paróquia de Nossa Senhora da Cachoeira de Antônio Dias; da Paróquia do Pilar e Congado de Nossa Senhora do Rosário. 1967.

OURO PRETO. Lei n. 173 de 16 de maio de 1967.

OURO PRETO. Convite do Prefeito a Padre Simões para assistir a missa realizada na Igreja de Nossa Senhora do Carmo em Comemoração do primeiro ano de Governo. Ouro Preto, 29 de janeiro de 1968.

OURO PRETO. Código de Posturas 1969: Polícia de Costumes; Segurança e ordem pública; Dos locais de culto.

OURO PRETO. Convite do Prefeito Genival Alves Ramalho ao Arcebispo de D. Oscar de Oliveira para solenidades da Semana de Ouro Preto. 20 de junho de 1968.

OURO PRETO. Construção em colaboração da Prefeitura com a Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres (em Lavras Novas) de um Salão no largo da mesma. Construção em terreno da Igreja, determinação do prefeito Genival Ramalho de que as chaves sejam entregues ao Vigário daquela Igreja, Pe. Francisco Barroso “para fazer da mesma uso, que lhe entender”. 30 de junho de 1969.



OURO PRETO. Aquisição de trono para Catedral Basílica da Arquidiocese de Mariana: homenagem a D. Oscar de Oliveira ao seu primeiro decênio como Arcebispo. 1969.

OURO PRETO. Pedido ao Sr. Prefeito de ajuda para a realização de festas de Nossa Senhora do Pilar. 10 de julho de 1970.

OURO PRETO. Ofício n.º 310. Solicitação do Chefe de Gabinete do Prefeito, Walter Guimarães Lopes ao Delegado de Polícia de Ouro Preto, Dr. Roberto Soares para retirada de Centro Espírita localizado nas proximidades da Igreja de N. Sra. de Santana. 11 de agosto de 1977.

OURO PRETO. Cadastro de Imóveis da Prefeitura 1970 – 1978: Cadastro de Imóveis da Prefeitura 1970 – 1978: Distritos.

OURO PRETO. Doação de terreno pela Prefeitura à paróquia de Nossa Senhora do Pilar para a construção do Centro Pastoral. Prefeito Genival Alves Ramalho, 26 de junho de 1975.

OURO PRETO. Decreto n.º13/77 - Concede subvenção ao CONGADO NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, do bairro Saramenha, no valor de Cr\$2.000,00(Dois mil Cruzeiros).

OURO PRETO. Decreto n.º99/78-Concede Subvenção ao CONGADO NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, de Saramenha, no valor de Cr\$10.000,00(Dez mil cruzeiros).

OURO PRETO. Ordem de Serviço, n.º 4, 12 de Setembro de 1977.

OURO PRETO. Ordem de Serviço n.º 10/1978.

OURO PRETO. Ordem de Serviço n.º 14/78.

OURO PRETO. Ordem de Serviço n.º 10/78.

OURO PRETO. Decreto n.º179/79 - Concede subvenção ao CONGADO NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO de Saramenha, no valor de CR\$15.000,00(quinze mil cruzeiros).

OURO PRETO. Decreto n.º 198/79 - Concede subvenção ao GRUPO FOLCLÓRICO CONGADO NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, de Miguel Burnier, no valor de CR\$15.000,00(quinze mil cruzeiros).

OURO PRETO. Decreto n.º 392/81 - Concede Subvenção à COMISSÃO ORGANIZADORA DA FESTA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DO SALTO, no valor de Cr\$30.000,00 (Trinta mil cruzeiros).

OURO PRETO. Ofício 267/82 - Correspondência do Pastor João Cupertino dos Santos destinada ao Prefeito Alberto Caram. Ouro Preto, 24 de junho de 1982

OURO PRETO. Decreto n.º 429/82 - Concede subvenção à TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA CAVALEIROS DE SÃO JORGE, no valor de Cr\$30.000,00 (Trinta mil cruzeiros).

OURO PRETO. Decreto n.º 502/82 - Concede auxílio ao CONGADO DE SANTA EFIGÊNIA DE OURO PRETO, no valor de Cr\$36.000,00 (Trinta e seis mil cruzeiros).

OURO PRETO. Decreto n.º 533/82- Concede subvenção ao GRUPO FOLCLÓRICO CONGADO NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE SARAMENHA, no valor de Cr\$36.000,00 (Trinta e seis mil cruzeiros).

OURO PRETO. Decreto n.º 551/82 - Concede auxílio à COMISSÕES ORGANIZADORAS DAS FESTAS DO ROSÁRIO, de Santo Antônio do Leite e Glaura, no valor de Cr\$200.000,00 (Duzentos mil cruzeiros).

OURO PRETO. Decreto n.º 66/83-Concede subvenção ao GRUPO FOLCLÓRICO CONGADO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, no valor de Cr\$72.000,00 (Setenta e dois mil cruzeiros).

OURO PRETO. Decreto n.º 61/84 - Concede subvenção ao GRUPO FOLCLÓRICO CONGADO NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE SARAMENHA, no valor de Cr\$72.000,00 (Setenta e dois mil cruzeiros).

OURO PRETO. Lei Nº. 10/86 – Dispõe sobre doação de terreno à Congregação das Irmãs Missionárias de Cristo Operário.

OURO PRETO. Lei Nº. 08/88 – Dispõe sobre doação de área de terreno à Paróquia de Cristo Rei.

OURO PRETO. Lei Nº. 29/88 – Dispõe sobre doação de área de terreno à Loja Maçônica e dá outras providências.

OURO PRETO. Requisição de Subsídios para Festa da Cruz da Barra. 17 de agosto de 1987.

OURO PRETO. Ofício n.º 74/88.

OURO PRETO. Portaria n.º 162/89.

OURO PRETO. Portaria n.º 171/89.

OURO PRETO. Lei n.º 44/96 – Autoriza doação área terreno à Paróquia Cristo Rei.

OURO PRETO. Lei n.º 45/96 – Autoriza doação área terreno à Paróquia Cristo Rei.

OURO PRETO. Lei n.º 026/98 - Autoriza doação de bem patrimonial à santa Casa da Misericórdia de Ouro Preto.

OURO PRETO. Cadastro de Imóveis da Prefeitura 1982: Ouro Preto e Distritos.

OURO PRETO. Alvarás (Documentação Avulsa).

OURO PRETO. Pedidos de Desoneração de Impostos (Receita de despesas; Atas de Sessão).

OURO PRETO. Digitalização das Fichas de Cadastro de Imóveis (\*Faltam fichas: 6042; 6965).

OURO PRETO. Decreto n.º 61; Lei n.º 3; decreto 46 (isenções).

OURO PRETO. Lei 58 (IDEM); Lei 65 (doação de terrenos).

OURO PRETO. Livros de Leis e decretos 1952 – 54; 1955 – 56; 1957 – 1959; 1959 – 1967; 1967 -70.

OURO PRETO. Índice de leis: 1970 – 99.

OURO PRETO. Índice de leis: 1970 – 99.

OURO PRETO. Índice de Decretos: 1997-1999.

OURO PRETO. Índices de Leis Municipais (1965-2001): textos das leis disponíveis de 1965-1994.

OURO PRETO. Cadastro de legitimação e posse – Imóvel Urbano – Ouro Preto (17 de maio de 2001): Imóveis Ass. Evangélica e Casa de Oração (Decreto 19/94) não encontrados – Consultar Procuradoria/ Sec. de Gabinete.

OURO PRETO. Correspondências Câmara/Prefeitura: 1970/69.

OURO PRETO. Correspondências Câmara/Prefeitura: 1969.

OURO PRETO. Correspondências Câmara/Prefeitura: 1968.

OURO PRETO. Correspondências Câmara/Prefeitura: 1967.

OURO PRETO. Correspondências Câmara/Prefeitura: 1966.

OURO PRETO. Correspondências Câmara/Prefeitura: 1965.

OURO PRETO. Correspondências Câmara/Prefeitura: 1964.

OURO PRETO. Correspondências Câmara/Prefeitura: 1962/63.

OURO PRETO. Correspondências Câmara/Prefeitura: 1961/60.

OURO PRETO. Correspondências Câmara/Prefeitura: 1959.

OURO PRETO. Correspondências Câmara/Prefeitura: Correspondência Recebida Prefeitura gabinete (1970-1979).

OURO PRETO. Correspondências: 1971.

OURO PRETO. Correspondências: 1972-1989; 1970-1980.

OURO PRETO. Correspondências: 1987 – 1989.

OURO PRETO. Correspondências: 1970 – 1989; 1976 -1989.

OURO PRETO. Correspondências: 1983 – 1992.

OURO PRETO. Correspondências: 1983 – 1992.

OURO PRETO. Correspondências: 1983 -1992.

OURO PRETO. Correspondências: 1983 – 1992.

OURO PRETO. Catálogo do Arquivo Intermediário Sl. 01 e 02.

OURO PRETO. Correspondências: 1985-1986.

OURO PRETO. Correspondências: 1977-1978.

OURO PRETO. Correspondências: 1972- 1994.

CONGADO de Ouro Preto tem sua reativação. O Ouro Preto – Órgão Oficioso e Noticioso do município. 15 de março de 1974, n. 53.

NOTAS Religiosas. O Ouro Preto – Órgão Oficioso e Noticioso do município. 05 de junho de junho de 1974, n. 55.

ORAÇÃO do Espírito Santo. O Ouro Preto – Órgão Oficioso e Noticioso do município. 15 de fevereiro de 1974, n. 51.

SEMANA Santa de Ouro Preto – Tradição de 250 anos. O Ouro Preto – Órgão Oficioso e Noticioso do município. 12 de abril de 1974, n. 76.

A Jesus Eucarístico. O Ouro Preto – Órgão Oficioso e Noticioso do município. 12 de abril de 1974, n. 76.

NOSSOS Párcos. Tribuna de Ouro Preto – Órgão Oficioso da Municipalidade. 1979

SIMÕES, Pe. José Feliciano da Costa. Carta ao Governador de Minas Levindo Ozanam Coelho. 18 de setembro de 1978.

### **HEMEROTECA PÚBLICA DE BELO HORIZONTE**

DIÁRIO. Belo Horizonte, 09 de mai.1935, p. 7.

### **INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE)**

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Censo Demográfico – Religiões, 1980.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Censo Demográfico – Religiões, 1991.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Censo Demográfico – Religiões, 2000.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Censo Demográfico – Religiões, 2010

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Descrição das Variáveis – Microdados da amostra do Censo Demográfico – Religiões, 2010.

## APÊNDICE

### Carta de Cessão de Direitos sobre Depoimento Oral

Pelo \_\_\_\_\_ presente \_\_\_\_\_ documento, eu \_\_\_\_\_, nacionalidade \_\_\_\_\_, estado civil \_\_\_\_\_, CPF \_\_\_\_\_, declaro ceder para os devidos fins a **XXXXX**, nacionalidade brasileira, estado civil solteiro, **RGXXXXXXXX**, **CPFXXXXXXXX**, a plena propriedade e os direitos do depoimento de caráter histórico documental que prestei ao pesquisador, gravado em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_\_, na cidade de Ouro Preto, num total de \_\_\_\_\_ horas gravadas.

Assim sendo, **XXXXXXXXXX** fica autorizado, desde a presente data, a utilizar, divulgar e publicar, para fins culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, sem restrições de prazos, autorizando-os que ouçam e usem citações dela, ficando vinculado o controle à instituição que tiver a sua guarda.

Abdicando de direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento, que terá minha firma reconhecida em cartório.

\_\_\_\_\_  
Ouro Preto, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_, de 20 \_\_\_\_\_.

Observação de restrições:

---



---



---



---

## **Roteiro de entrevista realizado com gestores de cultos religiosos não católicos**

### **Dados Pessoais**

- Nome completo: \_\_\_\_\_
- Idade: \_\_\_\_\_ Sexo: \_\_\_\_\_ Estado civil: \_\_\_\_\_ Profissão: \_\_\_\_\_
- Renda Familiar (em salários mínimos): \_\_\_\_\_
- Quanto à sua cor de pele ou seu grupo étnico/racial, você se considera:
  - Branco
  - Índio
  - Negro
  - Pardo
  - Amarelo
- Nível de escolaridade
  - Ensino fundamental incompleto - entre 1° e 4° ano
  - Ensino fundamental incompleto - entre 5° e 8° ano
  - Ensino fundamental completo - 1° ao 8° ano
  - Ensino médio incompleto (antigo colegial)
  - Ensino médio completo (antigo colegial)
  - Ensino superior incompleto (faculdade)
  - Ensino superior cursando (faculdade)
  - Ensino superior completo (faculdade)
  - Pós-Graduação

Caso tenha alguma vez cursado uma faculdade, qual sua formação (ou quais)?

*Por favor, indicar o curso mesmo nos casos em que não se concluiu o ensino superior.*

### **Dados Relacionados**

- ***Experiências religiosas individuais***

1. Relate como na sua vida se deu o contato com a Religião ou religiosidade que pratica.
2. Fale sobre a religiosidade praticada em seu meio familiar.
3. Qual sua religião?

4. Antes de se filiar na instituição religiosa que frequenta atualmente você teve algum contato anterior com outra prática religiosa? Caso tenha tido, como isto contribuiu para escolha da religião que você pratica?
5. Com que frequência você participa dos cultos de sua religião?
6. Você já participou de algum culto ou manifestação de outra religião, após se estabelecer na religião que pratica? Caso tenha participado, como interpretou esta experiência? Caso não tenha participado, é de sua vontade participar em algum momento?

- *Espaços ocupados (Territorialidade)*

7. Você sabe como se deu o estabelecimento do “templo” ou local de culto da sua religião na cidade? Como foi adquirido o imóvel? Ele é próprio ou alugado?
8. Há perspectivas de ampliações ou alterações no Templo? Ou fundação de novos templos e/ou espaços de culto?
9. Estes cultos já foram realizados em outros lugares da cidade (rua ou bairro)? Caso tenha, onde situam estes lugares? Por que motivo mudou?
10. O templo ou local de culto de sua religião é desdobramento de uma “matriz” religiosa situada em outro local (bairro ou cidade)?

- *Atuação social*

11. Você sabe aonde reside a maior parte dos frequentadores dos cultos de sua religião? Estão próximos do local do culto?
12. Qual o perfil sócio/racial dos frequentadores de sua religião?
13. Em média, quantas pessoas frequentam os cultos? Você percebe alguma alteração no número de fiéis nos últimos anos?
14. Em algum momento, durante sua atuação como membro da instituição religiosa na qual frequenta, foi organizado algum tipo de manifestação ou culto com participação de membros de outras instituições religiosas? Caso tenha ocorrido, como você interpretou esta interação segundo sua perspectiva religiosa?
15. Neste mesmo período já foi organizado por sua instituição religiosa algum tipo de manifestação ou culto em ambiente público? Caso tenha ocorrido, como você percebeu a recepção do público e das outras instituições religiosas e públicas?

16. Você participa ativamente das celebrações, manifestações públicas ou privadas da instituição religiosa na qual está filiado? Defendendo seus valores étnicos/sociais e promovendo seus interesses nas instâncias do poder público? Se afirmativo, como faz?
17. Você já enfrentou algum tipo resistência (em sua residência, bairro ou cidade) ao manifestar sua religiosidade? Caso isto já tenha ocorrido, como ela ocorreu?
18. A instituição religiosa que você frequenta já teve algum problema, atrito ou resistência de maior intensidade com determinado indivíduo ou grupo (do governo ou de outra igreja)? Se afirmativo, qual grupo e/ou indivíduo (cite se quiser).



**Quadro de Entrevistas de História Oral**

<b>Entrevistados / Local da Entrevista</b>	<b>Data da Entrevista</b>	<b>Duração</b>	<b>Período de Transcrição</b>	<b>Nº de Páginas</b>
Vicente Alejandro Laguardia, (e Joelma Aparecida Laguardia Guimarães. Daime “Flor da Vila”. Entrevista realizada na rua Glaura, nº 340. Bairro Vila Aparecida.	01/03/2013	21min	04a 06/03/2013	8
José Eduardo Domingues, Daime “Chão de São Sebastião”. Entrevista realizada na Rua das Camarinhas, s/nº. Bairro Morro São Sebastião.	02/03/2013	30min	04 a 14/03/2013	7
José Siqueira Alves, 58 anos. Terreiro de Umbanda "Três poderes: Oxalá, Ogum e Xangô". Entrevista realizada na Praça da Estação, nº 74. Bairro Barra, Ouro Preto-MG.	16/03/2013	21min	17 a 25/03/2013	11
Jussara Fernanda da Silva, 36. “Conga, Vovó Maria Conga”. Entrevista realizada na rua Mangueiras, nº 159. Bairro Alto da Cruz.	19/03/2013	36min	22 a 24/03/2013	9

<p>Maria Carmem Câmara Silva, 59.</p> <p>“Seicho-No-Ie”. Entrevista realizada no Lrg. M. José dos Anjos, nº 8. Bairro Antônio Dias.</p>	17/04/2013	26min	20 a 22/04/2013	9
<p>Joaquim Luzia Tobias, 72 anos.</p> <p>“Igreja Evangélica Benção de Cristo”.</p> <p>Entrevista realizada na rua Quinze de Agosto, nº 159 A. Bairro Morro Santana.</p>	10/05/2013	16min	11 a 19/05/2013	8
<p>Marcelo Moreira Santiago</p> <p>Paróquia de Nossa Sra do Pilar.</p> <p>Entrevista realizada na Casa Paroquial do Pilar.</p>	18/09/2015	1h e 37min.	01/01 a 30/06/2016	12
<p>Geraldo Martins Dias</p> <p>Paróquia de Nossa Sra. da Glória de Passagem de Mariana.</p> <p>Entrevista realizada no Dept. Arquidiocesano de Comunicação</p> <p>Rua Dom Silvério, 51 - Centro Mariana - MG .</p>	01/10/2015	1h e 26min.	01/01 a 30/06/2016	11