

**JEYSON MESSIAS RODRIGUES**

**IDENTIDADES COMPOSTAS POR MÚLTIPLAS  
PERTENÇAS RELIGIOSAS: UM ESTUDO DE CASO  
NA IGREJA BATISTA DO PINHEIRO**

**Orientador: Prof. Dr. José Carlos Calazans**

**Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Faculdade de Ciência Política, Lusofonia e Relações Internacionais**

**Lisboa**

**2012**

**JEYSON MESSIAS RODRIGUES**

**IDENTIDADES COMPOSTAS POR MÚLTIPLAS  
PERTENÇAS RELIGIOSAS: UM ESTUDO DE CASO  
NA IGREJA BATISTA DO PINHEIRO**

Dissertação apresentada para obtenção do grau de Mestre em Ciência das Religiões no Programa de Mestrado em Ciência das Religiões, conferido pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Calazans

Co-orientadores: Prof. Dr. Paulo Mendes Pinto e Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior.

**Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias**  
**Faculdade de Ciência Política, Lusofonia e Relações Internacionais**

**Lisboa**

**2012**

*Eu sou mil possíveis em mim; mas não posso me resignar a querer apenas um deles.*

*Roger Bastide*

*Eu, reduzida a uma palavra? Porém, qual palavra me representa?*

*Clarice Lispector*

*À Maria Salete Messias Rodrigues,  
minha mãe, que sempre esteve presente  
em todos os momentos da minha vida,  
imprimindo em mim valores e  
princípios inscritos com seu próprio  
sangue. Investiu em nós tanto do seu  
tempo, de sua força e de sua vida, que  
jamais poderemos retribuir  
suficientemente.*

## **Agradecimentos**

Ao Cristo da minha fé.

A Wellington Santos e Odja Barros, pastores da Igreja Batista do Pinheiro, pela amizade, disponibilidade e apoio, fundamentais ao desenvolvimento desta pesquisa.

À Igreja Batista do Pinheiro, pela abertura ao diálogo, à presente pesquisa e principalmente pelo acolhimento a mim e à minha família sempre que mais precisamos.

Aos amigos Flávio Santos, Cristina Nóbrega, Gleidylucy Oliveira e Lucas Maia, importantes referências em todo o desenvolvimento da dissertação e no meu aprendizado sobre a vida.

Aos amigos e colegas Cristina Nóbrega, Inaurinete Oliveira e Neilton Santos, pela parceria, solidariedade e cooperação.

Aos amigos cujas identidades foram preservadas, mas que dispuseram seu tempo para que eu os pudesse entrevistar, fornecendo dados sem os quais o presente trabalho não existiria.

Aos orientadores, José C. Calazans, Paulo M. Pinto e Orivaldo P. Lopes Jr., pela confiança, autonomia e acompanhamento, mesmo em meio às suas muitas atividades acadêmicas.

Ao amigo-pastor Marcos Monteiro, por suas posturas ideológicas, tão importantes à minha própria construção identitária.

Aos amigos Neilton, Adriano Trajano, Marcella e Lídio, pela existência de vocês que torna melhor e mais rica a minha própria.

Ao amigo Jones Marlan, que cotidianamente ofereceu rara amizade, prazerosa companhia, inteligente olhar e importantes opiniões sobre a escrita desta tese.

A Jeane Rodrigues, minha irmã, e Nicolás, meu sobrinho. Em momentos de dificuldade e cansaço, sempre partilharam seu calor e carinho comigo, me ajudando a renovar as forças.

A Paulo Jorge Magalhães Rodrigues, meu pai. Do seu jeito franco e poético, influenciou diretamente na minha forma de olhar a mim mesmo e as coisas ao meu redor.

À Rúbia Carly e Isis Rodrigues, minhas amadas. Inspirações maiores em tudo que eu faço.

A todos e a todas, muito obrigado.

## **Resumo**

A partir de um estudo de caso entre os membros e congregados da Igreja Batista do Pinheiro, a presente pesquisa problematiza questões relacionadas à experiência da vivência simultânea de diversas crenças e práticas oriundas de diferentes tradições dentro de uma mesma identidade religiosa. Abordamos questões como a construção sócio-cultural das identidades; a imbricação da alteridade na formação do Si Mesmo; e a relação entre contemporaneidade, hibridismo cultural e sincretismo religioso. Considerando tais discussões, abordaremos o fenômeno das identidades religiosas inclusivas, a partir de uma perspectiva sociológica e da Ciência das Religiões, privilegiando, algumas teorias acerca do papel da religião na contemporaneidade, além e das possíveis causas e efeitos dessa orientação sincrética que vem crescentemente marcando o terreno das identidades religiosas. Trata-se de um esforço no sentido de atentar às vozes de alguns teóricos contemporâneos sobre o tema das identidades plurais, articulando-as aos dados obtidos em pesquisa de campo, a fim de entender como os sujeitos que vivenciam esse fenômeno articulam suas diferentes e às vezes divergentes identificações dentro de sua inclusiva identidade religiosa, e com o meio onde se inserem.

### **Palavras-chave**

Identidades inclusivas – sincretismo religioso – hibridismo cultural – alteridade.

## **Abstract**

From a case study among congregants and members of the Baptist Church of Pine, this research discusses issues related to the experience of simultaneous experience of diverse beliefs and practices from different traditions within the same religious identity. We address issues such as socio-cultural construction of identity, otherness in the entanglement of formation of the Self, and the relationship between contemporary, cultural hybridity and religious syncretism. Considering these arguments, we discuss the phenomenon of religious identities inclusive, from a sociological perspective and Science of Religions, favoring some theories about the role of religion in contemporary life, and beyond the possible causes and effects of this orientation that has increasingly syncretic scoring the terrain of religious identities. This is an effort to pay attention to the voices of some contemporary theorists on the subject of plural identities, linking them to data obtained in field research in order to understand how the subjects who experience this phenomenon and to articulate their different sometimes divergent identifications within your inclusive religious identity, and with the environment in which they operate.

## **Keywords**

Identities inclusive –religious syncretism – cultural hybridity – alterity.

## **Abreviaturas e siglas**

**ABB** – Aliança de Batistas do Brasil

**CBB** – Convenção Batista Brasileira

**CEBI** - Centro de Estudos Bíblicos

**C.R.** - Ciência das Religiões

**CPT** - Comissão Pastoral da Terra

**FTL** - Fraternidade Teológica Latinoamericana

**IBF** - Igreja Batista do Farol

**IBGE** - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

**IBP** - Igreja Batista do Pinheiro

**MST** - Movimento Sem-terra

**GLBTTTs** - Movimento dos Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis, Transsexuais, Transgêneros e Simpatizantes

**Pe** - Padre

**PGs** - Pequenos Grupos

**Pr** – Pastor

## Índice Geral

<b>Introdução .....</b>	<b>15</b>
<b>1. A identidade e sua forma descentrada .....</b>	<b>25</b>
<b>1.1. Identidades e suas construções sócio-culturais .....</b>	<b>26</b>
<b>1.2. O processo de descentração do sujeito .....</b>	<b>34</b>
<b>1.3. Globalização e pluralismo identitário .....</b>	<b>37</b>
<b>2. Identidades religiosas na contemporaneidade .....</b>	<b>48</b>
<b>2.1. Papéis da religião na contemporaneidade .....</b>	<b>51</b>
<b>2.2. Identidades religiosas inclusivas .....</b>	<b>58</b>
2.2.1. Secularização e individualização do fenômeno religioso .....	63
2.2.2. Trânsito religioso e oferta de bens simbólicos .....	71
2.2.3. Reflexos do crescimento urbano e da globalização na religião .....	79
<b>3. Igreja Batista do Pinheiro: um estudo de caso .....</b>	<b>90</b>
<b>3.1. Histórico legado batista .....</b>	<b>91</b>
<b>3.2. Pluralidade batista e religiosidade popular brasileira .....</b>	<b>97</b>
<b>3.3. Igreja Batista do Pinheiro – Maceió/AL .....</b>	<b>103</b>
<b>3.4. Identidades religiosas inclusivas na Igreja Batista do Pinheiro .....</b>	<b>113</b>
<b>3.4.1. Pastores .....</b>	<b>115</b>
3.4.1.1. Pr. Marcos Monteiro .....	116
3.4.1.2. Pr. Wellington Santos .....	118
<b>3.4.2. Membros e congregados .....</b>	<b>121</b>
3.4.2.1. Centauro .....	121
3.4.2.2. Cecrops .....	125
3.4.2.3. Tritão .....	129
3.4.2.4. Equidna .....	133
3.4.2.5. Sereia .....	136
3.4.2.6. Esfinge .....	139
3.4.2.7. Harpia .....	143

3.4.2.8. Sátiro .....	145
<b>3.5. Dados coletados do inquérito estruturado .....</b>	<b>150</b>
<b>3.6. Principais causas das identidades religiosas inclusivas .....</b>	<b>153</b>
<b>3.7. Principais efeitos das identidades religiosas inclusivas .....</b>	<b>155</b>
<b>3.8. Principais aspectos da relação entre diferentes heranças religiosas ...</b>	<b>156</b>
<b>3.9. Principais aspectos da relação com discordantes .....</b>	<b>159</b>
<b>Conclusão .....</b>	<b>161</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>168</b>
<b>Apêndices .....</b>	<b>i</b>
<b>Anexos .....</b>	<b>v</b>

## Índice de quadros e tabelas

<b>Quadro 1.</b> Organograma administrativo da IBP .....	108
<b>Quadro 2.</b> Organograma ministerial da IBP .....	109
<b>Tabela 1.</b> Pequenos Grupos e respectivos dias de reunião .....	110
<b>Tabela 2.</b> Pontuação das respostas ao inquérito estruturado .....	151
<b>Tabela 3.</b> Causas, efeitos e articulações das identidades religiosas inclusivas .....	152
<b>Tabela 4.</b> Principais causas das identidades religiosas inclusivas .....	153
<b>Tabela 5.</b> Principais efeitos das identidades religiosas inclusivas .....	155
<b>Tabela 6.</b> Principais aspectos da relação entre diferentes heranças religiosas .....	157
<b>Tabela 7.</b> Principais aspectos da relação com discordantes .....	159

## Índice de gráficos

<b>Gráfico 1.</b> Trajetória religiosa de Centauro .....	123
<b>Gráfico 2.</b> Identidade religiosa de Centauro .....	124
<b>Gráfico 3.</b> Trajetória religiosa de Cecrops .....	128
<b>Gráfico 4.</b> Identidade religiosa de Cecrops .....	128
<b>Gráfico 5.</b> Trajetória religiosa de Tritão .....	132
<b>Gráfico 6.</b> Identidade religiosa de Tritão .....	132
<b>Gráfico 7.</b> Trajetória religiosa de Equidna .....	135
<b>Gráfico 8.</b> Identidade religiosa de Equidna .....	136
<b>Gráfico 9.</b> Trajetória religiosa de Sereia .....	138
<b>Gráfico 10.</b> Identidade religiosa de Sereia .....	139
<b>Gráfico 11.</b> Trajetória religiosa de Esfinge .....	141
<b>Gráfico 12.</b> Identidade religiosa de Esfinge .....	141
<b>Gráfico 13.</b> Trajetória religiosa de Harpia .....	144
<b>Gráfico 14.</b> Identidade religiosa de Harpia .....	145
<b>Gráfico 15.</b> Trajetória religiosa de Sátiro .....	149
<b>Gráfico 16.</b> Identidade religiosa de Sátiro .....	150
<b>Gráfico 17.</b> Principais causas das identidades religiosas inclusivas .....	154
<b>Gráfico 18.</b> Principais efeitos das identidades religiosas inclusivas .....	155
<b>Gráfico 19.</b> Principais aspectos da relação entre diferentes heranças religiosas .....	157
<b>Gráfico 20.</b> Principais aspectos da relação com discordantes .....	159

## Índice de figuras

<b>Figura 1.</b> Adam: one blood, many nations .....	167
<b>Figura 2.</b> Igreja Batista do Pinheiro .....	viii
<b>Figura 3.</b> Primeiro templo da então Congregação Batista do Pinheiro, de 1947 .....	ix
<b>Figura 4.</b> Ata da organização da congregação em Igreja, redigida em 1970 .....	x
<b>Figura 5.</b> Matéria sobre a posse do Dr. Boyd O'Neal, de 1971 .....	xvii
<b>Figura 6.</b> Matéria sobre a posse do Pr. Jonas Bispo, de 1973 .....	xviii
<b>Figura 7.</b> Construção do templo em 1974 .....	xix
<b>Figura 8.</b> Inauguração do templo em 1976 .....	xx
<b>Figura 9.</b> Templo recém-inaugurado em 1976 .....	xxi
<b>Figura 10.</b> Matéria sobre o Culto de inauguração do templo, em 1976 .....	xxii
<b>Figura 11.</b> Ritual realizado no templo da IBP, com a participação da igreja e da CPT .....	xxiii
<b>Figura 12.</b> Discurso do pastor Wellington Santos em encontro do MST .....	xxiii
<b>Figura 13.</b> Encontro do grupo Flor de Manacá .....	xxiv
<b>Figura 14.</b> Integrantes do Flor de Manacá na palestra do padre Leonardo Boff .....	xxiv
<b>Figuras 15 e 16.</b> Curso do CEBI com participação de membro da IBP .....	xxv
<b>Figura 17.</b> Encontro de assessoras do CEBI.....	xxv
<b>Figura 18.</b> Consulta FTL-B 2010, no Rio de Janeiro-RJ .....	xxvi
<b>Figura 19.</b> Aliança de Batistas do Brasil .....	xxvii
<b>Figura 20.</b> Encontro Estadual de Agentes da Pastoral da Negritude .....	xxviii
<b>Figura 21.</b> Folder do Seminário de Bíblia na ótica da teologia Negra e lançamento da 2ª edição da Revista Flor de Manacá .....	xxix
<b>Figura 22.</b> Comemoração ao Dia Nacional da Consciência Negra .....	xxx
<b>Figura 23.</b> Diálogo ecumênico entre IBP e padre José Comblin .....	xxxi
<b>Figura 24.</b> Diálogo ecumênico entre membros da IBP e Frei Carlos Mesters .....	xxxi

<b>Figura 25.</b> Arraiá IBP 2010 .....	xxxii
<b>Figura 26.</b> Casamento de Sático, celebrado pelo pastor Wellington .....	xxxiii
<b>Figura 27.</b> Instrumentos e cânticos da cultura africana no casamento de Sático .....	xxxiii
<b>Figuras 28 e 29.</b> Missões da IBP nas cidades de Chã Preta e Jacaré dos Homens IBP..	xxxiv
<b>Figuras 30 e 31.</b> Missões da IBP nas cidades de Palestina e Zé da Rocha .....	xxxiv
<b>Figura 32.</b> Duas publicações de Marcos Monteiro .....	xlili
<b>Figura 33.</b> Palestra do Pr. Wellington Santos .....	xliv
<b>Figura 34.</b> Práticas eclesiais de Centauro .....	xlv
<b>Figura 35.</b> Fachada da congregação liderada por Centauro .....	xlv
<b>Figura 36.</b> Leituras de Cécrops .....	xlvi
<b>Figura 37.</b> Musicalidade de Tritão .....	xlvii
<b>Figura 38.</b> Leituras de Equidna .....	xlviii
<b>Figura 39.</b> Símbolos e leituras de Sereia .....	xlix
<b>Figura 40.</b> Cartas de Esfinge.....	l
<b>Figura 41.</b> Quadro com Ísis, pertencente à Harpia .....	li
<b>Figuras 42 e 43.</b> Sático na frente do Palácio de Airá, e em meio à celebração .....	lii
<b>Figuras 44 e 45.</b> Sático recebendo orientação da entidade, e com a rosa presenteada .....	lii

## INTRODUÇÃO

### Apresentação do tema

Apesar de o fenômeno das *identidades compostas por múltiplas pertenças religiosas*, ou simplesmente das identidades religiosas inclusivas<sup>1</sup>, de certa forma parecer, *a priori*, um fenômeno não apenas complexo mas sobretudo novo, pode-se observar sua presença desde os primórdios da humanidade. Não obstante muitos o tratem como uma grande ruptura em relação ao paradigma vivenciado na esfera religiosa de um ou dois séculos atrás, ou em relação à Idade Média ou mesmo à Antiguidade, a identidade religiosa composta por crenças e práticas historicamente herdadas de diferentes tradições, ao contrário, constitui-se num fenômeno que pode muito bem ser identificado com o caráter sincrético<sup>2</sup> inerente às diversas identidades religiosas<sup>3</sup> percebidas nos mais distintos contextos.

Dessa forma, é possível identificar tal fenômeno nas relações humanas desde que homens e mulheres, herdeiros de diferentes manifestações de fé, entraram em contato e vivenciaram suas primeiras trocas simbólicas<sup>4</sup> envolvendo conceitos, valores, costumes e crenças, possibilitando uma interação de elementos e identificações religiosas<sup>5</sup>. Assim, antes de nos dirigirmos à contemporaneidade<sup>6</sup> enquanto contexto onde a pluralidade identitária surge com nova roupagem, importa que nos remetamos já aos primórdios do fenômeno religioso e, conseqüentemente, da própria humanidade a fim de melhor entendermos o objeto da presente pesquisa.

Desde que o ser humano se depara com o sentimento de perplexidade diante da morte e com os questionamentos e explicações daí decorrentes, vindo a transmitir tais abstrações, já aí se dão as primeiras interações de cunho religioso-especulativo acerca da

---

<sup>1</sup> Apesar de o termo “identidades compostas por múltiplas pertenças religiosas” corresponder ao título da tese, no decorrer da pesquisa nos remeteremos ao mesmo fenômeno utilizando o termo “identidades religiosas inclusivas”, tanto pela orientação do júri na defesa realizada em 18/03/2013, quanto de vários atores da própria pesquisa consultados após a defesa, na fase de correções finais sugeridas pelo júri, e que concordaram no sentido de que este termo, de fato, traduz de forma mais fiel suas experiências religiosas identitárias.

<sup>2</sup> Mescla de crenças e práticas religiosas. (Canevacci, 1996, pp. 13-17).

<sup>3</sup> Conceito intimamente relacionado com o conjunto de compreensões que as pessoas mantêm sobre quem elas são e sobre o que é significativo para elas, no âmbito religioso. (Giddens, 2001/2005, p. 43).

<sup>4</sup> Noção desenvolvida por Bourdieu (1974/2009), a partir da noção de relações simbólicas de Claude Lévi-Strauss em referência às trocas metafórico-simbólicas pelas quais os seres humanos, enquanto seres culturais, constroem relações mútuas quando se comunicam entre si. (Levi-Strauss, 1946/1974, pp. 1-36).

<sup>5</sup> Entenda-se identificação religiosa como um conceito utilizado em referência à simpatia por elementos de caráter religioso, mesmo de tradições diferentes da sua professa pertença religiosa.

<sup>6</sup> Conceito utilizado em referência ao atual contexto histórico, abrangendo, na presente pesquisa, outros conceitos como modernidade e pós-modernidade.

morte e suas implicações, as quais Edgar Morin já remete ao homem de Neandertal, que concebe a morte como fatalidade e “como transformação de um estado em outro” (Morin, 1973/1975, p. 102). A partir do momento que surgem antíteses àquelas primeiras explicações, surgem as primeiras divergências e, com elas, contínuas e dialéticas relações de identificação religiosa nas quais o Si Mesmo e o Outro interagem, modificando ou ratificando suas próprias posturas a partir desse choque cultural com a alteridade.

Evidentemente, as trocas simbólicas não se limitaram às relações entre indivíduos, mas também entre povos. A partir de tais choques culturais, etnólogos interacionistas e difusionistas<sup>7</sup> chegaram a conceber as culturas como “mosaicos de traços com várias origens e histórias [...]. A história cultural era uma narrativa fragmentada de encontros culturais, imigrações e influências” (Eriksen & Nielsen, 2001/2007, pp. 39-40). Deu-se uma espécie de sincretismo das identidades religiosas na medida em que posturas de grupos externos influenciaram os posicionamentos internos de outros grupos, participando de seu desenvolvimento, modificação e transformação, mediante casamentos intertribais, guerras, escravidão, peregrinações, comércio etc.

Desde a Antiguidade, as identidades religiosas foram, assim, desenvolvendo-se e tornando-se cada vez mais complexas. Em muitos contextos, a religião<sup>8</sup> e seus discursos foram se institucionalizando<sup>9</sup>. Consequentemente, com a institucionalização das crenças e práticas consideradas verdadeiras, foi-se conferindo um caráter negativo àquelas diferentes, consideradas falsas pelas falas institucionalizadas. Aqui, em conformidade com o que Ruth Benedict atribui ao ser humano desde o homem primitivo, pode-se perceber grande esforço por um fechamento identitário que preservasse o verdadeiro de uma contaminação pelo dito ‘falso’. Segundo Benedict,

“A distinção entre qualquer grupo fechado e povos estranhos toma-se, em termos de religião, a de verdadeiros crentes e de pagãos. **Durante milhares de anos não havia pontos de contacto entre estas duas categorias. Não havia numa delas, ideias ou instituições que fossem válidas na outra. Pelo contrário, todas as instituições eram consideradas antagónicas, só por pertencerem a uma ou a outra das, muitas vezes, levemente diferenciadas religiões:** de um lado era uma questão de Verdade Divina e de verdadeiro crente, de revelação e de Deus; do outro era uma questão de erro mortal, de fábulas, do maldito e de demônios.” (Benedict, 1934, p. 20, grifos do autor da pesquisa)

---

<sup>7</sup> Antropólogos do início do séc. XX contrários à ideia de cultural ascendência linear evolutiva.

<sup>8</sup> Na presente pesquisa foi utilizado o conceito de religião no sentido mais *lato* do termo, abrangendo, inclusive, opções e atitudes subjetivas e objetivas que confirmam sentido à vida humana (Costa, 2009, pp. 13-14) e (Portella, 2008, p. 154). Cf. Capítulo 2 – Fenômeno religioso e múltiplas pertenças, para maior aprofundamento dos conceitos de religião utilizados na pesquisa.

<sup>9</sup> Processo de definição das crenças e comportamentos aceitos pela coletividade. (Durkheim, 1895/2003, p. 26).

A despeito de os sincretismos não serem impedidos pelos esforços conservadores por pureza religiosa, a antropóloga norte-americana ressalta a então consciência de um caráter inconciliável que marcava as diferenças religiosas. No entanto, considerando a dialeticidade presente na relação entre indivíduos e sociedade, a própria socialização de conceitos religiosos e consequentes mesclas e simbioses de elementos culturais corroborava com uma pluralização religiosa (Bittencourt Filho, 2003, p. 63). Afinal, os conceitos comunicados entre interlocutores eram transmitidos, recebidos e reinterpretados por outros sujeitos herdeiros de suas próprias histórias, preferências e identidades, sendo retransmitidos sob tantas influências quantas interlocuções participassem da socialização dos conceitos religiosos em questão. Nas palavras de Émile Durkheim,

“Devido ao fato de as crenças e práticas sociais nos chegarem do exterior, não quer dizer que as recebamos passivamente e sem as submetemos a modificações. Ao pensarmos as instituições coletivas, ao assimilá-las, individualizamo-las e incutimo-lhes em maior ou menor grau o nosso cunho pessoal; é assim que, ao pensarmos um mundo sensível, cada um de nós lhe dá um colorido à sua maneira e que sujeitos diferentes se adaptam de modo diferente ao mesmo meio físico. Eis porque cada um de nós cria, de certo medo, sua moral, sua religião e sua técnica. Não há conformismo social que não comporte toda uma gama de matizes individuais, o que não impede que o campo das variações permitidas seja limitado.” (Durkheim, 1895/2003, p. 26)

Ainda assim, criou-se uma estrutura em torno de algumas explicações, pelo que certos discursos e líderes foram canonizados. A condição de privilégio decorrente da maior proximidade em relação à divindade, algumas vezes legitimada por hierofanias<sup>10</sup>, reverberou em um *status quo* cada vez mais importante e distintivo de uns religiosos em detrimento de outros (Mendonça, 2004, pp. 33-35). ‘Teologias’ se moveram em direção ao desenvolvimento de conceitos e respostas às novas perguntas, antíteses e problemas que se apresentavam aos discursos de então (Mendonça, 2004, p. 41).

Além dessa interação contínua dentro das próprias tradições, os comércios, guerras, conquistas e migrações teriam ocasionado diversos choques culturais. Distintas explicações religiosas teriam se confrontado. Elementos, crenças e práticas de cunho religioso teriam sido assimilados ou rejeitados, mas mesmo a rejeição do ‘estranho’ não garantia pureza. O Outro passava a fazer parte da identidade do Si Mesmo, pois novas construções eram feitas a partir

---

<sup>10</sup> Experiências fundantes, modificadoras ou mantenedoras da religião, a partir da manifestação divina. (Eliade, 1957/2008, pp. 17-18, 25-26).

de suas provocações, críticas e diferentes explicações. O Si Mesmo carregava junto de suas próprias sínteses, o germe das antíteses trazidas pelo Outro.

Assim, o sincretismo e a experiência das identidades religiosas inclusivas existem desde que houve interação entre diferentes concepções religiosas. Nas palavras de Vasantkumar<sup>11</sup>, a aculturação<sup>12</sup> sincrética “é tão antiga quanto o primeiro compromisso cultural entre dois povos de diferentes culturas” (Vasantkumar *apud*, Canevacci, 1996, p. 21). Segundo Luigi Schiavo,

“O sincretismo é um processo que sempre existiu, pois nenhuma cultura ou religião é tão ‘pura’ que não assimilou elementos simbólicos de outras [...] as religiões e as culturas, que não são impermeáveis, mas sincréticas por natureza, absorvem e se enriquecem, num processo sem fim, de elementos novos, numa ação de transformação e de adaptação às novas realidades.” (Schiavo, 2008, p. 174)

Além da vivência do sincretismo das identidades religiosas situadas no nível dessas históricas trocas simbólicas, experimentadas pelas diversas religiões através dos processos de interculturação, atualmente as identidades religiosas inclusivas têm se manifestado também de outras formas. Nos dias atuais, tem-se tornado cada vez mais perceptível como indivíduos vêm vivenciando diversas formas de religiosidade sem, necessariamente, se comprometerem com qualquer instituição ou tradição religiosa.

Dessa forma, a partir de alguns aspectos inerentes à contemporaneidade, diversos sociólogos contemporâneos têm feito referência à mobilidade, à instabilidade e à flexibilidade dos relacionamentos, dos conceitos e das identidades na sociedade ocidental dos dias atuais. Trata-se da fragmentação de estruturas e de fronteiras antes mais claras e rígidas, e que também pode ser percebida no âmbito religioso de forma marcante.

Essa flexibilização parece refletir tendências mais atuais do fenômeno das identidades inclusivas, tendências experimentadas por muitos indivíduos contemporâneos ao definirem suas identidades religiosas agregando, algumas vezes conscientemente, crenças e práticas estranhas e às vezes mesmo contrárias aos discursos oficiais de sua experiência religiosa fundante e/ou com a qual mais se identificam em dado momento. Trata-se de um

---

<sup>11</sup> Vasantkumar, N.J.C. (1992), *Syncretism and Globalization*, Paper for Theory, Culture and Society 10<sup>th</sup> Conference. p. 33 In: Canevacci, M. (1996). *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel & Instituto Cultural Italo Brasileiro – Instituto Italiano di Cultura. p. 21.

<sup>12</sup> Uma mudança cultural mediante processo de ressignificações, em consequência do contato entre cultura dominada e cultura dominante. Conceito em detrimento do qual Fernando Ortiz sugere o uso do termo “transculturação” (Ortiz, 1940/1983, pp. 86-90).

aspecto cada vez mais comum e observável em indivíduos que, por exemplo, congregam numa igreja católica e, simultaneamente, frequentam cultos protestantes, praticam *yoga*, procuram babalorixás e ialorixás quando se deparam com certos dilemas, assimilando em sua plural identidade religiosa, consciente ou inconscientemente e de forma mais ou menos harmônica, elementos de diversas tradições.

Diferentemente dos horizontes mais estáticos e das fronteiras mais facilmente definidas que identificavam e distinguíam os grupos religiosos há algum tempo, a contemporaneidade tem influenciado o universo religioso com uma tendência de maior abertura à alteridade mediante sua orientação peculiar para o relativismo<sup>13</sup>, o pluralismo<sup>14</sup> e o sincretismo (Hall, 1992/2006). Essa tendência consciente que podia ser observada já há alguns milênios em religiões orientais como o budismo e principalmente o hinduísmo, tem no Ocidente sido atribuída principalmente aos novos desafios trazidos pela contemporaneidade, tais como a globalização<sup>15</sup>.

Mas o que, afinal, estaria contribuindo para o advento desse novo paradigma religioso? Quais legados o fenômeno das identidades religiosas inclusivas tem deixado? Como os sujeitos que vivenciam essa identidade religiosa composta por crenças e práticas herdadas de diferentes tradições, compreendem a si mesmos e como interpretam essa fragmentação – ou agregação – de identidades? Como eles articulam diferentes identificações, subjetivamente e em relação a outros sujeitos?

De acordo com Giddens (1996/2001) e Jeffrey Alexander (1987), diferentemente das ciências naturais, a sociologia se apresenta como uma disciplina discursiva que se utiliza, não de uma teoria que tenha substituído os discursos anteriores, mas que preserva em seu campo de possibilidades hermenêuticas, as diversas teorias sociológicas a fim de tentar se aproximar o máximo possível da inesgotável e imprecisa realidade com a qual o pesquisador se defronta e que, diga-se, transcende a qualquer teoria, em particular, e mesmo ao conjunto de todas elas. Trata-se, assim, de uma ciência interpretativa, plural e polifônica. E como se não bastasse essa pluralidade de discursos, cada um deles pode ser compreendido de diferentes formas, a partir de diferentes ênfases. Daí a existência tão marcante na produção teórica, de elementos que lhe são tão importantes como a dupla hermenêutica, a controvérsia, o dissenso e o desacordo nas

---

<sup>13</sup> Tendência crítica de questionamento a ideias e conceitos de pretensões universais.

<sup>14</sup> Admissão da diversidade. Ideia de que a existência compõe-se de muitas essências e elementos. (Champlin, 2002, p. 303).

<sup>15</sup> Integração das economias e das sociedades de diferentes países especialmente experimentada a partir do século XX.

dimensões metodológica, empírica e teórica, e que se refletem nas distintas tradições e escolas sociológicas.

Partindo desse caráter discursivo que permeia a perspectiva sociológica, na presente pesquisa busca-se privilegiar aspectos como a coerência em relação a pressupostos, a lógica e flexibilidade, uma vez que essa multiplicidade discursiva não descaracteriza a busca pela verdade, possibilitando-a, antes, num grau talvez ainda mais elevado, considerando a multiplicidade e dinâmica da própria realidade sócio-cultural e religiosa. A existência de diversos paradigmas possibilitam uma grande diversidade de chaves hermenêuticas para interpretar uma mesma realidade, bem como a existência de diversas verdades, cada uma delas, partindo de seus próprios critérios e pressupostos, considerando, contudo, a advertência de Giddens no sentido de não se buscar uma pluralidade pela pluralidade, antes devendo-se privilegiar aquelas perspectivas que mais se aproximam da realidade em detrimento daquelas que mais se distanciam, sob o risco de se perder em meio a um relativismo improdutivo e não conseguir chegar a lugar algum.

Assim, a presente pesquisa busca analisar o objeto atentando, contudo, para essas questões e para a necessidade de lançar mão daquilo que Wright Mills chama de “imaginação sociológica” (Mills, 1959/1982), a fim de alcançar, tanto quanto possível, as diversas dimensões e aspectos da realidade sócio-cultural e, para os fins da presente pesquisa, religiosa, bem como questões micro e macrosociológicas, buscando contemplar as diversas histórias particulares dos sujeitos aqui entrevistados e uma compreensão mais geral do fenômeno religioso. Por todas essas questões, o presente trabalho se constitui em apenas uma limitada abordagem, mas em constante esforço por apreender o máximo de aspectos percebidos acerca do objeto.

### **Objeto de estudo e percurso expositivo**

Ao discutir, no primeiro capítulo deste trabalho, a construção da identidade e sua forma descentrada, aborda-se essa identidade inserida na construção sócio-cultural da realidade, enfatizando os processos de condicionamento e socialização a partir dos quais se incute nos indivíduos a ideia de pertença a determinado grupo, pertença esta legitimada por determinadas instituições historicamente responsáveis pela explicação e justificação das ordens sociais; a imbricação da alteridade na formação do Si Mesmo, onde é apresentada a

dialeticidade historicamente presente nas diversas construções identitárias num contínuo processo de auto-definição em relação com o Outro; e a relação entre contemporaneidade e pluralismo identitário, onde se trata a globalização como fator de potencialização aos sincretismos mediante a ‘diminuição das distâncias’ e o maior acesso à alteridade, antes mais longínqua e inacessível.

No segundo capítulo, discute-se o fenômeno das identidades religiosas inclusivas, oferecendo, inicialmente, uma breve abordagem sociológica acerca do fenômeno religioso, considerando diferentes teorias acerca do que faz parte do âmbito religioso; sobre o papel da religião nos dias atuais, onde se fala sobre aspectos da religião que também sofreram a influência das transformações históricas contemporâneas; e as possíveis causas e efeitos do fenômeno das identidades religiosas inclusivas, considerando as diversas teorias sobre o tema e os dados obtidos com os sujeitos entrevistados.

No terceiro capítulo o autor da pesquisa se deteve, mais especificamente, no estudo de caso sobre a Igreja Batista do Pinheiro<sup>16</sup> apresentando antes, porém, o histórico legado batista acerca da liberdade que propiciou a construção das mais diferentes identidades culturais e teológicas debaixo do mesmo ‘guarda-chuva’ denominacional; apresentando ainda um breve histórico e um sucinto mapeamento da atual configuração da própria IBP, a fim de oferecer melhor compreensão de como se construiu uma atmosfera de fidelidade aos princípios batistas de liberdade. São apresentadas e analisadas as experiências religiosas dos atores participantes da pesquisa diante das questões que se apresentam a partir da abertura ao sincretismo que marca suas práticas, considerando os dados etnográficos extraídos da observação e dos testemunhos dos próprios membros e congregados entrevistados. Ainda no terceiro capítulo, além dos dados qualitativos também compartilhados no decorrer de todo o trabalho, são apresentados dados quantitativos obtidos a partir dos questionários fechados respondidos pelos sujeitos entrevistados, tentando identificar e mapear as respostas para os problemas, propostas na presente pesquisa acerca de quais as causas e consequências identificadas pelos sujeitos da vivência do fenômeno das identidades religiosas plurais, e como os tais articulam diferentes identificações, subjetivamente e em relação a outros sujeitos.

---

<sup>16</sup> Bairro da cidade de Maceió com população de cerca de 19.667 habitantes, área de 1.965 km<sup>2</sup> e aproximadamente 120 logradouros. Cf. [http://pt.wikipedia.org/wiki/Pinheiro\\_%28Macei%C3%B3%29](http://pt.wikipedia.org/wiki/Pinheiro_%28Macei%C3%B3%29). Acedido em: 18/08/10.

## Fontes e referências teóricas

Na presente pesquisa foram apresentados posicionamentos de sociólogos como Durkheim (1895/2003), Weber (1915/2006) e Marx e Engels (1932/2005), a fim de oferecer um olhar sociológico clássico acerca dos papéis da religião enquanto fenômeno social, além de contribuições de sociólogos contemporâneos como Bauman (2000/2001), Giddens (1990/1991) e Hall (1992/2006), fundamentando algumas questões relativas à contemporaneidade e suas implicações na construção das identidades nos indivíduos modernos. Oferecendo outros olhares próprios à sociologia da religião, também foram utilizados teóricos como Berger (1969/2004), Cipriani (1997/2007) e Costa (2009).

Steil (2008), Ferretti (2008) e Schiavo (2008) teorizam a partir da Ciência das Religiões, enquanto importante disciplina nos recentes estudos sobre o fenômeno religioso em suas mais recentes configurações. Teólogos como Boff (1975/1983), Dupuis (2001/2004), Küng (1987/1999) e Rahner (1967/2004) foram também invocados a falar sobre espiritualidade e outras questões relativas à experiência religiosa, ressaltando a dimensão dos diálogos ecumênico e inter-religioso.

A partir dos teóricos supracitados, entre outros, pôde-se analisar a presente fluidez nos conceitos, nas estruturas, no sentimento de pertença e nas linhas fronteiriças cada vez mais tênues, mas que por tanto tempo mantiveram culturalmente mais separadas e estáveis, diversas tendências e tradições religiosas.

## Metodologia de investigação

Acerca do universo da pesquisa, constituiu-se enquanto campo de pesquisa a Igreja Batista do Pinheiro, na cidade de Maceió<sup>17</sup> – Alagoas, entre os anos de 2009 e 2011. As entrevistas foram realizadas no próprio templo da IBP, nas casas de alguns membros e/ou congregados, em outros locais frequentados pelos entrevistados e pelo ambiente virtual<sup>18</sup>, de onde se buscou extrair dados para investigação do objeto para, a partir de um *estudo de caso*, oferecer uma análise mais específica, ainda que provisória, sobre o tema.

---

<sup>17</sup> Capital do Estado de Alagoas, localizada na região Nordeste do Brasil, com uma população de 936.608 habitantes e um território de, aproximadamente, 503 km<sup>2</sup>. Cf. Censo Populacional 2010. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE.

<sup>18</sup> E-mails.

A pesquisa parte de uma *perspectiva sociológica* desenvolvida mediante procedimentos técnicos como o aprofundamento da *pesquisa bibliográfica* e a *pesquisa de campo* entre membros, congregados e líderes da IBP. A análise e interpretação das falas manifestas nas entrevistas aos interlocutores da investigação, se dá mediante criação, a partir da recorrência de termos específicos nas falas dos próprios sujeitos, de categorias que exprimissem suas falas e que traduzissem tendências comuns nas experiências dos entrevistados.

Os instrumentos de pesquisa empregados foram a *observação participante*, caracterizada por uma inserção aprofundada e prolongada nas relações administrativas, ministeriais e devocionais, objetivas e subjetivas, solenes e informais, coletivas e individuais da igreja, estendendo-se à própria convivência com membros e congregados da IBP para além das atividades e programações eclesiais, a partir da qual diversos aspectos relacionados ao objeto puderam ser observados. As *entrevistas individuais* e em *grupos focais*, gravadas e transcritas, bem como a aplicação de *questionários estruturados*<sup>19</sup> e *semi-estruturados*<sup>20</sup>, além da *pesquisa documental* também se constituem em instrumentos relevantes à presente pesquisa. Após seleção do material, e a partir da análise da disposição ordenada dos enunciados, as informações foram traduzidas em quadros e gráficos.

Os ajustamentos metodológicos deste trabalho seguem as orientações da *American Psychological Association – APA*, em conformidade com o Despacho n. 101/2009, que revoga o Despacho 52/2008, de 12 de maio, e institui a atualização das normas técnicas para elaboração e apresentação de teses e dissertações na ULHT.

### **Objetivos gerais e específicos**

Buscou-se, enquanto objetivo geral, entender como membros e congregados da IBP vivenciam sua sincrética identidade religiosa, diante do contexto de multiplicidade presente na própria comunidade de fé e que tem marcado a contemporaneidade, tendo como foco de análise a *pluralidade*, a *mobilidade* e a *flexibilidade* identitárias de tais atores.

Dentre os objetivos específicos, o autor da pesquisa procurou investigar as crenças e práticas herdadas de diversas tradições religiosas e que permeiam a subjetividade dos

---

<sup>19</sup> Cf Apêndice 2.

<sup>20</sup> Cf. Apêndice 1.

interlocutores; verificar possíveis causas e efeitos do fenômeno das identidades religiosas inclusivas para tais sujeitos; analisar, através de um breve mapeamento, como e em que nível esses indivíduos articulam essa '*pluralidade identitária*' no seu cotidiano e junto às demais heranças religiosas com as quais se identificam; identificar, a partir dos discursos desses atores, a harmonia e/ou resistência além dos conflitos implicados nesse processo de vivência das identidades compostas por crenças e práticas herdadas de diferentes tradições religiosas; e apresentar posicionamentos teóricos acerca do fenômeno das identidades religiosas inclusivas, fazendo um paralelo entre tais teorias e os dados extraídos da pesquisa de campo.

### **Razões da escolha do tema**

Do ponto de vista teórico, o presente tema foi escolhido considerando que esse sincretismo presente nas identidades religiosas inclusivas seja uma tendência que tem algo a falar sobre o indivíduo e o próprio fenômeno religioso inseridos na contemporaneidade. Sua relevância social se constitui em motivo de ordem prática, considerando a colaboração pretendida pela pesquisa à melhor compreensão do Outro e do próprio sincretismo que marca a experiência religiosa de forma geral, a fim de corroborar com construção de uma maior abertura aos diálogos ecumênico e inter-religioso e, conseqüentemente, com a construção de um ambiente mais marcado pela tolerância religiosa, considerando a pluralidade presente nas dialéticas e contínuas construções e reconstruções do Si Mesmo a partir de sua simbiótica relação com o Outro.

Destarte, pretende-se aprofundar o estudo e a pesquisa sobre o tema, mesmo entendendo que muitos já têm teorizado sobre as novas tendências e movimentos religiosos. Contudo, aqui, o autor da pesquisa procura dar uma maior visibilidade às opiniões dos próprios indivíduos que vivenciam o fenômeno em questão. É nesse sentido que os membros e/ou congregados da Igreja Batista do Pinheiro<sup>21</sup> foram escolhidos, enquanto interlocutores, por se apresentarem como sujeitos relevantes para esta pesquisa, considerando o que tais indivíduos pensam<sup>22</sup> sobre si mesmos e sobre suas experiências religiosas sincréticas, a partir da abertura da IBP a essa multiplicidade religiosa.

---

<sup>21</sup> Doravante, IBP.

<sup>22</sup> Ainda que a partir da subjetividade de suas próprias interpretações e, por vezes, de seu senso comum.

## **Capítulo 1**

### **A IDENTIDADE E SUA FORMA DESCENTRADA**

### 1.1. Identidades e suas construções sócio-culturais

A questão das identidades e, em especial das identidades religiosas, tem ganhado destaque em diversos ciclos de reflexão e debate, inclusive na esfera pública. Assim, diversos psicólogos e sociólogos contemporâneos têm buscado compreender esse tema que, cada vez mais, ganha visibilidade nos dias atuais. Pode-se observar um exemplo dessa tendência, inclusive, no âmbito político brasileiro. Nas palavras de Kathryn Woodward, “Enquanto nos anos 70 e 80, a luta política era descrita e teorizada em termos de ideologias em conflito, ela se caracteriza agora, mais provavelmente, pela competição e pelo conflito entre as diferentes identidades” (Woodward, 1997/2009, p. 25).

Nas últimas eleições para a presidência da República Federativa do Brasil, por exemplo, no segundo semestre de 2010 o apelo identitário marcou as disputas de forma inédita. Os três candidatos que disputaram de maneira mais concreta o pleito eleitoral<sup>23</sup> tinham uma trajetória política marcada pela ideologia socialista, mas nenhum deles se remeteu muito a esse histórico e discurso político-ideológico. Além da questão ambiental, os discursos dos três pleiteantes giraram muito mais em torno de propostas práticas de inclusão social, apelando a grupos identitários como pobres, idosos, afro-descendentes, jovens, mulheres, homossexuais, portadores de necessidades físicas especiais etc. No entanto, um grupo identitário se fez ouvir de forma muito expressiva, forçando, inclusive, mudanças nas agendas e discursos dos três candidatos: os religiosos e, especialmente, os evangélicos.

Resultados parciais traduziram as constantes mudanças na opinião pública sobre posturas específicas por parte dos candidatos. Líderes religiosos detentores do poder midiático, e cujas opiniões eram veiculadas para milhões de fiéis, emitiram seus juízos e, de fato, tais pronunciamentos parecem haver influenciado diversas vezes muitas intenções de voto. Questões como a possível legalização do aborto, a legitimação da união civil para casais homoafetivos, projetos de distribuição de bíblias em órgãos públicos, e mesmo vínculos partidários ou pessoais com supostos ateus, ganharam destaque a partir da pressão por parte desses líderes religiosos que, alegando representar os interesses identitários do povo cristão, defenderam como critério, suas interpretações de alguns textos da bíblia para definir parâmetros às ações governamentais e, conseqüentemente, à escolha dos ‘melhores’

---

<sup>23</sup> Cf. [http://www.tse.gov.br/internet/eleicoes/estatistica2010/Est\\_resultados/resultado\\_eleicao.html](http://www.tse.gov.br/internet/eleicoes/estatistica2010/Est_resultados/resultado_eleicao.html). Acedido em: 05/05/11.

candidatos, a despeito dos choques com os interesses de outras representações identitárias quantitativamente menos expressivas. De acordo com Woodward,

“As lealdades políticas tradicionais, baseadas na classe social, foram questionadas por movimentos que atravessam as divisões de classe e se dirigiam às identidades particulares de seus sustentadores. Por exemplo, o feminismo se dirigia especificamente às mulheres, o movimento dos direitos civis dos negros às pessoas negras e a política sexual às pessoas lésbicas e gays [...] Essa identidade torna-se, assim, um fator importante de mobilização política.” (Woodward, 1997/2009, p. 34)

Dessa forma, a partir desse ideal de preservação cultural-identitária, no dia-a-dia, inúmeros *e-mails* de cunho religioso circularam, criticando um ou outro candidato sob argumentações bíblico-teológicas, e pleiteando a adesão de sujeitos que, muitas vezes, nem mesmo questionavam a veracidade das afirmações contidas nessas mensagens eletrônicas. Cotidianamente, diversas pessoas diziam votar ou não mais votar em um ou outro candidato por causa de uma ou outra contradição em relação a particulares interpretações bíblicas.

Ao fim das eleições, Dilma Rousseff venceu o pleito<sup>24</sup>, mas não sem sentir a necessidade de mudar alguns discursos, não sem fazer algumas alianças com representantes evangélicos, não sem negociar algumas posturas, por causa da pressão por parte de pessoas e grupos religiosos. Esse quadro ilustra como a importância da questão das identidades, inclusive religiosas, tem sido crescentemente reconhecida em diversos contextos.

Embora as dimensões sociais e simbólicas sejam fundamentais para entender essa questão da construção identitária, torna-se necessário compreender que esse processo envolve aspectos subjetivos da *psiché* que também interpelam (Woodward, 1997/2009, p. 59)<sup>25</sup> os sujeitos a investirem, subjetiva e objetivamente, em determinadas identidades. De acordo com Woodward,

“Esse processo de interpelação nomeia e, ao mesmo tempo, posiciona o sujeito que é, assim, reconhecido e produzido por meio de práticas e processos simbólicos. Ocupar uma posição-de-sujeito determinada como, por exemplo, a de cidadão patriótico, não é simplesmente uma questão de escolha pessoal consciente [...] Teorizações pós-marxistas como, por exemplo, o ensaio de Althusser, enfatizam os sistemas simbólicos, sugerindo que os sujeitos são também recrutados e produzidos

---

<sup>24</sup> Cf. [http://www.tse.gov.br/internet/eleicoes/estatistica2010/Est\\_resultados/resultado\\_eleicao.html](http://www.tse.gov.br/internet/eleicoes/estatistica2010/Est_resultados/resultado_eleicao.html). Acedido em: 05/05/11.

<sup>25</sup> “Termo utilizado por Althusser para explicar a forma pela qual os sujeitos – ao se reconhecerem como tais: ‘sim, esse sou eu’ – são recrutados para ocupar certas posições-de-sujeito. Esse processo se dá ao nível do inconsciente e é uma forma de descrever como os indivíduos acabam por adotar posições-de-sujeito particulares”. Althusser, L. (1971). *Lenin and philosophy, and other Essays*. London: Left Books. In: Woodward, K. (1997/2009). *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. Petrópolis: Vozes, p. 59.

não apenas no nível do consciente, mas também no nível do inconsciente.”  
(Woodward, 1997/2009, p. 61)

Para Lacan, tais construções inconscientes das identidades se iniciam na infância, mediante internalização das visões exteriores que se tem sobre si mesmo. A criança percebe e se identifica com sua imagem refletida na exterioridade, na alteridade, separadamente em relação à imagem de sua genitora, agora percebida enquanto objeto distinto de si (Lacan, 1977/1998). Trata-se da construção de um *self* por meio do confronto com um ‘eu’ corporificado, com fronteiras. “A criança chega a algum sentimento do ‘eu’ apenas quando encontra o ‘eu’ refletido por algo fora de si próprio, pelo outro: a partir do lugar do outro” (Woodward, 1997/2009, pp. 64), de forma que a alteridade se apresenta como fator necessário à própria construção da identidade. É exatamente mediante essa interação com o Outro que elementos culturais são internalizados e que diversos conjuntos de significados são assimilados ou rejeitados numa negociação dialógica cujos resultados parecem ser mais ou menos fundidos na identidade que se constrói. Nas palavras de Castells,

“No que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas”. (Castells, 1997/2002, p. 22)

Para Giddens, apesar de o conceito de identidade na sociologia ser multifacetado e abordável de inúmeras formas, de modo geral está intimamente relacionado com o conjunto de compreensões que as pessoas mantêm sobre quem elas são e sobre o que é significativo para elas, a partir da priorização de certos atributos em relação a outras fontes de significado. Dessa forma, pode-se pensar algumas categorias, fontes de identidade como, por exemplo, nacionalidade, orientação sexual e de gênero, etnia, classe social, religião etc., e que são geralmente classificadas enquanto identidade social e auto-identidade, por alguns sociólogos (Giddens, 2001/2005, pp. 43-44).

As identidades sociais seriam categorizações externamente atribuídas aos sujeitos. Os outros indicam as marcas que, em sentido básico definem ou identificam quem a pessoa é. As identidades sociais, assim, têm estreita relação com os papéis sociais<sup>26</sup> categorizados como, por exemplo, o de estudante, pai, advogado, africano, católico, sem-teto, solteiro,

---

<sup>26</sup> Expectativas socialmente definidas que uma pessoa segue numa dada posição social. (Giddens, 2001/2005, p. 43).

casado, de forma que para cada pessoa há um conjunto de identidades sociais, que refletem os diversos papéis sociais e as várias dimensões da vida, e que são organizadas em uma relação de prioridade (Giddens, 2001/2005, p. 44).

Enquanto as identidades sociais aproximam os indivíduos através da vivência de semelhantes papéis sociais, as auto-identidades os distinguem, mediante processo de auto-definição que se dá através do auto-desenvolvimento que nos possibilita formular um sentido único de nós mesmos, e que se dá em constante negociação com o mundo à nossa volta. Este, por sua vez, participa dessa construção das auto-identidades, ajudando a criar e moldar o sentido de si mesmo, mediante dialético processo de interação entre o eu e a sociedade, entre o Si Mesmo e o Outro (Giddens, 2001/2005, p. 44). Dessa forma, uma identidade precisa de outras referências identitárias externas, sendo, assim, marcada pela diferença. De acordo com Woodward,

“Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas *simbólicos* de representação quanto por meio de formas de exclusão *social*. A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade *depende* da diferença. Nas relações sociais, essas formas de diferença – a simbólica e a social – são estabelecidas, ao menos em parte, por meio de *sistemas classificatórios*. Um sistema classificatório aplica um princípio de diferença a uma população de forma tal que seja capaz de dividi-la (e a todas as suas características) em ao menos dois grupos opostos – nós/eles (por exemplo, servos e croatas); eu/outro.” (Woodward, 1997/2009, pp. 39-40)

Essa diferença, porém, pode ser construída negativa ou positivamente mediante, respectivamente, marginalização da alteridade; ou mediante imputação de valor à diversidade, à heterogeneidade, à pluralidade e ao hibridismo<sup>27</sup>, como acontece com os movimentos sociais que militam em prol de um resgate de sua dignidade como resposta aos constrangimentos e violências simbólicas historicamente cometidos contra suas identidades, a partir dessa auto-afirmação e dessa celebração à sua diferença (Woodward, 1997/2009, p. 50).

As construções identitárias, porém, vêm sendo cada vez mais marcadas por uma espécie de deslocamento dos elementos herdados, antes mais fixos. Algumas mudanças sócio-culturais e político-econômicas como a urbanização, industrialização e o colapso de antigas formações sociais teriam enfraquecido o impacto de regras e convenções sociais sobre os indivíduos, ora mais social e geograficamente móveis e libertos em relação às comunidades

---

<sup>27</sup> Combinação de elementos culturais heterogêneos em uma nova síntese (Hall, 2003/2011, p. 89).

relativamente homogêneas e interligadas do passado, pelas quais os padrões eram transmitidos de modo fixo de uma geração à outra. Nas palavras de Giddens,

“No mundo atual, temos sem precedentes de moldar a nós mesmos e de criar nossas próprias identidades. Somos nosso melhor recurso para definir o que somos, de onde viemos e para onde vamos. Agora que as referências tradicionais tornaram-se menos essenciais, o mundo social confronta-nos com uma quantidade vertiginosa de escolhas acerca de quem somos, de como devemos viver e do que devemos fazer – sem oferecer grande orientação sobre que escolhas devemos fazer. As decisões que tomamos na vida cotidiana sobre o que vestir, como se comportar e como gastar nosso tempo ajudam a nos tornar o que somos. O mundo moderno força a que encontremos a nós mesmos. Por meio de nossa capacidade como seres humanos autoconscientes, constantemente criamos e recriamos nossas identidades.” (Giddens, 2001/2005, p. 44)

Antes, porém, de esboçar o processo histórico-social através do qual esse conceito ganhou um sentido cada vez mais plural, fragmentado, aberto, inacabado e mesmo contraditório, importa destacar seu aspecto controverso. O presente esforço por mapear a transformação conceitual do termo consiste não na pretensão de apresentar conclusões definitivas ou permanentes. Tal empreitada não seria possível. Buscar-se-á, entretanto, uma articulação dos posicionamentos de alguns teóricos favoráveis à ideia de que, de fato, as identidades modernas encontram-se numa dinâmica de descentralização, fragmentação e deslocamento<sup>28</sup>, a despeito de toda divergência teórica que existe em torno da discussão, pois mesmo entre os teóricos contemporâneos que vêm problematizando as identidades enquanto objeto de estudo, ainda tem havido muita polêmica (Hall, 1992/2006, p. 8).

De acordo com Stuart Hall, atualmente, diversos sociólogos têm sugerido que o mundo ocidental vem sofrendo um processo de mudança estrutural responsável pela fragmentação das paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade que outrora nos teriam fornecido ideias de pertencimento mais estáveis e sólidas; processo esse que hoje, no entanto, tem modificado inclusive as leituras que fazemos sobre nós mesmos, gerando uma espécie de crise identitária nos indivíduos (Hall, 1992/2006, p. 9). Além desse descentramento identitário enquanto fenômeno psico-social, a ser melhor discutido posteriormente, pode-se perceber uma transformação considerável no próprio conceito de identidade. Mas seria possível traçar um esboço histórico sobre essa mudança conceitual?

---

<sup>28</sup> Deslocamento seria aquela mobilidade consequente da ausência de núcleos ou centros determinados que produzam identidades fixas.

Apesar de já na Idade Média e mesmo na Antiguidade se vivenciar a individualidade e, conseqüentemente, a identidade, tais elementos, no entanto, eram concebidos de forma muito diferente. Dependiam das tradições especialmente religiosas, e as localizações sociais eram tradicional e institucionalmente determinadas e ‘teologicamente’ legitimadas, predominando assim sobre qualquer precedente do sentimento humanista de individualidade soberana (Hall, 1992/2006, p. 25).

Segundo Peter Berger, “a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação” ao relacionar com a realidade suprema as precárias construções sociais empíricas, permanecendo ainda por vários séculos como principal agência de legitimação da ordem social (Berger, 1969/2004, p. 45-48). Assim, nos períodos pré-modernos, os papéis sociais<sup>29</sup> eram específicos e apresentados aos indivíduos, investidos dessa inevitabilidade e legitimidade, bem como desse *status* cósmico, sendo, portanto, prontos, definidos para que os tais sujeitos os assimilassem e incorporassem tal qual se lhes impunham. Segundo Peter Berger,

**“Quando os papéis e as instituições às quais eles pertencem, são investidas de importância cósmica, a auto-identificação cósmica com eles atinge uma nova dimensão. Com efeito agora não só os outros seres humanos que o reconhecem da maneira apropriada ao seu papel, mas também os seres supra-humanos com que as legitimações cósmicas povoam o universo. Sua auto-identificação com o papel se torna por conseguinte mais profunda e estável.”** (Berger, 1969/2004, p. 50, grifos do autor da pesquisa)

Assim, “os papéis sociais há muito se investem de uma qualidade de imortalidade. Sua objetividade, por conseguinte, acima e além das debilidades dos indivíduos que são os seus portadores ‘temporais’, se fortalece imensamente”, de forma que a simples paternidade, por exemplo, defronta qualquer pai com “uma facticidade divinamente outorgada, definitivamente intocável”, que se impõe tanto contra quaisquer transgressões cometidas contra ela quanto contra os próprios e possíveis desvios individuais observados quando da execução desse papel (Berger, 1969/2004, p. 51).

A importância subjetiva e individual da legitimação religiosa garantia também, conseqüentemente, uma diferenciada dedicação dos sujeitos aos seus papéis, bem como sua satisfação psicológica decorrente da importância e sentido de seu papel social, visto que aquelas identidades, aqueles papéis sociais vivenciados na pré-modernidade, eram imbuídos

---

<sup>29</sup> Apesar de propor uma clara distinção entre papéis sociais e identidades, Castells reconhece como ambos podem coincidir, dependendo da importância de tais papéis para o sujeito (Castells, 1997/2002, pp. 22-23).

de sacralidade, transcendência<sup>30</sup> e permanência eterna e universal. Tais papéis são explicados por Maria Clara Nery ao afirmar que,

“A religião possui uma dupla função: uma social e uma psicossocial. A função pode ser compreendida até mesmo como uma função socializadora, na medida em que, enquanto grupo social, a instituição religiosa adapta indivíduos e grupos ao contexto social envolvente, pois se coloca como força constituinte da coesão e do ordenamento social. Quando fazemos referência à função social da religião, é de fundamental importância que compreendamos que a religião é vivenciada coletivamente, por meio de crenças expressas, ritos visíveis, culto exterior e cerimônias públicas. É, portanto, construção humana que se manifesta coletivamente, na medida em que é parte integrante da sociedade que a influencia e é influenciada por ela. A função psicossocial pode ser atestada pela sua constituição enquanto um universo que possibilita o encontro de uma estrutura de plausibilidade para indivíduos e/ou grupos.” (Nery, 2008, p. 82)

É importante frisar que, apesar de não haver existido uma ruptura brusca em relação ao paradigma que a antecedeu, visto que fora dos ambientes acadêmicos e mesmo dentro deles a fala religiosa continuou por muito tempo ainda balizando o pensamento popular e mesmo diversas discussões científicas entre os séculos XVI e XVIII, também a Modernidade, a partir de referenciais como o Humanismo Renascentista, a Reforma Protestante, o Iluminismo, a Revolução Científica, o Capitalismo Moderno, a Globalização e a própria controversa Pós-modernidade como um todo, trouxe, em um espaço de tempo relativamente curto, rupturas significativas que corroboraram de forma inédita com mudanças conceituais acerca da questão da identidade (Hall, 1992/2006).

Assim, já com o Humanismo Renascentista e a Reforma Protestante, a proposta de libertação da consciência individual em relação à igreja católica medieval, a fim de que o cristão apenas se submetesse espiritualmente a Deus, possivelmente se constitui em uma das primeiras grandes quebras simbólicas rumo a uma identidade individual como se concebe na atualidade.

A própria Modernidade, assim, surge com o germe da liquefação das estruturas sólidas, do “derretimento radical dos grilhões e das algemas que, certo ou errado, eram suspeitos de limitar a liberdade individual de escolher e de agir”, tão importante para a concepção moderna de identidade individual (Bauman, 2000/2001, pp. 9-11). Questionava-se a autoridade eclesiástica de estabelecer limites ao agir humano e também ao seu pensar, enquanto se celebravam as liberdades religiosa e de consciência bem como a individualidade

---

<sup>30</sup> Fundamentalmente, uma “capacidade de romper todos os limites, superar e violar os interditos, projetar-se sempre num mais além” (Boff, 2000, p. 31).

e a decorrente responsabilidade individual. Essa noção de sujeito consciente e responsável em relação ao seu ser e aos seus atos é ainda mais aprofundada pelo Humanismo renascentista, que centralizava o ser humano tornando-o ‘medida de todas as coisas’<sup>31</sup> em detrimento da tutoria divina, da qual também vai se emancipando. Nas palavras de Rodrigo Portella,

“A secularização, rebento da modernidade, convive, ora de forma paradoxal, ora de forma integrada, na lógica dessa modernidade. Para maior clareza sobre este ponto é necessário esclarecer, brevemente, quem é o sujeito que surge a partir da modernidade. Esta caracteriza-se pela colocação do indivíduo como medida e como fim. O ser humano, em sua individualidade e racionalidade, de certa forma substitui o centro anterior, isto é, um cosmo sagrado, com suas derivações encopassadoras de sentido e norma, gerido por instituições religiosas que davam a coesão social e cultural e que alocavam o centro de sentido para além do ser humano. A modernidade, no entanto, coloca o ser humano como medida de si, de suas relações e do universo, a partir de uma lógica cartesiana e de uma moral kantiana. Já não seria mais o cimento da coesão cultural-social ditado pela religião o que daria o sentido ordenador da realidade e do social, com suas mediações, mas doravante a própria racionalidade, a própria independência de escolher racional centrada no indivíduo autônomo.” (Portella, 2008, p. 150)

O ser humano já não era apenas parte de uma instituição ou de uma realidade *ad extra*, ele passava a ter uma identidade enquanto ser humano, independente das falas das dimensões eclesiástica e, agora também, transcendente. Tal perspectiva também é aprofundada *a posteriori*, a partir da cosmovisão antropocêntrica iluminista centrada na imagem humana racional, científica e livre dos dogmas, dos mitos e da ignorância. Dessa forma, considerando o sentido etimológico da expressão “identidade”, enquanto noção de semelhança e de diferença<sup>32</sup> a partir das quais se define a forma como indivíduos e coletividades se percebem ou são percebidos socialmente (Moura, 2008, p.147), Reforma, Renascença e Iluminismo parecem ter corroborado com o surgimento daquilo que Stuart Hall expressa como sendo a primeira dentre as três principais concepções históricas sobre sujeito.

---

<sup>31</sup> Enunciado sofista de Protágoras (487-420 a.C.) resgatado pelos ideais renascentistas e iluministas.

<sup>32</sup> Respectivamente, ‘*Idem*’ e ‘*distinctus*’.

## 1.2. O processo de descentração do sujeito

De acordo com Hall, a modernidade gerou uma nova forma de individualismo<sup>33</sup>. Isso não significa dizer que na pré-modernidade as pessoas não vivessem a dimensão individual, mas essa individualidade era conceituada, vivida e experienciada de uma maneira diferente, de forma que,

“As transformações associadas à modernidade libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas. Antes se acreditava que essas eram divinamente estabelecidas; não estavam sujeitas, portanto, a mudanças fundamentais. O status, a classificação e a posição de uma pessoa na ‘grande cadeia do ser’ – a ordem secular e divina das coisas – predominavam sobre qualquer sentimento de que a pessoa fosse um indivíduo soberano. O nascimento do ‘indivíduo soberano’, entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII, representou uma ruptura importante com o passado.” (Hall, 1992/2006, p. 25)

Assim, para Stuart Hall, a forma como o sujeito social é percebido na sociedade moderna teria sido modificada, migrando através de três principais concepções: a do sujeito iluminista, do sujeito sociológico e a do sujeito pós-moderno. A concepção do *sujeito do iluminismo* pressupunha um indivíduo autocentrado, racional, unificado, absolutamente responsável e consciente de suas ações, e cuja identidade consistia numa espécie de ‘núcleo interior’ que nascia com o sujeito e evoluía ao longo de sua vida, preservando, contudo, sua essência. Tratava-se de um conceito de identidade individualista, concebido sem levar em consideração a relação do sujeito com a alteridade.

Refletindo a complexidade dos novos paradigmas que surgiam com a Revolução Científica e o surgimento das Ciências Sociais, a noção do *sujeito sociológico* leva em consideração o caráter interativo do processo de construção identitária, fazendo uma releitura menos individualista do sujeito e reconhecendo que as identidades são formadas na interação com quem se convive socialmente, e na qual se constroem valores, símbolos e sentidos.

Passava-se a conceber que o ‘eu’, apesar de ter uma essência interior, que não se perdia, era formado em diálogo com os estímulos culturais e identitários externos, agregando a ele novos elementos. “Essa ‘internalização’ do exterior no sujeito, e essa ‘externalização’ do interior através da ação do indivíduo no mundo social constituem a descrição sociológica primária do sujeito moderno e estão compreendidas na teoria da socialização” (Hall,

---

<sup>33</sup> “Auto-afirmação do eu individual, na qualidade de eu individual, sem considerar sua participação no mundo. Como tal é o oposto do coletivismo, a auto-afirmação do eu como uma parte de um todo maior, sem considerar seu caráter como um eu individual” (Tillich, 1952/1972, p. 89-90).

1992/2006, p. 31). A terceira grande concepção histórica seria a do sujeito pós-moderno: sem identidade fixa, una, estável e muito menos imutável. Segundo Hall,

**“O sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas. Correspondentemente, as identidades, que compunham as paisagens sociais ‘lá fora’ e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as ‘necessidades’ objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático. Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade tornou-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas.”** (Hall, 1992/2006, pp. 12-13, grifos do autor da pesquisa)

É importante perceber como a conceptualização de sujeito e de identidade vai se deslocando exatamente em direção a essa descentralização desde o conceito do sujeito iluminista, estável, ao do pós-moderno, instável. Além dos paradigmas, transformações históricas e já mencionados enquanto dinamizadores dessa descentração, alguns outros nomes e tendências merecem destaque por haverem corroborado de forma especial para o atual deslocamento do sujeito e de sua identidade.

De acordo com Louis Althusser<sup>34</sup>, ao substituir uma noção abstrata de homem pelas relações sociais - modos de produção, exploração da força de trabalho entre outros aspectos - no centro de sua teoria, Karl Marx, deslocou duas proposições referenciais: a de que havia uma essência universal de homem e a de que tal essência era o atributo de cada indivíduo singular ou sujeito (Hall, 1992/2006, pp. 35-36).

Sigmund Freud também teria trazido, juntamente com suas teses sobre o inconsciente, importantes rupturas com a noção de sujeito centrado, racional e consciente ao teorizar acerca da base inconsciente das identidades, sugerindo que estas refletiam muito mais uma dinâmica não racional dos processos psíquicos e simbólicos, implicando no fim, no

---

<sup>34</sup> Althusser, L. (1966). *For Marx*. Londres: Verso. p. 228. In: Hall, S. (1992/2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A. pp. 35-36.

reconhecimento de uma origem irracional e contraditória das identidades (Hall, 1992/2006, pp. 36-38).

Outra ruptura importante lembrada por Hall, trouxe o linguista Ferdinand de Saussure, ao defender a ideia de que nós não somos os autores das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos através da língua, partindo do pressuposto de que a língua é um sistema social e não individual, e também da fluidez presente nos significados dessas mesmas palavras, de forma que todas as expressões carregam significados múltiplos e instáveis (Hall, 1992/2006, pp. 40-41), pelo que não é o nosso ‘eu’ que externamos através da linguagem, mas antes uma rede de signos pré-existente a nós, externa, internalizada, decodificada, e reproduzida.

Também, Michel Foucault<sup>35</sup> teria contribuído para a descentração pós-moderna do conceito de identidade ao teorizar acerca do poder disciplinar exercido por instituições como escolas, quartéis, oficinas, clínicas entre outras, a fim de regular e controlar os comportamentos individuais e coletivos e produzir identidades dóceis e convenientes (Hall, 1992/2006, pp. 41-43), de forma que não seríamos o que queremos ser, mas o produto de uma negociação com o que outros querem que sejamos.

Hall lembra ainda a importância do movimento feminista à descentração dos conceitos de sujeito e identidade a partir da politização da subjetividade identitária<sup>36</sup> (Hall, 1992/2006, pp. 43-45), do questionamento a paradigmas identitários clássicos<sup>37</sup> e da proposta de novos papéis sociais, além de sua crítica à generificação dos sujeitos<sup>38</sup> quando de suas produções mediante condicionamentos sociais (Hall, 1992/2006, pp. 44-45).

A partir dessas e outras contribuições, a conceptualização de sujeito iluminista foi-se desestabilizando cada vez mais até sua forma conceitual contemporânea, segundo a qual a construção do ‘eu’ é concebida, nas palavras de Giddens, “como um *projeto reflexivo*, uma parte elementar da reflexividade da modernidade; um indivíduo deve achar sua identidade entre as estratégias e opções fornecidas pelos sistemas abstratos” (Giddens, 1990/1991, p. 126).

---

<sup>35</sup> Foucault, M. (1973). *Madness and Civilization*. Londres: Tavistock. In: *Ibid*, pp. 41-43.

<sup>36</sup> Cada movimento apelava à identidade social dos que o apoiavam: o feminismo com as mulheres, a política sexual com gays e lésbicas, as lutas raciais com os negros, o movimento anti-guerra com pacifistas etc.

<sup>37</sup> Família, sexualidade, divisão doméstica do trabalho, cuidado com crianças entre outros.

<sup>38</sup> Homens e mulheres; pais e mães; filhos e filhas etc.

### 1.3. Globalização e pluralismo identitário

Segundo Hall, “no mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural”, de forma que, ao nos definirmos, comumente apresentamos nossa nacionalidade. O sociólogo, no entanto, ressalta o fato de tais identidades nacionais não estarem literalmente impressas em nossos genes (Hall, 1992/2006, pp. 47-49).

Apesar de toda a ‘naturalização’ da identidade nacional no imaginário coletivo popular, do ponto de vista histórico-sociológico, sabe-se que essa ideia é fruto de uma construção político-ideológica veiculada por instituições como sistemas educacionais nacionais, símbolos e representações, em substituição às identificações culturais pré-modernas, nas quais essa fidelidade identitária se remetia à tribo, às pessoas, à região e à religião. Assim, as culturas nacionais surgem a partir da construção de identidades ao “produzir sentidos sobre a ‘nação’, sentidos com os quais podemos nos *identificar* [...] Esses sentidos estão contidos nas estórias que são contadas sobre a nação” (Hall, 1992/2006, p. 51).

Tais culturas têm essa caráter imaginário, muitas vezes baseadas em tradições recentes ou mesmo inventadas, em “mitos fundantes” e em ideias como a de um povo puro, original (Hall, 1992/2006, pp. 55-56). Contudo, apesar de a identidade nacional ser um fenômeno recente e de se fundamentar em uma realidade muitas vezes imaginária, ela subsiste orientando as identidades individuais. Entretanto, tais orientações às identidades dos sujeitos, nos dias atuais também vêm sendo influenciadas por uma cultura cada vez mais global, de forma que a superação dos obstáculos político-geográficos têm gerado uma constante interação e mútua influência entre as esferas local e global. Assim, culturas locais e culturas globais vêm experimentando essa dialética interferência que faz com que elementos da cultura global se insiram, apesar de todos os esforços contrários etnocêntricos, genofóbicos e/ou de guetos, nas culturas locais e vice-versa.

De acordo com o sociólogo jamaicano, no entanto, “a globalização não é um fenômeno recente” (Hall, 1992/2006, p. 68). E a acentuação do multiculturalismo enquanto um dos produtos desse processo de globalização também remonta a tempos antigos. Nas palavras de Sergio F. Ferretti,

“O multiculturalismo não é algo novo e, como o sincretismo, já estava presente no mundo helênico, em termos de interação entre o centro e a periferia. Os impérios e os sistemas coloniais são multiculturais, mas o fenômeno tem-se intensificado após

a Segunda Guerra Mundial e, sobretudo, nas últimas décadas.” (Ferretti, 2008, p. 37)

Dessa forma, dentre as expansões imperiais do mundo antigo, o helenismo parece deter características peculiares e que muito se assemelham às marcas da globalização moderna. Desde as investidas de Alexandre Magno, a cultura grega miscigenada a diversas outras, se expandiu pela bacia do Mediterrâneo colonizando e, ao mesmo tempo, unificando os povos colonizados sob uma única, mas extremamente pluralizada, cultura. Tratava-se de uma “mistura das tradições dos diversos povos e culturas sob a preponderância da cultura grega” (Dreher, 1993/2007b, p. 11). Para Calazans,

**“resultado da enorme síntese cultural realizada pelo mundo helênico.** Este espaço geohumano foi, de forma semelhante, um **‘caldeirão de culturas’ tal como a Índia.** E ali recebeu igualmente, para além das tradições suméria, egípcia e micénica, a do extremo oriente, em tudo o que se refere à religião, à filosofia, à língua e à política.” (Calazans, 2008, p. 31, grifos do autor da pesquisa)

Assim, as culturas locais foram ‘internacionalizadas’ e relidas por cada povo a partir de sua própria cosmovisão e herança cultural, de maneira que se formou um todo cultural extremamente híbrido. As culturas nacionais eram dialeticamente influenciadas e reconstruídas pela mistura do ‘local’ com o ‘global’. Dessa forma, já naquele contexto, pôde-se experimentar a pluralização identitária a partir de uma globalização, evidentemente, em menor escala.

Os Judeus da dispersão, exemplificam bem a realidade acima descrita. A forma como fizeram releituras de sua condição e religião a partir dos óculos helenistas, chegando a traduzir as escrituras hebraicas para o idioma popular helênico<sup>39</sup> cheio de diferentes significados. O judeu continuava sendo judeu, mas também passava a ser helênico em maior grau do que àqueles judeus que procuravam se fechar mais a tais influências.

Da hibridez surgiam novas possibilidades filosófico-teológicas dicotômicas<sup>40</sup>, ontológicas<sup>41</sup>, escatológicas<sup>42</sup> etc., a exemplo do que propunham as releituras platônicas de

---

<sup>39</sup> Grego *koiné*.

<sup>40</sup> Conceito da natureza humana que sustenta que o homem tem duas partes fundamentais no seu ser: o corpo e a alma. Geralmente, as duas são fortemente comparadas, consideradas como de origens diferentes e existência independente (Elwell, 1990, p. 465).

<sup>41</sup> Divisão metafísica da filosofia e da teologia que emprega esse vocábulo para indicar o estudo geral e o conhecimento do ser (Champlin, 2002, p. 600).

<sup>42</sup> Disciplina teológica tradicionalmente definida como doutrina ‘das últimas coisas’, com relação ao mundo ou aos indivíduos humanos, no tocante a morte, ressurreição, julgamento e vida do porvir (Elwell, 1992, p. 34-35).

Filo<sup>43</sup> (González, 1980/1995, pp. 21-22). A identidade helênica, que por sua vez se constituía numa grande mistura de diversas outras identidades, era agregada à identidade judaica. Essa pluralização identitária não foi apenas experimentada por judeus, mas por todos os povos, culturas e sujeitos inseridos no contexto greco-romano. Se essa era a realidade vivenciada há milênios, quão mais marcante se apresenta o multiculturalismo nos dias atuais. Peter Burke defende a ideia de que todas as culturas estão em contato atualmente, de forma que já nenhuma cultura se assemelha a uma ilha, tornando-se cada vez mais difícil manter qualquer pureza em relação a outras culturas. Antes, tradições culturais encontram-se constantemente com outras tradições (Burke, 2003). Nas palavras de Stuart Hall,

“As sociedades multiculturais não são algo novo. Bem antes da expansão europeia (a partir do século quinze) – e com crescente intensidade desde então – a migração e os deslocamentos dos povos têm constituído mais a regra que a exceção, produzindo sociedades étnica ou culturalmente ‘mistas’ [...] As pessoas têm se mudado por várias razões – desastres naturais, alterações ecológicas e climáticas, guerras, conquistas, exploração do trabalho, colonização, escravidão, semiescravidão, repressão política, guerra civil e subdesenvolvimento econômico. Os impérios produtos de conquista e dominação, são frequentemente multiculturais. Os impérios grego, romano, islâmico, otomano e europeu foram todos, de formas distintas, multiétnicos e multiculturais. O colonialismo – sempre uma inscrição dupla – tentou inserir o colonizado no ‘tempo homogêneo do vazio’ da modernidade global, sem abolir as profundas diferenças ou disjunções de tempo, espaço e tradição. Os sistemas coloniais da monocultura do mundo ocidental, os sistemas de trabalho semiescravo do Sudeste da Ásia, da Índia colonial, assim como os vários Estados-nação conscientemente fabricados a partir de um quadro étnico mais fluido – na África, pelos poderes colonizadores; no Oriente Médio, nos Bálcãs e na Europa Central, pelas grandes potências – todos se ajustam mais ou menos à descrição multicultural.” (Hall, 2003/2011, pp. 52-53)

Assim, qualquer ocidental que, nos dias de hoje imagine ter, por exemplo, uma identidade cristã pura e original, deve ter em mente que sua identidade religiosa, já em princípio, assimilou elementos culturais de um seio judaico-palestino, por si só já intensamente miscigenado e heterogêneo. Também deve ter em mente que esse seio judaico esteve inserido num contexto helênico greco-romano, de onde herdou diversos outros elementos culturais e religiosos. Deve ainda não se esquecer de que esse mesmo cristianismo herdeiro de elementos judaicos plurais foi relido, interpretado, veiculado, reinterpretado e retransmitido entre os ditos ‘povos bárbaros’, assimilados pelo Império desde antes do século V, a partir das próprias heranças identitárias culturais e religiosas desses povos.

---

<sup>43</sup> Filósofo judeu do primeiro século que fez uma releitura das escrituras hebraicas, partindo de sua leitura dos escritos de Platão.

Atualmente, o mundo experimenta esse mesmo choque cultural entre ‘local’ e ‘global’, esse mesmo toque entre diferentes linguagens, culturas, religiões, só que desta vez em maior escala, e sem as antigas resistências espaciais. “A Europa Ocidental não tem qualquer nação que seja composta de apenas um único povo, uma única cultura ou etnia” (Hall, 1992/2006, p. 62). Além das misturas mais complexas encontradas na Europa central e oriental, segundo Ernest Renan<sup>44</sup>,

“As nações líderes da Europa são **nações de sangue essencialmente misto**: a França é [ao mesmo tempo] celtica, ibérica e germânica. A Alemanha é germânica, celtica e eslava. A Itália é o país onde... gauleses, etruscos, pelagianos e gregos, para não mencionar outros, **se intersectam numa mistura indecifrável**. As ilhas britânicas, consideradas como um todo, apresentam uma mistura de sangue celta e germânico, cujas proporções são particularmente difíceis de definir.” (Renan *apud* Hall, 1992/2006, pp. 64-65, grifos do autor da pesquisa)

Assim, hibridismo cultural e globalização têm uma estreita relação desde há muito. Como foi nos tempos pré-modernos, a globalização continua marcando as relações mundiais. Hoje, no entanto, experimenta-se a superação do espaço pelo tempo. “No universo de *software* da viagem à velocidade da luz, o espaço pode ser atravessado, literalmente, em ‘tempo nenhum’; cancela-se a diferença entre ‘longe’ e ‘aqui’. O espaço não impõe mais limites à ação e seus efeitos” (Bauman, 2000/2001, p. 136), de forma que é possível estabelecer uma comunicação simultânea com várias pessoas de diferentes continentes em tempo real. E a economia mundial capitalista, para a qual não interessa submeter seus interesses às fronteiras político-geográficas, potencializa essa moderna globalização.

De acordo com Stuart Hall, “os fluxos culturais, entre as nações, e o consumismo global criam possibilidades de ‘identidades partilhadas’ – como ‘consumidores’ para os mesmos bens, ‘clientes’ para os mesmos serviços, ‘públicos’ para as mesmas mensagens e imagens” (Hall, 1992/2006, p. 74). Segundo Featherstone,

“O processo de globalização sugere simultaneamente duas imagens da cultura. A primeira imagem pressupõe a **extensão de uma determinada cultura até seu limite, o globo. As culturas heterogêneas tornam-se incorporadas e integradas a uma cultura dominante, que acaba por cobrir o mundo inteiro**. A segunda imagem aponta para a compressão das culturas. Coisas que eram mantidas separadas são, agora, colocadas em contato e justaposição. As culturas se acumulam umas sobre as outras, se empilham, sem princípios óbvios de organização. Existe cultura demais com que se lidar e para organizar através de sistemas coerentes de crença, meios de orientação e conhecimento prático. A

---

<sup>44</sup> Renan, E. (1990). What is a nation? In: Bhabha, Homi K. (Ed.). *Narrating the Nation*. Londres: Routledge. In: Hall, S. (1992/2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A.

primeira imagem sugere um processo de conquista e unificação do espaço global. **O mundo transforma-se num espaço singular, domesticado, um lugar onde todos tornam-se assimilados a uma cultura comum.**” (Featherstone, 1995/1997, p. 21, grifos do autor da pesquisa)

Para Featherstone, é nisso que consiste a globalização, nesse fenômeno que acarreta uma espécie de integração cultural que alcança desde grupos tribais aos Estados-Nação, desde os blocos superestatais até uma sociedade que englobe um único estado mundial. Evidentemente, a expansão da atividade econômica tem papel fundamental nessa integração global, de maneira que elementos como forma de produção, bens, inclusive simbólicos, comércio, mercado e consumo têm-se tornado generalizados mundialmente. A expansão da produção cultural via ‘indústrias culturais’ e a amplificação do mercado de bens simbólicos para a produção das culturas de massa têm contribuído para o que Featherstone chama de erosão e domesticação da cultura cotidiana (Featherstone, 1995/1997, p. 22-34).

As culturas locais são apropriadas pelos interesses econômicos de forma que, mesmo sendo modificadas para atender à demanda global, vão-se agregando a uma cultura de massa que torna-se não apenas conveniente ao capital, mas propulsora de seu desenvolvimento (Yúdice, 2003/2006, p. 35). Dessa forma, os obstáculos político-geográficos que outrora preservavam mais eficazmente a autonomia local são superados pelo espaço virtual-global.

As identidades culturais tornam-se mais penetráveis diante da homogeneização pluralizada da cultura. Estamos mais abertos à influência do Outro. O local tornou-se mais vulnerável, pois a própria modernidade ‘dês-loca’, torna o local, como que fantasmagórico (Giddens, 1990/1991, p. 141). Acontece que é na experiência local, segundo Giddens, atualmente ameaçada pelas pressões externas, a dimensão onde se deram as práticas sociais que nos moldaram e nos formaram (Giddens, 1990/1991, p. 141), e com a qual nossas identidades, inclusive religiosas, encontram-se intimamente ligadas, *a priori*. Consequentemente, tais identidades, inclusive religiosas, encontram-se igualmente vulneráveis à influência externa. Encontram-se, como nunca antes, susceptíveis às concepções e práticas do Outro, com o qual dialoga a despeito das distâncias que em outros tempos dificultaram muito mais tais trocas simbólicas hoje tão facilitadas, bem como a demanda de mercado que procura vender símbolos de tantas tradições quantas possam ser articuladas, misturadas, criadas e recriadas para consumo. Para Bauman, principalmente no contexto urbano, uma das mais marcantes características da contemporaneidade é “a íntima

interação entre as pressões globalizantes e o modo como as identidades locais são negociadas, construídas e reconstruídas” (Bauman, 2003/2004, p. 121).

Dessa forma, “poderes globais e os significados e identidades obstinadamente locais se encontram, se chocam, lutam e buscam um acordo que se mostre satisfatório ou pelo menos tolerável” (Bauman, 2003/2004, pp. 121 e 125). Somos, pois, “confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós), dentre as quais parece possível fazer uma escolha” (Hall, 1992/2006, p. 75).

A relação entre as dimensões local e global constitui-se de tal forma imbricada que chega a suscitar questões sobre o que pode ser local e, ao mesmo tempo, global e vice-versa, ou se uma dimensão anula a outra. Afinal, mesmo essa pressão global exercida sobre a dimensão local não implica necessariamente numa destruição das identidades locais, mas antes, de acordo com Hall, na produção de novas, diferentes e simultâneas identificações locais e globais.

Assim, é notória a globalização de elementos culturais de determinadas localidades, mas tal apropriação não descaracteriza necessariamente o caráter local desses elementos (Hall, 2003/2011, p. 57). Ao contrário, faz-se uso daquilo que Hall chama de “fascinação com a diferença e com a mercantilização da etnia e da ‘alteridade’” (Hall, 1992/2006, p. 77), de forma que cresce a procura por elementos culturais de outras localidades a fim de integrá-los ou agregá-los à ‘minha’ própria cultura. E essa é a principal marca da cultura global: a hibridez, a mistura, os sincretismos religiosos, as identidades inclusivas. “Em termos culturais, diríamos como Glissant, que o mundo se criouliiza. Isto é, torna-se cada vez mais mestiço, mesclado, abrindo-se cada vez mais sem preconceito para a mistura, para a consideração das formulações híbridas” (Abdala Júnior, 2004, p. 18). Nas palavras de Gruzinski,

“Cada criatura é dotada de uma série de identidades, ou provida de referências mais ou menos estáveis, que ela ativa sucessivamente ou simultaneamente, dependendo dos contextos. ‘Um homem distinto é um homem misturado’, dizia Montaigne. A identidade é uma história pessoal, ela mesma ligada a capacidades variáveis de interiorização ou de recusa das normas inculcadas. Socialmente, o indivíduo não para de enfrentar uma plêiade de interlocutores, eles mesmos dotados de identidades plurais. Configuração de geometria variável ou de eclipse, à identidade define-se sempre, pois, a partir de relações e interações múltiplas”. (Gruzinski, 2000/2001, p. 53)

É principalmente através de tais fatores que as identidades, atualmente têm assumido configurações tão instáveis, fluidas, flexíveis. Segundo Bauman,

“O ‘pertencimento’ e a ‘identidade’ não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o pertencimento quanto para a identidade.” (Bauman, 2004/2005, p. 17)

Tais identidades, de acordo com Zygmunt Bauman, ‘flutuam no ar’, sendo algumas delas de nossa própria escolha enquanto outras, ao contrário, são muito mais definições do que pessoas à nossa volta entendem que nos identifica (Bauman, 2004/2005, p. 19). E mesmo aquelas que nos são atraentes e que entendemos merecerem o esforço, não são simplesmente alcançadas definitivamente, antes, são sempre uma coisa que se precisa construir como que do zero e lutar permanentemente para preservá-las (Bauman, 2004/2005, p. 22). Tal característica, para o sociólogo polonês, não se constitui, necessariamente, em um elemento negativo para os indivíduos dos dias atuais. Ao contrário, “em nossa época líquido moderna, em que o indivíduo livremente flutuante, desimpedido, é o herói popular, ‘estar fixo’ – ser ‘identificado’ de modo inflexível e sem alternativa – é algo cada vez mais mal visto (Bauman, 2004/2005, p. 35).

Comprometer-se com uma única identidade por um longo período seria um arriscado negócio. A manutenção de uma identidade fixa, coesa e rígida passou a ser interpretada como um fardo, uma espécie de camisa de força que reprime e limita a liberdade de escolher uma nova oportunidade que se apresente (Bauman, 2004/2005, p. 60). O verdadeiro problema gerado por esse novo paradigma é o da incerteza que lhe é inerente. Nas palavras de Bauman,

**“Qual das identidades alternativas escolher e, tendo-se escolhido uma, por quanto tempo se apegar a ela? Se no passado a ‘arte da vida’ consistia principalmente em encontrar os meios adequados para atingir determinados fins, agora se trata de testar, um após o outro, todos os (infinitamente numerosos) fins que se possam atingir com a ajuda dos meios que já se possui ou que estão ao alcance. A construção da identidade assumiu a forma de uma experimentação infundável. Os experimentos jamais terminam. Você assume uma identidade num momento, mas muitas outras, ainda não testadas, estão na esquina esperando que você as escolha. Muitas outras identidades não sonhadas ainda estão por ser inventadas e cobçadas durante sua vida. Você nunca saberá ao certo se a identidade que agora exhibe é a melhor que pode obter e a que provavelmente lhe trará maior satisfação.”** (Bauman, 2004/2005, p. 92, grifos do autor da pesquisa)

Paradoxalmente, porém, as indefinições e incertezas que, segundo Bauman, fazem os sujeitos contemporâneos se sentirem mais leves e livres, também geram dilemas e crises. O sociólogo faz um paralelo entre toda essa fluidez identitária e a própria liquefação da

modernidade: o derretimento dos sólidos mediante a profanação do sagrado<sup>45</sup>, o repúdio e o destronamento do passado e da tradição (Bauman, 2000/2001, p. 9-10). Sucessivas transformações nos significados de importantes aspectos da vida humana como emancipação, individualização, trabalho, comunidade e a relação tempo/espaço, corroboraram com essa liquefação a que se refere o sociólogo polonês.

Os espaços e distâncias que outrora se apresentavam como obstáculos ao ‘melhor’ aproveitamento do tempo desaparecem, sobretudo com o advento da telefonia celular que suprimiu até mesmo a necessidade de se chegar a um ponto telefônico (Bauman, 2000/2001, p. 18), de forma que “o próprio tecido da vivência espacial é alterado, conjugando proximidade e distância sem paralelo em épocas anteriores”, afinal, “uma pessoa falando com outra pelo telefone, talvez do outro lado do mundo, está mais proximamente ligada à outra distante do que a outro indivíduo na mesma sala (que pode estar perguntando: ‘Quem é? O que ela está dizendo?’ etc.” (Giddens, 1990/1991, pp. 141-142).

Tal potencialização do tempo teve diversas implicações, reverberando e mesmo condicionando a fluidez identitária que ora marca este mundo globalizado. Afinal, trata-se do mundo que se especializou na produção de bens descartáveis que hoje dizem quem somos e que amanhã só servem para ser jogados no lixo. Segundo Bauman,

“É a velocidade atordoante da circulação, da reciclagem, do envelhecimento, do entulho e da substituição que traz lucro hoje – não a durabilidade e confiabilidade do produto. Numa notável reversão da tradição milenar, são os grandes e poderosos que evitam o durável e desejam o transitório, enquanto os da base da pirâmide – contra todas as chances – lutam desesperadamente para fazer suas frágeis, mesquinhas e transitórias posses durarem mais tempo” (Bauman, 2000/2001, p. 21).

Torna-se, pois, evidente uma tendência ‘descartabilizadora’ especialmente observada entre as classes socialmente mais privilegiadas, que podem dar um ‘*feed-back*’ satisfatório às novidades oferecidas pelo mercado. Outro elemento apontado por Bauman e que contribui à atual liquidez identitária é a emancipação dos homens e mulheres modernos em relação a crenças, instituições e princípios universais (Bauman, 2000/2001, pp. 29-38). Os valores e comunidades que outrora conferiam referências identitárias aos sujeitos por meio delas socializados não dão mais a última palavra sobre o que é ou não verdadeiro ou correto.

---

<sup>45</sup> Característica cuja relação com a “realidade absoluta, que se opõe à não realidade”, a dimensão transcendente mais próxima dos deuses, se dá mediante ritual de consagração que oficializa uma espécie de separação de pessoas, espaço, tempo, natureza, objetos e da própria vida, em relação ao mundo profano, ordinário, não-sagrado. (Eliade, 1957/2008, p. 26).

Nas palavras de Alain Touraine<sup>46</sup>, “a defesa, por todos os atores sociais, de sua especificidade cultural e psicológica [...] pode ser encontrado dentro do indivíduo, e não mais em instituições sociais ou em princípios universais” (Touraine *apud* Bauman, 2000/2001, p. 29). Bauman argumenta em favor dessa perspectiva afirmando que na atual conjuntura, “as comunidades – mais *postuladas* que ‘imaginadas’ – podem ser apenas artefatos efêmeros da peça da individualidade em curso, e não mais as forças determinantes e definidoras das identidades” (Bauman, 2000/2001, p. 30).

O sociólogo polonês ressalta a importância da teoria crítica<sup>47</sup> nesse processo de emancipação humana ao pretender desarmar a tendência social de então ao totalitarismo, à homogeneização e à uniformização, defendendo, ao contrário, a autonomia, a liberdade de escolha, a auto-afirmação humanas e o direito à diferença, em prol dos ideais de emancipação e fim do sofrimento humano (Bauman, 2000/2001, p. 34).

O gradual colapso da antiga ilusão moderna acerca de um suposto ideal de sociedade perfeita alcançável, bem como a transferência das tarefas e deveres outrora atribuídos à coletividade para a esfera da responsabilidade individual também contribuiu para essa emancipação humana (Bauman, 2000/2001, pp. 37-38) que, por sua vez, está intimamente relacionada à liquefação identitária. Ora, uma vez que o sujeito moderno foi liberto de suas amarras institucionais, religiosas e morais, este tendeu a buscar seus próprios interesses, a despeito do bem-estar da cidade, da causa comum.

Uma vez rompido esse compromisso com as causas comuns, quão dificilmente as fronteiras identitárias desse sujeito, ora emancipado, se limitarão às verdades apresentadas por tais meios de socialização. Toda essa emancipação e consequente flexibilização identitária, contudo, são marcadas pela ambiguidade. Para Bauman,

**“O destino do agente livre está cheio de antinomias difíceis de avaliar e ainda mais difíceis de resolver. Consideremos, por exemplo, a *contradição das identidades autoconstituídas que devem ser suficientemente sólidas* para serem reconhecidas como tais e *ao mesmo tempo flexíveis* o suficiente para não impedir a liberdade de movimentos futuros em circunstâncias constantemente cambiantes e voláteis.”** (Bauman, 2000/2001, p. 60, grifos do autor da pesquisa)

---

<sup>46</sup> Touraine, A. (1998). *Can we live together, equal and different?*, European Journal of Social Theory, nov. p. 177. In: Bauman, Z. (2000/2001). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Sâtiro Zahar. p. 29.

<sup>47</sup> Abordagem que, em oposição à Teoria Tradicional, buscou unir teoria e prática, incorporando ao pensamento tradicional dos filósofos, uma tensão com o presente.

Note-se como, a partir da emancipação humana sem limites entre o certo e o errado e sem legisladores morais, surge uma infinidade de possibilidades, especialmente potencializada pelo consumismo capitalista. Evidentemente, não se trata de uma adesão moderna a uma forma de anomia, absolutamente. O ‘capitalismo leve’, não aboliu as autoridades que ditam leis. Apenas deu lugar e permitiu que coexistissem autoridades em número tão grande que nenhuma poderia se manter por muito tempo ou reivindicar exclusividade (Bauman, 2000/2001, p. 76). Zygmunt Bauman afirma que,

“No mundo dos consumidores as possibilidades são infinitas, e o volume de objetivos sedutores à disposição nunca poderá ser exaurido. As receitas para a boa vida e os utensílios que a elas servem têm ‘data de validade’, mas muitos cairão em desuso bem antes dessa data, apequenados, desvalorizados e destituídos de fascínio pela competição de ofertas ‘novas e aperfeiçoadas’ [...] Vamos às compras tanto nas lojas quanto fora delas; vamos às compras na rua e em casa, no trabalho e no lazer, acordados e em sonhos. O que quer que façamos e qualquer que seja o nome que atribuamos à nossa atividade, é como ir às compras, uma atividade feita nos padrões de ir às compras. O código em que nossa ‘política-vida’ está escrito deriva da pragmática do comprar. Não se compra apenas comida, sapatos, automóveis ou itens de mobiliário. A busca ávida e sem fim por novos exemplos aperfeiçoados e por receitas de vida é também uma variedade do comprar.” (Bauman, 2000/2001, pp.86-87)

De fato, essa lógica de mercado que chega a abranger receitas de vida e mesmo elementos identitários parece corroborar com o fenômeno das identidades religiosas inclusivas. A facilidade com que se migra de uma pertença religiosa a outra ou com que se articula diferentes e mesmo contraditórias identificações tendo em vista a conveniência e a liberdade de sempre poder escolher, assimilar, agregar ou comprar uma possível melhor alternativa que se apresente. É tendo em vista a viabilidade dessa estreita semelhança entre a fluidez identitária, a modernidade e o consumo que Bauman observa,

“Em vista da volatilidade e instabilidade intrínsecas de todas ou quase todas as identidades, é a capacidade de ‘ir às compras’ no supermercado das identidades, o grau de liberdade genuína ou supostamente genuína de selecionar a própria identidade e de mantê-la enquanto desejado, que se torna o verdadeiro caminho para a realização das fantasias de identidade. Com essa capacidade, somos livres para fazer e desfazer identidades à vontade [...]. O que importa é como se sente a necessidade planejada da construção e reconstrução da identidade, como ela é percebida ‘de dentro’, como ela é ‘vivida’. Seja genuína ou putativo aos olhos do analista, o status frouxo, ‘associativo’, da identidade, a oportunidade de ‘ir às compras’, de escolher e descartar o ‘verdadeiro eu’, de ‘estar em movimento’, veio a significar liberdade na sociedade do consumo atual. A escolha do consumidor é hoje um valor em si mesma; a ação de escolher é mais importante que a coisa escolhida.” (Bauman, 2000/2001, pp. 98, 102 e 103)

Fica evidente a celebração à autonomia e ao uso dessa liberdade para construir, desconstruir e reconstruir identidades como apraz ao sujeito contemporâneo. Como já foi dito, porém, toda essa liquidez identitária também parece legar alguns ônus para os indivíduos que a vivenciam. E uma das muitas implicações dela decorrentes é o fato de que mudar de identidade, via de regra, inclui a ruptura de certos vínculos, o desgaste de certas relações (Bauman, 2000/2001, p. 105), sobretudo daquelas que reivindicam exclusividade, fidelidade, estabilidade. Dessa forma, nem sempre o sofrimento pode ser evitado, muito pelo contrário, dificilmente pode-se evitar algumas formas de sofrimento.

## **Capítulo 2**

# **IDENTIDADES RELIGIOSAS NA CONTEMPORANEIDADE**

Acerca do universo religioso, a contemporaneidade nos reservou algumas surpresas inimagináveis ao cientista de apenas um século atrás. Apesar do reconhecimento de sua importância à coesão social e às estruturas psicológicas dos indivíduos fragilizados pelo sentimento de desamparo, o fim da religião foi profetizado por diversos teóricos que acreditavam que este seria um dos efeitos da própria modernidade (Freud, 1927/2010). Entretanto, esta profecia não se concretizou. Juntamente com superação das expectativas científicas positivistas, a fragilização dos regimes comunistas, do ateísmo de Estado e de seu projeto de um novo homem liberto de superstições religiosas a suceder a transição socialista, a expectativa da ‘morte de Deus’ desmoronou no final do século passado em várias partes do globo e “os oráculos que anunciaram o fim da religião nas sociedades modernas fazem parte, eles próprios, hoje, daquele museu de ideias que a experiência humana desmente” (Teixeira, 2004, p. 10).

Dessa forma, em movimento contrário, o fenômeno religioso tem experimentado um novo momento de euforia e consumo de diversos elementos de seu universo numa dialética relação entre suas manifestações nas esferas local e global. Desde a década de 1960, multiplicaram-se grupos que representaram aquilo que ficou conhecido como Novos Movimentos Religiosos. Momento sucedido pela midiaticização do fenômeno religioso da década de 1980, e que pareceu reencantar o Ocidente ao fomentar um retorno do interesse e da busca por espiritualidade, em oposição à burocratização de uma sociedade cada vez mais fria. A criatividade própria à imaginação religiosa possibilitou-a mudar e adaptar-se ao novo contexto (Teixeira, 2004, p 11). Nesse retorno social do sagrado ora modificado, adaptado, se é que em algum momento ele de fato esteve ausente (Costa, 2009, pp. 9-11), experimenta-se expressivo uso de símbolos religiosos, além de uma crescente procura, especialmente no Brasil, por experiências religiosas à margem das tradições históricas e de forma distanciada de ideias como exclusiva, permanente ou fiel pertença a qualquer instituição religiosa. Mas o que podemos entender como algo religioso?

Como pontuam Giovanni Filoramo e Carlo Prandi, os esforços científicos confrontam-se, *a priori*, com os problemas<sup>48</sup> que surgem já da necessidade de conceituar o que vem a ser a coisa religiosa, seja, a exemplo de Durkheim, pela via hipotética, no início da pesquisa; ou, a exemplo de Weber, buscando uma definição no final da investigação. Qualquer perspectiva metodológica não parece poder captar senão um ou outro aspecto do

---

<sup>48</sup> Para Filoramo e Prandi, quaisquer definições implicam em hipoteticidade, arbitrariedade, verificabilidade, falsificabilidade e reducionismo (Filoramo & Prandi, 1987/1999, pp. 16-17).

fenômeno religioso em detrimento de outros. No entanto, “será preciso, de alguma forma, para iniciar a pesquisa, circunscrever o campo da investigação, ainda que de maneira provisória e arbitrária” (Filoramo & Prandi, 1987/1999, p. 16). Conforme Silas Guerriero, “é preciso procurar alguns contornos, algumas regularidades e tendências. Só dessa maneira estaremos não apenas atuando de acordo com os métodos científicos, mas contribuindo para elucidar melhor o que anda acontecendo em termos religiosos em nossa sociedade” (Gerriero, 2006, p. 44).

Partindo de uma perspectiva sociológica, pode-se buscar definir a religião tanto em termos substantivos como em termos funcionais. Em termos substantivos, tenta-se definir a religião pelo que ela, porventura, seja (Costa, 2009, pp. 12 e 14). Partindo dessa perspectiva, poderíamos tentar definir a religião, por exemplo, como o ‘sentimento do Infinito’ (Schleiermacher, 1799/2000) ou como a institucionalização de crenças e práticas, fundamentadas e construídas a partir do pressuposto da existência de uma realidade transcendente, espiritual. Note-se, no entanto, o comprometimento deste conceito com os horizontes culturais ocidentais e sua leitura de religião.

O budismo ou um ritual de *demanda*<sup>49</sup>, por exemplo, se enquadrariam em um conceito substantivo de religião ou seriam apenas considerados como uma filosofia oriental e um ato mágico, respectivamente? Quais seriam, em fim, os aspectos constituintes da religião, considerando que existem diversas formas religiosas que diferem muito umas das outras? É considerando tais diferenças e partindo de um esforço por não incorrer nos preconceitos etnocêntricos e cristianocêntricos que tanto já oneraram pesquisas ocidentais sobre o fenômeno religioso (Filoramo & Prandi, 1987/1999, p. 25), que o presente trabalho se aproxima mais de um conceito de religião em termos funcionais, a despeito dos problemas que também decorrem dessa alternativa<sup>50</sup>.

Em termos funcionais, busca-se definir a religião pelos efeitos que ela produz, entendendo-a como fenômeno que procura oferecer “significado ao mundo, sentido à vida, um freio à ansiedade” (Costa, 2009, p. 13). Dessa forma, o autor da pesquisa opta por conceber religião, magia e certas filosofias, por exemplo, como elementos que também compõem o vasto universo da coisa religiosa, do que excluir ou desconsiderar seus pontos de encontro e contato, pelo que, apesar de não desconsiderar o que outras perspectivas, apontam

---

<sup>49</sup> Ritual utilizado na quimbanda e em algumas outras religiões de matriz africana, com a finalidade de invocar desventura a outrem.

<sup>50</sup> Joaquim Costa questiona se dessa forma não se estaria confundindo tudo e ganhando apenas em polêmica. (Costa, 2009, p. 12).

como sendo diferenças estruturais entre tais esferas, o presente trabalho se atem mais às suas semelhanças, considerando-os, para os fins da pesquisa, como sendo coisas religiosas<sup>51</sup>. Nas palavras de Roy Wallis e Bruce Steve<sup>52</sup>, “religião pode ser o que proporciona soluções aos ‘problemas últimos’ ou respostas às questões fundamentais da condição existencial humana”. E nesse sentido, até mesmo o ateísmo pode ser considerado uma ‘religião’. (Wallis & Bruce, *apud* Costa, 2009, pp. 12-13).

## 2.1. Papéis da religião na contemporaneidade

Ao longo da história humana, o fenômeno religioso já cumpriu diversos papéis, geralmente de acordo com certas expectativas sociais, políticas, psicológicas e espirituais de grupos, classes e sujeitos, dentre os quais importa que conheçamos pelo menos alguns dos mais importantes, a fim de melhor compreendermos os papéis exercidos pela religião na contemporaneidade. Conforme Anthony Giddens,

“Há milhares de anos, a religião tem exercido uma forte influência sobre a vida dos seres humanos, estando presente de uma forma ou de outra, em todas as sociedades humanas de que se tem notícia [...] No decorrer da história, a religião continuou a desempenhar papel central na experiência humana, influenciando nossa forma de perceber os ambientes deste mundo em que vivemos e de reagir a eles.” (Giddens, 2001/2005, p. 426)

Dessa forma, a religião já se apresentou como forma discursiva para compreensão de fenômenos naturais e mesmo em face do trauma gerado pela perda de entes, cuja morte trazia uma série de questões não apenas sobre quem morria, mas sobre quem permanecia vivo e seu futuro certo (Morin, 1973/1975, pp. 101-102).

Para Feuerbach, a religião tem um papel antropomórfico<sup>53</sup>, refletindo na divindade ideais e projeções humanas (Feuerbach, 1841/2007). Já em conformidade com as teorias de Marx e Engels, a religião aparece como mecanismo de dominação e, paradoxalmente, como força promotora da subversão à ordem estabelecida. Para Marx, a religião se apresentou

---

<sup>51</sup> Cf. discussão mais detalhada na abordagem sobre secularização e individualização do fenômeno religioso – 2.2.1.

<sup>52</sup> Wallis, R. & Bruce, S. (1992). *Secularization: the Orthodox Model*. Bruce S. (Ed.) In: *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 8-30, 9. In: Costa J. (2009). *Sociologia da religião: uma breve introdução*. Aparecida: Santuário. pp. 12-13.

<sup>53</sup> Para os fins da presente pesquisa usamos o termo em sentido mais restrito, na atribuição de características ou ideais humanos a(os) Deus(es).

muito mais como o ópio do povo<sup>54</sup> que possibilitava a fuga da realidade a uma dimensão mais ‘transcendente’ (Costa, 2009, p. 20), tendo um papel político e ideológico de alienação cujos discursos correspondiam aos interesses das classes dominantes, reproduzindo, inclusive, as opressoras relações de poder. No clássico de Treveri, assim, ressalta-se o comprometimento sócio-histórico da ideia religiosa ao contrário de uma suposta autonomia, e a forma como é muito mais determinada do que determinante, a partir do fator econômico e da situação dos sujeitos nas relações de produção (Marx & Engels, 1932/2005, pp. 51 e 79). Ao explicar esse potencial religioso para corroborar com processos de dominação, Peter Berger afirma que,

“A estrutura política simplesmente estende à esfera humana o poder do cosmos divino. A autoridade política é concebida como agente dos deuses, ou idealmente até como uma encarnação divina. O poder humano, o governo e o castigo se tornam, assim, fenômenos sacramentais, isto é, canais pelos quais forças divinas são aplicadas à vida dos homens para influenciá-los. O governante fala em nome dos deuses, ou é um deus e obedecer-lhe equivale a estar em relação correta com o mundo dos deuses.” (Berger, 1969/2004, p. 47)

Ao contrário de Marx, Friedrich Engels<sup>55</sup> demonstrou fascínio por alguns elementos do universo religioso como por exemplo, o protocristianismo enquanto movimento dos povos subjugados, dispersos e oprimidos de então à semelhança do moderno movimento operário; e o pastor anabatista do século XVI, Thomas Müntzer (Costa, 2009, pp. 20, 34 e 35). Este teria se utilizado do discurso profético como uma máscara a fim de alcançar as massas pela única linguagem que estas podiam compreender na época, protagonizando, assim, uma antecipação dos elementos proletários nos camponeses (Engels, 1850/2008, p. 88). Esse caráter subversivo também estaria presente no discurso que representou a imergente burguesia protestante, teologicamente legitimada por Martinho Lutero, em oposição ao catolicismo feudal (Engels, 1850/2008, pp. 73-74).

Ainda acerca desse papel ideológico e político-econômico a nível macro, apesar de não afirmar que a religião tenha sido a causa do moderno capitalismo, Max Weber a apresenta como elemento afim que estimulou marcante processo de transformação e, portanto, de subversão à ordem dada. Diferentemente da leitura durkheimiana, Weber não concebe a religião como sendo uma força conservadora. Antes, “movimentos inspirados na religião

---

<sup>54</sup> Marx, K. & Engels, F. (1968). *Sur La religion*. Textos selecionados, traduzidos e anotados por G. Badia, P. Bande e E. Bottigelli. Éditions Sociales, Paris. pp. 41-42 In: Hervieu-Léger, D. & Willaime, J. P. (2001/2009). *Sociologia e religião: abordagens clássicas*. Aparecida: Idéias e Letras. p. 20.

<sup>55</sup> Engels, F. (1968). La Guerre des Paysans. In: Marx, K.; Engels, F. *Sur la Religion*. Paris: Éditions Sociales: 91-112. In: *Ibid.*, p. 20, 34, 35.

muitas vezes geram transformações sociais de grandes proporções. Assim, o protestantismo – particularmente o puritanismo – foi a fonte de visão capitalista presente no Ocidente moderno (Giddens, 2001/2005, p. 432). A ética protestante legitimava a extração de recursos e a excessiva exploração do trabalho, corroborando com a acumulação primitiva necessária ao arranque do imergente regime econômico (Costa, 2009, p. 75), enquanto “o calvinismo oferecia a base ideológica para o desenvolvimento capitalista” (Cipriani, 1997/2007, p. 106) mediante ressignificação e socialização de conceitos como eleição, vocação e ascetismo:

“A criação de uma ética capitalista foi obra – embora de modo nenhum intencional – somente da ascese intramundana do Protestantismo, que abriu exactamente aos elementos mais pios e eticamente mais rigorosos o caminho para a vida de negócios e, sobretudo, lhes fez aparecer o êxito na vida dos negócios como fruto de uma conduta racional na vida.” (Weber, 1915/2006b, p. 263)

Ao tratar da situação colonial do século XVIII, Georges Balandier identifica a descentralização trazida pelas importações religiosas e as transformações sofridas pelas sociedades colonizadas, a partir do choque com as civilizações colonizadoras. Segundo Balandier, “a colonização introduziu, em muitos lugares, a confusão religiosa, opondo o cristianismo às religiões tradicionais e os cristãos das diversas igrejas entre eles” (Balandier, 1955/1963, p. 119). Entretanto, o próprio Balandier observa o potencial da práxis religiosa ao processo de descolonização, verificado em movimentos como os messianismos banto, as igrejas separatistas, as reações religiosas nacionalistas etc., enquanto fatos de contra-cultura (Balandier, 1955/1963, p. 123 e 125), de forma a se apresentar como fonte motivadora à libertação em relação a várias formas de dominação (Boff, 1975/1983).

De fato, a motivação e o discurso religiosos foram fundamentais em diversos processos de libertação. Essa realidade tem paralelos desde a Antiguidade. Apenas num recorte judaico-cristão, diversos episódios podem exemplificar essa realidade. Desde o Êxodo do Egito, às resistências frente aos impérios que subjugarão os hebreus<sup>56</sup>, dos próprios movimentos messiânicos e proféticos cujos discursos deslegitimavam arbitrariedades políticas e tudo o mais que seus mensageiros considerassem como sendo injusto mesmo dentro da própria monarquia hebraica. Há de se perceber o próprio surgimento do cristianismo como sendo também uma alternativa crítica à religião oficial, centrada no Templo e no sacerdote, e cuja manutenção implicava pesados impostos.

---

<sup>56</sup> Impérios assírio - 722 a.C., babilônico - 586 a.C., persa - 538 a.C., grego - 356 a.C., e romano - 27 a.C..

Já na Modernidade, a dialética fé dos índios sul-americanos, que mesmo sincretizando aspectos cristãos colonizadores às suas próprias crenças, possibilitou-os preservar elementos culturais e religiosos seus e a, em diversos momentos, resistir ao processo de escravismo, também exemplifica esse papel revolucionário da religião. O próprio nascimento das religiões afro-brasileiras que inspirou resistência e preservação de matrizes culturais a escravos africanos e afro-descendentes. As ambiguidades de Exu alimentavam as esperanças de vingança contra a opressão branca. A justiça de Xangô fomentava as esperanças utópicas que inspiravam comunidades quilombolas. Até mesmo a incorporação das pombas-giras traziam consigo um intervalo de ruptura dentro do qual a sexualidade das escravas deixava de pertencer aos seus senhores. Esse aspecto subversivo da fé ainda se apresenta em novas roupagens, na América Latina e no Brasil. Desde a década de 1960, quando surgia a Teologia da Libertação, busca-se fazer um resgate dessa identidade religiosa libertadora construída nesse contexto para fazer frente às colonizações, escravismos e explorações, atualmente expressos sob a forma de neo-colonialismo. Para Gustavo Gutiérrez,

“A teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto também da porção dela – reunida em *ecclesia* – que confessa abertamente Cristo. Teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo através do qual o mundo é transformado: abrindo-se – no protesto ante a dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria dos homens, no amor que liberta, na construção de nova sociedade, justa e fraterna – ao dom do reino de Deus.” (Gutiérrez, 1985, p. 27)

Percebe-se o caráter ambíguo da religião que, por um lado corrobora com o *status quo*, mas que por outro, alimenta iniciativas subversivas de crítica e resistência a elementos da ordem estabelecida. Dessa forma a religião teria, paradoxalmente, potencial ideológico de dominação e utópico de libertação. Nas palavras de Rubem Alves,

“É verdade que a religião tem-se prestado a uma função sacralizadora do *status quo*, sendo assim a ideologia de uma ordem que se estabeleceu pelo poder. Mas é verdade também que a religião, em nome dos ideais de justiça, de fraternidade e amor, tem sido uma fonte de críticas proféticas de ordem instauradas, seja de direita, seja de esquerda. A ‘esperança do Reino de Deus’, qualquer que seja a forma que ela tenha assumido, tem sido sempre um horizonte de expectativa sob cuja luz as ordens sociais estabelecidas se revelam como um absurdo, um negativo a ser negado.” (Alves, 1975/2007, p. 84)

Além desse ambíguo potencial ideológico, o papel psicológico também não pode ser negligenciado nessa história de significados acerca do papel da religião para a humanidade.

Mesmo Max Weber, em uma análise mais microsociológica sobre o papel da religião, ressalta a racionalidade das ações religiosas e suas motivações “para o bem-viver” imanente, sem qualquer ideia, a princípio, de além-morte (Costa, 2009, p. 58), mas ao contrário, voltada para este mundo, “para que passes bem e vivas por muito tempo na Terra” (Weber, 1915/2006b, p. 41). Weber ressalta a necessidade inclusive dos privilegiados por terem legitimação e justificação para a sua felicidade através de uma espécie de salvação e redenção de seu sofrimento emocional (Weber, 1915/2006b, pp. 151-152). Ainda acerca desse papel de assistência emocional, segundo Sigmund Freud, a religião se apresenta também como um importante mecanismo de conforto psicológico frente ao sentimento de desamparo que atormenta o ser humano por sua solidão no mundo. Para Freud, com a religião,

“Cria-se assim um patrimônio de idéias, nascido da necessidade de tornar suportável o desamparo humano e construído com o material de lembranças relativas ao desamparo da própria infância e do gênero humano [...]. Tudo que acontece neste mundo é a realização dos propósitos de uma inteligência superior que, mesmo por caminhos e descaminhos difíceis de entender, acaba por guiar tudo para o bem, ou seja, para a nossa satisfação. [...] a própria morte não é uma aniquilação, um retorno ao inanimado inorgânico, mas o começo de uma nova espécie de existência situada no caminho do desenvolvimento rumo a algo superior [...]. Desse modo, todos os pavores, sofrimentos e rigores da vida estão destinados à extinção; a vida após a morte, que continua a nossa vida terrena assim como a parte invisível do espectro se une à visível, traz toda a completude de que talvez tenhamos sentido falta aqui.” (Freud, 1927/2010, pp. 60-62)

Essa importância psicológica da experiência religiosa, no entanto, não se restringe a questões existenciais, mas também diante de situações concretas e reverses do dia a dia (Dalgalarondo, 2008, pp. 187-188). Como observa Dalai-Lama, “pessoas que desenvolveram uma fé sólida, baseada na compreensão e aprofundada na prática diária, em geral lidam muito melhor com as adversidades do que as que não têm essa fé” (Dalai-lama, 1999/2006, pp. 162-163). Nas palavras do teólogo e psicanalista Rubem Alves,

“É necessário resolver o problema da solidão e da impotência num mundo hostil. E a consciência lança mão de um artifício para atingir este resultado. Por um golpe de mágica, ela deseja que o real seja irreal. E organiza a sua percepção da realidade como se os seus desejos e aspirações fossem a realidade última. Eles são ontologizados e reificados. Através do poder mágico da ‘onipotência do pensamento’ o homem, das profundezas de sua impotência e das alturas de suas paixões, tece um mundo verbal que afirma e confirma os seus valores. E este novo mundo, assim constituído, passa a ser a ‘gratificação substitutiva’, o novo mundo de felicidade que compensa as frustrações e sofrimentos contidos na realidade. E frequentemente, mas não exclusivamente, esta ‘gratificação substitutiva’ é a religião.” (Alves, 1975/2007, pp. 10-11)

De Weber pode-se ainda perceber o papel da religião na construção da identidade cultural. Na verdade, parece difícil identificar na pré-modernidade povos não marcados cultural e economicamente, *a priori*, por suas práticas e crenças mágico-religiosas. Em Weber, apresenta-se pois, um reverberar religioso em algumas diferenças político-econômicas surgidas a partir da conversão ou não à concepção religiosa presente na ética protestante. Ainda hoje, as nações carregam em sua identidade cultural elementos oriundos de discursos religiosos (Weber, 1904-1905/2006a, pp. 37-40). A despeito do distanciamento entre as escolas que representam, no estruturalismo de Lévi-Strauss, a religião, a exemplo de outras instituições, de acordo com suas pesquisas sobre as práticas xamânica e mágica e mesmo na forma mística de o nativo lidar com a natureza, entre diversos povos pré-capitalistas, tem função estruturante, refletindo objetivamente aspectos inconscientes intrínsecos às estruturas da sociedade na qual é vivenciada (Lesbaupin, 1962/1997) e (Lesbaupin, 1958/2003).

Para Durkheim, a religião se apresenta como “um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas [...] que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem” (Durkheim, 1912/2008, p. 79), em cujo seio se encontram a gênese das instituições sociais, do próprio fazer científico e do poder. O sociólogo francês atribui à religião um papel de integração ao estreitar os vínculos entre indivíduo e sociedade a partir dos ritos que aprofundam o sentimento de pertença ao grupo, chegando a tornar a própria realidade social inteligível, simbolizando, dramatizando as relações sociais de classificação, separação, subordinação e ordem (Costa, 2009, p. 49). Religião e sociedade, assim, se relacionam em uma espécie de simbiose que transforma a sociedade no próprio sagrado a ser adorado, inconscientemente. O próprio Deus seria uma espécie de transfiguração da sociedade que sintetiza todos os totens (Durkheim, 1912/2008, p. 260).

O papel religioso na coesão social também já foi consideravelmente explorado por outros sociólogos e antropólogos. Apesar de divergir de outros funcionalistas durkheimianos ao afirmar que o objetivo último do sistema não eram as sociedades mas os indivíduos (Eriksen & Nielsen, 2001/2007, p), e se aproximando do interesse de Durkheim pelo papel que certas práticas religiosas desempenhavam na vida social de determinados grupos mais ‘primitivos’, Malinowski, identificou, por exemplo, em elementos inclusive de cunho religioso e totêmico do cotidiano dos nativos das Ilhas Trobriand, práticas e instituições que se ajustavam num todo social operante, ajudando a mantê-lo (Malinowski, 1978/1922, pp. 64-68). De acordo com José Bittencourt Filho,

“Nas sociedades arcaicas, à religião era reservada a função de estabelecer a superioridade do coletivo sobre o individual, garantindo assim a coesão social. Nas sociedades complexas a religião tanto pode funcionar em favor da coesão quanto da cisão. Enquanto consegue unir determinados grupos e subculturas, pode envolvê-los em conflitos. A diversidade religiosa pode contribuir para disputas, competições e para o aprofundamento de divergências, com destaque para os embates morais, doutrinários e teológicos. Subjacentes a esses conflitos, apesar da relativa autonomia das idéias religiosas, encontram-se questões político-ideológicas que atravessam horizontalmente as sociedades.” (Bittencourt Filho, 2003, pp. 23-24)

Para Hans Küng, esse papel religioso no sentido de contribuir com a coesão social pode e deve ter um alcance global. Para o teólogo Küng, o fenômeno religioso, a fé, têm um papel inequívoco na construção de um *ethos* mundial que assegure ao ser humano, uma existência digna à humanidade. Nas palavras de Hans Küng,

“Uma religião é verdadeira e boa na medida em que serve à humanidade, uma vez que em suas doutrinas de fé e de moral, em seus ritos e instituições fomenta a identidade, a sensibilidade e os valores humanos, permitindo assim ao ser humano alcançar uma existência rica e plena.” (Küng, 1987/1999, p. 279)

Atualmente, todos os papéis apresentados enquanto próprios à religião ainda parecem presentes nos mais diversos contextos culturais. Assim, a religião permanece assumindo distintas funções sociais na contemporaneidade. No entanto, diferentemente do que comumente aconteceu em outros momentos históricos, a definição do papel da religião nos dias atuais não é mais monopólio de instituições sociais ou, mais especificamente, de instituições religiosas, antes está muito mais sujeita às experiências e escolhas individuais. A individualização do fenômeno religioso na contemporaneidade ora se apresenta, assim, enquanto elemento que promove ou que simplesmente reflete, ou ainda que agrega dialeticamente tanto a promoção quanto o reflexo do paradigma da contemporaneidade, constituindo-se enquanto elemento de afirmação da autonomia do sujeito. Assim, a religião não tem apenas um determinado papel na contemporaneidade, mas tantos quantos possam ser concebidos por cada sujeito. A partir dessa concepção da religião enquanto experiência útil, conveniente, prazerosa, saudável e versátil, diversos sujeitos mais racionalistas não parecem sentir a necessidade de renunciar a coisa religiosa, mas apenas de adaptá-la às suas próprias carências e interesses.

## 2.2. Identidades religiosas inclusivas

Como já foi dito, a vivência das identidades religiosas inclusivas não se constitui em um aspecto inédito ou próprio à modernidade. Em todos os tempos, desde o início da história humana, homens e mulheres fizeram suas próprias sínteses a partir da interação com a alteridade, mediante o comércio, as guerras, as peregrinações, e outras formas de contato entre diferentes culturas. No entanto, atualmente, por diversos motivos apontados por estudiosos sobre o tema, bem como por aqueles e aquelas que vivenciam essa sincrética forma identitária, as identidades religiosas inclusivas têm sido experimentadas de forma inédita. Nas palavras de Jacques Dupuis,

“O pluralismo religioso – já o dissemos – não é uma coisa nova. Desde a idade apostólica, o cristianismo nascente teve de pôr a sua mensagem primeiro em relação ao judaísmo de que tinha nascido, depois em relação às outras religiões que encontrou em seu caminho. Mas o que é novo é a consciência aguda que o nosso mundo adquiriu do pluralismo das culturas e das tradições religiosas, bem como do direito à diferença que é própria de cada uma delas.” (Dupuis, 2001/2004, p. 273)

É essa consciência de identidade religiosa plural que se encontra presente nas palavras de Bede Griffiths. Em suas palavras,

**“Além de ser cristão, preciso ser hindu, budista, jainista, zoroastrista, sique, muçulmano e judeu. Só desta maneira, poderei conhecer a verdade e encontrar o ponto de reconciliação de todas as religiões...** Esta é a revolução que se deve processar na mente do ser humano ocidental. Há séculos, ele vem se voltando para fora, perdendo-se no espaço exterior. Agora, precisa voltar-se para dentro e descobrir o seu ser; empreender a longa e difícil caminhada ao Centro, profundo interior do Ser.” (Griffiths, 1992, p. 9, grifos do autor da pesquisa)

Diferentemente dos posicionamentos institucionais mais tradicionais, que fazem uma leitura pessimista em relação à pluralidade religiosa que vem marcando a contemporaneidade, para Bede Griffiths, as identidades inclusivas constituem um caminho não apenas legítimo, mas também necessário e fecundo de espiritualidade macroecumênica e de vivência cultural-religiosa plural, oferecida por Deus como dom de sua graça para o enriquecimento da fé (Griffiths, 1992, p. 9).

Evidentemente, na história, muitos sujeitos sempre tiveram a possibilidade de permanecerem simultaneamente ligados a determinada cultura, a uma certa corrente artística, a uma organização social, a um partido político, a uma crença religiosa e a outras esferas que, juntas, compunham um quadro de múltiplas pertenças identitárias. Comumente, no entanto,

essa vivência de distintas identificações não se dava, ordinariamente, em uma mesma área no mesmo grau que se observa atualmente, gerando tantos conflitos e contradições como se observa atualmente através da pluralização que, muitas vezes, é paradoxalmente vivenciada em uma mesma área na vida de mulheres e homens dos dias atuais (Barros, 2008, p. 42).

Essa realidade se expressa numa tendência geral de descompromisso em relação a praticamente tudo, inclusive no âmbito do sagrado, semelhantemente marcado pelo não comprometimento com qualquer instituição. Esse paradigma se opõe à realidade vivida até um século atrás, quando a cada região, geralmente correspondia uma religião. Nas palavras de Marcelo Barros,

“No que diz respeito ao campo religioso, antigamente, cada religião constituía a expressão de um povo ou civilização. O mais normal era que todo tibetano fosse budista, todo chinês taoísta, todo árabe muçulmano e todo ocidental cristão... O candomblé é uma religião afro e a pajelança um ritual indígena. O mundo dividia-se entre as religiões. Algumas, como o cristianismo, tinham a pretensão de ser universais, mas, de fato, nunca foram. O catolicismo é romano, o luteranismo continua alemão e o episcopalismo, de cultura inglesa. Apesar disso, no decorrer da história, sempre houve alguma influência de uma sobre outra e mesmo incorporação de um elemento originário de uma tradição por comunidades de outras tradições. [...] Hoje identificamo-nos com relações múltiplas e pertenças diversas. Vivemos, ao mesmo tempo, em vários ‘mundos’ culturais. Como manter uma referência única no que diz respeito à pertença religiosa?” (Barros, 2008, pp. 43-44)

Não apenas por ser algo novo, pelo menos nessas configurações nas quais tem se apresentado, mas também em decorrência de toda essa plural complexidade, pode-se observar certa falta de precisão em algumas tentativas de definir as identidades religiosas inclusivas, bem como nas tentativas de mapear, quantitativamente, sua recorrência.

De acordo com os censos de 2000 e 2010, por exemplo, a realidade religiosa vem sendo apresentada em categorias bem delimitadas<sup>57</sup>. Apesar da possibilidade de se remeter a mais de uma identidade religiosa, nos questionários para os referidos censos, não foi criada qualquer categoria que traduzisse a mistura de tradições distintas. A fim de minimizar uma leitura demasiadamente simplista do quadro religioso, os questionários utilizados têm sido

---

<sup>57</sup> IBGE. Tabelas de resultados 9 e 2. Cf. [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia\\_demografica/analise\\_populacao/1940\\_2000/tabela09.pdf](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica/analise_populacao/1940_2000/tabela09.pdf); e [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tendencias\\_demograficas/tabela02.pdf](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tendencias_demograficas/tabela02.pdf). Acedidos em: 29/01/11.

abertos<sup>58</sup>. Ainda assim, pessoas que agregam em sua experiência religiosa, elementos de mais de uma tradição, não têm essa realidade expressa nos resultados das pesquisas. Antes, são assim agrupadas: a) em uma ou outra categoria, como se sua experiência se restringisse aos limites discursivos, cúlticos e/ou morais de apenas uma tradição; ou b) em mais de uma categoria, o que também não resolve o problema, pois os dados obtidos de tais entrevistas alimentarão duas ou três categorias, separadamente, e não uma que represente a mistura de diferentes tradições.

Percebe-se, portanto, como uma leitura estatística se distancia de certos aspectos da realidade presente no campo empírico. É evidente que talvez nem exista a possibilidade de se criar categorias que traduzam ou quantifiquem, satisfatoriamente, a complexidade presente em tal pluralidade. No entanto, o fato é que cada vez mais pessoas experimentam essa identidade religiosa sincrética, a despeito das reivindicações exclusivistas, por parte das instituições religiosas. Nas palavras de Silas Guerriero acerca da relação entre novos movimentos religiosos, identidades religiosas partilhadas e a não contemplação desse fenômeno nos censos e estatísticas,

“Muitos dos que se afirmam católicos podem fazer parte dos contingentes das novas religiões . É comum, no Brasil, declarar-se católico, mas praticar outras religiões. Os adeptos da Nova Era, por exemplo, podem muito bem se dizer católicos, pois assim identificam suas heranças, mas agir em termos de uma religiosidade pessoal e considerando Deus a energia que cada um traz consigo mesmo. Isso deve acontecer, também, entre os praticantes do zen-budismo. Entre estes, nem todos se definem como budistas e deve haver muitos católicos praticando meditação zen. Só algumas das novas religiões exigem uma definição clara de pertencimento. Portanto, seus adeptos podem estar espalhados por muitas das categorias do censo. Seria necessária uma pesquisa que olhasse para além da denominação afirmada pelo sujeito e fosse em busca de seu universo de crenças e de suas práticas costumeiras.” (Guerriero, 2006, p. 26)

Evidentemente essa hibridez identitária não se dá sem conflitos, principalmente com grupos religiosos mais tradicionais e conservadores, para os quais o receio da perda de identidade se constitui em real ameaça às suas convicções (Barros, 2008, p. 44). No entanto, torna-se cada vez mais difícil negar que as identidades religiosas inclusivas exigem “reconhecimento, tácito ou explícito, da legitimidade da diversidade ou pluralidade religiosa e ‘não-religiosa’ (no sentido do censo) na sociedade e na cultura” ou mesmo a “valorização das

---

<sup>58</sup> Censo Demográfico 2000. Questionário da amostra. Cf. [http://www.ibge.gov.br/censo/quest\\_amostra.pdf](http://www.ibge.gov.br/censo/quest_amostra.pdf) ; e CD 2010. Questionário da amostra. Cf. [http://www.censo2010.ibge.gov.br/download/questionarios/censo2010\\_amostra.pdf](http://www.censo2010.ibge.gov.br/download/questionarios/censo2010_amostra.pdf). Acedido em: 25/10/11.

diferenças, mutuamente provocadoras e complementares, sem que seja estabelecida uma hierarquia entre as múltiplas produções de sentido, sob todas as formas, que procuram indicar rumos e fornecer um viático para a difícil caminhada da existência” (Higet, 2006, p. 194).

Como já foi dito, além do deslocamento das ideias de sujeito e identidade já comentado, a contemporaneidade também tem corroborado com uma fragmentação identitária especificamente religiosa. O atual paradigma sócio-histórico tem gerado uma espécie de religiosidade líquida<sup>59</sup> marcada pela pluralidade e por trânsitos decorrentes de pertenças cada vez mais tênues, instáveis, provisórias, fluidas, caracterizando o que ora se apresenta como fenômeno das identidades religiosas inclusivas.

No entanto, faz-se necessário, aqui, delimitar minimamente o uso do termo, para os fins da presente pesquisa. Partindo do pressuposto de que as identidades religiosas inclusivas surgem quando se agregam diversas identificações religiosas ou quando se constrói uma identidade religiosa composta por diversas propostas religiosas simultaneamente, pode-se remeter-se, como já foi dito, aos históricos sincretismos como sendo experiências de identidades religiosas inclusivas. Nesse sentido, qualquer sujeito, religioso ou não, mas de alguma forma marcado por qualquer religião, poderia ser agrupado entre aqueles que vivenciam esse fenômeno. Afinal, qualquer religião a que se faça menção, especialmente a cristã, construiu-se mediante históricos sincretismos com outras tradições. Nas palavras de Pierre Bourdieu<sup>60</sup>,

“Qualquer uma das grandes religiões universais apresenta tal pluralidade de significações e funções: seja no caso do judaísmo que, segundo Louis Finklestein, conserva através da oposição entre a tradição farisaica e a tradição profética os vestígios das tensões e conflitos econômicos e culturais entre os pastores seminômades e os agricultores sedentários, entre os grupos sem terra e os grandes proprietários, entre os artesãos e os nobres cidadãos; seja o hinduísmo, diversamente interpretado pelos diferentes níveis de hierarquia social, ou o budismo japonês com suas numerosas seitas, seja enfim o cristianismo, religião híbrida construída com elementos tomados de empréstimo à tradição judaica, ao humanismo grego e a diferentes cultos de iniciação, que no começo foi veiculada, observa Weber, por artesãos itinerantes até tornar-se em seu apogeu a religião do monge e do guerreiro, do servo e do nobre, do artesão e do comerciante”. (Bourdieu, 1974/2009, pp. 53-54)

---

<sup>59</sup> Adaptação do conceito de Bauman (2000/2001).

<sup>60</sup> Apesar de representarem distintas tendências da sociedade contemporânea e de suas diferentes compreensões sobre o poder de certas forças sociais atuantes na contemporaneidade, as contribuições teóricas de Bauman e de Bourdieu são relevantes à presente pesquisa. Vale esclarecer que enquanto para o sociólogo francês o pertencimento a determinada classe social produz certos constrangimentos que restringem o comportamento, para Bauman, tais constrangimentos e regulações sociais sobre os sujeitos são consideravelmente atenuados na mesma proporção da individualização dos padrões de julgamento (ALMEIDA, 2006, p. 134).

Entretanto, para não fugir do propósito da pesquisa, abarcando uma variedade muito grande de aplicações para o termo, abordaremos a forma como esse mesmo fenômeno sincrético se apresenta com novas roupagens nos dias atuais. Assim, para todos os efeitos, considerar-se-á aqui, identidades religiosas inclusivas como aquelas sínteses sincréticas experimentadas por indivíduos contemporâneos na composição de suas identidades religiosas, bem como por membros e congregados da Igreja Batista do Pinheiro, individual ou coletivamente.

Ou seja, para os fins da presente pesquisa, as identidades religiosas inclusivas serão abordadas enquanto crença e/ou vivência de uma religiosidade composta por crenças e práticas herdadas de distintas religiões. Isso, partindo de um uso, como já foi dito, mais funcional e abrangente do conceito de religião, enquanto atitude que confere sentido à existência de seus adeptos, de forma que, mesmo práticas de meditação e energização em clínicas de potencialização corporal, ideologias políticas ou filosóficas, certas identificações artísticas e mesmo algum ateísmo, aqui se encaixariam por poderem ser religiosamente vivenciados pelos sujeitos, conforme veremos a seguir.

Além dos elementos já mencionados que marcaram o deslocamento do sujeito moderno e centrado, a saber, as contribuições teóricas de Marx, Freud, Suassure, Foucault e do próprio movimento feminista, outros fenômenos também têm contribuído direta e especificamente para a liquefação das identidades religiosas. Fatores como a secularização e a individualização da sociedade e do fenômeno religioso, o mercado religioso de procuras e ofertas de bens simbólicos e a relação da religião com a urbanização e com um mundo globalizado e marcado por multiculturalismos e sincretismos, contudo, parecem entrelaçados, imbricados numa espécie de relação de causa-efeito onde nem sempre fica claro o que é causa e o que é efeito, mas que possibilitam uma “coexistência numa só pessoa de concepções religiosas, filosóficas e doutrinárias por vezes opostas e mesmo racionalmente inconciliáveis” (Bittencourt Filho, 2003, p. 68), corroborando, portanto, com o quadro sincrético das identidades religiosas inclusivas.

### 2.2.1. Secularização e individualização do fenômeno religioso

*“Eu acho que eu posso me definir como alguém que continua crendo, mas que não tem religião [...] Eu sou alguém que me relaciono com o sagrado, mas que não tenho mais a necessidade da instituição religiosa pra mediar essa relação” (Equidna, set., 2010).*

Segundo Silas Guerriero, o conceito de secularização remonta aos meios religiosos do século XVI, quando era utilizado para designar a passagem de um clérigo ou religioso ‘regular’ para a condição ‘secular’ ou para se referir à laicização da vida de quem recebeu ordens religiosas ou era submetido às regras conventuais, sendo utilizada também, posteriormente, juridicamente para indicar expropriação de bens eclesiásticos em favor de monarcas ou igrejas nacionais reformadas. A Sociologia da Religião teria se apropriado do conceito aplicando-o à sociedade, abrangendo as transformações religiosas em curso desde o século XIX (Guerriero, 2006, pp. 48-49).

Segundo Bryan Wilson<sup>61</sup>, em termos institucionais, a ideia de secularização pode representar a substituição do exercício de diversas funções por parte de instituições religiosas pelo exercício dessas mesmas funções por instituições autônomas. Cognitivamente, pode representar o processo de racionalização das explicações da realidade. E em termos comportamentais, pode representar a privatização da experiência religiosa, seu deslocamento para o campo da subjetividade individual, havendo uma aproximação entre esse conceito e a ideia de individualização (Guerriero, 2006, p. 49), mais amplamente discutido adiante.

Secularização também pode ser entendida como separação ocorrida entre religião e sociedade, quando aquela perdeu a oficialidade de sua função pública. Assim, não se trataria de um desencantamento em relação ao sagrado, mas de um desgaste no imaginário popular de diversas tradições e instituições religiosas, bem como de um declínio do compromisso religioso na sociedade, de forma geral, substituindo a anterior recusa religiosa para com o mundo por uma atitude de aceitação. O encantamento permanece, então, no âmbito individual e mesmo em muitas expressões religiosas não tradicionais. O próprio catolicismo, a despeito do esforço institucional de racionalização teológica e litúrgica, parece experimentar uma espécie de ‘reavivamento da magia’ entre adeptos da renovação carismática, enquanto pentecostais vivenciam semelhante realidade entre as denominações evangélicas (Guerriero, 2006, pp. 49-51).

---

<sup>61</sup> Wilson, B. (1970). *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid, Guadarrama, 1970. In: Guerriero, S. (2006). *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas. p. 49.

Para Rodrigo Portella, os processos de secularização e de individualização da religião são elementos modernos que têm contribuído essencialmente para a desconstrução da ideia de identidades religiosas mais fixas e estáveis. É razoável dizer que nos dias atuais, em níveis mais expressivos que em outras épocas, a religiosidade não limita seu significado funcional à esfera social ou à coletividade. Nas palavras de Portella,

“O processo de secularização da sociedade e a (pós-) modernidade contribuem de forma essencial para que a experiência religiosa na sociedade contemporânea se faça de forma autônoma na sociedade e, embora referenciadas às instituições religiosas, apresente-se de forma fragmentada e não exatamente fiel a elas.” (Portella, 2008, p. 149)

A secularização, fruto da modernidade, apresenta pois o indivíduo como medida e fim, substituindo o centro anterior - o cosmo sagrado - pelo ser humano, em sua individualidade e racionalidade (Portella, 2008, p. 150). “A ‘predestinação’ foi substituída pelo ‘projeto de vida’, o destino, pela vocação – e a ‘natureza humana’ na qual cada um nasceu foi substituída pela ‘identidade’, que cada um precisa podar e adaptar” (Bauman, 2001/2008, p. 181). Continua-se vivendo a experiência religiosa só que, agora, de forma mais particular, a partir de uma autonomia paradoxalmente racional e emocional, manifesta na vivência de fragmentos do universo religioso (Portella, 2008, p. 152). A secularização, assim, não acaba com a religião, mas a reformula, tirando-a do controle dos grandes sistemas religiosos (Portella, 2008, p. 152). Na verdade, é exatamente com a secularização, fomentada pela liberdade religiosa e laicizações estatais que, paradoxalmente, experimenta-se uma revitalização religiosa. Conforme Rodrigo Portella,

“A modernidade e a pós-modernidade mostram todo seu poder paradoxal e ambíguo. Secularização da sociedade e, ao mesmo tempo, revitalização do universo religioso. Duas faces de uma mesma moeda, cuja lógica está na inteiração dialética do moderno que desabriga a religião e, neste desabrigar, possibilita-lhe novas moradas.” (Portella, 2008, p. 156)

Na contemporaneidade, portanto, cada indivíduo compõe seu próprio mosaico religioso, buscando sentido para o seu mundo (Portella, 2008, p. 155). A transformação da expectativa medieval teocêntrica numa cosmovisão antropocêntrica da vida e do mundo trouxe uma série de rupturas à parte ocidental da humanidade, principalmente em relação às grandes instituições religiosas. O sentimento de individualidade e autonomia foram privilegiados. De acordo com Alberto da Silva Moreira,

“Todas as pesquisas mostram a perda da autoridade vinculante das instituições religiosas e a maior autonomia dos indivíduos na montagem dos seus próprios sistemas religiosos. Isso implica crise das instâncias estabelecidas de intermediação religiosa, crise funcional dos cleros. A religião da escolha implica também perda ou enfraquecimento do vínculo, baixo grau de comprometimento com esta ou aquela Igreja e potencial adoção de uma mentalidade pragmático-mercantilista.” (Moreira, 2008, p. 29)

Dessa forma, atualmente, há quem vivencie o fenômeno religioso ou certos aspectos da religião, principalmente, por uma identificação cultural<sup>62</sup>. Há quem o faça por uma identificação estética ou artística<sup>63</sup>. Há quem viva o fenômeno religioso ou certos aspectos da religião pela importância social que esta exerce sobre sua vida, de forma a preservar, por exemplo, conexões e laços de afetividade construídos a partir da convivência dentro de uma coletividade religiosa<sup>64</sup>. Há quem o faça, ressaltando sua importância psicológica quando diante de adversidades ou em face de questões existenciais<sup>65</sup>. Há quem o faça, acriticamente, simplesmente por não conceber a possibilidade de não fazê-lo, em decorrência de sua socialização, à qual não apresenta questionamentos. Existem sujeitos que simplesmente buscam certas sensações e, ainda, aqueles que vivem o fenômeno religioso ou certos aspectos da religião, principalmente, e sem qualquer aparente constrangimento, por conveniência, por certo *status quo*, com fins políticos de inserção ou permanência em determinados ambientes ou pela possibilidade de acesso a certos privilégios. De acordo com Luigi Schiavo,

“Palavras como ‘religião’, que se referiam, até algumas décadas atrás, exclusivamente a determinadas instituições e práticas, hoje têm seu significado diluído e de certa forma ampliado. Segundo os expositores, na atual cultura o sagrado se aplica a inúmeras coisas e elementos que têm extraordinária importância para o sujeito, de forma que a ele se refere um campo muito mais amplo do tradicionalmente considerado religioso. Muitas coisas que antigamente eram sagradas, hoje não o são mais, e vice-versa: por exemplo, o bem-estar, a saúde, o lazer, a aparência física etc. O conceito de sagrado está saindo de suas clássicas fronteiras e se deslocando para outras instâncias da vida pessoal e coletiva, para setores nunca imaginados antes, mas igualmente considerados sagrados, para a composição de novos campos religiosos.” (Schiavo, 2008, p. 177)

---

<sup>62</sup> Cf. experiência vivida por Sátiro, um dos sujeitos da presente pesquisa, cuja religiosidade é melhor detalhada no terceiro capítulo.

<sup>63</sup> Cf. experiência vivida por Tritão, um dos sujeitos da presente pesquisa, cuja religiosidade é melhor detalhada no terceiro capítulo.

<sup>64</sup> Cf. experiência também vivida por Tritão, um dos sujeitos da presente pesquisa, cuja religiosidade é melhor detalhada no terceiro capítulo.

<sup>65</sup> Cf. experiência vivida por Equidna, outro sujeito da presente pesquisa, cuja religiosidade é melhor detalhada no terceiro capítulo.

Evidentemente, a autonomia para significar e ressignificar o fenômeno religioso a partir de experiências e da subjetividade particular também não é um fenômeno novo. Nos mais distintos contextos históricos e culturais, pessoas divergiram das falas institucionais e optaram por uma atitude mais autônoma, diante do sagrado. Entretanto, nunca essa possibilidade foi tão popularmente assimilada. Nas palavras de Rodrigo Portella,

“Mais que nunca o indivíduo se torna livre, autônomo também na esfera simbólica, tornando a identidade social (inclusive religiosa) algo privado, embora essa liberdade pouco tenha a dizer e influenciar, em suas escolhas éticas ou cognitivas, o todo social e as instituições sociais.” (Portella, 2008, p. 151)

Os indivíduos inseridos nesta alta modernidade, assim, vivenciam a possibilidade de construir significações e re-significações do fenômeno religioso a partir de suas próprias objetividades e subjetividades, em níveis nunca experimentados. Assim, a identidade religiosa deixa de ser uma coisa dada e passa a ser uma tarefa da responsabilidade dos atores que, conseqüentemente, também arcarão com as conseqüências dessa construção individualizada (Bauman, 2001/2008, p. 183). A religião passa a ter um ou vários significados, a partir das escolhas particulares de cada sujeito. Mais do que nunca, as pessoas se sentem livres para expressar o que a religião significa para si, independentemente dos discursos mais tradicionais. A modernidade individualista contribuiu para uma espécie de privatização do fenômeno religioso, cujos significados eram anteriormente determinados pelas instituições religiosas tradicionais. Nas palavras de Carlos Alberto Steil,

“Uma primeira dimensão que caracteriza a religião na sociedade global é o lugar que a experiência ocupa na configuração das práticas religiosas. A experiência estaria redefinindo a própria concepção da religião neste momento histórico, na medida em que remete para o âmbito do *self* pessoal a instância de certificação da verdade.” (Steil, 2008, p. 12)

Vale ressaltar, porém, que a despeito de toda essa “diluição e fragmentação das crenças em pequenas narrativas individuais” não se pode afirmar uma supressão de elementos de “coerência analisável” ou de “traços deixados pelos processos de socialização e transmissão religiosa” (Teixeira, 2004, p. 27). Nas palavras de Alfredo Teixeira,

“A individualização do crer é, pois, relativa e, paradoxalmente, não implica necessariamente a perda de plausibilidade das instituições e tradições religiosas. Estas continuam a ter um papel importante na transmissão das crenças, mas tal papel é limitado pelo traço tipicamente moderno de relativização do conteúdo das crenças e de ‘pluralização dos sistemas de referência’. As escolhas dos indivíduos são determinadas, também, quer por itinerários biográficos [...] e de um declínio da

vivência religiosa [...] ou inscrição institucional numa tradição religiosa. O frequente recurso a termos como ‘bicolage’ ou ‘patcwork’ para identificar esta desregulação institucional do crer fez passar a ideia de que esses itinerários de individualização situavam as crenças numa espécie de jogo totalmente livre sem que as tradições religiosas dominantes fossem implicadas – os dados de campo mostram que a introdução de elementos exógenos é condicionada pelas transformações internas que atravessam essas mesmas tradições [...] Os fenômenos de recomposição individual do crer dão testemunho de uma contínua adaptação das novas expressões do crer à tradição recebida, e tal só é possível porque a actual ‘plasticidade das crenças’ permite operações de extensão e de deslocação de sentido, processo no qual as crenças exógenas são adaptadas aos novos contextos e tomam o lugar de outras que parecem menos plausíveis aos olhos do indivíduo. Vamos observar que aceitar, por exemplo como credível, a reencarnação não implica o abandono do espaço cristão e a adesão a uma religião oriental; e crer em Deus não implica fidelidade à tradição cristã. A crença na doutrina da ‘reencarnação’ pode concretizar o que antes se formulou. Como é sabido, trata-se de uma doutrina exógena, em relação ao universo das crenças cristãs [...] Mesmo se essas doutrinas têm origem em tradições orientais, elas são traduzidas em concepções de salvação ainda marcadas pelas crenças cristãs: consciência dos limites humanos, expiação das faltas, desejo de purificação, esperança numa vida eterna. É claro que este discurso reencarnacionista transforma os significantes tradicionais do cristianismo, mas com o intuito de, segundo a óptica do indivíduo, devolver credibilidade à ‘intenção soteriológica’ que os alimenta (Teixeira, 2004, pp. 27-28)

O teólogo e antropólogo português aponta ainda como, diante das novas formas de sociabilidade, as instituições que se apresentavam como responsáveis pela continuidade entre diferentes gerações têm, de forma geral, sua credibilidade questionada e mesmo diminuída. Mesmo o núcleo familiar, que historicamente teve fundamental papel na transmissão e socialização religiosas transformam e são transformadas pela contemporaneidade, nessa relação simbiótica com a secularização-individualização. Torna-se cada vez mais difícil, por exemplo, afirmar que a religião é algo que se herda. Antes, a família vem se apresentando cada vez mais como seio onde se deve aprender muito mais aspectos éticos do que doutrinário-religiosos de uma ou outra tradição, de forma que a atual geração de pais parece viver uma profunda incerteza quanto ao seu papel na transmissão religiosa, ora difuso, legando aos indivíduos não uma identidade ou coerência religiosa, mas antes a responsabilidade de recompor seu universo simbólico-religioso, não-raras vezes sob o signo da mestiçagem ou de uma lúdica reconstrução do sagrado e do religioso (Teixeira, 2004, pp. 45-59). Também as revoluções científica e industrial parecem haver potencializado esse processo de secularização-individualização à medida que questionaram os tradicionais metarrelatos a partir de novas leituras construídas e fundamentadas no desenvolvimento de técnicas, tecnologias e de uma metodologia científica. Para Barrera, a Modernidade,

“criou condições favoráveis para a crítica da compreensão sagrada do mundo, minando uma certa uniformização da compreensão do mundo fornecida pela cultura religiosa católica. Com o avanço do conhecimento sobre a natureza e sobre o próprio ser humano, a compreensão do mundo ‘escapou’, aos poucos, do controle religioso, tornando-se cada vez mais leiga. Essa tendência tornou-se mais intensa na Pós-Modernidade.” (Barrera, 2003, p. 441)

Muitas questões, mesmo do âmbito da moral, deixam de ser regulamentadas uniformemente por determinada autoridade religiosa. Ao contrário, o indivíduo religioso de hoje é posto sob sua própria responsabilidade, dentre outros motivos pela própria complexidade que ora parece marcar mais fortemente as situações concretas da existência (Rahner, 1967/2004, p. 34). Dessa forma, experimenta-se expressiva desregulação institucional do elemento religioso e crescente afeição a escolhas pessoais de distintos elementos religiosos (Portella, 2008, p. 152). Nas palavras de Rodrigo Portella,

“Plausibilidades, legitimações do mundo e teodiceias parecem cada vez menos elementos atrelados exclusivamente à regulação oficial de uma instituição na vida das pessoas. Os indivíduos até buscam nas tradições/instituições esses elementos, mas o fazem a partir da subjetividade de suas experiências, sem fidelidades a identidades fixas, ultrapassando fronteiras antes bem delimitadas e as borrando. Cada vez mais este (micro) cosmos – de sínteses ou fragmentos – não depende de regulações institucionais e adesões de fé e sentido unívocas e lineares, mesmo que construções independentes de sentido e fé, isto é, de religião, tomem por empréstimo elementos das tradições religiosas já existentes, numa seletiva escolha daquilo que funcionam e faz sentido.” (Portella, 2008, 153)

Como tal, o fenômeno religioso não parece se desligar conceitualmente da esfera coletiva ou do âmbito institucional, mas transcende-os ao nível da individualidade. “A religião subsiste na sociedade atual como uma categoria sociocultural e que ela assumiu as funções tanto de uma modalidade de identidade coletiva no nível societal como uma forma de consumo no nível dos indivíduos” (Moreira, 2008, p. 26). Uma vez que se entenda a religião em tons mais funcionalistas, enquanto construção de sentido para o mundo subjetivo e particular de cada indivíduo, independentemente de regulações institucionais, com mais facilidade se concebe a legitimidade da experiência religiosa em sentido mais *lato*, em posturas políticas, atitudes esportivas, identificações culturais etc., como que em novas formas de religião secular ou profana (Costa, 2006, p. 36). Tal secularização equipararia equivalentes funcionais como tradições religiosas, ideologias políticas, drogas, arte (Costa, 2009, p. 13). “Há os que crêem na ciência e opõem-se a tudo o que possa despertar a suspeita de irracionalismo; suas almas somente encontrarão a paz no momento em que o último curador espiritual for desmascarado como charlatão” (Greschat, 1998/2005, p. 22). Para Costa,

“Inclusive, algum ateísmo pode ser uma ‘religião’. Comte-Sponville, ateu confesso, poderá ser ‘religioso’: a salvação é esta vida, não outra; esta vida na sua verdade, eterna (ou perpétua: existe sempre enquanto existimos), perfeita (exatamente aquilo que é), necessária (não pode ser de outra forma; tem um começo e um fim). Esta salvação na finitude traz sentido e uma certa felicidade [...] como os homens terão sempre ‘problemas últimos’ questões fundamentais existenciais, então teríamos sempre religião, talvez na mesma quantidade sempre; todas as épocas seriam religiosas e não faria muito sentido falar de secularização. Nunca existiria crise de religião, mas, às vezes, de igrejas.” (Costa, 2009, p. 13-14)

Note-se como a secularização do fenômeno religioso, em última instância, a remete a quaisquer práticas que confirmam sentido à existência humana, de forma a abranger elementos sociais sem qualquer ligação a uma religião institucional, à sua linguagem ou a seus elementos próprios, inclusive elementos ateístas (Portella, 2008, p. 154), em clara aproximação da já mencionada concepção weberiana da ideia de religiões substitutivas, sem qualquer relação com Deuses, mas com a conferência de sentido à existência humana (Camurça, 2003, p. 57). De acordo com Rodrigo Portella,

“Este lastro de compreensão de religião se amoldaria, de certa forma, com o processo de secularização, que diminui o veio das instituições religiosas como configuradoras da religião e do que é religião para os indivíduos e para o todo social. Assim, estando a estrutura do crer desregulada (não mais obediente às tradições/instituições), a dimensão religiosa do crer se encontraria disseminada em outras tradições ou expressões da sociedade (movimentos patrióticos, samba, *punks*, política, esportes etc.).” (Portella, 2008, p. 154)

É também diante desse processo de secularização que o fenômeno religioso deixa de ser monopólio das instituições religiosas tradicionais e passa a ser experienciado em novas formas e sob novas roupagens não apenas em nível individual, mas também coletivamente. Ao que parece, algumas instituições, adequando-se ao novo paradigma secularizado e individualizado, acabaram como que buscando institucionalizar uma forma menos institucional de viver o fenômeno religioso, legitimando a privatização da experiência com o sagrado. Daí uma nova imersão da religiosidade paralela à religião. Para José Bittencourt,

“É preciso dar por assentado que a religiosidade refere-se ao domínio religioso não institucionalizado, ou seja, um estado que carece de legitimação social formal. Trata-se do domínio da prática religiosa, em que não existe a sistematização especializada de crenças, nem a reprodução específica de práticas e de rituais. Nesse domínio é perfeitamente plausível a reapropriação, a reinterpretção e, por que não dizer, a ‘reinvenção’ de conteúdos pertencentes aos sistemas religiosos institucionalizados” (Bittencourt Filho, 2003, p. 71)

Em suas formas primais, afinal, a religião se manifesta, *a priori*, pelo contato com a experiência emocional (Otto, 1917/2007, pp. 39 e 44). Com sua elaboração, essa experiência passa por rotinizações e adequações de caráter institucional, doutrinário e litúrgico. A racionalização e o surgimento de profissionais e teorizadores oficiais fomentam uma espécie de banalização da experiência emocional/religiosa fundante. Assim, esse processo de institucionalização de formas menos institucionais de viver o fenômeno religioso, constitui-se numa institucionalização dos primais impulsos, experiências e emoções numinosas (Portella, 2008, p. 156).

Evidentemente, em diversos momentos na história da religião, surgiram movimentos de protesto à tendência racionalista de crença e prática religiosa, marcados por discursos mais carismáticos<sup>66</sup> e apocalípticos<sup>67</sup>, a exemplo de, numa análise ocidental cristã, discursos montanistas, pietistas, pentecostais etc. Semelhantemente, nos dias atuais, têm-se evidenciado, por sua expressividade e crescimento, as ênfases emocionais que ora marcam os novos movimentos religiosos, inclusive dentro de religiões tradicionais como, no Brasil, o carisma dentro da Igreja Católica Romana e os neopentecostalismos surgidos a partir, ou paralelamente, às igrejas protestantes. Tal retorno a esse “sagrado selvagem” surge a partir de certo enfraquecimento da instituição religiosa tradicional (Bastide, 1997/2006, p. 257) e de uma postura de resistência à religião racionalizada, ordenadora e enquadradora dos elementos essenciais e emotivos presentes no encontro humano com o divino (Portella, 2008, p. 157). Assim, segundo Rodrigo Portella,

“Religião, assim, torna-se cada vez mais analógica, performática, simbólica, mais forma que conteúdo nas esteiras das subjetividades. E, na esteira das emoções, está a sua lógica da instabilidade, que é própria delas, ou seja, destes movimentos carismáticos e emocionais é possível entrar e sair com facilidade, conforme os desejos vindos e geridos por essas emoções são satisfeitos ou não, ou quando o encanto do carisma de um líder ou movimento enfraquece. Portanto, laços de coesão comunitária também se enfraquecem nesta lógica, pois o individualismo em sua subjetividade religiosa mina a instituição no senso de solidariedade coletiva, de obrigação religiosa, com conseqüente possível afrouxamento de valores morais e de origem identitária estável.” (Portella, 2008, pp. 158-159)

Assim, percebe-se atualmente, o privilegiar de certos elementos em detrimento de outros: dos sentimentos em detrimento da teologia, dos símbolos em detrimento da ideologia, da experiência em detrimento do labor conceitual, da subjetividade em detrimento das

---

<sup>66</sup> Entenda-se por carismática, a experiência religiosa mais mística, marcada pelo mistério, pelos milagres e pela experiência extática.

<sup>67</sup> Discursos cuja ênfase se encontra no anúncio do fim dos tempos e no julgamento divino sobre a humanidade.

instituições e das emoções em detrimento de certas racionalizações. No entanto, ao que parece, “não se trata de escolher entre o dogma e a experiência, mas de buscar a autenticidade afetiva nas vivências espirituais, incorporadas nas trajetórias pessoais” (Steil, 2008, p. 13). Dessa forma, o próprio deslocamento ou retorno da religiosidade da esfera racionalista para a espontaneidade emotiva, reflete esses processos de secularização e de individualização do fenômeno religioso e, em alguma instância, corrobora com a construção de um contexto que possibilita a vivência das identidades religiosas inclusivas.

### **2.2.2. Trânsito religioso e oferta de bens simbólicos**

De acordo com os sociólogos contemporâneos, de forma geral, o campo religioso contemporâneo vem sendo cada vez mais marcado pela pluralidade, pela diversidade, pelos sincretismos e pela fluidez das atualmente tênues fronteiras que outrora distanciavam as diversas possibilidades de experiência religiosa. A religião tem enfraquecida a sua função de aparato ideológico estatal e seu caráter fundante do social, permitindo o surgimento de diferentes grupos e formas de vivência religiosa que vêm se agregando às culturas, especialmente às ocidentais. Tal quadro, dialeticamente, fomenta e é fomentado por uma nova forma de lidar com o universo religioso: sua mercantilização. Mas em que consiste tal apropriação por parte da lógica de mercado? Quais as consequências dessa nova roupagem capitalista à esfera do sagrado?

De acordo com Pablo Barrera, “foi inevitável que a Modernidade se erigisse contra o mundo sagrado, mas ela nunca conseguiu substituí-lo pelo universo da razão e da secularização. Ela substituiu a unidade do mundo criado por Deus pela dualidade da racionalização e da subjetivação” (Barrera, 2003, p. 451). O já abordado processo de secularização que do ponto de vista estrutural vai abstraindo a sociedade do universo religioso, a partir de uma ótica cultural, paradoxalmente, acomoda o ser humano contemporâneo nesse mesmo universo, mediante consumo de significados e bens simbólicos. Enquanto Estado, organiza-se não-religiosamente. Seus integrantes, entretanto, têm uma imensidão de ofertas religiosas para fazerem suas escolhas e sínteses (Steil, 2008, p. 7). A sociedade, assim, segundo Carlos Alberto Steil,

“Justamente por não ser religiosa, torna-se capaz de abrigar todas as religiões, sejam elas tradicionais – como o catolicismo, o protestantismo, o budismo, o islamismo -, sejam emergentes, como as igrejas e grupos neopentecostais, Nova Era, em sua diversidade de formas e sistemas de crenças.” (Steil, 2008, p. 7).

Essa pluralidade e fragmentação, fruto da dinâmica social contemporânea parece se harmonizar às pretensões modernas presentes nessa transformação e reordenação do fenômeno religioso em que “diferentes formas de expressão religiosa – institucionais e não-institucionais, tradicionais e novas, permanentes e efêmeras – convivem no contexto de um pluralismo que parece não colocar limites à diversidade” (Steil, 2008, p. 8).

A despeito dos esforços religiosos institucionais e tradicionais na busca e defesa de identidades mais uniformes e resistentes aos intercâmbios simbólicos entre diversos sistemas religiosos, e diferentemente dos paradigmas religiosos antigo e medieval, as identificações religiosas contemporâneas não são dadas de antemão, não estão definitivamente inscritas e restritas, *a priori*, em um contexto cultural específico e intransponível (Steil, 2008, p. 8). Para Bittencourt Filho, essa fluidez religiosa foi acentuada pela frustração de expectativas socioeconômicas por parte do sistema capitalista. De acordo com o teórico,

“É preciso ponderar que o sistema não logrou atender às demandas materiais e espirituais das massas, antes, acentuou as diferenças sociais e manteve as maiorias distanciadas da racionalidade tipicamente moderna. Tal distanciamento, somado a outros fatores, fortaleceu o prestígio das mais diversas formas de magia. Amplíssimos segmentos empobrecidos da população – incluindo camadas intermediárias ‘órfãs’ do ‘milagre’ econômico – sentiram-se excluídas do ‘mundo moderno’, restando-lhes a incumbência de forjarem suas próprias regras e combinarem originalmente um mosaico simbólico que lhes conferisse sentido e dignidade.” (Bittencourt Filho, 2003, pp. 186-187)

O já mencionado processo de individualização é fundamental para o consumo dos bens simbólicos oferecidos pelo mercado religioso, visto que é exatamente essa consciência de autonomia que possibilita aos sujeitos moldarem com relativa tranquilidade suas próprias religiões, tornando-os potenciais consumidores de aspectos provenientes de diversas tradições religiosas, muitas vezes simultaneamente. Em conformidade com Carlos Alberto Steil,

“A possibilidade de organizar o universo de representações simbólicas, a partir de elementos provenientes de diferentes sistemas religiosos, se efetua, de um lado, com a diversificação do campo religioso e, de outro, com a centralidade posta no indivíduo como um sujeito autônomo capaz de escolher diante de uma gama de alternativas religiosas postas em seu caminho.” (Steil, 2008, p. 9)

Também neste caso, não se trata de um fenômeno novo. Contudo, a forma intensa como se dá nos dias atuais é o que há de inédito, tanto nessa diversidade que ora marca as vivências religiosas, como no alcance do campo religioso pelo mercado de bens simbólicos. Também a globalização é fundamental a esse processo, favorecendo-o através da superação

dos anteriores obstáculos impostos pelo espaço e pelo tempo, e também potencializando, mediante essa superação, uma mercantilização do campo religioso (Steil, 2008, p. 9).

Um outro aspecto que compõe o quadro de identidades religiosas inclusivas e que alimenta o mercado de bens simbólicos e significados é o trânsito religioso. Esse aspecto consiste no deslocamento dos atores religiosos contemporâneos por distintos espaços sagrados e/ou crenças religiosas ou mesmo na prática paralela de diferentes religiões (Steil, 2008, p. 10). Segundo Antônio Flávio Pierucci,

“Nas sociedades pós-tradicionais, *et pour cause*, decaem as filiações tradicionais. Nelas os indivíduos tendem a se desencaxar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem fatalmente com isso, as religiões tradicionais.” (Pierucci, 2004, p. 19)

Essa movimentação, de acordo com Jean Séguy<sup>68</sup>, acontece não apenas entre religiões institucionalizadas, mas também entre outras alternativas de religiões análogas ou metafóricas, como de orientação espiritual, ecológica, terapêutica ou psicológica (Steil, 2008, p. 10). “O próprio trânsito religioso tolerado e admitido como natural, sem culpas ou maiores impedimentos, mostra a ‘libertação’ do indivíduo em relação à religião, sua autonomia sem peias ou aios” (Portella, 2008, p. 160). Ao explicar esse fenômeno, Bittencourt Filho firma que,

“O ‘trânsito religioso’ está diretamente relacionado com processos de transformação social tais como migrações, crescimento urbano, crises econômicas e congêneres, que podem facilmente mergulhar as pessoas num estado de anomia. Dito de outro modo, as pessoas afetadas por essas transformações experimentam um desajuste profundo em suas relações sociais, ao lado de uma perda de referencial de valores. A incapacidade de encontrar sentido na própria existência e a ausência de reconhecimento social, induz as pessoas a buscarem sentido na religião. Quando as religiões tradicionais não são suficientes para essa busca, as pessoas tendem a abandoná-las, e substituí-las, total ou parcialmente, por ambientes religiosos nos quais tenham participação direta na produção dos bens simbólicos, e onde possam ser acolhidas e reconhecidas. Caso a esse contexto correspondam experiências místicas e extáticas típicas da Religiosidade Matricial, acham-se então reunidas as condições necessárias para o trânsito religioso.” (Bittencourt Filho, 2003, p. 184)

---

<sup>68</sup> Séguy, J. (1988). L’approche wébérienne des phénomènes religieux. In: Cipriani; Maciotti (Orgs.). *Omaggio a Ferrarotti*. Roma: Siales. pp. 163-185. In: Steil, C. A. (2008). *Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global*. São Paulo: Paulinas. p. 10.

Evidentemente, entre os aspectos que possibilitam tão expressivos trânsitos religiosos nos dias atuais, encontra-se toda uma lógica religiosa contemporânea alternativa, marcada pela inclusão, diferentemente da ideia de identidades exclusivas, hegemônico até um século atrás. Apesar da oposição das instituições religiosas centradas na doutrina e na comunidade como uma vivência fechada em relação ao mundo mediante discursos reivindicatórios de um status de pureza, essa nova lógica corrobora com a organização da diversidade de crenças e sistemas religiosos em sincretismos pessoais a partir das biografias particulares dos sujeitos. De acordo com Steil,

“A idéia de que os diferentes sistemas religiosos são complementares, e não excludentes, parece constituir uma das marcas preponderantes da sociedade contemporânea [...] as religiões estariam em competição entre si, mas se somariam em vista da garantia de maior proteção para aqueles que as buscam como resposta a sua aflição.” (Steil, 2008, p. 10)

Em harmonia com a aproximação e o diálogo que marcam as relações entre diversas formas de conhecimento na contemporaneidade de forma geral, percebe-se o alargamento das fronteiras do sagrado para esferas e setores que até pouco tempo atrás eram considerados a-religiosos e irrelevantes. Observe-se como a assimilação de discursos, dinâmicas e estratégias de produção e venda do meio empresarial e de áreas como recursos humanos, marketing etc., marca cada vez mais esse quadro de consumo religioso (Steil, 2008, p. 11).

Como a experiência pessoal e subjetiva vem substituindo as falas institucionais enquanto novo critério de avaliação e certificação da verdade, multiplicaram-se as possibilidades e plausibilidades proporcionalmente à imensa quantidade de indivíduos consumidores, e não apenas a esse universo objetivo, mas também à quantidade infinita de escolhas para cada um desses indivíduos. Essa dinâmica observada no fenômeno religioso reflete as variantes histórico-sociais. Segundo Bittencourt Filho,

“Ganha terreno a religiosidade que se expressa preferencialmente por meio de sentimentos, intuições, crenças difusas e mística capazes de prover, antes de mais nada e acima de tudo, o bem-estar espiritual. Em outras palavras, a religião e a religiosidade são confinadas definitivamente para o domínio da subjetividade.” (Bittencourt Filho, 2003, p. 189)

Dessa forma, na contemporaneidade, as possibilidades religiosas se multiplicaram e, paradoxalmente, à medida que a sociedade se secularizou, mistificou-se ainda mais. Assim, atendendo à tendência da procura das massas consumidoras dos bens simbólicos, “Outro traço

comum dos Novos Movimentos Religiosos é a experiência mística” (Bittencourt Filho, 2003, p. 185), ao menos até optarem por outra proposta e, conseqüente novo trânsito. Nas palavras de Steil,

“A religião não é algo que existe em si, como uma substância permanente, mas, se apresenta como uma configuração histórica que resulta da negociação contínua entre formas diversas de expressar a experiência religiosa. E o que podemos observar é que o conceito de religião muda juntamente com os contextos sociais. Ou seja, se a demanda religiosa dos anos 1970 e 1980 era principalmente por formas religiosas que fossem capazes de traduzir a mensagem codificada no ritual para o cânone racional e teológico, hoje, como tentamos demonstrar nesta reflexão, a demanda principal é por religiões ou caminhos que possibilitem o contato direto com o sagrado, dentro de modelos místicos.” (Steil, 2008, pp. 14-15)

Diante do rompimento dos monopólios religiosos, de suas visões unívocas sobre o todo social e sobre o cosmos sagrado, e diante de tantas possibilidades surgidas a partir dessa fragmentação religiosa, inúmeras vozes reivindicando credibilidade disputam cada vez mais e através dos mais diversos meios, a atenção, credibilidade e consumo dos sujeitos contemporâneos. Vale ressaltar como “o conceito de hibridismo, em termos dessas articulações do capitalismo planetário, favorece a disseminação das mais variadas possibilidades de consumo” (Abdala Júnior, 2004, p. 18), transcendendo, inclusive, a própria ideia de consumo em direção ao consumismo que cada vez marca esta que Bauman chama de sociedade de consumidores (Bauman, 2007/2008, pp. 37-106). Dessa forma, o mercado religioso e a oferta simbólica vêm gerando uma espécie de “regime de concorrência entre os diversos agentes religiosos” (Portella, 2008, p. 160). Segundo Schiavo,

“Como num ‘supermercado do sagrado’, o indivíduo se dirige aonde pode experimentar emoções fortes e aonde pode satisfazer sua busca de sentido e de resultados. O experimentalismo vai surgir como um dos critérios-guia nesta busca: o que não preenche mais sua demanda, é descartado e trocado. Nesse sentido, também a definição da verdade e da autenticidade da religião deverá obedecer a critérios subjetivos e experienciais.” (Schiavo, 2008, p. 177)

Para Pierre Bourdieu, a instituição religiosa, apesar de jamais dever explicitar essa realidade velada chegando até mesmo a negá-la, censurando e recalçando manifestações de interesse econômico (Bourdieu, 1994/2003, p. 193), sempre foi marcada pela dimensão econômica, considerando sua necessidade de manutenção das estruturas físicas e dos recursos humanos necessários ao seu funcionamento. Nas palavras do sociólogo francês,

“A empresa religiosa é uma empresa com dimensões econômicas que não pode se confessar como tal e que funciona em uma espécie de negociação permanente de

sua dimensão econômica: pratico um ato econômico, mas não quero saber o que fiz; faço-o de tal modo que posso dizer a mim mesmo e aos outros que não se trata de um ato econômico – e os outros não me acreditarão a menos que eu mesmo acredite. A empresa religiosa, o negócio religioso, ‘não é uma empresa industrial e comercial com fins lucrativos’, como relembra Trait-d’union, isto é, não é uma empresa como as outras. A questão de saber se nisso há ou não cinismo desaparece inteiramente se percebemos que isso faz parte das próprias condições de funcionamento e de êxito da empresa religiosa, que os agentes religiosos acreditam no que fazem e não aceitam a definição econômica estrita de sua ação e de sua função” (Bourdieu, 1994/2003, p. 186)

Para Pierre Bourdieu essa ‘transfiguração’ do interesse econômico demanda um complexo exercício que perpassa o Si Mesmo e o Outro de forma que “para poder fazer o que se faz, acreditando que não se faz, é preciso dizer que se faz outra coisa, diferente da que se faz, é preciso fazê-la dizendo que não a estamos fazendo, como se não a fizéssemos” (Bourdieu, 1994/2003, p. 187). No entanto tal ‘transfiguração’ não descaracteriza a nuance econômica da empresa religiosa. Segundo Bourdieu,

“A verdade da empresa religiosa é a de ter duas verdades: a verdade econômica e a verdade religiosa, que a recusa. Logo, para descrever cada prática, como entre os cabilas, seria preciso utilizar duas palavras, sobrepostas como em um acorde musical: apostolado/*marketing*, fiéis/clientela, serviço sagrado/trabalho assalariado etc. O discurso religioso que acompanha a prática é parte integrante da economia das práticas como economia de bens simbólicos”. (Bourdieu, 1994/2003, p. 185)

No entanto, ao que parece, essa dimensão econômica, apesar de não se assumir como um fim, tem se manifestado de forma cada vez mais explícita, nos dias atuais. Com o surgimento dos “supermercados de bens simbólicos” (Bittencourt Filho, 2003, p. 184), cada instituição religiosa lança-se em meio ao mercado religioso apenas como mais uma entre outras tantas. Seguindo a lógica empresarial capitalista, tais instituições vêm usando mecanismos de *marketing* e operações econômicas de mercado, adaptando-as às demandas, chegando mesmo a negociar certos traços identitários em prol da aceitação de seus produtos simbólicos (Portella, 2008, p. 160). Essa realidade também corrobora diretamente com a individualização religiosa e o trânsito religioso, bem como com a própria vivência das identidades religiosas inclusivas. Segundo Portella,

**“Esse quadro impele o indivíduo a fazer sua própria mestiçagem religiosa diante de uma situação religiosa de ofertas várias, de plausibilidades concorrentes,** que tendem, no geral, a levar o indivíduo à atitude moderna da **escolha**, ou ao menos da pertença ao seu modo de **vínculos frouxos**, e a uma potencial antropofagia religiosa, em que coerências doutrinárias não dão o ponto do bolo cultural-religioso que o sujeito moderno faz em suas re-significações da

semântica das tradições, **as quais usa a seu bel-prazer**, sem pudores ou culpas; **embora, de forma subjetiva e independente, o pessoal possa recorrer, como quer e ao seu jeito, ao institucional**. Assim, não é a religião institucional que desaparece, mas a possibilidade de uma delas (ou mais de uma) ditar um dossel sagrado para a sociedade e para os indivíduos. **O que resta é a presença simultânea de várias agências religiosas, convivendo entre si, acotovelando-se no mercado de sentidos e eficácias simbólicas, num oferecimento de seus produtos que, grosso modo, não serão mais adquiridos de forma permanente e, quando adquiridos, sofrerão as alterações do gosto do freguês**. Esta religião, cujo dogma primeiro são as emoções, os sentimentos, as eficácias pessoais, e cujo sumo sacerdote é o indivíduo em suas sínteses pessoais, constituir-se-ia [...] numa **‘religião invisível’, isto é, não mais reconhecível e visível nas instituições, mas alçada à privacidade invisível e autônoma de cada um.**” (Portella, 2008, pp. 161-162, grifos do autor da pesquisa)

Importa salientar como os sujeitos dos dias atuais se vêm cercados por um universo de possibilidades cuja escolha depende, ao menos em uma primeira impressão, cada vez mais apenas de si, com base em sua própria história, experiências e sentimentos particulares, tendo sempre diante de si a possibilidade de retornar à instituição sacra ou, dela assimilar o que lhe apraz. “Na sociedade atual, com traços fortemente individualistas, a religião está sendo considerada como realização interior e/ou necessidade subjetiva” (Bittencourt Filho, 2003, p. 182). A religião se torna invisível, ou pelo menos indecifrável, em meio às construções identitárias realizadas por cada um e cada uma, a partir do que se lhe interessa e a partir do que lhe é oferecido, ou vendido, enquanto bem simbólico pelas mais diversas agências religiosas que competem por sua clientela. Segundo Schiavo,

“O sujeito pós-moderno tem acesso a uma vasta gama ou pluralidade de culturas e religiões. A multiplicação da oferta favorece aquilo que é definido de ‘supermercado do sagrado’: cada um pode escolher, entre várias propostas, aquelas ou aqueles códigos que mais lhe servem e com os quais mais se identifica. Mas será sempre uma escolha relativa, provisória, mutável, pois o ‘fluxo cultural’ vai colocá-lo diante de ‘novos produtos’, num processo infundável. A consequência social disso é o trânsito religioso, a fraca pertença a um grupo religioso; ou a pertença plural, no sentido de tomar um pouco de todos; ou a pertença relativa, que se traduz no livre trânsito de uma igreja para outra, de um grupo religioso para outro e na mescla sincrética dos seus conteúdos simbólicos.” (Schiavo, 2008, p. 174-175)

Dessa forma, o fenômeno religioso na contemporaneidade, como nunca antes, fomenta e é fomentado pela lógica da economia global, na qual o consumo se apresenta como motor que movimenta as decisões dos sujeitos, chegando mesmo a conferir sentido às suas vidas. Esse novo paradigma influencia diretamente a economia mundial, oferecendo um

produto presente nos mais diversos contextos: o sagrado, só que desta vez, com mais opções e alternativas à venda.

Essa movimentação simbólico-religiosa não apenas aproxima culturas, mas também movimenta consideravelmente a economia. Desde as produções cinematográficas até a venda de amuletos e de roteiros turísticos, desde a circulação de palestras em vídeo, até escolhas político-partidárias são influenciadas por esse ‘retorno’ do sagrado. Haveria, atualmente, uma Ciência das Religiões em tão consistente processo de estruturação e adesão no Ocidente, se não fossem esses novos e complexos tempos e roupagens que ora marcam o fenômeno religioso e o anunciam enquanto produto para consumo? Porventura, haveria oferta se antes não houvesse uma procura que lhe oferecesse algum retorno político-econômico?

A própria socialização dentro desse paradigma econômico e cultural de consumo também vai fortalecendo algumas ideologias e sistemas econômicos em detrimento de outros, como que ‘naturalizando’ a lógica capitalista nas mentes dos indivíduos contemporâneos que, em resposta, vão oferecendo cada vez menos resistência aos apelos consumistas. Ora, se cada vez mais “a cultura de consumo desfruta uma posição de destaque, transformando-se numa das principais instâncias mundiais de definição da legitimidade dos comportamentos e dos valores” (Sung, 1998, p. 107), e se o consumismo vai-se solidificando, agora também legitimado pela religião que há algum tempo era uma das poucas vozes que lhe fazia frente, fica evidente a íntima relação entre religião e economia. Torna-se claro como o mercado religioso e sua oferta de bens simbólicos corrobora com a economia global e vice-versa.

Dessa forma, o mercado religioso e sua crescente oferta de bens simbólicos tem, de fato, se tornado aspecto relevante do fenômeno religioso nos dias atuais. Assim, dentre os papéis exercidos pelo elemento religioso na contemporaneidade, apresenta-se a necessidade de satisfazer os sujeitos influenciados por uma lógica de consumismo mas que, contudo, preferem não assumir compromisso com qualquer permanência ou ligação mais estável, a não ser com o próprio consumo e com a realização momentânea que este lhe pode proporcionar.

Evidentemente, essa realidade tem implicações sociais, pois a partir daí, constata-se paradoxal movimentação, tanto de repúdio e afastamento em relação à religião, principalmente em seu formato mais institucional, quanto de procura por ela, principalmente em formato mais privado e autônomo em relação às instituições religiosas. Muitos sujeitos experimentam uma busca pelo sagrado, exatamente em decorrência de uma oferta tão

diversificada de símbolos. Outros, no entanto, distanciam-se o quanto possível, tendo a impressão de banalização e mesmo de profanação do que outrora foi sagrado.

Assim, a lógica de mercado que cada vez mais se apresenta como pano de fundo no qual opera a esfera da religião tem gerado diversas tendências. As necessidades e desejos dos indivíduos – potenciais clientes - na configuração de bens simbólicos a serem ofertados vêm sendo crescentemente valorizados no mercado. Simultaneamente, sobre as próprias agências religiosas vem se fazendo sentir crescente pressão no sentido de uma cada vez maior flexibilidade no sentido de adequar seus produtos simbólicos à satisfação da demanda comercial do sagrado. Pacotes moral-doutrinários impostos pelas instituições religiosas já não são socialmente aceitos com tanta facilidade. E onde o individualismo cada vez mais orienta os sujeitos a, eles mesmos, definirem qual ou quais modelos de religiosidade adotarão, as agências do sagrado precisam investir mais no marketing e em outros meios a fim de que seus bens simbólicos pareçam mais atrativos do que os produtos concorrentes. Dessa forma, a lógica do consumo vem determinando a dinâmica de transformações dos modelos de religiosidade contemporâneos, cada vez mais plurais, a fim de agradar ao maior número de consumidores possível (Guerra, 2003, pp. 1-2).

Outra consequência dessa nova configuração religiosa promovida pelo trânsito religioso e pela oferta de bens simbólicos também diz respeito à, cada vez mais consciente, vivência de simultâneas identificações religiosas, às vezes mesmo contraditórias. Os sujeitos se vêem em meio aos mais diversos discursos, dentre os quais cada um reivindica a si, crédito e legitimidade acima dos demais. É exatamente a partir desse dilema e do solo secularizado, individualizado, multicultural, sincrético, relativista e mercantilizado onde pisam os pés dos indivíduos contemporâneos, que muitos têm optado não por uma tradição ou pertença religiosa, mas por diversas identificações. “O indivíduo tem tomado para si a tarefa de moldar a própria síntese, isto é, construir a sua religiosidade privada, com elementos oriundos de diferentes experiências religiosas, mesmo contraditórias” (Bittencourt Filho, 2003, p. 32), de forma a também contribuir com uma vivência cada vez mais explícita do fenômeno das identidades religiosas inclusivas.

### **2.2.3. Reflexos do crescimento urbano e da globalização na religião**

Em meio aos fenômenos e tendências que vêm marcando a Modernidade e que também se fazem refletir no âmbito da experiência religiosa, o crescimento urbano também se

apresenta enquanto fator relevante e, de certa forma, inclusive, condicionante da religiosidade contemporânea.

Desde o início do século XX, diversos sociólogos têm percebido o crescimento das cidades<sup>69</sup> como elemento transformador das relações sociais construídas em seu seio. Daí o surgimento de uma importante escola sociológica cuja maior preocupação recaiu sobre as dinâmicas sociais dentro dessa realidade de crescimento urbano. Foram exatamente as peculiaridades da vida na grande cidade de Chicago que levaram diversos sociólogos à articulação do movimento que ficou conhecido como Escola de Chicago, fortemente caracterizado pela pesquisa empírica e pela ênfase nos problemas sociais urbanos, por conta das dificuldades decorrentes dos crescimentos demográfico e imigratório. E George Simmel, um dos sociólogos que mais influenciaram as escolas de Frankfurt e de Chicago, apresenta-se como importante referência, não apenas à sociologia norte-americana, mas também para a sociologia urbana de forma geral, por sua preocupação com as características das grandes cidades e dos sujeitos nelas inseridos (Coulon, 1992/1995, pp. 7-27).

Opondo-se a qualquer ideia de inevitabilidade de uma suposta massificação cultural, Simmel afirma que os sujeitos urbanos buscam intensamente resistir às pressões de igualização. De acordo com as palavras do sociólogo, “os problemas mais profundos da vida moderna provêm da pretensão do indivíduo de resguardar a autonomia e a peculiaridade da sua existência em face das prepotências da sociedade, da herança histórica, da cultura exterior e da técnica da vida” (Simmel, 1903/2009, p. 79).

Note-se o potencial conflito entre essa busca por ‘des-igualização’ presente dentro da realidade urbana urbano e as tradicionais pressões uniformizantes com as quais a religião confronta esse mesmo sujeito. Para o sociólogo alemão, a intensificação da vida nervosa e o caráter intelectualista da vida anímica, peculiares às grandes cidades tornam o habitante de seu seio “um ser da diferença” (Simmel, 1903/2009, p. 80). Dessa forma, os efeitos das grandes cidades sobre os sujeitos parece fomentar ainda mais a individualização e privatização do fenômeno religioso.

Outro aspecto da vida nas grandes cidades é a tendência dos sujeitos de se protegerem mediante uma espécie de “comedimento do intelecto, reconhecido, pois, como um preservativo da vida subjetiva frente aos gravames da grande cidade” (Simmel, 1903/2009, p.

---

<sup>69</sup> “Para fins sociológicos, uma cidade pode ser definida como um núcleo relativamente grande, denso e permanente, de indivíduos socialmente heterogêneos” (Wirth, 1938, p. 104).

81). Obviamente, seria impossível uma atitude de sensibilidade a todos os estímulos urbanos. Essa proteção é construída contra várias peculiaridades da vida nas grandes cidades, e torna os indivíduos menos sensíveis a diversos estímulos externos. Aqui surge um paradoxo quando se percebe que a mesma insensibilidade que pode anestesiar o sujeito urbano diante dos muitos discursos religiosos diferentes dos discursos oficiais de sua tradição, aquilo que Simmel chama de “dureza inexorável (Simmel, 1903/2009, p. 81), necessária à sobrevivência nas grandes cidades, vai na direção oposta a uma das exigências que os círculos religiosos mais tradicionais comumente fazem àqueles que os integram: uma entrega, inclusive afetiva. Acerca dessa ‘courage’ de proteção ou caráter *blasé*, Simmel esclarece:

“A atitude espiritual recíproca dos habitantes da grande cidade poderia denominar-se, do ponto de vista formal, como reserva. Se ao incessante contacto exterior com inúmeros seres humanos se houvesse de responder com outras tantas reações interiores, como acontece na pequena cidade, em que se conhecem quase todas as pessoas que se encontram e se tem com todas elas uma relação positiva, então surgiria uma total atomização interior e cair-se-ia numa situação anímica de todo inimaginável. Em parte esta circunstância psicológica, em parte o direito à desconfiança, que temos perante os elementos da vida na grande cidade, que passam por nós num contacto fugaz, obriga-nos àquela reserva, devido à qual, muitas vezes, nem sequer conhecemos de vista os vizinhos de muitos anos.” (Simmel, 1903/2009, p. 86-87).

De fato, esse caráter *blasé*, a princípio, parece levar o indivíduo citadino na direção inversa ao consumismo em relação aos bens simbólicos, anteriormente abordado. No entanto, também ele, como tantas outras tendências deste paradigma ao qual alguns chamam pós-modernidade, é muito marcado pela ambiguidade e pela ambivalência. Afinal, se esse caráter *blasé* insensibiliza os sujeitos para muitas ofertas de bens simbólicos que poderiam, mediante seu consumo, sincretizar ainda mais as identidades religiosas, tal mecanismo de distanciamento e de insensibilização também corrobora, por exemplo, com o fenômeno da individualização, ao distanciar os sujeitos mesmo daqueles com os quais convive. Mesmo participando dos mesmos ciclos há anos, muitos nem conhecem os nomes uns dos outros - fenômeno que dificulta o estreitamento dos laços e a coesão no interior de grupos, inclusive religiosos. Tal distanciamento afetivo, conseqüentemente, também vai na direção inversa de uma profunda fidelidade a quaisquer grupos ou identidades religiosas. Segundo Simmel,

“De fato, a reserva e a indiferença mútuas, as condições espirituais de vida dos círculos mais vastos, nunca foram sentidas de modo mais forte, no seu efeito para a independência do indivíduo, do que na turba mais compacta da grande cidade, porque o aperto e a proximidade corporal é que tornam verdadeiramente explícita a distância espiritual; e, claro esta, é apenas o reverso desta liberdade se, sob certas

circunstâncias, em nenhum lugar alguém se sente tão solitário e abandonado como justamente na multidão da grande cidade.” (Simmel, 1903/2009, p. 91)

Evidentemente existem diversas causas e conjuntos de razões que promovem essa atitude de reserva, indiferença e distanciamento emocional entre os indivíduos das grandes cidades. Um elemento bastante paradoxal que se apresenta como um dos fatores relevantes a essa realidade é a violência. Paradoxal porque as cidades foram espaços projetados e construídos, *a priori*, exatamente para garantir segurança aos seus moradores, mediante muralhas, cercas e fossos que assegurassem relativa despreocupação em relação à ameaça representada pelo Outro, o inimigo, geograficamente situado do lado de fora dos portões (Bauman, 2007, p. 77).

Quão importantes se apresentam as características das grandes cidades para se entender a questão das identidades religiosas na contemporaneidade, chegando mesmo a reverberar no fenômeno das identidades religiosas inclusivas. Afinal, é nesse cenário ambíguo e paradoxal de aproximação em relação ao Outro que outrora esteve mais longe, mas também de simultâneo distanciamento do que antes esteve mais próximo, que a cidade oferece diversas alternativas a partir das quais os sujeitos vão-se construindo subjetiva e objetivamente. Para Bauman,

“As cidades contemporâneas são, por esse motivo, os estágios ou campos de batalha em que os poderes globais e os significados e identidades teimosamente locais se encontram, se chocam, lutam e buscam um acordo satisfatório, ou apenas tolerável – um modo de convivência que, se espera, seja uma paz duradoura, mas que a regra mostra ser apenas um armistício; breves intervalos para consertar defesas rompidas e redistribuir unidades de combate. É esse confronto, e não qualquer fator isolado, que põe em movimento e orienta a dinâmica da cidade ‘líquido-moderna’” (Bauman, 2007, p. 87)

Ao que parece, de fato, a lógica da cidade interfere em tudo aquilo que se desenvolve em seu seio, que lhe integra, inclusive as manifestações espirituais (Eufrazio, 1999, p. 50). Vale salientar que essas características da vida urbana não apenas interferem e influenciam a experiência religiosa nas grandes cidades mas, *a posteriori*, onde quer que se vivencie o fenômeno religioso. No entanto, esse é um legado da globalização.

Acerca da globalização, em um primeiro momento, importa salientar o caráter essencialmente econômico do processo de globalização que marca a contemporaneidade. Além dos aspectos e conceitos já abordados e trazidos por teóricos como Hall e Bauman,

Anthony Giddens também oferece algumas importantes contribuições para uma visão mais clara sobre a globalização, aspecto propulsor da atual fluidez religiosa. Segundo Giddens, “os sociólogos usam o termo globalização para referirem-se àqueles processos que estão intensificando as relações e a interdependência sociais globais” (Giddens, 2001/2005, p. 61). “A globalização pode assim ser definida como a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa” (Giddens, 1990/1991, p. 69).

Diversos elementos corroboraram com esse processo globalizante, dentre os quais, poderíamos destacar fatores econômicos, políticos, tecnológicos e sócio-culturais. Anthony Giddens, porém parece sugerir uma interpenetração que leve em consideração causalidades múltiplas que englobam as mais diversas esferas da vida humana enquanto elementos fomentadores da globalização. Mas em que esse já abordado processo interfere na religiosidade? Até que ponto há uma relação entre religião e Globalização?

Além da possibilidade de se conceber a religião como uma entre outras manifestações sociais que assimilam e são assimiladas por esse processo, o próprio cristianismo - religião ocidental hegemônica - é um dos elementos grandemente responsáveis pela dinâmica globalizante do Ocidente. A ideia de responsabilidade coletiva e individual pela mudança do mundo tem origem religiosa judaico-cristã. A partir de determinados discursos teológicos, concebeu-se que o mundo deveria ser moldado segundo a vontade de Deus, com fins ao estabelecimento de seu reinado universal.

Assim, empreendimentos como algumas expansões colonialistas e imperialistas foram historicamente fomentadas por motivações também de cunho religioso (Moreira, 2008, p. 22). Mesmo a expansão do ensino, especialmente do ensino superior, bem como seu alcance para além das privilegiadas classes clerical e aristocrática, com fins também tecnológicos, foram viabilizados pelo protestantismo com semelhante motivação religiosa de concretizar a vontade de Deus. O próprio capitalismo, enquanto aspecto dinamizador da globalização, também se desdobra em íntima relação com a concepção cristã moderna, especialmente protestante (Weber, 1904-1905/2006a).

Além desses aspectos, o cristianismo ocidental já teria dentro de si alguns germes fundamentais ao processo de globalização como a própria individualização e mesmo a secularização. Nas palavras de Alberto da Silva Moreira,

“O cristianismo já conteria em si mesmo os elementos de crítica a toda metafísica e a todo sistema religioso tidos como absolutos. O princípio trazido pelo cristianismo, da ‘interioridade’ (a ‘vida interior’), servirá de base para que pouco a pouco a realidade ‘objetiva’ perca sua determinação. O último estágio desse desenvolvimento, às vezes chamado de pós-moderno, é aquele no qual a *interpretação* (o indivíduo) se afirma como o *fato* ou dado *fundamental*. Para Vattimo, o niilismo pós-moderno (a dissolução das metanarrativas) é a verdade atual do cristianismo, o que implica dizer que a verdade atual do cristianismo é a dissolução do próprio conceito de verdade, ou seja, de toda construção metafísica. Por paradoxal que pareça, ateísmo e niilismo são fruto do próprio cristianismo.” (Moreira, 2008, p. 22)

No entanto, como já foi dito, essa relação entre religião e globalização não se limita à influência daquela sobre esta. Pelo contrário, muita mudança se tem experimentado no âmbito religioso a partir das influências globalizantes, especialmente no tocante à fragmentação e pluralização identitária. Nas palavras de Enzo Pace,

“A globalização é um processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento. A consequência é o aparecimento de uma dupla tendência: ou à abertura e à mestiçagem cultural, ou ao refúgio em universos simbólicos que permitem continuar imaginando unida, coerente e compacta uma realidade social profundamente diferenciada e fragmentada.” (Pace, 1997, p. 32)

Além desse processo de decomposição e recomposição identitária, algumas outras consequências têm sido observadas em relação à experiência religiosa, a partir de sua inserção em um mundo globalizado e cada vez mais se globalizando, dentre as quais algumas já foram abordadas, mas que merecem destaque nessa relação mais específica com o processo de globalização. Uma delas é a *aproximação de fronteiras entre sistemas simbólicos*, de forma que a alteridade, via de regra exótica e diferente, já não se encontra distante, mas potencialmente vizinha, numa relação de imediação que possibilita diálogo e mútuo consumo de elementos de uma perspectiva por outra, sem a mesma preocupação que marcava a consciência dos fiéis noutros tempos (Pace, 1997, p. 27). De acordo com Silas Guerriero,

“Quando alguém, na sociedade brasileira, rompe com sua tradição religiosa, pode lançar mão de inúmeros símbolos vindos das mais diferentes épocas ou sociedades. Das tradições druídicas do antigo povo celta às práticas xamânicas das tribos siberianas, tudo está ao alcance, mesmo que vulgarizado e lido de maneira superficial, em um simples clicar de botão do computador que acessa a rede mundial da Internet. É a globalização da religião. Claro que as religiões sempre ultrapassaram fronteiras, e o cristianismo é exemplo disso, mas agora não é preciso esperar pela chegada do missionário. O próprio indivíduo busca sua nova religião de dentro do próprio quarto [...] A vida urbana moderna possibilita a troca mais intensa de informações e uma diversidade cada vez maior. Isso tem profundos

reflexos no âmbito religioso. As religiões não estão mais separadas ou isoladas. Ninguém mais passa sua vida inteira sob a influência ou contato de uma única religião. Até mesmo o indígena de uma aldeia distante acaba tendo contato com a vida urbana e pode facilmente começar a frequentar uma nova Igreja evangélica na qual o pastor pode falar coisas que, muitas vezes, naquele momento, ele quer e precisa ouvir. Na atual sociedade moderna, temos contatos com as grandes religiões tradicionais, com as antigas civilizações e com toda e qualquer forma nova de vivência religiosa.” (Guerriero, 2006, pp. 22-23)

Não apenas a aproximação entre diferentes perspectivas religiosas, mas o próprio *sincretismo de práticas religiosas* também se apresenta como consequência do multiculturalismo e da religiosidade contemporânea. Isso se dá em decorrência do fenômeno globalizante, enquanto mescla e “combinação aleatória de elementos de universos simbólicos distintos, às vezes em termos de ressignificação, outras vezes em termos de simples justaposição, outras vezes em termos de homogeneização de elementos, gostos e comportamentos” (Moreira, 2008, p. 28).

Uma outra possível consequência desse novo paradigma no qual as instituições e fatos sociais, inclusive a religião, ora se inserem é a *pluralização de ofertas religiosas*, agora não mais mediadas por uma centralizadora instituição detentora do poder simbólico que sirva de ancoragem simbólica aos sujeitos, ou sequer estabelecendo uma hierarquia entre uma alternativa em detrimento de quaisquer outras (Portella, 2008, pp. 160-162).

O desenvolvimento de tais pluralismos religiosos pode ser observado, não apenas a nível global, mas também local, através do desenvolvimento de identidades locais fortemente influenciadas pela hegemonização de uma cultura híbrida. Mas ainda assim, percebe-se um esforço em prol da preservação de identidades locais diante da competição de diferentes apelos identitários bem como diante das pressões em direção às massificações culturais globais (Moreira, 2008, p. 29), fomentando diversas formas reacionárias *de conservadorismo* e mesmo de *fundamentalismo religioso local* e global, se considerarmos que tais fechamentos locais se multiplicam não apenas local, mas também globalmente.

Outro aspecto fruto da globalização e que parece marcar a religiosidade contemporânea é o fato de que “a religião se tornou cada vez mais um objeto flutuante, desprovido de toda ancoragem social em uma tradição fecunda ou em uma instituição estabelecida” (Geertz, 2006, p. 10). As *grandes religiões* teriam sido *libertas de seus próprios contextos geográfico-culturais de origem*. Dessa forma, é cada vez mais comum, por exemplo, a existência de comunidades islâmicas, hinduístas e budistas na Europa ou nos

EUA, bem como a existência de grupos afro-brasileiros em outras partes da América Latina e de pentecostais na África.

*A crise das instituições de intermediação do sagrado e o enfraquecimento dos vínculos entre indivíduos e tais instituições* também tem sido um importante aspecto da religiosidade no mundo globalizado. Em um universo de apelos por imediata resposta religiosa aos problemas vivenciados pelos sujeitos, bem como às ofertas mercantilistas dos bens simbólicos, o indivíduo se vê em meio a diversas vozes e convites, diante dos quais se sente livre para compor sua própria síntese identitária (Moreira, 2008, p. 29).

*O deslocamento do elemento religioso para o âmbito secular* também pode ser cada vez mais notado desde que outras instituições seculares assumem funções antes atribuídas exclusivamente às igrejas, de forma que atualmente, a coisa religiosa pode ser encontrada não mais apenas em seus espaços tradicionalmente consagrados, mas também no espaço secular global: a mídia, os ambientes terapêuticos, os centros artísticos os espaços acadêmicos e mesmo tecnológicos (Moreira, 2008, p. 29), configurando, assim, uma espécie de ‘sacralização do profano’.

As por parte dos clientes e compradores dos bens simbólicos oferecidos pelas diversas ‘agências do sagrado’ também têm se apresentado como forte consequência da globalização *disputas por espaço e adesão*. Tais embates permeiam, especialmente, o campo hermenêutico, em busca de legitimação e vantagem em relação aos outros sistemas concorrentes, em comerciais disputas pelo *status* de verdadeira ou de *melhor interpretação* (Geertz, 2006, p. 10).

Outro aspecto que merece menção, em decorrência da velocidade de tráfego de informação, é a *dificuldade de acompanhamento a tais informações experimentada pelas religiões e por seus agentes*. A dificuldade de interpretação das questões que se apresentam, bem como as dificuldades decorrentes das decisões que precisam ser tomadas frente às alternativas que exigem escolhas, muitas vezes imobilizam aqueles que respondem pelo religioso, o que, não raras vezes, se desdobra em fechamentos fundamentalistas que acabam maquiando a aparência de insegurança, perplexidade e incapacidade de acompanhamento às questões trazidas em meio à globalização que tanto dinamizou e dinamiza o próprio conhecimento (Moreira, 2008, p. 30).

Com a minimização das instituições tradicionais que regulamentavam o sagrado sob a legitimação popular, *especialistas* legitimados por tais instituições *também vivenciam uma*

*crise* não apenas decorrente da perda de autoridade institucional para dar a última palavra sobre questões religiosas, mas também decorrente do próprio surgimento de novos especialistas igualmente produtores de bens simbólicos, a disputarem com os tradicionais o mesmo espaço. Esses novos especialistas integram tanto o campo religioso, trazendo novas abordagens religiosas algumas vezes mais adaptadas ao novo paradigma de fluidez religiosa, quanto o campo do conhecimento secular como cientistas, terapeutas, filósofos, celebridades etc. (Moreira, 2008, pp. 30-31).

A *mediatização do fenômeno religioso* também tem marcado essa relação entre religião e globalização. Nas palavras de Alberto da Silva Moreira,

“A mídia, com a linguagem própria e a lógica econômica que a caracterizam, já é a maior fonte de informação sobre a religião. Os *shows*-missas e os *shows gospel*, as transmissões sobre o papa e sobre festas religiosas são as formas explícitas, mas nem de longe as únicas formas de mediatização do religioso. Provavelmente as grandes cerimônias, transmitidas pela mídia, serão o momento em que se explicitará um sentimento vago de pertencimento a uma ‘comunidade’ mais ampla de fé. Por outro lado, no dia-a-dia das metrópoles, quem hoje ministra ‘aulas de catequese’ para as multidões é Hollywood, com suas produções como *O Código Da Vinça*, *Paixão de Cristo*, os filmes de bruxos, de espíritos e do além. O cinema, a tevê e a literatura são as instâncias que se encarregam da socialização religiosa, sempre dentro de seus cânones e interesses.” (Moreira, 2008, p. 30)

Além dessa repatriação do fenômeno religioso e de todos esses aspectos que advêm com a globalização, marcando a atual ‘religiosidade fluida’ que os sujeitos modernos experimentam, um outro elemento que merece menção é a recorrência cada vez mais expressiva da vivência da *espiritualidade sem religião* descrita por Moreira enquanto, alternativa de espiritualidade que preserva legados éticos e espirituais das religiões, recriando-as, no entanto, em diversas formas apropriadas aos pequenos grupos a ela aderentes, independentemente de instituições religiosas, igrejas, templos, liturgias, hierarquias ou quaisquer estruturas administrativas mais organizadas (Moreira, 2008, p. 30).

Todos esses elementos referendados corroboram com uma espécie de ressignificação do religioso que, cada vez mais parece transcender alguns conceitos mais tradicionais e descrições mais restritas e rígidas, configurando-se antes, no entanto, como uma realidade extremamente fluida, transitória e bastante abrangente. Nas palavras de Roger Bastide,

“A industrialização, ao desenvolver o pensamento racionalista, a urbanização, ao romper as solidariedades comunitárias, a escola laica, pondo o religioso entre parêntesis, a sociedade de consumo, enfim, ao apoiar-se na propaganda insidiosa dos *mass media*, ao canalizar as aspirações dos homens para os bens materiais,

tiraram dessas Igrejas dilaceradas porções cada vez maiores de fiéis. Mas a morte de Deus não é necessariamente a morte do Sagrado, se for mesmo verdade que a experiência do sagrado constitui uma dimensão necessária do homem. À medida que a Igreja perde os seus fiéis, vemos pulular, mais particularmente nas grandes metrópoles, as pequenas seitas esotéricas, os consultórios de astrólogos, as clínicas dos novos curandeiros. Espécies de compromisso entre o racionalismo, que constitui o ideal da nossa nova sociedade planificadora, e a necessidade de religião, pois o esoterismo se funda em sistemas de ideias simbólicas bem interligadas – a astrologia tem um caráter matemático que tranquiliza o nosso pensamento –, os curandeiros opõem ao empirismo dos médicos uma teoria terapêutica utilizando a linguagem dos físicos, ondas, fluidos, ou átomos. Podemos assim nos deixar guiar pelo religioso sem nenhum receio, já que o religioso aparentemente se expressa na própria linguagem da ciência”. (Bastide, 1997/2006, p. 265)

Antes, porém, de encerrar a discussão sobre identidades religiosas inclusivas, e sobre as transformações sofridas pelo cenário religioso mundial durante o século XX, é necessário fazer menção a um movimento que também teria contribuído profundamente para uma modificação na forma de os sujeitos vivenciarem suas religiosidades, mudando a visão de mundo e o universo das crenças, facilitando o surgimento dessa forma difusa e invisível de experiência religiosa atualmente experimentada no âmago das individualidades.

Robert Bellah<sup>70</sup> remete à década de 1960, o que identifica como o grande descontentamento de massa em relação aos valores comuns da cultura e da sociedade. Segundo o autor, teria se iniciado nos Estados Unidos uma quebra da legitimidade das instituições religiosas tradicionais, e um descrédito em relação às promessas revolucionárias da modernidade, o que logo se expandiu para outros países do Ocidente. Em decorrência, muitos jovens passaram a recusar diversos valores transmitidos por seus pais, além de questionarem, inflamados por toda a controvérsia da Guerra do Vietnã, se valia a pena morrer por ideais nos quais não mais se acreditava (Guerriero, 2006, p. 56).

O movimento de contestação da contracultura questionava a validade do modelo cultural de acumulação de riqueza e motivava o surgimento de outros movimentos libertários em prol das minorias feminina, indígena, negra, de liberdade sexual e outras. O surgimento de comunidades alternativas, a oposição ao *ethos* vigente e a própria derrubada do sistema dominante para a construção de uma sociedade mais justa e fraterna eram fomentados a despeito de toda a diversidade de posturas então existentes. Não se combateu a religiosidade, mas suas formas mais estruturadas, católica e protestante, por servirem, na opinião de muitos

---

<sup>70</sup> Bellah, R. (1983). A nova consciência religiosa e a crise da modernidade. *Religião e Sociedade*, 13. pp. 18-37. In: Op. Cit. p. 56.

adeptos daquele movimento, como mecanismos de manutenção do *status quo*. Assim, a religiosidade da contracultura não era cristã ou bíblica. Se inspirava, antes, em religiões orientais e indígenas, com ênfase na experiência interior, na vida simples e na busca por harmonia com a natureza, objetivando contrastar com o modelo individualista das religiões hegemônicas, de forma que quanto mais essas propostas fossem exóticas e afastadas do modelo vigente, era melhor (Guerriero, 2006, pp. 56-57).

Nesse momento se deu a vinda de diversos movimentos e líderes religiosos hindus, zen-budistas e outros, antes restritos às comunidades étnicas, do Oriente para grandes cidades ocidentais, conquistando adeptos, inclusive considerados ídolos, a exemplo dos Beatles que, com seu exemplo, influenciaram muitos outros jovens na mesma direção. Assim, mesmo depois, com o enfraquecimento do movimento de contestação da década de 1960, algumas tendências religiosas alternativas que surgiram naquele momento permaneceram, deixando marcas que também ficaram até os dias atuais, fornecendo um ambiente favorável, inclusive às novas formas de religiosidade que marcam a contemporaneidade (Guerriero, 2006, pp. 57-58).

Vale ressaltar como todos esses movimentos, fenômenos, aspectos e tendências até aqui citados, desde a multiplicidade de papéis da religião na contemporaneidade, o trânsito religioso e a oferta de bens simbólicos, o crescimento urbano e a globalização, e que parecem se alimentar como que simbioticamente, traduzem-se, indiretamente, em identidades religiosas inclusivas e como se fazem refletir no âmbito religioso de forma geral e em suas particulares manifestações. Nesse sentido importa pensar a realidade experienciada na IBP a partir de um recorte temporal entre os anos de 2009 e 2011, e de sua inserção na capital do Estado de Alagoas, sendo portanto, marcada pela lógica urbana e não apenas por isso, mas também pela dinâmica de uma sociedade secularizada, cada vez mais individualizada e também capitalista e globalizada. Dessa forma, deve-se levar em consideração que, além dos aspectos ressaltados pelos próprios membros e congregados da IBP enquanto elementos relevantes às suas experiências religiosas sincréticas, existem também elementos estruturais no contexto global no qual tais sujeitos vêm sendo socializados e que certamente interferem em suas particulares experiências religiosas locais, sendo tais elementos percebidos ou não por tais indivíduos.

## **Capítulo 3**

# **IGREJA BATISTA DO PINHEIRO: UM ESTUDO DE CASO**

### 3.1 O histórico legado batista

*“Ser membro de uma igreja batista, por si só, pra mim, já é uma coisa extremamente gratificante. Os batistas defendem alguns princípios que falam muito forte aqui dentro, em mim. Pelo menos em teoria. A prática, lamentavelmente... agente percebe que a prática infelizmente se distancia bastante da teoria. Mas a nossa teoria é impecável. Os princípios que a gente defende são muito bonitos. E isso fala muito. E ser membro da Igreja Batista do Pinheiro, em particular, é extremamente gratificante porque ela me dá... ela aproxima um pouco mais a prática da teoria.” (Cecrops, jul., 2010)*

Para melhor entender a Igreja Batista do Pinheiro e seu ambiente enquanto contexto favorável à vivência das identidades religiosas inclusivas, torna-se importante considerar os princípios historicamente defendidos pela denominação batista e cuja preservação se tornou importante aspecto identitário. É exatamente tendo em vista esse histórico legado enquanto ideal que se fomentou a construção de um ambiente em que as pessoas fossem autônomas para vivenciar suas próprias experiências religiosas de acordo com suas consciências. Características como o princípio de liberdade assegurado aos indivíduos e à igreja local, pelas quais a IBP tanto preza, são elementos que dizem muito a respeito do ambiente pesquisado neste estudo de caso, enquanto contexto que possibilita e até mesmo encoraja os sujeitos a vivenciarem, cada um, suas próprias identidades religiosas.

Nas palavras de Walter Shurden, a “batistificação é um espírito que permeia todos os princípios batistas ou os chamados distintivos batistas. É o espírito de liberdade [...] A paixão batista pela liberdade é uma das principais razões pelas quais há tanta diversidade na vida batista” (Shurden, 2005, p. 18). Todavia, alguns aspectos dos discursos batistas têm sido historicamente defendidos pelo movimento ao longo dos séculos, pelo que, a despeito de ser um grupo extremamente heterogêneo e com distintas identificações, é possível traçar elementos comuns naquilo que aqui será chamado de histórico legado batista.

Na segunda metade do séc. XVI, a reforma na Inglaterra não conseguia satisfazer nem a muitos católicos, para os quais o Anglicanismo era protestante demais; nem a vários protestantes, para os quais a igreja inglesa permanecia muito católica. Alguns grupos puritanos insatisfeitos com os desdobramentos da reforma em seu país, romperam com a oficial igreja inglesa, passando a ser conhecidos como *separatistas*, dentre os quais haviam aqueles que defendiam somente o batismo de crentes. Separadas dos congregacionais ingleses, estas pessoas se tornariam, no início do século XVII, os precursores do que veio a ser a denominação batista. Assim, um grupo de dissidentes ingleses emigrou, em 1608 para a Holanda, em busca de liberdade religiosa, liderados pelo clérigo John Smyth e pelo leigo

Thomas Helwys, que vieram a organizar, em 1609 na cidade de Amsterdã, uma igreja de características batistas e que divergia do anglicanismo em questões políticas e doutrinárias. Sentindo a necessidade de um batismo consciente, Smyth batizou-se e batizou outros fundadores ex-anglicanos, formando a primeira igreja batista organizada (Azevedo, 1996/2004, pp. 75-77).

Após a morte de Smyth e da decisão de Thomas Helwys e seus seguidores no sentido de regressarem à Inglaterra, a igreja organizada na Holanda se desfez e parte do antigo grupo uniu-se aos menonitas<sup>71</sup>. Outra parte adotou uma abordagem teológica calvinista moderada<sup>72</sup>, passando a ser conhecidos como batistas gerais, por acreditarem que a expiação de Cristo fora por todos os homens (Champlin, 2002, p. 475). Thomas Helwys organizou a Igreja Batista em Spitalfields, nas proximidades de Londres, em 1612<sup>73</sup>. A perseguição inglesa aos batistas e a outros dissidentes fomentou a emigração. De acordo com Mary Rute Gomes Esperandio, a primeira igreja batista norte-americana, nasceu em 1635, organizada por Roger Williams na colônia de Providence (Esperandio, 2005, p. 9), hoje capital do Estado fundado por ele com o nome de Rhode Island, símbolo norte-americano do postulado da liberdade de consciência (González, 1982/2005a, p. 202).

Nas décadas posteriores a liberdade religiosa fomentada pelo pensamento liberal inglês se tornou uma forte ênfase das igrejas batistas. O ambiente congregacional<sup>74</sup> e a marca democrática corroboraram para o surgimento de diferenças de opinião, para a diversidade teológica batista e para a existência de diversas tradições e formas de vida e culto dentro da denominação (Champlin, 2002, p. 475). Dessa forma, o próprio congregacionalismo batista veio assegurar a preservação não apenas das identidades das igrejas locais em relação a forças externas, mas também das identidades individuais dos sujeitos que a integravam. Segundo Shurden,

---

<sup>71</sup> Grupo descendente dos anabatistas e que se organizaram sob a liderança de Meno Simons, de quem derivaram o nome.

<sup>72</sup> Sistema teológico protestante desenvolvido a partir das contribuições de João Calvino no século XVI, com ênfase na justificação pela fé, nas Escrituras como única regra de fé e da ausência do livre-arbítrio depois da queda. Calvino destacava entre outros aspectos, a soberania de Deus, chave de sua soteriologia acerca dos decretos divinos de predestinação à salvação dos escolhidos e condenação dos não escolhidos. O calvinismo moderado consistia numa síntese entre as ideias de predestinação e livre-arbítrio e da não afirmação da predestinação ativa de Deus à perdição (Manzanares, 1999/2005, p. 81).

<sup>73</sup> Convenção Batista Brasileira. Disponível em: [http://www.batistas.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=19&Itemid=12&limitstart=6](http://www.batistas.com/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=12&limitstart=6).  
Acedido em: 14/08/2010.

<sup>74</sup> Sistema de gestão eclesiológica que teoricamente possibilita à igreja local ser dirigida por ela própria e não por um líder ou um grupo representativo.

“Os batistas não praticam uma forma democrática de governo eclesiástico porque esta seja mais eficiente, mais confiável ou mesmo mais bíblica que as demais. Eles a adotam porque a ela **acentua o papel do indivíduo dentro da comunidade**, permitindo uma maior liberdade para um maior número de pessoas ter voz na igreja. Além do mais, a forma democrática de governo eclesiástico é uma afirmação da igualdade de todos os crentes no discernimento da mente de Cristo. Os batistas gostam de pensar que essa forma de governo permite maior liberdade ao Espírito Santo para guiar a vida da igreja local. No entanto, mesmo nesse ponto, os batistas nunca igualaram a voz da maioria à voz de Deus.

O governo congregacional da igreja demanda que uma igreja local determine sua própria membresia, decida seu próprio padrão de culto, mapeie sua própria estratégia de missão e eleja seus próprios oficiais.” (Shurden, 2005, p. 49, grifos do autor da pesquisa)

A despeito de todas as limitações do congregacionalismo batista que, na prática, não raras vezes acaba sendo manipulado por líderes ou por famílias mais influentes e tradicionais da igreja, este sistema eclesiológico de gestão democrática ao menos teoricamente garantiria a possibilidade de cada indivíduo poder expressar sua opinião, de discutir e votar (Alencar, 2005/2007, p. 62). Assim, semelhantemente ao que acontecera ao protestantismo de forma geral<sup>75</sup> no século XVI, que apresentava um discurso divergente em relação ao pensamento hegemônico, o movimento batista legitimou sua proposta alternativa utilizando ideais renascentistas de liberdade e individualidade. Liberdade individual de consciência, liberdade religiosa, livre interpretação das Escrituras, liberdade da igreja local etc., foram discursos defendidos por um protestantismo que, de fato, precisava inculcá-los em seus ouvintes, a fim de ser aceito enquanto razoável, nobre e legítima alternativa em relação ao catolicismo romano de então. Assim, nas palavras de Rubem Alves,

“O protestantismo se entende como o espírito da liberdade, da democracia, da modernidade e do progresso. O catolicismo, por oposição, é o espírito que teme a liberdade e que, como consequência, se inclina sempre para soluções totalitárias e se opõe à modernidade [...], **no seu momento de nascimento, o protestantismo introduziu um discurso com uma nova temática que colidia com os arranjos ideológico-teológicos dominantes**. Basta que se leia Lutero. Sua grande obsessão? A liberdade. ‘Um cristão’, afirmava, ‘é livre e perfeitamente senhor de todas as coisas, não se submetendo a nada.’ O Deus sobre quem Lutero fala é o símbolo da liberdade de todas as imposições legais que a religião e a sociedade impõem. Fé é liberdade da lei. Aquele que se submete é aquele que ainda não compreendeu o Evangelho.” (Alves, 1979/2005, pp. 48-49)

Gedeon Alencar, ao tratar sobre a histórica defesa batista da separação entre igreja e Estado, chega a afirmar que os batistas se constituem como um dos grupos que mais

---

<sup>75</sup> Em se tratando da histórica defesa da separação entre igreja e Estado e da liberdade de consciência individual, o legado batista se assemelha muito ao legado protestante de forma geral, pelo que fazemos referências a um e a outro movimento.

militaram em prol da autonomia da sociedade civil, identificando exatamente nesse ideal de autonomia a origem e a existência batistas. O autor também se remete já à Reforma Protestante como esse ‘grito de liberdade’ em resistência à autoridade da Igreja Católica, de forma que o surgimento de novas igrejas estatais - Anglicana e Luterana - em superação à antiga Igreja Estatal Católica, seria exatamente um aprimoramento deste anseio por liberdade (Alencar, 2005/2007, p. 63), de forma que, segundo Mullins<sup>76</sup>,

“O que distingue os batistas é a sua ‘doutrina da competência da alma em matéria de religião, em subordinação a Deus’, ênfase que ‘une e concentra em si’ três princípios da modernidade: o princípio intelectual da Renascença, sobre a ‘capacidade e direito do homem’ para o ‘exercício da liberdade’; o ‘princípio anglo-saxão da liberdade mental’; e o princípio reformado da justificação pela fé.” (Mullins, *apud* Azevedo, 1996/2004, p. 13)

Segundo Israel Belo, “ao insistir na ‘competência religiosa do homem’, os batistas têm, a um tempo, ‘livrado a liberdade intelectual de todas as espécies de repressão humana” (Azevedo, 1996/2004, p. 13). Essa herança de defesa histórica às liberdades individuais humanas são endossadas por alguns membros e congregados da Igreja Batista do Pinheiro a fim de fundamentar e mesmo legitimar suas experiências religiosas particulares. Nas palavras de Cecrops,

*“É extremamente gratificante ser membro da IBP porque lá eu encontro espaço para ser quilo que a teoria batista me diz que eu posso ser. Muito mais do que agarrado a doutrinas específicas, nós defendemos princípios. E isso me dá uma liberdade muito grande de ser do jeito que eu sou.” (Cecrops, jul., 2010)*

De fato, uma leitura atenta sobre a história dos batistas e do pensamento batista revela esse comprometimento desde o lançamento de suas bases teológico-filosóficas denominacionais. De acordo com Shurden, a ênfase batista sobre o indivíduo já parte das afirmações bíblicas de que cada ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus e da responsabilidade de cada pessoa diante dele (Shurden, 2005, p. 37 e 41)<sup>77</sup>. Para o autor, “a liberdade tinha um propósito para os primeiros batistas que acreditavam que era importante salvar a liberdade do espírito humano. Eles se rebelaram contra a prioridade do institucionalismo porque criam que era preciso salvar a prioridade do indivíduo” (Shurden, 2005, p. 40). Foi exatamente essa preocupação com a liberdade individual que fomentou a

---

<sup>76</sup> Mullins, E. Y. (1955). *Os axiomas da religião: uma nova interpretação da fé batista*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batistas. p. 66. In: Azevedo, I. B. (1996/2004). *A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro*. São Paulo: Vida Nova. p. 13.

<sup>77</sup> Cf. Gênesis 1. 26 e Romanos 14. 12, respectivamente.

ideia de não batizar crianças. As pessoas a serem batizadas deveriam ser capazes de fazer uma escolha responsável, consciente, livre e voluntária por essa pública profissão de fé (Shurden, 2005, p. 43). No entanto, não se há de negar que no protestantismo de forma geral, em comparação com a Renascença, as propostas de liberdade individual oferecidas, via de regra, na prática, tinham muitas limitações e incoerências. Segundo Israel Belo de Azevedo,

“No interior de cada denominação, há um protestantismo completo, que não admite reparos. Há diferenças. Uma denominação as absorvem. Outras as toleram. E ainda outras as expulsam. Os batistas sorvem-lhe o veio, destacam-lhe algumas marcas, convivem com outras e rechaçam umas poucas” (Azevedo, 1996/2004, p. 24).

Dessa forma, percebe-se que na prática, muitas amarras à autonomia do sujeito não foram removidas. Alguns dogmas, em muitos contextos, permaneceram norteando os juízos que continuaram a se impor sobre os indivíduos protestantes, inclusive batistas. Troeltsch<sup>78</sup>, que só aceitava o individualismo protestante como sendo, de fato, individualismo, se comparado ao sacramentalismo católico, fez clara distinção entre o individualismo renascentista, “realmente livre da autoridade, com plena autonomia do sujeito” e “plenamente flexível em sua concepção artística e limitado apenas pelas regras da lógica”; e o individualismo da Reforma, “apenas um aprofundamento e uma espiritualização das realidades puramente objetivas e dadas sobrenaturalmente, mas nunca uma autonomia religiosa incondicional” (Troeltsch *apud* Azevedo, 1996/2004, p. 31). Assim, para Berdyaev<sup>79</sup>, a Reforma Protestante, paradoxalmente, defendia a autonomia de consciência religiosa dos indivíduos, mas ao mesmo tempo, negava-lhes os fundamentos básicos de sua liberdade (Azevedo, 1996/2004, p. 31). Nas palavras de Reinhold Niebuhr<sup>80</sup>,

“Enquanto a ‘Renascença se opõe ao controle eclesiástico de toda a vida cultural em nome da autonomia da razão humana’, colocando o fundamento para todo desenvolvimento cultural moderno, ‘a Reforma opõe-se ao controle dogmático do pensamento religioso pela igreja em nome da autoridade das Escrituras’. Os pais da Reforma insistem que ‘nenhuma autoridade humana (nem mesmo da igreja) pode pretender a posse ou a interpretação da verdade do evangelho’, tomado como estando ‘além de toda a sabedoria humana’, ‘invariavelmente corrompida’ por essas mesmas interpretações.” (Niebuhr, *apud* Azevedo, 1996/2004, pp. 31-32)

---

<sup>78</sup> Troeltsch, E. (1972). Renaissance and Reformation. In: Spitz, L. W. (Ed.). *The Reformation: basic interpretations*. Ed. Lexington, Mass: D.C. Heath. p. 27. In: Op. cit. p. 31.

<sup>79</sup> Berdyaev, N. (1949). *The meaning of history*. London: Geoffrey Bless. p. 144. In: *Id.*

<sup>80</sup> Niebuhr, R. (1951). *The nature and destiny of man: a cristian interpretation*. New York: Charles Scribner’s Sons, v. 2, p. 150. In: *Ibid.* pp. 31-32.

No entanto, após se consolidar enquanto tradição religiosa, o protestantismo se viu obrigado a negociar os valores a partir dos quais se apresentou, sob risco de ter a autoridade de suas estruturas minadas por seus próprios princípios. Daí o questionamento de Rubem Alves:

“Que o protestantismo tenha sido no seu momento carismático fundador, original, a explosão de um grito reprimido de liberdade, parece-me um fato que não pode ser negado. O problema é se, no seu desenvolvimento histórico, o protestantismo preservou a sua visão inicial.” (Alves, 1979/2005, p. 52)

Para Azevedo, o protestantismo “rompeu com a heteronomia eclesiástica e ajudou a construir o arcabouço de uma visão completamente autônoma do homem. Ele mesmo, porém, sucumbiu à heteronomia, embora com roupagem diferente” (Azevedo, 1996/2004, p. 34). E é exatamente nesse sentido que Cecrops afirma que a IBP, se comparada a outras igrejas batistas, “*aproxima um pouco mais a prática da teoria*” (Cecrops, jul., 2010), pois, historicamente, a liberdade individual foi uma das principais bandeiras erguidas pelo protestantismo de forma geral e, em particular, pelos batistas. Nas palavras de Shurden, “os batistas realmente crêem que cada um tem que ‘pensar por si mesmo’” (Shurden, 2005, p. 44). Entretanto, muitas comunidades de fé batistas definem claros parâmetros de comportamentos e crenças para seus membros, sob pena de exclusão do rol de membros, fazendo, inclusive, uso de mecanismos de monitoramento para assegurar o privilégio dos posicionamentos institucionais em detrimento de qualquer autonomia individual. Nas palavras do Pr. Wellington Santos,

*“Educar para a liberdade é algo trabalhoso, é algo subversivo, é algo que dá dor de cabeça. Então, às vezes, a gente tem isso no tratado, nos escritos históricos mas não é lá muito o que essa geração de batistas, de líderes almeja muito não. Já é comum você ouvir em muitos arraiais batistas a liderança dizer: ‘o mal da nossa denominação é a liberdade.’” (Wellington, set., 2010)*

Não se há de negar porém, a despeito de uma rendição bastante comum por parte de diversas igrejas protestantes e batistas a várias formas de heteronomia, todo o legado batista a que se remetem diversos membros e congregados da IBP, como fonte de inspiração e legitimação à sua liberdade religiosa para assimilarem e agregarem às suas próprias identidades, quantos elementos acharem interessantes. Nas palavras de Walter Shurden, “para levarmos o princípio da Liberdade Individual a sério, nós devemos estar preparados para aceitar a diversidade da experiência religiosa” (Shurden, 2005, p. 42).

### 3.2 Pluralidade batista e religiosidade popular brasileira

“Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, pra mim é pouca talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardérque. Mas, quando posso, vou ao Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo.” (Rosa, 1956/1986, p.8).

À semelhança do cristianismo, cuja assimilação de diversos elementos de outras culturas e religiões parece ser historicamente inegável, os batistas também parecem integrar desde o seu nascedouro elementos peculiares a identidades religiosas diversas e, em alguns casos, paradoxais. Apesar da maior resistência das identidades protestantes históricas aos sincretismos dados no Brasil, em comparação com as assimilações católicas e neopentecostais, Esperandio sugere que já em sua formação na Holanda e na Inglaterra, os batistas surgem de uma infusão de separatistas e anabatistas cujas posições teológicas eram muito diferentes. Esperandio afirma ainda que Calvinismo, Arminianismo e Anabatismo são distintas fontes de onde os batistas herdaram certas características:

“Os grupos batistas estavam sujeitos a três influências teológicas distintas: O Calvinismo, o Arminianismo e o Anabatismo. Os Anabatistas rejeitavam a doutrina da predestinação de Calvino, mas herdaram dele a ênfase na tarefa educacional da igreja para a transmissão das doutrinas, firmadas na ‘lei da verdade - a Bíblia’, bem como a ênfase na disciplina.” (Esperandio, 2005, p. 22)

E ainda que, segundo Latourette<sup>81</sup>,

“Do Arminianismo herdou a ênfase na conversão individual, no ensino de que Cristo morreu por todos os homens, que a salvação se dá somente pela fé, que os que crêem são salvos, que os que rejeitam a graça se perdem, e que Deus não escolhe indivíduos particulares nem para uma coisa nem outra.” (Latourette *apud* Esperandio, 2005, p. 22)

Bittencourt lembra que as atividades religiosas protestantes no Brasil só se iniciaram após o Tratado de Comércio e Navegação com a Inglaterra em 1810, a partir do qual foi autorizado com várias restrições, o culto protestante em terras brasileiras, de forma que somente a partir da década de 1830 igrejas norte-americanas começaram a se interessar pela

---

<sup>81</sup> Latourette, K. S. (1977). *Historia del Cristianismo*. Argentina: Casa Bautista de Publicaciones. p. 130 In: Esperandio, M. R. G. (2005). Protestantismo em revista. In: *Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo – NEPP* – da Escola Superior de Teologia, janeiro/ abril.

divulgação do protestantismo no Brasil (Bittencourt Filho, 2003, p. 110). De acordo com Ruth Gomes Esperandio, os batistas chegaram ao Brasil entre os anos de 1871 e 1881, por meio dos missionários norte-americanos vindos do sul dos Estados Unidos, cuja ênfase consistia na conversão individual veiculada por uma hermenêutica fundamentalista (Esperandio, 2005, p. 22).

Após uma primeira inserção ocorrida nos séculos XVI e XVII (González, 1983/2002, p. 204-207), por meio do que Israel Belo de Azevedo chama de “protestantismo de piratas” (Azevedo, 1996/2004, p. 150), cujos vestígios de sua fé, segundo o autor, inexistem já no século XIX, ocorreram dois importantes momentos de inserção protestante em terras brasileiras. O primeiro foi o protestantismo de imigração, a partir do incentivo da monarquia às imigrações européias. Movimento através do qual, a despeito de não haver ainda um esforço pela disseminação protestante, foi organizada a primeira igreja batista no Brasil, em 10 de setembro de 1871 – a Igreja Batista de Santa Bárbara d’Oeste. Nas palavras de Justo González,

“Durante a época colonial, Espanha e Portugal procuraram manter as suas colônias fechadas para todo contato estrangeiro. Esta política servia para proteger o monopólio do comércio que tanto beneficiava a metrópole, mas era levada a efeito também para proteger os habitantes das colônias do ‘contágio’ com idéias como o protestantismo. Portanto, ao terminar a época colonial, muitos dos dirigentes das novas nações seguiram uma política diametralmente oposta [...] era necessário fomentar o contato com outros países, especialmente a Grã-Bretanha e os Estados Unidos [...] seguiram o princípio estabelecido pelo estadista que declarou que ‘governar é povoar’. Para que o país possa ser industrializado, pensavam eles, é necessário povoar o interior, abrir caminhos, estabelecer contatos com as nações industrializadas e introduzir as idéias e a experiência dessas nações [...] Para fomentar a imigração, era necessário levar em conta o fato de que muitos dos possíveis imigrantes eram protestantes que não estavam dispostos a abandonar a sua fé. Por isso, era necessário garantir-lhes a liberdade de culto, mesmo em países onde a religião católica era até então a única permitida [...] a política de estimular a imigração teve como consequência posterior a disseminação do protestantismo em meio à população.” (González, 1987/2005b, p. 187-188)

O segundo momento dessa inserção foi com o protestantismo de missão viabilizado pela iniciativa das sociedades missionárias, que enviavam e financiavam a estadia em terras brasileiras, de missionários congregacionais, presbiterianos, metodistas, episcopais e batistas, cuja primeira igreja implantada através dessa inserção com caráter missionário norte-americano foi a Primeira Igreja Batista da Bahia, organizada por William Bagby e Zachary Taylor, em 1882. Neste momento havia um ideal proselitista com fins à disseminação do protestantismo.

Vale ressaltar que a relação do protestantismo com o governo Brasileiro atravessou pelo menos três fases: a permissão, durante o Reinado português<sup>82</sup>; a tolerância, durante o Império<sup>83</sup> e a liberdade, na República<sup>84</sup> (Azevedo, 1996/2004, p.152). A Constituição de 1824 estabelecia o catolicismo romano como religião oficial do Império, permitindo às outras religiões suas práticas litúrgicas apenas em cultos domésticos ou particulares em casas sem qualquer aparência de templo religioso (Artigo 5º da Constituição Imperial do Brasil de 1824). É importante salientar o caráter privado das celebrações protestantes e mesmo batistas antes da Constituição de 1891.

Com a proclamação da República Federativa do Brasil, porém, o Brasil legalizou a separação entre Igreja e Estado e a consequente liberdade religiosa. Assim, na Constituição de 1891, está escrito que “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum” (Parágrafo 3º do artigo 72 da Constituição Brasileira de 1891). A partir de então, a fé batista começava uma busca por novos adeptos em terras brasileiras, sujeitando-se assim, a despeito de todo esforço de preservação das já plurais identidades originais, às releituras brasileiras de sua proposta bem como aos consequentes sincretismos.

Em terras brasileiras, as inevitáveis divergências internas entre batistas, fomentadas pela livre interpretação das Escrituras e pelo princípio de liberdade de consciência, continuaram existindo e mesmo se multiplicando, de forma que cada cristão batista pôde, dialeticamente, construir suas próprias concepções teológicas articuladas àquelas que lhes foram transmitidas. A democracia também continuou sendo uma forte marca fomentadora do respeito às diferenças e individualidades. Desde 1882, em pleno Império de D. Pedro II, de acordo com Gedeon Alencar, quando a participação política do povo brasileiro ainda era pífia, quando apenas homens letrados podiam votar, “os batistas – homens, mulheres, jovens e velhos, brancos, pretos, mulatos, mamelucos, empresários, operários, agricultores, analfabetos, doutores, pobres e ricos – exercem a ‘democracia plena’” nas igrejas (Alencar, 2005/2007, p. 55). “Num país em que as mulheres não votavam, pouquíssimas estudavam ou trabalhavam, as mulheres membros de Igrejas Batistas desde o século XIX já participavam de assembleias para decidir o destino da sua congregação” (Alencar, 2005/2007, p. 57). Essa atmosfera de liberdade e expressão às individualidades de cada um e de cada uma não levou

---

<sup>82</sup> Sistema político brasileiro adotado de 1500 a 1822.

<sup>83</sup> Sistema político brasileiro adotado de 1822 a 1889.

<sup>84</sup> Sistema político brasileiro adotado a partir de 1889.

necessariamente a uma vivência batista identidades religiosas inclusivas. No entanto, não se pode negar que o cultivo de tais princípios tenha tornado seu seio um ambiente mais propício e tolerante a diversas manifestações, inclusive à experiência algumas vezes consciente, outras inconsciente, algumas vezes pública, outras vezes mais reservada, dos sincretismos que corroboraram para construções identitárias marcadas pelas identidades religiosas inclusivas, mais facilmente hostilizados em outros contextos mais dogmáticos e restritos.

No Brasil, o ‘sincretismo batista’ foi facilitado pelo caráter essencialmente multicultural brasileiro e por sua formação a partir de diversas matrizes étnicas, além das marcas anglo-saxônicas norte-americanas também agregadas à identidade batista que aqui chegou através do protestantismo de missão<sup>85</sup>, a despeito do isolamento ascético que, segundo Weber, marcava as seitas batistas (Weber, 2006, pp. 110-112). Afinal, desde seu início, miscigenado, o Brasil foi se desenvolvendo como resultado de uma imensa conjugação étnica, cultural e, conseqüentemente, religiosa (Sodré, 1976) e (Bosi, 1992), através das quais “o fiel das religiões populares brasileiras sempre teve a autonomia para criar sua própria vivência religiosa, independente da oficialidade eclesial, compondo seu universo com seu santo padroeiro predileto, seu anjo da guarda ou seu orixá de cabeça” (Guerriero, 2006, p. 55). “Se o Brasil é constituído pela mistura de três raças, ele não é essencialmente um país branco, e sim um país mestiço. Mas a mestiçagem não foi apenas física; ela é também cultural” (Bastide, 1997/2006, p. 229). Nas palavras de José Bittencourt Filho,

“Basta recorrer à formação histórica da nacionalidade: com os colonizadores chegam o catolicismo ibérico (reconhecidamente singular) e a magia européia. Aqui se encontram com as religiões indígenas, cuja presença irá impor-se por meio da mestiçagem. Posteriormente, a escravidão trouxe consigo as religiões africanas que, sob determinadas circunstâncias, foram articuladas num vasto sincretismo. No século XIX, dois novos elementos foram acrescentados: o espiritismo europeu e alguns poucos fragmentos do Catolicismo romanizado.” (Bittencourt Filho, 2003, p. 41)

De forma geral, o cristianismo que aqui se consolidou já era uma síntese de elementos das religiosidades indígena, africana, muçulmana e judaica, em um encontro que gerou um cristianismo eclético e sincrético (Bittencourt Filho, 2003, p. 94). Mesmo a existência de festas litúrgicas folclorizadas, orações, ritos pagãos integrados à liturgia, santos investidos de propriedades e funções mágicas, ilustram essas diversas concessões que os

---

<sup>85</sup> Alencar (2005/2007) e Azevedo (1996/2004) concordam que os dois primeiros grandes movimentos de avanço protestante no Brasil foram os protestantismos de emigração e os de missão.

clérigos sentiram necessidade de fazer às demandas profanas das religiosidades populares (Bourdieu, 1974/2009, p. 68). Nas palavras de Gilberto Freyre,

“Uma promiscuidade ainda hoje característica das nossas festas de igreja. Violas tocando. Gente cantando. Barracas. Muita comida. Exaltação sexual. Todo esse desadorno - por três dias e no meio da mata. De vez em quando, hinos sacros. Uma imagem do santo tirada do altar andou de mão em mão, jogada como uma peteca de um lado para o outro [...] Festa evidentemente já influenciada, essa de São Gonçalo, na Bahia, por elementos orgiásticos africanos que teria absorvido no Brasil. Mas o resíduo pagão característico, trouxera-o de Portugal o colonizador branco no seu cristianismo lírico, festivo, de procissões alegres com as figuras de Baco, Nossa Senhora fugindo para o Egito, Mercúrio, Apolo, o Menino Deus, os doze apóstolos, sátiros, ninfas, anjos, patriarcas, reis e imperadores dos ofícios; e só no fim, o Santíssimo Sacramento. Não foram menos faustosas nem menos pagãs, as grandes procissões no Brasil colonial Um catolicismo ascético, ortodoxo, entravando a liberdade aos sentidos e aos instintos de geração teria impedido Portugal de abarcar meio mundo com as pernas. As sobrevivências pagãs no cristianismo português desempenharam assim papel importante na política imperialista. As sobrevivências pagãs e as tendências para a poligamia desenvolvidas ao contato quente e voluptuoso com os mouros” (Freyre, 1933/2003, pp. 329-330)

Ao que parece, a própria religiosidade católica dos colonizadores portugueses, já tinha essa marca mais flexível e aberta à sincrética experiência religiosa das massas, e que foi sendo reproduzida de forma a também marcar a identidade religiosa popular brasileira. Nas palavras de Freyre,

“Nem era entre eles a religião o mesmo duro e rígido sistema que entre os povos do Norte reformado e da própria Castela dramaticamente Católica, mas uma liturgia antes social que religiosa, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs: os santos e os anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo; os bois entrando pelas igrejas para [serem] benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvar o Menino-Deus; as mulheres estéreis indo esfregar-se, de saia levantada, nas pernas de São Gonçalo do Amarante; os maridos cismados de infidelidade conjugal indo interrogar os ‘rochedos dos cornudos’ e as moças casadouras os ‘rochedos do casamento’; Nossa Senhora do Ó adorada na imagem de uma mulher prenhe”. (Freyre, 1933/2003, p. 84)

Assim, enquanto proposta proselitista, o movimento batista foi assimilando em seu seio pessoas convertidas das mais diversas tradições e pertenças religiosas, e não apenas isso, mas também verdadeiros atores de seus próprios mosaicos identitários compostos por diferentes heranças religiosas. No entanto, apesar de todo esforço catequético no sentido de

‘libertar’ os convertidos de seus ‘antigos caminhos’<sup>86</sup> e crenças, que desde então eram remetidos ao mal, ao pecado e à heresia (Bittencourt Filho, 2003, p. 43), nem sempre se concretizava o desnudar-se identitário que se esperava.

A própria conversão passava a ser também, assim, uma forma de pluralização, de mistura (Burke, 2003, p. 37). Ao invés de simplesmente trocarem as antigas identidades pela nova - protestante e batista - muitos convertidos articularam consciente ou incoscientemente, antigos e novos elementos religiosos, sintetizando-os em uma forma de sincretismo sob a hegemonia identitária batista. Nas palavras de Vasantkumar<sup>87</sup>,

“A aculturação pertence ao âmbito do sincretismo. Esse termo, elaborado pela antropologia, tenta delinear a mudança cultural em consequência do contato entre duas (ou mais) culturas [...] O sincretismo ocorre porque os seres humanos não aceitam automaticamente os novos elementos; eles selecionam, modificam e recombinaem itens no contexto do contato cultural.” (Vasantkumar *apud* Canevacci, 1996, p. 21)

De acordo com Massimo Canevacci,

“O sincretismo refere-se – quer como processo, quer como resultado – a todos os níveis dos sistemas sócio-culturais de tipo voluntário e coercitivo, explícito e implícito, inovador e renovador. Ele diz respeito àqueles trânsitos entre elementos culturais nativos e alheios que levam a modificações, justaposições e interpretações, que a cada vez podem incluir contradições, anomalias, ambiguidades, paradoxos e erros.” (Canevacci, 1996, p. 22)

Tais sincretismos podem ser mais explicitamente observados em diversas congregações batistas independentes<sup>88</sup> que permitem mais facilmente a agregação às tradições batistas, por exemplo, de costumes judaizantes, práticas oriundas do neopentecostalismo e, conseqüentemente, da umbanda e do candomblé – a despeito dos discursos de negação e de demonização desses cultos afro-brasileiros - se considerarmos as apropriações neopentecostais de elementos de matriz afro (Alencar, 2005/2007, p. 109). Considere-se que desde o judaísmo já constituído de elementos de outras religiões surge o cristianismo, que também faz suas agregações identitárias desde sua concepção e em cada interculturação posterior a partir do contato com diversas culturas por onde se expandiu (Dreher, 1999/2007a, pp. 18-25). O protestantismo surge a partir do século XVI desse cristianismo já sincrético e dá

---

<sup>86</sup> Expressão ainda corrente entre evangélicos em referência às crenças e práticas cotidianas anteriores à experiência de conversão ao protestantismo, e que deverão ser gradualmente eliminadas da vida dos ‘neófitos’.

<sup>87</sup> Vasantkumar, N. J. C. (1992). *Syncretism and Globalization, paper for Theory, Culture and Society 10th Conference* p. 29. In: Op. cit. p. 21.

<sup>88</sup> Não filiadas às convenções batistas.

origem a diversas denominações dentre as quais se encontram os batistas, que por sua vez, também integram dentro de si elementos identitários de diversas culturas e tradições (Esperandio, 2005, p. 22). Segundo Bittencourt Filho,

“A catequese do protestantismo Missionário não foi capaz de desarraigar entre seus adeptos os conteúdos advindos dessa religiosidade. Como já adiantamos, esses conteúdos permaneceram intocados no plano inconsciente. Apesar do ideário marcial e exclusivista desse protestantismo, a Matriz Religiosa Brasileira, ao modo de uma corrente subterrânea, por vezes travestida com roupagem doutrinária, foi lenta e gradualmente minando a ortodoxia rígida e eclodiu nas diversas modalidades de carisma que, a partir dos anos de 1960, provocaram profundas cisões internas nas denominações tradicionais.” (Bittencourt Filho, 2003, pp. 43-44)

No Brasil, como já foi dito, essa ‘porosidade identitária’ (Sanchis, 1998, p. 23) pode ser mais facilmente observada em diversas igrejas batistas independentes. Exatamente por assimilarem elementos discordantes da confissão de fé da Convenção Batista Brasileira<sup>89</sup>, foram conduzidas ao desligamento, optando pela independência ou pela filiação a outras convenções. Nesse sentido a IBP é uma exceção, pois, sua política inclusiva a faz receber em seu rol de membros as mais diferentes pessoas, oriundas das mais distintas confissões, muitas das quais preservando diversos elementos herdados de distintas práticas e crenças, e ainda assim, permanecendo batistas, inclusive filiadas à CBB. Nas palavras de Equidna sobre sua inserção na IBP,

*“Eu acho legal, eu acho bom você viver numa comunidade que você não se sente pressionado, cobrado, mesmo com essas brincadeiras, com essas coisas, eu posso entrar e sair da IBP e não me sentir olhada, visada, nem me sentir apontada. O povo brinca, fala essas coisas mas eu ainda consigo me sentir livre lá. Vou usar uma frase que uma vez Tritão disse quando agente decidiu sair da Igreja Batista de Bebedouro pra o Pinheiro: ‘Se eu não for membro do Pinheiro, eu não sou mais membro de nenhuma igreja’. É o único lugar que ainda dá pra gente ir [...] Eu gosto de estar no Pinheiro pela liberdade.” (Equidna, set., 2010)*

### 3.3 Igreja Batista do Pinheiro – Maceió/AL<sup>90</sup>

*“O Pinheiro me fez acreditar que eu posso ter a minha identidade, eu posso aceitar o que é bom e o que é ruim em uma religião, e tá ali, e que as pessoas vão me aceitar com esse pensamento.” (Sereia, jun., 2010)*

---

<sup>89</sup> Declaração Doutrinária da CBB, Carta de Princípios da CBB e Carta da Filosofia da CBB. Cf. anexos 1-3.

<sup>90</sup> Igreja Batista do Pinheiro, situada na Rua Miguel Palmeira, 1300, bairro do Pinheiro, CEP 57055-330, Maceió/AL. Cf. anexo 4.

Como já foi dito, além de todo legado batista em relação às liberdades religiosa e de consciência, asseguradas aos indivíduos pelos princípios denominacionais, em decorrência de um outro princípio historicamente defendido pelos batistas - a autonomia da igreja local - não devem haver ingerências externas de quaisquer instituições ou convenções da denominação nas práticas das igrejas locais. Estas decidem mediante o voto, através de seu sistema eclesiológico congregacional democrático, os rumos da igreja, independentemente da vontade das demais comunidades ou mesmo dos órgãos de coesão com os quais boa parte das igrejas cooperam financeiramente. Nas palavras de Walter Shurden,

“Antes que a primeira igreja batista fundada no século XVII tivesse completado cinquenta anos, as igrejas batistas existentes começaram voluntariamente a se agrupar em forma de ‘associações’. Eles fizeram isso tanto por razões teológicas – mostrar sua unidade em Cristo – como por razões práticas – para fortalecer seu testemunho no mundo. Mais tarde, os batistas formaram ‘convenções’, ‘uniões’ e ‘assembleias gerais’, unidades de organização regional e nacional que unificaram seu trabalho para além dos níveis locais e associacionais. Devemos notar, no entanto, que as organizações para além das igrejas locais, juntamente com estas, não constituem ‘A Igreja Batista’. Não existe ‘A Igreja Batista’ no mesmo sentido em que existe ‘A Igreja Presbiteriana’ ou ‘A Igreja Metodista’. Tal terminologia sugere uma centralização e uma autoridade das várias unidades eclesiásticas que o congregacionalismo batista não permite.” (Shurden, 2005, p. 50)

Dessa forma, os batistas se resguardam de qualquer tipo de autoridade imposta por qualquer líder religioso, civil, por qualquer convenção de igrejas ou qualquer outra instituição religiosa que pretenda se impor em detrimento da autonomia da congregação local (Shurden, 2005, p. 48). Essa autonomia da igreja local gera entre os batistas consideráveis diferenças de congregação para congregação. Assim, é possível perceber em certa igreja uma ênfase maior sendo dada à observação do princípio batista de liberdade, por exemplo, do que em outras.

Enquanto algumas igrejas perseguem com maior zelo um ideal de unidade teológica em detrimento da diversidade decorrente do estímulo à autonomia individual, outras como a IBP, priorizam a liberdade dos sujeitos em detrimento de uma pretensa homogeneidade doutrinária. Assim, sobre sua inserção na IBP, especificamente, Tritão comenta,

*“É legal estar lá porque eu tenho espaço pra discutir o que a gente discute aqui [...] e é um espaço em que eu posso discutir de uma maneira mais aberta, de que eu posso ser mais eu né, colocar o que eu to colocando aqui. Ser membro da IBP pra mim é isso, ter oportunidade de ter outras discussões que eu não teria em outros lugares.” (Tritão, set., 2010)*

Nesse sentido, além de toda a herança do ideal batista de autonomia individual, a IBP, especificamente, tem uma trajetória de experiências e decisões da própria congregação que parece diferenciá-la da maioria das demais igrejas batistas na cidade de Maceió/AL. No entanto, para melhor entender o que a torna um ambiente que possibilita fenômenos como as identidades religiosas inclusivas, importa aqui a inserção de uma síntese de sua histórica formação, liderança e caminhada, feita mediante pesquisa documental a partir de arquivo da própria IBP com matérias e registros históricos feitos por membros da igreja, seguida de uma descrição de alguns marcantes aspectos, tendências, práticas comuns, comportamentos coletivos e individuais observados cotidianamente durante os dois anos da pesquisa, em momentos litúrgicos e informais, dentro e fora do templo, e a partir da convivência intensa, constante e mesmo íntima com membros e congregados da IBP. A partir dessa aproximação com os tais foram vivenciados momentos de tensão, descontração, passeios, desabafos, crises, alegrias, tristezas, choro, desavenças e reconciliações no dia a dia da pesquisa, dormindo e acordando dentro dessa relação com membros e congregados da IBP e que em nenhum momento era interrompida pelas despedidas ao fim dos cultos no templo, mas que se estenderam a visitas feitas às casas uns dos outros e ao aprofundamento das relações afetivas de amizade. Tal mergulho em diversos momentos dificultou o distanciamento às vezes necessário à melhor interpretação dos dados por parte do pesquisador, mas por outro lado, possibilitou maior inserção ao nível do simbólico e cuja partilha por parte dos atores, dificilmente se daria em uma relação superficial, sem vínculos afetivos ou meramente acadêmica. Alguns atores mais discretos e tímidos em seu comportamento chegaram a partilhar informações não partilhadas sequer com seus próprios pais e filhos, a partir desse maior acesso possibilitado pelo aprofundamento dos próprios laços afetivos dentro do universo da pesquisa.

É na década de 1930 que tem início a história da Igreja Batista do Pinheiro. No ano de 1936, a Igreja Batista do Farol, no bairro do Farol em Maceió/Alagoas, já estava com um número expressivo de membros e congregados oriundos das proximidades do bairro do Pinheiro. A inexistência de veículos públicos que os transportasse de um bairro a outro dificultava a locomoção. Assim, liderados por um casal de missionários, Jonh Mein e Elisabeth Mein, iniciou-se uma pequena congregação<sup>91</sup> na casa de uma família que ofereceu

---

<sup>91</sup> Administrativamente, os batistas distinguem congregação e igreja. Utilizam a expressão ‘congregação’ para o grupo que já se reúne e celebra cultos só que na condição de parte da igreja que lhe deu início, e com a qual mantém certa dependência administrativa e financeira. Usam a palavra ‘igreja’ para se referirem à congregação independente e institucionalizada, inclusive com Estatuto que oficializa essa separação jurídica.

sua residência para o trabalho missionário, primeiro na Rua São Luiz e depois, na rua Miguel Palmeira no bairro do Pinheiro. *A posteriori*, um outro casal de missionários, Jonh Byce e esposa, também passou a ajudar nas reuniões da congregação.

Em 1941, uma pequena casa foi comprada na Rua Miguel Palmeira, n. 504, onde foi construído o primeiro templo<sup>92</sup> sob a direção do missionário Dr. Bass, e onde aconteciam, às quartas-feiras e aos domingos, as reuniões sob a liderança do pastor da IBF e de outros membros, que na ausência do pastor também contribuía na direção dos cultos e organização de outros eventos. No ano de 1969, trinta e três anos depois de nascida a congregação, um grupo de congregados do Pinheiro, sob a liderança e permissão da igreja do Farol, organizou uma série de estudos para que se organizasse, em regime experimental de seis meses, a transformação da congregação no bairro Pinheiro, em igreja<sup>93</sup>.

No dia 21 de março de 1970, em sessão extraordinária, foi oficializada a transformação daquela congregação em Igreja Batista do Pinheiro. Sua independência favoreceria seu crescimento e consolidação institucional. No entanto, não havendo um pastor titular para a nova igreja, o Pr. José Guedes, da IBF, respondeu pela função até dezembro de 1970. Sentia-se, entretanto, a necessidade de um pastor que desse atenção integral aos membros e aos trabalhos que surgiam na igreja. Então, no final de dezembro daquele ano, mediante plebiscito, por vinte e nove votos contra oito, decidiu-se que o pastor da IBF estaria livre para responder apenas pela sua igreja.

O Pr. Luiz de Assis pastoreou, interinamente, a partir de janeiro de 1971. O fato de o templo construído em 1941 não mais suportar todos os membros lhes despertou para a necessidade de se comprar um terreno ao lado da congregação, que pertencia à então Vila Miguel Palmeira. Em 20 de junho daquele ano foi elaborado o Estatuto da IBP<sup>94</sup>, publicado no Diário Oficial do Estado no dia 07 de julho de 1971. Também em caráter interino, o missionário, Pr. Boyd O’Neill, pastoreou a igreja a partir de 29 de agosto de 1971<sup>95</sup>. Em sua gestão, a igreja comprou o terreno da vila e convidou o então concludente seminarista, Jonas Bispo, a assumir como titular, o Ministério Pastoral da Igreja. Em dezembro de 1973, o Pr. Jonas Bispo assumiu o Ministério como primeiro pastor oficial e titular da Igreja Batista do Pinheiro<sup>96</sup>, estando a igreja com 138 membros. Deu-se início à construção do novo templo

---

<sup>92</sup> Cf. anexo 5.

<sup>93</sup> Cf. anexo 6.

<sup>94</sup> Cf. Estatuto reformado em 15 de junho de 2000, no anexo 7.

<sup>95</sup> Cf. anexo 8.

<sup>96</sup> Cf anexo 9.

concluída no ano de 1976<sup>97</sup>. No dia 30 de março de 1977, foi realizado o último culto de gratidão a Deus no velho templo, sendo em seguida derrubado para a construção da casa pastoral. O ministério do Pr. Jonas se encerrou em abril de 1979.

Em junho de 1979, o Pr. Elisafan Dantas assumiu a igreja e concluiu o prédio de educação cristã, cuja construção havia começado na gestão de seu antecessor. A igreja iniciou uma congregação na cidade de Feira Nova, atual município de Teotônio Vilela. Elisafan permaneceu à frente da IBP até abril de 1983. Em setembro do mesmo ano, o Pr. Edvar Gimenes assumiu a liderança da igreja, possibilitando mudanças fundamentais na estrutura devocional e importantes contribuições à formação identitária da igreja mediante resgate das culturas nacional e regional, especialmente por meio da música, e de uma abertura para discussão de questões políticas. Edvar Gimenes permaneceu até maio de 87.

Em dezembro de 1987, Marcos Monteiro assumiu o Ministério Pastoral. Da dialética relação entre este pastor e a IBP sintetizar-se-iam algumas posturas de engajamento sócio-político mais profundas e ousadas. Da gestão anterior, aproveitou-se e reestruturou-se o projeto "OASIS" de forma a possibilitar um auxílio mais objetivo à comunidade, por meio da alfabetização e da oferta de cursos de qualificação para o mercado de trabalho. Encorajados pelo pastor, diversos membros e congregados da IBP assimilaram o ideal de a igreja promover não apenas a evangelização, como também fiscalizar e proteger os direitos de liberdade, igualdade e justiça mediante engajamento político e interesse pelos problemas da esfera pública. Marcos Monteiro impulsionou, a despeito de resistências internas e externas, um envolvimento político-ideológico eclesial que tornou a IBP conhecida como 'Igreja Vermelha', em referência aos seus ideais socialistas e seu inconformismo em relação aos problemas sociais do Estado de Alagoas. Após deixar um marcante legado, o Pr. Marcos Monteiro encerrou, em maio de 1992, seu ministério na IBP. Até meados de 1993, o Pr. Sebastião Tavares, titular da igreja Batista Monte Sião, no bairro Jacintinho, assumiu em caráter interino, o Ministério.

Em dezembro de 1993, assumiu a liderança ministerial, o Pr. Wellington Santos, que desde então vem desempenhando um Ministério Pastoral expressivamente aprovado pela igreja. O Pr. Wellington está há dezessete anos à frente da IBP. Nesse interstício a igreja vem experimentando *mudanças estruturais*, concretizadas mediante reformas, ampliações do templo e compra, no ano de 2010, de um grande terreno em frente à igreja; *mudanças sócio-*

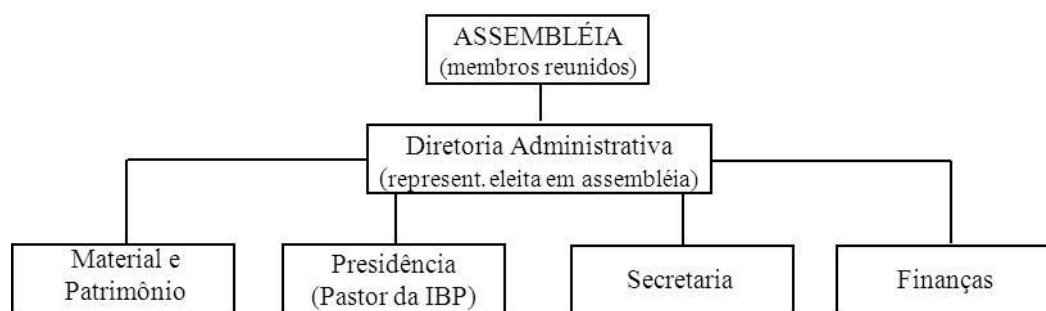
---

<sup>97</sup> Construção e Inauguração do novo templo. Cf. anexos 10, 11, 12 e 13.

*políticas*, mediante assunção pública de uma postura esquerdista e estreito diálogo com grupos e movimentos sociais como CPT, MST, GLBTTTs, Negritude<sup>98</sup> etc.; *mudanças eclesiais*, com a adoção de uma política de inclusão oposta à lógica de exclusão adotada em outras comunidades de fé de mesma identidade denominacional, inclusive; e *mudanças teológicas*, viabilizadas por um projeto pedagógico de Escola Bíblica Dominical liderado pela Pra. Odja Barros, e considerado bastante sólido pela igreja, além de considerável estreitamento de laços com instituições de cunho teológico como a sororidade de leitura bíblica de gênero ‘Flor de Manacá’<sup>99</sup>, o Centro de Estudos Bíblicos – CEBI<sup>100</sup>, a Fraternidade Teológica Latino-americana – FTL<sup>101</sup>, a Aliança de Batistas do Brasil<sup>102</sup>, o Centro de Estudos Martin Luther King Júnior etc. Conexões que vêm se refletindo na atitude da membresia.

Administrativamente, a IBP é constituída de Presidência, Secretaria e pelas Diretorias de Material/Patrimônio e Finanças. O serviço eclesial é veiculado pelos ministérios. Além do serviço pastoral, a IBP também conta com outros ministérios com o objetivo de servir à igreja e à comunidade local onde se insere. A fim de oferecer uma melhor compreensão panorâmica e estrutural sobre a Igreja Batista do Pinheiro, seguem abaixo quadros com organogramas administrativo e ministerial, respectivamente:

#### ORGANOGRAMA ADMINISTRATIVO DA IBP



Quadro 1.

<sup>98</sup> Aproximação da IBP com grupos de militância sócio-política em prol de questões relacionadas à justiça social. Cf. anexos 14, 19, 20 e 21.

<sup>99</sup> Grupo de leitura bíblica de gênero que surgiu no seio da IBP com mulheres da própria igreja e que, *a posteriori*, contou com a participação de mulheres de outras tradições cristãs. Cf. anexo 15.

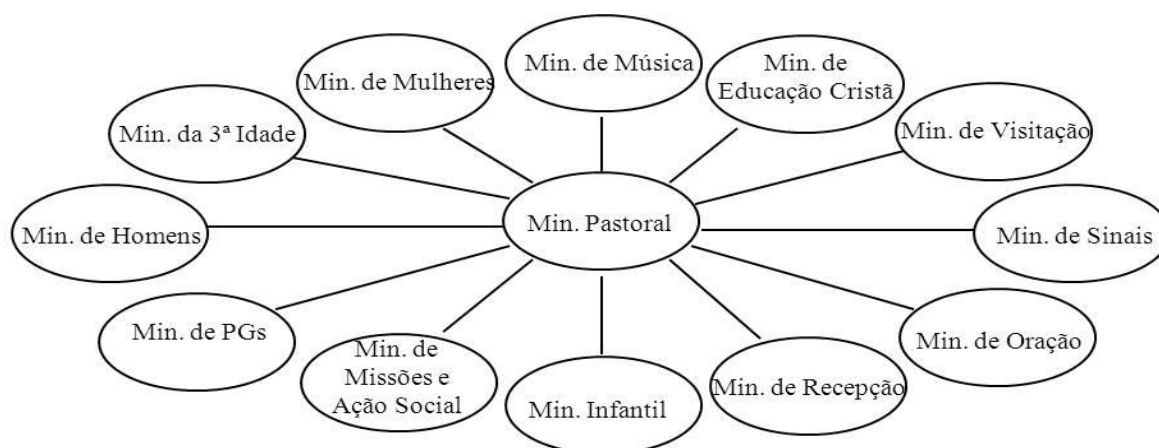
<sup>100</sup> Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos - CEBI, que privilegia hermenêuticas ideologicamente comprometidas com ideais como justiça social, diálogo ecumênico, leitura popular da bíblia etc. Cf. anexo 16.

<sup>101</sup> Representantes da IBP na Consulta da FTL-B 2010. Cf. anexo 17.

<sup>102</sup> Representantes da IBP em reuniões da Aliança de Batistas do Brasil. Cf. anexo 18.

Vale ressaltar a democrática soberania congregacional exercida pela Assembleia, composta pelos membros presentes em qualquer deliberação administrativa da igreja. Qualquer decisão exige uma opção por parte de 50% dos membros presentes mais um. Em caso de empate, o voto de minerva é responsabilidade do presidente da igreja: o pastor em exercício.

## ORGANOGRAMA MINISTERIAL DA IBP



Quadro 2.

Os ministérios da IBP estão diretamente subordinados à presidência da igreja, na pessoa do pastor em exercício. Além dessa organização ministerial, o serviço pastoral na IBP se multiplica e agrega diversas pessoas através dos Pequenos Grupos<sup>103</sup> liderados por membros da igreja, e que se reúnem em diferentes bairros, no próprio templo da igreja e nas residências de alguns membros e congregados, com objetivos devocionais, terapêuticos e de integração sócio-eclesial.

Observe-se que o grupo Flor de Manacá é autônomo, não pertencendo à IBP. No entanto sua origem no seio desta e sua estreita relação com a igreja faz com que as distinções entre o Grupo Flor de Manacá e os PGs não impeçam sua inclusão, para efeito ilustrativo, entre estes, visto que as atuais integrantes congregam na IBP, e que a própria líder do grupo, Odja Barros, é a pastora e educadora cristã da igreja. Segue abaixo, quadro com os PGs e os respectivos dias de reunião.

<sup>103</sup> Doravante, PGs.

## PEQUENOS GRUPOS E RESPECTIVOS DIAS DE REUNIÃO

TERÇAS	QUINTAS	SEXTAS	SÁBADOS
Caminho das Árvores	Alto do Céu	Saem	Serraria
	Miramar		Mutange
Jatiúca	Adolescentes		Arnon de Melo
Crescer	Pinheiro		Almirante Barroso
Divaldo Suruagy I	Miguel Palmeira		Cond. Ana Cristina
IBP	Crianças I		Divaldo Suruagy II
Divaldo Suruagy	Crianças II		Pastoral da Negritude
	Crianças III		Flor de Manacá

Tabela 1.

Vale ressaltar que a postura de engajamento político possibilitou à IBP entrar em contato com pessoas e grupos de diversas confissões de fé, abrindo um horizonte de possibilidades e de trocas simbólicas. Esse parece ter sido um importante aspecto da trajetória da IBP no sentido de se tornar um ambiente de liberdade e tolerância, inclusive em relação às identidades religiosas inclusivas. Semelhantemente, as mudanças eclesiais em direção à proposta inclusiva, possibilitaram aos membros uma maior segurança por terem suas liberdades individuais garantidas. A possibilidade de ser rejeitado e excluído por causa de suas crenças ou práticas religiosas era consideravelmente minimizada. As mudanças teológicas a partir de uma prática pedagógica favorável ao diálogo ecumênico e do contato com instituições promotoras do ecumenismo e de uma reflexão teológica considerada progressista também desmitificaram para boa parte dos membros e congregados mais conservadores, a demonização da alteridade e de suas práticas religiosas. O novo olhar sem triunfalismo para o Outro e sua tradição possibilitou maior reconhecimento à legitimidade de suas crenças e práticas, o que também pode ter corroborado com a quebra de diversos preconceitos que se constituíam em obstáculos para a assimilação de elementos religiosos diferentes.

O resultado dessa caminhada se reflete em diversos eventos, iniciativas e celebrações testemunhadas na e pela IBP, que atualmente tem em seu seio, por exemplo, uma Pastoral da Negritude<sup>104</sup>, que mantém diálogo com as culturas de matriz afro, inclusive em caráter religioso. Diferentemente da realidade vivida por outras comunidades eclesiais, representações da IBP também vão a palestras proferidas por representantes de outras

<sup>104</sup> A Pastoral da Negritude é um grupo da IBP que milita em prol da questão da justiça étnico-racial através da igualdade de direitos e oportunidades para afro-descendentes. Cf. anexos 19, 20 e 21 – IBP e Negritude.

confissões de fé cristã, também recebendo-os no templo da IBP para palestrarem<sup>105</sup>, reconhecendo assim a importância das contribuições de tais representantes para seu próprio amadurecimento teológico e eclesiástico. Também envia representantes de seu seio a eventos promovidos por grupos de outras confissões, reconhecendo a importância dos saberes de outras tradições para sua própria caminhada. Assim, a partir dessa abertura eclesiástica às crenças e práticas do Outro, todos os anos, por exemplo, a IBP celebra as festas juninas<sup>106</sup> e, em maio de 2010, foi celebrada pelo Pr. Wellington uma diferenciada cerimônia de casamento de um casal de membros da IBP. Sátiro e sua esposa tiveram elementos da cultura e da religião de matriz afro inseridos na celebração<sup>107</sup> que agradou a uns e desagradou a outros, dentre os que estavam presentes à cerimônia, exatamente pelo caráter sincrético e pela heterogeneidade cultural-religiosa, encarada com simpatia por uns e também com antipatia por outros, dentro da própria igreja.

Esse é um outro aspecto importante da IBP. A pluralidade identitária é uma realidade já na própria congregação, transcendendo a individualidade dos membros e congregados. A própria comunidade de fé é plural. Lá estão presentes membros e congregados cujas crenças e práticas são consideradas conservadoras, sentando-se ao lado de teólogos de pensamento liberal, que por sua vez participam da ceia juntamente com adeptos da Teologia da Libertação. A Ceia acaba se tornando símbolo dessas múltiplas pertenças identitárias da própria igreja, visto que é celebrada em caráter aberto, para todos e todas que creiam em Jesus Cristo e que queiram participar, independentemente de sua profissão de fé. Cumprimentam-se, ao fim do culto, gays assumidos e heterossexuais assumidamente contrários à prática homoerótica. Dessa forma, as identidades inclusivas são vivenciadas não apenas por indivíduos ligados à IBP, mas pela própria igreja enquanto coletividade, numa atitude consciente e democraticamente voluntária de celebração às diferenças e à liberdade de consciência.

Outra marca histórica da IPB encontra-se explícita em sua visão publicada em seus boletins de circulação interna: “Ser uma igreja missionária, distribuída em pequenos grupos, trabalhando de acordo com os seus dons, ajudando-se mutuamente e a comunidade em que está inserida, através da ação social”. Essa característica social-missionária se reflete nos

---

<sup>105</sup> Pe. José Comblin palestrando na IBP e presença de membros na palestra do Frei Carlos Mesters. Anexo 22.

<sup>106</sup> Arraiá IBP 2010. Cf. anexo 23.

<sup>107</sup> Casamento de Sátiro. Cf. anexo 24.

projetos e parcerias missionárias da IBP<sup>108</sup>, via de regra, congregações cuja autonomia identitária também são preservadas, para desenvolver seu trabalho de acordo com sua própria história e consciência bem como com as marcas identitárias de cada comunidade local integrante do projeto missionário da IBP.

Atualmente, a igreja tem como seu pastor presidente, Wellington Santos e como copastora e educadora religiosa, Odja Barros. Além das reuniões comunitárias, que acontecem aos domingos, terças, quartas e sábados, a IBP se reúne em diversos bairros em mais de vinte PGs que também preservam sua própria identidade, de acordo com seus integrantes. Além de todo um histórico legado denominacional favorável à liberdade de consciência, a IBP tem em seu seio líderes, membros e congregados que militam nos mais diversos movimentos sociais, e outros, cuja postura teológica é favorável aos diálogos ecumênico e inter-religioso, inseridos em instituições de cunho teológico. Ressalte-se que entre essas instituições de cunho teológico encontra-se a Aliança de Batistas do Brasil, da qual a IBP é filiada desde novembro de 2009. Segundo consta no Estatuto<sup>109</sup> da Aliança de Batistas, esta instituição se constitui em,

“**Organismo de identidade batista e caráter ecumênico**, cujo objetivo é a formação de uma rede de indivíduos e instituições visando à **concretização da liberdade e dos princípios que historicamente identificam o movimento batista**. Como tal, a ALIANÇA é soberana em suas decisões, não estando sujeita a qualquer igreja, instituição ou autoridade denominacional.” (art. 2º do Estatuto da ABB, 2006, grifos do autor da pesquisa)

No mesmo diploma legal, é apresentada ainda, uma relação com os princípios norteadores da instituição, dentre os quais alguns merecem destaque para os fins desta pesquisa:

“I. A liberdade do indivíduo para ler e interpretar as Escrituras Sagradas; [...]  
III. A **relação ecumênica** com todo o corpo de Cristo manifesto nas várias tradições cristãs, a cooperação e o **diálogo inter-religioso**; [...]  
V. A educação teológica nas igrejas locais, faculdades e seminários, caracterizada pela mediação da palavra de Deus e pela investigação acadêmica responsável; [...]  
VII. A **liberdade religiosa** para todas as pessoas e a separação institucional entre igreja e estado, rejeitando qualquer tentativa da igreja ou do estado de usarem-se reciprocamente para os seus próprios interesses.” (art. 3º do Estatuto da ABB, 2006, incisos I, III, V e VII, grifos do autor da pesquisa)

---

<sup>108</sup> Os referidos projetos e parcerias se inserem nas cidades de Jacaré dos Homens, Zé da Rocha, Palestina, Japaratinga, Porto Calvo, Chã Preta e São Lourenço da Mata/PE, além da parceria missionária com a JOCUM/Maceió. Cf. imagens de algumas congregações dentre os projetos missionários da IBP em Alagoas no anexo 25.

<sup>109</sup> Cf. Estatuto e Carta de Princípios da Aliança de Batistas do Brasil nos anexos 26 e 27.

Considere-se a importância histórica dessa filiação da IBP à Aliança de Batistas do Brasil. Oficializava-se publicamente uma postura já presente nas crenças e práticas da igreja há vários anos, refletidas inclusive nos trânsitos e articulações de caráter teológico e religioso nas experiências religiosas dos indivíduos ligados à igreja.

Apesar de essa abertura ao diálogo ecumênico e inter-religioso por parte de algumas dessas pessoas e líderes da IBP ligados à ABB não assegurar, necessariamente, a presença da pluralidade identitária na igreja, isso inegavelmente influencia a postura de membros e congregados que os percebem como referências reconhecidas. Assim, membros e congregados que têm dificuldade de aceitar os diálogos ecumênico e inter-religioso bem como a legitimidade de uma identidade religiosa sincrética, se vêm, ao mesmo tempo, respeitados mas constantemente questionados, subjetiva e às vezes objetivamente, em suas posturas mais conservadoras. Nas palavras de Andréa Laís,

*“Eu acho engraçado que até no meio dos adolescentes, até no meio dos adolescentes que num ta nem tanto na igreja, aquela coisa meio ‘eu num sei o que é que eu sou’, mas **quando vê uma pessoa assim mais conservadora, começa a criticar** [...] qualquer coisa assim que demonstre mais, sei lá como é que eu falaria, conservadorismo, **as pessoas assim, olham assim: ‘seu lugar não é aqui não’**. E isso é um equívoco, né. **Quando você quer respeito, é preciso também dar respeito.**” (Andréa, set., 2010, grifos do autor da pesquisa)*

Por outro lado aqueles outros que já compartilham e vivenciam essa abertura, se vêm ainda mais encorajados a manifestá-la e até a defendê-la. Tais posturas e influências podem ser identificadas nas próprias falas dos sujeitos entrevistados e apresentadas na discussão sobre as identidades sincréticas na IBP.

### **3.4. Identidades religiosas inclusivas na Igreja Batista do Pinheiro**

Como já foi dito, a própria comunidade da Igreja Batista do Pinheiro é muito marcada pela heterogeneidade. E disso, em geral, seus membros e congregados não se envergonham. Pelo contrário, afirmam-se como igreja que celebra as diferenças político-ideológicas, sócio-econômicas e teológicas. Há quem se identifique, politicamente, enquanto socialista, quem se diga neoliberal e quem se defina de centro-esquerda. Existem pessoas pobres, e outras de classes média e média alta. Algumas pessoas mais carismáticas têm o hábito de praticar a glossolalia, de jejuar e de dedicarem longos e diários períodos para oração e há outras que não acreditam que exista algum sentido em qualquer dessas práticas. Há quem

se identifique com a Teologia da Libertação e há quem se identifique com a Teologia da Prosperidade, há quem se identifique com uma Teologia Dogmática, há quem se identifique com a Teologia Liberal e há quem se identifique com uma Teologia Pluralista. Existem pessoas que criticam práticas como o ecumenismo ou a inclusão de pessoas homoeróticas e há homoeróticos assumidos, militantes no movimento gay de Alagoas, além daquelas que frequentam terreiros de candomblé, reuniões hindus etc. Segundo Sereia, membro da IBP,

*“Eu sento do lado de uma pessoa que é da Negritude e que tem uma vida que **ela vai na religião afro, vai ali no candomblé, vai ali na umbanda, e tá ali do meu lado, cultuando comigo. É, de repente eu vou pra uma palestra na igreja e tem um padre falando. E aí eu aceito o que ele tá falando. E eu assisto. Muito bom. Porque como eu vejo também Deus ali dentro, independente da religião que ele está. De saber que um casal de amigos fez, casou, fez um casamento em que tinha símbolos da religiosidade afro, e que foi lindo, o casamento. E que no outro dia tá ali, sentada comigo, conversando como foi maravilhoso, o casamento. Ou como o pastor tá falando, conversando, ou como no grupo mesmo do Flor de Manacá, a gente tá conversando e às vezes chega esposa de padre, né, que também foi inédito. Foi que eu fiquei, parecia, ‘meu Deus, eu to conhecendo uma esposa de um padre!’ Eu parecia uma criança. **Eu acho isso o máximo, muito bom.**”*** (Sereia, jun., 2010, grifos do autor da pesquisa)

Coexistem ainda, na IBP, as mais diferentes concepções sobre Deus, desde as mais dogmáticas até conceitos panteístas, agnósticos e exotéricos. Assim, a própria igreja vivencia o fenômeno das indentidades inclusivas não apenas nas pessoas de seus membros e congregados, individualmente falando, mas também enquanto comunidade, enquanto igreja, enquanto coletividade, enquanto um todo. Parte dessa multiplicidade identitária da igreja também é reconhecida por Centauro, que justifica sua ligação à IBP,

*“Por ser uma igreja acolhedora. Por ser uma igreja onde você vai encontrar um carismático, mas ao lado vai encontrar um conservador batista. Você vai encontrar também do lado desse carismático e desse conservador, um progressista. Então... vai encontrar do lado desse conservador, desse carismático e desse progressista, um homossexual.”* (Centauro, abr., 2010)

Qual a identidade da IBP, qual sua ideologia, qual sua teologia? Mais pertinente seria, ao que parece, falar de suas ideologias, de suas teologias, bem como das identidades exógenas vivenciadas na IBP e que coexistem em torno de um centro identitário cristão-protestante-batista, a despeito das diferenças e de todos os desafios e choques decorrentes dessa experiência plural. Tal realidade foi e ainda é fomentada por membros e líderes favoráveis a essa política de tolerância, respeito e abertura às diferenças, à alteridade. Apesar da ressalva feita por Greschat à falta de franqueza que, por razões político-religiosas, às vezes

marca as falas de muitos representantes oficiais das religiões (Greschat, 1998/2005, p. 90), os pastores Marcos Monteiro e Wellington Santos parecem se distanciar desses oficiais religiosos, expondo com aparente tranquilidade suas atitudes ministeriais e, ao mesmo tempo, exemplificando bem essa relação de abertura e liberdade.

Segue um breve resumo das experiências dos dois últimos líderes acima citados enquanto referências para esse ambiente de transparência, abertura, respeito às diferenças e liberdade, bem como das experiências de mais oito membros e/ou congregados da IBP que corroboram e/ou vivenciam, em algum nível, o fenômeno das identidades religiosas inclusivas. A escolha de apenas dez casos individuais para serem analisados se deu, em primeiro lugar, pelo interesse de poucos em participar da pesquisa, e em segundo lugar, pelo fato de não haver qualquer pretensão em quantificar as experiências de identidades religiosas inclusivas, o que talvez exigisse uma maior amostragem, mas de apenas identificar como aqueles que aderiram articulam tais identidades subjetivamente e em relação àqueles com os quais convivem. Daí a escolha, entre todos aqueles com os quais se deu uma convivência e a própria observação participante e mesmo entre aqueles que foram entrevistados, de uma menor amostragem de sujeitos que exemplificassem diferentes possibilidades de experiência de identidades religiosas inclusivas. Assim, a escolha dos sujeitos entrevistados que participam da pesquisa, em detrimento de outros, teve como critério a combinação de alguns elementos como: a) uma vivência das identidades religiosas inclusivas de forma relativamente consciente; b) acessibilidade e transparência durante a observação participante; e c) desejo de participar desta pesquisa. Dentre todos que se enquadraram nos três critérios acima e foram entrevistados, oito foram sorteados para comporem o grupo de dez que inclui dois pastores que influenciaram marcadamente a comunidade, e que será mais detalhadamente analisado.

### **3.4.1. Pastores**

Como já foi dito, um elemento que marcou e ainda marca os modos de ser e ir sendo da IBP é a influência das lideranças pastorais do passado e do presente. Dois desses líderes receberão, aqui, destaque, pela proposta que defenderam e defendem, de respeito e diálogo mesmo em meio às diferenças identitárias: Marcos Monteiro e Wellington Santos. Outros líderes também influenciaram a igreja, mas estes acima citados, de acordo com a opinião de muitos membros e congregados, fazem sentir sua marca, ainda hoje, de forma mais marcante e muito peculiar.

### 3.4.1.1. Pr. Marcos Monteiro<sup>110</sup>

Antes de expor os posicionamentos do Pr. Marcos e a influência destes na construção de um ambiente propício às identidades religiosas inclusivas na IBP, importa salientar a profundidade e força da contribuição teológica que Marcos Monteiro tem oferecido, principalmente a partir do Nordeste do Brasil. Suas contribuições teológicas perpassam o campo da interpretação bíblica e de sua prática pastoral, radicalmente comprometidas com ideais como a justiça social aos mais pobres e marginalizados, e como a construção de uma realidade mais igualitária e inclusiva, em reflexo à sua hermenêutica bíblica e à sua postura político-filosófica. Tais posicionamentos fazem de Marcos Monteiro, para a maioria dos pensadores, teólogos e pastores batistas do Nordeste do Brasil que o conhecem, um símbolo de heterodoxia. Para os mais conservadores, confessionais e proselitistas, essa é uma marca extremamente prejudicial à cristandade e ao Evangelho. Já para os que se dizem ‘mais progressistas’, ecumênicos e mesmo liberais, o Pr. Marcos, pelo contrário, constitui-se como importante símbolo de resistência e preservação dos princípios e valores cristãos.

De uma forma ou de outra, Marcos Monteiro é um pensador que tem exercido uma forte influência, não apenas sobre a IBP, mas sobre diversos estudantes, teólogos, educadores e outros pensadores do Nordeste brasileiro, especialmente nos Estados de Pernambuco, Bahia e Alagoas, chegando mesmo a ser cercado de certa áurea mítica no imaginário de muitos e muitas que admiram suas obras (Monteiro, 2007) e (Monteiro, 2010), seu pensamento e sua práxis. Durante a observação participante, em diversos momentos e com diversos membros e congregados da IBP, quando era discutido o processo histórico que teria levado a IBP a se transformar na igreja que é, muitos se remeteram a Marcos Monteiro. A grande maioria, inclusive, demonstrou alguma emoção em maior ou menor grau, mas sempre e em cada uma das vezes que isso aconteceu, se pôde perceber uma mudança no tom de voz, um olhar lançado ao horizonte, um suspiro e mesmo um discurso de reconhecimento de aspectos como sua humanidade e sua espiritualidade. Um desses muitos membros, em uma conversa informal, chegou a lacrimejar quando o nome do Pr. Marcos veio à discussão, e confessar que “Marcos Monteiro me faz lembrar o homem Jesus de Nazaré”. Essa leitura que muitos,

---

<sup>110</sup> Marcos Monteiro é mestre em filosofia, pastor da Comunidade de Jesus, em Feira de Santana/BA, coordenador do Centro de Formação e Ação Social Portal da Vida, assessor do Centro de Estudos, Pesquisa e Serviço Cristão – CEPESC, integrante da diretoria do Centro de Ética Social Martin Luther King Jr. e da Fraternidade Teológica Latino Americana – Setor Brasil. Cf. Imagem de duas de suas publicações, onde expõe sua abertura em relação às dinâmicas da experiência religiosa, conforme anexo 28.

inclusive membros e congregados da IBP, fazem sobre Marcos Monteiro, acentua a força de sua marca sobre a construção do pensamento da igreja do Pinheiro.

Havendo sido pastor da IBP e ainda se constituindo como uma atual e forte referência para líderes e membros da igreja, posiciona-se favoravelmente em relação a essa diversidade experimentada na e pela IBP, a despeito de reafirmar sua própria identidade batista. Segundo Marcos Monteiro, *“A múltipla... as múltiplas identidades, nos diversos modos de nós sermos ou irmos sendo, até mesmo essa nossa identidade construída num processo, ela mais do que pode ser diferente, ela deve ser diferente. Há uma beleza nessa pluralidade”* (Marcos Monteiro, ago., 2010). Marcos Monteiro confessa sua aproximação, já há bastante tempo, de pessoas portadoras de outras identidades religiosas, de grupos ecumênicos, pentecostais, católicos, e de matriz africana. Nas palavras de Marcos,

*“Recentemente, ainda muito devagar, mas com muito interesse e com espírito de celebração grande, tenho... tenho me aproximado dos grupos religiosos de matriz africana. Então esse é um caminho novo, é um caminho ainda em aberto, acompanhado por pessoas que já transitam há mais tempo, já entrando a partir de algumas leituras teóricas, e isso está sendo assim... praticamente assim... uma nova vivência dentro dessa minha experiência de transitar com grupos de experiências diferentes.”* (Marcos Monteiro, ago., 2010)

Marcos Monteiro expressa em suas falas cotidianas, sua abertura e mesmo certo encantamento diante das possibilidades que surgem no universo da experiência religiosa e das identidades inclusivas, nos dias atuais. Importa salientar que essa sua abertura à alteridade e ao diálogo marcam seu pensamento e sua prática teológico-pastoral desde há algum tempo, inclusive desde o período em que pastoreou a IBP.

Sua saída da IBP é envolta em muitas histórias a partir das quais pôde-se perceber que a radicalidade da orientação progressista e socialista de seus posicionamentos acabou gerando um choque entre o então pastor da igreja e grupos mais conservadores da igreja e mesmo com aqueles progressistas mais moderados que, exercendo seu direito democrático congregacional, solicitaram a saída de Marcos Monteiro do ministério pastoral da IBP, decisão acatada por ele. No entanto, durante a pesquisa pôde-se perceber que mesmo aqueles diretamente envolvidos com a decisão pelo afastamento de Marcos Monteiro, ainda nutrem respeito e acentuada admiração por suas opções de vida e pela pessoa que foi e que é. Vale salientar que atualmente, existe um estreito laço entre a IBP e Marcos Monteiro, que este recebe convites para falar à igreja em reuniões, acampamentos e cultos, e que ele e diversos

membros e congregados da IBP frequentam comuns núcleos de discussão teológica e espaços institucionais ecumênicos e de ação social, possibilitando contínua interação e influência.

Diferentemente de Marcos Monteiro, o atual líder da IBP não demonstra tanto otimismo em relação ao fenômeno das identidades religiosas inclusivas, na esfera do sagrado. No entanto, semelhantemente ao pastor Marcos, comunga de uma postura de abertura à alteridade e à liberdade de consciência, considerando-os importantes elementos a serem vivenciados no seio da igreja.

### 3.4.1.2. Pr. Wellington Santos<sup>111</sup>

Apesar de sua crítica às identidades religiosas inclusivas, com sua postura de respeito e diálogo com a alteridade e através de sua atitude de fomentação aos princípios batistas de liberdade individual de consciência, Wellington Santos possibilita e até encoraja as pessoas a construir suas próprias espiritualidades, a partir de suas consciências. Os riscos inerentes a tal abertura seriam preferíveis em relação aos riscos próprios à postura de fechamento incentivada por diversos líderes e instituições religiosas. Segundo Wellington,

*“Naturalmente que, se há um risco em ter uma mente aberta que é o da mistura e confusão: ninguém saber onde começam e onde terminam as coisas. Numa posição de fechamento você tem o risco da manipulação e da alienação, de maneira que entre o risco de ter alguém lhe conduzindo, lhe manipulando, lhe alienando e o risco de você, livremente, até se perder, é preferível que você tenha liberdade de se perder e depois se encontrar, mas que seja uma caminhada sua, do que ficar a mercê só da orientação, da condução, da visão de alguém, por mais sério que seja ou santo que se diga ou, sei lá, profeta ou o que seja. Então você vai ter riscos de todo lado. Eu prefiro ainda correr o risco da liberdade, do pensamento crítico e da consciência livre.” (Wellington, set., 2010)*

O próprio pastor visita ambientes de cunho ecumênico e mesmo de outras tradições de fé. Mesmo não considerando a prática católica como sendo uma outra pertença pelo fato de se inserir no recorte cristão, Wellington tem o costume de visitar e levar consigo membros e congregados da IBP a um mosteiro de tradição católica situado na Serra da Catita/Alagoas<sup>112</sup>, de onde admite se alimentar de elementos oriundos da tradição cristã oriental. Essa conduta se

---

<sup>111</sup> Cf. Imagem da aproximação entre o Pr. Wellington e questões de caráter sócio-político: uma das fontes de onde o pastor da IBP assimilou uma maior abertura à religiosidade do Outro a partir de convergências ideológicas, conforme anexo 29.

<sup>112</sup> O mosteiro da Serra da Catita se situa na região fronteira entre os Estados de Alagoas e Pernambuco e abriga diversos monges, em sua maioria, adeptos da Teologia da Enxada, proposta pelo teólogo da Libertação, Pe José Comblin. A Teologia da Enxada traz em seu discurso diversos elementos da Teologia da Libertação, além de uma reflexão e práxis mais focadas, especificamente, no zelo e cultivo da terra.

deve a um esforço de resistência a algumas tendências como o pragmatismo e a demasiada racionalização que marcam a religiosidade nos dias atuais, juntamente com a falta de tempo que os sujeitos têm para parar e meditar, refletir em valores ainda vivenciados no mosteiro, e aos quais julga importantes.

O próprio Pr. Wellington admite trazer consigo o que ele mesmo considera ‘boas heranças’ de sua experiência católica, anterior ao seu trânsito para o protestantismo, bem como de sua aproximação do mosteiro na Serra da Catita. Entre tais heranças, destaca seu engajamento em causas sociais e sua práxis de visitação a leprosários, orfanatos, hospitais, presídios, asilos e comunidades pobres no contexto onde estava inserido. Nas palavras de Wellington,

*“Negar o lado positivo e as heranças importantes que ficaram seria até loucura. Por um tempo eu neguei. Que é quase que regra, né. Você sai daqui pra ali, aí você precisa negar tudo de lá pra reafirmar o daqui. Depois você encontra o ponto de equilíbrio, de maturidade pra descobrir que em todo lugar você pode encontrar alguma coisa positiva. Nem tudo precisa ser jogado fora. Você precisa jogar os excessos e ficar com o essencial. Então hoje, quando eu me reencontro com o meu compromisso com a favela, com o pobre, com a pessoa que sofre, eu volto na verdade a quando eu tinha catorze anos de idade. Que se eu fosse ficar no discurso stricto sensu de... da minha igreja protestante que eu me converti, Igreja Batista Memorial, eu estaria até hoje um pastor preocupado com a salvação das almas das pessoas e, no máximo, cuidando ali do rebanho stricto sensu daquela comunidade, e o bairro, a cidade e o entorno que se dane, num é. Então, a minha própria luta hoje é um retorno àquela herança a que eu fui apresentado lá atrás.” (Wellington, set., 2010)*

O Pr. Wellington confessa a sensação de confusão decorrente de sua abertura a outras possibilidades de religiosidade, e que em determinados momentos se faz sentir, especialmente por causa da responsabilidade presente no papel de liderança que exerce. Ainda assim esclarece que na maior parte do tempo essa postura gera tranquilidade, chegando a fundamentar sua abertura no próprio exemplo de Jesus Cristo. Segundo Wellington,

*“Mas como eu acredito que é no encontro, né, e até no meio das confusões, que você cresce, então isso me causa, na maioria do tempo mais tranquilidade e serenidade do que grilos e dores de cabeça. Muito pelo contrário, dialogar é... tá na essência do ‘ser batista’, inclusive, né... na essência do ‘ser batista’. Jesus não dialogou com quem não quis dialogar com ele, né. Mas ele estava aberto ali a saduceus, fariseus, coisa e tal... dialogando com os diferentes.” (Wellington, set., 2010)*

Wellington Santos deixa claro ainda que tem uma religião. Que sua abertura não o leva a aceitar tudo em todas as religiões. Apesar de traçar limites para sua aproximação revela que já celebrou cultos com padre, com pai de santo e com espíritas, e que em cada uma dessas tradições identifica elementos positivos, mesmo não acreditando que todos os caminhos levam a Deus. O Pr. Wellington acredita que as pessoas na IBP vivenciam suas próprias religiosidades de acordo com suas consciências e que têm um ambiente favorável a isso.

Segundo Wellington, educação e liberdade são aspectos cuja essência tem um potencial subversivo, sendo portanto, difíceis de serem fomentados por líderes, mesmo em igrejas batistas, de forma que, não raramente, tratados e escritos históricos muitas vezes se distanciam da prática. Afirma que as novas gerações de líderes batistas não defendem com tanto afincado a liberdade que historicamente marcou os batistas, mas que muitos pastores batistas chegam a defender a ideia de que o maior mal da denominação é exatamente esse histórico discurso de liberdade que há séculos identifica a denominação.

Para o Pr. Wellington, a aproximação entre o ideal de liberdade e a prática cotidiana da IBP se deve, em parte, a três líderes que fomentaram essa mentalidade na igreja: Edvar Gimenes, Marcos Monteiro e, agora, ele juntamente com Odja Barros, sua esposa. Essa realidade experimentada na IBP também perpassa, em sua opinião, a própria formação, especialmente política, de vários de seus membros. A filiação à Aliança de Batistas, segundo Wellington, só reafirma um velho compromisso da IBP com a liberdade de consciência e com a abertura ao diálogo com os diferentes. Sobre as identidades religiosas inclusivas, especificamente, considera que apesar de ser um fenômeno antigo, atualmente corrobora muito mais com uma perda identitária do que com uma agregação de identidades. Nas palavras de Wellington,

*“O que eu ensino aqui em casa é a gente dialogar e, entendeu, conviver. Terminou? Fica com o que é, entendeu, rico. ‘Não pô, isso aqui foi legal, tem essa coisa na vida desse cara que eu acho interessante’. Mas eu tenho a minha... a minha identidade, que não é melhor do que a sua, mas também não é pior.”*  
(Wellington, set., 2010)

Apesar de sua preocupação com a possibilidade de perda identitária, de acordo com diversos membros e congregados da igreja, essa abertura vivenciada pela comunidade de fé corrobora com um hibridismo cultural e com uma pluralidade religiosa coletiva, também fomentada por diversos membros e congregados da IBP, ao que muitos integrantes dessa

comunidade de fé respondem com uma consciente pluralidade identitária, construída e experimentada individualmente.

### **3.4.2. Membros e congregados**

Apesar de toda limitação em qualquer esforço por traduzir a complexa subjetividade identitária, o autor da pesquisa tentou representar as identidades religiosas inclusivas nas experiências dos demais atores da pesquisa nas descrições e gráficos que seguem, a partir de um esforço por considerar algumas teorias mais gerais articulando-as com um exercício no sentido de privilegiar as próprias leituras dos sujeitos sobre si e sobre suas experiências identitárias.

#### **3.4.2.1. Centauro<sup>113</sup>**

Apesar de seus primeiros passos como protestante terem sido numa igreja pentecostal das Assembleias de Deus, tornou-se batista, vindo posteriormente, contudo, aderir à Teologia da Libertação durante sua formação teológica, mesmo sendo batista. Para fins acadêmicos, teve inserção em terreiros de umbanda, chegando a participar de diversos eventos, testemunhando várias práticas ritualísticas e expressões da fé de matriz afro. Dessas suas experiências, porém, Centauro confessa ter assimilado alguns elementos que considerou positivos.

Centauro lidera uma congregação no interior de Alagoas, trabalho considerado por muitas pessoas que o conhecem como corajoso mas controverso. Suas individualidades e posturas não convencionais, no entanto, são apoiadas pela IBP que, em parceria com a Aliança de Batistas do Brasil, sustenta financeiramente a congregação. Assim, em seus discursos, em suas vestes, na própria imagem do templo de sua congregação por ele planejada e em seu trabalho ministerial de forma geral, Centauro conjuga elementos de diversas tradições por ele articuladas, utilizando-se para tal, de sua formação acadêmica. Reconhece a pluralidade de sua identidade religiosa, o que, obviamente, se reflete na congregação por ele

---

<sup>113</sup> Pseudônimo utilizado para identificar o interlocutor. Cf. Imagem de sua aproximação missionária em relação à Teologia da Libertação, de onde extrai diversos elementos, inclusive referentes ao diálogo e mútua cooperação entre diferentes tradições de fé, e da congregação sobre a qual é responsável. Cf. anexo 30. Os demais entrevistados também terão suas identidades minimamente preservadas, mediante uso de nomes fictícios.

liderada. Assume tal hibridez identitária em sua própria crítica ao uso da expressão ‘identidade’ no singular. Nas palavras de Centauro,

*“Falar em identidade religiosa é complicado porque, como é que a gente pode falar ‘identidade religiosa’ se a gente percorre as religiões monoteístas, por exemplo, como islamismo, judaísmo e cristianismo... se a gente percorre os caminhos do judaísmo, vamos perceber várias ramificações dentro do próprio judaísmo, do judeu ortodoxo ao judeu messiânico. Se a gente percorre os caminhos do islamismo, vamos perceber os grupos sunitas e xiitas. Ambos por sua vez, possuem subdivisões, internamente. Então você vai encontrar um muçulmano suicida e um muçulmano que é contra o ato suicida. Você percorre os caminhos do cristianismo, vai encontrar um católico, especificamente, conservador, ortodoxo e um católico de comunidade de base, progressista. Percorre os caminhos do protestantismo aí é que vai complicar mais essa questão de identidade. Porque se vai para os protestantes clássicos, vamos dizer assim, históricos, não é, como metodistas, congregacionais, presbiterianos, anglicanos, batistas, por exemplo, você vai perceber enormes diferenças entre eles mesmos [...]Então, resumindo, como é que eu posso falar de ‘identidade religiosa’ no mundo em que... no qual nós vivemos, de múltiplas pertenças, de pluralidade religiosa, de diversidade religiosa, de divisões, de ramificações religiosas, de criações cotidianas de religiões... como é que se pode falar de ‘identidade’? Eu acho que é complicado falar ‘identidade religiosa’.” (Centauro, abr., 2010, grifos do autor da pesquisa)*

E ainda,

*“‘Identidades’ seria mais coerente, não é. Porque não há ‘uma identidade cristã’. Não há como. Você vai encontrar práticas cristãs no islamismo: o Deus de misericórdia, o Deus de amor, o Deus de Abraão, não é verdade? Vai encontrar isso no judaísmo, não é, o Yhaweheh todo poderoso, Senhor dos céus e da terra. Que é o mesmo Deus que o Cristianismo traz. Então, quer dizer que lá não seria ‘identidade’ e aqui seria, no cristianismo, ou vice-versa? Então, eu acho que trabalhar ‘identidade’ seria incoerente, mas ‘identidades religiosas’, não é, eu acho que seria mais ideal, esse termo.” (Centauro, abr., 2010, grifos do autor da pesquisa)*

Essa assunção parte de uma conclusão particular segundo a qual, *“nenhuma religião detém a verdade religiosa”* (Centauro, abr., 2010). Que cada uma delas, antes, tem fundamento e coerência. Para Centauro, nenhuma religião detém o monopólio da verdade. Pelo contrário, entende que *“todas as práticas religiosas, de certa forma, elas são verdadeiras, elas têm um norte, elas têm um fundamento com uma coerência. Então, no meu ponto de vista, todas as práticas religiosas são válidas”* (Centauro, abr., 2010, grifos do autor da pesquisa). Dessa forma, Centauro contribui, com seu próprio testemunho e enquanto formador de opinião, no interior de Alagoas e na própria IBP, com a construção de espaços democráticos em que cada um e cada uma têm liberdade para vivenciar suas próprias espiritualidades, mesmo com suas peculiaridades em relação à maioria. Centauro vive esse

fenômeno e suas implicações e corrobora com a construção desse ambiente favorável na própria IBP.

Centauro visita as igrejas do Evangelho Quadrangular, Universal do Reino de Deus, Igreja Adventista do Sétimo Dia, Assembleia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Maranatha e terreiros de umbanda a fim de construir relações de diálogo e solidariedade, considerando a todas, '*práticas válidas*'. Vale salientar que Centauro, quando questionado se trazia consigo elementos de suas experiências religiosas diferentes daquela com a qual está institucionalmente comprometido, ele afirmou enfaticamente "*Trago... trago... trago... trago alguns elementos comigo*" (Centauro, abr., 2010). De acordo com Centauro,

*"Eu já tive a oportunidade de participar de uma linda festa, que foi a festa do Zé Pelintra. Eu participei e foi uma grande festa. Houve a matança de um garrote, como sacrifício pra o Zé Pelintra. Eu tive o prazer e a honra de participar dessa festa. Muito prazerosa. Foi de uma riqueza espiritual muito grande pra mim, né verdade. Então... agora dizer que... assim que assimilar, incorporar elementos, vamos dizer assim, ritualísticos da umbanda dentro da igreja, eu diria que seria quase impossível, porque são práticas distintas. São práticas diferentes demais da nossa cultura, da nossa tradição cristã protestante, né. Mas em termos de... de... de, vamos dizer assim, de vida comunitária, agente assimila muita coisa."* (Centauro, abr., 2010, grifos do autor da pesquisa)

#### TRAJETÓRIA RELIGIOSA DE CENTAURO<sup>114</sup>.

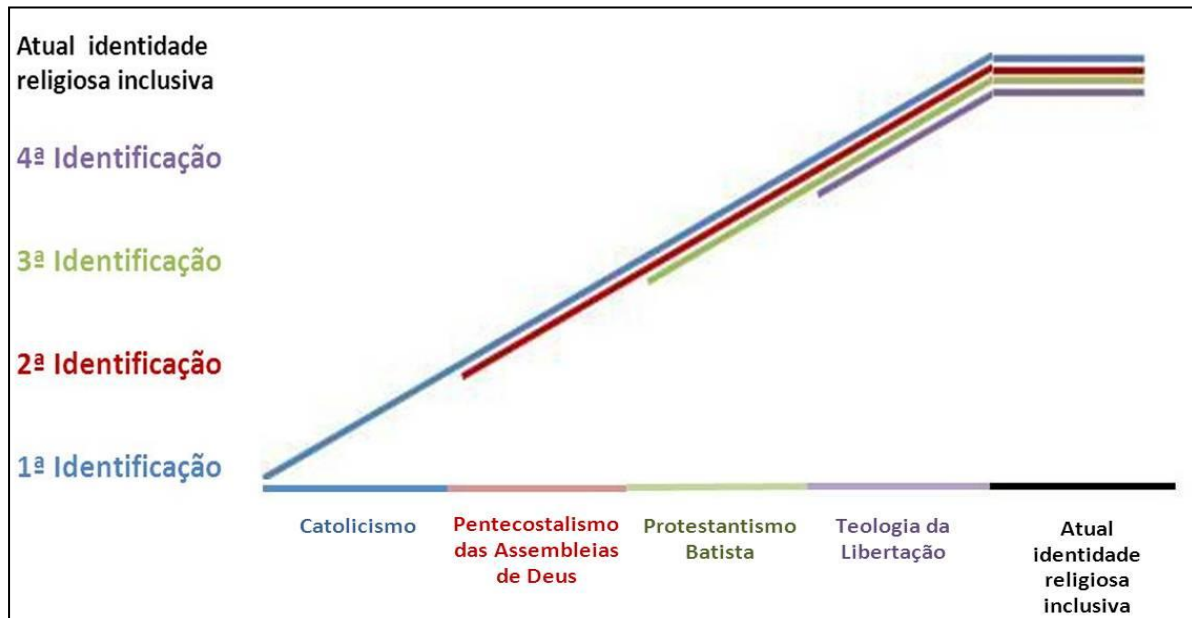


Gráfico 1.

<sup>114</sup> A trajetória representada neste e nos demais gráficos de mesmo tipo não sugere qualquer forma de evolução. A projeção linear ascendente é usada apenas para fins ilustrativos não-valorativos das experiências identitárias de Centauro e dos demais atores, no tempo. Como eles não lembravam quanto tempo ou em que ano entraram em contato com as diferentes tradições com as quais interagiram, não foi possível detalhar o aspecto temporal.

## IDENTIDADE RELIGIOSA INCLUSIVA DE CENTAURO<sup>115</sup>.

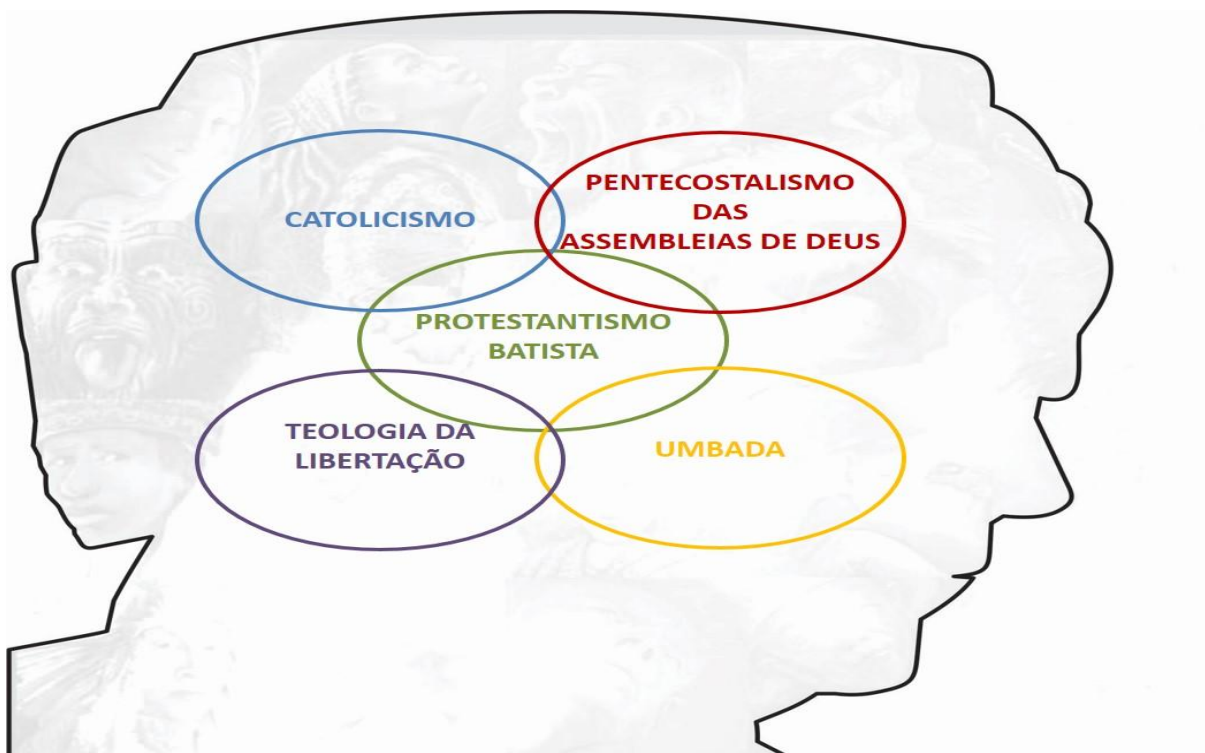


Gráfico 2.

Apesar de, em nenhum momento haver se tornado umbandista, conforme palavras de Centauro, sua recente inserção em terreiros para fins acadêmicos, o possibilitou trazer consigo elementos dessa prática religiosa. Importa frisar, entretanto, que sua abertura às diversas manifestações religiosas não é uma opção imune a críticas e penas impostas por pessoas que não concordam com sua postura. Segundo o interlocutor,

*“Desde a minha época de seminarista, como estudante, eu já era considerado subversivo na sala. Já era considerado ‘o herege da sala’. Já havia grande oposição, inclusive de professores batistas, pastores batistas. E sem contar com meus colegas de turma também. Havia oposição nas igrejas que eu trabalhava. Eu trabalhei em três igrejas batistas no estado de Pernambuco, na região metropolitana de Recife. E nas três igrejas que eu trabalhei eu fui mal interpretado. Inclusive, teve uma igreja que o pastor pediu pra eu ir embora: ‘vá embora que aqui não dá pra você, não’. Foi essa a expressão que ele utilizou. [...] Na própria minha época de seminarista, quando terminei o curso de Teologia, que fui ordenado ao ministério pastoral, trabalhei numa igreja durante seis meses, e o meu pecado nesta igreja foi ter realizado uma Ceia livre, uma Ceia aberta para todas as pessoas participarem, não apenas para os batizados, e levar o coral da igreja católica pra cantar num culto dominical. Foram os meus dois grandes pecados segundo a tradição batista daquela igreja local, que me fizeram sair da igreja [...] E de lá pra cá, sempre eu fui mal visto por companheiros de ministério, por eu ser um louco, por eu ser um anti-cristo, por eu ser falso profeta, por eu ser*

<sup>115</sup> Neste gráfico, a representação é usada apenas para fins ilustrativos a fim de demonstrar as heranças compreendidas nas identidades religiosas inclusivas dos atores.

*um político, acusado até de fazer da igreja um trampolim para a vida política [...] Então, até hoje eu sou mal compreendido, até mesmo por alguns irmãos da IBP, os mais conservadores.” (Centauro, abr., 2010, grifos do autor da pesquisa)*

Partindo da experiência de Centauro, percebe-se como uma vivência mais transparente do fenômeno das identidades religiosas inclusivas ainda é difícil em um ambiente composto por pessoas mais conservadoras e resistentes, e como tal prática pode gerar conflitos sociais e mesmo prejuízos subjetivos e objetivos, mesmo em um seio batista, historicamente comprometido com o princípio da liberdade. Centauro, porém, reconhece o apoio da IBP que, a despeito de sua expulsão da igreja onde pastoreava anteriormente, o convidou para desenvolver com autonomia seu trabalho no interior do Estado, financiado em parceria com a Aliança de Batistas do Brasil. Centauro desabafa,

*“Graças a Deus, recebo o apoio do Pr. Wellington, recebo o apoio da Pra. Odja. Tenho sido apoiado por eles. Eles me apóiam. Uma prova disso é eu estar onde eu estou hoje, na Igreja Batista de Chã Preta, ligada à Igreja do Pinheiro.” (Centauro, abr., 2010)*

### 3.4.2.2. Cecrops<sup>116</sup>

*“Quando você mantém uma postura mais aberta em relação a outras formas de expressar o fenômeno religioso, isso é extremamente enriquecedor. Você ganha muito com isso. Você ganha muito porque você passa a ter contato com uma visão de mundo diferente da sua, e isso é enriquecedor. Você ganha muito porque se aproxima de outras pessoas que, em outras circunstâncias, você jamais teria contato com elas. Profundamente enriquecedor. Isso pacifica as relações humanas. Se todos tivessem essa postura jamais ninguém mataria em nome da religião. O que tem sido apontado por algumas pessoas como uma... um possível efeito negativo dessa abertura é a questão da perda da identidade. Que a coisa ficaria muito frouxa, muito solta, sem consistência. Eu não vejo desse jeito, não. Eu acho que solto, frouxo e sem consistência tá, a despeito de todo o fundamentalismo que agente ta vendo aí [...] no fato de eu me abrir a alguma outra tradição religiosa me leva a me convencer de que a verdade está em algum outro canto que não no meu, e isso me levar a abrir mão da fé que eu hoje tenho, isso deveria ser louvado, porque é sinal de que eu estou mais próximo da verdade do que eu estava antes. Pelo menos eu acredito que esteja mais próximo agora do que estava antes. E é isso que todo mundo deveria buscar, o aproximar-se da verdade.” (Cecrops, jul., 2010)*

---

<sup>116</sup> Pseudônimo utilizado para identificar o interlocutor. Cf. Imagem de parte de sua leitura teológica: uma das fontes de onde Cecrops assimilou uma postura mais aberta em relação à alteridade e suas crenças e práticas religiosas, conforme anexo 31.

Cecrops faz parte da IBP há vários anos, sendo uma referência legitimada e reconhecida dentro e fora da igreja. Tem uma postura de abertura que viabiliza e até fomenta a liberdade para que aqueles que vivenciam o fenômeno das identidades religiosas inclusivas de forma mais acentuada experimentem autonomamente essa possibilidade. Parte do pressuposto de que nenhuma religião detém toda a verdade. Nas palavras de Cecrops,

*“Eu acho que existe a verdade e existem diferentes formas de se tentar chegar a ela. Da forma como eu imagino, se vai haver... você pode identificar determinados grupos que, talvez, estejam mais próximos dela e outros mais distantes. Mas nenhum agrupamento humano, nenhuma religião terá conseguido abarcar a verdade sozinha. Isso eu vejo como absolutamente improvável. A verdade é a verdade e ela estará presente onde quer que se esteja procurando se acercar da verdade. Vai haver grupos que estarão mais próximos ou mais distantes disso dependendo do caso, dependendo do caminho que tenham escolhido pra se acercar da verdade. Mas o monopólio dela eu não considero provável não.” (Cecrops, jul., 2010)*

Assim, apesar de considerar a religião algo de muito valor ao ser humano, concebido por ele como ser cuja integralidade abrange corpo e espírito, Cecrops faz uma leitura crítica sobre algumas de suas manifestações históricas, desmistificando, inclusive, muitos discursos religiosos. É partindo daí que Cecrops chama para o âmbito da individualidade a responsabilidade da escolha dos elementos próprios a qualquer identidade religiosa a serem absorvidos por cada um e cada uma. Nas palavras de Cecrops,

*“O que eu acho que é fundamental pra definição da minha identidade religiosa não é tanto o grupo ao qual eu esteja vinculado em determinado momento, mas é muito mais identificar dentro desse grupo e dentro do conjunto de elementos que caracterizam esse grupo, quais os que falam aqui dentro, dentro de mim, genuinamente. Aqueles sobre os quais eu me debrucei, considerei e entendi que eram necessários. Aquilo que a gente chama de essência da revelação, por exemplo [...] não são apenas os elementos desse grupo que falam. Talvez os elementos desse grupo me falem mais intensamente do que os de outros grupos. Talvez a quantidade de elementos desse grupo que falam ao meu coração seja maior do que de outros grupos. Mas é verdade que elementos de outros grupos também contribuem para a formação da minha identidade religiosa.” (Cecrops, jul., 2010)*

Cecrops afirma construir e definir sua identidade religiosa a partir da sua própria subjetividade enquanto critério através do qual define o que lhe apraz ou não, mesmo dentro da denominação na qual se insere. Assim Cecrops experimenta a privatização do fenômeno religioso, tirando das instituições religiosas a autoridade final nessa construção. Segundo Cecrops,

*“Eu estou dentro da Igreja Batista, mas a Igreja Batista não é um fim. Ela é um instrumento. O fim é a verdade que eu tô buscando e que tá lá na frente. E que eu to tentando me aproximar dela por intermédio da Igreja Batista. Mas esse não é o único veículo possível. Há outros. E há outros elementos nesses outros grupos que podem, eventualmente, me falar, e que não sejam tão importantes e que não tenham tido tanta repercussão dentro da Igreja Batista, por exemplo. O que é que define minha identidade, então? Quem define a minha identidade, basicamente, sou eu e a forma como eu tento me aproximar dessa verdade. E esses elementos que me tocam, que me falam, é que vão definindo, é que vão moldando a minha identidade religiosa. Então, eu não sei se eu me identificaria, hoje, como um batista, como um anglicano ou um pentecostal. Eu me identificaria como alguém que está procurando a verdade, e que, hoje, está dentro de uma igreja batista. Por que? Porque os elementos identificadores da identidade batista me falam de forma muito interessante, de forma muito profunda. Mais do que talvez em um outro grupo que eu estivesse. Eu não conheço todos, mas alguns outros que eu conheço, eu acho que eu não estaria tão a vontade lá quanto estou aqui. Mas é igualmente verdadeiro dizer que nem todos os elementos que estão presentes na Igreja Batista me falam do mesmo modo. Alguns nem me falam, pra ser muito sincero.”* (Cecrops, jul., 2010)

Cecrops admite trazer consigo heranças de suas aproximações com outras tradições religiosas, especialmente do catolicismo monástico e do judaísmo. Para ele, tais contatos o ajudaram a mudar muito, e a ter essa atitude de maior respeito e abertura às crenças e práticas religiosas do Outro. Afirma que a princípio, tal abertura lhe causou crise, mas, *a posteriori*, lhe trouxe tranquilidade. Seu aprofundamento teológico também lhe possibilitou fazer leituras mais amplas em relação à religião, pelo que atribui importância fundamental à sua formação teológica, para esse processo de desconstrução e reconstrução de novos olhares sobre o fenômeno religioso e sobre crenças diferentes da sua. De acordo com Cecrops,

*“Hoje eu já consigo me relacionar de igual pra igual sem necessidade de convencer ninguém. Seja uma pessoa de tradição religiosa diferente e esteja feliz lá onde está. No passado eu me sentiria quase que compungido a convertê-la do seu ‘pecado’. Hoje, pra mim, isso é muito bem resolvido, muito tranquilo, muito pacífico. Se você tem sua confissão religiosa e está feliz, eu não me vejo na obrigação de convencê-lo de coisa alguma [...] Eu era muito... eu era proselitista de carteirinha. Hoje eu já não vejo mais assim. E isso mudou graças a esses contatos. E quando você começa a perceber que você não tem toda a verdade. Que um outro grupo, apesar de muito diferente, ele também tem pelo menos parcelas de verdade, você começa a desmistificar um pouco essa coisa [...] A partir desse contato com pessoas de outras tradições religiosas você vai se abrindo pra o diálogo. E isso pra mim foi extremamente benéfico [...] Teologia, nesse sentido, foi extremamente importante. Me abriu... me mostrou uma visão de mundo que eu nem imaginei que fosse possível existir. Isso eu devo à Teologia. Graças a ela que eu consegui perceber, ir percebendo Deus além das fronteiras denominacionais onde eu imaginava que ele estava preso. Porque era assim que eu imaginava [...]. E graças a Deus isso mudou, com o tempo, e em grande parte, fruto desse contato com outras pessoas, graças a Deus, foi mudando.”* (Cecrops, jul., 2010)

### TRAJETÓRIA RELIGIOSA DE CECROPS

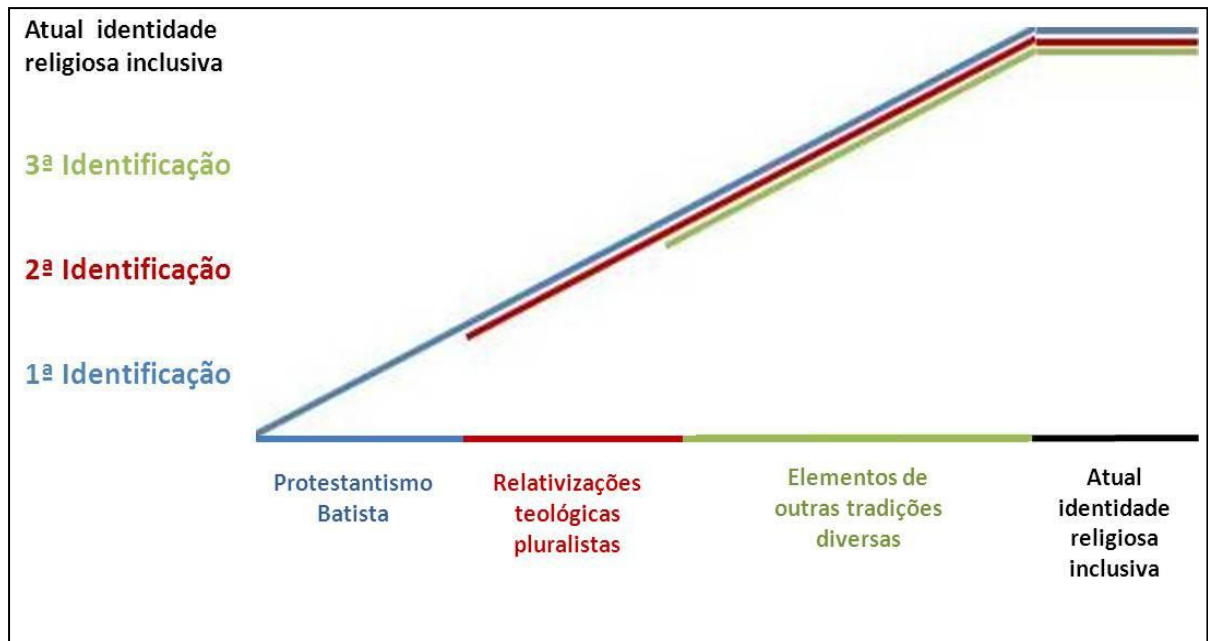


Gráfico 3.

### IDENTIDADE RELIGIOSA INCLUSIVA DE CECROPS



Gráfico 4.

### 3.4.2.3. Tritão<sup>117</sup>

Tritão passou muitos anos inserido em um contexto eclesiástico por ele mesmo considerado ‘tradicional e conservador’ e, mesmo assim admite, por exemplo, não pensar em Deus no seu dia-a-dia, chegando a questionar sua existência. Sua experiência religiosa se centraliza mais em torno da música, através da qual se insere nesse âmbito religioso por causa, principalmente, da arte, da musicalidade religiosa. Tritão admite gostar e ser influenciado pela religiosidade presente no canto gregoriano, na cultura musical do Oriente Médio e na música de origem negra norte-americana. Também sente essa identificação com outras religiões a exemplo do pensamento *Rastafári* e das tradições de matriz afro, por sua identificação musical com essas tradições, reconhecendo aí sua vivência das identidades religiosas inclusivas. Assim, se aproxima do que propõe Rodrigo Portella ao apresentar a religião entendida enquanto construção de sentido disseminada em expressões seculares da sociedade e representações civis na pós-modernidade secularizada, de forma que ela “pode ser encontrada em atitudes políticas, esportivas, eventos culturais, moda e tendências musicais” (Portella, 2008, p. 154).

Tritão não chega a negar a existência divina, mas não a professa. Nas palavras de Tritão a respeito dos papéis da religião, “*Não trago nenhum papel espiritual do plano metafísico porque hoje, pra mim, eu não me preocupo com esse tipo de coisa. Não to dizendo que não exista, eu só não me preocupo*” (Tritão, set., 2010). E ainda, acerca da existência de Deus, “*hoje, pra mim, não faz diferença se ele vai existir ou não [...] pra mim o mundo é material e simbólico*” (Tritão, set., 2010). Para ele, se Deus de fato existe, não intervém na história. Sua intervenção seria uma ideia que as pessoas criaram para explicar o que não entendem. Outro aspecto que ele ressalta em sua postura face ao religioso é que, se Deus existe, nada se pode saber sobre ele. “*Deus: uma interrogação. Se ele existe, se não existe, não faço a mínima ideia. Também não to preocupado em responder essa pergunta. E a resposta dela sendo positiva ou negativa, pra mim não teria nenhuma influência hoje*” (Tritão, set., 2010).

Note-se sua assunção de pelo menos três atitudes aparentemente inconciliáveis que poderíamos remeter, respectivamente, ao deísmo<sup>118</sup>, ao agnosticismo<sup>119</sup> e ao cristianismo de

---

<sup>117</sup> Pseudônimo utilizado para identificar o interlocutor. Cf. Imagem de uma representação de sua vivência de múltiplas pertenças religiosas experimentada através da música, conforme anexo 32.

<sup>118</sup> “Na filosofia, o termo é usado em contraste com *teísmo*. Nesse caso, afirma que houve um deus ou força cósmica de algum tipo que deu origem à criação, mas que, ato contínuo, abandonou a sua criação, deixando-a

tradição batista. Deste último, no dia a dia, ele ainda demonstra herdar alguns elementos e estruturas de pensamento, e desprezar muitos outros, a partir de sua própria leitura teológica e na área das ciências humanas, bem como em sua própria reflexão e interpretação sobre o sagrado, a partir de suas experiências. O interlocutor, porém, admite a existência de ranços de uma preocupação com a transcendência ao reconhecer:

*“Tem uma coisa que é estranhíssima, que até hoje eu não consegui me livrar. O fato de hoje eu não me preocupar mais com isso não quer dizer que não exista ranços na minha vida, porque é impossível não ter. Passei muito tempo da minha vida dentro da religião [...] Na hora de viajar. Quando eu vou viajar, seja de avião, seja de carro, seja de ônibus, eu fico preocupado com acidente. Orar pra mim, é falar com o vazio, então eu não oro. Mas aí eu penso, e se acontecer algum acidente. Então eu fico nessa, o fato de eu não orar me deixa inseguro, mas ao mesmo tempo se eu orar, eu acho que eu num vô tá fazendo nada.” (Tritão, set., 2010)*

Note-se a aproximação entre esse comportamento de Tritão e a não-liberdade em relação aos comportamentos religiosos experimentada mesmo pela maioria dos ‘sem-religião’ a que se refere Mircea Eliade:

*“O homem a-religioso no estado puro é um fenômeno muito raro, mesmo na mais dessacralizada das sociedades modernas. A maioria dos ‘sem-religião’ ainda se comporta religiosamente, embora não esteja consciente do fato. Não se trata somente da massa das ‘superstições’ ou dos ‘tabus’ do homem moderno, que têm todos uma estrutura e uma origem mágico-religiosas. O homem moderno que se sente e se pretende a-religioso carrega ainda toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados.” (Eliade, 2008, p. 166)*

Entretanto, essa ambígua ‘religiosidade’ de Tritão o distancia não apenas do discurso confessional batista onde sempre esteve inserido, mas da tradição protestante de forma geral. Ele mesmo, no entanto, reconhece que, paradoxalmente, remete seus pensamentos a esse Deus em momentos de grande crise ou risco de vida, mesmo não sendo em forma de oração.

Sobre Jesus, Tritão reconhece que historicamente teve ideias interessantes e importantes posturas que marcaram sua época, mas não acredita que ele seja ‘O Messias’,

---

entregue ao controle das leis naturais. Assim sendo, Deus não teria qualquer interesse por sua própria criação, não intervindo, nem galardoando e nem castigando. Isso significa que Deus está divorciado de sua criação” (Champlin, 2002, p. 38).

<sup>119</sup> “Vem do grego **a** (não) e **ginosko** (conhecer). O vocábulo foi cunhado por Huxley (1869), para exprimir a ideia de ‘crença suspensa’, ou seja, o indivíduo nem crê, nem deixa de crer. Huxley usou a palavra para aplicá-la a qualquer proposição para a qual não há provas suficientes para ser crida. Entretanto, o termo é mais frequentemente aplicado à crença sobre Deus. Nesse contexto, o agnóstico não nega que existam evidências pró ou contra Deus; porém afirma que as evidências, positivas ou negativas, não são suficientes para provar ou negar a existência de Deus” (Champlin, 2002, p. 76).

considerando a existência de diversos messias anteriores. Afirma não saber e não se importar se Jesus foi o Filho de Deus.

Tritão afirma ter vivido um processo de desconstrução difícil e doloroso, a princípio, mas que lhe traz, atualmente, um sentimento de maior conforto. Segundo o interlocutor, depois de dezenove anos numa perspectiva mais tradicional e rígida de experiência religiosa,

*“Comecei a questionar, e aí veio o processo de crise. O processo de crise foi confuso, é doloroso. Você se sente sem chão, sem apoio, porque é uma coisa que era estrutural na sua vida. Totalmente verdade na sua vida e ela perde né. Tudo muda ao seu redor. O que é sólido, enfraquece, num é mais sólido. Num é tão mais sólido quanto agente achava que era. E aí esse processo de crise é um processo... foi acontecendo, foi acontecendo... e a partir desse processo de crise, depois que eu me estabilizei um pouco mais, eu comecei a me abrir pra outras perspectivas [...] me trouxeram desconforto, me trouxeram deslumbramento [...] mas depois eu fiz ‘é... é... cada uma diz uma coisa e quem tá certo?’ Pouco importa quem tá certo. Então cada um vive a sua, eu num quero viver nenhuma.” (Tritão, set., 2010)*

Tritão demonstra articular essa sua postura diante do sagrado de forma tranquila, sem maiores preocupações com os aparentes conflitos identitários presentes em sua experiência religiosa, aparentemente autônoma em relação à religião institucionalizada. Esse distanciamento em relação à instituição, no entanto, não implica o desligamento afetivo ou o corte de relações com a IBP, da qual é membro, ou com outros membros e congregados da igreja. Do contrário, Tritão admite ir muitas vezes aos cultos exatamente pelo sentimento que nutre por tais pessoas, de forma que o que Tritão afirma geralmente ir buscar no espaço eclesiástico é exatamente o grupo de pessoas com as quais se identifica. Dessa forma, o interlocutor se aproxima do já mencionado entendimento durkheimiano no sentido de que, em última instância, o sagrado é o próprio grupo, a própria sociedade, bem como da própria ideia também já mencionada de religião substitutiva de Weber.

Tritão tem, contudo, cuidado para não gerar certos desconfortos ou conflitos com certas pessoas e com seus familiares, entre os quais as posturas de fé são comumente tradicionais. Segundo Tritão, *“Eu procuro nem dizer pra todo mundo porque talvez seja até chocante, a gente vai acabar entrar em discussões que não tem necessidade” (Tritão, set., 2010)*. Dessa forma, procura articular sua atitude religiosa alternativa de forma discreta, cuidadosa, sem tantos prejuízos sociais. No entanto, ele mesmo chega a questionar se a expressão ‘religiosidade’ traduz sua experiência diante do sagrado.

### TRAJETÓRIA RELIGIOSA DE TRITÃO

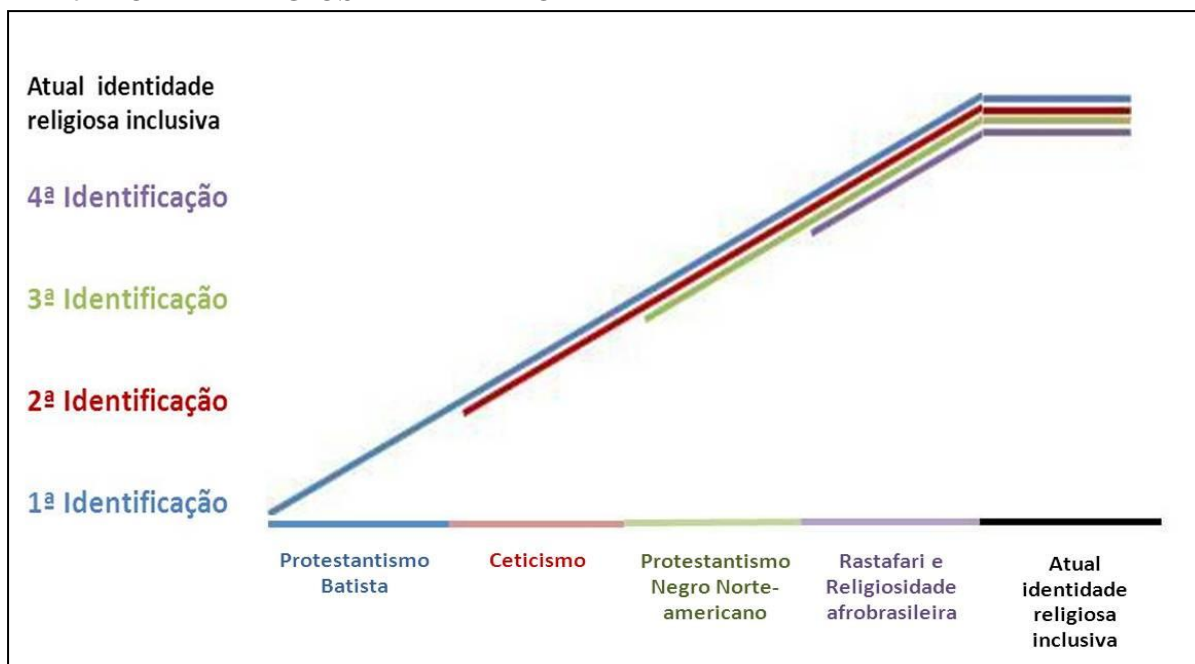


Gráfico 5.

### IDENTIDADE RELIGIOSA INCLUSIVA DE TRITÃO

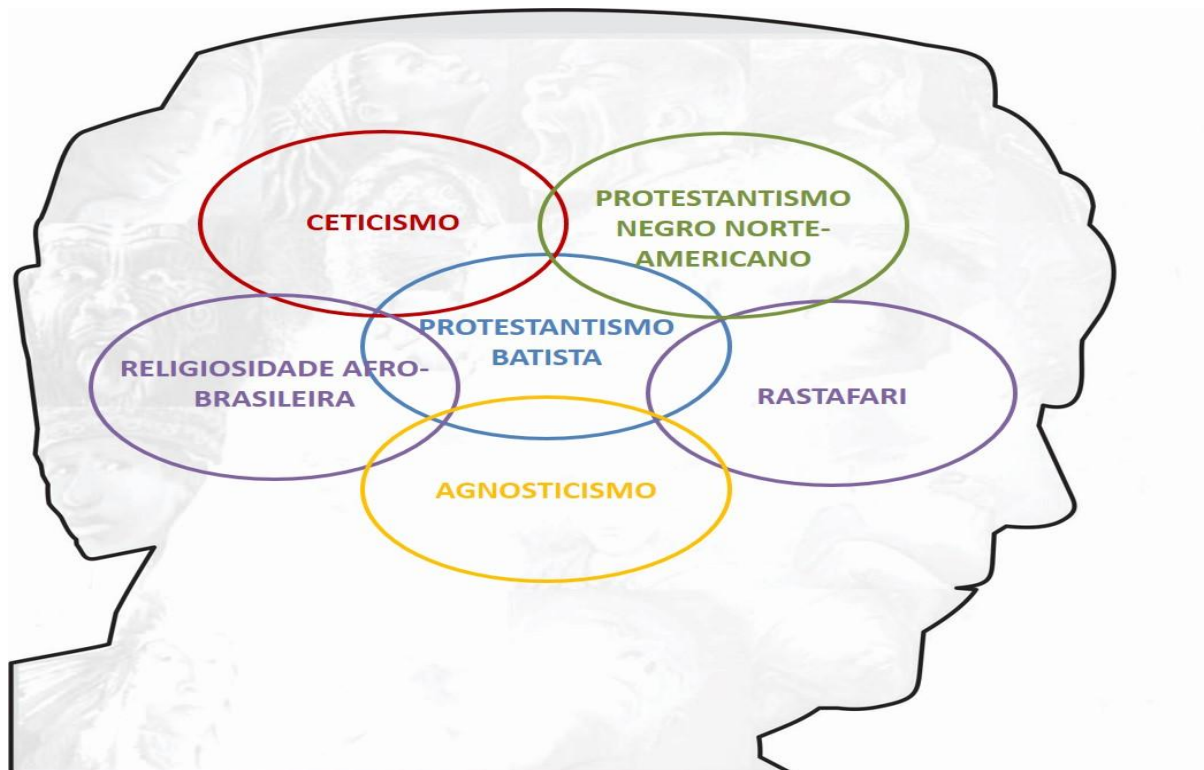


Gráfico 6.

#### 3.4.2.4. Equidna<sup>120</sup>

Equidna acredita que traz de sua curiosidade e de conversas com pessoas de outras tradições bem como do próprio sincretismo cultural brasileiro, elementos de outras religiões consigo, mesmo não havendo participado formalmente de outras celebrações religiosas. Apesar de ter uma formação cristã tradicional como àquela vivenciada por Tritão e, mesmo tendo vivido semelhante processo de desconstrução em relação à teologia e ao próprio fenômeno religioso, parece fazer uma leitura diferente acerca do sagrado e das instituições religiosas. Diferentemente de Tritão, e a despeito de sua leitura sociológica sobre a construção social da realidade e do papel da própria religião na manutenção do *status quo*, Equidna parece preservar diversos elementos de fé, pelo que afirma: “*acredito em Deus, continuo crendo nele*” e ainda, “*Eu ainda creio em Deus. Algumas coisas eu não quebrei e não quero quebrar*” (Equidna, *set.*, 2010). Sobre a intervenção divina na história, assevera:

*“Eu não sei em que grau se dá uma intervenção divina na história, mas eu sei que existem coisas que eu peço só no meu pensamento e as coisas acontecem. Existem situações que eu tive que enfrentar na minha vida e que só Deus sabia exatamente o tamanho da dor e o que eu precisava e o tamanho do desafio e da confusão e as coisas aconteciam e aqueles sentimentos iam passando. E eu ainda oro. Sabe, quando eu vou dormir, quando eu to preocupada, quando eu tenho dúvidas, quando eu vou viajar [...] Pra mim existe algo que mexe que às vezes nos protege, que, em fim, existe e pra mim há intervenção divina, pode não ser na história, mas na vida das pessoas.”* (Equidna, *set.*, 2010)

Isso, contudo, não se dá sem conflitos com sua própria racionalidade, como ela mesmo confessa. Chega mesmo a fundamentar sua crítica à religião no materialismo histórico de Marx e no conceito marxista do uso, pelas classes dominantes, da religião como mecanismo de manutenção do *status quo*. Assim, faz distinção entre religião institucionalizada e a experiência religiosa da espiritualidade. Segundo Equidna, “*hoje a religião é algo que não é mais essencial. E aí eu vou te dizer, ela não é algo mais necessário à minha vida, mas eu preciso da relação com o transcendente*” (Equidna, *set.*, 2010). Sua opção pela preservação de tais elementos religiosos aparenta ser motivada pela percepção do maior bem-estar emocional decorrente dessa postura.

Equidna confessa haver se sentido muito confusa, *a priori*, com essa sua abertura a outras formas de experiência religiosa e à desmistificação sociológica da própria experiência

---

<sup>120</sup> Pseudônimo utilizado para identificar o interlocutor. Cf. Imagem de parte de sua leitura, um dos meios que a possibilitou construir sua própria religiosidade articulada a seus conhecimentos acadêmicos e sua maior abertura em relação a outras crenças religiosas, conforme anexo 33.

religiosa. Afirma haver sempre buscado conciliação entre elementos de diferentes tradições. Também afirma que,

*“Não existe uma coisa única, não existe um momento específico ‘ah, eu tive confusa, agora eu to resolvida’. Não, eu estou em constante processo. E eu acho legal, e aí também vem isso, eu acho legal esse processo, essa capacidade de sempre estar aberta à modificação, mas isso gera confusão. Isso gera dor, isso às vezes gera vontade de voltar [...] É tão fácil ficar ali quietinha, mas ao mesmo tempo algo me inquieta, então acho que são estes sentimento de confusão, de inquietação, de reconciliação, mas também eu gosto de descobrir, então tem também uma certa excitação. Então eu gosto de provar, de experimentar [...] Às vezes dá saudade da época de tranquilidade [...] Mas gosto de lidar com esse mar revolto que ora está bagunçado, ora ele está todo arrumadinho. E consigo, ainda, determinar espaços com os quais ainda não devo mexer, porque pode ser que se mexendo, eu perca o próprio eixo.” (Equidna, set., 2010)*

Apesar das dificuldades envolvidas nesse processo de abertura à construção de outras formas de religiosidade, mais autônomas em relação às instituições religiosas, contudo, Equidna afirma, *“pra mim esse processo tem sido positivo até hoje, e eu quero continuar com ele” (Equidna, set., 2010)*. Também não parece se incomodar muito com o estranhamento ou críticas de outras pessoas à sua experiência religiosa mais aberta a outras alternativas. Segundo Equidna,

*“Especificamente, o que eles pensam e por que eu tenho uma postura diferente, eu mesmo não sei e não me importa. Realmente não me interessa se as pessoas concordam ou não concordam [...] Nós dois viemos de famílias tradicionalmente batistas [...] existe também o lado da família, de algumas pessoas que se assustam, porque são algumas atitudes que realmente quebram o ethos religioso, ou seja, quebra o conjunto de atitudes que um cristão batista deveria fazer [...] E aí, eu tento lidar com eles da forma mais tranquila, sempre deixando claro porque que eu to falando aquilo mas também sem querer impor um modelo. Na verdade essa é uma experiência particular [...] Pra mim, quem me pergunta, quem me dá oportunidade ou quem está curioso em saber o porquê das minhas atitudes, eu ainda me dou o trabalho de falar, de explicar [...].” (Equidna, set., 2010)*

Da ambiguidade da relação entre sua racionalidade e sentimentos surge, então, sua religiosidade, também aparentemente ambígua. Assim, dependendo do momento vivido por Equidna, se mais emocional ou mais racional, ela pode participar da mais entusiasmada celebração comunitária de manifestação de fé sem se envolver emocionalmente com aquilo, como se estivesse analisando criticamente, utilizando-se de seu olhar clínico de pesquisadora social que também integra sua identidade. Sem maiores dificuldades, ela também, por vezes, se permite envolver e mesmo se emocionar com manifestações de fé coletivas ou mais particulares e simples. Ela agrega em sua própria postura diante do sagrado elementos

aparentemente conflitantes oriundos da fé e da explicação sociológica para sua experiência religiosa e seu olhar sobre o mundo, a vida e a morte. A respeito de questões importantes para a fé cristã como a crença na existência de Deus, numa vida pós-morte e de um propósito divino na vida dos cristãos, a interlocutora parece viver no limiar entre falas religiosas, filosóficas e psico-sociais, articulando-as ainda que paradoxalmente, sem contudo, negá-las.

Além da fluidez religiosa que advém dessa relação entre sua fé e seu ceticismo científico, e além de valorizar o aspecto cultural presente no fenômeno religioso de forma geral, sendo admiradora da experiência e busca humana pela transcendência, Equidna parece sincretizar em si elementos de mais de uma tradição religiosa, inclusive, de elementos religiosos de matriz afro. Assim, desde sua forma de dançar e de seu vestuário<sup>121</sup> até algumas de suas leituras teológicas acerca do sagrado, Equidna veicula essa herança da matriz africana. Ao mesmo tempo, frequenta a Igreja Batista do Pinheiro, da qual é membro. A interlocutora articula essa abertura a outras explicações religiosas de forma que parece não ter dificuldade em assimilar as falas de quaisquer tradições sobre qualquer questão, desde que se lhe pareçam mais belas e, principalmente, mais coerentes e razoáveis que a fala cristã protestante onde foi socializada, e cuja identidade também não nega.

#### TRAJETÓRIA RELIGIOSA DE EQUIDNA.

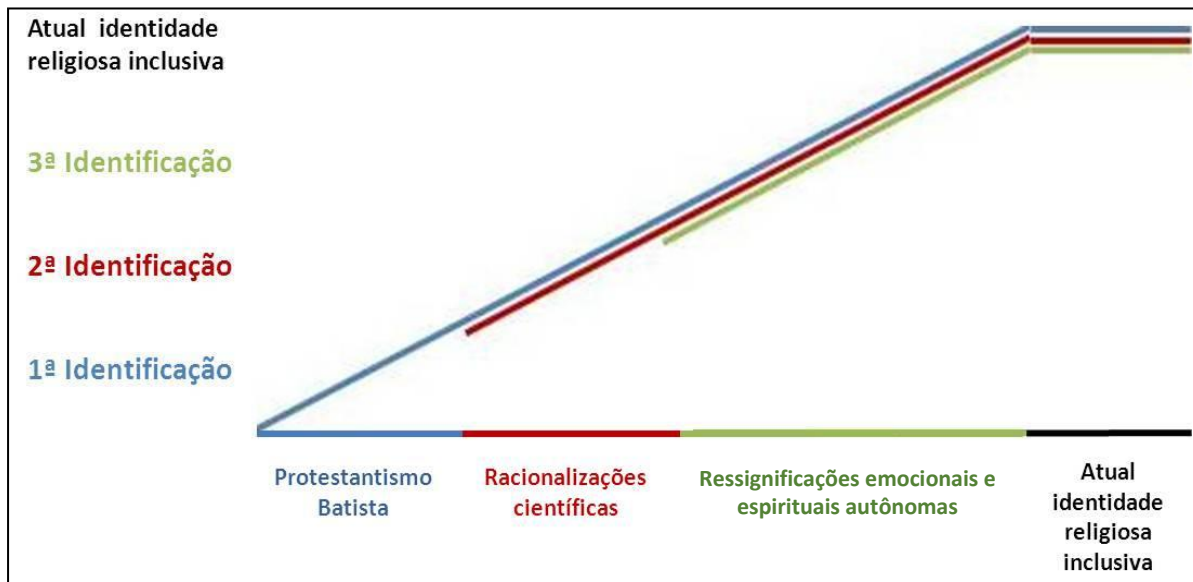


Gráfico 7.

<sup>121</sup> Apesar de se poder atribuir à dança e às vestes caráter meramente cultural e não, necessariamente religioso, entenda-se que cada elemento cultural africano, inclusive dança e vestuário, têm caráter religioso, o que permeia praticamente todos os aspectos da vida e da cultura daqueles povos, de forma que também sua religião é veiculada por tais manifestações culturais.

## IDENTIDADE RELIGIOSA INCLUSIVA DE EQUIDNA



Gráfico 8.

De acordo com os discursos tanto de Tritão como de Equidna, essa abertura a outras propostas religiosas decorreu do contato com pessoas que lhes instigaram a pensar, de leituras em outras perspectivas, de ambientes nos quais puderam discutir com mais liberdade essa temática e, especialmente, da vontade que deles próprios partiu, no sentido de construir uma atitude alternativa diante do religioso, uma postura mais aberta em relação a outras propostas religiosas.

### 3.4.2.5. Sereia<sup>122</sup>

Sereia é membro da IBP há mais de cinco anos. Professa ter algumas posturas firmes e mais fixas sobre suas próprias práticas e crenças religiosas. Contudo, também demonstra flexibilidade e abertura ao diferente, à alteridade, chegando a afirmar:

*“A minha identidade tem valores que eu acredito que são valores absolutos na minha vida: amor, a sensação do Outro, santidade e tal. É... e que eu num vou é... por exemplo, satanismo... satanismo... eu... a minha identidade num aceita esse tipo de religião. Então, assim, eu consigo, eu posso [...] posso ir ver um ritual de cultura afro e achar alguma coisa interessante e incorporar pra mim. Mas se eu ficar... é... se eu ficar... é... ‘eu sou cristã, mas ao mesmo tempo sou da cultura afro’, eu acho que mistura. Assim, você agrega algumas coisas... agrega algumas*

<sup>122</sup> Pseudônimo utilizado para identificar a interlocutora. Cf. Imagem de parte de suas leituras e símbolos feministas que a ajudaram a, solidarizando-se com a feminilidade em outros contextos, compor sua maior abertura a outras crenças, conforme anexo 34.

*coisas, mas eu acho que existe uma identificação maior, sempre uma identificação maior.” (Sereia, jun., 2010)*

Sereia acredita que elementos bons e maus estão presentes em todas as religiões, e observa em outras tradições religiosas, elementos positivos cuja ausência na religião onde está inserida, lhe faz falta, a exemplo da espontaneidade do assistencialismo presente no espiritismo<sup>123</sup>, e do maior envolvimento do corpo como acontece nos cultos das religiões de matriz afro. Também traz dentro de si uma forte herança pentecostal oriunda das Assembleias de Deus, tradição onde esteve inserida por aproximadamente vinte anos. Assim, Sereia afirma que, *“foi uma vida que eu passei na Assembleia de Deus. Toda construção religiosa que eu tenho hoje, eu... foi de lá. Muita coisa eu desconstruí, outras eu transformei e outras eu ainda to curiosa pra aprender (Sereia, jun., 2010).* Ao migrar para a IBP, contudo, teve contato com outras leituras e alternativas de vida cristã.

Sereia faz uma leitura bíblica, assim como acontece com muitas outras mulheres membros da IBP, privilegiando uma perspectiva feminina, postura influenciada pela hermenêutica feita pelo grupo Flor de Manacá, na igreja. Em prol dessa causa feminista, que é comum a mulheres de outras tradições cristãs, teve maior experiência ecumênica e maior contato com outras tradições de fé. Também em harmonia com essa hermenêutica bíblica feminina, passou a dialogar com algumas leituras oferecidas pelo Centro de Estudos Bíblicos – CEBI, através do qual fez um curso que lhe possibilitou experimentar por quinze dias uma convivência com pessoas de outras tradições cristãs, pessoas cujas identidades religiosas tinham diferentes matizes, trazendo desse período de convivência, diversos elementos com os quais não tinha contato, a exemplo de mantras, ritos e danças simbólico-religiosas, ausentes na tradição protestante batista.

Sereia vivencia de forma bem marcante uma privatização da experiência religiosa, o que lhe permite trazer para si a responsabilidade, a autoridade e o critério de juízo de valor sobre o que é uma boa ou má prática, sobre o que é uma boa ou má crença religiosa, bem como sobre o que ela deve praticar e acreditar ou não, em sua própria religiosidade. Sereia integra em sua sincrética identidade religiosa elementos considerados por ela mesmo

---

<sup>123</sup> “O espiritismo é um sistema eclético, com elementos que sempre existiram no mundo religioso filosófico, mas que começou a ser organizado como um sistema e como um movimento religioso, em 1848, devido a fenômenos psíquicos produzidos pelas irmãs Fox. Esses fenômenos foram interpretados como manifestações de espíritos humanos desencarnados, que queriam comunicar-se com os vivos [...] Esse movimento afirma que o intercâmbio amigável com os espíritos que daqui partiram está de acordo com a vontade de Deus” (Champlin, 2002, p. 507).

supersticiosos, chegando a adotar práticas, simpatias, receitas caseiras de curandeiros e amuletos a fim de ser protegida contra *mau-olhado*, *olho-gordo* e conforme suas próprias palavras, “*mandingas*”<sup>124</sup>. Também cogita a possibilidade, por exemplo, da presença de espíritos de antepassados em lugares habitados por viventes. No dia a dia, diversas vezes pôde-se observá-la remetendo um olhar perdido de seu animal de estimação à possível presença de um desses espíritos de antepassados. Chega a afirmar:

*“Convivo tranquilamente com pessoas e ideias de outras religiões. Aprovo e desaprovo algumas coisas como onde estou também[...] Eu acho que quando você se dá o direito de olhar para o Outro, você assimila aquilo que é bom pra você do Outro. Então pode não ser um critério da nossa religião, mas é o critério de algo que agente já olhou e achou que era bom.” (Sereia, jun., 2010)*

Apesar de Sereia não se identificar enquanto uma pessoa espírita, confessa algumas crenças que revelam que traz consigo alguns elementos dessa perspectiva, especialmente por herança familiar. Segundo Sereia, sua avó era espírita e “*frequentava terreiros*” (Sereia, jun., 2010). Assim, através de conversas teria lhe transmitido algumas heranças que ainda hoje, fazem parte de sua religiosidade.

#### TRAJETÓRIA RELIGIOSA DE SEREIA

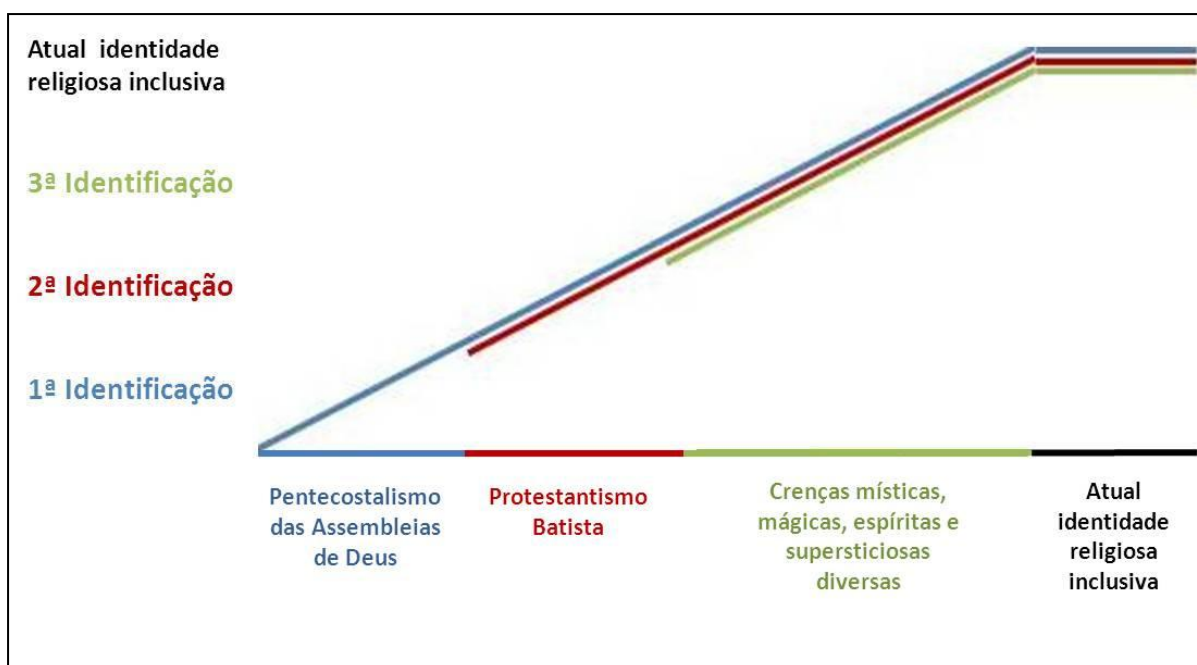


Gráfico 9.

<sup>124</sup> Crenças populares, especialmente nos municípios interioranos, e que se constituem em inveja e feitiçaria, respectivamente, e que em um ou outro caso, prejudicam a vítima, a não ser que esta adote medidas preventivas ou corretivas para anular seus efeitos.

## IDENTIDADE RELIGIOSA INCLUSIVA DE SEREIA



Gráfico 10.

### 3.4.2.6. Esfinge<sup>125</sup>

Esfinge também é membro da IBP há muitos anos. Tendo vivido por vários desses anos uma identidade religiosa mais moldada pelos discursos batistas mais tradicionais e hegemônicos, desde algum tempo experimenta maior liberdade na construção de sua própria religiosidade, integrando em suas crenças diversos elementos oriundos das mais diversas expressões de fé. Tais elementos são, em sua maioria, marcados pelo exoterismo<sup>126</sup>, distanciando-se consideravelmente dos discursos mais rígidos de pretensa pureza e isolamento

<sup>125</sup> Pseudônimo utilizado para identificar o interlocutor. Cf. Imagem de um dos elementos que compõem sua experiência de múltiplas pertenças religiosas, conforme anexo 35.

<sup>126</sup> Palavra de origem grega que significa ‘interior’. “Trata-se da doutrina que diz que a sabedoria e a compreensão espirituais destinam-se aos adeptos ou iniciados de um certo sistema, e não ao público em geral. Uma sabedoria e um conhecimento secundários estariam à disposição do público, em uma porção que seria a *exotérica*. Esse termo, *esoterismo*, tem sido aplicado a muitos sistemas, a começar por antigas religiões orientais, por Pitágoras, por Platão e pelos estóicos. Também tem sido aplicado a ideias de Aristóteles; mas, nesse caso, devemos distinguir entre a sabedoria popular e o conhecimento técnico dos eruditos. As doutrinas esotéricas incluem os *mistérios* que somente os membros verdadeiros de um certo grupo poderiam saber. Todavia também podem significar apenas que os ensinamentos envolvidos são de natureza superior e mais difícil e, por conseguinte, reservados somente aos discípulos mais sérios” (Champlin, 2002, p. 499).

identitário. Assim, se interessa por explicações advindas do horóscopo e outros elementos semelhantes. Esfinge chega a afirmar enfaticamente seu sincretismo, ao dizer:

*“Eu gosto de tarô, eu gosto de baralho cigano, eu gosto do... do ritual da lua [...] Agora eu gosto, sou fascinada pelo ritual celta [...] Porque o ritual celta, ele é matriarcal, a mulher é que tem mais força... as bruxas [...] Então isso é bonito, a história. O ritual da... da... da lua mesmo, que tem um horário pra você fazer um círculo. Você faz um círculo e fecha com pedras. E ali você faz o seu ritual. Um ritual que é baseado nos cinco elementos [...] Mas assim, é interessante né, aí você abre a sua mente pra você rever. Possibilita você ver o futuro, possibilita você ... sei lá você... perceber, você ter uma sensibilidade maior pra... pra as coisas que acontecem, entendeu? [...] Busca muito a natureza. Eu... eu sinto necessidade disso [...] Eu era muito fechada nessa coisa de ser igreja... igreja... igreja... igreja... sabe aquelas... as... as... as formalidades. Então, assim, chegou um momento que eu tava cansando, porque assim, eu gosto disso. Eu gosto. É como se a energia da árvore me alimenta, sabe. O pé na terra me alimenta. O cheiro da chuva me alimenta. Então são elementos que pra mim é fundamental, pra minha vida. Então, eu vinha abafando [...].” (Esfinge, out., 2010)*

E ainda,

*“Porque pra mim só me realiza. Eu me realizo, cara, botando carta. Tem coisas hoje que eu não consigo, eu não consigo mais fazer de tanto que eu sublimei. Aí, agora, eu voltei né, entendeu? Eu gosto, né, de cristal, eu gosto de... de... de carvão... pedra de carvão no copo [...] Eu acho o meu mundo assim, fantástico, entendeu? [...] A lua, pra mim, é um símbolo assim, fantástico. Você dormir com a lua assim, no seu corpo ali. Eu amanheço assim, cem por cento. O contato com a água do mar [...] Eu fui espírita. Então, desde criança eu sentia, eu via. Eu só não falava porque eu tinha medo. Eu tenho muito medo de ver, é uma coisa que eu não quero [...] E eu continuo vendo lá em casa [...] A sua energia, ela vai muito carregada daquilo que você tem no seu coração.” (Esfinge, out., 2010)*

Assim, pode-se observar na religiosidade de Esfinge diversos elementos de distintas e, às vezes, opostas identificações, construídas a partir de suas particulares experiências e re-significações. Nessa identidade religiosa sincrética, Esfinge sintetiza fragmentos de diversas religiões, do panenteísmo<sup>127</sup> e da magia de origem oriental e pré-cristã europeia, a despeito de Weber propor, como já foi dito, certa oposição entre religião e magia, mesmo admitindo a presença de elementos de uma na outra. Esfinge também vivencia resgates de aspectos exotéricos com novas roupagens e mesmo de elementos do espiritismo.

---

<sup>127</sup> “A raiz grega desse vocábulo é *pan*, ‘tudo’, e *theós*, ‘deus’, significando, assim, ‘tudo está em Deus’ ou ‘Deus está em tudo’. Tal palavra pode significar que tudo faz parte de Deus, ou que Deus está *em* todas as coisas. Isso posto, deve-se fazer a diferença entre este termo e aquele outro, *panteísmo*. Todas as coisas estão dentro do Ser de Deus, de acordo com o panenteísmo, embora Deus não consista na totalidade das coisas. O panenteísmo afirma a auto-identidade de Deus como independente das coisas particulares que existem, em separado ou consideradas em sua totalidade” (Champlin, 2002, p. 38).

## TRAJETÓRIA RELIGIOSA DE ESFINGE

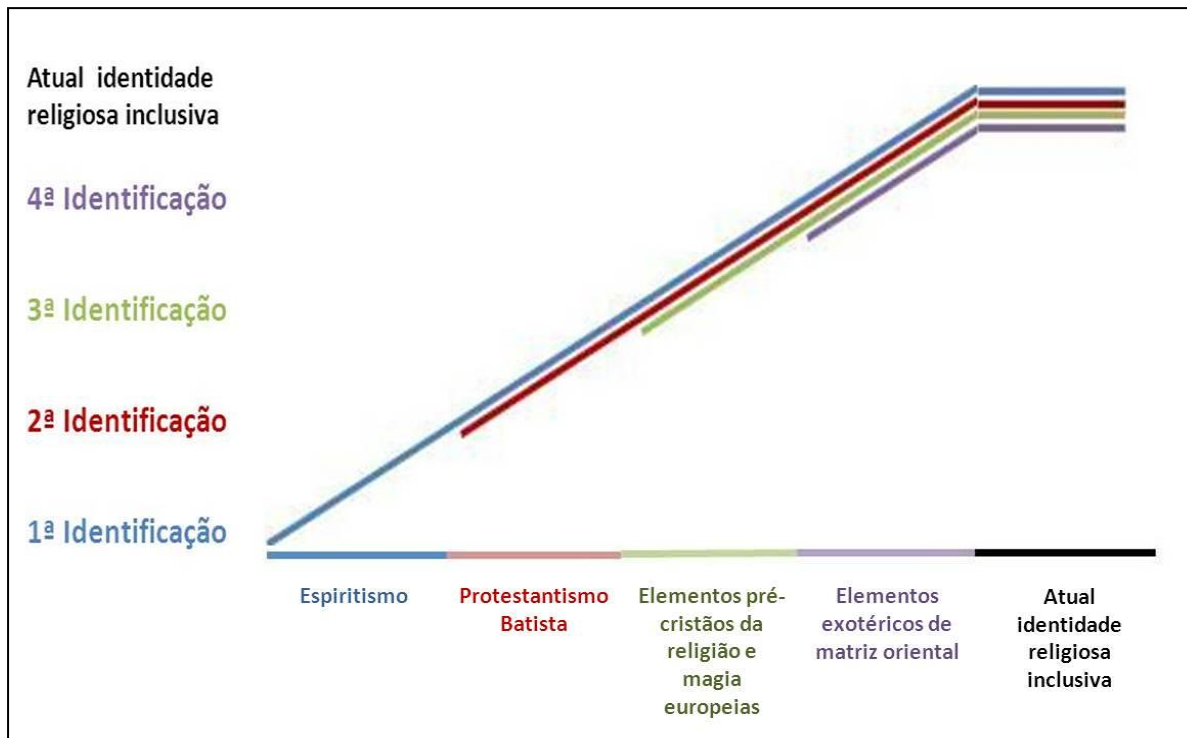


Gráfico 11.

## IDENTIDADE RELIGIOSA INCLUSIVA DE ESFINGE

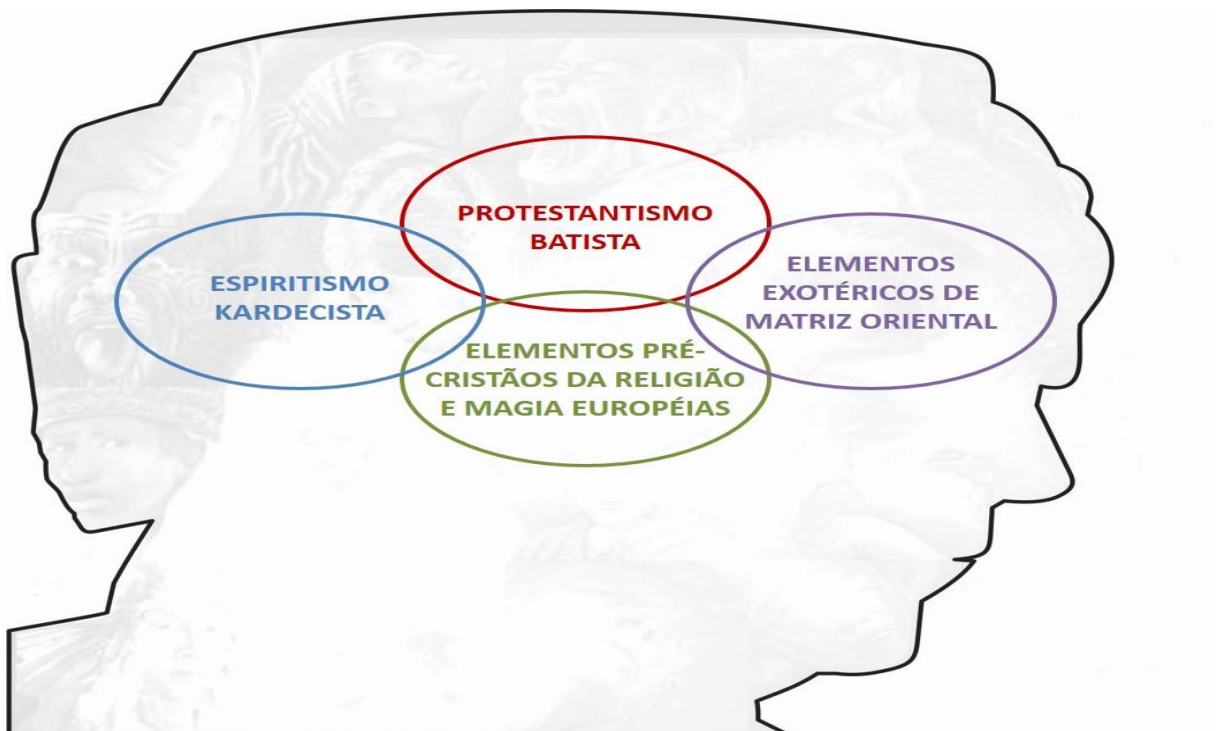


Gráfico 12.

Em um dos muitos momentos de conversas informais possibilitados pela convivência com os atores e proporcionados pela própria observação participante, Esfinge confessou uma prática a qual evita revelar a outras pessoas, mas que já vivencia há algum tempo: a leitura de cartas, afirmando se tratar de cartomancia cigana. Quando perguntada se poderia ‘colocar cartas’ para este pesquisador, respondeu afirmativamente. Assim, durante aproximadamente trinta minutos, Esfinge ‘colocou as cartas’ e interpretou o que elas diziam sobre o presente e o futuro do autor da pesquisa, em uma atmosfera de absoluta reverência. Ressalte-se que, diferentemente de suas outras vivências de sincretismo religioso, em relação à sua prática de cartomancia, especificamente, Esfinge enfaticamente solicitou segredo. Argumenta que a maioria das pessoas, mesmo em um ambiente mais aberto e tolerante como a IBP, provavelmente não entenderia. Por isso, a interlocutora faz dessa prática um segredo, mesmo para seus familiares, em casa. De acordo com Goffman,

“Pode-se supor que a posse de um defeito secreto desacreditável adquire um significado mais profundo quando as pessoas para quem o indivíduo ainda não se revelou não são estranhas para ele, mas sim suas amigas. A descoberta prejudica não só a situação social corrente mas ainda as relações sociais estabelecidas; não apenas a imagem corrente que as outras pessoas têm dele mas também a que terão no futuro; não só as aparências, mas ainda a reputação”. (Goffman, 1963/2008, p. 76)

Tal realidade não indica que na IBP não haja certa tranquilidade na vivência de diversas práticas de origens não cristãs, pois a exemplo de Esfinge, as pessoas fazem uso dessa liberdade. No entanto, também há uma maior tensão na vivência de algumas dessas práticas não-cristãs. Tal realidade parece apontar na direção de que, mesmo em um ambiente mais aberto à vivência das identidades religiosas inclusivas, paradoxalmente, existem certas práticas mais marcadas por uma forma de estigma religioso (Goffman, 1963/2008, p. 14), sofrendo maior resistência do que outras. Essa tendência em se abrir para somente algumas diferentes identidades religiosas também foi observada na postura do próprio pastor da IBP que, no culto do dia 18 de abril de 2011 demonstrou certo encantamento com sua recente visita a uma mesquita em Portugal, mas que, ao término do culto, quando provocado por Sático a também visitar um centro de candomblé, demonstrou maior resistência a esta tradição afro-brasileira do que ao Islão.

### 3.4.2.7. Harpia<sup>128</sup>

Harpia é membro da IBP há vários anos. A exemplo de outros membros da IBP, também construiu uma leitura teológica que se distancia daquela hegemônica na denominação, e também se constitui enquanto formadora de opinião na igreja. Influenciada pela proposta do grupo Flor de Manacá à igreja, pôde assimilar releituras bíblicas numa perspectiva de gênero, consideradas heterodoxas por muitos outros batistas. Também dialoga com diversas publicações do CEBI e suas respectivas propostas teológicas de cunho social, popular e ecumênico. A partir desse diálogo com outras confissões de fé, Harpia desenvolveu um pensamento não exclusivista e não proselitista. Assim não acredita que a bíblia ou qualquer religião detenha toda a verdade. Nas palavras de Harpia acerca da religião,

*“Eu acho que cada uma construiu ao longo do tempo a sua própria percepção, né, da divindade. Então eu acho que num... eu num vejo nenhuma religião como ‘a religião’ [...] Pois é, eu acho assim que cada uma caminha sobre suas próprias é... é... percepções de Deus. Por isso, pra mim, toda religião tem alguma coisa que a gente pode, digamos assim, é... assimilar na nossa vida espiritual, a partir do que a gente pensa, do que a gente percebe sobre Deus.” (Harpia, jan., 2010)*

A hermenêutica bíblica feminina herdada da influência do grupo Flor de Manacá lhe proporciona romper com diversos paradigmas comumente considerados ortodoxos. Assim, percebe mesmo nas entrelinhas de textos bíblicos, nas falas do que identifica como “vozes silenciadas” (Harpia, jan., 2010), a presença da Deusa muito antes da estruturação do monoteísmo patriarcal, nas crenças e no imaginário popular, sendo adorada conjuntamente com Deus. Sua abordagem também lhe permite se identificar com a feminilidade mesmo em outras tradições, fazendo pontes de diálogo com personagens femininos históricos pertencentes a outras religiões e mesmo com figuras mais míticas, a exemplo de deusas. Dessa forma, Harpia professa uma admiração e mesmo uma forma de inspiração em personagens como Lilith, Isis, Iemanjá, Iansã, pombas giras, Dalila, Cibele etc. Segundo Harpia,

*“Acredito que esses sussurros [da Deusa] também tão saindo da boca dessas entidades, ou pra alguns, deusas, num sei né... Mas eu acredito que essas entidades essas figuras femininas, elas traz... me trazem a... a... a confirmação de que a Deusa também existiu em outras religiões, em outras percepções de... de... da divindade né. Não foi somente masculina. Então, pra mim, é a certeza do que eu tô buscando.” (Harpia, jan., 2010)*

<sup>128</sup> Pseudônimo utilizado para identificar o interlocutor. Cf. Imagem de uma representação de sua experiência de múltiplas pertenças religiosas, conforme anexo 36.

A feminilidade, assim, se torna uma espécie de link entre as crenças batistas de Harpia e outros discursos religiosos nos quais a figura feminina se apresenta como ponto comum. Harpia chega a admitir seu interesse por uma forma de transcendência de celebração na e pela natureza, em ritos que envolvem danças, movimentos corporais, contatos físicos com a natureza, cheiros, ritualísticos banhos de mar e outros rituais incomuns no contexto religioso cristão, especialmente ocidental e protestante. A interlocutora confessa enxergar Deus nos ritos com os quais se identifica.

Harpia confessa que sua abertura a tantos discursos religiosos a partir do link da relação entre divindade e feminilidade lhe trazem diversos sentimentos bons e maus, de tranquilidade e de confusão, mas considera que esses sentimentos a ajudam a derrubar importantes barreiras impostas pelos discursos oficiais pelos quais foi socializada. E, apesar de perceber na própria IBP pessoas contrárias a tamanha abertura para diferentes heranças religiosas, pessoas estas com as quais, inclusive, admite articular sua postura com muita tranquilidade, respeito e sem maiores conflitos, Harpia reconhece a importância de sua inserção na IBP como aspecto relevante à construção de sua própria liberdade para pensar e se expressar. Segundo Harpia,

*“Com certeza, se eu estivesse em uma outra comunidade, até mesmo dentro da mesma denominação, eu não teria essa liberdade de poder falar, de poder pensar, de poder expressar. Não to dizendo que cem por cento eu posso expressar isso, mas enquanto comunidade eu sou livre pra fazer minha caminhada, minha espiritualidade, a minha busca da forma que eu achar melhor, que eu me sentir melhor, e essa comunidade me dá essa abertura, o Pinheiro. Então, pra mim, fazer parte do Pinheiro hoje, é magnífico né, por... justamente por isso, por poder ser eu mesma.” (Harpia, jan., 2010)*

### TRAJETÓRIA RELIGIOSA DE HARPIA

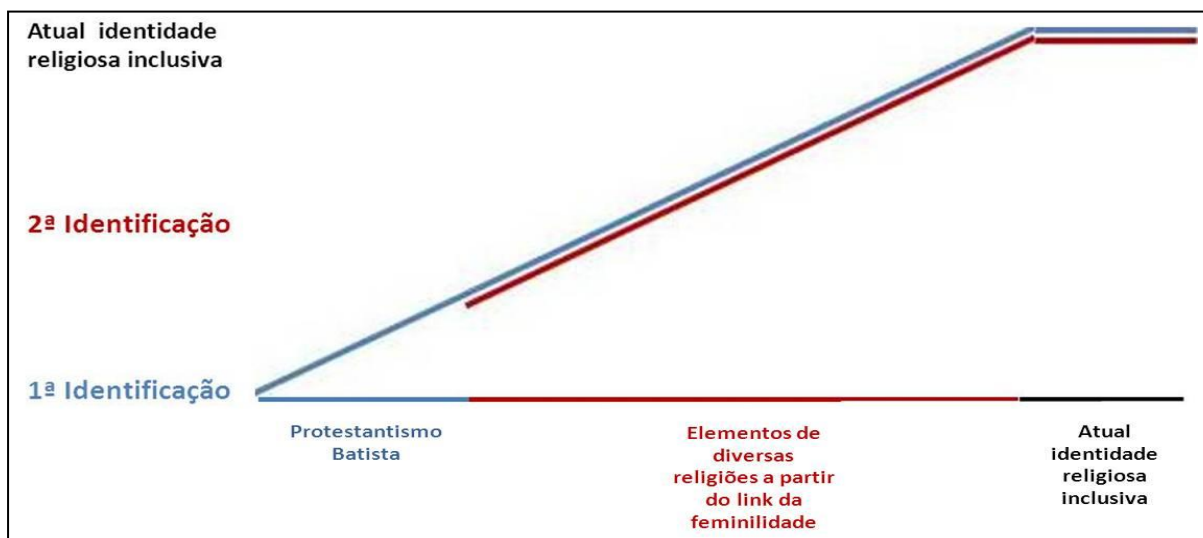


Gráfico 13.

## IDENTIDADE RELIGIOSA INCLUSIVA DE HARPIA

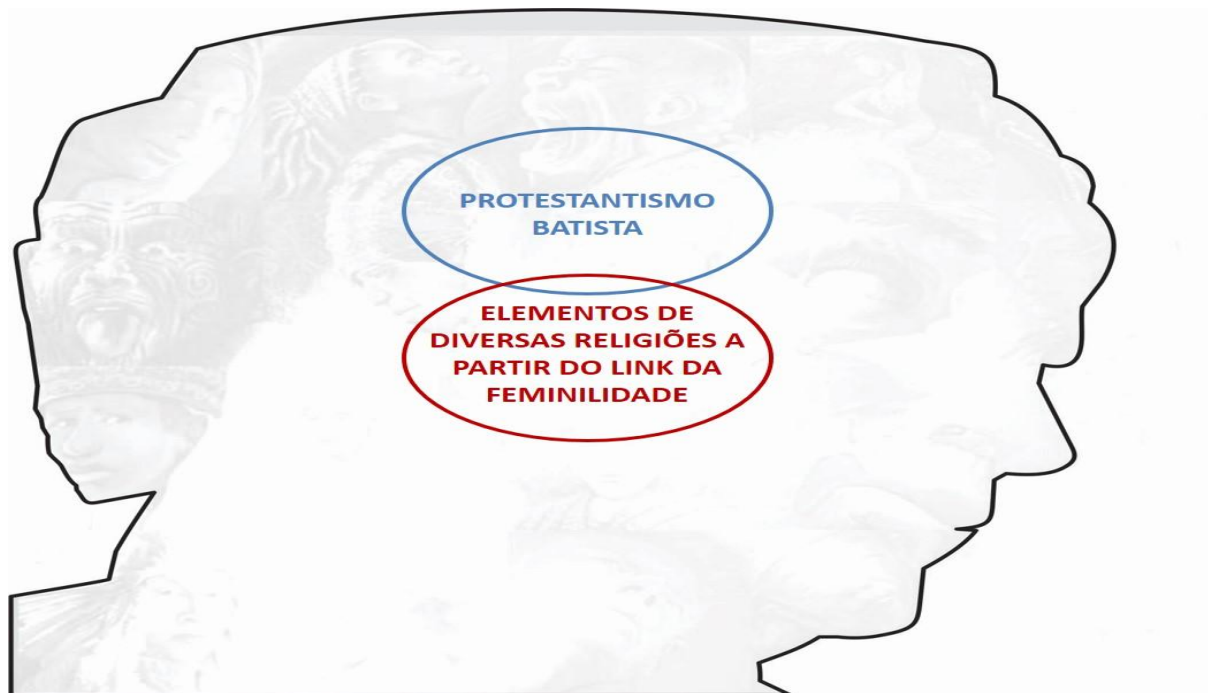


Gráfico 14.

### 3.4.2.8. Sático<sup>129</sup>

Sático teve sua primeira experiência protestante em uma igreja evangélica pentecostal das Assembleias de Deus, onde passou muitos anos. Quando questionado sobre se traz consigo elementos dessa sua primeira experiência, Sático respondeu que,

*“Toda caminhada, quer seja ideológica, quer seja é... é... espiritual, quer seja emocional, ela deixa as marcas positivas, deixa as marcas negativas. Você não consegue se desvincular por completo daquilo que você viveu, que você aprendeu durante mais de uma década, o que foi meu caso. Então eu trago coisas sim. Eu ainda trago as minhas coisas. E eu posso dizer pra você que coisas boas, coisas boas sim, coisas positivas [...] Então, a gente traz né. Ainda carrego isso tudo aí e vou carregar durante muito tempo. Lógico que as coisas que... que... que... negativas a gente... né... exclui um pouco... e tal, mas existem coisas positivas sim que hoje eu... ainda servem pra mim, hoje, como experiência, que ainda servem pra mim, hoje como vivência, tá. Então, não desvinculei, não quebrei esse... é não joguei fora ‘no mar do esquecimento’. Muito pelo contrário, eu trago sim algumas coisas que ainda influenciam positivamente na minha vida cristã.” (Sático, dez., 2010)*

<sup>129</sup> Pseudônimo utilizado para identificar o interlocutor. Cf. imagens no terreiro do Pai Elias de Airá, e das entidades então incorporadas pelo babalorixá candomblecista, no anexo 37.

Há vários anos, Sátiro congrega na Igreja Batista do Pinheiro, integrando a Pastoral da Negritude, um núcleo de militância sócio-política da IBP em prol da igualdade étnico-racial. Por conta dessa inserção, Sátiro sentiu necessidade de se aproximar de suas raízes de matriz afro, de forma a frequentar terreiros de candomblé e umbanda e participar de ritos, cultos e festas, chegando até mesmo a interagir com entidades incorporadas, com as quais mantém uma relação de muito respeito. Nas palavras de Sátiro acerca de sua postura diante das mensagens dos orixás a ele,

*“Eu sei que as entidades, os orixás, eles têm um cuidado especial pra com aqueles que eles se comunicam. Antes eu recebia, na primeira vez, com receio, com medo, porque era desconhecido. Hoje eu recebo com respeito tá, e dando crédito àquilo que é falado pra mim.” (Sátiro, dez., 2010)*

A observação participante nos possibilitou, inclusive, frequentar os mesmos espaços sagrados ‘extra-oficiais’ frequentados pelos atores da pesquisa. No dia vinte e dois de agosto de 2010, testemunhamos, juntamente com Sereia e Sátiro, a Festa de Maria Padilha, realizada no Palácio de Airá e celebrada pelo Pai Elias de Airá. Na festa, duas entidades principais se manifestaram, incorporadas pelo babalorixá: Rosália e Maria Padilha. No entanto, nosso objeto de observação não era qualquer elemento daquele contexto senão a presença de Sátiro, membro da IBP, naquela realidade na qual já está inserido há aproximadamente quatro anos, seu comportamento ali, sua relação com a religião, os frequentadores e entidades no terreiro.

Sátiro considera, respeita e também desfruta de uma grande consideração por parte dos outros frequentadores do terreiro. Quase todos o conhecem e o recebem com muita cordialidade, a despeito de saberem que ele é um cristão protestante batista. Mesmo as entidades incorporadas o conhecem e estimam. Naquela mesma festa chegou a ser presenteado com uma rosa<sup>130</sup> por uma Pomba Gira, ao que respondeu com uma atitude de muito respeito e reverência. Posteriormente, foi advertido pela entidade a guardar e zelar por aquela rosa, pois lhe seria importante. Sobre aquela rosa presenteada, Sátiro informa:

*“Aquela rosa tá comigo até hoje, né, no meu quarto. No nosso quarto, quarto meu e da minha esposa. Eu mantenho ela guardada, né. Ela tá lá em cima da minha cômoda. E como respeito que eu tenho à entidade, se ela me deu, então eu me sinto lisonjeado, me sinto lisonjeado, né, em ter recebido aquela rosa. Então ela tá bem guardada, né. Uma representatividade daquele momento, daquele instante dela, particularmente. E ela mantém ainda comigo.” (Sátiro, dez., 2010)*

---

<sup>130</sup> Em dezembro de 2010, quando de sua entrevista, Sátiro confessou ainda guardar a rosa recebida das mãos da Pomba-gira. Cf. Imagem 44, no anexo 37

No momento em que a entidade Rosália o viu, abraçou-o<sup>131</sup> e disse-lhe que no mês de setembro lhe viria grande ‘tempestade’<sup>132</sup>, ao que Sátiro reagiu com uma clara mudança de humor e aspecto de preocupação. Sobre aquela experiência Sátiro afirma:

*“Quanto ao fato do...do... do que ela disse, se concretizou, né. Eu tô passando por um momento de tempestade sim. Mas como com toda tempestade, eu acredito que logo depois vem a bonança. ‘O sol vai brilhar’. Aí eu tenho fé que isso vai acontecer [...] Acreditei nisso no momento que recebi a mensagem, estou passando por isso. Então acredito sim.” (Sátiro, dez., 2010)*

Ainda naquela celebração, quando Sátiro decidiu em determinado momento que se ausentaria, Rosália o advertiu a não sair da festa naquele momento, sob pena de bater com o carro. Perguntei se ele pretendia fazer o que queria ou se ouviria a orientação da entidade, ao que ele respondeu que esperaria. Só depois que Maria Padilha mandou dizer que ele poderia ir, que sua viagem seria segura, Sátiro se retirou da festa. Seu sentimento, segundo suas próprias palavras, foi de,

*“A princípio... a princípio, um pouco de incredulidade, né. Lógico, com respeito, mas eu fiquei um pouco, assim. Mas quando eu percebi que ela não sabia que eu estava querendo sair, né, intão eu comecei a considerar a possibilidade de não sair. E eu fiquei, realmente eu confesso que naquele momento eu fiquei é... com dois pensamentos. Primeiro, ir e não dar crédito, afinal de contas... é... é... é... como cristão, eu sei que meu Deus é superior, né. Não é que meu Deus seja superior, é que meu Deus muito cuida de mim, né, desculpe a pejoridade, mas que cuida de mim, tá, e não deixaria nada acontecer. Mas depois veio aquele ‘não, peraí, eu tô aqui, num é, e tenho que respeitar o ambiente que estou’ [...] Aí foi quando eu pedi autorização pra o babalorixá, dono do terreiro, e ele me concedeu. Daí eu fiquei mais tranquilo e fui pra casa sem problema nenhum. Isso é uma questão mais de respeito, tá. Num é questão de medo, num é questão de... de... é questão de respeito. Eu respeito as entidades. Todas as vezes que falam comigo, eu considero sim.” (Sátiro, dez., 2010)*

Assim, quando o discurso de matriz afro se chocou com o discurso cristão da proteção de Javé aos seus filhos, por exemplo, Sátiro, pelo menos em alguns momentos, temeu desconsiderar a orientação da entidade, evidenciando, inclusive, sua crença em que não era um homem que lhe falava, mas de fato uma entidade transcendental à qual deveria ouvir e respeitar. Dessa forma, demonstra a incorporação em sua própria religiosidade, do reconhecimento de discursos e elementos de outra tradição e, assim, a própria vivência do fenômeno das identidades religiosas inclusivas.

---

<sup>131</sup> Cf. Imagem 43, no anexo 37.

<sup>132</sup> Chavão da religiosidade popular usada em referência a períodos de turbulência e dificuldades.

Sátiro afirma não pretender ‘fazer a cabeça’, se iniciar oficialmente no candomblé. Sua permanência na IBP remonta, segundo ele, à liberdade de expressão identitária possibilitada naquele contexto. Nas palavras de Sátiro, o fato de ser membro da IBP se deve,

*“A essa liberdade que eu tenho de ser quem eu sou. Essa liberdade que eu tenho de expressar o que eu gosto. Essa liberdade que eu tenho de buscar as minhas raízes, sem perder a minha ideologia. É saber que lá, eu posso encontrar um Jesus Cristo que se identifica comigo, que se identifica com as coisas que eu gosto, que se identifica com as minhas raízes, um... um... um... um Cristo negro [...] eu posso louvar esse Cristo na minha igreja, com o meu pagode, com o meu atabaque, com o samba, com o forró, com o zabumba.” (Sátiro, dez., 2010)*

Sátiro admite que sua abertura a outras práticas religiosas, no início lhe trouxe desconforto e confusão diante da divergência de ideias, ideologias e posturas. Sátiro afirma, porém, que essa sua abertura, atualmente, lhe traz equilíbrio, segurança e tranquilidade. Afirma ainda que essa sua postura lhe tem permitido se encontrar com seu próprio eu, e que descobrir quais são seus orixás de cabeça lhe possibilitou melhor entender a si e seus comportamentos. Sua articulação com aqueles que não concordam com essa sua identidade religiosa inclusiva, segundo Sátiro, é tranquila, uma vez que entende que os mais hostis a essa atitude partem de uma falta de conhecimento de causa, uma ignorância também vivenciada por ele próprio há algum tempo. Assim, Sátiro procura se colocar no lugar de tais pessoas, empatia que o ajuda a ser tolerante com os mais intolerantes. Segundo Sátiro,

*“Eu tento esclarecer o máximo possível, mas não forço barra. Porque eu sei que esse é o tipo de coisa que só... é... a convivência e o esclarecimento é que vai mudar. Então eu num... num... num... num me choco quando as pessoas me perguntam ‘ó, você num é crente? Você num é cristão? E como é que você se sente depois que você sai de um terreiro, de uma casa de candomblé, de uma casa de umbanda? Como é que fica a sua fé’. E eu sempre respondo que a minha fé, cada vez mais é reavivada.” (Sátiro, dez., 2010)*

Sátiro parece fazer sua análise sobre essas duas identificações, protestante batista e de matriz afro, destacando elementos que considera serem referenciais em ambas, de forma que faz críticas ao cristianismo a partir de virtudes que enxerga nas religiões de matriz afro, ao tempo que faz críticas às religiões de matriz afro, a partir de referenciais cristãos. No entanto, reafirma a centralidade de sua identidade cristã a partir de suas experiências nos terreiros. De acordo com Sátiro,

*“Cada vez que eu saio, tá, de uma casa, cada vez que eu saio de uma festa de candomblé, de umbanda, eu saio com... cada vez mais convicto, tá, da ideologia que eu abracei, que é a cristã. Eu saio cada vez mais cristão. Porque eu aprendo*

*com o Cristo a conviver com os diferentes. Eu aprendo com o Cristo a buscar as coisas positivas dentro de qualquer ambiente diferente que agente se depare nessa vida.” (Sátiro, dez., 2010)*

Sátiro afirma ver Cristo nas religiões de matriz africana, e não apenas lá, mas em todo local onde observa luta por justiça e pelo ideal de uma sociedade igualitária. Para Sátiro,

*“Quando você olha nos olhos das pessoas, seja onde ela estiver, seja qual for a religião que ela professe, e ali você vê busca por justiça, por igualdade, contra a indiferença, contra a intolerância, sabe, contra a discriminação, não tem como você num ver a face de Jesus Cristo. Então num tem como, eu vejo sim. E como vejo.” (Sátiro, dez., 2010)*

Sátiro admite que se identifica muito com as religiões de matriz afro e com muitos dos seus elementos cúlticos como o som, a dança, as expressões, o contato com os ancestrais e com a natureza, o culto em círculo olhando “*um pra cara do outro*” [...] onde você pode se desnudar, ser o que você é. Você não precisa colocar máscaras, porque se colocar, o Orixá vai desmascarar. Eu me identifico com tudo isso (Sátiro, dez., 2010). Afirma se identificar com tudo isso e com muitas outras coisas.

### TRAJETÓRIA RELIGIOSA DE SÁTIRO

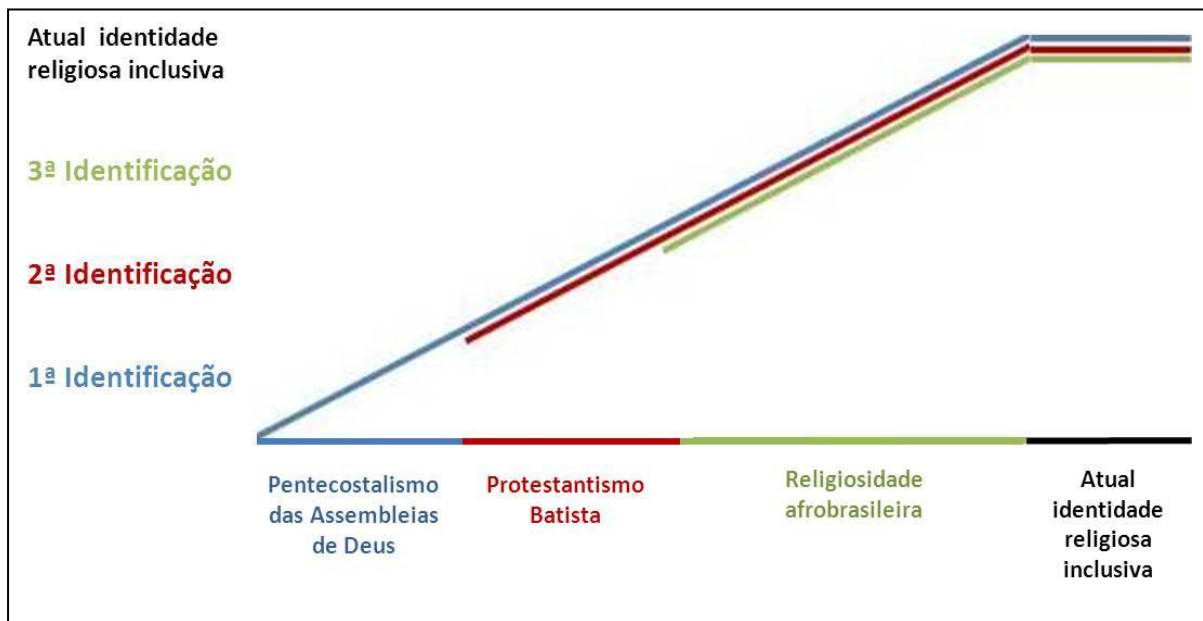


Gráfico 15.

## IDENTIDADE RELIGIOSA INCLUSIVA DE SÁTIRO



Gráfico 16.

### 3.5. Dados coletados do inquérito estruturado

Para além dos dados extraídos da observação participante, partindo dos dados coletados através de questionário estruturado<sup>133</sup> com os sujeitos da pesquisa sobre identidades religiosas inclusivas em estudo de caso na Igreja Batista do Pinheiro, as respostas obtidas foram organizadas em quadros e gráficos a fim de servirem como fonte para mapear os fatores preponderantes nas causas e nos efeitos dessa experiência de identidades religiosas inclusivas para aqueles entrevistados que a vivenciam e contribuem para sua vivência na IBP, bem como para identificar as principais formas como tais sujeitos articulam tais identificações consigo e com as pessoas, especialmente discordantes, à sua volta.

O questionário estruturado foi composto de quatro questões. Cada uma dessas quatro questões contendo alternativas representadas por categorias que surgiram mediante

<sup>133</sup> Apêndice 2.

recorrência dos termos durante o contato estabelecido no cotidiano através da observação participante e durante as próprias entrevistas. Tais alternativas foram enumeradas pelos sujeitos entrevistados de acordo com o grau de identificação com cada uma delas, seguindo critério valorativo e considerando o número '1' como maior valor em relação aos demais números. Assim, a fim de distinguir as alternativas consideradas pelos interlocutores como sendo mais importantes daquelas consideradas menos importantes, representamos nos quadros as respostas dos sujeitos conforme segue:

#### PONTUAÇÃO DAS RESPOSTAS AO INQUÉRITO ESTRUTURADO

VALORES MARCADOS PELOS SUJEITOS ENTREVISTADOS	PONTUAÇÃO REFERENTE PARA CADA VALOR MARCADO
1	5 Pts
2	4 Pts
3	3 Pts
4	2 Pts
5	1 Pt

Tabela 2.

Dessa forma as respostas consideradas mais expressivas por parte dos entrevistados, ou seja, as respostas representadas pelos números '1' e '2', traduzem essa maior expressividade representada por uma pontuação de maior valor em relação a outras respostas, enquanto as alternativas consideradas menos expressivas, pelos entrevistados, teriam sua importância representada por '3', '4', e '5', equivalentes a pontuações de menor valor.

A partir de todas as respostas obtidas mediante questionário estruturado, o quadro abaixo visa oferecer uma representação panorâmica sobre as principais causas, efeitos e articulações das identidades religiosas inclusivas por parte dos sujeitos entrevistados, através de categorizações surgidas, conforme já foi dito, mediante recorrência de termos durante o convívio e durante as próprias entrevistas:

## CAUSAS, EFEITOS E ARTICULAÇÕES DAS IDENTIDADES RELIGIOSAS INCLUSIVAS

	<b>INTERLOC.</b>	<b>CAUSAS</b>	<b>EFEITOS</b>	<b>ARTICULAÇ. INTERNA</b>	<b>ARTICULAÇ. EXTERNA</b>
<b>1</b>	<b>MARCOS MONTEIRO</b>	-Busca pessoal -Leituras -Ambiente favorável -Pessoas	-Bem-estar -Tranquilidade	-Aprendizado -Negociações	-Negociações -Conflitos
<b>2</b>	<b>WELLINGTON SANTOS</b>	-Busca pessoal -Leituras -Pessoas -Ambiente favorável	-Tranquilidade -Bem-estar	-Aprendizado -Negociações -Harmonia -Rupturas	-Negociações -Harmonia -Posturas abertas -Conflitos
<b>3</b>	<b>CENTAURO</b>	-Leituras	-Bem-estar	-Aprendizado	-Posturas abertas
<b>4</b>	<b>CECROPS</b>	-Leituras -Pessoas	-Tranquilidade -Bem-estar	-Aprendizado -Negociações -Harmonia	-Posturas abertas -Diálogo
<b>5</b>	<b>TRITÃO</b>	-Pessoas Busca pessoal -Leituras -Ambiente favorável	-Confusão -Mal-estar	-Rupturas -Aprendizado	-Posturas abertas
<b>6</b>	<b>EQUIDNA</b>	-Leituras -Busca pessoal -Pessoas -Ambiente favorável	-Tranquilidade -Bem-estar -Euforia -Confusão	-Harmonia -Rupturas -Aprendizado -Conflitos	-Posturas abertas -Negociações -Harmonia -Conflitos
<b>7</b>	<b>SEREIA</b>	-Ambiente favorável	-Tranquilidade	-Aprendizado	-Posturas abertas
<b>8</b>	<b>ESFINGE</b>	-Ambiente favorável -Leituras	-Bem-estar -Tranquilidade	-Aprendizado -Harmonia	-Negociações -Harmonia
<b>9</b>	<b>HARPIA</b>	-Pessoas -Busca pessoal -Leituras	-Tranquilidade -Bem-estar	-Aprendizado -Harmonia	-Posturas abertas -Negociações
<b>10</b>	<b>SÁTIRO</b>	-Busca pessoal -Pessoas -Raízes -Ambiente favorável	-Euforia -Tranquilidade -Bem-estar	-Aprendizado -Negociações -Harmonia	-Posturas abertas -Diálogo -Negociações

Tabela 3.

### 3.6. Principais causas das identidades religiosas inclusivas

No inquérito estruturado, foi questionado aos sujeitos da pesquisa, doravante representados nos seguintes quadros pelos números de 1 a 10, conforme tabela 3, quais as causas da sua maior abertura a outras formas de crença, pelo fato de que nem todos entendiam sua inserção e assimilação de elementos de outras tradições cristãs não protestantes como sendo uma outra identificação religiosa<sup>134</sup>. Seguem as enumerações feitas pelos sujeitos entrevistados, seguindo critério valorativo:

#### PRINCIPAIS CAUSAS DAS IDENTIDADES RELIGIOSAS INCLUSIVAS

	<b>INFLUÊNCIA DA LEITURA</b>	<b>BUSCA PESSOAL</b>	<b>INFLUÊNCIA DE PESSOAS</b>	<b>AMBIENTE FAVORÁVEL</b>	<b>OUTRAS (Raízes)</b>
<b>1</b>	2 = 4Pts	1 = 5Pts	4 = 2 Pts	3 = 3Pts	
<b>2</b>	2 = 4Pts	1 = 5Pts	3 = 3Pts	4 = 2 Pts	
<b>3</b>	1 = 5Pts				
<b>4</b>	1 = 5Pts		2 = 4Pts		
<b>5</b>	3 = 3Pts	2 = 4Pts	1 = 5Pts	4 = 2 Pts	
<b>6</b>	1 = 5Pts	2 = 4Pts	3 = 3Pts	4 = 2 Pts	
<b>7</b>				1 = 5Pts	
<b>8</b>	2 = 4Pts			1 = 5Pts	
<b>9</b>	3 = 3Pts	2 = 4Pts	1 = 5Pts		
<b>10</b>	5 = 1Pt	1 = 5Pts	2 = 4Pts	4 = 2 Pts	3 = 3Pts

Tabela 4.

TOTAL DE PONTUAÇÃO OBTIDA: 111 Pts = 100%

Influência de leituras: 34 Pts = 30,63%

Busca pessoal: 27 Pts = 24,32%

Influência de pessoas: 26 Pts = 23,42%

Ambiente favorável: 21 Pts = 18,92%

Outras causas [raízes étnico-culturais]: 3 Pts = 2,71%

Para os membros e congregados da IBP entrevistados, a leitura é o fator preponderante nessa abertura a outras crenças e práticas religiosas, com 30,63%; seguida da *busca pessoal* a partir de um interesse particular de cada pessoa que experimenta essa pluralidade de identificações religiosas, com 24,32%; da *influência de pessoas* de outras tradições ou semelhantemente abertas à alteridade, a partir de contatos ou da convivência com tais pessoas, com 23,42%; e do fato de se inserirem em um *ambiente favorável* e propício a essa abertura religiosa, com 18,92% do total de pontuação obtida nas respostas, são as principais causas apontadas para sua abertura a crenças e práticas diferentes daquelas oficialmente reconhecidas por sua identidade religiosa central ou hegemônica. A *aproximação*

<sup>134</sup> Esse método foi aplicado nas outras questões do inquérito estruturado, pelo mesmo motivo.

de raízes étnico-culturais também é apontada como uma das causas de abertura a outras identidades religiosas, com 2,71% da pontuação obtida.

#### PRINCIPAIS CAUSAS DAS IDENTIDADES RELIGIOSAS INCLUSIVAS

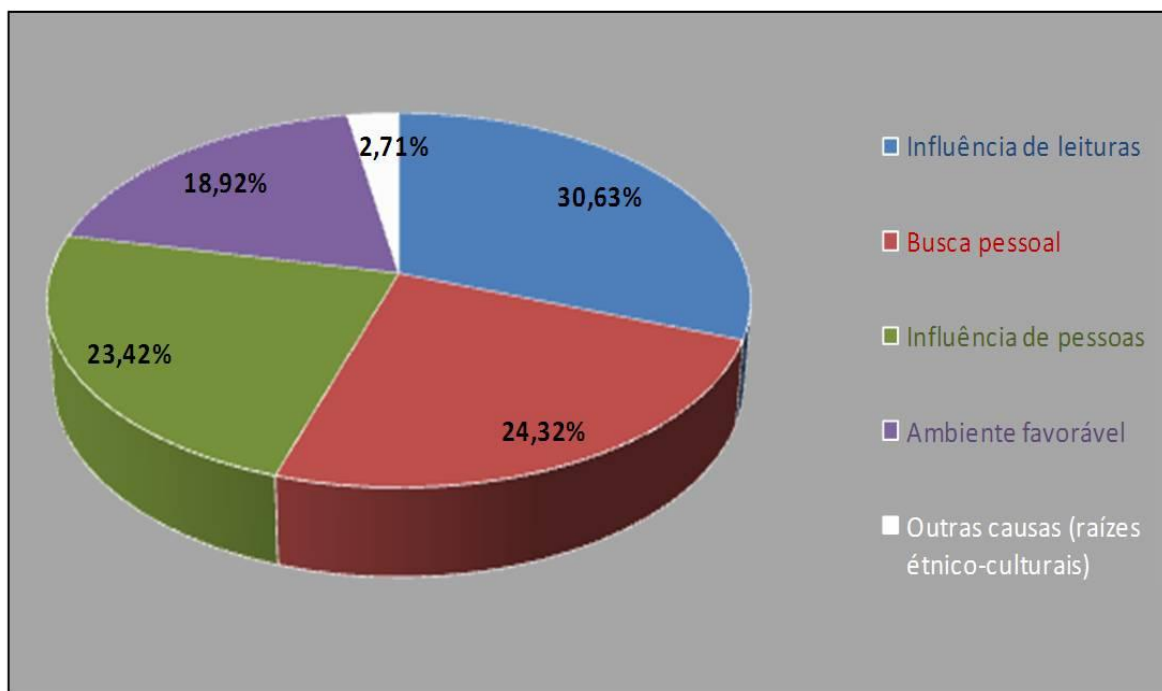


Gráfico 17.

Vale ressaltar que a influência de leituras pluralistas, a busca pessoal e a influência de outras pessoas nesse mesmo sentido, bem como o próprio ambiente favorável em que se constitui a IBP, são aspectos em favor dos quais o espírito essencialmente plural da atual modernidade líquida contribui. Afinal, essa é uma tendência reproduzida pelo homem de seu tempo, seja através da escrita ou das relações interpessoais, o que, evidentemente influencia as buscas pessoais dos indivíduos e os ambientes, religiosos inclusive, formados por tais indivíduos. Nas palavras de Guy Debord<sup>135</sup>, “os homens se parecem mais com seus tempos que com seus pais” (Debord *apud*. Bauman, 2000/2001, p. 149).

<sup>135</sup> Debord, G. (1990). *Comments on the Society of the Spectacle*. Trad. Malcom Imrie. Londres: Verso. p. 16, 13. In: Op. Cit. p. 149.

### 3.7. Principais efeitos das identidades religiosas inclusivas

A segunda pergunta do inquérito estruturado foi sobre quais eram os efeitos dessa abertura a outras práticas e crenças religiosas. Sobre os sentimentos gerados por essa postura mais aberta, os entrevistados enumeraram as alternativas conforme segue, sem sugerir o acréscimo de outros efeitos:

#### PRINCIPAIS EFEITOS DAS IDENTIDADES RELIGIOSAS INCLUSIVAS

	TRANQUILIDADE	BEM-ESTAR	EUFORIA	CONFUSÃO	MAL-ESTAR
1	2 = 4Pts	1 = 5Pts			
2	1 = 5Pts	2 = 4Pts			
3		1 = 5Pts			
4	1 = 5Pts	2 = 4Pts			
5				1 = 5Pts	2 = 4Pts
6	1 = 5Pts	2 = 4Pts	3 = 3Pts	4 = 2 Pts	5 = 1Pt
7	1 = 5Pts				
8	2 = 4Pts	1 = 5Pts			
9	1 = 5Pts	2 = 4Pts			
10	2 = 4Pts	3 = 3Pts	1 = 5Pts		

Tabela 5.

TOTAL DE PONTUAÇÃO OBTIDA: 91 Pts = 100%

Tranquilidade: 37 Pts = 40,66%

Bem-estar: 34 Pts = 37,36%

Euforia: 8 Pts = 8,79%

Confusão: 7 Pts = 7,69%

Mal-estar: 5 Pts = 5,50%

#### PRINCIPAIS EFEITOS DAS IDENTIDADES RELIGIOSAS INCLUSIVAS

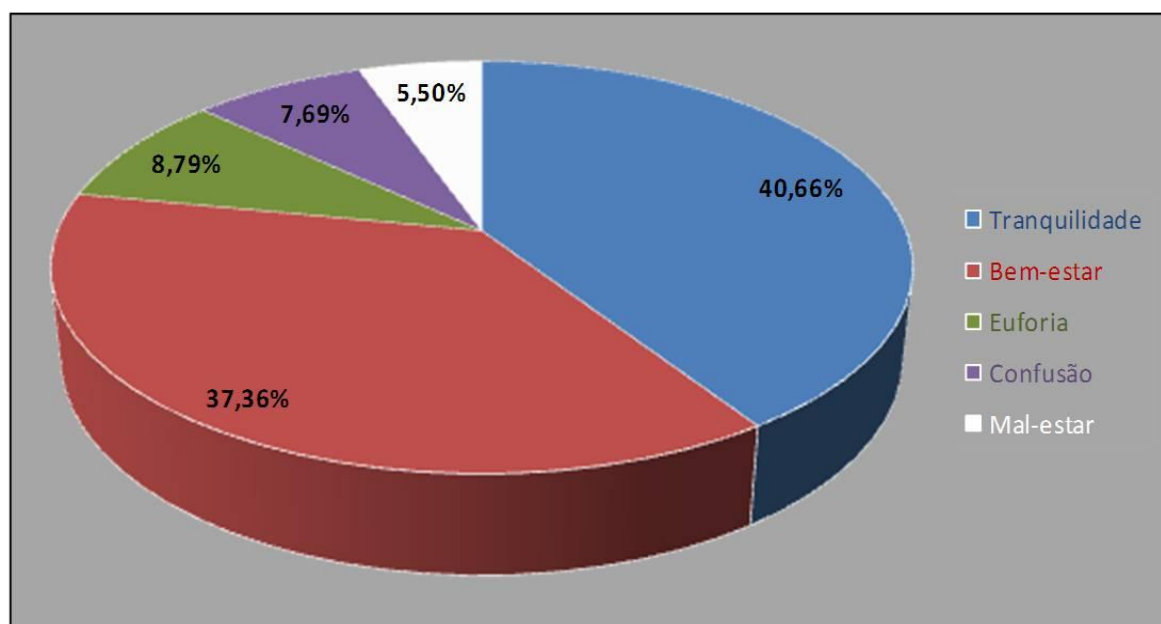


Gráfico 18.

A despeito de todos os entrevistados, no convívio ou nas próprias entrevistas, confessarem que pelo menos num primeiro momento dessa atitude de abertura a outras tradições religiosas se sentiram mal e/ou confusos, ou que às vezes ainda se sentem assim, *confusão* e *mal-estar* são os dois efeitos aos quais os interlocutores menos se remeteram, somando apenas 13,19% do total da pontuação obtida das respostas. A *tranquilidade* o *bem-estar* e mesmo a *euforia* diante do novo superam, com 86,81% do total da pontuação obtida das respostas, quaisquer sentimentos considerados negativos, pelos sujeitos entrevistados.

Apesar de não se poder negar a confusão e o mal-estar gerados no início dessa aproximação em relação a outras possibilidades de vivência identitária religiosa, principalmente por conta da relativização de discursos adotados por esses sujeitos e que reivindicavam exclusividade e verdade em detrimento de outras falas, comumente consideradas falsas ou más; nota-se na experiência dos entrevistados uma maior tendência de superação em relação a esse primeiro momento de sentimentos por eles considerados tensos, confusos, conflituosos ou, conforme palavra usada pelos próprios sujeitos, negativos. Essa realidade se traduz na forma como esses entrevistados enfatizam mais sentimentos por eles considerados positivos, gerados por essa aproximação e mesmo assimilação de muitos elementos da alteridade na esfera religiosa.

### **3.8. Principais aspectos da relação entre diferentes heranças religiosas**

A terceira questão do inquérito estruturado foi sobre como os sujeitos articulam a relação entre suas aberturas a elementos herdados de diferentes tradições, e suas próprias crenças fundantes ou hegemônicas, considerando que apesar da peculiaridade da IBP em relação a outras igrejas dentro da própria denominação batista, todos os atores da pesquisa estão inseridos dentro de um universo no qual está contida a própria IBP, e que é hegemonicamente marcado por discursos religiosos de caráter exclusivista e universal, não admitindo, pelo menos institucionalmente, a legitimidade da fala de outras tradições religiosas. Outro aspecto da complexidade dessa relação é que alguns discursos religiosos divergentes entre si opõem-se sobre alguns temas, de forma que alguns temas chegam a implicar inevitável oposição entre distintas identificações religiosas. Seguem abaixo as respostas dos entrevistados conforme quadro:

## PRINCIPAIS ASPECTOS DA RELAÇÃO ENTRE DIFERENTES HERANÇAS RELIGIOSAS

	APRENDIZADO	HARMONIA	NEGOCIAÇ.	RUPTURAS	CONFLITOS
<b>1</b>	1 = 5Pts		2 = 4Pts		
<b>2</b>	1 = 5Pts	3 = 3Pts	2 = 4Pts	4 = 2 Pts	
<b>3</b>	1 = 5Pts				
<b>4</b>	1 = 5Pts	3 = 3Pts	2 = 4Pts		
<b>5</b>	2 = 4Pts			1 = 5Pts	
<b>6</b>	3 = 3Pts	1 = 5Pts	4 = 2 Pts	2 = 4Pts	5 = 1Pt
<b>7</b>	1 = 5Pts				
<b>8</b>	1 = 5Pts	2 = 4Pts			
<b>9</b>	1 = 5Pts	2 = 4Pts			
<b>10</b>	1 = 5Pts	3 = 3Pts	2 = 4Pts		

Tabela 6.

TOTAL DE PONTUAÇÃO OBTIDA: 99 Pts = 100%

Aprendizado: 47 Pts = 47,47%

Harmonia: 22 Pts = 22,22%

Negociações: 18 Pts = 18,18%

Rupturas: 11 Pts = 11,11%

Conflitos: 1 Pt = 1,02%

## PRINCIPAIS ASPECTOS DA RELAÇÃO ENTRE DIFERENTES HERANÇAS RELIGIOSAS

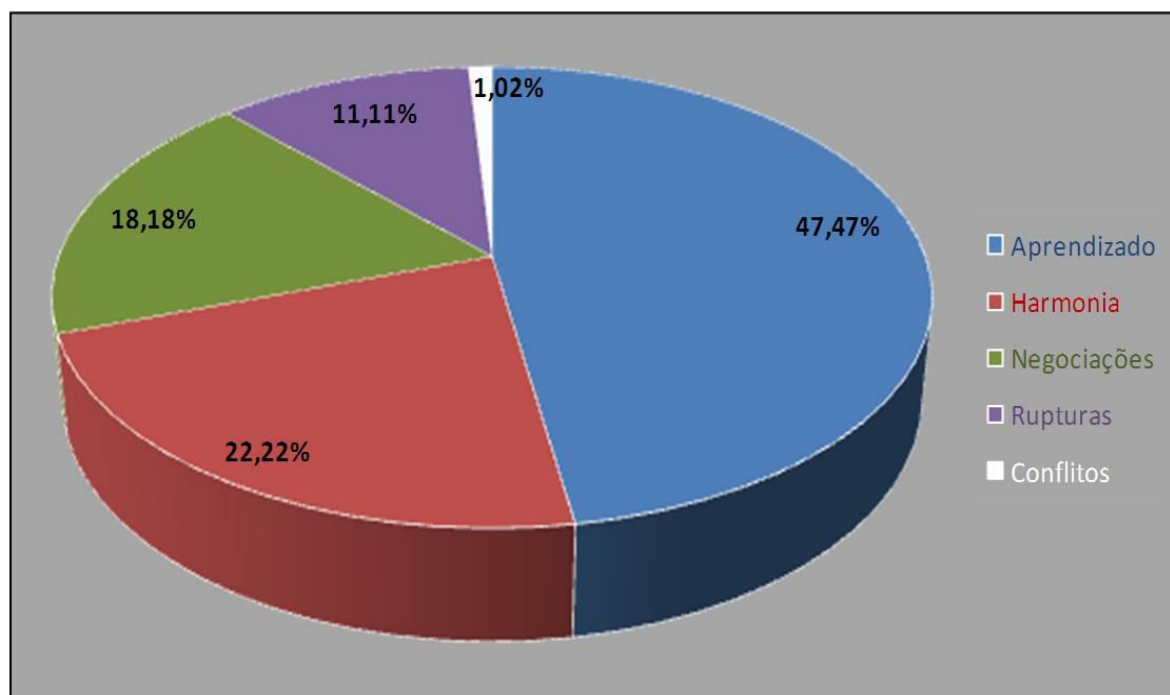


Gráfico 19.

Para 80% dos entrevistados, o *contínuo aprendido* é, com 47,47% do total da pontuação obtida das respostas, o aspecto mais marcante da articulação dos diferentes discursos religiosos em sua subjetividade, o que revela a ausência de receitas fixas e definitivas para essa articulação pessoal. Os sujeitos vão definindo seus próprios conceitos e chegando às suas próprias conclusões durante sua vivência. E a despeito de toda a tensão que, a princípio, se espera dessa articulação interna de diferentes discursos religiosos, a *harmonia* e a *negociação*, são, respectivamente, o segundo e o terceiro aspectos mais marcantes na relação que os membros/congregados da IBP entrevistados articulam entre os diferentes discursos religiosos que compõem suas identidades, somando 40,40% do total da pontuação obtida das respostas. *Rupturas* e *conflitos* somam apenas 12,13% enquanto marca dessa relação.

Percebe-se, que os sujeitos entrevistados articulam suas identificações religiosas sem muitos conflitos ou rupturas, mas com relativa tranquilidade, harmonia, negociação e, principalmente, numa dialética caminhada de aprendizado a partir de suas próprias experiências. Esse fato não deixa de ser, evidentemente, um paradoxo, visto que em muitos casos, os sujeitos se vêem obrigados a articular identificações religiosas que negam a legitimidade umas das outras. Como, então, não evidenciar aspectos como rupturas e conflitos? Tais aspectos parecem se apresentar como que sendo essenciais ao fenômeno das identidades religiosas inclusivas, no entanto não são evidenciados pelos interlocutores.

Ao que parece, os indivíduos que vivenciam essa dialógica articulação de diferentes heranças identitárias não levam às últimas consequências a racionalidade em suas escolhas. É como se essa fluidez identitária lhes garantisse vantagens como mobilidade, leveza e fluidez necessárias a um maior universo de possibilidades que se lhes apresenta, mas cujas implicações lógicas, hermenêuticas e teológicas são simplesmente desconsideradas ou deixadas em um espaço de importância secundária nesse processo em que o bem-estar pessoal é mais importante. Para Bauman, “a ‘escolha racional’ na era da instataneidade significa *buscar a gratificação evitando as consequências*, e particularmente as responsabilidades que essas consequências podem implicar. Traços duráveis da gratificação de hoje hipotecam as chances das gratificações de amanhã” (Bauman, 2000/2001, p. 148).

### 3.9. Principais aspectos da relação com discordantes

A quarta e última questão do inquérito estruturado foi sobre como os sujeitos articulam suas respectivas inclusões identitárias com aqueles de seu convívio social, especialmente aqueles que discordam de suas posturas. Seguem abaixo as referidas respostas:

#### PRINCIPAIS ASPECTOS DA RELAÇÃO COM DISCORDANTES

	POSTURAS ABERTAS	NEGOCIAÇÕES (Não explicitando)	HARMONIA	CONFLITOS	OUTROS (Diálogo)
1		1 = 5Pts		2 = 4Pts	
2	3 = 3Pts	1 = 5Pts	2 = 4Pts	4 = 2 Pts	
3	1 = 5Pts				
4	1 = 5Pts				2 = 4Pts
5	1 = 5Pts				
6	1 = 5Pts	2 = 4Pts	3 = 3Pts	4 = 2 Pts	
7	1 = 5Pts				
8		1 = 5Pts	2 = 4Pts		
9	1 = 5Pts	2 = 4Pts			
10	1 = 5Pts	3 = 3Pts			2 = 4Pts

Tabela 7.

TOTAL DE PONTUAÇÃO OBTIDA: 91 Pts = 100%

Posturas abertas: 38 Pts = 41,76%

Negociações não sendo explícito: 26 Pts = 28,57%

Harmonia: 11 Pts = 12,09%

Conflitos: 8 Pts = 8,79%

Outros aspectos [diálogo]: 8 Pts = 8,79%

#### PRINCIPAIS ASPECTOS DA RELAÇÃO COM DISCORDANTES

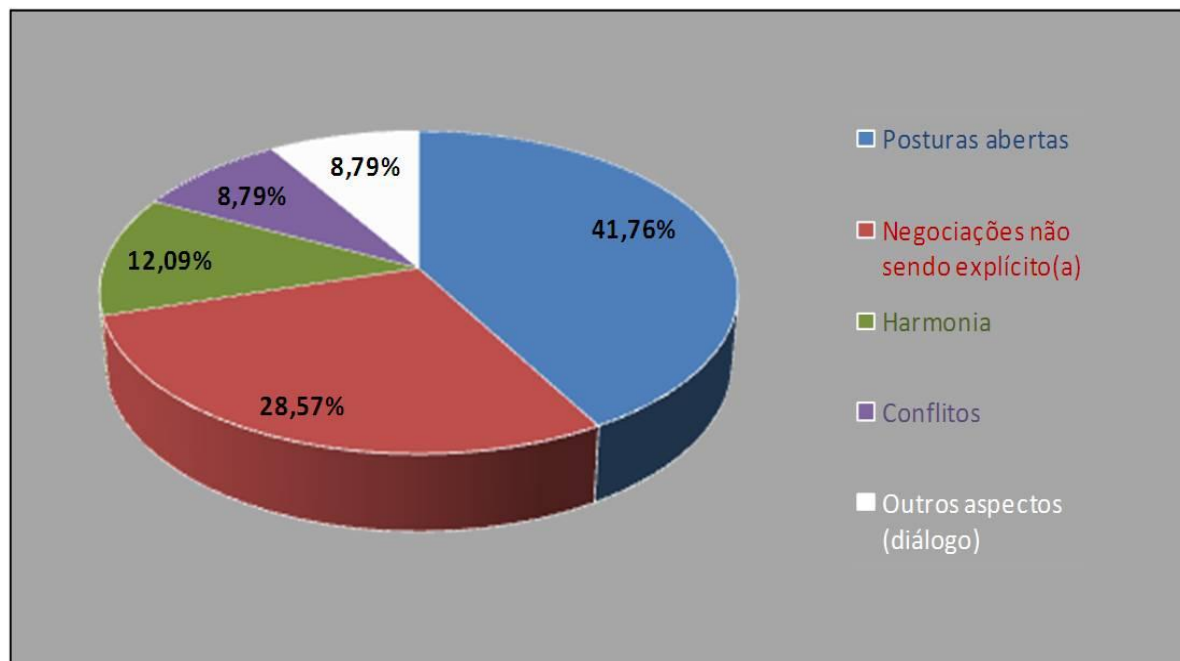


Gráfico 20.

Percebe-se aqui, certa ambiguidade nesse processo de convívio e articulação entre uma atitude identitária inclusiva por parte dos interlocutores e aqueles de seus círculos sociais que discordam de tal postura. As duas características dessa articulação externa mais apontadas pelos sujeitos da pesquisa foram as *posturas abertas* e as *negociações não sendo explícito*, com 41,76% e 28,57% do total da pontuação obtido das respostas, respectivamente. A ambiguidade está presente na forma como os sujeitos não aparentam ter uma forma única e definida para lidar com os críticos em relação à sua identidade religiosa inclusiva. Dependendo de uma série de fatores como momento, local, e, principalmente, de quem é a pessoa com a qual tratará de sua postura diante do sagrado, os sujeitos mantêm uma postura aberta ou negociam-na sem ser explícitos.

A *harmonia* aparece como terceira característica mais apontada pelos entrevistados, com 12,09%, refletindo essa preocupação dos interlocutores não em ter uma única postura aberta ou velada, mas em lidar com cada caso de forma particular, possibilitando-lhe dialogar com o Outro de forma mais tranquila possível. Em seguida foram também apontados os *conflitos* e o *diálogo*, ambos com 8,79% do total da pontuação obtido das respostas. Ressalte-se, porém, a maior expressividade das posturas abertas em relação às negociações não-explícitas e da harmonia em relação aos conflitos. É possível que esse fato aponte para uma tendência no sentido de que mesmo posturas abertas em relação às identidades religiosas inclusivas não geram tantos conflitos como se possa pensar no senso comum.

Evidentemente, no presente estudo de caso com membros e congregados da IBP entre 2009 e 2011, tratou-se de um contexto específico, cujo recorte tem como uma de suas principais características, a liberdade dos indivíduos para expressar sua espiritualidade sem precisarem se preocupar tanto, como acontece na maioria dos ambientes religiosos e eclesiais e mesmo na maioria das próprias igrejas batistas em Alagoas, com possíveis estigmas ou sanções institucionais. Como já foi dito, esse não é um aspecto que se desdobra necessariamente na vivência das identidades religiosas inclusivas entre membros e congregados da IBP, mas que favorece sua prática àqueles que assim desejam.

## CONCLUSÃO

Contrariando diversas expectativas modernas, o fenômeno religioso não sucumbiu com o aprofundamento da modernidade. A despeito de aspectos decorrentes da globalização e da contemporaneidade de forma geral, o mundo experimenta uma configuração de vivência religiosa sem precedentes, marcada por uma nova roupagem que privatiza a experiência religiosa de forma que para cada sujeito é construída uma identidade religiosa diferente de todas as outras, o que não é um fenômeno novo, mas certamente vivenciado em níveis e proporções novas. Nas palavras de Silas Guerriero,

“Cresce enormemente o número de religiões agora ao alcance da escolha e livre opção do indivíduo e não mais como uma herança recebida dos pais ou imposta pela sociedade. A religião encontra-se ‘em tudo’, penetrando as múltiplas dimensões da vida do sujeito, do cuidado com a saúde à busca de novos laços societários, ampliando as experiências singulares e realçando as adesões provisórias. Essa religiosidade difusa indica um afrouxamento das fronteiras rígidas de antes. Um indivíduo que tenha optado por uma dessas novas religiosidades passa a dar menos importância aos referentes ancorados na tradição familiar e na herança de sua cultura para se deslocar em busca de novos caminhos, em uma ‘viagem’ interior na qual a salvação encontra-se dentro de si mesmo.” (Guerriero, 2006, p. 15)

A aproximação de fronteiras entre sistemas simbólicos, a sincretização de práticas religiosas, a pluralização de ofertas religiosas, o advento de diversas formas reacionárias de conservadorismo e mesmo de fundamentalismo religioso local como fechamento diante das pluralistas pressões por massificação cultural global, a libertação das grandes religiões em relação a seus próprios contextos geográfico-culturais de origem, a crise das instituições de intermediação do sagrado e o enfraquecimento dos vínculos entre indivíduos e tais instituições, não têm anunciado o fim da religião.

A individualização e a secularização do elemento religioso, as disputas por espaço e adesão de novos clientes e compradores de bens simbólicos oferecidos pelas diversas ‘agências do sagrado’, a dificuldade de acompanhamento ao tráfego de informações experimentada pelas religiões e por seus agentes, as crises vivenciadas por especialistas da religião, a apropriação do fenômeno religioso pela mídia e a tendência crescente de vivência de uma espiritualidade sem religião, também não foram aspectos capazes de enfraquecer o fenômeno religioso.

De alguma forma, toda essa metamorfose sofrida pela religião possibilitou uma espécie de fluidez identitária experimentada pelos indivíduos contemporâneos em sua relação com o sagrado. Assim, apesar da vivência de algumas crises psicossociais experimentadas por muitos sujeitos contemporâneos por vários motivos, desde a perda de referenciais ao afrouxamento moral e menor consistência de laços afetivos no âmbito religioso, conforme Bauman observa, os sujeitos não parecem ter outra alternativa senão a adesão à religiosidade da forma que esta se lhes apresenta atualmente (Bauman, 1999).

Isso não quer dizer que essa forma fluida de vivência religiosa desagrade os sujeitos contemporâneos. Pelo contrário, observa-se que há um movimento nessa direção que também parte dos próprios indivíduos. Nota-se, porém, que se trata de um fenômeno ambíguo que gera conflitos mas que ao mesmo tempo agrada muitos entre os sujeitos que, cada vez mais tendem ao abandono a tais crises e conflitos e mesmo às antigas configurações do religioso, optando por uma autonomia maior e mesmo pela liberdade de transitar entre diversas alternativas e discursos religiosos e de construir suas próprias sínteses identitárias, comumente provisórias.

Esse parece ser o terreno no qual o sujeito contemporâneo se percebe articulando cotidianamente suas identificações religiosas, suas socializações e tradições bem como suas construções, reconstruções e desconstruções simbólicas, seus gostos, conveniências e decisões diárias: a constante e permanente busca pela sensação de satisfação cada vez mais provisória, mas que gera, em meio a diversas crises, uma impressão de prazer em meio a dores, de liberdade em meio à crescente dificuldade de vivência religiosa tradicional, de peculiaridade em meio às pressões massificadoras.

Um outro aspecto que se mostra mais claramente é a própria fluidez presente no conceito de religião. Afinal, a partir de uma realidade na qual praticamente cada indivíduo desconstrói e reconstrói o fenômeno religioso, surgem tantos significados que torna quase impossível qualquer esforço de mapeamento do que seja, de fato, religioso. Esse é um problema que parece apontar para uma maior abrangência nos olhares em direção ao sagrado, de forma a contemplar, na medida do possível, as novas formas de experiência religiosa que têm se manifestado na contemporaneidade.

Assim, considerando que as múltiplas negociações e inclusões identitárias que cada indivíduo constrói para si constituem contínuas modificações e releituras acerca da experiência religiosa, entende-se que o próprio fenômeno religioso se transforma

simbioticamente em relação às transformações sociais promotoras e promovidas pelas características da contemporaneidade. Nas palavras de Queiruga,

“se para além das teorias, olha-se para os processos reais, compreende-se sem grande dificuldade que no movimento profundo da história está acontecendo já um ecumenismo real de alcance incalculável. Hoje, praticamente todas as religiões têm entrado em contato; e é claro que isto não ocorre sem profundas modificações. As instituições cristãs estão real e verdadeiramente presentes nas demais religiões, tal como as destas o estão no cristianismo. É concebível o estado atual do cristianismo sem seu contato com o hinduísmo e o budismo ou sem sua secular convivência com o Islã? Pode-se pensar – recorde-se Gandhi – que a sacralização das castas foi profundamente corroída pela afirmação cristã da igualdade de todos diante de Deus? Pode alguém imaginar que – apesar das atuais restrições – a leitura do Corão continuará com seu literalismo fundamentalista depois que os teólogos islâmicos começaram a entrar em contato com a crítica cristã da Bíblia?” (Queiruga, 1992/2009, pp. 75-76)

Exemplificando toda essa sincrética experiência de identidade religiosa inclusiva muitos membros e congregados da IBP são influenciados, por exemplo, pelo fato de muitos dos seus relacionamentos terem sido marcados pela convivência íntima com o Outro e pelo constante diálogo através dos quais suas formas de pensar foram sendo modificadas a partir do choque com novas perspectivas, possibilitando-lhes experimentarem certa abertura à mudança de opinião mediante tais diálogos.

Muitos tiveram uma experiência religiosa fundante em determinada tradição, vindo posteriormente viver trânsitos religiosos e outras experiências como o ceticismo, por exemplo, até chegarem a construir suas próprias espiritualidades de forma mais autônoma em relação às instituições religiosas de forma geral, agregando, porém, em suas identidades religiosas, diferentes elementos herdados de cada fase pela qual passaram e dos ambientes onde estiveram inseridos, e de outras tradições com as quais tiveram e têm contato, construindo, assim, suas identidades religiosas incluindo elementos de uma fé pluralista, ambígua e, às vezes, até mesmo contraditória.

Vale ressaltar que, em conformidade com as palavras de Bauman acerca da imergência da Modernidade, toda essa atual liquefação de estruturas outrora mais sólidas, não se dá para que a solidez se extinga, mas “para limpar a área para novos e aperfeiçoados sólidos, para substituir o conjunto herdado de sólidos deficientes e defeituosos por outro conjunto, aperfeiçoado e preferivelmente perfeito, e por isso não mais alterável” (Bauman, 2000/2001, p. 9). Assim, a globalização, ao tempo que promove o multiculturalismo, impõe esse novo paradigma às culturas locais através da hegemonização de uma cultura híbrida, ao

que diversos grupos que reivindicam inflexíveis especificidades respondem com fundamentalismos e outras formas de fechamento identitário em guetos. Segundo Schiavo,

“Os processos que, atuando numa escala global, além das fronteiras nacionais, interconectam culturas e pessoas, facilitando as trocas comerciais, simbólicas e culturais. Este processo desencadeia uma proximidade cultural que se torna fator de mudança estrutural nas sociedades, culturas e identidades, como também nas religiões, que são peças fundamentais na construção das identidades étnicas. No contexto de esmaecimento das fronteiras, as pertenças culturais, tradicionais e nacionais são mais fluidas; a fragmentação de seus códigos possibilita o surgimento de novas identidades: identidades partilhadas e transversais, desterritorializadas e flutuantes, provisórias e mutáveis. A característica deste processo cultural e social está na importância do efêmero, do flutuante, do plural, do provisório. Porém, tais identidades que sempre menos se referem a tempos, lugares e tradições, e sempre mais se tornam dependentes dos fluxos culturais, do constante dinamismo e das mudanças culturais, são também instrumento de homogeneização e assimilação cultural, no sentido que juntam, aproximam e mesclam códigos culturais diferentes, naquela que é definida como sendo a onda globalizante.” (Schiavo, 2008, pp. 171-172)

Entretanto, a partir dos dados obtidos no estudo de caso com membros e congregados da IBP, pudemos perceber que aspectos como aprendizado, tranquilidade, harmonia, posturas abertas e negociações têm marcado os efeitos e articulações das múltiplas pertenças religiosas experimentadas pelos sujeitos entrevistados, mais expressivamente do que aspectos mais relacionados a crises como confusão, mal-estar, conflitos e rupturas.

Também identificamos na influência da leitura, na busca pessoal por uma maior abertura às crenças e práticas do Outro, na influência de pessoas inseridas em outras tradições bem como de pessoas também abertas a outras práticas religiosas, e no ambiente favorável, também propiciado pela IBP, alguns dos elementos que têm corroborado com a recorrência do fenômeno das identidades religiosas inclusivas, na presente conjuntura, de forma mais consciente e assumida que em outros contextos histórico-culturais. Tais assunções, porém, não estão, de todo, livres de certas limitações e mesmo de certas contradições, considerando que, apesar de haver certa tranquilidade para que cada membro e congregado da IBP vivencie sua própria espiritualidade, mais ou menos marcada pelas identidades religiosas inclusivas, preserva-se de forma velada, certo estigma mais sobre algumas práticas religiosas não cristãs do que sobre outras, por um ou outro motivo, mais aceitas. Essa cultura, embora não seja explícita, faz-se sentir e pode ser percebida na forma como alguns atores no dia a dia explicitam algumas de suas crenças e práticas religiosas e como escondem outras, temendo o risco de se tornarem “desacreditados” ou “desacreditáveis” (Goffman, 1963/2008).

Ainda outro aspecto inerente à experiência de identidades religiosas inclusivas vivenciada entre membros e congregados da IBP e que merece destaque é a permanência de um eixo identitário em torno do qual se dão as articulações com as demais identidades. Evidentemente, os sujeitos entrevistados são cristãos, protestantes e batistas, de forma que o fenômeno das identidades religiosas inclusivas, como vivenciado neste estudo de caso, não compreende uma realidade de vivência simultânea de várias identidades de forma aleatória ou caótica, mas sempre a partir daquilo que Manuel Castells chama de identidade primária também apontada por Alfredo Teixeira (Teixeira, 2004, pp. 27-28) e anteriormente pontuada, ou seja, “uma identidade que estrutura as demais” (Castells, 1997/2002, p. 23).

Evidentemente, todas as teorias e conclusões aqui partilhadas não compreendem senão uma leitura, uma perspectiva da realidade, entre muitas outras possíveis. É partindo dessa compreensão que partilhamos os dados da presente pesquisa conscientes de que são exatamente essas limitações que fazem desta abordagem, não um trabalho conclusivo, mas muito mais uma provocação para outras pesquisas mais aprofundadas que, oxalá, aproximem-se cada vez mais da realidade e, conseqüentemente, corroborem ainda que minimamente para uma compreensão mais clara do fenômeno religioso e da alteridade e, em última instância, para a construção de um mundo um pouco mais marcado pelo respeito ao Outro e às suas respectivas crenças e práticas, inclusive, religiosas.

Se realmente “o caminho da autêntica formação para viver juntos passa por uma dupla descoberta: a do valor próprio e a do valor dos outros” (Libanio, 2001, p. 66), quão importante é o processo de conscientização sobre o fato de que o Si Mesmo e o Outro encontram-se historicamente tão imbricados nessa caminhada em busca desse *religare* com suas realidades últimas.

Durante a pesquisa, o autor pôde vislumbrar nuances que lhe escapavam ao senso comum. Muitas outras facetas e aspectos não foram aqui abordados, por escaparem às limitações do labor científico, do tempo empreendido na investigação, da própria observação, que nunca se dá de forma suficientemente neutra ou abrangente, e do próprio pesquisador. No entanto, alguns desses aspectos se apresentaram deixando pistas sobre essa espécie de liquidez religiosa que vem marcando os dias atuais. Aspectos aos quais o poema e a figura que se seguem buscam representar, respectivamente:

## RELIGIOSIDADE LÍQUIDA<sup>136</sup>

Ao Cristo da minha fé, peço e agradeço.  
Conhecedor dos segredos,  
Angústias, prazeres e desejos mais meus.  
Em tudo está tua presença.  
Na luz e nas trevas, no mal e no bem,  
Nos Deuses, Deusas e ambiguidades da vida.  
Em todas as culturas e manifestações culturais.  
Em todas as entidades e expressões divinais.  
Nas liturgias ortodoxa e romana,  
Na contemplação introspectiva, monástica,  
E na mais carnal carnalidade profana.  
Na espontaneidade evangelical e apocalíptica,  
No xamanismo panteísta e no panenteísmo imanentista.  
Danço-lhe *afro-brasileiramente*.  
Celebro-lhe na razão e em sua irracional encarnação.  
Encontro-lhe e desencontro-lhe no céu e aqui, e alí, e alí...  
Mesmo em Thiamat e sobre a face de sua habitação.  
Quem teria iluminado os *mahatma* “iluminados”, senão...  
Senão tu, Pai e Mãe, fonte eterna de luz para todos?  
Sagrado, Numinoso, Deusa, Deus...  
Yhwh dos judeus...  
Alah muçulmano...  
Zeus...  
A ciência não me significa.  
A instituição religiosa, já. Mas não mais.  
Onde, então, reclinar a cabeça?  
Senão no espírito de quem não o pôde fazer.  
Pré-cristão, pré-judaico...  
Quem sabe, um dia, pós-cristão, pós-judaico.  
Pré-humano...  
Quem sabe, um dia, pós-humano.  
Sou filho de Cristo e de Krsna.  
Pai e filho da divinal Ísis  
E de Lilith, eternizada em meu corpo.  
Na beira-mar, clamarei: "Yemanjá, proteção!"  
E no calor do fogo, a Xangô, por justiça.  
Sou budista, hinduísta, totemista,  
Reencarnacionista, umbandista,  
Católico, protestante, luterano, batista,  
Pentecostal, neo-pentecostal, pós-pentecostal,

---

<sup>136</sup> Em: <http://jeysonrodrigues.blogspot.com/2011/03/religiosidade-fluida.html>. Acedido em: 04/03/11.

Plu-ra-lista!  
Sou quase tudo, e assim, quase nada.  
De múltiplas pertenças, minha religiosidade é líquida.  
Minha identidade: insignificação pobre, mas rica.  
Hibridez na mistura de todos os possíveis sabores.  
Não preciso sentir singular sabor de mais nada.  
Além do mistério e do gosto dessa espiritualidade:  
Anômica, mas minha.  
Orgia religiosa sem rima ou significado,  
A não ser pra mim.  
Mas pra quem mais deveria significar?  
Eu significo e legitimo minhas crenças e práticas.  
Eu, ninguém mais.

Rodrigues, J. M. (2011, 04 de março)



Figura 1. Adam: one blood, many nations. Imagem retirada de: <http://www.muralmosaic.com/adam.html>, em março de 2011.

## BIBLIOGRAFIA

### Bibliografia citada

Abdala Júnior, B. (org.) (2004). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo.

Ademir, J. (2004). *História da Igreja Batista do Pinheiro*. In: <http://www.bairrosdemaceio.net/site/index.php?Canal=Bairros&Id=30>. Acedido em 18 de agosto de 2010.

Alencar, G. (2007). *Protestantismo tupiniquim: hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. 2ª ed. São Paulo: Arte Editorial. (Original publicado em 2005).

Alexander, J. (1987). O novo movimento teórico. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 4, julho. pp. 5-28.

Alves, R. (2005). *Religião e Repressão*. São Paulo: Teológica & Edições Loyola. Título original: Protestantismo e repressão. (Original publicado em 1979).

Alves, R. (2007). *O enigma da religião*. 6ª ed. Campinas: Papirus. (Original publicado em 1975).

Azevedo, I. B. (2004). *A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro*. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova. (Original publicado em 1996).

Balandier, G. (1963). *A noção de situação colonial*. In: Balandier, Georges. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique sociale em Afrique Centrale*. 2ª ed. Tradução de Campanário, N. N. Paris: PUF. (Original publicado em 1955).

Barbosa, L. (2006). Cultura, consumo e identidade: limpeza e poluição. In: Barbosa, L. & Campbell, C (org.). *Cultura, consume e identidade*. Rio de Janeiro: FGV.

Barrera, P. (2003). Fragmentação do sagrado e crise das tradições na pós-modernidade: desafios para o estudo da religião. In: Trasferetti, J. & Gonçalves, P. S. L. (orgs.). *Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas.

Barros, M. (2008). Múltipla pertença, o pluralismo vindouro. In: Vigil, J. M., Tomita, L. E. & Barros, M. (orgs.). *Teologia pluralista libertadora intercontinental*. São Paulo: Paulinas.

- Bastide, R. (2006). *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1997).
- Bauman, Z. (2004). *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Sático Zahar. (Original publicado em 2003).
- Bauman, Z. (2008). *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 2001).
- Bauman, Z. (2005). *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi/Zygmunt Bauman*. Rio de Janeiro: Sático & Zahar. (Original publicado em 2004).
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Sático Zahar. (Original publicado em 2000).
- Bauman, Z. (2007). *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Benedict, R. (1934). *Padrões de cultura*. Lisboa: Livros do Brasil.
- Berger, P. L. (2004). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5ª ed. São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1969).
- Boff, L. (1983). *Teologia do cativo e da libertação*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1975).
- Boff L. (2000). *Tempo de transcendência: o ser humano como um projeto infinito*. Rio de Janeiro: Sextante.
- Bourdieu, p. (2009). *A economia das trocas simbólicas*. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva. (Original publicado em 1974).
- Bourdieu, P. (2003). *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. 4ª ed. Campinas: Papirus. (Original publicado em 1994).
- Burke, P. (2003). *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos.
- Calazans, J. C. (2008). Globalização e Ciência das Religiões: para uma fenomenologia do homem, uma fenomenologia do religare. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. *Cadernos de Ciência das Religiões*. Lisboa: maio de 2008, n. 14.
- Camurça, M. A. (2003). Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. In: *Boletim Informativo de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, n. 56. pp. 55-69.

Canevacci, M. (1996). *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel & Instituto Cultural Italo Brasileiro – Istituto Italiano di Cultura.

Castells, M. (2002). *O poder da identidade*. Tradução de Gerhardt, K. B. São Paulo: Paz e Terra. (Original publicado em 1997).

Champlin, R. N. (2002). *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia* (vols.1-6). São Paulo: Hagnos.

Cipriani, R. (2007). *Manual de sociologia da religião*. São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1997).

Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891. Retirado de: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/Constitui%C3%A7ao91.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constitui%C3%A7ao91.htm). Acedido em 01 set. 2010.

Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824. Retirado de: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm). Acedido em 01 set. 2010.

Convenção Batista Brasileira. *Declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira*. Retirado de: [http://www.batistas.com/index.php?view=article&catid=5%3Adeclaracao-doutrinaria&id=15%3Adeclaracao-doutrinaria-da-convencao-batista-brasileira&format=pdf&option=com\\_content&Itemid=15](http://www.batistas.com/index.php?view=article&catid=5%3Adeclaracao-doutrinaria&id=15%3Adeclaracao-doutrinaria-da-convencao-batista-brasileira&format=pdf&option=com_content&Itemid=15). Acedido em: 20 de março de 2011.

Convenção Batista Brasileira. *Filosofia da Convenção Batista Brasileira*. Retirado de: [http://www.batistas.com/index.php?view=article&catid=12%3Anossa-filosofia&id=13%3Afilosofia-da-convencao-batista-brasileira&format=pdf&option=com\\_content&Itemid=13](http://www.batistas.com/index.php?view=article&catid=12%3Anossa-filosofia&id=13%3Afilosofia-da-convencao-batista-brasileira&format=pdf&option=com_content&Itemid=13). Acedido em: 20 de março de 2011.

Convenção Batista Brasileira. *Princípios batistas*. Retirado de: [http://www.batistas.com/index.php?view=article&catid=6%3Aprincipios-batistas&id=16%3Aprincipios-batistas&format=pdf&option=com\\_content&Itemid=16](http://www.batistas.com/index.php?view=article&catid=6%3Aprincipios-batistas&id=16%3Aprincipios-batistas&format=pdf&option=com_content&Itemid=16). Acedido em 20 de março de 2011.

Costa, J. (2006). *Sociologia dos novos movimentos eclesiais: focolares, carismáticos e neocatecumenais em Braga*. Porto: Afrontamento.

Costa J. (2009). *Sociologia da religião: uma breve introdução*. Aparecida: Santuário.

Coulon, A. (1995). *A Escola de Chicago*. Campinas: Papyrus. (Original publicado em 1992).

- Dalai-lama (2006). *Uma ética para o novo milênio: sabedoria milenar para o mundo de hoje*. Rio de Janeiro: Sextante. (Original publicado em 1999).
- Dalgalarrodo, P. (2008). *Religião, psicopatologia e saúde mental*. Porto Alegre: Artmed.
- Dreher, M. N. (2007a). A Igreja latino-americana no contexto mundial. In: *Coleção História da Igreja* (vol.4). 3ª ed. São Leopoldo: Sinodal. (Original publicado em 1999).
- Dreher, M. N. (2007b). A Igreja no Império Romano. In: *Coleção História da Igreja* (vol.1). 6ª ed. São Leopoldo: Sinodal. (Original publicado em 1993).
- Dupuis, J. (2004). *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Edições Loyola. (Original publicado em 2001).
- Durkheim, É. (2008). *As formas elementares da vida religiosa*. 3ª ed. São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1912).
- Eliade, M. (2008). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1957).
- Elwell, W. (Ed.). (1992). *Enciclopédia histórico-teológica da Igreja Cristã* (vols.I-III). São Paulo: Vida Nova.
- Engels, F. (2008). As guerras camponesas na Alemanha. In: Engels, F. *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular. (Original publicado em 1850).
- Eriksen, T. H. & Nielsen, F. S. (2007). *História da Antropologia*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 2001).
- Esperandio, M. R. G. (2005). Protestantismo em Revista. Escola Superior de Teologia. *Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo - NEPP*, vol. 06, jan./abr. Retirado de: [http://www3.est.edu.br/nepp/revista/006/ano04n1\\_03.pdf](http://www3.est.edu.br/nepp/revista/006/ano04n1_03.pdf). Acedido em: 15 de fevereiro de 2009.
- Eufrazio, M. A. (1999). *Estrutura urbana e ecologia humana: a escola de Chicago (1915-1940)*. São Paulo: Curso de Pós-graduação em Sociologia. Universidade de São Paulo. Editora 34.
- Featherstone, M. (1997). *O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade*. São Paulo: SESC & Nobel. (Original publicado em 1995).

- Ferretti, S. F. (2008). Multiculturalismo e sincretismo. In: Moreira, A. S. & Oliveira, I. D. (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas. pp. 37-50.
- Feuerbach, L. (2007). *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1841).
- Filoramo, G. & Prandi, C. (1999). *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1987).
- Freud, S. (2010). *O futuro de uma ilusão*. Porto Alegre: L&PM. (Original publicado em 1927).
- Freyre, G. (2003). *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48ª ed. São Paulo: Global. (Original publicado em 1933).
- Geertz, C. (2006). *O futuro das religiões*. Folha de São Paulo. Caderno Mais! São Paulo, 14 de maio.
- Giddens, A. (1991). *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP. (Original publicado em 1990).
- Giddens, A. (2001). Em defesa da sociologia. In: *Em defesa da sociologia*. São Paulo: Ed. UNESP. pp. 11-20. (Original publicado em 1996).
- Giddens, A. (2005). *Sociologia*. Porto Alegre: Artmed. (Original publicado em 2001).
- Goffman, E. (2008). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4ª ed. Rio de Janeiro: LTC. (Original publicado em 1963).
- González, J. L. (2002). A era dos conquistadores. In: *E até os confins da Terra: uma história ilustrada do Cristianismo (vol.7)*. São Paulo: Vida Nova. (Original publicado em 1983).
- González, J. L. (2005a). A era dos dogmas e das dúvidas. In: *E até os confins da Terra: uma história ilustrada do Cristianismo (vol.8)*. São Paulo: Vida Nova. (Original publicado em 1984).
- González, J. L. (1995). A era dos mártires. In: *E até os confins da Terra: uma história ilustrada do Cristianismo (vol.1)*. São Paulo: Vida Nova. (Original publicado em 1980).

- González, J. L. (2005b). A era dos novos horizontes. In: *E até os confins da Terra: uma história ilustrada do Cristianismo* (vol.9). São Paulo: Vida Nova. (Original publicado em 1988).
- Greschat, H-J. (2005). *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas. (Original publicado em 1998).
- Griffiths, B. (1992). *Retorno ao centro*. São Paulo: Ibrasa.
- Gruzinski, S. (2001). *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 2000).
- Guerra, L. (2003). Influências da lógica mercadológica sobre as recentes transformações na Igreja Católica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. *Revistas de Estudos da Religião*. 2003, n. 02. Retirado de: [http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2003/p\\_guerra.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2003/p_guerra.pdf). Acedido em: 20 de março de 2011.
- Guerriero, S. (2006). *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas.
- Gutiérrez, G. (1985). *Teologia da Libertação*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes (original publicado em 1972).
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A. pp. 7-22. (Original publicado em 1992).
- Hall, S. (2009). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG. (Original publicado em 2003).
- Hervieu-Léger, D. & Willaime, J. (2009). *Sociologia e religião: abordagens clássicas*. Aparecida: Idéias & Letras. (Original publicado em 2001).
- Higet, E. A. (2006). Fora das religiões há salvação: salvação em uma perspectiva pluralista. In: Tomita, L. E., Barros, M. & Vigil, J. M. (orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE] (2000). Tabelas de resultados. Tabela 9: *População residente, por religião segundo as Grandes Regiões e as Unidades da Federação* – 2000. Retirado de: [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia\\_demografica/analise\\_populacao/1940\\_2000/tabela09.pdf](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica/analise_populacao/1940_2000/tabela09.pdf). Acedido em 29 de janeiro de 2011.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE] (2000). Tabelas de resultados. Tabela 2: *Proporção da população residente, por religião segundo as Grandes Regiões e as Unidades da Federação – 2000*. Retirado de: [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tendencias\\_demograficas/tabela02.pdf](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tendencias_demograficas/tabela02.pdf). Acedido em 29 de janeiro de 2011.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE] (2000). Censo Demográfico 2000 – *Questionário da amostra*. Retirado de: [http://www.ibge.gov.br/censo/quest\\_amostra.pdf](http://www.ibge.gov.br/censo/quest_amostra.pdf). Acedido em 25 de outubro de 2011.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE] (2010). CENSO 2010 - *Total da população de Alagoas*. Retirado de: [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/tabelas\\_pdf/total\\_populacao\\_alagoas.pdf](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/tabelas_pdf/total_populacao_alagoas.pdf). Acedido em 15 de março de 2011.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE] (2010). C. D. 2010 – *Questionário da amostra*. Retirado de: [http://www.censo2010.ibge.gov.br/download/questionarios/censo2010\\_amostra.pdf](http://www.censo2010.ibge.gov.br/download/questionarios/censo2010_amostra.pdf). Acedido em 25 de outubro de 2011.

Küng, H. (1999). *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas. (Original publicado em 1987).

Lacan, J. (1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1977).

Lavoie, L. (2008). Adam: one blood, many nations. Retirado de: <http://www.muralmosaic.com/adam.html>. Acedido em 30 de março de 2011.

Lesbaupin, I. (2007). Marxismo e religião. In: Teixeira, F. (org). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 2003).

Lévi-Strauss, C. (2003). *Antropologia estrutural*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Original publicado em 1958).

Lévi-Strauss, C. (1997). A ciência do concreto. In: Lévi-Strauss, Claude. *O pensamento selvagem*. 2ª ed. Campinas: Papyrus. (Original publicado em 1962).

Libanio, J. B. (2001). *A arte de formar-se*. São Paulo: Edições Loyola.

- Malinowski, B. K. (1978). *Argonautas do pacífico ocidental*: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1922).
- Manzanares, C. V. (2005). *Dicionário histórico do cristianismo*. Aparecida: Santuário. (Original publicado em 1999).
- Marx, K. & Engels, F. (2005). *A ideologia alemã*. São Paulo: Martin Claret. (Original publicado em 1932).
- Mendonça, A. G. (2004). A experiência religiosa e a institucionalização da religião. In: *Estudos avançados* (vol.18), n. 52, São Paulo, setembro/dezembro. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a04v1852.pdf>. Acedido em 09 de setembro de 2010.
- Morin, E. (1975). *O enigma do homem*: para uma nova antropologia. Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1973).
- Moreira, A.S. (2008). O futuro da religião no mundo globalizado: painel de um debate. In: Moreira, A.S. & Oliveira, I. D. (orgs). *O futuro da religião na sociedade global*: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas. pp. 17-35.
- Moura, P. G. (2008). Identidades em crise numa sociedade em transformação. In: *Sociedade e Contemporaneidade*. Universidade Luterana do Brasil (org). Curitiba: Ibplex. pp. 143-158.
- Nery, M. C. R. (2008). As instituições sociais e a educação. In: *Sociologia da Educação*. Universidade Luterana do Brasil (org). Curitiba: Ibplex. pp. 73-92.
- Pace, E. (1997). Religião e globalização. In: Oro, A. P. & Steil, C. A. (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes.
- Pierucci, A. F. (2004). Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. In: *Estudos Avançados* (vol.18), n. 52. pp. 17-28.
- Portella, R. (2008). Religião, secularização e (pós)modernidade: sobre sensibilidades religiosas contemporâneas. In: Magalhães, A. & Portella, R. *Expressões do sagrado*: reflexões sobre o fenômeno religioso. Aparecida: Santuário. pp. 149-164.
- Queiruga, A. T. (2009). *O diálogo das religiões*. 3ª ed. São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1992).
- Rahner, K. (2004). *O cristão do futuro*. São Paulo: Novo Século. (Original publicado em 1967).

Rodrigues, J. M. (2011, 04 de março). *Religiosidade líquida* [texto colocado no blog jeysonrodrigues.blogspot.com]. Retirado de: <http://jeysonrodrigues.blogspot.com.br/search?q=religiosidade+líquida#!/2011/03/religiosidade-fluida.html>. Acedido em 30 de junho de 2011.

Rosa, G. (1986). *Grande sertão veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. (Original publicado em 1956).

Sanchis, P. (1998). *As religiões dos brasileiros*. Revista Horizonte (vol. 1), n. 2, p. 28-43. mimeo, p. 1-24.

Schiavo, L. (2008). Síntese e perspectivas. In: Moreira, A. S. & Oliveira, I. D. (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas. pp. 171-178.

Shurden, W. B. *Quatro frágeis liberdades: resgatando a identidade e os princípios batistas*. Recife: MLK-B, 2005.

Simmel, G. (2009). As grandes cidades e a vida do espírito. In: Simmel, Georg. *Psicologia do dinheiro e outros ensaios*. Lisboa: Texto & Grafia. (Original publicado em 1903).

Steil, C. A. (2008). Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global. In: Moreira, A. S. & Oliveira, I. D. (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas. pp. 7-16.

Sung, J. M. (1998). *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis: Vozes.

Teixeira, A. (2004). *Não sabemos já donde a luz mana: ensaio sobre as identidades religiosas*. Lisboa: Paulinas.

Tillich, P. (1972). *A coragem de ser*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Original publicado em 1952).

Tribunal Superior Eleitoral [TSE] (2010). *Estatísticas do resultado das eleições*. Disponível em:

[http://www.tse.gov.br/internet/eleicoes/estatistica2010/Est\\_resultados/resultado\\_eleicao.html](http://www.tse.gov.br/internet/eleicoes/estatistica2010/Est_resultados/resultado_eleicao.html).

Acedido em: 05 de maio de 2011. Autor.

Weber, M. (2006a). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret. (Original publicado entre 1904 e 1905).

Weber, M. (2006b). *Sociologia das religiões*. Lisboa: Relógio D'Água Editores. (Original publicado em 1915).

Wikipédia. *Pinheiro* - Maceió. Retirado de: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Pinheiro\\_%28Macei%C3%B3%29](http://pt.wikipedia.org/wiki/Pinheiro_%28Macei%C3%B3%29). Acedido em 15 de março de 2011.

Wirth, L. (1938). O urbanismo como modo de vida. In: *The American Journal of Sociology*, vol. XLIV, nº 1, julho de 1938. Tradução de Treuherz, M. C. The University of Chicago Press.

Woodward, K. (2009). Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: Silva, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 9ª ed. Petrópolis: Vozes. pp. 7-72. (Original publicado em 1997).

Yúdice, G. (2006). *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: UFMG. (Original publicado em 2003).

### **Bibliografia de referência**

Bauman, Z. (2008). *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 2007).

Durkheim, É. (2003). *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martin Claret. (Original publicado em 1895).

Levi-Strauss, C. (1974). Introdução à obra de Marcel Mauss. In: Mauss, M. *Sociologia e Antropologia* (vol.II). São Paulo: EPU & EDUSP. pp. 1-36. (Original publicado em 1946).

Mills, W. (1982). A Promessa. In: *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Original publicado em 1959).

Monteiro, M. A. L. (2007). *Um jumentinho na avenida: a missão da igreja e as cidades*. Viçosa: Ultimato.

Monteiro, M. A. L. (2010). *Vila Maravila: um lugar diferente e cheio de graça*. Feira de Santana: Clínica dos Livros.

Ortiz, F. (1983). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. (Original publicado em 1940).

Otto, R. (2007). *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal & EST; Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1917).

Schleiermacher, F. (2000). *Sobre a religião: discursos a seus menosprezadores eruditos*. São Paulo: Novo Século. (Original publicado em 1799).

## **APÊNDICES**

## APÊNDICE 1

### **Questionário semi-estruturado utilizado como instrumento de coleta de dados para o desenvolvimento da pesquisa sobre múltiplas pertenças religiosas.**

1. Para você, alguma religião detém toda verdade religiosa?
2. Qual o papel da religião para você, na atualidade?
3. Na sua visão, o que é ter uma identidade religiosa?
4. Na sua opinião, as diferenças entre as religiões são necessariamente conflitantes ou podem ser complementares?
5. Você percebe fatores positivos e negativos numa atitude mais aberta em relação a outras religiões? Quais fatores você destacaria?
6. Você vê em outras tradições elementos positivos ausentes ou menos presentes na Igreja Batista do Pinheiro?
7. Quais as denominações/tradições religiosas que você já frequentou?
8. Você traz consigo boas heranças dessa(s) experiência(s) religiosa(s)?
9. Você se considera abert@ para ensinamentos de alguma outra tradição que você julgue positivos?
10. Essa abertura te traz que sentimento(s)? Te faz se sentir bem, mal, confuso?
11. O que, para você, é ser membro/congregado da Igreja Batista do Pinheiro?
12. Você visita ou sente vontade de visitar alguma outra denominação e/ou tradição religiosa? Qual?
13. O que outros membros ou congregados da igreja acham dessa abertura a outras tradições?
14. Como você lida com os contrários à sua postura?
15. Fale a vontade sobre sua(s) identidade(s) religiosa(s) e/ou atitude diante do sagrado.

## APÊNDICE2

**Questionário estruturado utilizado como instrumento de coleta de dados para o desenvolvimento da pesquisa sobre múltiplas pertenças religiosas.**

**ENUMERESOMENTE AS OPÇÕES COM AS QUAIS VOCÊ SE IDENTIFICA, SEGUINDO CRITÉRIO VALORATIVO E CONSIDERANDO O Nº 1 COMO MAIOR VALOR EM RELAÇÃO AOS DEMAIS**

**(Exemplo) Quais as causas da sua maior abertura a outras formas de crença religiosa?**

(1) Influência/pessoas(2) Influência/leitura ( ) Ambiente favorável

(4) Busca pessoal(3) *casualidade* ( ) \_\_\_\_\_

### **QUESTIONÁRIO**

**1. Quais as causas da sua maior abertura a outras formas de crença religiosa?**

( ) Influência/pessoas ( ) Influência/leitura ( ) Ambiente favorável

( ) Busca pessoal ( ) \_\_\_\_\_ ( ) \_\_\_\_\_

**2. Quais os efeitos dessa abertura?**

( ) Confusão ( ) Mal-estar ( ) Bem-estar ( ) Euforia ( ) Tranquilidade

( ) \_\_\_\_\_ ( ) \_\_\_\_\_

**3. Como você articula essa abertura na sua relação com suas próprias crenças?**

( ) Conflitos ( ) Rupturas ( ) Negociações ( ) Harmonia ( ) Aprendizado

( ) \_\_\_\_\_ ( ) \_\_\_\_\_

**4. Como você articula essa abertura em relação àqueles que discordam?**

( ) Posturas abertas ( ) Conflitos ( ) Negociações/não sendo explícito(a)

( ) Harmonia ( ) \_\_\_\_\_ ( ) \_\_\_\_\_

## **ANEXOS**

## ANEXO 1

### DECLARAÇÃO DOUTRINÁRIA DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA<sup>1</sup>

#### INTRODUÇÃO

Os discípulos de Jesus Cristo que vieram a ser designados pelo nome batista se caracterizavam pela sua fidelidade às Escrituras e por isso só recebiam em suas comunidades, como membros atuantes, pessoas convertidas pelo Espírito Santo de Deus. Somente essas pessoas eram por eles batizadas e não reconheciam como válido o batismo administrado na infância por qualquer grupo cristão, pois, para eles, crianças recém-nascidas não podiam ter consciência de pecado, regeneração, fé e salvação. Para adotarem essas posições eles estavam bem fundamentados nos Evangelhos e nos demais livros do Novo Testamento. A mesma fundamentação tinham todas as outras doutrinas que professavam. Mas sua exigência de batismo só de convertidos é que mais chamou a atenção do povo e das autoridades, daí derivando a designação "batista" que muitos supõem ser uma forma simplificada de "anabatista", "aquele que batiza de novo". A designação surgiu no século XVII, mas aqueles discípulos de Jesus Cristo estavam espiritualmente ligados a todos os que, através dos séculos, procuraram permanecer fiéis aos ensinamentos das Escrituras, repudiando, mesmo com risco da própria vida, os acréscimos e corrupções de origem humana. Através dos tempos, os batistas se têm notabilizado pela defesa destes princípios:

1º - A aceitação das Escrituras Sagradas como única regra de fé e conduta.

2º - O conceito de igreja como sendo uma comunidade local democrática e autônoma, formada de pessoas regeneradas e, biblicamente, batizadas.

3º - A separação entre igreja e Estado.

4º - A absoluta liberdade de consciência.

5º - A responsabilidade individual diante de Deus.

6º - A autenticidade e apostolicidade das igrejas.

[...]

#### **XV – Liberdade Religiosa**

Deus e somente Deus é o Senhor da consciência.<sup>1</sup>

A liberdade religiosa é um dos direitos fundamentais do homem, inerente à sua natureza moral e espiritual.<sup>2</sup> Por força dessa natureza, a liberdade religiosa não deve sofrer ingerência de qualquer poder humano.<sup>3</sup> Cada pessoa tem o direito de cultivar a Deus, segundo os ditames de sua consciência, livre de coações de qualquer espécie.<sup>4</sup> A igreja e o Estado devem estar separados por serem diferentes a sua natureza, objetivos e funções.<sup>5</sup> É dever do Estado garantir o pleno gozo e exercício de liberdade religiosa, sem favorecimento a qualquer grupo ou credo.<sup>6</sup> O Estado deve ser leigo e a igreja livre. Reconhecendo que o governo do Estado é de ordenação divina para o bem-estar dos cidadãos e a ordem justa da sociedade, é dever dos crentes orar pelas autoridades, bem como respeitar e obedecer às leis e honrar os poderes constituídos, exceto naquilo que se oponha à vontade de Deus.<sup>7</sup>

1. Gên. 1:27; Sal. 9:7-8; Mat. 10:28; 23:10; Rom. 14:4; 9,13; Tiago. 4:12

2. Jos. 24:15; I Ped. 2:15,16; Luc. 20:25

3. Dan. 3:15-18; Luc. 20:25; At. 4:9-20; 5:29

4. Dan. 3:16-18; 6; At. 19:35-41

5. Mat. 22:21; Rom. 13:1-7

6. At. 19:34-41

7. Dan. 3:16-18; 6:7-10; Mat. 17:27; At. 4:18-20; 5:29; Rom. 13:1-7; I Tim. 2:1-3

---

<sup>1</sup>[http://www.batistas.com/index.php?view=article&catid=5%3Adeclaracao-doutrinaria&id=15%3Adeclaracao-doutrinaria-da-convencao-batista-brasileira&format=pdf&option=com\\_content&Itemid=15](http://www.batistas.com/index.php?view=article&catid=5%3Adeclaracao-doutrinaria&id=15%3Adeclaracao-doutrinaria-da-convencao-batista-brasileira&format=pdf&option=com_content&Itemid=15). Retirado em março de 2011.

## ANEXO 2

### PRINCÍPIOS BATISTAS<sup>2</sup>

[...]

#### **II. O INDIVÍDUO**

##### **1. Seu Valor**

A Bíblia revela que cada ser humano é criado à Imagem de Deus; é único, precioso e insubstituível. Criado ser racional, cada pessoa é moralmente responsável perante Deus e o próximo. O homem como indivíduo é distinto de todas as outras pessoas. Como pessoa, ele é unido aos outros no fluxo da vida, pois ninguém vive nem morre por si mesmo. A Bíblia revela que Cristo morreu por todos os homens. O fato de ser o homem criado à Imagem de Deus e de Cristo morrer para salvá-lo é a fonte da dignidade e do valor humano. Ele tem direito, outorgado por Deus, de ser reconhecido e aceito como indivíduo sem distinção de raça, cor, credo ou cultura; de ser parte digna de respeitada da comunidade; de ter a plena oportunidade de alcançar o seu potencial. Cada indivíduo foi criado à Imagem de Deus e, portanto, merece respeito e consideração como uma pessoa de valor e dignidade infinita.

##### **2. Sua Competência**

O indivíduo, porque criado à Imagem de Deus, torna-se responsável por suas decisões morais e religiosas. Ele é competente, sob a orientação do Espírito Santo, para formular a própria resposta à chamada divina ao evangelho de Cristo, para a comunhão com Deus, para crescer na graça e conhecimento de nosso Senhor. Estreitamente ligada a essa competência está a responsabilidade de procurar a verdade e, encontrando-a, agir conforme essa descoberta e de partilhar a verdade com outros. Embora não se admita coação no terreno religioso, o cristão não tem a liberdade de ser neutro em questões de consciência e convicção. Cada pessoa é competente e responsável perante Deus, nas próprias decisões e questões morais e religiosas.

##### **3. Sua liberdade**

Os batistas consideram como inalienável a liberdade de consciência, a plena liberdade de religião de todas as pessoas. O homem é livre para aceitar ou rejeitar a religião; escolher ou mudar sua crença; propagar e ensinar a verdade como a entenda, sempre respeitando direitos e convicções alheios; cultuar a Deus tanto a sós quanto publicamente; convidar outras pessoas a participarem nos cultos e outras atividades de sua religião; possuir propriedade e quaisquer outros bens necessários à propagação de sua fé. Tal liberdade não é privilégio para ser concedido, rejeitado ou meramente tolerado – nem pelo Estado, nem por qualquer outro grupo religioso – é um direito outorgado por Deus. Cada pessoa é livre perante Deus em todas as questões de consciência e tem o direito de abraçar ou rejeitar a religião, bem como de testemunhar sua fé religiosa, respeitando os direitos dos outros.

[...]

#### **IV. A IGREJA**

[...]

##### **4. Seu Governo**

O princípio governante para uma igreja local é a soberania de Jesus Cristo. A autonomia da igreja tem como fundamento o fato de que Cristo está sempre presente e é a cabeça da congregação do seu povo. A igreja, portanto, não pode sujeitar-se à autoridade de qualquer outra entidade religiosa. Sua autonomia, então, é válida somente quando exercida sob o domínio de Cristo. A democracia, o governo pela congregação, é forma certa somente na medida e" que, orientada pelo Espírito Santo, providencia e exige a participação consciente de cada um dos membros nas deliberações do trabalho da igreja. Nem a maioria, nem a minoria, nem tampouco a unanimidade, reflete necessariamente a vontade divina. Uma igreja é um corpo autônomo, sujeito unicamente a Cristo, sua cabeça. Seu governo democrático, no sentido próprio, reflete a igualdade e responsabilidade de todos os crentes, sob a autoridade de Cristo.

---

<sup>2</sup>[http://www.batistas.com/index.php?view=article&catid=6%3Aprincipios-batistas&id=16%3Aprincipios-batistas&format=pdf&option=com\\_content&Itemid=16](http://www.batistas.com/index.php?view=article&catid=6%3Aprincipios-batistas&id=16%3Aprincipios-batistas&format=pdf&option=com_content&Itemid=16). Retirado em março de 2011.

## ANEXO 3

### FILOSOFIA DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA<sup>3</sup>

[...]

#### **1.2- O indivíduo no propósito de Deus – O crente batista**

[...]

Do princípio da responsabilidade individual da criatura humana diante de Deus derivam os demais princípios que balizam a vida do crente batista: a) o livre exame da Palavra de Deus; b) a liberdade de consciência; c) a responsabilidade pessoal para com a igreja local e outras co-irmãs; d) a responsabilidade civil para com o Estado; e) a separação entre a igreja e o Estado; f) e o amor, que gera conduta e respeito para com o próximo, testemunho e ação no mundo.

#### **1.3. O Governo Democrático das Igrejas Batistas**

Os batistas adotam como forma de governo da igreja o sistema democrático, exercido pela congregação local, debaixo da soberania de Jesus Cristo, Cabeça e Senhor da Igreja, e sob a orientação do Espírito Santo. A democracia se exprime pelo voto: cada cidadão um voto. No caso das igrejas batistas, cada membro um voto, e o vencido aprende que deve cooperar com a maioria vencedora. Ela é o sistema de governo baseado no reconhecimento da competência da pessoa humana perante Deus, e nos princípios da liberdade e da responsabilidade, sistema enfim que proporciona oportunidade para o crescimento, o progresso e a plena realização pessoal, como a expressão livre de sua consciência e vontade. A democracia batista é um privilégio, é um desafio, o desafio de preparar e educar um povo para o reconhecimento de seu valor e para aplicação adequada desse valor em tudo que é, diz e faz.

---

<sup>3</sup>[http://www.batistas.com/index.php?view=article&catid=12%3Anossa-filosofia&id=13%3Afilosofia-da-convencao-batista-brasileira&format=pdf&option=com\\_content&Itemid=13](http://www.batistas.com/index.php?view=article&catid=12%3Anossa-filosofia&id=13%3Afilosofia-da-convencao-batista-brasileira&format=pdf&option=com_content&Itemid=13). Retirado em março de 2011.

## ANEXO 4



Figura 2. Templo da Igreja Batista do Pinheiro. Imagem fotografada por José Ademar em junho de 2004, e retirada de: <http://www.bairrosdemaceio.net/site/index.php?Canal=Bairros&Id=30>, em março de 2011.

## ANEXO 5



Figura 3. Primeiro templo da então Congregação Batista do Pinheiro, de 1947. Imagem retirada do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.

ANEXO 6

SURGE UMA NOVA IGREJA

IGREJA BATISTA DO PINHEIRO

Ata da Sessão do Concílio para a organização da Congregação Batista do Pinheiro em Igreja.

Aos 21 (vinte e um) dias, do mês de março de 1970 (mil novecentos e setenta) às 19,30 horas, no templo da Congregação Batista, situado à rua Miguel Palmeira, 504 no bairro do Pinheiro-Farol, com a presença das Igrejas da Capital e do Interior, Pastores e Diáconos, deu-se início a reunião com uma parte devocional, dirigida pelo irmão Hamilton de Carvalho Moraes. Em seguida o Pastor José Guedes dos Santos, convocou os Pastores: Zacarias de Barros Almeida, Azór Borges da Cunha, Julio Borges, José Tavares de Souza, José Pereira Bomfim, Erasmo Maia Vieira, Gilberto Macêdo e os diáconos Adalberto de Andrade Lima, Nicanor Fidéls de Moura, Antônio Ferreira Alves e Abidias Pragasos, para a formação de um Concílio, para a Organização da Congregação em Igreja. O Concílio ficou assim constituído: Presidente, Pastor José Guedes dos Santos; Secretário, Pastor Azór Borges da Cunha; Orador, Pastor Julio Borges; Leitura do Pacto da Fé, Pastor José Tavares de Souza. Depois da parte devocional, o irmão Hamilton de Carvalho Moraes, passou a direção do trabalho ao Presidente do Concílio, Pastor José Guedes dos Santos, o qual falou sobre a reunião e, logo depois, convidou o Secretário Pastor Azór Borges da Cunha, para fazer a leitura dos nomes dos irmãos membros da Igreja Batista do Farol, que formariam a nova Igreja, que são os seguintes: Antônio Alcides de Melo, Eugênio Francisco dos Santos, Jafé Maria dos Santos, Maria Vitória dos Santos, Débora da Silva Lins, Delma da Silva Lins, Marcelina Rocha Santos, Maria José de Carvalho Nascimento, Raquel de Carvalho Nascimento, Manoel Vicente Nascimento, Maria de Pátima C. Nascimento, Sonia Maria Nascimento, José Cícero Ferreira, Adalgiza Umbelina Ferreira, Melquiades Antônio de Melo, Hermenegilda Umbelina de Silva, Cláudio dos Reis Vieira, Eleni dos Reis Vieira, Amara Carvalho, Maria de Lima Carvalho, Adalberto Jorge de Oliveira, Esmeralda Gama de Oliveira, Olímpia Gomes de Oliveira, Edna Cândida de Oliveira, Elda Cândida de Oliveira, José Cândido de Oliveira, Hamilton de Carvalho Moraes, Elba Pinto de Moraes, José Francisco dos Santos, Cícera Barreto dos Santos, Pastor Luiz de Assis, Lídia Falcão de Assis, Lia Ferreira, Raquel Conceição, José Pascoal da Silva, Nazaré Pascoal da Silva, Francisco Xavier, Maria Cícera Félix de Menezes, Eliseu Freire, José Antônio Jacinto, Silvana Silva, Maria Rosa da Silva, Paulo Zacarias, Luiz de Assis Filho e Nair Gama de Oliveira, fazendo um total de 47 membros. O Presidente, Pastor José Guedes dos Santos, convidou toda a Congregação a ficar de pé, enquanto foi feita uma oração pelo Pastor José Tavares de Souza. Foi apresentada uma música pelo Coral da Igreja Batista do Rio Largo. Logo após, o Presidente passou a palavra ao Pastor José Tavares de Souza, que leu em 1º Pedro 3:15, fazendo em seguida a leitura do Pacto de Fé, das Igrejas Batistas do Brasil, citando os 18 Artigos. Ouvuiu-se um dueto pelas Irmãs Leonor Monteiro e Alice Casado Jacinto. O Presidente do Concílio, convocou a nova Igreja, para uma sessão, quando deu oportunidade para apresentação do nome da Igreja; foi proposto e apoiado o nome de Igreja Batista do Pinheiro, e eleito por aclamação para Pastor da mesma, o Pastor José Guedes dos Santos. Foi encaminhado o pedido de carta de transcrição da irmã Avelina Peixoto Al-

buquerque, da 1ª Igreja Batista de Macaé para a nova Igreja. Foi ainda, proposto e apoiado para que fosse encaminhado um pedido às duas Convenções, de filiação: Convenção Batista Alagoana e Convenção Batista Brasileira. Depois ouviu-se uma poesia por uma garota do Lar Marcolina Magalhães. O Conjunto Coral da Igreja Batista do Farol apresentou uma música especial. O Presidente fez apresentação do orador, Pastor Julio Borges, ao qual passou a palavra. O mesmo fez a leitura no evangelho de João 5:15-23. Em seguida, ouviu-se o Coral da Igreja Batista do Rio Largo. O pregador falou sobre o seguinte tema: A Igreja de Portas Trancadas, subordinado aos seguintes pontos: I — por causa do medo. II — por falta de fé. III — por falta de poder. O orador finalizou a sua mensagem, dizendo: — "Que esta nova Igreja Batista do Pinheiro, continue a ser de Portas Abertas na pregação do Evangelho de Jesus Cristo". Foi feita uma oração pelo Pastor José Pereira Bomfim. O Presidente concedeu a palavra aos representantes das Igrejas. Falou o Diácono Adalberto Andrade Lima, da 1ª Igreja de Macaé; o diácono Nicanor Fidéls de Moura, da Igreja Batista de Bebedouro;

o Pastor Zacarias de Barros Almeida, da Igreja Batista 5 de Maio; o irmão Sebastião Vicente da Silva, da Igreja Presbiteriana desta cidade. Em seguida, falaram: o irmão José Maria, da Igreja Batista Monte São; o Pastor José Pereira Bomfim das Igrejas de Cacimbinhas e Santana do Ipanema; o Pastor Nelson Bonaparte, das Igrejas Batistas de Passo de Camaragibe e Nova São; o Pastor Gilberto Macêdo da Igreja B. de Utinga; o Pastor Erasmo Maia Vieira, da Igreja B. Betel; o Pastor Julio Borges, da Igreja Batista do Rio Largo; o Pastor José Tavares de Souza, Presidente de Convenção Batista Alagoana; o Pastor Azór B. da Cunha, da Igreja Batista de Arapiraca. Em seguida, o Presidente fez os agradecimentos a todos os visitantes e Igrejas representadas. Foi proposto e apoiado que fosse desfeito o Concílio. O trabalho foi encerrado com uma oração pelo diácono Adalberto de Andrade Lima, e para constar, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelo presidente.

Presidente — José Guedes dos Santos

Secretário — Azór Borges da Cunha



*Hamilton de C. Moraes, de saudosa memoria*

*O irmão Hamilton de Carvalho Moraes, fazendo parte de uma comissão da I.B. do Farol, para estudar em regime experimental de 6 meses, feita à frente da Congregação do Pinheiro, e em combinação com os irmãos da mesma, formarem uma Igreja, na grande bairro. Eleito vice-moderador e trabalhou nesta Igreja Batista do Pinheiro, 5 anos e meio, com amor, alegria e dedicação pelo trabalho de nosso Mestre, até que foi chamado para o Lar Celestial em 27-7-1974. Bendito seja o nome do Senhor!*

Figura 4. Ata da organização da congregação em Igreja, redigida em 1970. Imagem retirada do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.

**ANEXO 7\***

**REFORMA DO ESTATUTO DA IGREJA BATISTA DO  
PINHEIRO**

**FUNDADA EM 21 DE MARÇO DE 1970**

**CAPÍTULO I - DA DENOMINAÇÃO, NATUREZA, SEDE E FINS**

**Art. 1º** – A Igreja Batista do Pinheiro, fundada aos vinte e um dias do Mês de março, de mil novecentos e setenta, por tempo indeterminado e constituída por número ilimitado de membros, é uma entidade religiosa, sem fins lucrativos, com sede e foro na cidade de Maceió (AL), situada na Rua Miguel Palmeira nº 1300 Pinheiro.

**Art. 2º** – A Igreja Batista do Pinheiro, doravante denominada por Igreja, neste Estatuto, tem por finalidade cultuar a Deus, promover a comunhão e edificação dos salvos, divulgar o Evangelho de Jesus Cristo, praticar o serviço social e tratar de todos os assuntos atinentes às suas finalidades.

**Art. 3º** – A Igreja é soberana em suas decisões e não está subordinada a qualquer outra Igreja ou entidade, antes reconhece apenas a autoridade de Jesus Cristo, por sua vontade expressa nas Sagradas Escrituras.

**Parágrafo Único**- A Igreja aceita a interpretação das Sagradas Escrituras contidas na Declaração de Fé das Igrejas Batistas filiada à Convenção Batista Brasileira.

**Art. 4º** – A Igreja relaciona-se, para fins de cooperação, com as demais Igrejas integradas à Convenção Batista Alagoana e à Convenção Batista Brasileira.

**CAPÍTULO II - DA COMPOSIÇÃO E DOS MEMBROS**

**Art. 5º** – A Igreja compõem-se de pessoas que aceitam voluntariamente as suas doutrina e disciplina, sem distinção de sexo, cor, idade ou nacionalidade, por ela recebidas em assembléia.

§ 1º- São métodos de recepção de membros: o batismo, a carta de transferência de outra Igreja da mesma fé e ordem, a reconciliação e aclamação.

§ 2º- Perderá a condição de membro aquele que solicita ou o que a Igreja decidir excluir em assembléia.

**Art. 6º** – São direitos dos membros da Igreja:

- a) participar de todas as reuniões e assembléias da Igreja;
- b) apresentar, discutir e votar propostas;
- c) votar e ser votado para os cargos de administração;
- d) votar a admissão e exclusão de membros;
- e) freqüentar a sede da Igreja, utilizando-se de todos os seus serviços peculiares.

**Art. 7º** – São deveres dos membros da Igreja:

- a) participar das reuniões de culto, do estudo da Bíblia e da pregação do Evangelho;
- b) observar os preceitos da ética evangélica;
- c) comparecer às assembléias gerais regulares e extraordinárias da Igreja;
- d) contribuir financeiramente para a manutenção da Igreja e de suas atividades;
- e) exercer fielmente o cargo ou função para o qual for eleito.

**Art. 8º** – Estão sujeitos a pena de exclusão, por deliberação da maioria absoluta dos membros presentes a

assembléia, aqueles que:

- a) promoverem dissensão interna ou de qualquer modo prejudicarem os trabalhos, a doutrina e o bom nome da Igreja;
- b) procederem, em sua vida pública ou particular, contrariamente aos princípios e moral do Evangelho de Jesus Cristo;
- c) os que deixarem de freqüentar a Igreja, sem qualquer justificativa, por um período de um (01) ano;
- d) infringirem este estatuto, o regimento interno e as deliberações oficiais da Igreja.

§ 1º- A exclusão do membro acarretará automaticamente a perda de todos os direitos previstos no artigo 6º deste estatuto, exceto o direito de freqüentar aos cultos regulares da Igreja.

§ 2º- O membro excluído poderá ser readmitido por decisão da assembléia geral, desde que afastados os motivos que causaram a sua exclusão.

### **CAPÍTULO III - DO MINISTÉRIO E DA ADMINISTRAÇÃO**

**Artigo 9º** – A administração da Igreja será exercida por uma Diretoria composta de:

- I) Um Presidente e dois Vices - Presidentes;
- II) Um Secretário e um segundo secretário;
- III) Um tesoureiro e um segundo tesoureiro.

§ 1º - Os membros da Diretoria não serão remunerados pelo exercício dessas funções.

§ 2º - O Presidente, que será o Pastor da Igreja, terá mandato por tempo indeterminado, enquanto bem servir aos princípios do Evangelho e as deliberações da Igreja.

§ 3º - Os demais componentes da Diretoria terão mandato por um ano, podendo ser reeleito a critério da Igreja.

§ 4º - A orientação espiritual da Igreja, bem como a direção dos atos de culto, caberão aos Pastores, que receberão sustento pelo exercício deste ministério

### **CAPÍTULO IV - DAS ATRIBUIÇÕES DA DIRETORIA**

**Art. 10** – Compete à Diretoria:

- a) cumprir e fazer cumprir as disposições estatutárias, regimentos internos e deliberações das assembléias;
- b) apresentar relatório anual de suas atividades, bem como relatório financeiro, submetendo-os a aprovação da assembléia;
- c) estudar e propor medidas de caráter administrativo e disciplinar;
- d) apreciar a previsão orçamentária para cada exercício, elaborada por órgão próprio submetendo-a à aprovação da assembléia;
- e) receber, em nome da Igreja, quando por ela autorizada, legados e donativos que lhe forem feitos;
- f) admitir e demitir empregados “**ad referendum**” da assembléia, cabendo à Diretoria determinar seus vencimentos e atribuições, bem como conceder-lhes férias e licença.

**Art. 11** – A Diretoria reunir-se-á mensalmente, juntamente com a liderança e os diáconos, conforme o regimento interno, a fim de estudar as questões a serem encaminhadas à Igreja e sempre que convocada pelo Presidente.

§ 1º- O membro da Diretoria que, sem motivo justificado, deixar de comparecer a três de suas reuniões regulares e consecutivas, perderá automaticamente seu cargo.

§ 2º- A vaga deixada pelo membro da Diretoria, por força do parágrafo anterior, será comunicada à assembléia para que seja imediatamente preenchida.

**Art. 12** – Compete ao Presidente:

- a) realizar os batismos, ceia, dirigir os atos de culto e exercer as funções espirituais que o Novo Testamento estabelece para as Igrejas e para os pastores;
- b) representar a Igreja, em juízo ou fora dele;
- c) convocar e presidir as assembléias regulares e extraordinárias;
- d) assinar, com o primeiro tesoureiro e/ou primeiro secretário, as escrituras, recibos, contratos e demais documentos da Igreja, não podendo, entretanto, alienar, gravar com ônus os bens da Igreja, sem expressa autorização da mesma;
- e) abrir, movimentar e encerrar, juntamente com o tesoureiro, as contas bancárias da Igreja;
- f) participar, como membro ex – ofício, de todas as reuniões relacionadas com a vida da Igreja.

**Art. 13** – Compete ao vice – presidente substituir o presidente em suas faltas e nos seus impedimentos, bem como desempenhar as funções que o mesmo lhe atribuir.

**Art. 14** – Compete ao segundo vice-presidente substituir o primeiro, nos mesmos termos do artigo anterior.

**Parágrafo Único** – O segundo vice-presidente será sempre o Pastor auxiliar, quando houver.

**Art.15** – Compete ao secretário:

- a) secretariar as assembléias regulares e extraordinárias da Igreja, lavrando e subscrevendo as atas em livro próprio, lendo-as perante a assembléia seguinte ou na mesma, a critério da presidência, guardando e conservando a documentação da Igreja.
- b) secretariar as reuniões da Diretoria, lavrando ata em livro próprio;
- c) assinar com o presidente, quando necessário, as documentações constantes da alínea “d” do artigo 12º.

**Art. 16** – Compete ao segundo secretário substituir o primeiro secretário em suas faltas e impedimentos, bem como auxiliá-lo em serviços próprios do cargo, quando solicitado.

**Art. 17** – Compete ao primeiro tesoureiro:

- a) arrecadar a receita regular e extraordinária da Igreja, fazendo de tudo escrituração discriminada em livro próprio e depositando os valores em estabelecimento bancário;
- b) em conjunto com o presidente, abrir, movimentar e encerrar as contas bancárias da Igreja;
- c) efetuar os pagamentos que forem autorizados, guardando os respectivos recibos, ou comprovantes;

- d) elaborar relatório financeiro mensal da receita e despesa, lendo-o perante a assembléia, que o apreciará e o aprovará, se for o caso;
- e) assinar, juntamente com o presidente, os documentos referidos na alínea “d” do artigo 12º.

**Art. 18** – Compete ao segundo tesoureiro auxiliar o primeiro em suas funções e substituí-lo nas suas faltas e impedimentos.

#### **CAPÍTULO V - DAS ASSEMBLÉIAS GERAIS**

**Art. 19** – Para tratar dos assuntos que interessam a sua vida e administração, a Igreja se reunirá em assembléia regular, e, em assembléia extraordinária, quando a natureza dos assuntos a serem tratados o exigir.

§ 1º- A assembléia é o poder máximo da Igreja.

§ 2º- Para serem válidas, as assembléias terão de ser realizadas na sede da igreja, salvo impossibilidade absoluta da utilização da sede, caso em que o local será designado quando da convocação da assembléia.

§ 3º- As assembléias regulares serão realizadas bimestralmente, em data e condições previstas no Regimento Interno.

§ 4º- As assembléias extraordinárias serão convocadas pelo Presidente por determinação própria, ou por determinação da maioria absoluta dos membros da Diretoria da Igreja, ou por solicitação de no mínimo 10% (dez por cento) dos membros da Igreja, com uma antecedência mínima de três dias, por ocasião dos trabalhos da Igreja.

§ 5º- Da convocação das assembléias extraordinárias deverão constar clara e expressamente os assuntos a serem tratados e a assembléia somente poderá deliberar sobre os assuntos mencionados na convocação.

§ 6º- O quorum para as assembléias regulares será de um terço dos membros da Igreja, em primeira convocação, um quarto (1/4) dos membros em segunda convocação, quinze minutos depois da hora prevista da primeira ou qualquer número, em terceira convocação, após cinco minutos da segunda convocação.

§ 7º- O quorum para as assembléias extraordinárias será o mesmo das assembléias regulares exceto quando tiver que tratar dos seguintes assuntos, o que exigirá 2/3 (dois terços) dos membros em primeira convocação e 1/3 (um terço) em segunda convocação, 30 (trinta) minutos depois, sendo válidas, somente, as decisões tomadas por 2/3 (dois terços) dos membros presentes na assembléia.

- a) eleição ou destituição do Pastor;
- b) julgamento de acusação contra qualquer membro da Igreja;
- c) aquisição, oneração ou alienação de bens patrimoniais da Igreja;
- d) reforma deste Estatuto, bem como aprovação ou reforma do regimento Interno.

§ 8º- Fica estipulado o dia 31 de dezembro de cada ano para a posse da Diretoria da Igreja, eleita para o ano seguinte.

**Art. 20** – As regras parlamentares adotadas pela Igreja são as mesmas adotadas pela Convenção Batista Brasileira.

## **CAPÍTULO VI - DA RECEITA E DO PATRIMÔNIO**

**Art. 21** – A receita da Igreja é constituída pelas contribuições e dízimos dos seus membros, ofertas voluntárias de quaisquer outras pessoas, bem como renda de seus bens, e será aplicada na consecução de seus fins.

**Art. 22** – O patrimônio da Igreja é constituído de doações, legados, bens móveis e imóveis, que serão registrados em seu nome e só poderão ser aplicados na consecução de seus fins, nos termos deste estatuto e dentro do território nacional.

§ 1º - Os dízimos e ofertas integram o patrimônio da própria Igreja, no qual os seus membros não têm participação.

§ 2º - A igreja deverá recusar e/ou devolver qualquer contribuição ou oferta que tenha ou venha a Ter conhecimento de que a mesma foi conseguida por meio de atividades ilícitas ou imorais.

## **CAPÍTULO VII – DA DISSOLUÇÃO, CISÃO E FUSÃO:**

**Art. 23** – Ocorrendo divergências doutrinárias, com cisão entre os membros, o nome – IGREJA BATISTA DO PINHEIRO, e os bens patrimoniais ficarão com o grupo fiel à Declaração Doutrinária das Igrejas Batistas do Brasil, aceitas pela Convenção Batista Brasileira.

§ 1º - A referida destinação nominal e patrimonial será mantida, mesmo que o grupo fiel seja o da minoria.

§ 2º – Ocorrendo a hipótese deste artigo, poderá ser nomeado, para dirimir dúvidas, um concílio de arbitramento composto de 7 (sete) pastores, em exercício no pastorado de Igreja arrolada na Convenção Batista Brasileira, tendo cada parte o direito de indicar três dos componentes do concílio, cabendo a Presidência do concílio ao Secretário Geral da Convenção Batista Alagoana.

**Art. 24** – Ocorrendo cisão por motivos não doutrinários, o patrimônio, bem como o nome – IGREJA BATISTA DO PINHEIRO, permanecerá com o grupo majoritário.

**Art. 25** – Somente ocorrerá dissolução ou fusão, por votação unânime de todos os membros da igreja, em assembléia extraordinária, convocada para esse fim, nos termos do art.18, § 7º, deste Estatuto.

§ 1º - No caso de dissolução, respeitados os direitos de terceiros, os bens serão transferidos para a Convenção Batista Alagoana, havendo desinteresse desta, para a Convenção Batista Brasileira.

§ 2º - No caso de fusão com outra igreja da mesma fé e ordem, o patrimônio se incorporará ao patrimônio da nova Igreja.

## **CAPÍTULO VIII - DAS DISPOSIÇÕES GERAIS E TRANSITÓRIAS**

**Art. 26** – Os membros não respondem, nem mesmo subsidiariamente, por quaisquer obrigações assumidas pela Igreja, e nem a Igreja responde por quaisquer obrigações de seus membros.

**Art. 27** – A Igreja deverá ter regimento interno aprovado em assembléia extraordinária, cujos termos não poderão contrariar o espírito deste Estatuto.

**Parágrafo Único**- A Igreja poderá criar outras entidades para melhor consecução das suas finalidades, as quais se regerão por estatuto próprio, porém não poderão contrariar os termos nem o espírito deste Estatuto.

**Art. 28** – Os casos omissos neste estatuto serão resolvidos em assembléia geral.

**Art. 29** – O presente Estatuto, aprovado em assembléia extraordinária realizada aos 19 (dezenove) dias do mês de abril de 1998, constitui reforma do anterior, aprovado em 11/09/1994 e registrado sob nº A-7, livro 679, Protocolo 13.408, livro A-4, conforme original arquivado no Cartório de 4º Ofício do Registro de Títulos e Documentos Particulares e Outros Papéis desta Capital, e só poderá ser alterado ou reformado em assembléia extraordinária especialmente convocada para esse fim, constando da referida convocação a cláusula “reforma de estatuto”, na forma da letra “d” do parágrafo 7º do artigo 18, deste Estatuto, mediante votação favorável de 2/3 (dois terços) dos membros presentes a respectiva sessão, *sendo vedada qualquer alteração nos Artigos 3º (Terceiro) e parágrafo único e Artigo 23 (Vinte e três) e seus respectivos parágrafos.*

**Parágrafo Único**- Ficam revogados todos os artigos e parágrafos constantes do Estatuto anterior.

**Artigo 30** – O presente Estatuto entrará em vigor após sua aprovação pela assembléia da Igreja e respectivo registro no Cartório competente e devidamente publicado no Diário Oficial do Estado.

Maceió(AL), 15 de Junho de 2000

**Pr. Wellington Santos**  
**Presidente**


**Rachel de Carvalho Nascimento**  
**Primeira Secretária**

**Marcelo Granja Medeiros**  
**Primeiro Tesoureiro**

\* Retirado do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.

## ANEXO 8

Jornal Batista



### ALAGOAS

#### Missionário O'Neal assume o pastorado da Igreja do Pinheiro

No dia 29 de agosto p.p., às 19h30min, no templo da Igreja Batista do Pinheiro, em Maceió, foi empossado no pastorado da mais nova igreja do campo alagoano o missionário Boyd O'Neal, muito querido e apreciado pelos batistas alagoanos por seu notável ardor evangelístico. Foi uma ocasião inesquecível na vida dessa igreja, que conta apenas um ano de sua organização e já possui oitenta membros.

O programa elaborado para esta solenidade incluiu, entre outras partes, números especiais de música pelo Conjunto Coral da igreja, sob a regência da maestrina Clarissa Lima Moraes. Um dos hinos apresentados foi de autoria do Pastor Albérico de Souza, a letra, e música do compositor de saudosa memória Aristóbulo Cardoso.

O templo estava superlotado. Antes da mensagem ouviu-se uma poesia declamada pela irmã Jezer Chaves. A cerimônia de posse foi dirigida pelo Pastor Luiz de Assis, membro fundador da igreja. Após a posse, o missionário Boyd O'Neal entregou a mensagem e houve sete

decisões por Cristo. Foram momentos de muita alegria e emoção.

Antes do encerramento da reunião a igreja homenageou o seu novo pastor, por ser também o dia de seu aniversário, oferecendo-lhe um exemplar das Escrituras Sagradas. A entrega do presente foi feita pelo vice-moderador da igreja, irmão Hamilton Moraes.

O missionário Boyd O'Neal e sua esposa, D. Irma, chegaram em 1951 para trabalhar no campo alagoano. Estão completando, portanto, vinte anos de abençoado serviço aqui em Alagoas. Por este feliz acontecimento a Igreja Batista do Pinheiro saudou o seu novo pastor e sua família, desejando-lhes maiores bênçãos na vida particular e no trabalho missionário.

Elba Pinto de Moraes,  
correspondente da igreja.

*2º Pastor da Igreja B. do Pinheiro.  
29-8-1971*

*Este querido irmão pastor Dr. O'Neal, ajudou muito a Igreja B. do Pinheiro. Deu grande apoio ao vice-moderador comprar o terreno da vila Miguel Palmeira de 15 casas, onde está atualmente construído hoje o Novo Templo da I. B. do Pinheiro. Louvado seja o Nosso Deus! A Ele toda honra e glória!*

Figura 5. Matéria sobre a posse do Dr. Boyd O'Neal, de 1971. Imagem retirada do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.

## ANEXO 9



JB- 28/4/74 ★

### ALAGOAS

#### PINHEIRO TEM NOVO PASTOR

Em acontecimento realizado no dia 28 de dezembro do ano p.p., no templo da Igreja Batista do Pinheiro (Rua Miguel Pereira, 504, Farol), em Maceló, AL, foi consagrado ao santo ministério o seminarista Jonas Bispo Pereira.

O Concílio examinador ficou constituído da seguinte Diretoria: Presidente, Boyd O'Neal, missionário do campo e Pastor da Igreja; Examinador, José Almeida Guimarães, Professor do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil e Pastor da Igreja Batista da Concórdia, no Recife; Secretário, José Nogueira Cerqueira, Pastor da Igreja Batista Betel. Depois de um rigoroso exame o candidato foi unanimemente aprovado e recomendada a sua consagração à Igreja.

As 20 horas, ainda no templo da Igreja Batista do Pinheiro, sob a direção do missionário Boyd O'Neal, após uma parte devocional, foram chamados os pastores presentes para a imposição das mãos. A oração consagratória foi feita pelo Pastor Luís de Assis. O coral da Igreja cantou sob a orientação do seminarista Davi Lourenço. O Pastor Moisés Dias da Silva fez entrega da Bíblia ao novel Pastor. O Pastor José Guedes dos Santos proferiu uma bela e inspirativa mensagem baseada em II Reis 4:9, sob o tema "Um Santo Homem de Deus".

Dissolvido o Concílio foi entregue o pastorado da Igreja ao jovem Pastor Jonas Bispo Pereira, cuja posse verificou-se no dia 31 de dezembro às 24 horas.

Segundo as informações que nos foram prestadas pela irmã Elba Pinto de Moraes, segunda secretária, "tudo isto representou uma grande festa espiritual para a pequena Igreja Batista do Pinheiro que, com apenas três anos de existência, já conta com 138 membros, cumprindo fielmente a sua missão como agência do Reino de Deus naquela bairro."

A Igreja pretende construir dentro em breve o seu novo templo para a honra e louvor do nome de Deus, bem como para a conquista de almas para o Senhor Jesus Cristo.

*Nosso querido Pastor:  
O consagrado obreiro, Pastor Jonas Bispo Pereira  
3º Pastor da Igreja B. do Pinheiro 31-12-1973.*

Figura 6. Matéria sobre a posse do Pr. Jonas Bispo, de 1973. Imagem retirada do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.

## ANEXO 10

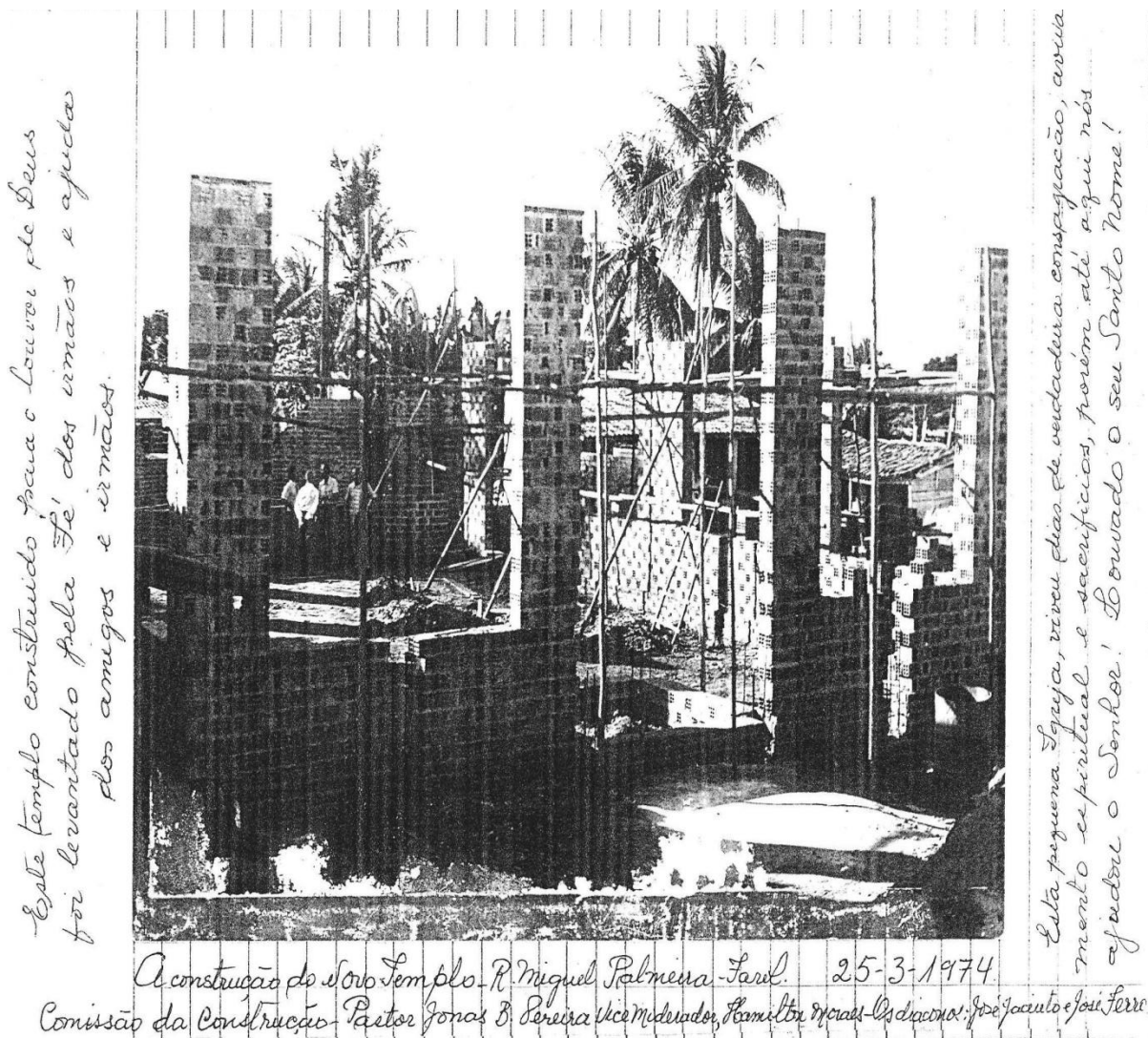


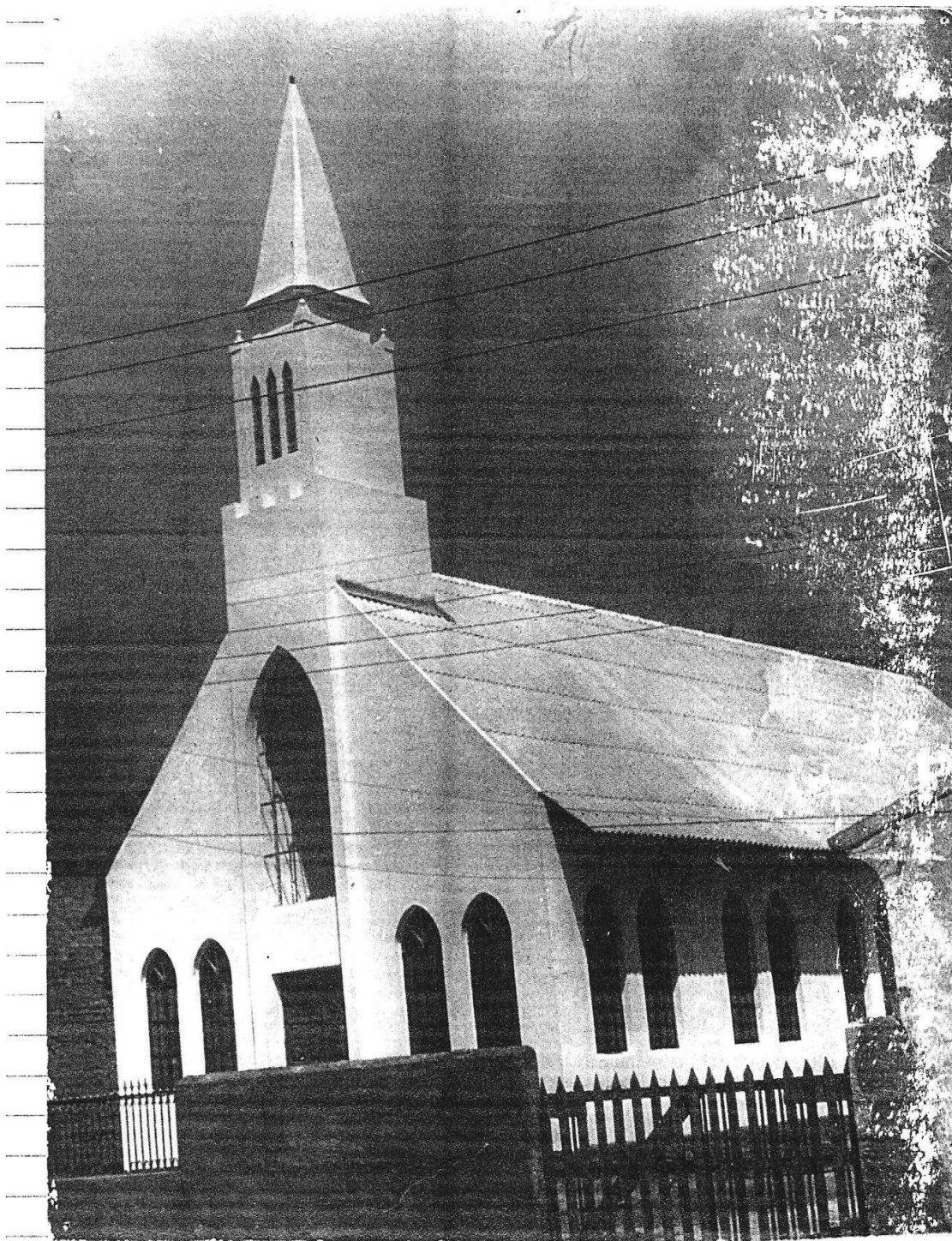
Figura 7. Construção do templo em 1974. Imagem retirada do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.

## ANEXO 11



Figura 8. Inauguração do templo em 1976. Imagem retirada do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.

## ANEXO 12



Atual templo, por ocasião de sua inauguração, em 1976.

Figura 9. Templo recém-inaugurado em 1976. Imagem retirada do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.

ANEXO 13

- 2-10-1976 -

ALAGOAS

12-12-1976

PINHEIRO INAUGURA SEU NOVO TEMPLO

A Igreja Batista do Pinheiro, situada no bairro do Farol, em Maceió, Alagoas, realizou a festa de dedicação de seu novo templo e da nova bancada. Foi um Culto de Ação de Graças no dia 2 de outubro p.p., com início às 19h30min e tendo como orador oficial o Pastor Dr. David Mein, Magnífico Reitor do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil.

O orador — Ao escolher o Dr. David Mein como orador desta solenidade quis a Igreja homenagear os pais deste missionário — Dr. John Mein e D. Elizabeth Mein — que há 41 anos atrás fundaram esta Congregação, sendo eles missionários em Alagoas. Hoje eles estão na Glória e aquela Congregação, que pertencia à Igreja Batista do Farol, no dia 23 de março de 1970 passou a ser a Igreja Batista do Pinheiro. Dr. David Mein, além de Reitor é o Pastor da Igreja Batista do Cordeiro, no Recife, Pernambuco.

Prefeito e Vereadores comparecem — Além dos pastores de diversas Igrejas Batistas do campo alagoano, crentes em geral e amigos, compareceram o Prefeito da Capital, Dr. Dilton Simões, e vereadores

idealizador deste templo. Em sua memória houve um minuto de silêncio. Seguiu-se o corte da fita simbólica pelo Pastor Luiz de Assis e D. Lídia, sua esposa, membros fundadores.

Destques da programação — Após o cântico do hino oficial da Igreja — O Estandarte — o Pastor Evlásio Prado fez a leitura da Bíblia, seguindo-se uma oração de gratidão a Deus pelo Pastor José Tavares de Souza. A Prof.<sup>a</sup> Nadyr Souza leu a oração de Salomão ao dedicar o Templo de Jerusalém a Deus. A seguir o missionário do campo alagoano — Pastor Boyd O'Neal — usou da palavra para expressar a grande alegria e emoção de todos naquele momento de tanta significação na vida daquela Igreja, e fez uma oração dedicando o templo e a fova bancada para o serviço de Deus. O coral da Igreja Batista do Farol e o coral do Pinheiro, juntos apresentaram belos hinos sob a regência dos irmãos Donald Guedes e Jarbas Freitas Alencar.

A mensagem do orador — A parte principal desta festa de dedicação foi a mensagem do Dr. David Mein sob o tema Missão da Igreja,



Flagrante da festa da dedicação do novo templo da Igreja Batista do Pinheiro, Maceió, AL. No púlpito o Pastor Evlásio Prado, atrás dele o Pastor da Igreja, Jonas Bispo Pinheiro, tendo ao seu lado esquerdo o missionário David Mein, orador, e o Pastor José Tavares de Souza.

da Câmara Municipal de Maceió. O novo templo ficou superlotado.

Placa de bronze e fita simbólica — A cerimônia teve início, sob a direção do Pastor Jonas Bispo Pinheiro, com o descerramento da placa de bronze pelo irmão Hélio Pinto de Moraes onde estavam gravadas a data da organização, início e término da construção, palavras sobre a fé e o esforço dos irmãos e amigos, destacando a atuação do saudoso irmão Vice-Moderador Hamilton de Carvalho Moraes,

baseada em Efésios 4. Trouxe lições excelentes e oportunas para esta Igreja, de apenas seis anos de existência, ressaltando a sua missão como Igreja de Cristo no mundo. Os irmãos do Pinheiro e os demais presentes viveram horas de verdadeiro enlevo espiritual e dizem como o salmista: "Grandes coisas fez o Senhor por nós e por isso estamos alegres".

Elba Moraes

Secretária-Correspondente

Figura 10. Matéria sobre o Culto de inauguração do templo, em 1976. Imagem retirada do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.

## ANEXO 14



Figura 11. Ritual realizado no templo da IBP, com a participação da igreja e da CPT. Imagem fotografada pelo autor da pesquisa em outubro de 2009.



Figura 12. Discurso do pastor Wellington Santos em encontro do MST. Imagem retirada do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.

## ANEXO 15



Figura 13. Encontro do grupo Flor de Manacá. Presença da pastora Odja Barros juntamente com outros membros da IBP. Imagem retirada do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.

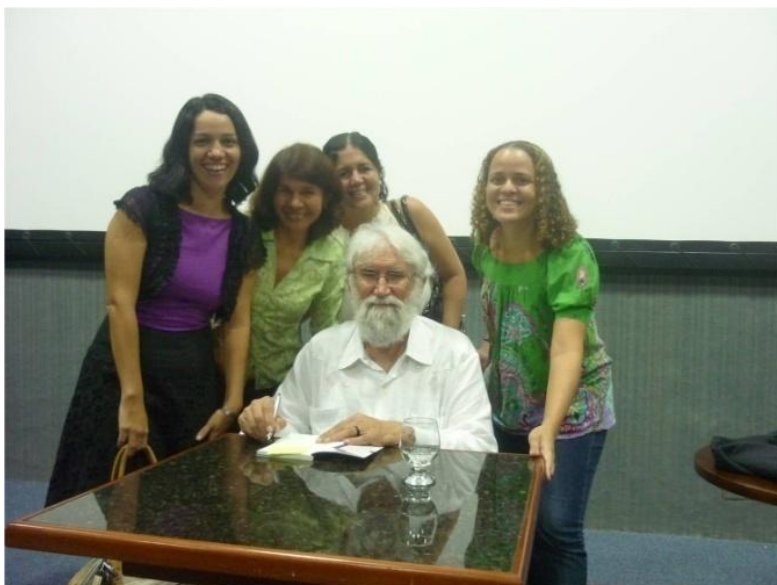


Figura 14. Integrantes do grupo Flor de Manacá na palestra do padre Leonardo Boff. Presença de membros da IBP. Imagem fotografada pelo autor da pesquisa em março de 2010.

## ANEXO 16



Figuras 15 e 16. Curso do CEBI com participação de membro da IBP. À esquerda, foto com as participantes do referido curso de leitura bíblica de gênero realizado na Ilha de Itaparica-BA. À direita, durante o mesmo curso, encontro e diálogo com um casal muçulmano. Imagens retiradas do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.



Figura 17. Encontro de assessoras do CEBI. Presença da pastora Odja Barros. Imagem retirada do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.

## ANEXO 17



Figura 18. Consulta FTL-B 2010, no Rio de Janeiro-RJ. Presença do pastor Wellington e da pastora Odja Barros, juntamente com membros da IBP. Imagem retirada do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.

## ANEXO 18



Figura 19. Aliança de Batistas do Brasil. Membros da IBP presentes na Assembleia realizada em Salvador-BA. Imagem retirada do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.

## ANEXO 19



Figura 20. Encontro Estadual de Agentes da Pastoral da Negritude. Participação de membros da IBP. Imagem retirada do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.

ANEXO 20

**Seminário Bíblia na Ótica da Teologia Negra  
e Lançamento da Revista Flor de Manacá  
22 de novembro de 2008**



**Local: Igreja Batista do Pinheiro  
Rua Miguel Palmeira, 1300.  
Pinheiro - Maceió / AL  
Mais informações: 8814-6084  
Investimento para o seminário  
R\$ 5,00 (Vagas limitadas)**

APOIO



Figura 21. Folder do Seminário de Bíblia na ótica da Teologia Negra e lançamento da 2ª edição da Revista Flor de Manacá. Imagem retirada do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em agosto de 2010.

## ANEXO 21



Figura 22. Comemoração ao Dia Nacional da Consciência Negra. Imagem retirada do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em agosto de 2011.

## ANEXO 22



Figura 23. Diálogo ecumênico entre IBP e padre José Comblin. Imagem fotografada pelo autor da pesquisa em maio de 2010.



Figura 24. Diálogo ecumênico entre membros da IBP e Frei Carlos Mesters. Imagem fotografada pelo autor da pesquisa em maio de 2009.

## ANEXO 23



Figura 25. Arraiá IBP 2010. Imagem fotografada pelo autor da pesquisa em junho de 2010.

## ANEXO 24



Figura 26. Casamento de Sático, celebrado pelo pastor Wellington. Imagem fotografada pelo autor da pesquisa em maio de 2010.



Figura 27. Instrumentos e cânticos da cultura africana no casamento de Sático. Presença de representantes, músicas, ritos e símbolos das religiões de matriz afro. Imagem fotografada pelo autor da pesquisa em maio de 2010.

## ANEXO 25



Figuras 28 e 29. Missões da IBP nas cidades de Chã Preta [à esquerda] e Jacaré dos Homens [à direita]. Imagens retiradas do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.



Figuras 30 e 31. Missões da IBP nas cidades de Palestina [à esquerda] e Zé da Rocha [à direita]. Imagens retiradas do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em fevereiro de 2011.

## ANEXO 26\*

# Estatuto da Aliança de Batistas do Brasil

### CAPÍTULO I – DA DENOMINAÇÃO, SEDE E FINS

**Art. 1º.** A ALIANÇA DE BATISTAS DO BRASIL, doravante denominada apenas ALIANÇA, neste estatuto, é uma organização religiosa, sem fins econômicos, fundada em 23 de abril de 2005, com duração por tempo indeterminado e número ilimitado de membros, com sede e foro na Rua Miguel Palmeira, nº 1300, Bairro Pinheiro, Município de Maceió, Estado de Alagoas.

**Art. 2º.** A ALIANÇA é um organismo de identidade batista e caráter ecumênico, cujo objetivo é a formação de uma rede de indivíduos e instituições visando à concretização da liberdade e dos princípios que historicamente identificam o movimento batista. Como tal, a ALIANÇA é soberana em suas decisões, não estando sujeita a qualquer igreja, instituição ou autoridade denominacional.

Parágrafo único. Tendo em vista a consecução dos seus objetivos, a ALIANÇA poderá criar órgãos, departamentos, comissões ou até mesmo outras organizações, regidas por estatutos próprios que não poderão, todavia, contrariar os termos deste estatuto.

**Art. 3º.** Levando em consideração a vocação pessoal e comunitária de seus membros para serem discípulos e discipulas de Jesus Cristo, servos e servas em comunhão com os demais cristãos no mundo, a ALIANÇA elege como princípios norteadores:

- I. a liberdade do indivíduo para ler e interpretar as Escrituras Sagradas;
- II. a liberdade da igreja local para, sob a autoridade de Jesus Cristo, organizar sua própria vida e missão, elegendo homens e mulheres para a sua liderança, conforme seus carismas e ministérios;
- III. a relação ecumênica com todo o corpo de Cristo manifesto nas várias tradições cristãs, a cooperação e o diálogo inter-religioso;
- IV. o estilo de liderança marcado pelo serviço, pela equidade, pela colegialidade e pela colaboração de todo o povo de Deus, segundo o modelo de Jesus;
- V. a educação teológica nas igrejas locais, faculdades e seminários, caracterizada pela mediação da palavra de Deus e pela investigação acadêmica responsável;
- VI. a proclamação das Boas Novas de Jesus Cristo a todos os povos e o chamado de Deus à fé, à reconciliação, à esperança e à promoção de todas as formas de justiça que assegurem a dignidade da vida e a integridade da criação;
- VII. a liberdade religiosa para todas as pessoas e a separação institucional entre igreja e estado, rejeitando qualquer tentativa da igreja ou do estado de usarem-se reciprocamente para os seus próprios interesses.

**Art. 4º.** Para a realização dos princípios referidos no artigo anterior, a ALIANÇA procurará, por todos os meios lícitos e compatíveis com a ética cristã:

- I. desenvolver uma espiritualidade integral em todas as suas práticas;
- II. promover oportunidades de relacionamento dentro e fora da própria ALIANÇA, buscando a plena reconciliação proporcionada pelo Evangelho de Cristo;
- III. celebrar a diversidade da vida e da humanidade em todas as suas formas, respeitando as diferenças e promovendo o diálogo;
- IV. Promover o acolhimento dos feridos, ignorados e marginalizados pela igreja, adotando uma

postura deliberadamente inclusiva e oferecendo a graça e a hospitalidade de Deus a todas as pessoas;

- V. defender a causa dos empobrecidos e proscritos da sociedade;
- VI. lutar pela justiça com e para os oprimidos;
- VII. empreender todos os esforços necessários para o cuidado do planeta;
- VIII. trabalhar incansavelmente em prol dos direitos humanos e da paz com justiça;
- IX. honrar a sabedoria e o aprendizado contínuo;
- X. zelar pela manutenção da equidade, colegialidade e a diversidade em suas estruturas e organizações.

## **CAPÍTULO II – DOS MEMBROS**

**Art. 5º.** A ALIANÇA é composta por igrejas, movimentos, instituições e indivíduos que comungam dos mesmos princípios e objetivos referidos neste estatuto, admitidos pela Diretoria *ad referendum* da Assembléia Geral.

§ 1º. São considerados membros efetivos, aqueles cuja admissão já houver sido referendada pela Assembléia Geral;

§ 2º. Enquanto a sua admissão não houver sido referendada pela Assembléia Geral, os membros da ALIANÇA estarão impedidos de exercer os direitos elencados nos incisos I e III do art. 6º deste estatuto.

§ 3º. As igrejas, movimentos e instituições admitidas como membros da ALIANÇA serão representadas na Assembléia Geral por até 5 (cinco) delegados, a seu critério, independentemente do número de membros que possua.

§ 4º. Aquele que for, a um só tempo, representante de uma igreja, movimento ou instituição ligada à ALIANÇA e membro, individualmente, da própria ALIANÇA, participará da Assembléia Geral ou como membro da ALIANÇA, ou como representante da entidade, sendo vedada a possibilidade de, acumulando a condição de membro de ambas as entidades, vir a votar duplamente.

§ 5º. O peso da votação de indivíduos, igrejas, movimentos e instituições será definido em Regimento Interno da ALIANÇA.

**Art. 6º.** São direitos dos membros:

- I. Votar e ser votado para os cargos eletivos da ALIANÇA;
- II. Participar dos eventos por ela promovidos;
- III. Tomar parte nas assembléias gerais, propondo, opinando ou manifestando-se oportunamente de qualquer outro modo, em conformidade com as regras parlamentares admitidas (art. 31).

**Art. 7º.** São deveres dos membros:

- I. Observar as disposições estatutárias e regimentais, zelando pelo seu fiel cumprimento;
- II. Engajar-se, na medida de suas possibilidades, nos projetos e programas da ALIANÇA, contribuindo, inclusive financeiramente, para a sua manutenção.

**Art. 8º.** Havendo justo motivo, a critério da Assembléia Geral, poderá ser promovida a exclusão ou o desligamento de membro da ALIANÇA, assegurando-se-lhe o contraditório e a ampla defesa.

§ 1º. O desligamento ocorrerá sempre a pedido do próprio interessado, gerando efeitos de imediato, cabendo à Assembléia Geral, neste caso, tão somente a homologação do pedido, sem questionamento de qualquer espécie.

§ 2º. Da decisão acerca da exclusão, referida no *caput* deste artigo, caberá recurso para a Assembléia Geral Ordinária subseqüente, que a reformará ou a ratificará em caráter definitivo.

§ 3º. O recurso previsto no parágrafo anterior deverá ser interposto pelo interessado, junto à Diretoria da ALIANÇA, até o prazo de 90 (noventa) dias antes da realização da Assembléia Geral ordinária subseqüente àquela em que se deu a exclusão, sob pena de preclusão.

§ 4º. Enquanto aguarda a nova decisão mencionada no § 2º deste artigo, o membro estará impedido de exercer os direitos referidos no art. 6º, acima.

§ 5º. Ao membro excluído ou desligado é facultada a possibilidade de voltar a filiar-se à ALIANÇA, submetendo-se a novo processo de admissão, nos termos do art. 5º e respectivos parágrafos deste estatuto.

### **CAPÍTULO III – DA ADMINISTRAÇÃO**

**Art. 9º.** A Assembléia Geral, órgão soberano da ALIANÇA, é constituída dos membros efetivos (art. 5º, § 1º) em pleno gozo de seus direitos estatutários, a ela competindo:

- I. eleger a Diretoria e o Conselho Fiscal;
- II. destituir membros da Diretoria e do Conselho Fiscal;
- III. deliberar e decidir quanto à exclusão referida no art. 8º e respectivos parágrafos deste estatuto;
- IV. reformar, no todo ou em parte, este estatuto;
- V. deliberar e decidir acerca da alienação, aquisição, transferência, oneração ou permuta de bens patrimoniais, ouvido o Conselho Fiscal;
- VI. deliberar e decidir sobre a extinção da ALIANÇA, nos termos do art. 26 deste estatuto;
- VII. aprovar as contas, ouvido o Conselho Fiscal;
- VIII. aprovar o regimento interno;
- IX. apreciar os relatórios da Diretoria e dos demais órgãos, departamentos, comissões e organizações previstos no art. 2º, parágrafo único;
- X. deliberar sobre programas apresentados pela Diretoria ou por qualquer membro da ALIANÇA;
- XI. deliberar e decidir acerca dos casos omissos neste estatuto.

**Art. 10.** A Assembléia Geral realizar-se-á ordinariamente uma vez a cada dois anos e extraordinariamente sempre que convocada:

- I. pelo Presidente;
- II. pela Diretoria;
- III. pelo Conselho Fiscal, ou
- IV. por requerimento de 1/5 dos seus membros efetivos.

§ 1º. A convocação da Assembléia Geral se fará por meio de edital do qual se dará ampla publicidade, com antecedência mínima de 90 (noventa) dias.

§ 2º. Salvo quando outro for o prazo fixado neste estatuto, a Assembléia Geral Extraordinária será convocada com antecedência mínima de 20 (vinte) dias por meio de edital do qual constará,

necessariamente, a matéria a ser apreciada, não se admitindo a discussão ou a decisão acerca de questão estranha àquela mencionada na convocação.

§ 3º. O quorum para a Assembléia Geral Ordinária será maioria simples dos membros em primeira convocação ou qualquer número de membros presentes em segunda convocação, 30 (trinta) minutos depois. Para Assembléia Geral Extraordinária, o quorum será de 2/3 (dois terços) dos membros em primeira convocação e 1/3 (um terço) dos membros em segunda convocação, 30 (trinta) minutos depois.

**Art. 11. A Diretoria** será eleita pela Assembléia Geral dentre os membros da ALIANÇA para o mandato de dois anos, vedada mais de uma reeleição consecutiva para qualquer um dos cargos, e será constituída por:

- I. um Presidente;
- II. um Vice-Presidente;
- III. Primeiro e Segundo Secretários;
- IV. Primeiro e Segundo Tesoueiros.

§ 1º. Nos impedimentos ou faltas eventuais, suceder-se-ão na ordem dos incisos deste artigo.

§ 2º. Em caso de renúncia ou impedimento definitivo do Presidente e do Vice-Presidente, assumirá interinamente a presidência o Primeiro Secretário, convocando-se eleições gerais a serem realizadas no prazo de 60 (sessenta) dias.

§ 3º. A ALIANÇA celebra a diversidade entre os seus membros e procurará refletir essa diversidade na eleição dos membros da Diretoria e do Conselho Fiscal.

**Art. 12.** Compete à Diretoria:

- I. elaborar e executar os programas de atividades da ALIANÇA;
- II. apresentar à Assembléia Geral relatório bianal detalhado das atividades desenvolvidas, aí incluído o relatório financeiro do período;
- III. prestar, de forma clara e objetiva, as informações de que disponha ao membro que as solicitar, na Assembléia Geral ou fora dela;
- IV. contratar e demitir funcionários;
- V. convocar a Assembléia Geral Extraordinária.

**Art. 13.** Compete ao Presidente:

- I. representar a ALIANÇA ativa e passivamente, judicial e extrajudicialmente;
- II. posicionar-se em nome da ALIANÇA, preferencialmente ouvindo os membros da Diretoria;
- III. cumprir e fazer cumprir este estatuto e o regimento interno;
- IV. convocar e presidir a Assembléia Geral;
- V. cumprir e fazer cumprir as determinações da Assembléia Geral;
- VI. convocar e presidir as reuniões da Diretoria;
- VII. juntamente com o Tesoureiro, abrir, movimentar e encerrar contas bancárias e assinar todos os cheques, ordens de pagamentos e títulos que representem obrigações financeiras da ALIANÇA;
- VIII. assinar com o secretário as atas da Assembléia Geral;
- IX. elaborar o relatório das atividades da Presidência a ser encaminhado pela Diretoria à Assembléia Geral nos termos do art. 12, II deste estatuto.

**Art. 14.** Compete ao Vice-Presidente:

- I. substituir o Presidente em suas faltas e impedimentos;
- II. assumir o mandato de Presidente, em caso de vacância, até o seu término;
- III. prestar, de modo geral, a sua colaboração ao Presidente.

**Art. 15.** Compete ao Primeiro Secretário:

- I. secretariar as reuniões da Diretoria e a Assembléia Geral, redigindo as respectivas atas e assinando-as, juntamente com o Presidente;
- II. manter em ordem os registros e cadastros da ALIANÇA, conservando sob sua guarda e responsabilidade os documentos relativos à Secretaria;
- III. elaborar o relatório das atividades da Secretaria a ser encaminhado pela Diretoria à Assembléia Geral, nos termos do art. 12, II deste estatuto;
- IV. assumir interinamente a Presidência, na hipótese do art. 11, § 2º deste estatuto.

**Art. 16.** Compete ao Segundo Secretário:

- I. substituir o Primeiro Secretário em suas faltas e impedimentos;
- II. assumir o mandato de Primeiro Secretário, em caso de vacância, até o seu término;
- III. prestar, de modo geral, a sua colaboração ao Primeiro Secretário.

**Art. 17.** Compete ao Primeiro Tesoureiro:

- I. receber e escriturar as contribuições financeiras destinadas à ALIANÇA;
- II. fazer os pagamentos autorizados pela Diretoria;
- III. conservar, sob sua guarda e responsabilidade, os documentos relativos à Tesouraria;
- IV. juntamente com o Presidente, abrir, movimentar e encerrar contas bancárias e assinar todos os cheques, ordens de pagamentos e títulos que representem obrigações financeiras da ALIANÇA;
- V. elaborar o relatório financeiro anual a ser encaminhado pela Diretoria à Assembléia Geral, nos termos do art. 12, II deste estatuto;
- VI. apresentar mensalmente balancete à Diretoria e ao Conselho Fiscal;
- VII. manter todo o numerário da ALIANÇA em estabelecimento de crédito oficial.

**Art. 18.** Compete ao Segundo Tesoureiro:

- I. substituir o Primeiro Tesoureiro em suas faltas e impedimentos;
- II. assumir o mandato de Primeiro Tesoureiro, em caso de vacância, até o seu término;
- III. prestar, de modo geral, a sua colaboração ao Primeiro Tesoureiro.

**Art. 19.** O Conselho Fiscal será composto por 3 (três) membros e respectivos suplentes, todos membros da ALIANÇA, eleitos pela Assembléia Geral nos termos do art. 9º, I deste estatuto.

§ 1º. O mandato do Conselho Fiscal será coincidente com o mandato da Diretoria, aplicando-se-lhe, igualmente, a vedação contida no art. 11, *caput* deste estatuto.

§ 2º. Em caso de vacância, o mandato será assumido pelo respectivo suplente, até o seu término.

**Art. 20.** Compete ao Conselho Fiscal:

- I. examinar e dar parecer à Assembléia Geral acerca das contas da ALIANÇA;
- II. examinar os livros de escrituração da entidade;
- III. opinar sobre a alienação, aquisição, transferência, oneração ou permuta de bens patrimoniais.

**Art. 21.** As atividades dos membros da Diretoria e do Conselho Fiscal não serão remuneradas, sendo-lhes vedado o recebimento de qualquer gratificação, bonificação ou vantagem.

#### **CAPÍTULO IV – DO PATRIMÔNIO**

**Art. 22.** O patrimônio da ALIANÇA constitui-se de:

- I. receitas oriundas de ofertas, contribuições voluntárias, legados ou outras rendas de seus membros ou de terceiros, cuja procedência seja compatível com sua natureza e fins;
- II. bens móveis e imóveis registrados em seu nome, adquiridos por compra, permuta, doação ou legado.

**Art. 23.** O patrimônio da ALIANÇA estará inteiramente voltado para a manutenção e o desenvolvimento dos objetivos institucionais elencados neste estatuto.

**Art. 24.** Os membros não poderão alegar ou reivindicar direitos sobre o patrimônio da ALIANÇA.

**Art. 25.** Em caso de dissolução da ALIANÇA, nos termos do art. 26 deste estatuto, o patrimônio remanescente passará ao Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), ressalvados os direitos de terceiros.

#### **CAPÍTULO V – DAS DISPOSIÇÕES GERAIS**

**Art. 26.** Quando se verificar a impossibilidade da continuação de suas atividades, a ALIANÇA será dissolvida pelo voto de 2/3 (dois terços) dos membros efetivos presentes à Assembléia Geral Extraordinária convocada unicamente para este fim, com antecedência mínima de 45 (quarenta e cinco) dias.

**Art. 27.** A ALIANÇA não concederá avais, fianças e não prestará ou assumirá quaisquer tipos de garantias e/ou obrigações estranhas às suas finalidades.

**Art. 28.** Os membros da ALIANÇA não respondem, nem mesmo subsidiariamente, pelas obrigações e encargos sociais da instituição, nem a ALIANÇA responde, de igual modo, pelas obrigações assumidas por seus membros.

**Art. 29.** A ALIANÇA não responderá, nem mesmo subsidiariamente, pelas obrigações contraídas por outras organizações religiosas ou instituições denominacionais.

**Art. 30.** O presente estatuto poderá ser reformado a qualquer tempo, pelo voto de 2/3 (dois terços) dos membros efetivos presentes à Assembléia Geral Extraordinária convocada unicamente para este fim, com antecedência mínima de 90 (noventa) dias.

**Art. 31.** Em suas deliberações, a ALIANÇA recorrerá, sempre que cabível, às regras parlamentares adotadas pela Convenção Batista Brasileira.

**Art. 32.** A inobservância deste estatuto e do regimento interno da ALIANÇA poderá acarretar ao membro em falta:

- I. advertência;
- II. a suspensão dos direitos do membro pelo prazo de seis meses a um ano ou a perda do cargo e a inelegibilidade pelo prazo de um mandato, se integrante da Diretoria ou do Conselho Fiscal;
- III. exclusão.

§ 1º. A advertência a que se refere o inciso I deste artigo será aplicada por escrito, por decisão da maioria da Diretoria.

§ 2º. Os incisos II e III deste artigo serão aplicados exclusivamente pela Assembléia Geral, ouvida a Diretoria e assegurando-se ao interessado o direito da ampla defesa e do contraditório;

§ 3º. Os prazos referidos no inciso II poderão ser duplicados, em caso de reincidência ou de comprovada má-fé;

§ 4º. Não se aplica o disposto neste artigo aos casos de mera divergência doutrinária, ideológica ou de opinião.

**Art. 33.** O ano fiscal coincidirá com o ano civil.

**Art. 34.** Este estatuto, visado em conformidade com o art. 1º, § 2º da Lei 8.906/94 pela Dra. Rita Gonzaga de Medeiros, OAB/AL 7380, e aprovado pela Assembléia Geral da ALIANÇA em 25/08/2006, entra em vigor na data de sua aprovação, revogando-se as disposições em contrário.

Maceió, 25 de agosto de 2006.

---

Presidente

---

Advogada – OAB/AL 7380

\* Retirado do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em março de 2011.

## ANEXO 27\*

### **Aliança Batista no Brasil: Carta de Princípios Paripueira /AL, 23 de abril de 2005**

A Aliança Batista no Brasil se propõe a seu um organismo de identidade batista e caráter ecumênico, constituído por pessoas e outros grupos identificados com os princípios expressos neste documento, os quais tanto reafirmam a riqueza de uma tradição cristã que zela por algumas liberdades essenciais (livre interpretação da Bíblia, liberdade congregacional e liberdade religiosa para todas as pessoas), como também expressam a consciência do privilégio de ocupar um lugar junto aos demais participantes do corpo de Cristo no Testamento de sua Graça e Evangelho a todos os seres humanos e a preocupação com a dignidade da vida, a integridade da criação e a promoção da justiça a todos os que dela precisam.

Portanto, buscando nos apropriar crítica e criativamente da liberdade e dos princípios que historicamente identificam o movimento batista, e como parte de nossa vocação pessoal e comunitária para ser discípulos e discípulas de Jesus Cristo e servos e servas juntamente com os demais cristãos no mundo, nos comprometemos com:

1. A liberdade do indivíduo para ler e interpretar as Escrituras, guiado pelo espírito de Deus na família da fé, em diálogo com a compreensão histórica da igreja e os métodos acadêmicos contemporâneos de investigação do texto bíblico.
2. A liberdade da igreja local para, sob a autoridade de Jesus Cristo, organizar sua própria vida e missão, elegendo homens e mulheres para sua liderança, conforme seus carismas e ministérios.
3. A relação ecumênica com todo o corpo de Cristo manifesto nas várias tradições cristãs, a cooperação e o diálogo interreligioso.
4. Um estilo de liderança marcado por serviço, equidade, colegialidade e colaboração de todo o povo de Deus, segundo o modelo de Jesus.
5. A educação teológica nas igrejas locais, faculdades e seminários, caracterizada pela mediação da palavra de Deus e pela investigação acadêmica responsável.
6. A proclamação das Boas Novas de Jesus Cristo a todos os povos e o chamado de Deus à fé, à reconciliação, à esperança e à promoção de todas as formas de justiça que assegurem a dignidade da vida e a integridade da criação.
7. A liberdade religiosa para todas as pessoas e a separação institucional entre igreja e estado, em oposição a qualquer tentativa por parte da igreja ou do estado de usar o outro para os seus interesses particulares.

Para a realização dos princípios acima definidos, busquemos:

1. Desenvolver uma espiritualidade integral em todas as nossas práticas.
2. Promover oportunidade de relacionamento dentro e fora da Aliança, buscando a plena reconciliação proporcionada pelo Evangelho de Cristo.
3. Celebrar a diversidade da vida e da humanidade em todas as suas formas, respeitar as diferenças e promover o diálogo.
4. Proporcionar lugares de acolhimento para os feridos ou ignorados pela igreja, sendo deliberadamente inclusivos e oferecendo a graça e a hospitalidade de Deus a todas as pessoas.
5. Defender a causa dos empobrecidos e proscritos da sociedade.
6. Lutar pela justiça com e para os oprimidos.
7. Empreender todos os esforços necessários para o cuidado do planeta.
8. Trabalhar incansavelmente em prol da paz com justiça.
9. Honrar a sabedoria e o aprendizado contínuo.
10. Manter-nos responsáveis pela equidade, colegialidade e diversidade nas nossas estruturas e organizações.

Reconhecendo a dinamicidade do desenvolvimento histórico, a liberdade da ação contínua do Espírito de Cristo e os limites das nossas percepções e contexto histórico-temporal, afirmamos ser imprescindível a revista periódica dos compromissos e intenções desta Carta, em amplo diálogo com os integrantes da Aliança que se forma, bem como com os demais cristãos.

\* Retirado do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em março de 2011.

## ANEXO 28



Figura 32. Duas publicações de Marcos Monteiro. Nas obras expõe, dentre outras questões relativas à religião e à espiritualidade, sua abertura à dinâmica presente nessas dimensões. Cf. (Monteiro, 2007) e (Monteiro, 2010). Imagem fotografada pelo autor da pesquisa em agosto de 2010.

## ANEXO 29



Figura 33. Palestra do Pr. Wellington Santos. Participação de cunho sócio-político em encontro promovido pelo MST. Retirada do arquivo de documentos e registros históricos da IBP em março de 2011.

## ANEXO 30



Figura 34. Práticas eclesiais de Centauro. Mural de informações pendurado na congregação onde realiza seu trabalho missionário. Uma referência à harmonia que propõe entre cristianismo e comunismo, reflexo de sua leitura da Teologia da Libertação. Imagem fotografada pelo autor da pesquisa em abril de 2010.



Figura 35. Fachada da congregação liderada por Centauro. Posicionamento ideológico-político do interlocutor e a autonomia que teve para personalizar a congregação dessa forma. Imagem fotografada pelo autor da pesquisa em abril de 2010.

## ANEXO 31



Figura 36. Leituras de Cecrops. Parte de sua leitura teológica. Juntamente com o contato com pessoas de outras tradições, uma das fontes de onde assimilou uma postura mais aberta em relação à alteridade e suas crenças e práticas religiosas. Imagem fotografada pelo autor da pesquisa em julho de 2010.

## ANEXO 32



Figura 37. Musicalidade de Tritão. A música é o meio através do qual afirma vivenciar sua experiência de múltiplas pertenças religiosas. Imagem de data desconhecida, cedida pelo ator em março de 2011.

### ANEXO 33



Figura 38. Leituras de Equidna. Parte de sua leitura sociológica: um dos meios que a possibilitou construir sua própria religiosidade articulada a seus conhecimentos acadêmicos, além de sua maior abertura em relação a outras crenças religiosas. Imagem fotografada pelo autor da pesquisa em setembro de 2010.

## ANEXO 34



Figura 39. Símbolos e leituras de Sereia. Parte de suas leituras e símbolos feministas que a ajudaram a, solidarizando-se com a feminilidade em outros contextos, construir sua maior abertura a outras crenças. Imagem fotografada pelo autor da pesquisa em junho de 2010.

ANEXO 35



Figura 40. Cartas de Esfinge. Cartomancia cigana: um dos elementos que integram sua identidade composta por múltiplas pertenças religiosas. Imagem fotografada pelo autor da pesquisa em outubro de 2010.

ANEXO 36



Figura 41. Quadro com Ísis, pertencente à Harpia. Imagem de Osíris e, especialmente, de Ísis, divindade feminina pela qual Harpia nutre simpatia, a partir da questão da feminilidade, símbolo de sua híbrida religiosidade. Imagem fotografada pelo autor da pesquisa em janeiro de 2010.

## ANEXO 37



Figuras 42 e 43. Sático na frente do Palácio de Airá [à esquerda], e em meio à celebração [à direita]. Imagens fotografadas pelo autor da pesquisa em agosto de 2010.



Figuras 44 e 45. Sático recebendo orientação da entidade [à esquerda], e com a rosa presenteada [à direita]. Imagens fotografadas pelo autor da pesquisa em agosto de 2010.