



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

**PROCESSOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO NO CAMPO RELIGIOSO
BRASILEIRO: O CASO DO SANTO DAIME**

Maíra de Oliveira Dias

João Pessoa
2015

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

**PROCESSOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO NO CAMPO RELIGIOSO
BRASILEIRO: O CASO DO SANTO DAIME**

Maíra de Oliveira Dias

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Ciências das Religiões.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Fernanda Lemos

João Pessoa
2015

D541p Dias, Máira de Oliveira.
Processos de patrimonialização no campo religioso brasileiro: o caso do Santo Daime / Máira de Oliveira Dias.- João Pessoa, 2015.
155f. : il.
Orientadora: Fernanda Lemos
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE
1. Ciências das religiões. 2. Campo religioso - Brasil.
3. Santo Daime. 4. Patrimonialização.

UFPB/BC

CDU: 279.224(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

“PROCESSOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO NO CAMPO RELIGIOSO
BRASILEIRO: O CASO DO SANTO DAIME”

Maira de Oliveira Dias

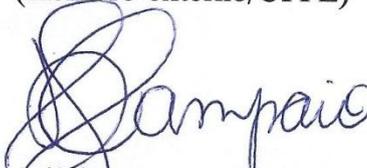
Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Fernanda Lemos
(Orientadora/PPGCR/UFPB)



Sandro Guimarães de Salles
(membro-externo/UFPE)



Dilaine Soares Sampaio
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

À minha vó Valentina (*in memoriam*)

E aos meus filhos, é tudo por vocês.

AGRADECIMENTOS

Um trabalho como este tem uma autora, uma orientadora e incontáveis colaboradores. É impossível citar nominalmente todas e todos a quem tenho gratidão pela contribuição direta ou indireta. Faço, então, um exercício mesmo que formal, ciente que essas palavras são muito pouco.

Agradeço à UFPB, meu local de trabalho e estudo.

À Pró-Reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários, na pessoa do Pró-Reitor Professor Orlando Villar, pela compreensão e apoio para que eu pudesse realizar o mestrado.

Aos professores, funcionários e alunos do PPGCR-UFPB. Especialmente Professora Fernanda Lemos pela orientação, Professora Dilaine Sampaio e Professor Deyve Redyson pelas correções na banca de qualificação, à técnica Marcia pelo cuidado, boa vontade e colaboração, e à ex-aluna, amiga e Mestre em Ciências das Religiões Dávila Maria da Cruz pelo incentivo.

Aos colaboradores diretos para realização deste trabalho como o superintendente do IPHAN-AC, Deyvesson Gusmão, pelas respostas atenciosas e colaborativas, bem como pela cessão do Levantamento Preliminar. Também agradeço pela cessão de imagens do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal da Casa Publicadora das Assembleias de Deus – CPAD.

Agradeço aos meus pais Silvio e Janice, e toda minha ascendência, gratidão por me educarem com amor e me estimularem com paciência. À Joana, minha irmã, pela escuta, pelo encorajamento, e toda colaboração para “fazer meu campo” em Rio Branco.

Ao meu companheiro Tim Bernardino, por me apoiar, instigar e acalantar sempre que necessário. Gratidão pela paciência e perseverança que nos trouxeram essa família linda. Às minhas enteadas Clara e Isabel. E aos meus filhos, Joaquim e o bebê que está pra chegar: raios de luz que motivam meu estudo, minhas decisões e toda minha caminhada.

Agradeço às comadres e compadres, amigas e amigos, que olharam Joaquim com todo amor enquanto a mamãe escrevia. Especialmente à minha família paraibana, que é a irmandade do Céu do Amanhecer. Agradeço a cada um os aprendizados, as vivências e reflexões.

Ao Mestre Irineu, Padrinho Sebastião, e todos Padrinhos e Madrinhas que tive a honra de conhecer e me ensinaram o Santo Daime em seus exemplos e a incessante lição da humildade – que há sempre mais para aprender.

*A Deus eu agradeço
E à toda a natureza
Pelo Céu azul
O Sol, a Lua e as Estrelas*

*Oh! Minha Mãe Divina
Eu também Vós agradeço
Pelo que conheço
O que obtenho e que recebo
(Padrinho Alfredo)*

RESUMO

Este trabalho busca estabelecer um panorama dos processos de patrimonialização no campo religioso brasileiro, tendo como objeto as dinâmicas patrimoniais do Santo Daime, através de pesquisa bibliográfica, documental e vivência no campo. Para isso, observaremos a relação entre cultura, religião e patrimônio. Discutiremos os processos históricos de patrimonialização no campo religioso brasileiro, iniciando o trajeto pela Igreja Católica e o tombamento do seu patrimônio edificado. Examinaremos a prática evangélica acerca da patrimonialização. E o marco do primeiro tombamento de um terreiro de candomblé e a relação das religiões afro-brasileiras com o patrimônio imaterial. Finalizaremos este percurso com os novos movimentos religiosos e as religiões ayahuasqueiras. E observando os processos patrimoniais do Santo Daime vamos analisar suas dinâmicas patrimoniais, considerando tombamentos, musealização e o pedido coletivo de registro do uso ritual da ayahuasca como patrimônio imaterial brasileiro, realizado em 2008. A compreensão da religião enquanto sistema cultural de Clifford Geertz, campo e *habitus* de Pierre Bourdieu, e uma reflexão sobre a laicidade do Estado, contribuirão para o exame da patrimonialização que propomos analisar, percebendo a esfera do patrimônio como ferramenta utilizada nas disputas do campo religioso brasileiro.

Palavras-chave: Campo religioso brasileiro. Patrimonialização. Santo Daime.

ABSTRACT

This work seeks to establish an overview of heritage processes in Brazilian religious field, having as object the dynamic of heritage of the Santo Daime, through bibliographical and documentary research, and experiences in the field. For this, let's observe the relationship between culture, religion and heritage. We discuss the historical processes of patrimonialization in Brazilian religious field, starting the path by the Catholic Church and their built heritage listed as a historic place. Let's examine the Evangelic practice on the patrimonial field. And the landmark of the first Candomblé listed as a historic place and the relationship of african-Brazilian religions with intangible heritage. We finish this route with new religious movements and the ayahuasca religions. And watching the balance processes the Holy Daime'll analyze your asset dynamics, considering overturning, musealization and the collective application for registration of the ritual use of ayahuasca as a Brazilian intangible heritage, held in 2008. The understanding of religion as a cultural system of Clifford Geertz, field and habitus of Pierre Bourdieu, and a reflection on the secular nature of the State, contribute to the examination of the patrimony that we propose to analyze, realizing the sphere of heritage as a tool used in the disputes of the Brazilian religious field.

Keywords: Brazilian religious field. Patrimonialization. Santo Daime.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Cipó do acervo do Museu da Borracha (Rio Branco/AC)	12
Figura 2 - Padrinho Sebastião segura a foto do Mestre Irineu	13
Figura 3 - Percentual da população residente, por grupo de religião Brasil 1872/1991	55
Figura 4 - Percentual da população residente, grupo de religião Brasil 2000/2010	56
Figura 5 - Capa da Revista Veja 24/03/2010 – edição 2157	59
Figura 6 - “Primeira Missa no Brasil” de Victor Meirelles	63
Figura 7 - “Primeira Missa no Brasil” de Cândido Portinari	63
Figura 8 - Amostra das fachadas das igrejas do período colonial e imperial no Brasil	66
Figura 9 - Igreja Evangélica Luterana Três Reis Magos	77
Figura 10 - Fachada da Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro	78
Figura 11 - Sinalização do Museu da Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro	80
Figura 12 - Placa de informação turística em primeiro plano, e turistas no monumento em frente à Catedral	80
Figura 13 - Espaço expositivo do Memorial Gunnar Vingren	81
Figura 14 - Página do livro virtual do Memorial Gunnar Vingren	82
Figura 15 - Sede da Assembleia de Deus em Belém	83
Figura 16 - Fachada do Centro Cultural Jerusalém – CCJ	84
Figura 17 - Templo de Salomão e a direita o domo dourado do Memorial	84
Figura 18 - Alguns Exus do acervo do Museu da Magia Negra.	86
Figura 19 - Ilustração de Gabinete de Curiosidade na Dinamarca, século XVI.	87
Figura 20 - Espaço expositivo do Museu da Polícia Civil.	87
Figura 21 - <i>Ilê Axé Iyá Nassô Oká</i> ou Casa Branca do Engenho Velho	89
Figura 22 - Roda de jongo em Campinas, São Paulo.	95
Figura 23 - Baiana de acarajé	96
Figura 24 - Charge ilustrativa de reportagem sobre o “acarajé de Jesus”.	98
Figura 25 - Mestre Gabriel	103

Figura 26 - Sessão da UDV	103
Figura 27 - Políticos e Mestres e membros da UDV após a Sessão solene.	104
Figura 28 - Mestre Daniel Pereira de Mattos	105
Figura 29 - Sessão de instrução na Barquinha (Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte)	106
Figura 30 - Gira no terreiro do Centro Espírita Luz, Amor e Caridade (de Juarez Xavier)	107
Figura 31 - Mestre Irineu, sem data	108
Figura 32 - Mestre e alguns seguidores, sem data.	113
Figura 33 - Mestre Irineu e a irmandade com a farda modificada após a viagem ao Maranhão	114
Figura 34 - Foto recente da sede em alvenaria construída na década de 60	116
Figura 35 - Mestre Irineu no festejo de São João de 1971, duas semanas antes de seu falecimento.	118
Figura 36 - Cortejo fúnebre do Mestre Irineu	118
Figura 37 - Sebastião Mota de Melo e sua esposa Rita Gregório na extensão da Colônia 5 Mil	120
Figura 38 - Irmandade reunida em frente à igreja da Colônia 5 Mil em 1980	121
Figura 39 - Padrinho Sebastião na década de 80.	122
Figura 40 - Cartaz de Agência Turística em Puerto Maldonado, Peru	125
Figura 41 - Fachada do Memorial do Mestre Irineu (2006)	126
Figura 42 - Acervo do Memorial do Mestre Irineu – instrumentos musicais e o cajado do Mestre	126
Figura 43 - Acervo do Memorial do Mestre Irineu – fotos, calçados e livros do Mestre	127
Figura 44 - O Ministro da Gilberto Gil recebe documento de solicitação de registro de patrimônio imaterial	128
Figura 45 - Matéria do G1 comentando a visitação no túmulo do Mestre Irineu	134

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Primeiro grupo de bens tombados: março/abril de 1938	61
Tabela 2: Bens tombados no Estados da Paraíba e processos em andamento	63
Tabela 3: Bens registrados do patrimônio cultural imaterial brasileiro	93

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	RELIGIÃO E PATRIMÔNIO CULTURAL	20
1.1	O nó górdio da cultura e contribuições da teoria de campo	20
1.2	Religião e campo religioso	30
1.3	Patrimônio cultural e campo patrimonial	42
2	PROCESSOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO	54
2.1	Catolicismo e o patrimônio edificado de “pedra e cal”	62
2.2	Evangélicos e outros usos da cultura	72
2.3	As religiões afro-brasileiras e o patrimônio imaterial	86
3	A PATRIMONIALIZAÇÃO NO SANTO DAIME	99
3.1	As Religiões Ayahuasqueiras e os Novos Movimentos Religiosos	99
3.2	O Santo Daime	108
3.3	Patrimonialização na floresta	124
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	140
	REFERÊNCIAS	145
	ANEXOS	155

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem por objetivo analisar a relação entre religião e patrimônio cultural, vontade surgida de um ponto de vista específico: de uma museóloga mestranda em Ciências das Religiões. Assim, foi inevitável perguntar: qual a interface entre religião e patrimônio cultural? Quais são e como se dão os processos de patrimonialização no campo religioso brasileiro? O Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba estimula o pluralismo metodológico para tratar do pluralismo do objeto “religião”¹. Dessarte encontramos *locus* adequado ao amadurecimento dessas ideias, buscando na multiplicidade destas questões, suas respostas.

O interesse ao examinar a relação entre religião e patrimônio cultural foi também despertado a partir do pedido de reconhecimento do uso ritual da ayahuasca como patrimônio imaterial da cultura brasileira em 2008. A ayahuasca é uma bebida enteógena² amazônica utilizada por mais de 72 etnias indígenas em território brasileiro, e por muitas outras na Amazônia Ocidental, seja no Peru, Bolívia ou Colômbia³. É o sacramento fundamental da Barquinha, do Santo Daime e da União do Vegetal⁴; novas expressões religiosas fundadas no século XX no norte do Brasil e que hoje estão presentes em muitos países, sendo conhecidas como as “religiões ayahuasqueiras”. Neste pedido, que examinaremos em detalhes *a posteriori*, representantes destas três religiões oficializaram ao então Senhor Ministro da Cultura Gilberto Passos Gil Moreira, seu desejo de terem reconhecidas as suas práticas como integrantes do panteão da cultura brasileira. Temos então, de fato, o encontro entre religião e patrimônio cultural, sendo, neste caso, com a particularidade dos solicitantes serem

¹ Ver MIELE; POSSEBON. Ciências das Religiões: proposta pluralista na UFPB. Revista Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v.15, n.2, p. 403-431.

² ENTEÓGENOS: (“Dios dentro de nosotros”): **sustancias vegetales que, cuando se ingieren, proporcionan una experiencia divina**; en el pasado solían ser denominadas “alucinógenos”, “psiquedélicos”, “psicotomiméticos”, etc., términos que pueden ser objetados seriamente. Un grupo encabezado por el estudioso de Grecia Carl A. P. Ruck propone “enteógeno” como una designación que llena por completo las necesidades expresivas y que además capta de manera notable las ricas resonancias culturales evocadas por dichas sustancias, muchas de ellas fúngicas, en vastas regiones del mundo durante la pre y la protohistoria. (WASSON; HOFMANN; RUCK; 1985, p.8, grifo nosso).

³ O chá da ayahuasca, palavra peruana quéchua com tradução por “vinho das almas”, é também chamada por Caapi, Yagé, Nixi Pae, Huasca, Uni, Vegetal, Daime, entre outros, conforme o grupo social que o esteja produzindo e consumindo. É feito a partir do cipó *Banisteriopsis caapi* e das folhas do arbusto *Psychotria viridis*, que também terão outros nomes como mariri e chacrona na União do Vegetal ou jagube e rainha no Santo Daime. No capítulo 3 trataremos deste assunto com mais aprofundamento. (Também ver mais em COSTA, 2008; ANTUNES, 2008; LABATE & PACHECO, 2005; LABATE & FEENEY, 2011).

⁴ Trataremos mais adiante em detalhe de cada uma das três religiões, por hora podemos introduzi-las por suas semelhanças. São cristãs por princípio e trazem preceitos reencarnacionistas, se utilizam de músicas (salmos na Barquinha, hinos no Santo Daime e chamadas na União do Vegetal), usam fardas, tem uma hierarquia bem determinada e tem seus fundadores sob o título de Mestre (sendo a União do Vegetal a única a ter outros mestres, além de seu fundador).

considerados pertencentes a novos movimentos religiosos, envolver uma bebida alteradora de consciência e patrimônio imaterial.

Não obstante, sendo pesquisadora e adepta do Santo Daime, o projeto inicial apresentado ao PPGCR-UFPB se valia da observação participante com objetivo de destrinchar a dinâmica patrimonial desta religião em particular, e tinha por título “Cultura, Patrimônio e Memória no Santo Daime”. Pois, além da participação no pedido de reconhecimento do uso ritual da ayahuasca como patrimônio imaterial, tínhamos conhecimento do tombamento municipal e estadual do “Alto Santo”, área na cidade de Rio Branco-AC onde o Santo Daime foi fundado, e onde, entre outras construções, há a casa onde morou seu fundador, transformado em um memorial que leva seu nome. Também sabíamos que no Museu da Borracha, um dos principais portadores da história oficial acreana, haviam sido musealizados objetos que pertenceram ao fundador desta religião – inclusive uma garrafa de ayahuasca. Assim, percebemos a oportunidade de analisar variados processos de patrimonialização no mesmo contexto religioso: tombamento, musealização e o processo de reconhecimento do uso da ayahuasca como patrimônio imaterial – e tudo isso a partir de uma religião fundada no Brasil, no interior da floresta amazônica e que hoje está presente em muitos países.



Figura 1: Cipó do acervo do Museu da Borracha (Rio Branco/AC)
Fonte: Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos – NEIP, 2015

O Santo Daime foi fundado na década de 30 por Raimundo Irineu Serra – negro maranhense migrado para o Acre em idos de 1912 no ciclo da borracha. A partir de instruções recebidas da “Rainha da Floresta”, uma aparição de Nossa Senhora da Conceição, Mestre

Irineu, como ficaria conhecido, instituiu uma doutrina cristã permeada de referências caboclas, indígenas, esotéricas, do catolicismo popular, da cultura maranhense, entre outras. Após sua morte em 1971, a principal liderança que se destaca é a de Sebastião Mota de Melo, que ficaria conhecido por Padrinho Sebastião, que desenvolveu uma linha eclética dentro das tradições deixadas pelo Mestre, fundando o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, o CEFLURIS, que foi o responsável pela expansão da doutrina para os centros urbanos e para outros países.



Figura 2: Padrinho Sebastião segura a foto do Mestre Irineu
Fonte: GRACIE, Marco, 2015.

Na década de 70 e 80, o Santo Daime, nesta linha trazida por Sebastião Mota, vai se aproximar de características do movimento da Nova Era, fazendo-o de maneira fluida – reafirmando o culto eclético, permitindo vivenciar a espiritualidade através de uma ampla gama de práticas, produtos e serviços originados nas mais variadas tradições. (GUERRIERO, 2003 e OLIVEIRA, 2009). A bebida indígena neste novo contexto cristão eclético se ressignifica através dos rogativos que devem ser feitos ao consumir o chá, por instrução do Mestre Irineu: dai-me luz, dai-me amor. E a consagração desta bebida se completa ao denominá-la santa: Santo Daime – o que denominará a religião que a tem como eixo central.⁵

⁵ No momento propício para os fins deste estudo, nos aprofundaremos na constituição, atores e mitos de criação desta religião. Também ver mais em: MOREIRA & MACRAE, 2011; LABATE & PACHECO, 2005.

Inicialmente projetamos esta pesquisa com um extenso trabalho de campo, etnografias e entrevistas para compor o cenário dos processos patrimoniais e da memória oral no Santo Daime. Mas decidimos transformar este panorama em um estudo (bibliográfico, documental e a partir das vivências em campo) sobre as dinâmicas patrimoniais do Santo Daime e estruturar a nossa pesquisa de forma a abordar os processos de patrimonialização no campo religioso brasileiro, traçando de forma paralela um histórico dos processos patrimoniais e as relações com as religiões. Para isso vamos “percorrer” o catolicismo, o evangelismo, religiões afro-brasileiras e por fim, os novos movimentos religiosos, aproveitando o envolvimento com o Santo Daime para destacá-lo como campo para analisarmos as relações entre o campo patrimonial e o religioso.

Mais adiante, nos deteremos nesta descrição de como constituímos este estudo. Por hora, nos interessa descrever o “estado da arte” da interface entre patrimônio cultural e religião, em especial o Santo Daime; pois foi a partir deste levantamento que redirecionamos a nossa pesquisa. Especificamente com esta abordagem, não encontramos trabalhos anteriores. Há pesquisas desenvolvidas e orientadas pelo Professor Emerson Giumbelli, que abordam, através do conceito de “espaço público” o tema do patrimônio (público) cultural. Por exemplo, no seu texto *A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil* (2008) onde desenvolve algumas percepções da patrimonialização das religiões no Brasil⁶.

Próximo ao nosso tema, também através da Antropologia Social, encontramos os trabalhos de Henrique Fernandes Antunes, doutorando da Universidade de São Paulo, que desde a graduação tem desenvolvido pesquisas em torno deste tema. Em 2012 concluiu sua dissertação de Mestrado que teve por título “Droga, Religião e Cultura: um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil”. Nela desenvolveu o tema “O uso da ayahuasca como tradição cultural” como um subcapítulo, escrevendo um trecho especificamente sobre “ayahuasca como patrimônio cultural”. É pesquisador do CEBRAP⁷ no grupo “Religiões no mundo contemporâneo” e também integra o NEIP, Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos. Este núcleo, que reúne grande parte dos pesquisadores dos estudos ayahuasqueiros no Brasil, é liderado pela Doutora Beatriz Cauby Labate, autora com extensa obra sobre este tema. São delas textos fundamentais para nosso estudo como *As religiões ayahuasqueiras, patrimônio cultural, Acre e fronteiras geográficas*, publicado na Revista PontoUrbe, onde ela atesta que “(...) a transição da ayahuasca do estigma de droga

⁶ Atualmente ele vem orientando iniciações científicas, monografias, teses e dissertações na Universidade Federal do Rio Grande do Sul com o tema religião e patrimônio cultural, ou sobre objetos religiosos em museus, nos cursos de graduação e pós-graduação em Antropologia Social, na linha de Antropologia da Religião.

⁷ Centro Brasileiro de Análise e Planejamento

perigosa para *status* de patrimônio cultural regional e nacional representam uma importante transformação, e muito pouco foi escrito sobre isto até o momento” (LABATE, 2010).

Para produzir o nosso estudo buscamos aportes diversificados. Apoiados na diversidade teórica e metodológica que a pluralidade das Ciências das Religiões nos permite, vamos encontrar para nossa pesquisa contribuições na História, na Antropologia Social e na Sociologia, principalmente nas suas linhas de História das Religiões, na Antropologia da Religião, e na Sociologia da Religião.

No próprio campo das Ciências das Religiões também teremos contribuições para nosso referencial teórico. No âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, a única publicação precedente sobre Santo Daime é a dissertação “Memória do Santo Daime na Paraíba: 20 anos de histórias na Luz e no Som da Floresta” de Dávila Maria da Cruz Andrade Nascimento, que vai tratar do Santo Daime no campo religioso paraibano. Sobre patrimônio, encontramos o dossiê “Religião, Arte e Patrimônio Cultural” da Revista Horizonte, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-MG (v. 11, n. 31, 2013), e o capítulo “Ciência da Religião aplicada ao patrimônio cultural” do Professor português Doutor Paulo Mendes Pinto no *Compêndio de Ciência da Religião* organizado por Frank Usarki e João Décio Passos (2013).

Da Antropologia Cultural e da Religião, teremos nossas maiores contribuições, seja através de Clifford Geertz e seu capítulo “Religião como sistema cultural” em seu livro *A Interpretação das Culturas* ou de uma variada gama de estudos desenvolvidos sobre patrimônio cultural – afinal é com a entrada dos antropólogos no campo do patrimônio nos anos 70 e 80 que teremos a ampliação desse conceito e a inclusão de processos patrimoniais não hegemônicos, com uma dinâmica mais diversificada, como os referentes ao patrimônio imaterial.

Das ideias de Geertz partiremos da sua “teoria interpretativa da Cultura” para compreender este conceito e suas formas de uso. Este autor deixa claro que, no “pantanal conceitual” da cultura não há “somente uma direção a percorrer com proveito, mas porque há muitas: é necessário escolher” (GEERTZ, 2012, p. 4). Assim, seguiremos sua orientação e delimitaremos qual o conceito de cultura que vamos trabalhar⁸. Até porque é através da sua

⁸ Geertz ainda comenta que o conceito de cultura assumiu “uma certa aura de má reputação nos círculos dos antropólogos sociais, dada a multiplicidade dos seus referentes e a estudada nebulosidade com que tem sido invocado, às vezes em demasia” (2012, p. 66). Mas propõe um conceito que “não possui referentes múltiplos nem ambiguidade alguma fora do comum (...): um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 2012, p. 66).

noção de cultura que Geertz desenvolve suas ideias sobre religião – para ele é um sistema cultural, um entre outros inclusive. Para ele a religião, como um sistema de símbolos, sintetiza o *ethos* de um povo e sua visão de mundo. E é esta visão abrangente da religião, imersa do conceito de cultura, que permitirá a interface com o conceito de patrimônio cultural.

Da produção contemporânea da Antropologia sobre patrimônio cultural destacamos autores oriundos ou radicados no nordeste como Livio Sansone (UFBA), que tem publicado obras, como *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades* (2012); ou Carlos Sandroni e Sandro Guimarães de Salles (UFPE), que recentemente publicaram *Patrimônio cultural em discussão: novos desafios teórico-metodológicos* (2013); atualizando os usos da noção de patrimônio⁹. Nessas obras temos, em linhas gerais, aproximações mais contemporâneas e contextualizadas do conceito de patrimônio. Destacam a guinada conceitual que se dá a partir dos anos 60, e que se traduz em novos panoramas políticos a partir da reabertura democrática, e vão problematizar e complexificar as discussões acerca do patrimônio imaterial.

Ainda sobre as colaborações das Ciências Sociais para os fins do nosso estudo, encontraremos um suporte fundamental para pensarmos sobre a interação de religião e patrimônio cultural, através dos conceitos desenvolvidos por Pierre Bourdieu em obras como *Economia das trocas simbólicas* (1998) ou *O Poder Simbólico* (1989). Destacamos aqui seu conceito de campo, entendido como uma conformação de relações objetivas entre sujeitos em um espaço social determinado, um universo social relativamente autônomo. A teoria dos campos subsidiará nossa análise dessa interação entre campo religioso e campo patrimonial, e poderemos identificar estratégias, interesses, *habitus* e outras construções e disputas acerca de capitais simbólicos.

E para investigar as configurações religiosas nesta nossa modernidade tardia e como pode se dar a continuidade de um patrimônio religioso na atualidade, recorreremos à Danièle Hervieu-Léger e obras como *O peregrino e o convertido: a religião em movimento* (1999) e *La religion pour la mémoire* (1993), ainda não traduzido para o português. Suas análises das tendências e fluxos do campo religioso nos ajudam a colocar em perspectiva a patrimonialização, a vontade de memória e a noção de identidade em tempos de “crer sem

⁹ Também podemos citar o livro *Pesquisa e Ética na Antropologia Contemporânea: territorialidade, gênero, saúde e patrimônio*, publicado pela Editora da UFPB em 2013 e organizado por Kelly Emanuely de Oliveira, Luciana Maria Ribeiro de Oliveira e Ednalva Maciel Neves, de onde destacamos o artigo “Patrimônio cultural e espaço público – notas reunidas” da Professora Mariza Veloso da UNB e o artigo “Que é isto: o patrimônio?” do Professor Antônio Motta da UFPE. Por fim, destacamos o livro *Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos*, organizado por Izabela Tomaso e Manuel Ferreira Lima Filho e publicado pela Associação Brasileira de Antropologia em 2012.

pertencer”. Utilizaremos também de seu conceito de “laicidade mediadora” para entendermos a relação entre a esfera pública do patrimônio cultural e as religiões.

Todo este conjunto de referenciais teóricos servirá como ferramenta para que possamos refletir a nossa realidade social. Pois, de fato, observamos um número cada vez maior e mais diversificado de bens religiosos tombados ou registrados e é preciso refletir sobre isso. A salvaguarda patrimonial acontece através de um processo de seleção, preservação e difusão – como lidar com estes três processos em relações tão complexas como as do campo religioso? Quais as implicações, interesses e efeitos práticos da patrimonialização nas religiões, especialmente naquelas novas expressões religiosas que ainda buscam legitimidade para ocupar seu espaço social? Estas reflexões ganham densidade ao serem examinadas à luz das Ciências das Religiões, e é esta a relevância deste trabalho – analisar os processos de patrimonialização com foco no campo religioso, suas complexidades e conflitos.

Assim, objetivando traçar um panorama dos processos de patrimonialização do campo religioso e tendo como objeto as dinâmicas patrimoniais do Santo Daime, analisaremos: a relação entre cultura, religião e patrimônio – delimitando estes conceitos para os fins deste estudo; os processos históricos de patrimonialização no campo religioso brasileiro, estabelecendo um trajeto que se inicia do tombamento do patrimônio edificado da igreja católica e vai terminar nos novos movimentos religiosos e patrimônio imaterial; examinando os processos patrimoniais do Santo Daime, para exemplificar a dinâmica patrimonial de uma religião na atualidade.

Para isso desenvolveremos nosso trabalho com a seguinte estrutura capitular: no primeiro capítulo delimitaremos os conceitos teóricos fundamentais para nosso trabalho. O primeiro subcapítulo foi intitulado de “O nó górdio da cultura”, já que perante a dificuldade de trabalhar com um conceito tão múltiplo, dinâmico e variado, assunto de variadas publicações de diversas disciplinas científicas, observamos esta expressão como adequada e propomos uma delimitação simples, mas abrangente. Delimitar o conceito de cultura será fundamental para podermos fixar um contexto onde, nos valendo da teoria de campos de Pierre Bourdieu, vamos localizar o campo religioso e o patrimonial, e suas relações. Trabalharemos com o conceito de religião como sistema cultural, um sistema de símbolos, principalmente pelo viés da Antropologia. E apresentaremos a ideia de patrimônio cultural: um histórico do uso deste conceito e um panorama das políticas patrimoniais brasileiras.

No segundo capítulo vamos nos aprofundar nos processos de patrimonialização no campo religioso brasileiro. Buscando um percurso lógico organizaremos nosso panorama em três subcapítulos: Pedra e cal e a igreja católica; Evangélicos e outros usos da cultura; e Patrimônio imaterial e as religiões afro-brasileiras. Estabeleceremos esta ordem relacionando o histórico das políticas patrimoniais com as dinâmicas religiosas. Nosso percurso se inicia no primado do catolicismo na política patrimonial brasileira – já que somente entre o primeiro grupo de 23 bens tombados no Brasil, em março e abril de 1938, 8 são igrejas católicas¹⁰. Então buscaremos entender o papel desta religião na formação do ideário nacional e as razões de sua presença tão contundente nos primeiros anos da patrimonialização no Brasil.

Em seguida citaremos um modelo alternativo do uso da cultura entre os evangélicos, outra corrente religiosa importante no contexto brasileiro que não poderíamos simplesmente desconsiderar, onde ou se investe na criação de uma cultura “própria”, um *habitus* como dirá Bourdieu, que reforça somente os valores internos à religião; ou mesmo se afirma um valor “universal” que não deve se aliado a um valor nacional específico. Destacamos que para abordar estes outros usos da “arma da cultura” pelos evangélicos, seremos provocados pelas ideias da Professora Doutora Clara Mafra, principalmente em seu artigo “A “arma da cultura” e os “universalismos parciais”” (2011).

Retornando ao histórico das políticas patrimoniais e sua relação com o campo religioso brasileiro, após 44 anos de tombamentos que somente abarcavam a Igreja Católica, em 1982 houve o tombamento do primeiro bem patrimonial religioso não-católico: era o tombamento do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* ou Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Este é o marco para o subcapítulo “Patrimônio imaterial e as religiões afro-brasileiras”, por todo movimento que inaugura, trazendo legitimidade à relação destas religiões com a cultura (nacional institucionalizada), e também por este tombamento se diferenciar do procedimento comum de um patrimônio edificado salvaguardando além das construções no terreno do Terreiro, “arbustos e árvores sagradas, fonte, mancha de vegetação” (SERRA, 2008).

Examinaremos as controvérsias desta ação patrimonial através de seu relator, o antropólogo Gilberto Velho em seu texto “Patrimônio, negociação e conflito” (2006) e avançaremos observando o entrelaçamento das religiões afro-brasileiras, cultura negra e patrimônio imaterial. Analisaremos deste primeiro terreiro tombado em Salvador na década de 80 até à atualidade – quando temos editais do Ministério da Cultura específicos para

¹⁰ A lista completa de bens tombados no Brasil consta em documento disponível no sítio eletrônico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaSecao.do?id=13928&retorno=paginaIphan>>.

cultura negra; e o recurso do patrimônio imaterial que abre a possibilidade de patrimonializar os bens de uma cultura eminentemente oral, como são as bases das religiões afro-brasileiras.

Por fim, no terceiro capítulo, acompanharemos em detalhe a dinâmica patrimonial vigente no Santo Daime. Já comentamos anteriormente os elementos que determinaram a escolha por este novo movimento religioso para nosso estudo. Mas também nos motivamos em trabalhar com processos, notícias, decretos e documentos para basear nosso trabalho no discurso oficial, e dele fazer a crítica. Também investigaremos como os Novos Movimentos Religiosos em geral tem se apropriado das ferramentas patrimoniais, se as tem utilizado ou não para buscar sua legitimidade. E é esta nossa hipótese quando observamos o Santo Daime – saindo da esfera jurídica da legalidade do consumo da ayahuasca para a esfera cultural, afirmando o espaço de uma religião de recente fundação (anos 30), e combatendo qualquer preconceito que possa haver com as práticas de uma religião fundada por um negro nordestino no interior da floresta amazônica. Assim, examinaremos o pedido das religiões ayahuasqueiras pelo reconhecimento como patrimônio imaterial do uso ritual da ayahuasca, sua repercussão acadêmica, social e midiática, e todo processo que ainda está em curso – na publicação do Relatório Final do Levantamento Preliminar.

Não pretendemos ser conclusivos ou abranger qualquer assunto em sua totalidade. Procuramos, com este estudo, reunir informações que se encontram dispersas, cada uma dentro da sua “caixa” e poder analisá-las conforme o tecido social se apresenta – com as relações interligadas. Patrimônio cultural e religião são de fato, como diz a definição bourdiana de campo, universos sociais com relativa autonomia entre si. Mas o que percebemos e desejamos explorar neste estudo é a grande área de interação destes dois conceitos, principalmente enquanto práticas e especialmente no Santo Daime. Apresentamos aqui um estudo ainda inicial, mas com uma contribuição singular para o campo das Ciências das Religiões, e particularmente no âmbito do PPGCR-UFPB – onde é a primeira pesquisa a discutir os processos de patrimonialização dentro do campo religioso. Esta pesquisa também se mostra socialmente pertinente, observando e já tentando trazer reflexões para processos que se dão na atualidade.

1. RELIGIÃO E PATRIMÔNIO CULTURAL

A ciência tem por grande método a separação e a classificação de cada objeto de pesquisa, cartesianamente cada tema é organizado em “caixas” separadas. Assim, crê-se que ao analisar a especificidade podem-se obter resultados mais detalhados. Isolados, como que em um laboratório, tornam-se manipuláveis objetos da ciência. Observamos, porém, que para o estudo da religião e do patrimônio cultural isso não seria possível.

Percebemos que para estes dois temas, em se tratando de assuntos totalmente permeados da complexidade que o adjetivo/sujeito humano carrega em si, talvez fosse mais proveitoso respeitar suas formas naturais. E que grande floresta de conceitos encontramos: belas e extensas árvores que não satisfeitas em florir e frutificar, se desenvolveram de forma híbrida¹¹, assim são raízes e galhos que articulam-se de tal forma que trocam seivas e de alguma forma se retroalimentam. Observaremos com especial cuidado a grande árvore da religião, certamente uma das mais antigas, de tronco robusto e numerosos galhos. E entre as muitas plantas-conceito ligadas a esta majestosa árvore, encontraremos uma singular: feito um grande cipó, o patrimônio, que se liga a muitas outras plantas, como a frutífera história e a ornamental estética.

Para nossa incursão a esta mata conceitual, vamos descrever as tramas e segui-las onde quer que elas nos levem, examinando as raízes destas plantas-conceitos. Perceber sua extensão, como retiram da terra seu alimento e a mantém íntegra, sem erosões. Raízes maiores e menores, não sendo nem relevante, nem possível, distinguir entre elas aquelas que brotaram espontaneamente ou que necessitaram da mão humana para ali se implantarem. Chamaremos a terra onde encontramos as raízes da religião, do patrimônio e tantas outras plantas dos mais variados tamanhos, de cultura. Ela, sustentando e sendo sustentada, preenchida pelo emaranhado das raízes das plantas-conceito, será nosso primeiro foco de uma observação cuidadosa.

1.1 O nó górdio da Cultura e contribuições da teoria de campo

Para os fins deste trabalho examinaremos o conceito de cultura destacando a multiplicidade que lhe é característica. É na riqueza desta noção que encontraremos o solo

¹¹ A escolha pela descrição da natureza híbrida desta floresta conceitual não se dá de forma desavisada. Para García Canclini (2011, p. XIX) a hibridação são “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”.

fértil para os estudos que propomos. Se “as formas da sociedade são a substância da cultura” (GEERTZ, 2012, p. 20), veremos a tal terra preenchida pelas muitas raízes. Podemos alterar nosso ponto de vista e perceber a cultura como o nó górdio que articula diversos fios, sustentando as variadas formas da sociedade.

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado. (GEERTZ, Clifford, 2012, p. 4).

Muitas disciplinas se esforçam para esclarecer o conceito de cultura, e nós – nas Ciências das Religiões, vamos aproveitar de várias delas para compor uma noção que contribua para o nosso estudo. A Antropologia, por exemplo, demanda grande atenção para este conceito, como destaca José Reginaldo Gonçalves:

É estranho que determinadas épocas não consigam se livrar do poder de certos conceitos. O conceito de “cultura”, por exemplo. Ele parece ter marcado definitivamente a segunda metade do século XIX e todo o século XX. Há uma espécie de obsessão por essa ideia. Os antropólogos, paralelamente, e em contraste com outros especialistas, têm desempenhado um papel específico nesse processo. (GONÇALVES, 2009, p. 236).

Geertz (2012) também aborda, em seu livro “A Interpretação das Culturas”, a relevância do conceito de cultura e destaca que é em torno dele que “surgiu todo o estudo da antropologia e cujo âmbito essa matéria tem se preocupado cada vez mais em limitar, especificar, enfocar e conter (...); em prol de um conceito de cultura mais limitado, mais especializado e, imagino, teoricamente mais poderoso (...)” (GEERTZ, 2012, p.3). Lembrando que “as definições em si nada estabelecem”, mas “se forem cuidadosamente construídas podem, por elas mesmas, fornecer uma orientação ou reorientação útil do pensamento, de forma que desenrolá-las pode ser um caminho efetivo para desenvolver e controlar uma linha nova de pesquisa” (GEERTZ, 2009, p. 67).

Vamos, então, trazer ideias de Michel de Certeau, filósofo e historiador francês, acerca do conceito de cultura. Este autor debruçou-se sobre o conceito de cultura, percebendo nele sua complexidade e polivalência. Em seu livro “Cultura no plural”, ele desdobra esta noção em sete possíveis significados, dentre os quais destacamos:

a) Cultura como aquilo do homem “culto”, a ideia de um “modelo elaborado nas sociedades estratificadas por uma categoria que introduziu suas normas” (CERTEAU, 2005, p. 193) através do poder. Esse significado terá relação com a herança do século XVIII onde,

com a filosofia das Luzes, Hobbes designará por cultura o trabalho de “educação do espírito” principalmente na infância, que objetivará um homem “cultivado”, com gosto e boas maneiras. Essa acepção terá relação com a ideia de cultura como civilização, sinônimo do termo “kultur” em alemão (CUCHE, 1999).

b) Cultura como um “sistema de comunicação, concebido segundo os modelos elaborados pelas teorias da linguagem verbal” (CERTEAU, 2005, p. 194), com ênfase sobre suas regras de organização de significados. Gonçalves (2009) aponta que esse entendimento é dos mais aceitos entre várias perspectivas metodológicas de abordagem, o de cultura como “uma concepção de linguagem como representação”, que

concebem essa metáfora central para a noção moderna de cultura, a linguagem, restringindo-a a seu uso como representação. Nesse raciocínio, a cultura vem a ser pensada também como representação: ou a representação de leis e princípios universais; ou a representação de significados específicos, próprios de determinada época ou de determinada sociedade em um momento de sua história; ou a representação de uma “mente” ou uma “natureza humana” universais; ou a representação de contextos sociais articulados por “teias de significado” sempre singulares. (GONÇALVES, 2009, p. 244)

c) Cultura como “a imagem, a percepção ou a compreensão do mundo próprio a um meio (rural, urbano, nativo etc.) ou a uma época (medieval, contemporânea etc)” (CERTEAU, 2005, p. 193). Assim, caberia a cultura o papel de organizar as experiências sociais, em substituição ao pensamento religioso ou filosófico. O pensar social se daria através da cultura de cada espaço e tempo.

d) Cultura como o conjunto de “comportamentos, instituições, ideologias e mitos que compõem quadros de referência (...) [e que] caracteriza uma sociedade como diferente das outras” (CERTEAU, 2005, p. 193-194). É este entendimento que desde E. B. Tylor, em 1871, será apropriado, desdobrado e desenvolvido pela antropologia cultural. É sobre este conceito que o próprio Certeau dará continuidade no desenvolvimento do seu livro “Cultura no plural” esclarecendo que a escolha por manter esse sentido determina um “nível de análise, com o objetivo de especificar uma maneira de tratar o problema” dentre as outras disponíveis. (CERTEAU, 2005, p. 194). O autor entende que cultura demanda uma atividade, uma forma de apropriação e de troca em cada determinado grupo da sociedade. Seria uma multiplicação da invenção em um determinado espaço circunscrito, por isso teríamos não uma única cultura, mas culturas no plural.

e) Cultura como

um patrimônio das “obras” que devem ser preservadas, difundidas ou com relação ao qual se situar (por exemplo, a cultura clássica, humanista, italiana ou inglesa etc.). À ideia de “obras” que devem ser difundidas acrescenta-se a de “criações” e de “criadores” que devem ser promovidos, em vista de uma renovação do patrimônio. (CERTEAU, 2005, p. 193, grifo do autor)

São acepções de cultura que em alguns contextos podem ter significados distintos, em outros, complementares. Aqui, estamos nos utilizando de todas elas para a composição deste cenário mais complexo. E mais, cientes da riqueza conceitual da cultura e percebendo que um conceito tão múltiplo pode mais confundir do que esclarecer, podemos resgatar a colocação de Geertz (2012) que citamos anteriormente, quando diz que o termo “cultura” assumiu “(...) uma certa aura de má reputação nos círculos dos antropólogos sociais, dada a multiplicidade dos seus referentes e a estudada nebulosidade com que tem sido invocado, às vezes em demasia (...)” (GEERTZ, 2012, p. 66).

Não podemos, porém, simplesmente reduzir o conceito de cultura a uma única acepção válida. Escolhemos, sim, uma que nos ajuda colocar em relação religião e patrimônio cultural. Mas isso não pode nos fazer pensar que o conceito de cultura é todo este. São as tais culturas de Certeau, ou como conclui Emerson Sena (2012)¹²:

Não existe imaculada concepção da razão, da ciência, da religião da cultura. Embora expressas no singular, sinalizando utopia do abstrato, suas vivências são sempre plurais e lastreadas nas contemporâneas estruturas sociais, econômicas e políticas, entremeadas pelo caráter irreduzível dos conflitos nas sociedades contemporâneas. (SENA, 2012, p. 93).

Assim, evitando descaminhos, mas conscientes dessas noções de cultura e que elas estão presentes de alguma forma também nos sujeitos da nossa pesquisa, vamos acompanhar Geertz quando entende que o conceito de cultura

denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 2012, p. 66).

Este autor faz sínteses relevantes sobre a noção de cultura, e de alguma forma a partir de suas colocações podemos retomar a imagem com a qual trabalhamos no princípio deste capítulo: nossa floresta conceitual. Olhando esta terra-cultura, permeada de raízes imbricadas das plantas-conceito, podemos visualizar o entendimento proposto por Geertz ao descrever a cultura como “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis” e apontá-la como “um

¹² Dialogando com ideias de Paul Ricoeur.

contexto, algo dentro do qual eles [os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos] podem ser descritos de forma inteligível” (GEERTZ, 2012, p. 10, grifo nosso).

Usando desta metáfora para explicar sobre o conceito de cultura, não pretendemos reduzi-lo ou induzir um olhar ingênuo, ou mesmo desconectá-lo da realidade social que o produz e lhe condiciona. Para mantê-lo coerente – e talvez demonstrar sua dimensão mais complexa, pontuamos que, em Bordieu, a palavra cultura “aparece como indissociável dos efeitos da dominação simbólica e terá um lugar importante na sua obra como elemento de luta entre os sujeitos nos diferentes campos pela demarcação de posições sociais distintas” (CUNHA, 2007, p. 507). Por exemplo, quando afirma que

A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes); para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções. (BOURDIEU, 2011, p. 10).

Nesse contexto, nesta terra-cultura da nossa metáfora – formada de “estruturas de significado socialmente estabelecidas” (GEERTZ, 2012, p. 9), observaremos estas raízes disputando espaços e os recursos para dominação e sua sobrevivência. É a interação dos sujeitos das práticas, aos quais devemos olhar com atenção para compreender o significado das ações, percebendo-as sempre como relações de poder.

Contribuições da teoria de campo

Criamos a metáfora sobre uma floresta conceitual, cheia de plantas-conceitos plantadas sobre o solo da cultura, para, de maneira simples, estruturarmos uma imagem que tornasse inteligível a interação dos conceitos de cultura, religião e patrimônio cultural. Para podermos complexificar a análise da interação desses conceitos, das relações que eles estabelecem entre si e para uma apreciação mais pormenorizada das relações entre patrimônio cultural e religião, e o papel da cultura, vamos nos valer da teoria dos campos de Pierre Bourdieu. Sabendo do enredamento da obra deste autor e atentos às críticas a um uso superficial e leviano das ideias por ele estruturadas, tentaremos destacar de sua obra aquilo

que parece contribuir para o nosso estudo sem nenhuma intenção de reduzir sua obra a panoramas simples¹³.

Pierre Bourdieu (1930-2002) é o principal nome da sociologia francesa na segunda metade do século XX, mas também exerceu grande influência na antropologia, apesar de ser filósofo de formação. Seu discurso alcança variadas áreas do conhecimento humano, como educação, arte, mídia, linguística, política, entre outras. Ele se destaca por embasar suas reflexões em releituras de autores clássicos da sociologia como Durkheim, Marx e Weber; e por construir conceitos – como campo, *habitus* e capital – seguindo um princípio relacional.

Partiremos para uma breve explanação do conceito de campo, e por consequência, da teoria que este originou, por ser uma noção de grande contribuição para os fins do nosso trabalho e também porque para Bourdieu, ela funciona metodologicamente um primeiro passo na própria construção do objeto de pesquisa.

A noção de campo é, em certo sentido, uma estenografia conceptual de um modo de construção do objeto que vai comandar – ou orientar - todas as opções práticas da pesquisa. Ela funciona como um sinal que lembra o que se há de fazer, a saber, verificar que o objeto em questão não está isolado de um conjunto de relações de que retira o essencial das suas propriedades. Por meio dela, torna-se presente o primeiro preceito de método, que impõe que se lute por todos os meios contra a inclinação primária para pensar o mundo social de maneira realista ou, para dizer como Cassirer, *substancialista*: é preciso pensar *relacionalmente*. (BOURDIEU, 2011, p. 27-28).

Com este conceito, ele demonstra que a criação “teórica” do campo se dá pela necessidade de contextualizar de forma adequada cada situação, posicionar no campo os sujeitos que se relacionam – como quem organiza peças em um tabuleiro e através de suas posições pode refletir sobre as relações que estabelecem, quais estratégias usam, quais disputas e conflitos se dão na busca pela soberania em cada campo. Bourdieu, em um seminário para alunos em 1987, usa de termos expressos para que não fique dúvida sobre o que é a mira dos sujeitos em um campo:

(...) empregarei o termo *campo de poder* (...), entendendo por tal relações de forças entre as posições sociais que garantem aos seus ocupantes um *quantum* suficiente de força social – ou de capital – de modo a que estes tenham a possibilidade de entrar nas lutas pelo monopólio do poder, entre as quais possuem uma dimensão capital as que têm por finalidade a definição da forma legítima de poder. (BOURDIEU, 2011, p. 28-29).

¹³ Vamos dar preferência a citar suas ideias em citações mais longas, mas mantê-las íntegras, do que recortá-las manipulado-as conforme convenha a nossa escrita.

E para Bourdieu, está mais próximo do monopólio do poder aquele que detém e opera o poder simbólico. Nas “lutas que têm lugar no campo intelectual [por exemplo] têm o poder simbólico como coisa em jogo¹⁴, quer dizer, o que nelas está em jogo é o poder sobre um uso particular de uma categoria particular de sinais e, deste modo, sobre a visão e o sentido do mundo natural e social” (BOURDIEU, 2011, p. 72). É este poder “invisível” que garante a legitimação do poder, a dominação do campo, pois está nele a capacidade de

(...) constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário. Isto significa que o poder simbólico não reside nos <<sistemas simbólicos>> em forma de uma <<illocutionaty force>> mas que se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a *crença*. (BOURDIEU, 2011, p. 14-15).

Assim, “a crença na legitimidade das palavras e daquele que a pronuncia” (BOURDIEU, 2011, p. 14-15) que faz o poder das palavras. Isto é, a mobilização causada nos sujeitos dominados pelo poder simbólico dominante, reforça o poder do dominante. São ideias complexas e que parecem abstratas, exatamente por sua característica de invisibilidade totalmente proposital na nossa sociedade. Não as percebemos, pois se o fizéssemos, denotaria algum enfraquecimento da estrutura que mantém – e é mantida, pelo próprio poder simbólico. Como destaca o próprio autor, discorrendo acerca do campo religioso:

(...) o campo religioso é, **como todos os campos**, um universo de crença, mas no qual o assunto é a crença. A crença que a instituição organiza (crença em Deus, no dogma, etc.) tende a mascarar a crença na instituição, o *obsequium*, e todos os interesses ligados à reprodução da instituição. (BOURDIEU, 2004, p. 109, grifo nosso).

Ainda sobre o campo religioso, Bourdieu retoma a ideia de jogo para explicar sobre as disputas internas tendo o campo como um espaço

¹⁴ O termo “jogo” tem um sentido específico dentro do universo bourdiano: é a disputa entre agentes sociais. Com esta analogia Bourdieu traça hipóteses acerca das estratégias de cada jogador (a depender do volume de seu capital), e coloca como objetivo a conservação e/ou o acúmulo do máximo de capital, agindo dentro das regras do jogo. Como explica o francês Patrice Bonnewitz (2003, p. 61-62): “Os indivíduos em posições dominantes optarão por estratégias de conservação. Mas os jogadores também podem procurar transformar estas regras, por exemplo, desacreditando a espécie de capital sobre a qual repousa a força do seu adversário”. São estratégias de subversão, articuladas principalmente pelos indivíduos dominados. O espaço onde se dá este jogo é o campo.

no interior do qual há uma luta pela imposição da definição do jogo e dos trunfos necessários para dominar nesse jogo. Colocar logo de saída o que está em jogo nesse jogo seria suprimir as questões que os participantes levantaram aqui porque elas realmente se colocam na realidade (...). E levar a sério essas questões, em vez de considerá-las resolvidas, significa recusar as definições anteriores do jogo e do que está em jogo; significa, por exemplo, operar uma mudança absolutamente radical em relação a Max Weber, afirmando que **o campo religioso é um espaço no qual agentes que é preciso definir (padre, profeta, feiticeiro, etc.) lutam pela imposição legítima não só do religioso, mas também das diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso. (...) todo campo religioso é o lugar de uma luta pela definição, isto é, a delimitação das competências, competência no sentido jurídico do termo, vale dizer, como delimitação de uma alçada.** (BOURDIEU, 2004, p. 119-120, grifo nosso).

É importante também ressaltarmos que neste espaço de luta pela legitimidade e distinção, os sistemas simbólicos dominantes ou legítimos numa dada configuração social são aqueles construídos e operados pelos grupos que conseguiram se colocar em posição dominante. Como exemplifica a Professora Dra. Maria Amália de Almeida Cunha através das disputas no campo cultural, o que para o nosso trabalho é interessante observarmos:

A cultura torna-se, então, dominante porque é a cultura dos grupos dominantes, e não porque carrega em si algum elemento que a torne superior (...), não há nenhum elemento objetivo que diga que uma cultura é superior às outras, mas sim os valores tácitos atribuídos por certos grupos em posição dominante numa dada configuração social é que fazem dela a cultura legítima. A cultura dominante não é, então, para Bourdieu, um reflexo automático da posição dos grupos dominantes. A hegemonia de suas práticas culturais é também o resultado de uma luta. (CUNHA, 2007, p. 505).

Para além das características das dinâmicas da teoria dos campos apresentadas até aqui, há três aspectos que entendemos como relevantes para os fins do nosso estudo. O primeiro deles é a abrangência de um campo e seus limites. Pois seria natural indagar-nos como estipular fronteiras entre campos ou quais seriam os marcos para demarcar os territórios. Bourdieu encontra uma saída teórica bastante “promissora”: “o limite de um campo é o limite dos seus efeitos ou, em outro sentido, um agente ou uma instituição faz parte de um campo na medida em que nele sofre efeitos ou que nele os produz” (BOURDIEU, 2011 p. 31). Assim, o autor apresenta uma resposta que abre o conceito para os trânsitos da modernidade, isto é, “permite” que uma determinada instituição, digamos religiosa, possa estar presente não só no que seria seu campo de origem, o religioso no caso, mas sentir os efeitos ou influenciar outros campos – como o patrimonial, o político, o das ciências médicas, entre outros.

Como mais um elemento para refletirmos sobre esta geografia dos campos e como eles são “organizados” está o conceito de espaço social. Bourdieu faz uma breve explicação desta noção comparando

(...) o espaço social a um espaço geográfico no interior do qual se recortam regiões. Mas esse espaço é construído de tal maneira que, quanto mais próximos estiverem os grupos ou instituições ali situados, mais propriedades eles terão em comum; quanto mais afastados, menos propriedades em comum eles terão. As distâncias espaciais - no papel - coincidem com as distâncias sociais. Isso não acontece no espaço real. (BOURDIEU, 2004, p. 153).

É neste espaço que as posições dos sujeitos ou instituições são demarcadas e as teias das relações são tecidas. Um misto entre um mapa e um diagrama, mas com tridimensionalidade, tornando as “coordenadas geográficas” extremamente complexas. É neste modelo “espacial”, que do universo do espaço social, serão percebidos os campos, como galáxias reunindo diversos elementos que se relacionam.

Outro aspecto que, para o nosso estudo, consideramos relevante sobre o comportamento de um campo é que

Se, num estudo do campo da magistratura, não se considerar o presidente do Superior Tribunal de Justiça ou se, num estudo sobre o campo intelectual em França em 1950, não se considerar Jean-Paul Satre, o campo fica destruído, porque estas personagens marcam, só por si, uma posição. Há posições de um só lugar que comandam toda estrutura. (BOURDIEU, 2011, p. 40).

Então, há determinados agentes (sujeitos ou instituições) que ocupam e monopolizam o campo de uma forma tão hegemônica que não se pode “ler” o campo sem incluí-los, porque eles determinam consideravelmente a dinâmica daquele determinado campo. Os exemplos dados por Bourdieu já são bastante esclarecedores, mas pensando os campos em questão no nosso trabalho, seria inviável pensar o campo patrimonial brasileiro desconsiderando a importância e o papel fundamental do IPHAN – órgão federal que arbitra o “jogo” neste campo, mas que, mesmo exercendo este papel de juiz, é também mais um partícipe recebendo influências intra e extracampo, e determinando o que é ou não patrimônio oficial da nação, o que pode ou não receber esta máxima distinção.

Este agente, que por si praticamente “instaura” um campo, seria o portador principal do *habitus*, afinal, aquele que determina ao campo qual é o sistema “de esquemas adquiridos que funciona no nível prático· como categorias de percepção e apreciação, ou (...) princípios de classificação e simultaneamente como princípios organizadores da ação (...)” (BOURDIEU, 2004, p. 26), já que para o autor é o agente social o operador prático na

construção de objetos. Se a cultura, por exemplo, é um sistema de símbolos, o *habitus* é a estrutura de funcionamento, reprodução e dominação gerada a partir da cultura e o quem determina será variável conforme o grupo social, mas certamente a mídia, o Estado ou a religião orbitarão neste papel.

A gênese do conceito de campo pode ser pensada como o resultado de uma necessidade de situar os agentes portadores de um *habitus* dentro do espaço no qual esse mesmo *habitus* havia sido engendrado sob o pecado original da dominação e que, para tanto, pressupôs um arcabouço estável no qual essa dominação se reproduziria. (MONTAGNER; MONTAGNER, 2010, p. 259).

Por fim, destacamos o método comparativo que se aplica à teoria dos campos. É o raciocínio analógico, apoiado na noção de homologia embasada no conhecimento das leis dos campos, utilizado para a construção do objeto.

É ele que permite mergulharmos completamente na particularidade do caso estudado sem que nela nos afogemos, como faz a idiografia empirista, e realizarmos a intenção de *generalização*, que é a própria ciência, não pela aplicação de grandes construções formais e vazias, mas por essa maneira particular de pensar o caso particular que consiste em pensá-lo verdadeiramente como tal. Este modo de pensamento realiza-se de maneira perfeitamente lógica pelo recurso do *método comparativo*, que permite pensar relacionalmente um caso particular constituído em caso particular do possível, tomando-se como base de apoio as homologias estruturais entre campos diferentes (o campo do poder universitário e o campo do poder religioso por meio da homologia das relações professor/intelectual e bispo/teólogo) ou entre estados diferentes do mesmo campo (o campo religioso na Idade Média e hoje). (BOURDIEU, 2011, p. 32-33).

É a instituição deste método na teoria dos campos que permite a aplicação dela na compreensão de campos que não foram destrinchados pelo próprio Pierre Bourdieu, pois, de forma geral, todos os campos vão se estruturar de forma semelhante – vão alternar papéis, mas a estrutura se mantém. Assim, o campo patrimonial e o campo das religiões ayahuasqueiras são possíveis porque a estrutura “mais legítimo x menos legítimo” e as relações de dominação, submissão e as estratégias na disputa do poder simbólico, entre outras características da teoria dos campos, vão se repetir.

Bonnewitz faz um apanhado do conceito de campo e dirá que

Em termos analíticos, um campo pode ser definido como uma rede ou uma configuração de relações objetivas entre posições. Essas posições são definidas objetivamente em sua existência e nas determinações que elas impõem aos seus ocupantes, agentes ou instituições, por sua situação (*situs*) atual e potencial na estrutura da distribuição das diferentes espécies de poder (ou de capital) cuja posse comanda o acesso aos lucros específicos que estão em jogo no campo e, ao mesmo tempo, por suas relações objetivas com

outras posições (dominação, subordinação, homologia etc.). (BONNEWITZ, 2003, p. 60).

Assim, “com efeito, é preciso notar que o campo seja uma concepção que não nos faz ver outra coisa senão espaços de posições, estratégias dos agentes em luta, relações de força (de dominação) e estruturas desiguais de distribuição dos capitais específicos” (CÂMARA; NERIS, 2008, p.138); e é uma das ferramentas teórico-metodológicas que utilizaremos na revisão dos conceitos de religião e patrimônio cultural.

1.2 Religião e campo religioso

Talvez tão amplo e relativo quanto o conceito de cultura, seja o de religião. Não pretendemos aqui resumir este conceito ou incluir todas as abordagens já desenvolvidas. Precisamos, porém, definir a partir de qual referencial trabalharemos com a ideia de religião, exatamente por muitos autores já terem se dedicado a este tema e seus trabalhos serem válidos. Para buscar a conceituação adequada para nossa pesquisa levaremos em conta que “definições não podem ser, por sua própria natureza, ‘verdadeiras’ ou ‘falsas’; podem ser apenas ser mais ou menos úteis” (BERGER, 1985, p. 181).

Voltando à metáfora desenvolvida no começo do capítulo, teremos a grande árvore da religião descrita por diferentes abordagens. Há aqueles a quem interessa mais perceber a sua forma, cor, textura; a outros chama mais a atenção o quanto ela produz de sombra, a quantos pássaros dá abrigo, quais são seus frutos e suas flores. E independentemente do aspecto descrito, do tempo, da formação do naturalista que lhe descreve, são descrições sobre a mesma árvore, novos aspectos seus que são destacados. Mais um olhar para as raízes dessa árvore e veremos que o contexto cultural é determinante para a definição de religião.

Um mesmo autor pode, inclusive, validar definições diferentes – exatamente por abordarem aspectos diversos da religião. Berger, por exemplo, logo no início de seu livro “O Dossel Sagrado” conceituará religião como “o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado” (BERGER, 1985, p. 38). E ainda explica que define religião como empreendimento humano, pois ela se manifesta como fenômeno empírico. Ao final de sua obra, o apêndice I tratará de “Definições Sociológicas da Religião”, onde ele apresenta vários conceitos de diversos autores, lhes fazendo a crítica. Um autor, porém, consegue estar “de acordo” com as suas ideias: Thomas Luckmann. Berger resume a

concepção luckmanniana da religião [como] (...) a capacidade de o organismo humano transcender sua natureza biológica através da construção de universos de significado objetivos, que obrigam moralmente e que tudo abarcam. Consequentemente, a religião torna-se não apenas o fenômeno social (como em Durkheim), mas na verdade o fenômeno antropológico por excelência. Especificamente, a religião é equiparada com autotranscendência simbólica. (BERGER, 1985, p. 183).

Trazemos esse exemplo para demonstrar que até um mesmo autor poderá utilizar definições diferentes (certamente complementares), conforme a utilidade para o ponto que desenvolve naquele momento. Isto é importante para relativizarmos a discussão sobre o conceito de religião. Buscamos aquela noção que poderá nos ajudar a entender nosso objeto de estudo.

Para iniciar nosso percurso, vamos buscar as ideias de Geertz (2012), de quem já trabalhamos com a noção de cultura, quando define que a religião é:

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 2012, p. 67).

Esta definição será desdobrada pelo autor, com algumas considerações relevantes para nosso estudo. Primeiramente podemos observar a formação deste sistema de símbolos a partir de referenciais dos grupos na sociedade. Geertz dirá que o que forma um sistema religioso é um “conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado” (GEERTZ, 2012, p. 95). E são estes símbolos que “armazenam” significados:

uma cruz, um crescente ou uma serpente de plumas. Tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele. Dessa forma, os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade (...). (GEERTZ, 2012, p. 94).

Geertz destaca com bastante ênfase que “(...) a religião fundamenta as exigências mais específicas da ação humana nos contextos gerais da existência humana” (GEERTZ, 2012, p. 93). A religião, enquanto sistema, sintetiza o *ethos* e a visão de mundo, a realidade e a perspectiva com a qual é interpretada. Comportando o que Geertz nomeará de padrões culturais. Para ele

a religião ancora o poder de nossos recursos simbólicos para a formulação de ideias analíticas, de um lado, na concepção autoritária da forma total da

realidade, da mesma forma ela ancora, no outro lado, o poder dos nossos recursos, também simbólicos, de expressar emoções – disposições, sentimentos, paixões, afeições, sensações – numa concepção similar do seu teor difuso, seu tom e temperamento inerente. (GEERTZ, 2012, p. 77)

E estes “ancoramentos” se dão através do estabelecimento de padrões culturais, onde – através de um aspecto duplo, eles dão significado ou mesmo uma forma conceitual objetiva à realidade, modelando e sendo modelados por ela. Estes padrões culturais, então, “fornecem programas para a instituição dos processos social e psicológico que modelam o comportamento público” (GEERTZ, 2012, p. 68). O autor esclarece que nem todas as realizações culturais são religiosas, e que nem sempre a linha que demarca a divisão entre estas e as artísticas ou políticas é clara, afinal “as formas sociais, **as formas simbólicas podem servir a múltiplos propósitos**” (GEERTZ, 2012, p. 83, grifo nosso) – afirmativa que interessa muito aos fins deste estudo. Mas destaca a religião como “sociologicamente interessante”, pois ela não só descreve a ordem social, “(e se o faz é de forma não só muito oblíqua, mas também muito incompleta), mas porque ela – a religião – a modela, tal como fazem o ambiente, o poder político, a riqueza, a obrigação jurídica, a afeição pessoal e um sentido de beleza” (GEERTZ, 2012, p. 87), e ainda comenta que o “impacto dos sistemas religiosos sobre os sistemas sociais (e sobre os sistemas de personalidade)” é tal “que torna impossível uma avaliação geral do valor da religião em termos tanto morais como funcionais” (GEERTZ, 2012, p. 89).

Ainda nos interessa problematizar metodologicamente a religião na sua abordagem antropológica. Geertz esclarece que

Um dos maiores problemas metodológicos ao escrever cientificamente sobre religião é deixar de lado, ao mesmo tempo, o tom do ateu da aldeia e o do pregador da mesma aldeia, bem como seus equivalentes mais sofisticados, de forma que as implicações social e psicológica de crenças religiosas particulares possam emergir a uma luz clara e neutra. Quando isso é feito, todas as questões sobre uma religião é “boa” ou “má”, “funcional” ou “disfuncional”, “reforçadora do ego” ou “produtora de ansiedade” desaparecem como as quimeras que são, e se fica com valorizações, avaliações e diagnoses particulares em casos particulares. Permanecem, sem dúvida, as questões pouco importantes – se é verdadeira esta ou aquela afirmativa religiosa, se é genuína esta ou aquela experiência religiosa, ou se são possíveis afirmações religiosas verdadeiras ou experiências religiosas genuínas. Todavia, tais questões não podem sequer ser formuladas, quanto mais respondidas, dentro das limitações autoimpostas pela perspectiva científica. (GEERTZ, 2012, p. 89).

Como a religião é tão determinante sobre a perspectiva, a visão de mundo e o modelo de compreensão/construção da realidade, tanto de quem narra e vive quanto de quem observa,

registra e reflete, o desafio é singular para fazer emergir a tal “luz clara e neutra” sobre as questões que vão envolver a religião. Procuramos, pela perspectiva científica, ferramentas para que nos permitam as análises deste tema, de modo a olhar variadas religiões como diferentes sistemas de símbolos, com os quais a sociedade se referencia – sem aderir ao discurso do adepto e nem ao do cético. Perceber processos sociais de busca de legitimidade, de disputa de espaço, entendendo que isto pertence à dinâmica da cultura porque esta responde a uma lógica inexoravelmente humana.

Emerson Giumbelli elucidada que

Para Geertz, a religião articula duas dimensões encontráveis em todo e qualquer grupo e de acordo com as particularidades pelas quais cada uma das culturas se estabelece. De um lado, está uma visão de mundo, que remete para a metafísica, a cosmologia e a ontologia, ou, em outras palavras, para “as ideias mais abrangentes sobre ordem”. De outro, está o *ethos*, que evoca os valores, o estilo de vida e as disposições morais e estéticas. O que uma religião faz, nos diz Geertz, é operar uma convergência e mesmo uma fusão entre essas duas dimensões, apoiando a validade de uma sobre a autoridade da outra, e vice-versa. (GIUMBELLI, 2011, p. 208-209)

Comentamos no princípio a relevância do conceito de cultura para os estudos da Antropologia. Geertz ressalta que, para um antropólogo, a religião também tem uma importância ao servir, tanto ao indivíduo quanto para um grupo, “de um lado como fonte de concepções gerais, embora diferentes, do mundo, de si próprio e das relações entre elas – seu modelo *da* atitude – e de outro, das disposições “mentais” enraizadas, mas nem por isso menos distintas – seu modelo *para* a atitude” (GEERTZ, 2012, p. 90). Quando trazemos essa concepção para uma reflexão sobre cultura, podemos atestar como a religião ocupa um espaço de influência, de determinação sobre a sociedade. E neste momento não estamos tratando da religião A, B ou C; estamos considerando a religião como um sistema de símbolos integrante da cultura, de forma intencionalmente genérica. Trazendo referências de Bourdieu, entraremos nos pormenores das considerações sobre religião como campo, e aí sim poderemos discutir este “jogo”.

Para os fins do nosso estudo, é interessante ressaltarmos que o conceito de campo teve sua gênese a partir de leituras da produção de Max Weber sobre religião¹⁵. Bourdieu

¹⁵ Nas palavras do autor: Foi assim que a primeira elaboração rigorosa da noção [de campo] saiu de uma leitura do capítulo de *Wirtschaft und Gesellschaft* consagrado à sociologia religiosa, leitura que, dominada pela referência permanente ao campo intelectual, nada tinha de comentário escolar. Com efeito, mediante uma crítica da visão interacionista das relações entre os agentes religiosos proposta por Weber que implicava uma crítica retrospectiva da minha representação inicial do campo intelectual, eu propunha uma construção do campo religioso como *estrutura de relações objetivas* que pudesse explicar a forma concreta das interações que Max Weber descrevia em forma de uma *tipologia realista*. (BOURDIEU, 2011, p. 66)

procurava “entender como o carisma se rotiniza através de grupos de interesse, dispostos a legitimizar, reproduzir, interpretar e acumular o poder simbólico, por via de estratégias diversas” (MONTAGNER; MONTAGNER, 2010, p. 260). Mas “*ante la opción por poner la atención al carisma personal de un portador de un discurso religioso, Bourdieu sugiere construir el sistema de relaciones al que pertenece*” (SUÁREZ, 2006, p. 20).

Este sistema de relações característico do pensamento bourdiano é a chave da contribuição deste autor para o pensamento acerca da religião. Para Bourdieu, “enquanto sistema simbólico, a religião é estruturada na medida em que seus elementos internos **relacionam-se entre si formando uma totalidade coerente**, capaz de construir a experiência” (OLIVEIRA, 2003, p. 179, grifo nosso).

Pedro A. Ribeiro de Oliveira, ainda analisa que

Seguindo Durkheim, que define a religião como um conjunto de práticas e representações revestidas de caráter sagrado, Bourdieu trata a religião como linguagem: sistema simbólico de comunicação e de pensamento. É enquanto sistema de pensamento que a religião interessa à sociologia, uma vez que ela opera para uma dada sociedade a ordenação lógica do seu mundo natural e social, integrando-o num *cosmos*. (OLIVEIRA, 2003, p. 178)

As ideias de Pierre Bourdieu somam ao conceito de religião este contexto de relações em que esta noção está imbricada, trazendo um espectro mais amplo para análise. Ao trazer a religião para o espaço social, e visualizá-la enquanto campo torna-se possível observar as disputas e as interações dos sujeitos. Perceber sua função social, para além de uma dimensão do numinoso, e que

(...) a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos. (BOURDIEU, 1998, pp. 33-34).

Bourdieu destaca o interesse religioso, e sua necessidade de legitimação. Se o poder é simbólico, é a crença na sua legitimidade que assegura o espaço de dominação, seu lugar na estrutura social.

Tendo em vista que o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades materiais ou simbólicas associadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social, dependendo portanto diretamente desta posição, a mensagem religiosa mais capaz de satisfazer o interesse religioso de um grupo determinado de leigos, e de exercer sobre ele o efeito propriamente simbólico de mobilização que

resulta do poder de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário, é aquela que lhe fornece um (quase) sistema de justificação das propriedades que estão objetivamente associadas ao grupo na medida em que ele ocupa uma determinada posição na estrutura social. (BOURDIEU, 1998, p. 51)

Para ele, toda estrutura de relações se organiza com vistas ao interesse religioso e a posição ocupada por quem tem a hegemonia do grupo é repetidamente legitimada por argumentos que não deixam que se crie a dúvida sobre quem lidera e o porquê. O autor aponta para uma função ideológica presente nas práticas e no discurso de quem está no poder. Assim, Bourdieu

concentra-se em vincular o aparato religioso com a formação social, demonstrando que a “estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas” tende a assumir a função de instrumento de imposição e legitimação da dominação, contribuindo para assegurar a dominação de uma classe sobre outra, para a “domesticação dos dominados”. (...) essa alquimia religiosa, como assinala, faz com que o campo religioso não somente cumpra funções de atendimento de demandas estritamente religiosas, correspondendo aos interesses por ações e práticas mágicas, mas esteja vinculado a demandas propriamente ideológicas (...). (CÂMARA; NERIS; 2008, p. 144).

Esse movimento de construção de uma legitimidade também se dá através do desenvolvimento de um *habitus*. Bourdieu “desenvolve a tese da retradução, reinterpretção e revalidação dos conteúdos religiosos em termos de *habitus* individuais ou grupais, com afinidades eletivas prévias e que se desenvolvem de acordo com as estratégias de racionalização do campo da religião (...)” (MONTAGNER; MONTAGNER, 2010, P. 260). Isto é, as interpretações religiosas serão formadas diretamente conforme os *habitus* dos grupos dos praticantes e daquelas instituições encarregadas da “rotinização” do carisma.

Sobre *habitus* e campo religioso, Suárez defende que

El campo exige a sus miembros un *habitus* religioso entendido como “principio generador de todo pensamiento, percepción y acciones conformes a normas de una representación religiosa del mundo natural y sobre natural” (Bourdieu 1971b, 319). Lo que está en juego al interior del campo es el control de la producción y reproducción del *habitus* y el monopolio de los bienes de salvación. (SUÁREZ, 2006, p. 22)

O *habitus* religioso é orientado pelas demandas do campo, inclusive em nível da dimensão individual de cada um dos adeptos. Seu sucesso ou fracasso neste propósito enfraquece ou fortalece o jogo de interesses no interior do campo e que tem por objetivo controle, monopólio e a legitimidade. Acerca disso, Suárez (2006) aponta que, para Bourdieu, o campo religioso – como todos os campos, se constrói em torno de interesse e no caso deste

especificamente, está vinculado à legitimação dos atributos associados a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social. Assim, temos que até mesmo “(...) o significado da mensagem religiosa, da profecia e do discurso religioso, por exemplo, deve ser revelado em relação à posição e às estratégias dos produtores/especialistas da mensagem religiosa em luta pela apropriação do capital específico do campo religioso” (CÂMARA; NERIS, 2008, p.142). Toda estrutura simbólica do campo religioso se organizaria a partir do firme propósito de garantir este espaço de legitimidade.

O conceito de *habitus* vai transparecer a dimensão simbólica que afirma a coesão do grupo social, o que no campo religioso serão os valores, princípios e moral de cada religião. Oliveira (2003) analisa que Bourdieu, ao destacar a importância do simbólico, “mostra que a subjetividade da experiência religiosa só consegue objetivar-se socialmente em práticas e discursos, na medida em que responde a uma demanda social, isto é, é capaz de dar sentido à existência de um grupo” (OLIVEIRA, 2003, p. 193). Assim,

Os símbolos são os instrumentos por excelência da <<integração social>>: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (...), eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração <<lógica>> é a condição da integração <<moral>>. (BOURDIEU, 2011, p. 10).

É o *habitus*, permeado de poder simbólico, que vai orientar a construção de realidade e procura estabelecer a tal “ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) (BOURDIEU, 2011, p. 9). Oliveira (2003) aponta que, mesmo a função social sendo a de maior destaque da religião para a sociologia, o “pensamento corrente reconhece na religião a função psicológica de livrar o ser humano das angústias que o afligem, na medida que consegue definir “quem sou, de onde venho e para onde vou” (OLIVEIRA, 2003, p. 180).

A religião, por muito tempo, ocupou a função de dar sentido às experiências da vida, de determinar uma visão de mundo e de futuro. Atualmente estes papéis se redefinem. As religiões também se modificaram muito enquanto estrutura e forma de estar na sociedade, então mesmo um ideário complexo como o de Bourdieu passa a não dar mais conta. Há inclusive uma crítica recorrente ao seu trabalho: “a concepção etnocêntrica de religião que lastreia sua teoria”. Já que o que serviu de modelo para a teoria do campo religioso foi a

decadente cristandade europeia que Bourdieu [tinha] (...) sob os olhos, e não um cristianismo dinâmico como o da América Latina, por exemplo. Mais grave, porém, é que, ao seguir M. Weber e tomar conceitos da tradição

judaico-cristã (v.g. mago, sacerdote, profeta, leigo, “carisma”, igreja, seita) como elementos fundantes do campo religioso, o autor fica, de fato, preso àquele universo religioso particular. Não cabem nesses conceitos o mundo religioso asiático, nem o afro-brasileiro, por exemplo. (OLIVEIRA, 2003, p. 193-194).

Feita a crítica, Oliveira pondera que “este não é um limite apenas de Weber ou de Bourdieu, mas de toda a sociologia da religião, cujos conceitos ainda não se emanciparam da linguagem teológica de onde se originou” (OLIVEIRA, 2003, p. 194). E, de fato, há ocorrências contemporâneas do campo religioso que estes teóricos até aqui trabalhados não alcançam. Então, para podermos completar este pequeno panorama conceitual da religião, vamos abordar este conceito a partir das ideias de Danièle Hervieu-Léger¹⁶.

Podemos partir, inclusive, de algumas das críticas que esta autora desenvolve acerca da noção de campo religioso de Bourdieu: destaca que a religião já não se contém unicamente no campo religioso, mas estará presente em outros campos que não ordena.

Esta fluidez de los procesos religiosos y no religiosos, que atraviesa las fronteras de los campos institucionales diferenciados de la modernidad, se manifiestan en todos los sentidos. Pueden producirse manifestaciones religiosas del creer en el campo político, científico o artístico, y la ciencia, la política, la economía, la estética, etcétera actúan recíprocamente sobre el llamado <<campo religioso>>. (HERVIEU-LEGER, 2005, p. 182).

Analisa que o interesse sociológico em geral acaba relegando ao campo religioso o papel de “campo das instituições religiosas”, e que isso não contribui pra noção que ela procura construir – dissociando a religião de suas manifestações institucionalizadas e especializadas buscando “comprender el proceso de diseminación de la religión a través del conjunto del espacio social” (HERVIEU-LEGER, 2005, p. 182). Aponta o perigo conceitual de “impermeabilizar” os campos entre si, pois isso paralisaria toda análise dos processos religiosos em curso. E explicita que

(...) el propósito que aquí perseguimos no consiste tanto en delimitar o redelimitar el lugar de lo religioso en la modernidad como en escapar a la tendencia natural que consiste en pensar dicho lugar a partir del <<núcleo duro>> de las religiones históricas, que se supone constituye el centro. A menudo, esta tendencia conduce a representar el espacio social de lo religioso en forma de círculos concéntricos que se ensamblan y se corresponden con gamas de fenómenos que presentan, de manera cada vez más difusa a medida que nos alejamos del centro, aquellos rasgos que contienen en estado completo y concentrado las religiones históricas – que a

¹⁶ Socióloga francesa, autora de vasta obra bibliográfica de onde se destacam “*La religion pour mémoire*” (1993, ainda não traduzido para o português, do qual usaremos sua tradução para o espanhol, realizada em 2005) e “*O peregrino e o convertido*” (1999, traduzido para o português em 2008).

su vez se abordan, casi siempre, a través del prisma cristiano e incluso, sobre todo em Francia, a través del prisma católico. (HERVIEU-LEGER, 2005, p. 183).

Esta imagem descrita pela autora nos ajuda a visualizar a organização teórica mais corrente, com o que ela chama de “religiões históricas” ao centro, com qualquer outra forma religiosa relegada a margem, representada de forma difusa e colocada em perspectiva a partir de um referencial cristão, muitas vezes católico. É interessante observar que ao descrever os vilarejos do estado de Principauté, no Vale do Andorra, Espanha, no começo de seu livro “O peregrino e o convertido” ela narra:

No centro deste universo, que permaneceu inalterado durante séculos, a igreja era o ponto de referência, o lugar que se concentrava toda a vida da comunidade. Aí se reuniam as pessoas para rezar, e também para discutir as questões relacionadas à comunidade. A religião estava no centro da sua existência cotidiana. (HERVIEU-LEGER, 2008, p. 15).

Sua crítica à formatação do campo religioso bourdiano, transparece uma distância temporal na posição de análise – que podemos visualizar quando ela dá seguimento à sua narração: “Os sinos ditavam o ritmo do tempo. As festas religiosas regulavam os ciclos da vida dos indivíduos e da coletividade. Hoje, ninguém mais frequenta essas igrejas, senão para admirar as características culturais de um mundo que desapareceu” (HERVIEU-LEGER, 2008, p. 15). Não mais multidões a visitar o santuário da Virgem de Maritxell, em seu lugar um museu relembra o fervor daquela fé. A população agora se reúne em torno de outros espaços, estranhos ao mundo tradicional da religião.

Com esta parábola, Hervieu-Léger destaca as características de seu tempo de análise – a modernidade religiosa: as lembranças de um mundo religioso desaparecido, presença intensa da secularização, novas formas de culto (HERVIEU-LEGER, 2008, p. 17). E podemos entender que para esta nova configuração social em torno das formas religiosas, o modelo habitualmente construído a partir da teoria dos campos não atende.

A autora ainda aponta que as ideias de Bourdieu devem ser vistas dentro de seu contexto teórico, onde o foco encontra-se em distinguir campos enquanto configurações de relações objetivas entre duas posições, regidos pelas regras do “jogo” e povoado por agentes sociais diferenciados conforme a distribuição de poder (ou de capital). Neste contexto, no campo religioso a crença é “principio constitutivo – que lo hace existir como tal – y um principio dinâmico, a través de las luchas que se llevan a cabo ad intra et ad extra por el control de la creencia legítima” (HERVIEU-LEGER, 2005, p. 184).

Também indica que a constituição de um campo religioso autônomo será o

punto culminante de la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por parte de un cuerpo de especialistas, socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica necesaria para producir o reproducir un corpus deliberadamente organizado de saberes secretos (y, por tanto, raros). (HERVIEU-LEGER, 2005, p. 184).

E que isso implica no desempoderamento daqueles que não obtém este reconhecimento, criando uma oposição entre clérigos (detentores do monopólio dos bens de salvação) e os indivíduos laicos – que seria estrutural para o próprio campo religioso. Hervieu-Léger aponta que o “principal problema que plantea esta perspectiva es que, a fin de cuentas, reduce la religión a una noción única: la de consagrar el orden social em cuanto estructura de relaciones establecidas entre los grupos y las classes” (HERVIEU-LEGER, 2005, p. 184).

Vai concluir sua análise apontando que

La cuestión de la religión como sistema de significados producido por grupos humanos esta enteramente absorbida por la cuestión de las determinaciones sociales de la división del trabajo religioso institucionalizado, del que el modelo católico de las relaciones entre los clérigos y los laicos constiuye la referencia permanente. La problemática del campo religioso desarrollado por Pierre Bourdieu es muy útil y fecunda para desarrollar el analisis de las luchas por la dirección de la tradición legítima en el seno de las confesiones cristianas. Resulta, em cambio, más difícil de aplicar en el caso de religiones monoteístas (judaísmo, islan) en las cuales la oposición entre clérigos y laicos no tiene el mismo caracter formal. Ofrece también poco sustento cuando se trata de evaluar la dimensión religiosa de los fenomenos sociales que no tienen ningun arraigo, o tienen um arraigo cada vez mas lejano, em las religiones históricas estrictamente entendidas. Es, finalmente um débil recurso para el analisis de las tendencias de una modernidad secular em la cual la producción y la circulación de los bienes simbólico-religiosos escapan, cada vez más, a la regulación de las instituciones. (HERVIEU-LEGER, 2005, p. 185).

A modernidade¹⁷ religiosa demanda outros modelos de análise, principalmente porque o foco deixa as instituições religiosas para estar direcionado ao indivíduo e seus percursos religiosos. Hervieu-Léger vai desenvolver a ideia do “fim das identidades religiosas herdadas”, onde a cadeia da transmissão religiosa se rompe e os “indivíduos constroem sua própria identidade sociorreligiosa a partir dos diversos recursos simbólicos colocados à sua disposição e/ou aos quais eles podem ter acesso em função das diferentes experiências em que estão implicados” (HERVIEU-LEGER, 2008, p. 64). A autora aponta, então, para as

¹⁷ Hervieu-Léger (2008) destaca três elementos determinantes dessa modernidade: a racionalidade, a autonomia do indivíduo-sujeito e o desenvolvimento de um tipo particular de organização social, que tem por característica a diferenciação das instituições.

dimensões típicas de identificação, isto é, os contextos onde normalmente vão acontecer os reconhecimentos entre indivíduo e religião. Seriam elas: a dimensão comunitária, a da aceitação do indivíduo dos valores ligados à mensagem religiosa, a dimensão ética da identificação, a cultural e a emocional.

A transmissão religiosa¹⁸ é uma problemática trabalhada por esta autora neste contexto de fragmentação da memória social. Para ela “nas sociedades modernas, a memória social, e por consequência, a religiosa, está em migalhas (...). A crise desta memória está intrinsecamente ligada ao desenvolvimento histórico da modernidade” (BARROZO, 2014, p. 67) que contem os elementos responsáveis por abalar as referências sagradas do mundo.

A transmissão não é apenas o processo de passagem regular dos conteúdos de crença que põe os novos membros em conformidade aos valores da comunidade a cada nova geração. Se considerarmos o fato de que na medida em que essa transmissão se confunde com a elaboração de uma linhagem da memória a partir da qual um grupo crente se realiza como grupo religioso, a ideia de transmissão amplia seu sentido e associa-se diretamente ao conceito de religião. Ou seja, “a transmissão é o próprio movimento pelo qual a religião se constitui como religião através do tempo: é a fundação continuada da própria instituição religiosa”. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 62).

Duas figuras serão ferramenta para retratar os movimentos da religião na modernidade: o peregrino e o convertido. O primeiro deles cristaliza a própria mobilidade característica da modernidade e será oposta a figura do praticante. Enquanto o peregrino tem uma prática voluntária, autônoma, individual, móvel e excepcional; o praticante desenvolve práticas obrigatórias, regidas pela instituição, fixa, comunitária, territorializada e repetida (Hervieu-Léger, 2008). Como sintetiza Victor Breno Farias Barrozo:

Ser peregrino implica assumir o imperativo da construção pessoal e individualizada, de tendência à bricolagem, de sua biografia diante das diversas referências que se apresentam para ele. Por causa disso, constituem-se múltiplas trajetórias de identificação possíveis, realizadas na medida em que se conjuga a construção biográfica subjetiva a uma linha de crença objetiva. Esse modo de sociabilização peregrina é excepcionalmente uma religiosidade de conteúdos de crenças fluidas e de frágeis e provisórias relações comunitárias. (BARROZO, 2014, p. 46)

O convertido complementa este retrato, trazendo a baila “a ebulição das conversões que marcaram o século XX” (BARROZO, 2014, p. 48). E são na verdade três personagens que integram esta figura: aquele que muda de religião, aquele que não herdou nenhuma

¹⁸ Transmissão religiosa é uma ideia trabalhada largamente por Hervieu-Léger, que define como “conjunto dos processos pelos quais um grupo humano assegura a sua continuidade no tempo por meio da sucessão das gerações” (HERVIEU-LÉGER *apud* BARROZO, 2014, p. 72).

tradição religiosa e decide voluntariamente ligar-se a determinada religião, e aquele que redescobre sua tradição de origem. Figura modelo das instituições religiosas, já que em um contexto de secularização profunda, “a conversão é associada mais estreitamente do que nunca à ideia de uma intensidade de engajamento religioso que confirma a autenticidade da escolha pessoal do indivíduo. Converter-se é, em princípio, abraçar uma identidade religiosa em sua integralidade” (HERVIEU-LEGER, 2008, p. 131).

Para os fins do nosso estudo, precisamos também destacar o conceito de laicidade mediadora, proposto por Hervieu-Leger (2008) de forma a posicionar o Estado moderno laico, em meio a este dinâmico cenário de trânsitos, individualização da crença e crença sem pertença. Quando os indivíduos se movem tão rapidamente entre grupos religiosos, a tendência é cada segmento se “resguardar”. “O temor mais voluntariamente expresso é que o diálogo inter-religioso abra caminho ao sincretismo e às diversas formas de relativismo característico da cultura moderna do indivíduo (...)” (HERVIEU-LEGER, 2008, p. 227). Assim, a convivência de diversas tradições religiosas, vários indivíduos cursando seus percursos próprios de fé, e a disputa pelo espaço de influência nas decisões governamentais formam um conjunto de delicada combustão. O processo da mediação laica vai consistir

em abrir ao máximo a possibilidade oferecida aos atores de expressar sua visão de mundo, a fim de restaurar, de religar ou de estabelecer, a partir da diversidade e das contradições que se manifestam entre essas expressões, laços entre todos aqueles que estão envolvidos no conflito. (HERVIEU-LEGER, 2008, p. 237).

A ideia é recompor o tecido social e permitir que sejam estabelecidas relações de confiança e cooperação entre os diferentes atores – aproveitando dos valores partilhados para dar espaço, direitos e reconhecimento, e resolver problemas latentes de toda sociedade moderna como as “lógicas de exclusão, lugar do estrangeiro, relações de trabalho, relações entre as gerações, redefinição da conjugalidade, renovação da educação (...)” (HERVIEU-LEGER, 2008, p. 238). Este conceito parece bastante distante da nossa realidade, onde bancadas religiosas ocupam o espaço político legislando em “causa própria”. E onde ainda examinamos as disputas religiosas nos moldes bourdianos em aspectos da saúde, da educação e, no caso do nosso estudo, no patrimônio cultural - mas é preciso pensar alternativas para as novas configurações do religioso na modernidade.

Danièle Hervieu-Léger discute a conceituação de religião em seu livro “*La religion pour la mémoire*”, a dividindo entre a perspectiva dos inclusivistas e dos exclusivistas (2005, p. 62). Aqui trouxemos várias definições de religião e alguns assuntos que vão complementar

o entendimento dos autores acerca deste tema. Neste universo tão amplo que é a noção de religião, ficamos com as ideias desses autores compondo um mosaico inclusivista: a partir de Berger e Luckmann; a objetividade de Geertz, o estruturalismo construtivista de Bourdieu e o pensamento contemporâneo de Hervieu-Léger. O conceito de religião nos servirá enquanto conceito socioantropológico, contribuindo para nosso estudo e colocando em perspectiva toda a dimensão sócio-religiosa. Berger afirma que “definições são questão de gosto” (1985, p. 184), aqui, no entanto, buscamos nos servir delas para indicar sobre quais processos sociais seriam nosso objeto de estudo.

1.3 Patrimônio Cultural e campo patrimonial

Retomando, mais uma vez, a metáfora da floresta, vamos agora observar o cipó do patrimônio cultural. Como dissemos anteriormente, ele se destaca por estar ligado a muitas outras plantas-conceito, como a história, a estética ou mesmo a política, e claro, a religião. Mas o que mais nos chama a atenção é o que ela provoca: ao interagir com cada uma destas plantas, ela gera frutos especiais. São de uma coloração particular e de um metal valioso, feito ouro e prata, que ao cair na terra-cultura não são decompostos, não se misturam, não se consome – ficam ao pé da sua árvore e acabam sendo sinal de distinção. São as tais “obras” que Certeau, em umas das definições de cultura anteriormente citada, diz que “devem ser preservadas, difundidas” (CERTEAU, 2005, p. 193). São elementos que compõem a cultura, adornando e trazendo referências “não percebíveis” a esta floresta.

Nossa metáfora procura ilustrar de forma simples características marcantes deste conceito: sua multidisciplinaridade, sua aura de “preciosidade” que promove um status diferenciado a quem lhe ostenta, e a noção de preservação e difusão que lhe acompanha. Podemos a partir disto analisar como a construção da ideia de patrimônio cultural vai acontecer, buscando entender como surgem esses atributos.

Escolhendo uma perspectiva histórica temos que o termo patrimônio é criado ligado à ideia do direito de propriedade. Denominava na Roma Antiga o conjunto de bens que o pai de família, o *pater familias*, tinha. O *patrimonium* continha então, tudo que podia ser legado por testamento, isto é

tudo que estava sob domínio do senhor, inclusive a mulher e os filhos, mas também os escravos, os bens móveis e imóveis, até mesmo os animais. (...) O patrimônio era um valor aristocrático e privado, referente à transmissão de

bens no seio da elite patriarcal romana. (FUNARI; PELEGRINI; 2006, p. 11).

Para dar continuidade ao entendimento deste conceito é necessário aliá-lo a outro, o de colecionismo. É somado a este que poderemos entender como o *patrimonium* romano estritamente financeiro ganhará dimensões diversas.

É no fim do século III a.C., também no Antigo Império Romano, que encontramos os indícios da mais antiga coleção de obras de arte, pelo menos a que se tem registro. Françoise Choay, no livro “*A Alegoria do Patrimônio*”, faz a narrativa:

Reino de Pérgamo: os atálidas procuraram com fervor, sensibilidade e perseverança, as esculturas e os objetos de arte decorativa que a Grécia Clássica produziu sem jamais colecionar. Conhecidas pelos testemunhos de Pausânias, de Políbio e de Plínio, as coleções dos atálidas não pertenciam nem à categoria dos tesouros, religiosos e fúnebres, tais como foram acumulados nos túmulos egípcios ou no opisthódomos dos templos gregos, nem à categoria de curiosidades, recolhidas ao sabor das guerras, rapinas, viagens ou heranças pelos curiosos de todos os tempos. **Esses objetos foram procurados, escolhidos e adquiridos pela sua qualidade intrínseca.** (CHOAY, 2001, p. 32, grifo nosso)

Neste relato encontramos as características de uma “categoria” de objetos, aqueles colecionados. Em uma coleção “os objetos são ‘abstraídos’ de sua função original, portanto, não mais são utilizados e sim ‘possuídos’, formando um sistema com estatuto próprio, sobrevivendo unicamente para ‘significar’” (ALMEIDA, 2001, p. 123). Mas o colecionismo revela uma dimensão humana, subjetiva, que atribui e busca significados e que se apropria destes para transmitir culturas. Estando presente, muito antes do fim do século III a.C.:

(...) é-se obrigado a admitir que as coleções também estão presentes nas sociedades ditas primitivas, e a tomar em consideração os *churinga* dos Australianos, os *vaygu’a* dos Trobriandeses (que Malinowsky [1922] compara justamente às jóias da coroa na Europa), os exemplares dos utensílios conservados, ao que parece, nas aldeias bambara e mostrados aos adolescentes durante as cerimónias de iniciação e, evidentemente, as estatuetas, as máscaras, as mantas e os grandes objectos de cobre dos povos da costa noroeste da América. Todos estes objectos são mantidos temporária ou definitivamente fora do circuito das actividades económicas, submetidos a uma protecção especial em locais fechados arrançados para esse efeito, e expostos ao olhar. Todos, sem excepção, desempenham a função de intermediários entre os espectadores e um mundo invisível de que falam os mitos, os contos e as histórias. Pode-se então constatar, sem multiplicar os exemplos, que a colecção é uma instituição universalmente difundida, o que, aliás, não é de espantar, dado o carácter universal da oposição entre o visível e o invisível. (POMIAN, 1984, p. 67-68).

É no início da Idade Média, quando a História começa a ser encarada como campo de conhecimento e a dimensão histórica dos monumentos e das coleções se evidencia, que a ideia de propriedade expressa no patrimônio e o colecionismo somados irão moldar o que mais tarde será entendido como patrimônio cultural. A formação de coleções, sempre de caráter privado e aristocrático, agregará valor aos Estados europeus monárquicos e religiosos. A Igreja Católica neste momento concentrava não só todo conhecimento intelectual produzido e influenciava toda produção artística, “como no famoso caso do imenso acervo dos papas que, hoje, está no museu do Vaticano” (FUNARI; PELEGRINI; 2006, p. 15).

As coleções seguiam se formando dentro de palácios, representando o “patrimônio” e apresentando a “cultura” e o poder de homens cultos, famílias nobres e Estados poderosos. É na formação dos Estados Nacionais, necessitando unificação, que a língua será ensinada e os valores de nação são evidenciados para o fortalecimento de uma cidadania patriótica. Funari e Pelegrini (2006) exemplificam este processo através da unificação italiana tardia, já no século XIX, quando menos de 5% de população daquela região falava o italiano. Um líder da unificação, Massimo D’Azeglio, teria dito que “feita a Itália, é preciso fazer os italianos”. O exemplo “marca bem a importância da invenção de uma cultura nacional que não podia prescindir de suas bases materiais, seu patrimônio nacional”. (FUNARI; PELEGRINI; 2006, p. 17). Assim ia surgindo um conceito de patrimônio, não mais ligado ao privado, ao religioso ou à alguma tradição antiga, mas aos signos de um povo, uma língua, origem e território. Não podemos perder de vista, porém, um caráter elitista que distingue um lugar de fala específico. Quem define o que é patrimônio, principalmente o nacional? “Se é verdade que o patrimônio serve para unificar uma nação, as desigualdades na sua formação e apropriação exigem que se estude, também, como espaço de luta material e simbólica entre as classes, as etnias e os grupos” (GARCIA CANCLINI, 1994, p. 97).

Essa lembrança das lutas e desigualdades deve estar presente mesmo quando a História conta a Revolução Francesa como o momento que a população se apropria do patrimônio, e ao invés de queimar e destruir as propriedades da elite, o disponibiliza para que houvesse acesso ao patrimônio francês – também se servindo dele para fortalecer a ideia de nação. “Em plena Revolução Francesa, em meio às violências e lutas civis, criava-se uma comissão encarregada da preservação dos monumentos nacionais. O objetivo era proteger os monumentos que representavam a incipiente nação francesa e sua cultura” (FUNARI; PELEGRINI; 2006, p. 19).

Essa comissão teve um papel fundamental na preservação e na seleção do que era necessário materialmente ao imaginário nacional francês, capitaneou o movimento de transferência dos bens do clero e da Coroa para a nação e traçou rumos do trabalho com o patrimônio – trazendo a figura do tombamento, o inventário e a classificação entre bens móveis (quadros, tapeçarias, mobiliário, máquinas, entre outros objetos) e imóveis (prédios, monumentos, entre outros).

Os bens móveis foram reunidos em depósitos provisórios e de lá para seu “definitivo aberto ao público, consagrado então com o nome recente de *museum* ou de museu” (CHOAY, 2001, p. 101). Organizava-se então uma instituição específica para a preservação dos bens imóveis, e o grande museu que irá se destacar neste momento é o Louvre, onde serão reunidas a maioria das riquezas artísticas reunidas na Revolução. “A história de sua abertura (...) ilustra o conjunto dos conflitos doutrinários e ideológicos, assim como as dificuldades técnicas e financeiras com que se depara então a ideia e o projeto de museu” (CHOAY, 2001, p. 102).

Os bens imóveis também se encontram em meio a disputas e interesses. Uma vez tombados, recebiam um selo e havia-se de pensar o que se fazer com cada uma destas construções. “(...) conventos, igrejas, castelos, residências particulares ensejavam outros problemas, (...) era-lhes necessário inventar novos usos para os edifícios que haviam perdido sua destinação original” (CHOAY, 2001, p. 105). Museus, depósitos de munição e de salitre eram criados ocupando catedrais, enquanto conventos transformavam-se em prisões. As políticas de preservação do patrimônio de “pedra e cal”, como ficaria conhecida a categoria dos bens imóveis, começam oficialmente neste momento.

Narramos este momento histórico porque ele é percebido como fundamental para o entendimento de como e porque serão fundadas as políticas patrimoniais, isto é, como será a introdução da participação do Estado sobre o patrimônio cultural. Muitas vezes essa narrativa é romântica e não demonstra as contradições, mas como nos lembrou Canclini acima, é campo de lutas entre classes, entre discursos para prover legitimidade à uma autoridade ou grupo social específico, desde a sua fundação.

Benedict Anderson, em sua obra “Comunidades Imaginadas” (2008) traz a Ásia, que é seu campo de estudo, como exemplo do trabalho com o patrimônio servindo às políticas de “construção da nação” de Estados coloniais e “pós-independência”. Ele narra que “até o início do século XIX, os dirigentes coloniais no Sudeste asiático mostravam pouquíssimo interesse pelos antigos monumentos das civilizações que haviam subjogado” (ANDERSON, 2008, p. 246). E isso vai mudar a partir do estabelecimento das primeiras coleções de peças

arqueológicas que despertarão o interesse dos governos, que investirão maciçamente na restauração de monumentos imponentes – o que “nos permite suspeitar que o Estado tinha suas próprias razões não-científicas” (ANDERSON, 2008, p. 248) para mobilizar tanto capital. O autor aponta três justificativas, das quais destacamos aquela que ele diz ser a mais profunda: o esforço para criação de uma legitimidade alternativa.

Crescia o número de europeus que nasciam no Sudeste Asiático e queriam que aquele fosse o seu lar. A arqueologia monumental, cada vez mais ligada ao turismo, permitia que o Estado aparecesse como o guardião de uma tradição generalizada, mas também local. (...) Ilustra bem essa situação paradoxal o fato de que os monumentos reconstruídos eram cercados de gramados elegantemente traçados, sempre com placas explicativas, cheias de datas, dispostas aqui e ali. Além disso, foram feitos para permanecer vazios ou com meia dúzia de turistas perambulando (na medida do possível, nada de peregrinações ou cerimônias religiosas). Assim museificados, eles eram reposicionados como insígnias de um Estado colonial secular. (ANDERSON, 2008, p. 250).

Esse exemplo é bastante contundente, mas demonstra de forma clara como interesses governamentais, político-ideológicos, estarão presentes nas discussões sobre patrimônio cultural. Até porque estas passam a integrar os planos de governo como políticas públicas. O Estado assume para si o papel e a responsabilidade de salvaguardar o patrimônio e a cultura (ambos no singular). Tornam-se comuns nos textos legais os termos conservação, preservação, patrimonialização e salvaguarda. Sobre estes termos, temos:

A Patrimonialização (...) configurou-se como ato que incorpora à dimensão social o discurso da necessidade do estatuto da Preservação. Conservação a ser praticada por instância tutelar, portanto, dotada de responsabilidade (competência) para custodiar os bens. E conservar, conceito que sustenta o Patrimônio, consiste em proteger o bem de qualquer efeito danoso, natural ou intencional, com intuito não só de mantê-lo no presente, como de permitir sua existência no futuro, ou seja, preservar. E a palavra salvaguarda, tão usada pelas entidades competentes nos seus documentos normativos, exprime, adequadamente, o pensamento e a ação que aplicam. (LIMA, 2012, p. 34)

No Brasil veremos essas políticas públicas para o patrimônio cultural oscilarem “entre concepções e diretrizes nem sempre transparentes. Certo é que a maior parte das iniciativas nesse campo se inscreveu nas esferas do poder federal, e que, não raro, suscitaram interpretações díspares” (FUNARI; PELEGRINI; 2006, p. 43); afinal como ter interpretações uniformes em se tratando de um país de proporção continental como o Brasil?

Faremos agora um panorama sobre patrimônio cultural no Brasil, história e legislação, já que para entender sua complexidade hoje é necessário poder olhar todas as etapas da

política patrimonial. As primeiras coleções e museus brasileiros terão origem ainda durante Império, naquele momento já servindo para mostrar a riqueza do território e a diversidade populacional. Com a proclamação da República, novas insígnias nacionais serão desenvolvidas – todas elas baseadas nas ideias positivistas que pautavam a classe política dominante. Assim, monumentos serão construídos, modificados, museus serão criados; todos eles convergindo para a criação de uma nova imagem nacional.

Na década de 30 vão começar a surgir nas cartas constitucionais elementos legais para dar direcionamento às questões do patrimônio cultural nacional. A Constituição de 1934, por exemplo, impedia a evasão de obras de arte do território nacional e abrandava o direito de propriedade nas cidades históricas mineiras, quando fosse servir a uma “função social”. Este dispositivo, fortalecido na Constituição de 1937, subsidiou o Decreto-lei 25/1937 que dispunha de não só de uma definição de patrimônio, como instituía a ferramenta legal do tombamento a ser efetivada através do que hoje conhecemos por Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), criado em 1937¹⁹. Interessante é perceber que apesar da política preservacionista somente tenha o tombamento como estratégia e seu foco fosse somente bens móveis e imóveis, já em 37 o conceito de patrimônio se alargava:

Art. 1º Constitue o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico. (...)

§ 2º Equiparam-se aos bens a que se refere o presente artigo e são também sujeitos a tombamento os monumentos naturais, bem como os sítios e paisagens que importe conservar e proteger pela feição notável com que tenham sido dotados pela natureza ou agenciados pela indústria humana. (BRASIL, 1937).

A partir desta lei, começam as ações de tombamento que terão por foco principal edifícios barrocos do período colonial e prédios neoclássicos e ecléticos que serviam como palácios governamentais, escolhas feitas conforme os vínculos com a história oficial da nação. “Enquanto a arquitetura foi elevada à condição de marca nacional capaz de promover a imagem de solidez do Estado brasileiro, os bens culturais não pertencentes à elite acabaram relegados ao esquecimento” (FUNARI; PELEGRINI; 2006, p. 46). E este é um processo bem semelhante à narrativa de Anderson (2008) citada anteriormente sobre como agiam os Estados

¹⁹ Em 1937 é criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, que assumirá a denominação de Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional em 1946, e de IPHAN em 1970. Ainda ocorrerão outras mudanças estruturais no decorrer dos anos, destacamos que desta instituição surgirão a Fundação Nacional pró-Memória (1979-1990) e a Fundação de Artes – Funarte (desde 1994).

Coloniais e pós-independência, pois o patrimônio seria moldado conforme os interesses destes. Como observam Funari e Pelegrini (2006, p. 47): “sem dúvida, as políticas públicas devotadas à proteção patrimonial tem cambiado de acordo com os conceitos de identidades nacional dos governos que se sucedem no poder”.

Assim, no período ditatorial, a Constituição de 1967 definirá no Artigo 172 que “O amparo à cultura é dever do Estado” e que “Ficam sob a proteção especial do Poder Público os documentos, as obras e os locais de valor histórico ou artístico, os monumentos e as paisagens naturais notáveis, bem como as jazidas arqueológicas” (BRASIL, 1967). Mas, depois do Ato Institucional n.5 em 1968, foram poucas ações e todas elas voltadas aos “valores nacionais”.

A partir de 1973 tem início o Programa de Reconstrução das Cidades Históricas, centrado “na recuperação dos bens de ‘pedra e cal’ e no incremento do turismo e do comércio em áreas consideradas de tradição histórica e cultural, sobretudo no Nordeste” (FUNARI; PELEGRINI; 2006, p. 48). Era o começo de uma política patrimonial que se mostrou duvidosa, que acabou por esvaziar os centros históricos em processos de gentrificação – trocando a população tradicional por cultura “para inglês ver”. Nos anos 90 esse processo ganha bastante intensidade, e surgem, como chamaria Nestor Canclini, as “cidades-espetáculo”. Aqui é necessário pontuar que as relações de patrimônio e turismo são complexas, e tem o Estado como grande apoiador, já que é grande gerador de renda.

Em 1975, através da criação da Política Nacional de Cultura, é viabilizado o Centro Nacional de Referência Cultural; e em 1979 foi criada a Fundação Nacional Pró-Memória. Essa duas iniciativas trouxeram o “reconhecimento de uma vasta gama de bens procedentes, sobretudo, do saber popular [que] alargou a concepção de patrimônio, agora assentada na **diversidade cultural, étnica e religiosa do país**” (FUNARI; PELEGRINI; 2006, p. 49, grifo nosso). Este momento, para os fins do nosso estudo, é crucial pois nele podemos observar uma mudança na “intenção” do patrimônio cultural brasileiro.

Se antes eram os prédios monumentais de arquitetura que ganhavam seu “status” de bem patrimonial e o direito e o dever de serem preservados; a partir da década de 80, serão os espaços de convívio a conquistar esse cuidado, juntamente com os modos de viver de distintas comunidades. Serão mercados públicos e outros espaços populares a serem percebidos como locais de cultura. O marco deste momento é o tombamento do *Ilé Axé Iya Nassô Oká* ou Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador, primeiro patrimônio reconhecido ligado à outra religião que não a católica no Brasil. No próximo capítulo analisaremos este

tombamento com seus pormenores e a devida relevância. Para o momento, além das questões acerca da construção de uma imagem nacional afirmativa de sua diversidade cultural, interessa ressaltar que além da “pedra e cal” são tombados também objetos principais e árvores sagradas, vegetação ritual, somando 6.800m² – foi também um marco para a ampliação das formas do patrimônio, mesmo que somente através da ferramenta do tombamento, única disponível naquele momento. Era a diversificação da cultura e do patrimônio sendo demandada pela sociedade.

O Brasil decorria de um longo período de ditadura militar e na Nova República as manifestações sociais que já eram latentes tomam força. Mas, diferente de outrora, são movimentos étnicos, de gênero e orientação sexual, pelo meio ambiente, pela paz, e também pela diversificação do patrimônio cultural, que ganham dimensionamento; manifestações da ordem dos direitos culturais e da melhoria da qualidade de vida. (PRADO, 2011, p. 140).

A Carta Constitucional promulgada em 1988, em seus dois artigos que compõem a seção “Da Cultura” dentro do título “Da Ordem Social”, é retrato desta mudança de paradigma acerca da cultura e do patrimônio. A ênfase dada às culturas populares, indígenas, afro-brasileiras (principalmente das comunidades quilombolas), bem como a democratização e a difusão dos bens patrimoniais, é notadamente um avanço para o reconhecimento de uma cultura plural.

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:

- I - defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro;
- II - produção, promoção e difusão de bens culturais;
- III - formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões;
- IV - democratização do acesso aos bens de cultura;
- V - valorização da diversidade étnica e regional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

- I - as formas de expressão;
- II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação. (...)

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. (...). (BRASIL, 1988).

E, em seu artigo 216, temos uma mudança sem precedentes na concepção de patrimônio cultural. Atributos como originalidade e autenticidade são substituídos pela ênfase à necessidade de referência à identidade e à memória dos diferentes grupos que formam a sociedade brasileira. Nele temos o embrião da noção de patrimônio imaterial, presente nas “formas de expressão” e nos “modos de criar, fazer e viver”, que se desdobrará na criação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, instituído pelo Decreto n.3.551/2000. A ferramenta de preservação que é criada é o registro, e para isso são criados quatro livros, ficando aberta a possibilidade para criação de novos livros, se necessário. São eles:

I - Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

II - Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

III - Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

IV - Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas. (BRASIL, 2000).

Este decreto também regulamenta a colaboração da comunidade para a preservação de bens culturais, como presente no parágrafo primeiro do artigo 216. Ele declara que “são partes legítimas para provocar a instauração do processo de registro: I - o Ministro de Estado da Cultura; II - instituições vinculadas ao Ministério da Cultura; III - Secretarias de Estado, de Município e do Distrito Federal; IV - sociedades ou associações civis”. Esse é um dos aspectos que faz com que o Brasil esteja na vanguarda nas questões ligadas ao patrimônio, por mais que a execução destes processos seja, por muitas vezes, dificultosa.

Quando em 1998, o Conselho Executivo da Organização das Nações Unidas decidiu criar uma distinção internacional intitulada Proclamação das Obras Primas do Oral e imaterial da Humanidade (UNESCO, 1998a, p. 15: 3.5.1.; UNESCO 1998b), no Brasil a carta de Fortaleza já completava um ano (IPHAN, 1997). E quando a UNESCO realiza a Convenção para a

Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, em 17 de Outubro de 2003, que apenas em 2006 entrou em vigor (UNESCO, 2003), nós já contávamos com o Decreto nº3.551 de 04 de agosto de 2000 (BRASIL, 2000). O que atesta a posição pioneira do Brasil. Estas mudanças, que já se configuram marco nas políticas de patrimônio, são bastante recentes e podemos afirmar com segurança que o Brasil antecipou tais mudanças. (PRADO, 2011, p. 141).

Por fim, Prado (2011) traz uma reflexão relevante quanto à oposição entre patrimônio cultural e patrimônio histórico e artístico nacional. A autora entende que o primeiro, contemporaneamente alinhado, “eleva o patrimônio a um status acima, mas não fora, das questões nacionais em referência à diversidade cultural humana” (PRADO, 2011, p. 141). Isto é, ao considerarmos o patrimônio como cultural, ele não perde a referência do lugar em que foi criado, mas ultrapassa a fronteira geográfica para ser mais uma produção humana. Não que com isso os tais interesses nacionais tenham sido sublimados, porém a eles somam-se outro arcabouço, o da cultura humana. Um exemplo interessante dessa nova concepção de patrimônio é o produto do Decreto n.7.387 de 2010, que institui o Inventário Nacional da Diversidade Linguística. Em um país que existem somente duas línguas oficiais (português e a língua brasileira de sinais, a LIBRAS), um inventário específico para identificação, catalogação, preservação e difusão de línguas, demonstra um interesse pela cultura humana produzida, valoriza uma cultura nacional diversa, articula sujeitos antes a margem como criadores de cultura, produtores e possuidores de um patrimônio relevante.

Patrimônio continua a ser sinônimo de um status diferenciado, de algo que merece atenção, cuidado. Uma produção humana relevante, representativa, digna de ser preservada, registrada e difundida – seja ela feita de pedra e cal ou de ações, saberes, expressões e memórias.

Para os fins do nosso estudo é interessante abordarmos a noção de campo patrimonial, isto é, sobre o “patrimônio cultural como campo de produção, reprodução e manipulação de uma verdade” (PRADO, 2011, p.129); para podemos analisar a “esfera do legítimo”, formada por instâncias sociais de legitimação reconhecidas como universidades, museus, bibliotecas, com pretensões ao universal e ao atemporal. Nessa esfera estão “todas as artes ditas nobres, como a música clássica, a escultura, a literatura, a pintura e o teatro, artes que possuem sistemas de transmissão e reprodução de suas regras, capazes de unificar os valores ideais e as formas de consagração destas produções culturais” (MONTAGNER; MONTAGNER, 2010, p. 259-260). É nesta esfera de distinção, reconhecimento e referência que encontramos primeiramente o patrimônio. É entre estes pares que atributos como genuinidade e autenticidade fazem sentido.

Mas, se o campo (patrimonial) é constituído por “grupos formados por agentes dotados de conhecimento e criatividade (...), [portanto] acordos e negociações de significados podem existir”, “não podemos mais tratar a representação do patrimônio cultural por visões dicotômicas” (PRADO, 2011, p. 131) e precisamos complexificar a análise para observar que

a forma e o sentido da produção do patrimônio não são estanques, mas apreensíveis como instantes na dinâmica de negociação entre os agentes de diferentes grupos sociais, estes, como produtores de significados a produção cultural. Assim, (...) a criação simbólica do patrimônio cultural envolve formas e sentidos atribuídos (consciente ou inconscientemente) e posicionamentos de grupo, num jogo onde agentes sociais participam da negociação utilizando-se de diferentes recursos (não apenas os recursos oficiais), ou estratégias, na construção do patrimônio cultural. (PRADO, 2011, p. 132).

Também precisamos pontuar que “o campo patrimonial, além de uma instância de legitimação cultural institucionalizada, é também uma agência de produção e gestão do capital simbólico da nação” (PRADO, 2011, p. 134). E nesta seção talvez tenhamos as relações mais tensas deste campo. Quando o patrimônio cultural está para simbolizar o nacional temos grupos demais envolvidos, pelo menos quando o contexto é um país de proporções continentais como o Brasil, e temos o Estado (nas suas esferas municipais, estaduais e federal) mediando e negociando como juiz da partida e jogador.

Com o aparato institucional o Estado acumula poder por meio de agentes especializados (...) que atuam no corpo de agências destinadas a consagração e legitimação do poder por meio de estratégias de acordo com as disposições sociais. Assim, com “funções socialmente diferenciadas” os agentes oficiais, orgânicos a diferentes grupos da sociedade, especializados, e por tanto dotados de *habitus* próprio ao jogo político, disputam no interior do aparelho burocrático coisas materiais e simbólicas e o uso do monopólio de produção dos interesses políticos, dentro das coerções próprias a posição no campo. (PRADO, 2011, p. 137)

Com essa abordagem pretendemos que seja possível uma leitura relacional e das estruturas de poder; pois a produção do patrimônio cultural, em uma agência de consagração do Estado, serve a acumulação de poder para o Estado na medida em que cumpre funções internas para a legitimação deste poder.

“Com a ampliação das noções de patrimônio na virada do milênio, mais do que a busca de uma cidadania ativa, a orientação das políticas de patrimônio tem demonstrado maior preocupação com a diversidade cultural” (PRADO, 2011, p. 140). E a perspectiva do reconhecimento da diversidade cultural nos traz novos agentes disputando objetivamente neste campo, (como, por exemplo, diferentes grupos de produtores da cultura tradicional).

O sistema simbólico do patrimônio cultural refletirá de todo modo a sociedade que o concebe, pelo que apresenta e pelo que exclui, mas também pelo tratamento que recebe e significados que produz seus produtores sociais, não distantes, mas, imbricados na vida e nas disposições da dinâmica social. (PRADO, 2011, p. 144).

O campo patrimonial transpõe sua faceta política e ideológica quando o colocamos em perspectiva para análise. Não há espaço para ingenuidade, somente para estratégia e dominação; por mais que recentemente tenhamos observado uma crescente abertura para o reconhecimento do patrimônio de outros grupos não dominantes. De qualquer maneira, essa imagem de diversidade instigada pelo Estado também faz parte de uma narrativa construída de um país que quer mostrar-se inclusivo, receptivo e culturalmente rico. Mas, sem juízo de valor que condene, já que temos processos sociais intensos de reconhecimento, subversão e empoderamento²⁰ de populações a margem, que irão se utilizar da

A instituição do patrimônio [que] é uma ferramenta que pode servir ao acesso a bens culturais de múltiplos grupos da sociedade, como um meio de sensibilização que possibilita aos sujeitos apropriar-se de múltiplas linguagens, tornando-os mais abertos para a relação com o outro, e fortalecendo a percepção de identidade e de alteridade. (PRADO, 2011, p. 143).

Nossas análises conceituais buscaram aclarar conceitos: cultura, religião e patrimônio. Conceituar nos permite delimitar, aprofundar e ao mesmo tempo somar referências para desenvolver uma leitura mais ampla dos campos social, religioso e patrimonial. Sem pretensões de completude ou totalidade acerca dos temas debatidos, vamos utilizá-los como ferramenta para pensar os processos de patrimonialização de alguns agentes do campo religioso brasileiro, estabelecendo um percurso que nos permita analisar e refletir as dinâmicas patrimoniais do Santo Daime.

²⁰ Entendendo aqui empoderamento a partir das ideias de Paulo Freire, que utilizou deste conceito desde 1986 e para quem a tomada de consciência conduz a libertação através do poder de transformar as relações sociais que provoca. O surgimento deste poder, gerado no interior do sujeito a partir da reflexão crítica sobre sua realidade e não outorgado, é o que chamamos empoderamento. Ver mais em GUARESCHI, 2010.

2. PROCESSOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

No capítulo anterior apresentamos o conceito de patrimônio cultural, como surgiu aliado a noção de propriedade e se desenvolveu a partir da ideia do colecionismo. Símbolo de distinção, elemento formador de uma cultura nacional. Abordamos como o conceito foi se modificando nas políticas patrimoniais do Estado brasileiro através dos anos, a partir da década de 30 no século XX. No desenvolvimento histórico sobre noção de patrimônio, em alguns momentos tangenciamos o encontro entre o campo patrimonial e o religioso. Mas, neste capítulo, nos dedicaremos a traçar com mais detalhe o histórico das relações entre esses campos – contar a história do patrimônio cultural brasileiro a partir da perspectiva da religião. Para isso vamos desenvolver um percurso que incluirá o catolicismo, o evangelismo, e as religiões afro-brasileiras. Trajeto este que nos levará, no próximo capítulo, aos novos movimentos religiosos e o Santo Daime.

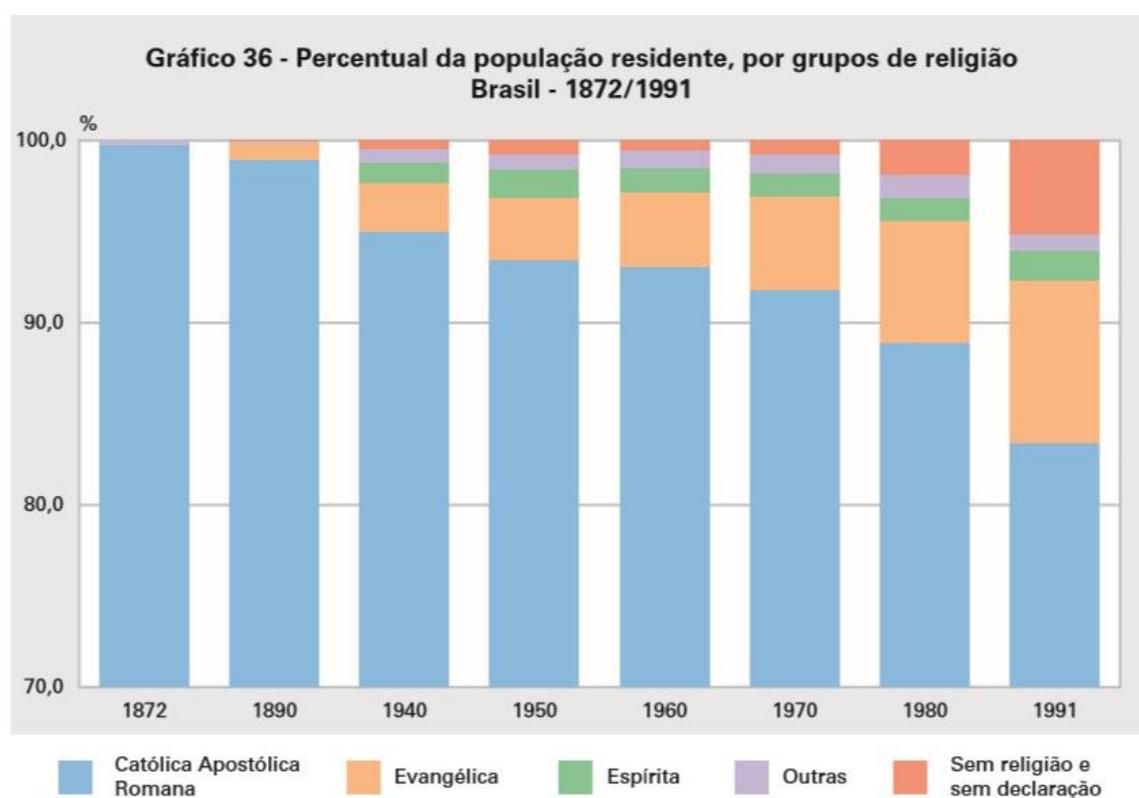
Não podemos, porém, avançar sem comentar de forma mais ampla o campo religioso brasileiro, que absolutamente não se resume às religiões e movimentos religiosos escolhidos para compor nosso panorama. Em um rápido histórico, podemos apontar que a partir da proclamação da República (1889) e a constituição de um Estado laico, o Brasil se torna “terra fértil” para a diversidade religiosa.

No Brasil, em se tratando de laicidade, nos deparamos com a aurora republicana como marco. É quando se adota de modo assumido o princípio da separação entre Estado e igrejas. Em termos mais concretos: rompe-se com o arranjo que oficializava e mantinha a Igreja Católica; o ensino é declarado leigo, os registros civis deixam de ser eclesiásticos, o casamento torna-se civil, os cemitérios são secularizados; ao mesmo tempo, incorporam-se os princípios da liberdade religiosa e da igualdade dos grupos confessionais, o que daria legitimidade ao pluralismo espiritual. (GIUMBELLI, 2008, p. 81-82).

Neste contexto, imigrantes trouxeram, em meio às suas tradições, também suas crenças, missionários dispostos a converter mais fiéis para seu credo, religiosidades marginalizadas que com a liberdade de culto foram gradualmente conquistando espaço e se institucionalizando, entre outros; que através de mais de um século formaram um grande mosaico – e campo de concorrências, que é hoje o campo religioso brasileiro.

Muitos autores se valem dos dados levantados através do Censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, para retratar o campo religioso nacional. Estas informações começaram a ser coletadas em 1872, e desde 1940 o Censo

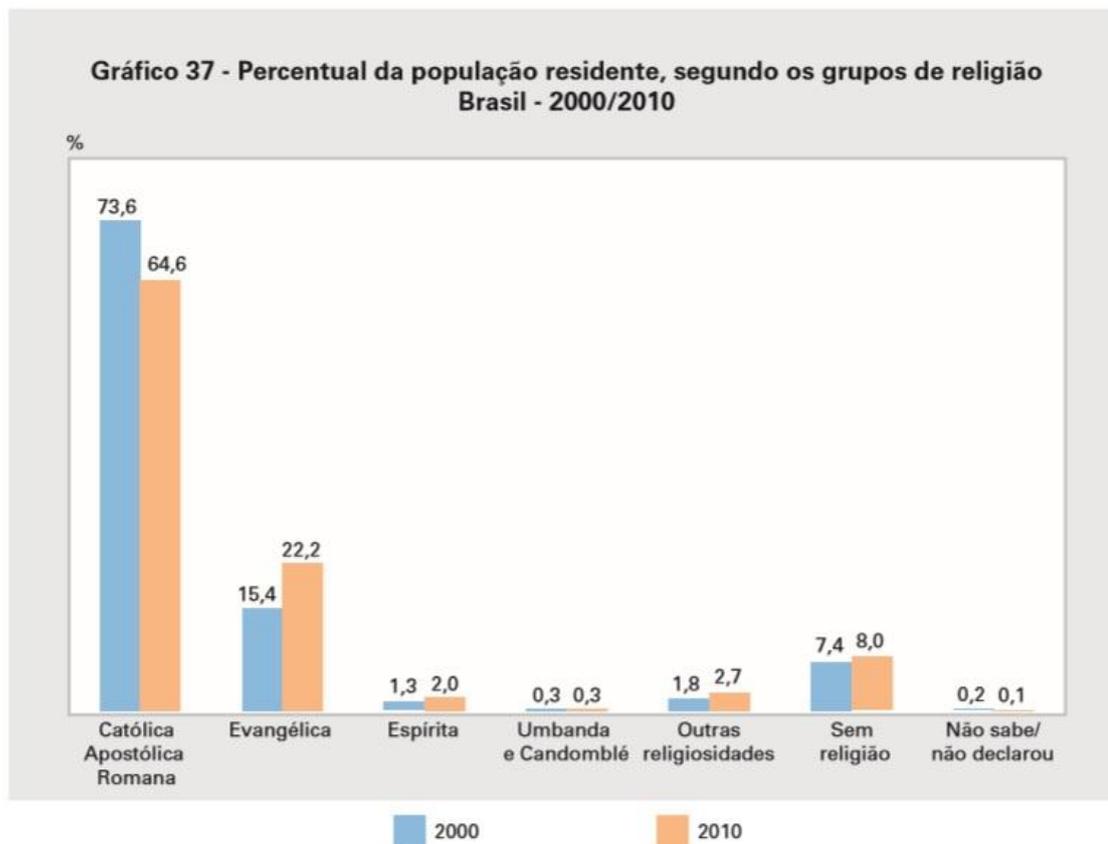
acontece a cada 10 anos, para conformação de estudos estatísticos sobre a população brasileira. Assim é possível não só inferir o contingente de adeptos de religiões, mas também traçar históricos e tendências do campo. Entre os resultados divulgados do último Censo, realizado em 2010, dois gráficos resumem boa parte da noção geral sobre o campo religioso brasileiro visível através desta pesquisa: os percentuais da população residente, por grupos de religião no Brasil entre 1872/1991 e 2000/2010.



Fontes: Directoria Geral de Estatística, Recenseamento do Brasil 1872/1890; e IBGE, Censo Demográfico 1940/1991.

Figura 3: Percentual da população residente, por grupo de religião Brasil 1872/1991

Fonte: IBGE



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000/2010.

Figura 4: Percentual da população residente, grupo de religião Brasil 2000/2010
Fonte: IBGE

Em ambos os gráficos é possível observar a composição do campo religioso brasileiro em termos gerais: católicos, evangélicos, espíritas, religiões afro-brasileiras, “outras religiosidades” e “sem religião”. Com exceção da religião Católica Apostólica Romana, que segue majoritariamente um líder, cada um dos outros percentuais representam muitos grupos com lideranças, crenças e rituais próprios, mas correlatos de alguma forma e por isso, classificados conjuntamente. Também podemos apontar para as tendências gerais do campo religioso brasileiro através dos anos: uma diminuição gradual do número de adeptos do catolicismo, um aumento constante dos evangélicos e mais lentamente os “sem religião” e “outras religiosidades”. A Umbanda e o Candomblé se mantêm estáveis no seu número de adeptos, mas com outros dados disponíveis do Censo 2010, podemos apontar a invisibilidade destas religiões na zona rural brasileira. Aliás, é este o principal reduto católico, já que as religiões evangélicas e os “sem religião” tem mais representatividade nas zonas urbanas.

Não podemos, contudo, presumir que as pesquisas do Censo retratam com fidelidade toda complexidade do campo religioso brasileiro. Como compara Lemos (2015²¹) estes dados são como um “raio-x” do campo, e não outro tipo de exame mais apurado – então não representam a verdade absoluta dos fatos, mas são instrumentos a serem utilizados sob análise criteriosa. Benedict Anderson, em seu livro “Comunidades Imaginadas” (2008) observa o Censo demonstrando como as categorias de classificação da população vão mudando conforme mudam os interesses do Estado, assim com o passar do tempo a identidade religiosa perde espaço para características étnicas nos censos populacionais gerais, por exemplo. São reflexos das “identidades” imaginadas (ANDERSON, 2008, p. 229), criadas conforme a penetração administrativa do Estado, posicionando as pessoas na sociedade, dando um (único) lugar para todos.

Talvez, tão significativo quanto os números do Censo em si, sejam as análises do campo que são feitas a partir deles. Demonstra-se um campo de conflitos, como podemos verificar na análise de Carlos Alberto Steil (2013), quando tece considerações sobre a importância de levarmos em conta como são produzidos os dados do Censo, para que possamos

relativizar o peso dos números e desmitificar as porcentagens na elaboração dos argumentos e análises sociais sobre o campo religioso. Mesmo porque, como sugere Talal Asad (1993; 2003), a classificação de determinada prática como religiosa, assim como a definição de um elenco de religiões a serem pesquisadas pelos censos, já que se apresentam como um ato a serviço de certas configurações dominantes de poder. Isto é, os censos partem sempre de um contexto pressuposto no qual agentes religiosos e sociais aparecem como atores em disputa pelos sentidos do próprio conceito legítimo de religião, num jogo de forças que envolve a sociedade como um todo. (STEIL, 2013, p. 30)

Assim, podemos refletir sobre a inclusão, no Censo 2010, de categorias como ateus e agnósticos entre os “sem religião”. Ou mesmo sobre como foram retratada as religiões afro-brasileira²² a partir de sua inclusão em 1991, onde “o censo oferece sempre cifras subestimadas de seus seguidores” (PRANDI, 2003, p. 16), e algumas hipóteses são levantadas

²¹ Informação verbal proveniente de Aula Inaugural proferida pela Professora Doutora Fernanda Lemos na Pontifícia Universidade Católica (PUC) de Belo Horizonte, Minas Gerais, para o curso de Ciências da Religião em 25 de março de 2015, com o título “Entre trânsitos, mutações e deslocamentos”: a contribuição das Ciências da Religião para análise do campo Religioso Brasileiro Contemporâneo.

²² Quanto às religiões afro-brasileiras, tanto a umbanda como o candomblé mantiveram-se no eixo de 0,3% de declaração de crença. Não houve mudança substantiva com respeito ao Censo anterior, que indicava porcentagem de 0,26% para a umbanda (...) e 0,08 para o candomblé (...). Mas no novo censo [2010] há uma retração numérica da umbanda com respeito ao censo anterior: de 432.001 declarantes em 407.000 em 2010. O candomblé, que no censo anterior tinha registrado um leve crescimento, volta a ter modesto acréscimo: de 139.328 declarantes em 2000 para 167.000 em 2010. (TEIXEIRA, 2012).

sobre os motivos que levam os seguidores a não declararem o culto às religiões de matriz afro. Carlos Alberto Steil comenta que “é recorrente que os adeptos das religiões afro-brasileiras, quando interrogados pelos recenseadores, se declararem católicos, uma vez que foram batizados nesta religião ou assim se consideram por tradição familiar” (STEIL, 2013, p. 35). Já Reginaldo Prandi (2003), por exemplo, atribui às circunstâncias históricas em que essas religiões se constituíram no nosso país e o que chama de um “caráter sincrético” que seria decorrente²³. Estas são apenas hipóteses, mas demonstram que, mesmo não havendo outra pesquisa que embase este posicionamento, há praticamente um consenso entre os autores para a não correspondência entre o dado levantado pelo Censo e a real quantidade de adeptos dessas religiões.

Outro exemplo de aspectos revelados sobre o campo religioso brasileiro, quando realizada uma análise criteriosa dos dados do Censo, são os casos das religiões ayahuasqueiras – que foram incluídas dentro da categoria “tradições indígenas” criada em 2000, quando o IBGE fez parceria com o ISER – Instituto de Estudos em Religião para reformulação das categorias. Semelhantes em alguns aspectos às religiões de matriz afro, seus números estão distantes de refletir a realidade. Podemos apontar algumas possíveis razões como estarem inseridos no contexto da modernidade religiosa onde o trânsito é uma grande característica, suas interfaces com outras categorias como “outras religiosidades cristãs” ou mesmo “tradições esotéricas” por se tratarem de religiões de egrégoras híbridas e, por fim, as situações de preconceito (na mídia, por exemplo, são chamadas regularmente de “seitas” e a bebida considerada uma “droga alucinógena”). Como exemplo desta última podemos observar a capa da Revista Veja quando do assassinato do cartunista Glauco, que era adepto e dirigente de uma igreja do Santo Daime.

²³ As religiões mais antigas foram formadas no século XIX, quando o catolicismo era a única religião tolerada no país e a fonte básica de legitimidade social. (...) os negros que recriaram no Brasil as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seus ancestrais, frequentavam também os ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, quando o católico perdeu a condição de religião oficial. (PRANDI, 2013, p. 16)



Figura 5: Capa da Revista Veja 24/03/2010 – edição 2157
Fonte: Revista Veja - Editora Abril, 2015.²⁴

Como título “O psicótico e o daime” e como subtítulo “Até que ponto se justifica a tolerância com uma droga alucinógena usada em rituais de uma seita?”. Desconsidera-se nessa frase toda pesquisa realizada para a liberação da bebida em rituais religiosos, inclusive pelo Conselho Nacional Antidrogas – CONAD. O que nos interessa aqui, porém, é refletir se com esse tratamento midiático os adeptos se sentem a vontade para assumir sua crença, e como isso se reflete também nos números do Censo.

Comentamos sobre a hibridez da egrégora das religiões ayahuasqueiras e no Santo Daime, por exemplo, as influências de outras religiões são percebidas desde a sua fundação, como comentamos anteriormente, e são renovadas constantemente. Para além da linha do Umbandaime, que há mais de 25 anos é desenvolvida, e que é, como diz seu nome, uma junção do Santo Daime e da Umbanda²⁵; há nos hinos pistas de seu hibridismo constituidor, onde se canta:

*A Doutrina é verdadeira
O Santo Daime em tudo se soma
O mestre é o de Nazaré
E o mistério é o da Amazônia²⁶*

²⁴ Capa e matéria completa disponível em: <http://veja.abril.com.br/acervodigital/home.aspx> Acesso em 10/11/15.

²⁵ Ver mais em “A inserção da Umbanda no Santo Daime” de Celso Luz Gusman Neto (2011), disponível em <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/222>>.

²⁶ Estrofe final do hino “Mãe das Mães”, número 7 do hinário “Nova Era” do Padrinho Alfredo Gregório de Melo, filho do Padrinho Sebastião e atual dirigente geral do ICEFLU.

Neste contexto é desafiador refletir sobre a pertença e o que percebemos é que a pesquisa do IBGE tem dificuldades para abarcar toda a complexidade da diversidade religiosa brasileira. Ainda aproveitando o exemplo da problemática das religiões ayahuasqueiras no Censo, podemos transferir essa reflexão para um espaço determinado e considerar as dinâmicas do campo religioso e seus reflexos (ou ausências) na pesquisa do IBGE.

Ao analisarmos a tabela de resultados da religião no Censo 2010 para o estado do Acre, destaca-se a massiva presença de adeptos de religiões evangélicas (proporcionalmente, o Acre é o estado brasileiro com maior presença evangélica), e o pequeno percentual de católicos, bem abaixo da média nacional. Mesmo assim são 381.007 católicos e 239.589 evangélicos, em uma população que totaliza 733.559 habitantes. Uma informação relevante para pensarmos estes indivíduos é que são, entre esta soma geral, 17.578 indígenas. Podemos tecer muitas considerações sobre estes números, principalmente sobre os missionários e a catequização, mas é outro dado que nos chama a atenção: neste estado, que é o berço do Santo Daime e da Barquinha, e que tem mais de 146 aldeias indígenas em 13,61% do território considerado terra indígena, somente 2.617 pessoas declararam sua religião dentro da categoria “tradições indígenas”. Elizabeth Pissolato, no seu texto “Tradições indígenas no Censo 2010”, discute o cruzamento dos dados da população indígena e a crença nas “tradições indígenas”, quando destaca

(...) ao analisarmos as subcategorias que compõem “Tradições Indígenas”, observamos que sua definição compreende um universo mais amplo e diversificado e que está ligada a fenômenos importantes que têm lugar no campo religioso brasileiro. Estes fenômenos vinculam-se a outras parcelas da população que não se identificam como indígenas, seja através da raça ou cor da pele, seja do ponto de vista da cultura. Refiro-me aqui a formas contemporâneas de religiosidade ou espiritualidade, como, por exemplo, as denominadas “neoxamânicas”; a religiões que se constroem a partir de hibridismos, ressignificações de elementos originados em diferentes tradições, presentes principalmente nas bordas das áreas urbanas, como é o caso das chamadas religiões ayahuasqueiras (...). (PISSOLATO, 2013, p. 238).

Talvez dissipados em outras categorias como “outras religiosidades cristãs” (6.758 pessoas) ou “múltiplo pertencimento” (2.250 pessoas), os adeptos das religiões ayahuasqueiras acreanas continuam sem representatividade na pesquisa do IBGE, já que não são divulgados os números de cada uma das religiões – somente da categoria geral “tradições indígenas” – o que nos parece desigual, já que ao lado estão outras religiões como Judaísmo,

Hinduísmo e Budismo (com 59, 0 e 99 adeptos respectivamente)²⁷. Mas é um retrato do campo religioso acreano e brasileiro, transparecendo até seus conflitos.

Steil faz uma análise interessante sobre os dados da pesquisa do IBGE ao considerar que “ao traçar um mapa do campo religioso, os números do Censo, independentemente do contexto empírico, acabam reificando as concepções dominantes na sociedade e na cultura sobre o que definimos como religião e como secular” (STEIL, 2013, p.30). E são essas concepções sobre a religiosidade do brasileiro que são consideradas verdadeiras e servem para reforçar aqueles que já dominam o campo, e para invisibilizar sistematicamente outros grupos religiosos. Mas é importante atentarmos que para além do que aparece nos números do Censo

(...) o campo religioso brasileiro na atualidade apresenta uma complexidade empírica enorme, marcada pela emergência de componentes novos, voláteis, que aparecem e desaparecem de uma maneira tão rápida que não chegamos a registrá-los. Por exemplo, dissidências de dissidências parecem colocar, sobretudo as igrejas neopentecostais frente a uma imagem refletida ao infinito, como na contraposição de dois espelhos. Igualmente adquirem visibilidade figuras como a do empresário da religião ou do sagrado, já proposto por Peter Berger, ou especialistas em jogos oraculares como estudou Silas Guerreiro, ou em terapias das mais diversas, que integram hoje a chamada “cultura nova era”, investigados por Sônia Maluf. (ISAIA, 2009, p.100)²⁸.

E é essa dinamicidade do campo religioso brasileiro que complexifica as análises e a tarefa de construir um cenário que o ilustre com toda realidade. Danièle Hervieu-Léger (2008), que se dedica ao estudo da modernidade religiosa como citamos no capítulo anterior, observará: o decréscimo das identidades religiosas herdadas; o individualismo dos sujeitos em trânsito procurando satisfação e sentido em novas pertencas religiosas; e a crise das instituições religiosas, atônitas com este sujeito ativo, que conformam um novo papel para o Estado perante a tantas mudanças. Através desta leitura da realidade vamos “(...) tentar compreender conjuntamente o movimento pelo qual a Modernidade continua a minar a credibilidade de todos os sistemas religiosos e o movimento pelo qual, ao mesmo tempo, ela faz surgirem novas formas de crença” (HERVIEU-LEGER, 2008, p. 41). E particularmente

²⁷ Todos os dados utilizados para a análise do campo religioso acreano encontram se disponíveis no site do IBGE, no link <http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=ac&tema=censodemog2010_relig>, ou no site do Governo Estadual do Acre, no link <<http://goo.gl/zKzQzQ>>. Acesso em 25/1015.

²⁸ As obras citadas pelo autor são, respectivamente: a) BERGER, Peter. O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985. b) GUERRIERO, Silas. “Quer ver o seu futuro, seu moço?” Uma interpretação dos jogos divinatórios na sociedade contemporânea In: ISAIA, Artur Cesar (org). Crenças, sacralidades e religiosidades. Entre o consentido e o marginal. Florianópolis: Insular. c) MALUF, Sônia. Peregrinos da Nova Era: itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 1990. In: ISAIA, Artur Cesar (org.) Op.cit.

para a nossa discussão destacamos esse decréscimo das identidades religiosas herdadas – que a busca pelo reconhecimento patrimonial tenta de alguma forma reverter.

Assim finalizamos este breve olhar panorâmico sobre o campo religioso brasileiro, que nos propusemos, para podermos pensar acerca destes movimentos, concepções de religiosidade dominantes e as marginalizadas, e suas relações com a cultura nacional e seu patrimônio. Estabeleceremos, então, paralelos entre alguns grupos do campo religioso brasileiro e momentos da política patrimonial nacional, observando a “realidade” de muitos dos conceitos que trabalhamos até aqui.

2.1 Catolicismo e o patrimônio edificado de “pedra e cal”²⁹

Para entendermos o primado do catolicismo na política patrimonial brasileira precisamos recapitular a presença da Igreja Católica nos primórdios da história nacional: “conquistado e colonizado pelos portugueses ao mesmo tempo que catequizado pelos missionários mais representativos da Contra-Reforma ibérica, os padres jesuítas, o Brasil foi um país oficialmente católico por quase quatro séculos” (PIERUCCI, 2005, p. 305). E mesmo quando se tornou uma nação independente em sete de setembro de 1822, a Igreja católica permaneceu oficialmente atrelada ao Estado até o final do Império e o estabelecimento da República (1889). Assim, desde o embrião da ideia de Brasil, o catolicismo estava presente, pois se fazia dominante já em Portugal.

Também podemos refletir sobre esta participação do catolicismo na história brasileira ao resgatar o mito de criação do país: o “descobrimento do Brasil”. O Monte Pascoal e a Ilha de Vera Cruz, primeiro nome dado por Pedro Álvares Cabral, e em seguida Terra de Santa Cruz em 1503 – signos nacionais totalmente atrelados ao catolicismo. Ou a emblemática primeira missa no Brasil, realizada em um domingo de Páscoa – quatro dias após a chegada das caravelas a terra firme, e representada alegoricamente no quadro de Victor Meirelles, pintado em 1860:

²⁹ “Pedra e cal” é uma das principais técnicas construtivas do período colonial, usada em boa parte do litoral brasileiro, até pela grande oferta de cal que era retirado de sambaquis. Por exemplo, todas as igrejas coloniais que hoje estão em ruínas foram construídas com esta técnica, já que as demais utilizam taipa, barro e adobe – materiais de rápida “decomposição”. Com o tombamento massivo de edificações construídas com esta técnica, o “monumento de pedra e cal” passa a ser sinônimo de patrimônio edificado, geralmente de elite – já que não era uma construção barata, assim são prédios administrativos, militares e igrejas construídas material e simbolicamente com “pedra e cal”. Este termo também passa a ser usado em oposição ao patrimônio imaterial em décadas mais recentes, como é possível observar no título do texto “Para além da pedra e cal” da Doutora Maria Cecília Londres Fonseca, publicado no livro “Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos” de Regina Abreu e Mário Chagas (2009).



Figura 6: “Primeira Missa no Brasil” de Victor Meirelles
Fonte: Museu Nacional de Belas Artes

E também por Cândido Portinari, em 1948:



Figura 7: “Primeira Missa no Brasil” de Cândido Portinari
Fonte: Museu Nacional de Belas Artes

Essas duas obras, apesar de retratarem o mesmo momento histórico e mítico, adotam estilos e narrativas diferentes. No quadro de Victor Meirelles, pintado em 1860 de acordo com o Realismo Acadêmico vigente entre os pintores daquele momento, os indígenas ocupam boa parte da tela e os portugueses estão mais próximos à praia, chegando, ocupando. Em 1860 a história nacional ainda está sendo forjada, então demonstrar os indígenas passivos e pacíficos perante o “descobrimento” e a catequização atingia outros níveis simbólicos. Em 1948, quando Portinari pinta a sua “primeira missa”, o estilo já era moderno e o compromisso com a “realidade” já não era relevante. Os portugueses e clérigos que ocupam o espaço da tela e não se vê índios. Em comum para ambos é somente a cruz e seu altar enquanto elemento central, o que podemos observar na própria carta de Pero Vaz de Caminha:

Ao domingo de Pascoela pela manhã, determinou o Capitão ir ouvir missa e sermão naquele ilhéu. (...) E assim foi feito. Mandou armar um pavilhão naquele ilhéu, e dentro levantar um altar mui bem arranjado. E ali com todos nós outros fez dizer missa, a qual disse o padre frei Henrique, em voz entoada, e oficiada com aquela mesma voz pelos outros padres e sacerdotes que todos assistiram, a qual missa, segundo meu parecer, foi ouvida por todos com muito prazer e devoção. (...) E pregou uma solene e proveitosa pregação, da história evangélica; e no fim tratou da nossa vida, e do achamento desta terra, referindo-se à Cruz, sob cuja obediência viemos, que veio muito a propósito, e fez muita devoção. (VAZ DE CAMINHA)

A Carta de Pero Vaz de Caminha, escrita ao Rei Dom Manuel em 1500, é fonte inesgotável de criações imagéticas que foram colaborando para a formação de uma imagem nacional. E, entre índios, navios e belezas naturais, está a Igreja Católica. Sendo afirmada na fé dos tripulantes, que contavam com clérigos entre eles inclusive, mas também no interesse claro pela catequização:

E segundo o que a mim e a todos pareceu, esta gente, não lhes falece outra coisa para ser toda cristã, do que entenderem-nos, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer como nós mesmos; por onde pareceu a todos que nenhuma idolatria nem adoração têm. E bem creio que, se Vossa Alteza aqui mandar quem entre eles mais devagar ande, que todos serão tornados e convertidos ao desejo de Vossa Alteza [e ao catolicismo]. E por isso, se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os batizar; porque já então terão mais conhecimentos de nossa fé, pelos dois degredados que aqui entre eles ficam, os quais hoje também comungaram. (VAZ DE CAMINHA)

Como explica, quando do “Descobrimento”, o papado havia concedido à Coroa portuguesa o direito de padroado - o controle - sobre as novas igrejas instaladas nas terras conquistadas por Portugal. As viagens portuguesas de exploração comercial se transformavam, assim, “em verdadeiras “cruzadas” destinadas à conversão compulsória de

novos povos e populações. A evangelização ia junto com a dominação colonial (...). Cabia ao rei de Portugal conquistar, junto com as novas terras, novas almas” (PIERUCCI, 2005, p. 305-306).

Anna Maria Moog Rodrigues, introduzindo o livro “A Igreja na República”³⁰, comenta

O Brasil foi descoberto e colonizado sob o signo da Cruz de Cristo. Ao Rei de Portugal havia sido concedido séculos antes o direito do Padroado. Consistia esse direito em uma série de concessões feitas pelo Papa para manter o movimento em favor da salvação das almas. Este começou com uma cruzada contra os turcos e teve prosseguimento através da conquista do Novo Mundo. (RODRIGUES, 1981, p. 3).

Era da administração portuguesa a responsabilidade de construir capelas, igrejas e mosteiros para abrigar o clero, que naquele tempo compunha os quadros do funcionalismo público. E em cada povoado, cada vila, havia um clérigo marcando a presença da Igreja Católica. Assim, desde 1503, igrejas são construídas em território brasileiro. Templos construídos visando o fortalecimento do poder da Igreja católica e representando a grandeza da coroa portuguesa em sua colônia, como argumenta Pelegrini (2008). Em contraste com a singeleza do índio e das condições precárias a que era submetido o escravo, estavam as igrejas cobertas de ouro, azulejos, pinturas e pedras talhadas – exultando o etnocentrismo europeu.

Gabriel Frade (2007) comenta que o Padroado foi um

(...) sistema de aliança entre trono e altar [que] condicionou a ação missionária da Igreja no Brasil, inclusive no que diz respeito à questão da construção de igrejas. Nessa questão, assim como em outras, a influência do Padroado se fez sentir por muito tempo no Brasil, praticamente durante todo período colonial. Tendo esta constatação como pano de fundo, compreende-se como a escolha do litoral, lugar de construção inicial das primeiras igrejas brasileiras, deveu-se não só a motivos religiosos, mas também a motivos estratégicos inerentes à colonização. (FRADE, 2007, p. 53)

A presença da Igreja será fundamental para a ocupação do território e manutenção de toda sua extensão sob o poder português. A presença das igrejas torna-se uma constante, pois havia interesses para além da “salvação de almas”. Como demonstra John Bury:

Analisando a lista [de igrejas do período colonial] do ponto de vista geográfico, vemos três quartos dessas igrejas coloniais que ainda sobrevivem se espalham ao longo da faixa costeira de 4 mil quilômetros que vai de Belém do Pará, logo ao sul da linha do equador, até Santos, no trópico de capricórnio, poucas se situando a mais de cinquenta quilômetros da costa em direção ao interior. O quarto restante se situa nas províncias mineradoras de

³⁰ Publicação integrante da coleção Biblioteca do Pensamento Político Republicano da Câmara dos Deputados, publicado pela Universidade de Brasília em 1981.

Minas Gerais e Goiás, de duzentos a quatrocentos quilômetros ao norte e noroeste do Rio de Janeiro. (BURY, 2006 p. 173)

Assim as igrejas são parte do cenário urbano brasileiro em praticamente todos os contextos e podemos observar este fato observando na imagem abaixo exemplos das fachadas de igrejas católicas ao longo do tempo: são construções que podemos considerar conhecidas, comuns.

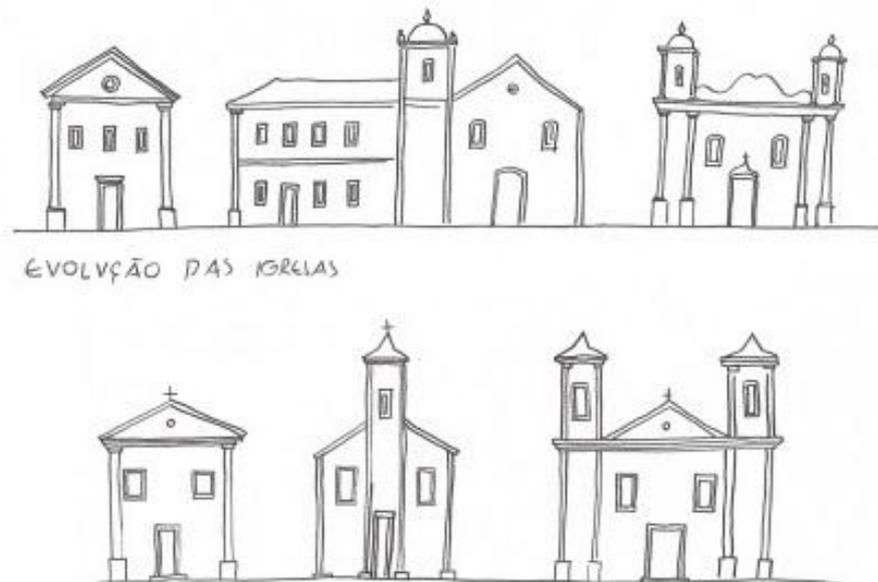


Figura 8: Amostra das fachadas das igrejas do período colonial e imperial no Brasil
Fonte: FRADE, 2007.

Como abordamos anteriormente, é na constituição da República que temos o marco da criação de um Estado laico, e como religião oficial até aquele momento, podemos entender que

(...) a Igreja Católica teve um papel crucial na definição do novo regime de relações entre Estado e religião no Brasil republicano. Ressalta-se bastante o fato de que a Igreja Católica foi contrária à sua separação com o Estado. E é fácil de mostrar como seus líderes e representantes se empenharam na defesa do regime contrário ou de algum tipo de reconhecimento, por parte do Estado, da **preeminência do catolicismo na constituição da nacionalidade**. (GIUMBELLI, 2008, p. 82, grifo nosso).

É interessante observar em detalhe a repercussão do Estado laico entre os religiosos católicos. Com a publicação do Decreto de 7 de janeiro de 1890, que introduzia a liberdade religiosa e privava a Igreja Católica dos privilégios que recebia por ser a religião oficial do Estado até aquele momento, que vão haver as primeiras reações das quais se destaca a publicação da primeira Pastoral Coletiva do Episcopado brasileiro na República

(...) na qual condenavam os seguintes dispositivos da nova legislação: a) a obrigatoriedade do ato civil antes do casamento religioso; b) a plena laicização dos cemitérios; c) a inelegibilidade dos clérigos; d) o impedimento de os religiosos votarem nas eleições; e) a proibição do ensino religioso nas escolas públicas; f) a conservação das leis referentes aos bens de “mão morta”. (RODRIGUES, 1981, p. 5).

Deste documento extenso, que foi lido de forma sistemática em todas as paróquias da República recém-criada, destacamos um trecho que demonstra o tom adotado pelos bispos brasileiros:

Que será de ti, coitado e querido do Brasil; se além de tudo te roubam também a tua fé, e ficas sem Deus, sem Deus na família, sem Deus na escola, sem Deus no governo e nas repartições públicas, sem Deus nos últimos momentos da vida, e até na morte e na sepultura sem Deus! Será possível! (Episcopado brasileiro, 1981, p. 19).

Giumbelli (2008) destaca que esse esforço católico de articulação foi, de alguma forma, recompensado quando da Constituição de 1934. Nela “o ensino religioso é permitido e o casamento religioso volta a ter validade civil; além disso, o princípio da separação é temperado pela possibilidade de “colaboração” entre Estado e religiões” (GIUMBELLI, 2008, p. 82). O espírito positivista, que deu base e argumento para a criação da República totalmente laica, já se encontrava arrefecido; e a noção de “colaboração” trouxe um fundamento constitucional que permitiu aproximações entre Estado e religiões. O que, considerando aquele momento histórico de total hegemonia do catolicismo no campo religioso brasileiro, transpõe como “conquistas” da Igreja Católica. E, a partir disso, aconteceu esta abertura que legitimou, em um Estado oficialmente laico, a presença de crucifixos em repartições públicas, o cumprimento de um calendário anual totalmente orientado por festividades cristãs e católicas, a frase “Deus seja louvado” nas cédulas da moeda corrente, entre outras intercorrências que observamos ainda hoje³¹.

Mas toda esta esfera de “colaboração” entre Estado e Igreja Católica também se dá pelo principal legado de quando era a religião oficial: o capital humano. Apesar de todas as mudanças e movimentos no campo religioso brasileiro nos últimos anos, o Brasil continua a ser o país com maior número de católicos do mundo. Como vimos, no primeiro Censo de 1872, praticamente toda população se declarava católica. No último, o percentual estava em 64,6%. Parece uma queda grande, mas se considerarmos as modificações metodológicas desde a primeira pesquisa, as novas configurações familiares, os grandes movimento de

³¹ O Conselho Nacional do Ministério Público publicou em 2014, dois volumes “em defesa do Estado laico”. Em uma coletânea de artigos e matérias de prática processual é possível observar estas controvérsias.

imigração, entre muitos outros fatores, veremos que o contingente católico continua muito significativo. São mais de 10 mil paróquias espalhadas pelo país, e mais de 10 mil escolas e centros de educação especial³², hospitais, centros assistenciais, abrigos e orfanatos.

Este envolvimento da Igreja Católica com o Estado brasileiro que descrevemos até aqui reverbera de alguma forma para todos os âmbitos da “*res publica*”³³. E não é diferente para o campo cultural, já que em 1937, em pleno Estado Novo, 3 anos depois desta “colaboração” entre Estado e religiões ser permitida, uma nova Constituição é promulgada contendo um primeiro conceito de patrimônio e é criado o SPHAN – como vimos anteriormente. Neste contexto de relações que apresentamos, é quase linear que em 1938, ao ser tombado o primeiro grupo de bens grande parte fossem católicos. Podemos observar na tabela a seguir:

Tabela 1: PRIMEIRO GRUPO DE BENS TOMBADOS: MARÇO/ABRIL DE 1938³⁴

Registrado no Livro Histórico		
data	Ordem	bem tombado
31/03	1º	Igreja e Convento de São Francisco - Salvador (BA)
01/04	2º	Igrejas de São Francisco da Penitência e de São Francisco de Paula - Rio de Janeiro (RJ)
05/04	3º	Ponte dos Jesuítas (RJ)
	4º	Marco da Antiga Fazenda Real de Santa Cruz (RJ)
	5º	Aqueduto da Carioca (RJ)
	6º	Palácio Guanabara (RJ)
	7º	Conjunto arquitetônico da rua do Catete e Palácio do Catete (RJ)
	8º	Palácio do Itamarati (RJ)
	9º	Paço Imperial (RJ)
	10º	Igreja de N.Sra.do Rosário (RJ)
	11º	Casa de José Bonifácio (Paquetá / RJ)
14/04	12º	Igreja da Candelária (RJ)
20/04	13º	Igreja da Ordem Terceira de N. Sra. do Carmo e Oratório de N.Sra.da Boa Esperança (RJ)

³² Dados fornecidos pelo Vaticano quando da visita do Papa Francisco ao Rio de Janeiro para a Jornada Mundial da Juventude em 2013, disponíveis em matéria do site da editora Paulinas, no link <<http://www.paulinas.org.br/radio/pt-br/?system=news&id=4591&action=read>>. Acesso em 25/10/15.

³³ A palavra república tem origem latina derivando da junção das palavras res e pública, traduzidas por “coisa pública”.

³⁴ Tabela baseada nos dados do IPHAN, em link já disponibilizado e inspirada no material disponível em <http://www.rioecultura.com.br/instituicao/primeiros_tombamentos.asp>.

	14°	Igreja de N. Sra. da Lapa dos Mercadores (RJ)
	15°	Fortim Caetano Madeira (RJ)
	16°	Casa da rua dos Inválidos, 193 e 203 (RJ)
	17°	Casa de Banhos de D. João VI (RJ)

Registrado no Livro de Belas-Artes

data	Ordem	bem tombado
04/03	1°	Acervo arquitetônico e paisagístico de São João del Rey (MG) ³⁵
16/03	2°	Igreja de N. Sra. dos Prazeres (Jaboatão / PE)
21/03	3°	Igreja e Convento de Santo Antonio (Ipojuca / PE)



Registrado no Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico

data	ordem	bem tombado
05/05	1°	Museu de Magia Negra (RJ)
30/05	2°	Jardim Botânico (RJ)
	3°	Acervo paisagístico e arquitetônico da Ilha de Boa Viagem (Niterói / RJ)

Fonte: IPHAN

Apesar do texto constitucional de 1937 citar bens móveis e imóveis constituindo patrimônio histórico e artístico nacional, ao observar esta lista dos tombamentos podemos concordar com a análise de Funari & Pelegrini (2006) sobre a arquitetura ter sido escolhida como marca nacional que fortalecem uma imagem sólida do Estado brasileiro. E este padrão de escolha de bens vai se dar de forma contínua, o que se pode observar na tabela geral disponibilizada pelo IPHAN. Além disso, também podemos perceber que

Os dados extraídos da atuação dos órgãos de proteção e preservação do patrimônio cultural reafirmam predileções pelas históricas elites brasileiras, especialmente aquelas ligadas à cultura branca e europeia. Centenas de templos religiosos católicos e edifícios administrativos ocupam em larga escala a lista de bens culturais tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Reafirmam ainda a **estreita relação entre a Igreja Católica e o Estado Brasileiro**. Devido à instituição deste acautelamento oficial, significativos investimentos públicos são direcionados para a sua preservação e manutenção e assim legitimam a hegemonia de

³⁵ Apesar de nominalmente não transparecer a ligação com bens católicos, este conjunto arquitetônico é composto por mais de 700 edificações e, entre elas há muitas igrejas – das quais podemos destacar Igreja Matriz Nossa Sra. do Pilar, Igreja de São Gonçalo do Amarante, Igreja do Senhor dos Montes, Igreja do Senhor do Bonfim, Igreja Nossa Sra. do Rosário, Igreja de São Francisco e Igreja de Nossa Sra. do Carmo. Mais informações no site do IPHAN, no link < <http://goo.gl/6OmCuI>>. Acesso em 25/1015.

determinadas expressões culturais e a exclusão de inúmeras outras. (PASSOS, 2013, p. 1, grifo nosso).

Lucas Passos (2013) destaca aspectos de análise sobre os dados que transparecem os resultados das disputas nos campos religioso e patrimonial. Sandra Pelegrini (2008) chega em uma conclusão próxima:

(...) faz-se necessário admitir que o reconhecimento do patrimônio cultural brasileiro oficial ficou circunscrito ao tombamento das obras de arte, de monumento e de conjuntos arquitetônicos considerados de alto valor histórico ou de antiguidade, na sua maioria de propriedade do Estado e da **Igreja católica**. (PELEGRINI, 2008, p. 12).

Podemos ratificar essa presença massiva da Igreja Católica entre os bens tombados enfocando a Paraíba, que teve bens tombados desde 1938 como podemos observar na tabela dos tombamentos e processos em andamento no estado:

Tabela 2: BENS TOMBADOS NO ESTADO DA PARAÍBA E PROCESSOS EM ANDAMENTO³⁶

LOCALIZAÇÃO	INFORMAÇÕES SOBRE O BEM		DADOS PROCESSO	
Município	Nome do Bem	Classificação	Situação	Ano de abertura
Areia	Conjunto Histórico, Urbanístico e Paisagístico da Cidade de Areia	Conjunto Urbano	TOMBADO	2002
Baía da Traição	Praia: Baía da Traição	Paisagem natural	INSTRUÇÃO	1975
Cabedelo	Igreja de Nossa Senhora dos Navegantes: ruínas	Ruína	TOMBADO	1938
Cabedelo	Igreja de Tambaú - ruínas	Ruína	TOMB. CANCEL.	1938
Cabedelo	Forte Velho: ruínas	Ruína	TOMBADO	1938
Cabedelo	Fortaleza de Santa Catarina	Edificação	TOMBADO	1938
Campina Grande	Estação: Ferroviária (Antiga)	Edificação	INSTRUÇÃO	1972
Ingá	Inscrições pré-históricas do Rio Ingá	Sítio arqueológico	TOMBADO	1943
João Pessoa	Igreja da Ordem Terceira de São Francisco	Edificação e Acervo	TOMBADO	1938
João Pessoa	Igreja da Ordem Terceira do Carmo	Edificação e Acervo	TOMBADO	1938
João Pessoa	Igreja de Santa Teresa de Jesus	Edificação e Acervo	TOMBADO	1938
João Pessoa	Capela do Engenho da Graça	Conjunto Arquitetônico	TOMBADO	1938
João Pessoa	Sobrado à Rua Peregrino de Carvalho, 117	Edificação	TOMBADO	1938
João Pessoa	Convento e Igreja de Santo Antônio e Casa de Oração e claustro da Ordem Terceira de São Francisco	Conjunto Arquitetônico	TOMBADO	1938
João Pessoa	Igreja de São Bento	Edificação e Acervo	TOMBADO	1938

³⁶ Tabela produzida com recorte da tabela com os dados nacionais disponibilizada pelo IPHAN.

João Pessoa	Igreja da Misericórdia	Edificação e Acervo	TOMBADO	1938
João Pessoa	Fonte do Tambiá	Edificação	TOMBADO	1938
João Pessoa	Casa da Pólvora: ruínas	Ruína	TOMBADO	1941
João Pessoa	Teatro Santa Rosa	Edificação	INSTRUÇÃO	1963
João Pessoa	Casa na Praça do Erário onde funciona a agência dos Correios	Edificação	TOMBADO	1970
João Pessoa	Fábrica de Vinho Tito Silva	Edificação	TOMBADO	1982
João Pessoa	Área destinada ao Parque Estadual Cabo Branco e Ponta do Seixas	Paisagem natural	TOMB. PROVIS.	1986
João Pessoa	Centro Histórico de João Pessoa	Conjunto Urbano	TOMBADO	2002
Lucena	Capela de Nossa Senhora da Guia	Edificação e Acervo	TOMBADO	1949
Pedras de Fogo	Engenho Aurora	Edificação	INDEFERIDO	1938
Pilar	Casa de Câmara e Cadeia	Edificação	TOMBADO	1941
Pilar	Sede do Engenho Corredor: Casa da família de José Lins do Rego	Edificação	INSTRUÇÃO	1985
Rio Tinto	Conjunto Arquitetônico de Rio Tinto	Conjunto Arquitetônico	INSTRUÇÃO	2001
Santa Rita	Capela de Nossa Senhora das Batalhas	Edificação e Acervo	TOMBADO	1938
Santa Rita	Capela de Nossa Senhora do Socorro	Edificação e Acervo	TOMBADO	1938
Santa Rita	Capela do Engenho Uma	Edificação e Acervo	TOMBADO	1953
São Miguel do Taipu	Casa do Engenho Itapuá	Edificação	INSTRUÇÃO	1974
Sousa	Fazenda Acauã: casa, capela e sobrado	Conjunto Rural	TOMBADO	1939
Sousa	Sítio com pegadas de dinossauro da Bacia do Peixe	Bem paleontológico	INSTRUÇÃO	2009

Fonte: IPHAN

Dos 25 bens tombados (excluindo os processos de instrução, indeferimento e cancelamento)³⁷, 15 são católicos ou incluem alguma construção desta religião – o que alcança 60% dos bens tombados do estado. Para contextualizarmos, devemos considerar que a Capitania Real da Parahyba, terceira a ser instituída no Brasil, recebeu a atuação de várias Ordens Religiosas: Jesuítas, Franciscanos, Beneditinos e Carmelitas, segundo Lima (2010). Podemos observar, a partir da tabela acima, que a Paraíba demonstra, por amostra, o tal primado da Igreja Católica na política patrimonial brasileira e até hoje sua predominância entre os bens de pedra e cal.

³⁷ A tabela de origem destes dados está disponível no site do IPHAN sem uma data de última atualização (apesar do último tombamento registrado nela ter sido em 2014), mas estamos considerando o “tombamento provisório” como um tombamento efetivado.

Mesmo com o desenvolvimento de novas políticas patrimoniais abrangendo outros tipos de bens e o reconhecimento gradual de patrimônios referenciados em outros movimentos religiosos, o que será abordado adiante, a Igreja Católica permanece no cenário patrimonial. Entre os registros de bem imateriais se faz presente majoritariamente na categoria de celebrações, com diversas festas religiosas católicas inventariadas³⁸, como o Círio de Nossa Senhora de Nazaré realizado em Belém do Pará.

Assim, passados mais de 500 anos da chegada dos portugueses católicos nas terras brasileiras, o catolicismo conserva seu espaço na sociedade – muitas vezes exatamente pelo fato de uma participação tão ativa na história nacional. E utiliza-se também das ferramentas patrimoniais, como fez desde o seu princípio, para fazer-se presente, legítimo e salvaguardado como integrante do panteão dos bens brasileiros.

2.2 Evangélicos e outros usos da cultura

Em contraponto a toda essa atividade patrimonial do catolicismo que relatamos, os evangélicos – segundo grupo religioso em número de adeptos no Brasil segundo Censo como vimos anteriormente, realizam outros usos da cultura. São formas diferenciadas que refletem seus contextos de chegada e disseminação em terras brasileiras, e que vamos abordar brevemente para poder dar continuidade ao nosso panorama patrimonial.

Como falamos anteriormente o catolicismo foi a religião oficial brasileira até 1890, quando da Proclamação da República. Porém em 1810, Portugal assina o Tratado de Comércio e Navegação com a Inglaterra no “qual o governo de Portugal se obriga a não molestar vassallos britânicos por causa de sua religião” (MAFRA, 2001, p. 78), e isso incluía seus territórios coloniais. Foi uma primeira abertura à presença de uma religião que não a católica em território nacional, já motivada pelos interesses econômicos.

Mas é com a “Independência do Brasil” por Dom Pedro I em 1822 e a promulgação da Constituição Política do Império do Brasil em 1824 que há uma mudança efetiva no cenário religioso brasileiro. Neste documento lê-se: “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do

³⁸ A saber, as celebrações registradas são: Círio de Nossa Senhora de Nazaré, Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão, Festa do Divino Espírito Santo de Paraty, Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis, Festa de Sant’Ana de Caicó, Festa do Senhor Bom Jesus do Bonfim, Festividades do Glorioso São Sebastião na Região do Marajó e Ritual Yaokwa do Povo Indígena Enawene Nawe. Isto é, destas 8, 6 celebrações registradas são diretamente ligadas à fé católica.

Templo” (BRASIL, 1824). Somado a isto, havia a definição de serem considerados cidadãos brasileiros os estrangeiros naturalizados independente da religião proferida. Era uma grande porta aberta para a chegada de imigrantes³⁹, mas estes deveriam vir de um povo (europeu) considerado aliado. Assim, o Império brasileiro, que tinha como imperatriz a arquiduquesa germânica Leopoldina, ofereceu aos povos germânicos passagens, terras, isenção de impostos, suprimentos.

Neste mesmo ano de 1824, começam a chegar aos estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina “as primeiras levas de imigrantes alemães, em sua maioria luteranos” (MAFRA, p. 78). O primeiro grupo chegado na Colônia de São Leopoldo no Rio Grande do Sul – primeira formada no Brasil, por exemplo, era composto de 39 pessoas e destes 33 eram evangélicos. (MULLER, 2004). O luteranismo, ramo original da Reforma protestante, é até hoje “a maior das denominações protestantes históricas existentes no Brasil” (PIERUCCI, 2005, p. 304) e teve participação determinante para que colônias alemãs se estabelecessem e dessem origem a muitas cidades.

De início, sua principal preocupação era com a preservação de si como **patrimônio cultural** do imigrante alemão. O luteranismo trazido para o Brasil pelas sucessivas levas de alemães durante o Império era um protestantismo falado em alemão, pregado em alemão, cantado em alemão. (PIERUCCI, 2005, p. 304, grifo nosso).

De forma semelhante, anglicanos ingleses – que iniciaram sua gradual imigração em 1810, formavam “comunidades religiosas fortemente coesas mas culturalmente retraídas, empenhadas em preservar a língua materna, as tradições e os vínculos de dependência política e financeira em relação às igrejas de origem” (PIERUCCI, 2005, p. 305). Os chamados *protestantismos de imigração* constituíram assim “verdadeiros enclaves culturais” como descreve Pierucci (2005, p. 305), sem grandes interesses proselitistas na nacionalização dessas crenças.

Já o *protestantismo de conversão* chega ao Brasil na metade no século XIX no trabalho de propaganda evangélica através das sociedades bíblicas (inglesas e norte-americanas) e nas missões metodistas (a partir de 1835), presbiterianas (1859), batistas (1881), entre outras, todas de procedência norte-americanas. “Essas missões tiveram como consequência a formação quase imediata de congregações protestantes com forte inclinação

³⁹ Sabe-se também do ideário abolicionista de Dom Pedro I, alimentado por José Bonifácio e Hipólito da Costa, o qual motivava a entrada de imigrantes no Brasil para a substituição de mão de obra escrava. (Ver mais em LUSTOSA, 2007).

proselitista, voltadas claramente para a conquista de mais brasileiros para o protestantismo.” (PIERUCCI, 2005, p. 306).

Essas duas correntes do protestantismo histórico (de imigração e de conversão) vão solidificar o protestantismo no país. No início do século XX começam a surgir no Brasil as igrejas pentecostais. A Congregação Cristã do Brasil em 1910 e em 1911 a Assembleia de Deus, fundada por dois missionários suecos. Ambas espalham-se pelo país e são até hoje as maiores alas do pentecostalismo brasileiro. A partir dos anos 50 os evangélicos pentecostais foram se diversificando em outras igrejas como O Brasil para Cristo e a Igreja do Evangelho Quadrangular, e crescendo, atingindo a maioria ampla entre os protestantes – sendo classificadas recentemente como pentecostais de tipo “clássico”.

O sinal distintivo destes pentecostais é a possessão repetida do Espírito com a glossolalia e outros estados extáticos como sinais, fenômeno não necessário nas igrejas da Reforma. Quanto à Bíblia e confissões, a posição destas igrejas é semelhante às da Reforma, embora não se caracterizem pela reflexão teológica ou confissões muito elaboradas. Sustentam uma teologia tradicional, uma espécie de “teologia perene”, definitiva. (MENDONÇA, 2011, p. 97).

Em oposição à classificação de tipo “clássico” dentro do movimento pentecostal, estão as chamadas “neopentecostais” surgidas a partir da década de 60. Estas, de maior crescimento atualmente,

(...) oferecem uma forma de religiosidade muito eficiente em termos práticos, (...) e doutrinariamente descomplicada. Os neopentecostais conservam do pentecostalismo clássico o estilo de culto fortemente emocional, voltado para o êxtase, com papel de destaque para a glossolalia, o exorcismo e o milagre, visados sempre como resultados palpáveis a ser experimentados de imediato. (PIERUCCI, 2005, p. 307).

Destacam-se no cenário nacional a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976), a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) e a Renascer em Cristo (1986). Igrejas que atingiram grande número de adeptos e se destacaram por ocupar de forma bastante ostensiva a mídia e a política.

Uma teologia simples que atribui todo mal, desde doenças até problemas existenciais ou econômicos, a “encostos”, bruxarias e demônios de toda sorte (...). O que se conhece como “teologia da prosperidade”, parte positiva do culto neopentecostal, traz as características salvacionistas da superação das forças do mal. O instrumental simbólico e prático dessa salvação vem sendo colhido pelas igrejas neopentecostais no vasto arsenal simbólico das religiões cristãs e não-cristãs, sinal visível de um sincretismo progressivo. (MENDONÇA, 2011, p. 99).

Certamente poderíamos nos demorar mais descrevendo o cenário evangélico. Não há consensos gerais sobre designações, principalmente ao que tange às igrejas neopentecostais como movimentos mais recentes e com algumas práticas diferenciadas das matrizes da Reforma. Mas o que nos interessa nesta breve diferenciação que propomos é que possamos visualizar como as características de cada um desses movimentos vai determinar a utilização que estes fazem das ferramentas da cultura, entre elas o patrimônio.

E para esta análise teremos como principal referência o artigo “A ‘arma da cultura’ e os ‘universalismos parciais’” de Clara Mafra (2011), onde a partir do pensamento de Marshall Sahlins ela refletirá sobre a cultura como arma, isto é,

(...) a capacidade de “objetificação” do reconhecimento da cultura, algo que ocorre quando alguém de fora se dispõe a representar o que as comunidades vivem e experimentam. Mais do que isto, temos a continuidade em reverso desse processo, como quando o sujeito “objetivado” se apropria da representação e dos pressupostos do observador, explorando a borda de reconhecimento mútuo (...). (MAFRA, 2011, p. 607).

Assim, a arma da cultura poderia ser usada pelos próprios sujeitos antes observados, servindo para a defesa de seus próprios valores. E é este fenômeno que, de alguma forma, temos tentado observar no decorrer deste trabalho. O patrimônio cultural virando ferramenta – e o que nos interessa é observar as diversas linhas religiosas tem a manejado, com quais interesses e aliando-se a que.

Clara Mafra inicia seu artigo trabalhando com a hipótese que: “Poucas vezes os evangélicos brasileiros ousaram utilizar a “cultura como arma” a seu favor e, quando o fizeram, demonstraram uma grande falta de familiaridade com o instrumento” (2011, p. 608-609). E para exemplificar cita o episódio ocorrido em 2005, quando o senador Marcello Crivella (ex-bispo da Igreja Universal do Reino de Deus/IURD) propôs um projeto de lei que alterava a “Lei Rouanet” – Lei nº 8313 que regulamenta o Programa Nacional de Apoio a Cultura (PRONAC).

1. ampliar os sujeitos que poderiam ser objeto de apoio da lei, incorporando “as crenças, as tradições e a memória”. 2. Incluir, entre os possíveis beneficiários do Fundo Nacional de Cultura (FNC), as “fundações culturais de qualquer natureza e os templos”. Com esta segunda modificação, o leque de entidades beneficiadas pela lei seria exponencialmente ampliado e seria revista uma previsão muito restritiva da lei original (que indica apenas as “fundações culturais com fins específicos, como museus, bibliotecas e arquivos”). (MAFRA, 2011, p. 609).

Os desdobramentos desta proposta foram midiáticos e desastrosos. Entre manchetes de jornais e declarações de artistas e intelectuais, o que se dizia era de uma tentativa de “desvio de recursos” da lei da cultura para os “templos religiosos”. E a “associação automática do projeto de lei com uma imagem reificada IURD como a ‘igreja mercantil que confunde os pobres para tirar dinheiro deles’” (MAFRA, 2011, p. 609) só serviu para desqualificar a proposta, sob a acusação que o senador desejava atender os interesses da sua própria clientela religiosa. A autora então propõe um conjunto de questões que moveu o seu trabalho e tem serventia ao que por hora propomos:

Por que os evangélicos, esses agentes religiosos que tem sido tão eficazes na conquista de um espaço no campo da política no cenário nacional (...), tem tido uma atuação tão marcadamente desastrosa no terreno da cultura? Por que quando esses líderes tentam apropriar-se da linguagem “da cultura” e buscam apresentar os seus “objetos sagrados” como “objetos de cultura e de arte”, ao invés de encontrarem o conforto do reconhecimento social, são remetidos ao campo do espúrio, do não autêntico, do mercado? Por que não é raro ouvir dos líderes evangélicos que o que fazem “não é cultura”, mas algo sagrado que deve ser mantido “em separado”? (MAFRA, 2011, 609-610).

Para responder esses questionamentos, Clara Mafra busca exemplos em três segmentos evangélicos (presbiteriano, assembleiano e iurdiano). Mas para termos uma visão mais abrangente do nosso enfoque patrimonial, vamos retomar nosso breve panorama evangélico e começar com um exemplo dos luteranos gaúchos.

Como citamos anteriormente, o luteranismo nos primeiros anos a chegada dos imigrantes germânicos era fundamentalmente parte do patrimônio cultural, sua referência identitária e o mote de sua vida comunitária. Muitas cidades se originaram daquelas vilas de colonos alemães como São Leopoldo, Nova Hartz, Ivoti e Novo Hamburgo. Esta última, que herdou o nome da principal cidade de origem dos imigrantes ali agrupados, onde os luteranos estão desde 1824, foi recebendo o reconhecimento gradual de seu patrimônio, sendo absorvido na proteção municipal, estadual e já em 2015, federal. No conjunto urbanístico tombado pelo IPHAN em 8 de maio de 2015 estão as construções da vila que daria origem a cidade, chamada de *Hamburger Berg* originalmente e hoje como centro histórico do bairro de Hamburgo Velho. Entre os prédios tombados podemos destacar quatro prédios de escolas luteranas fundadas de forma comunitária logo no início da imigração, uma comunidade evangélica luterana com sua construção em aproximadamente 1851 e o conjunto da igreja evangélica Três Reis Magos (fundada em 1833, com este prédio datado de 1898, bastante

semelhante às igrejas católicas que vimos anteriormente inclusive), salão e casa paroquial também luteranos.

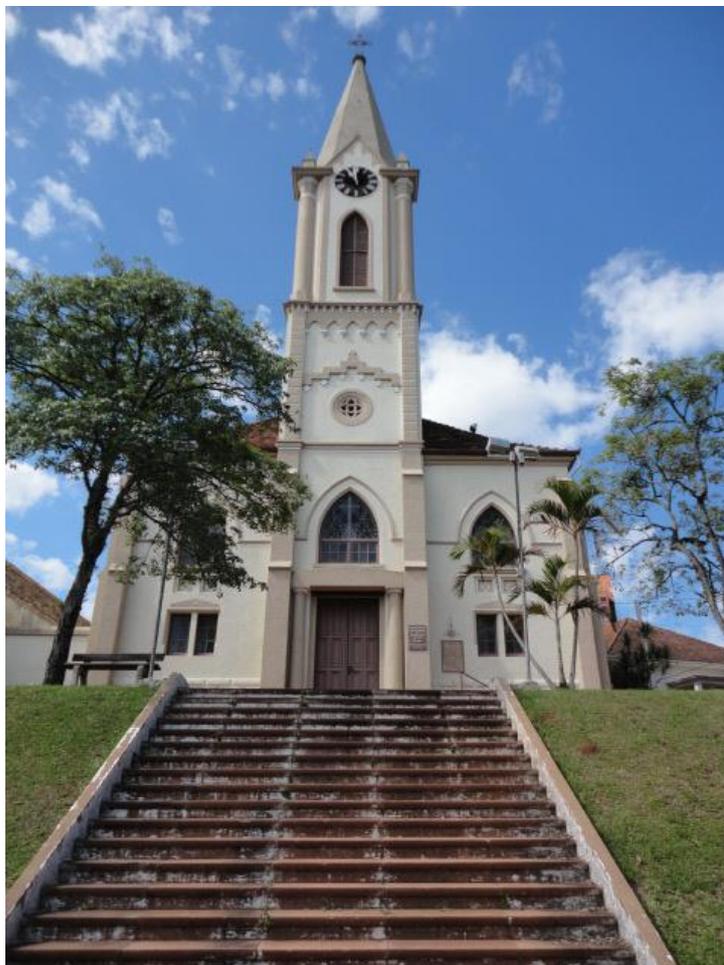


Figura 9: Igreja Evangélica Luterana Três Reis Magos
Fonte: Prefeitura Municipal de Novo Hamburgo, 2015.

Destacamos esse exemplo para demonstrar que o protestantismo de imigração, já há quase dois séculos no Brasil, aos poucos vai recebendo o reconhecimento da chancela do patrimônio oficializado. No caso de Novo Hamburgo, desde a década de 70 se pede e discute este tombamento, que contou com o apoio das lideranças e da comunidade luterana. Nestes casos vale o mesmo argumento de herança coletiva e colaboração dessas comunidades para formação da tal diversidade cultural brasileira.

Passando para o ramo do protestantismo de conversão, podemos examinar o caso dos presbiterianos. Seu primeiro missionário chegou ao Brasil em 1859 e esta longa trajetória de inserção no país formou uma comunidade bastante coesa em termos identitários, mesmo que não extensa numericamente. Buscaram o caminho da educação formal, mantendo escolas

sempre ao lado de suas igrejas. Ainda em 1870, por exemplo, foi fundada a Escola Americana, que deu origem ao Colégio Mackenzie – hoje uma atuante rede de ensino privado.

Clara Mafra nos traz o exemplo da Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro para pensarmos a relação desse ramo religioso com o patrimônio cultural. Entre 1999 e 2002, duração do primeiro governo estadual de Antony Garotinho, uma iniciativa de valorização dos prédios históricos do centro da capital foi implementada que continha um projeto de iluminação noturna, onde a Catedral foi incluída. Feito isso a visitação aumentou, interessados pela arquitetura neogótica em meio à modernidade do centro carioca ou turistas, estimulando a reforma e a organização de uma recepção mais adequada aos visitantes.



Figura 10: Fachada da Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro
Fonte: acervo da autora (2015)

Apesar da boa vontade para a recepção do público, as duas tentativas de tombamento estadual não foram bem recebidas. Na primeira, em 2003, durante o governo estadual de Rosinha Garotinho, esposa do governador anterior e presbiterana como ele, o processo de tombamento foi arquivado por pressão da congregação. Na gestão seguinte, de Sergio Cabral, o projeto voltou a ser apresentado e foi negociado em um cenário tenso. “Com baixo poder de pressão política, a congregação teve que aceitar não só a ideia do tombamento, como assumir várias prescrições quanto aos termos e ao formato de sua efetivação.” (MAFRA, 2011, p. 614).

A autora segue narrando que

Além dos desgastes decorrentes da relação entre um segmento social minoritário e um Estado de tradição autoritária, esta oscilação está ligada a uma tradição iconoclasta Reformada, na busca de um Deus que deve ser reverenciado sem ter sua face materializada. (MAFRA, 2011, p. 614).

Passadas as resistências iniciais, conforme a Catedral Presbiteriana foi se tornando um símbolo evangélico no panorama da diversidade religiosa da cidade, a congregação foi se sentindo mais confortável nesse novo contexto e passou a desenvolver outras iniciativas. Assim, inaugurou um museu no subsolo da catedral e vários monumentos no Centro da cidade, em homenagem, por exemplo, aos 450 anos do primeiro culto evangélico no Brasil e a Maurício de Nassau, que era calvinista presbiteriano. Afirmando no espaço da cidade, sua presença na história nacional. O reverendo Guilhermino Cunha, entrevistado por Clara Mafra, apresenta o entendimento que o interesse pela história presbiteriana reflete a vontade dos novos grupos evangélicos por uma referência de memória religiosa, o que traria “uma sensação de permanência e historicidade” (MAFRA, 2011, p. 165) para pentecostais e neopentecostais.

Com uma inserção social burguesa, a posse de objetos que se encaixam razoavelmente nas expectativas dos agentes de cultura sobre “arte sacra” faz com que os presbiterianos estejam especialmente bem qualificados para criar pontes entre diferentes redes sociais – com especialistas da cultura e da religião, com a indústria do turismo, com os irmãos evangélicos menos afortunados em termos de “memória material patrimonializável”. Para o [interior do] campo denominacional, o custo é a hierarquização das memórias, na qual os presbiterianos ocupam o topo e representam a parte e o todo do segmento evangélico.

Esta posição, entretanto, tanto pode ser disputada quanto ignorada pelos demais evangélicos. (MAFRA, 2011, p. 615).

Tanto a fala do reverendo Guilhermino Cunha, quanto a análise de Mafra nos remetem às reflexões sobre as disputas por espaço e legitimidade relativas ao campo religioso que

abordamos anteriormente. Ter objetos para compor um museu histórico e receber visitantes que queiram ouvir a sua história tornam-se diferenciais perante outras denominações protestantes ou mesmo demais religiões.



Figura 11: Sinalização do Museu da Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro
Fonte: acervo da autora (2015)



Figura 12: Placa de informação turística em primeiro plano, e turistas no monumento em frente à Catedral Presbiteriana em segundo.
Fonte: acervo da autora (2015)

Entre os pentecostais, por exemplo, onde a maior denominação em termos de número de adeptos é a Assembleia de Deus, com mais de 12 milhões de adeptos segundo o Censo de 2010, a referência é outra. Mesmo com uma estrutura organizacional segmentada, o marco inicial da chegada de dois missionários suecos, Gunnar Vingren e Daniel Berg, em Belém do Pará em 1911 é consenso e foi festejado em seus 100 anos em um calendário unificado pelas duas maiores congregações.

Museus e centros culturais assembleianos também foram inaugurados em memória desses precursores. Destaca-se, por exemplo, o Memorial Gunnar Vingren, no bairro de Bangu, Rio de Janeiro. Nele o visitante poderá ver uma coleção de objetos pessoais pertencentes a pessoas relevantes para a história desta instituição, como “as réplicas do quarto dos missionários, bíblias exaustivamente anotadas, sublinhadas e comentadas, cartas, agendas, histórias de pessoas que se encontraram com os missionários e o violino de Gunnar” (MAFRA, 2011, p. 616).



Figura 13: Espaço expositivo do Memorial Gunnar Vingren
Fonte: Acervo CPAD-CEMP⁴⁰

Clara Mafra propõe no seu artigo uma analogia que nos interessa para compreender o modo que a Assembleia de Deus desenvolveu sua via patrimonial. Ela apresenta uma similitude do estilo de materialização da memória com alguns museus judaicos. A comunidade judaica, por ser diversa e fragmentada pelas diásporas, perseguida em variadas circunstâncias, criou um compromisso de manter acessa a memória, valorizando histórias pessoais de fé e sobrevivência. Para a ortodoxia judaica o transcendente é impossível de ser

⁴⁰ Fotos gentilmente cedidas pelo Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP da Casa Publicadora das Assembleias de Deus – CPAD, que também disponibilizou o link do livro virtual do Memorial das Assembleias de Deus, como também é conhecido o Memorial Gunnar Vingren.

objetivado, mas aqueles que se relacionaram com ele de maneira especial não devem ser esquecidos. O que se assemelha a esta abordagem personalista dos memoriais assembleianos, como podemos ver em uma página do livro virtual do Memorial Gunnar Vingren.

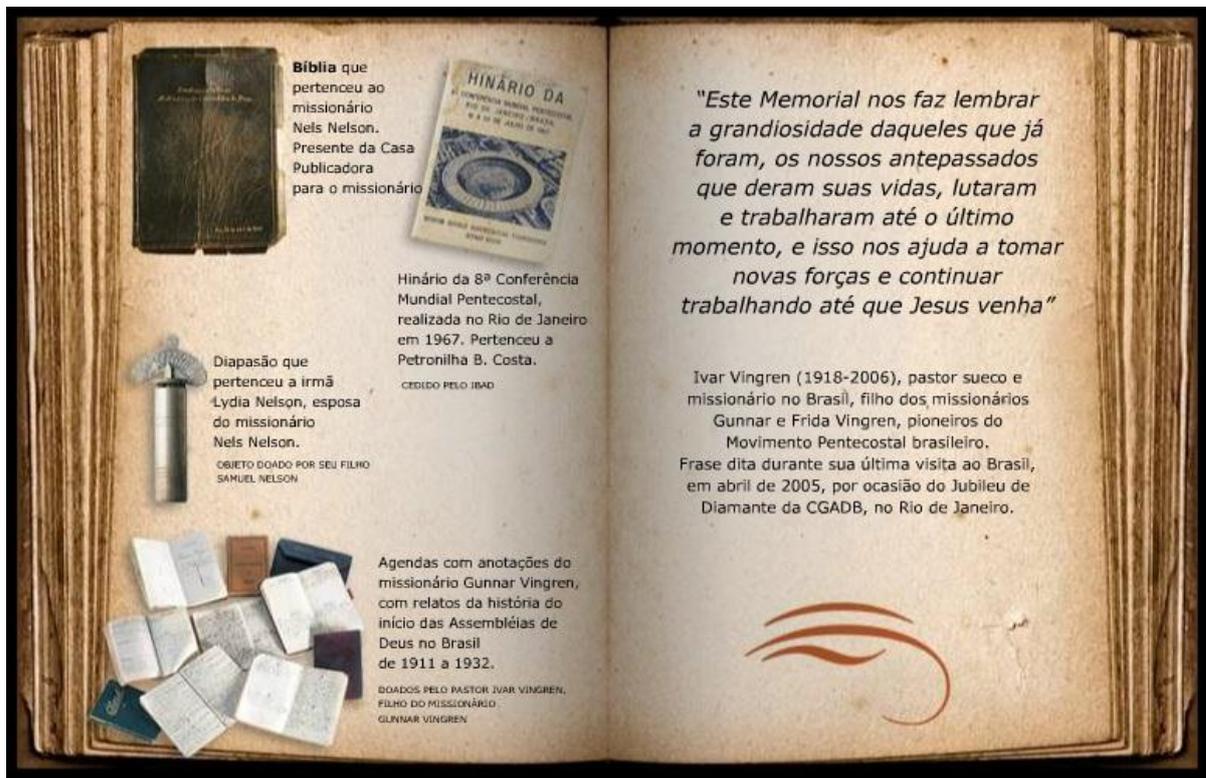


Figura 14: Página do livro virtual do Memorial Gunnar Vingren

Fonte: Acervo CEMP-CPAD

Outra semelhança está no sentimento compartilhado de “minorias perseguidas”. O acúmulo de eventos tensos entre a diáspora e os diferentes Estados Nacionais levou a comunidade judaica à prática sistemática da criação de museus e centros autônomos geridos por membros da própria comunidade. (MAFRA, 2011, p. 616).

E é isso que acontece com a comunidade da Assembleia de Deus, tendo recorrentemente dentro da sua estrutura espaços museais. Como vemos na descrição feita por Mafra no seu artigo “Casa de Deus Casa dos Homens” da nova sede de Belém, construída no início dos anos 80 e que vemos na imagem abaixo:

A nova sede da Assembleia de Deus em Belém, inaugurada nos anos 80, é uma construção modernista. (...). O seu interior abriga um templo com capacidade de mais de 3000 pessoas. O desenho retangular do templo, com palco amplo e centralizado, plateia distribuída por níveis, responde a uma preocupação televisiva, uma vez que os cultos dominicais são retransmitidos, desde o primeiro dia, pela TV Vidas Novas, da igreja. O prédio abriga ainda outros salões de menor tamanho, salas para os vários ministérios pastorais, a

cantina, o **museu**, uma livraria. O estacionamento, conjugado ao prédio, é amplo. (MAFRA, 2007, p. 153, grifo nosso).



Figura 15: Sede da Assembleia de Deus em Belém
Fonte: MAFRA, 2007

Da mesma forma acontece com o Memorial Gunnar Vingren, citado anteriormente: situado dentro do parque gráfico da Casa Publicadora das Assembleias de Deus – CPAD, em um bairro do subúrbio do Rio de Janeiro, com visitas com horário marcado e monitorado por membros da comunidade.

Mafra analisa que esta restrição ao acesso aos objetos de memória desse ramo religioso seria reflexo de um temor de que pessoas não adeptas não tivessem a mesma reverência a estes objetos, assim também não há circulação destes acervos para fora dos circuitos expositivos estritamente assembleianos. Afinal, “misturar os seus objetos com objetos sacros dos cultos concorrentes significaria torna-los equivalentes ao fetiche que se quer combater” (MAFRA, 2011, p. 617).

Posição exponencialmente diferente tem a Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, com uma política patrimonial singular, como denomina Mafra (2011, p. 617). Igreja neopentecostal fundada em 1977 e que ocupa hoje o quarto lugar em número de fiéis entre as igrejas evangélicas, segundo o Censo 2010, com mais de 1 milhão e 800 mil adeptos. Ficou conhecida, e foi amplamente criticada, por sua política de ocupação de cinemas antigos para suas reuniões. Aqui o queremos destacar é a conexão proposta pela IURD para sua referência mnemônica. E para isso temos dois exemplos bastante significativos: o Centro Cultural

Jerusalém - CCJ, inaugurado em 2000 no Rio de Janeiro, e o Templo de Salomão, inaugurado em São Paulo em 2014.



Figura 16: Fachada do Centro Cultural Jerusalém - CCJ
Fonte: Associação de Amigos do CCJ, 2015.



Figura 17: Templo de Salomão e a direita o domo dourado do Memorial
Fonte: Gospel Mais, 2015.

Em ambos a vinculação a cidade de Jerusalém, aos primeiros tempos do cristianismo e até mesmo a elementos judaicos é feita de forma direta com o objetivo de legitimar o poder religioso. Segundo eles, nas duas construções foram utilizadas pedras vindas da região de

Jerusalém e águas do Rio de Jordão⁴¹. Misturando memórias, evitando a relação de equivalência entre objetos de culto e objetos sacros, celebrando “uma história de dimensões não humanas” (MAFRA, 2011, p. 618). E podemos perceber essas relações no texto de apresentação do site do Memorial, estrutura integrante do Templo de Salomão:

O Memorial é um museu que visa resgatar a história dos Templos originais de Jerusalém e do Tabernáculo, com recursos interativos de última geração em diferentes roteiros de visitação, orientados por guias que falam vários idiomas. O percurso (tour) mostrará todas as etapas da construção do Templo de Salomão em São Paulo, com desenhos e maquetes que explicam, de forma acessível, aspectos desde a preocupação com o meio ambiente, até sua finalização. (MEMORIAL DO TEMPLO DE SALOMÃO, 2015).

Mafra tece considerações sobre o Templo de Salomão a partir do lançamento de sua pedra fundamental da construção em 2010. A partir de um texto publicado no blog do bispo Edir Macedo, principal líder da IURD, ela reflete que

Nesta construção, os líderes da igreja não se preocupam em fornecer indícios de uma relação minimamente autêntica com um passado vivido. A força de persuasão da magnificência do Templo de Salomão está, se seguirmos as palavras de Edir Macedo, na sugestão de outro “entendimento” do cristianismo (...). Com o templo, uma linha espaço-temporal cruzará o Mediterrâneo e o Atlântico, ligando Israel ao Brás, em São Paulo, sem desvio em terras europeias. (MAFRA, 2011, p. 618).

O estudo que aqui propomos tem examinado como se dão as relações de patrimonialização no campo religioso brasileiro, e estes últimos exemplos – apesar de não estarem vinculados a política patrimonial, nos trazem a reflexão da construção da narrativa da memória e da legitimidade. Mafra (2011) conclui seu artigo ressaltando essas relações tensas e disputadas dos evangélicos com seu próprio passado e dos demais segmentos sociais. Cita ideias de Simon Coleman sobre uma tendência dos evangélicos, principalmente os pentecostais, de criarem uma “cultura parcial”, o que para a autora possibilita um horizonte universalista – que lhes dá lugar ultrapassando a necessidade de vínculos regionais ou nacionais.

⁴¹ Esta iniciativa inclusive acabou possibilitando a aproximação de pessoas de outras vinculações religiosas à IURD. No CCJ pessoas de diversas religiões se dirigem ao muro erigido com essas pedras para rezar ou mesmo utilizam o tanque batismal suprido com as referidas águas, especialmente a comunidade judaica que utilizou o espaço para uma palestra do seu embaixador, por exemplo, como relatado por Carlos Gutierrez (2011).

2.3 Religiões afro-brasileiras e o patrimônio imaterial

Neste subcapítulo trataremos das relações das religiões afro-brasileiras, esse plural tão diverso, com o patrimônio cultural. Chegaremos à discussão acerca do patrimônio imaterial, mas para isso é necessário examinar duas iniciativas de tombamento anteriores e emblemáticas para percebermos como essa relação foi sendo desenvolvida: o “Museu da Magia Negra” e o tombamento do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* ou Casa Branca do Engenho Velho.

Vimos anteriormente os primeiros tombamentos realizados no Brasil, em 1938. E entre eles o único tombamento “divergente” naquela lista, tanto por se tratar de um conjunto de bens móveis, quanto por ser de cunho religioso, mas não-católico é o “Museu da Magia Negra”. Este acervo de nome intrigante, pertence ao Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, é produto de “batidas” policiais por volta da década de 1920 a terreiros, combatendo o curandeirismo, o baixo espiritismo e a feitiçaria. Não há parecer nem processos que justifiquem ou, ao menos, argumentem sobre o tombamento deste acervo, mas, de fato, isso não era habitual naquele primeiro momento das políticas patrimoniais.



Figura 18: Alguns Exus do acervo do Museu da Magia Negra.
Fonte: MAGGIE, 2011.

Há muitos aspectos interessantes a serem observados neste tombamento. O primeiro ponto que podemos destacar é que, enquanto os bens católicos tombados estão nos livros de Tombo Histórico e de Belas Artes, o acervo do Museu da Magia Negra é o primeiro bem tombado inscrito no livro Etnográfico. Outro é a cultura patrimonial dos “Gabinetes de Curiosidade”, lugares onde eram reunidos objetos considerados “bizarros” – tanto da natureza quanto das culturas “primitivas” recém descobertas na Europa do século XVI, que ainda

estava muito presente. Este tipo de colecionismo, muitas vezes popular, é o que levou a criação de museus como conhecemos atualmente, e entendemos que foi o modelo para a formação deste acervo, e de todo Museu da Polícia, pelas suas características. Como podemos observar, na figura seguinte, um gabinete de curiosidade do século XVI:

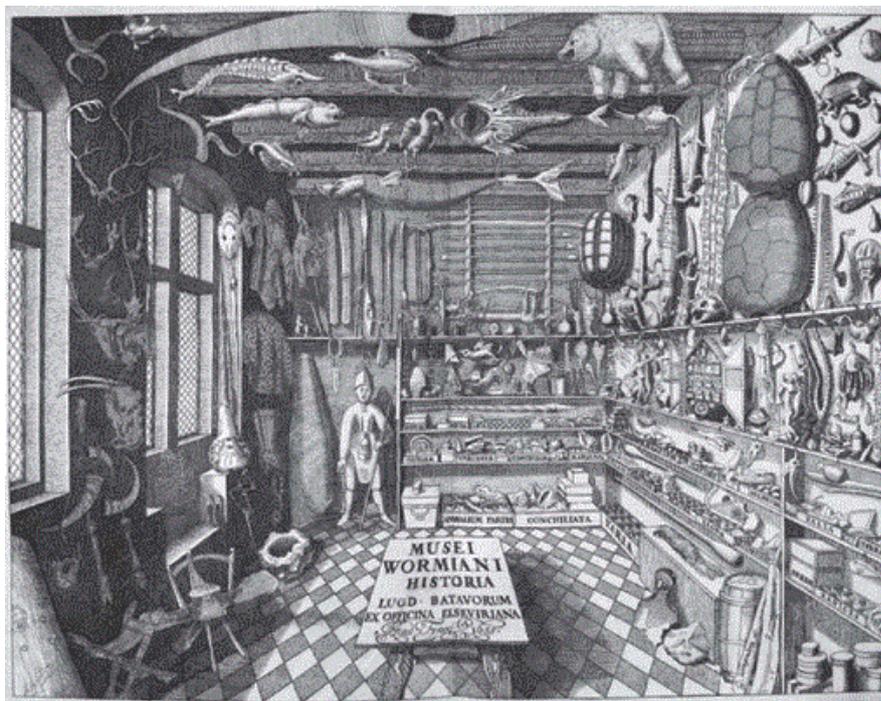


Figura 19: Ilustração de Gabinete de Curiosidade na Dinamarca, século XVI.
Fonte: GOLDSTEIN, 2008.

E no registro do espaço expositivo do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, onde está o acervo do Museu da Magia Negra:



Figura 20: Espaço expositivo do Museu da Polícia Civil.
Fonte: MAGGIE, 2011.

Podemos perceber neste tombamento as compreensões da sociedade e do Estado sobre as religiões afro-brasileiras até aquele momento. O preconceito, a incompreensão e a perseguição que se realizava. Este cenário se mantém velado no silêncio da falta de iniciativas que pudessem modificar estas percepções.

Somente na década de 80 que o panorama começa a mudar, quando ocorrerá o tombamento dos primeiros terreiros de candomblé, sendo o primeiro o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* ou a Casa Branca do Engenho Velho, situado no Engenho Velho da Federação na cidade de Salvador em 1984. Era a primeira vez que o tombamento de um patrimônio religioso não católico era realizado para seu reconhecimento e valorização. A estes se seguiram os tombamentos do *Ilê Axé Opô Afonjá* (1999), Gantois (2002), Bate Folha Manso Banduquenqué (2003), Alaketo (2004), todos em Salvador, e nas esferas estaduais outros terreiros foram sendo tombados. Mais relevante na nossa análise é perceber que estes tombamentos consideraram os terreiros como um “espaço cultural”, “e, para isso envolveu uma fundamentação antropológica para sua efetivação. Foi, portando, a título de ‘cultura’ que esse reconhecimento ocorreu, aceitando-se que a religião pudesse ser assim concebida e considerada” (GIUMBELLI, 2008, p. 87).

Buscando entender como será estruturado este discurso cultural/patrimonial acerca das religiões afro-brasileiras, podemos recorrer ao relato de Gilberto Velho no artigo “Patrimônio, negociação e conflito” (2006), narrando o tombamento da Casa Branca, em 1984, do qual foi relator no Conselho do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Velho contextualiza este momento relatando uma grande divisão no Conselho, inclusive com muitos ausentes à reunião de Salvador: “Vários de seus membros consideravam desproposital e equivocado tomar um pedaço de terra desprovido de construções que justificassem, por sua monumentalidade ou valor artístico, tal iniciativa” (VELHO, 2006, p. 237). E segue lembrando que, até aquele momento, o estatuto do tombamento basicamente havia sido aplicado a edificações militares, civis de herança portuguesa e religiosas católicas.



Figura 21: Ilê Axé Iyá Nassô Oká ou Casa Branca do Engenho Velho
Fonte: Axé Casa Branca, 2015.

O terreiro em questão apresentava uma cultura material reduzida (um barco, pequeno casario, arvoredos e pedras relevantes no culto dos orixás), mas trazia uma tradição de 150 anos e “desempenhava um importante papel na simbologia e no imaginário dos grupos ligados ao mundo do candomblé e aos cultos afro-brasileiros em geral” (VELHO, 2006, p. 237). Como este tombamento poderia ser justificado aos olhos conservadores? O autor destaca a escolha de um antropólogo para conceber argumentos, valorizando a importância das tradições afro-brasileiras para o país como um todo e definindo cultura como “um fenômeno abrangente que inclui manifestações materiais e imateriais, expressas em crenças, valores, visões de mundo existentes em uma sociedade” (VELHO, 2006, p. 238).

Consta em Ata daquela reunião sua afirmação de que naquele momento existia uma preocupação em reconhecer a importância das manifestações culturais das camadas populares, então haveria “que se reconhecer o candomblé como um sistema religioso fundamental à constituição da identidade de significativas parcelas da sociedade brasileira” (VELHO, 2006, p. 238) e que o tombamento deveria “ser uma continuidade da expressão cultural que tem em Casa Branca um espaço sagrado” (VELHO, 2006, p. 238). Sua relatoria também argumentava com as análises e valorização de autores como Freyre e Bastide, frisando como desde Nina

Rodrigues “ficara evidente o importante espaço social e simbólico ocupado pelos terreiros de Candomblé” (VELHO, 2006, p. 238). Comenta a importância da participação social para que o tombamento se efetivasse: “um verdadeiro movimento social com base em Salvador, reunindo artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas que se empenharam a fundo na campanha pelo reconhecimento do patrimônio afro-baiano” (VELHO, 2006, p. 239).

Gilberto Velho traz um argumento apresentado pelos conselheiros contrários ao tombamento da Casa Branca: não se podia “tombar uma religião”. E reflete que o entendimento deles era que as centenas de tombamentos ligados ao catolicismo teriam ocorrido por razões artístico-arquitetônicas, o que não lhe parecia correto. Para ele o tombamento daquele terreiro afirmava “uma visão da sociedade brasileira como multiétnica, constituída e caracterizada pelo pluralismo sociocultural”. Não havendo dúvidas de que este “reconhecimento do Estado representava também uma reparação às perseguições e à intolerância manifestadas durante séculos pelas elites e pelas autoridades brasileiras contra as crenças e os rituais afro-brasileiros”. (VELHO, 2006, p. 240)

Enfim, Velho analisa sobre a realização do tombamento da Casa Branca que:

Havia um grupo de atores bem definido com opiniões e mesmo com interesses bem diferenciados mas antagônicos em torno de uma temática que se revelava emblemática para a própria discussão da identidade nacional. Independentemente de aspectos técnicos e legais, o que estava em jogo era, de fato, a simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil. Tratava-se de decidir o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento. Reconhecendo a válida preocupação de conselheiros com a justa implementação da figura do tombamento, hoje é impossível negar que, com maior ou menor consciência, estava em discussão a própria identidade da nação brasileira. (VELHO, 2006, p. 240)

Todo este processo do tombamento da Casa Branca possibilitou não só o reconhecimento de outros terreiros, mas contribuiu para a discussão da própria ideia de cultura nacional que estava em ebulição nas vésperas da reabertura democrática. Como vimos anteriormente, em 1988, quatro anos após aquele tombamento, dizia a Constituição Federal:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e *afro-brasileiras*, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. (BRASIL, 1988, grifo nosso)

Estava consolidado, então, um novo marco da cultura nacional que abarcava os “grupos participantes do processo civilizatório”, enfim uma cultura plural. A nova Constituição trouxe um novo conceito de nação e, conseqüentemente de patrimônio cultural, como comenta Saladino a partir das ideias de Benedict Anderson:

A ideia de nação moderna foi seguida da ideia de um conjunto de bens culturais que a representam e que, por isso, deve ser preservado. Esta concepção então foi revista à luz dos acontecimentos do século XX (...) e também procedeu à ampliação da categoria patrimônio, fundada agora não mais em uma ideia una e homogênea de nação, mas na diversidade étnica e cultural inerente a ela. (SALADINO, 2011, p. 97)

Assim, funda-se ainda em 1988 a Fundação Cultural Palmares, instituição vinculada ao Ministério da Cultura, “voltada para promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira, (...) [buscando] contribuir para a valorização das manifestações culturais e artísticas negras brasileiras como patrimônios nacionais” (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2015). Sua atividade durante muitos anos ficou bastante restrita ao reconhecimento de áreas quilombolas. Nos últimos dez anos, porém, ganhou um pouco mais de espaço politicamente e tem sido protagonista de uma série de ações contra a intolerância religiosa. Podemos destacar, por exemplo, as mais recentes atividades como o lançamento do selo e carimbo comemorativo aos 90 anos da Mãe Stella de Oxóssi, importante *iyalorixá* baiana do *Ilê Axé Opô Afonjá* – terreiro tombado pelo IPHAN desde 2000⁴². A presidente da Fundação Cultural Palmares justifica a homenagem com a seguinte declaração:

“(...) representa o reconhecimento da personalidade pública; não apenas como líder espiritual; mas também no campo intelectual, onde desempenha importante papel pela promoção da igualdade racial; combate ao racismo; respeito mútuo entre as religiões; preservação e valorização da cultura afro-brasileira”. (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2015).

Assim vai se fortalecendo a ideia de cultura amparada por diversas fontes – inclusive a “afro-brasileira” –; sendo necessário também consolidar conceitualmente a cultura desses “outros grupos”, estruturando uma narrativa de legitimidade. Matos (2012) destaca o papel da “academia na formação e na construção de imaginários acerca da ‘cultura popular’ e da ‘cultura baiana’, neste último caso, em especial no que diz respeito à acentuação dos elementos africanos e na criação de uma imagem da África na Bahia” (MATOS, 2012, p. 96).

Esses acadêmicos e intelectuais foram de fundamental importância para a formulação e defesa de argumentos relevantes para o reconhecimento da cultura produzida nos terreiros, afinal são estes também vetores de legitimidade perante a sociedade. Em especial os

⁴² Ver mais sobre Mãe Stella em CAMPOS, 2003, e SAMPAIO, 2012.

antropólogos ocuparam um espaço importante, pois permitiam nas suas etnografias que o próprio discurso dos sujeitos fosse divulgado, com menos interferências e manipulações midiáticas.

A trajetória da aproximação entre os terreiros e a etnografia do candomblé durante a primeira metade do século XX (...) demonstra que o discurso dos estudiosos passou a ser utilizado por alguns sacerdotes como um mecanismo de projetar uma imagem externa mais positiva do universo religioso. (...) Até então a maneira de relacionar-se com a sociedade baiana tinha sido predicada na maximização do espaço discursivo do segredo, como mecanismo de autodefesa. Abrir-se voluntariamente ao olhar dos intelectuais – seja tal olhar etnográfico, literário, artístico ou jornalístico – representava um divisor de águas. Ao invés de refugiar-se na *invisibilidade* social como sua principal estratégia de sobrevivência, os terreiros passaram a se expor à *visibilidade* controlada como um novo mecanismo de proteção. (CASTILLO, 2008, p. 147).

Podemos citar uma ação bastante recente do IPHAN que ilustra este movimento protagonizado pelos terreiros, desejosos de mostrarem, eles mesmos, suas histórias e memórias: foi realizada uma premiação como reconhecimento às ações de preservação do patrimônio cultural de terreiros. E nesta ocasião a atual presidente do IPHAN, Jurema Machado, deu a seguinte declaração: "O terreno religioso é onde mais se concentram as tradições, as visões de mundo, as formas de se relacionar com a natureza e com o outro" (MINC, 2015).

E este movimento citado por Castillo, onde os sujeitos passaram do silêncio à autoria da sua própria história ganha novo direcionamento em 2000, quando da publicação do Decreto 3551 que trata da criação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Neste decreto é instituído o registro como uma nova ferramenta de preservação através dos Livros de Registro dos Saberes, das Celebrações, das Formas de Expressão, e dos Lugares. (BRASIL, 2000). Marcia Sant'anna (2003) explica o registro como correspondente à identificação e à produção de conhecimento sobre o bem cultural de natureza imaterial e equivalente a documentar, utilizando-se dos meios técnicos mais apropriados, "o passado e o presente dessas manifestações, em suas diferentes versões, tornando tais informações amplamente acessíveis ao público" (SANTANNA, 2003, p.55). O registro serviria então a este patrimônio dinâmico, que se legitima pela sua vivacidade e não pela permanência e autenticidade que caracterizam o patrimônio de "pedra e cal", já que o registro deve ser revisto e atualizado com frequência e que pode ser solicitado pelas sociedades ou associações civis e não somente proposto pelos governos.

Este decreto também regulamenta a colaboração da comunidade na preservação de bens culturais. Declara como partes legítimas para provocar a instauração do processo de registro: o Ministro de Estado da Cultura e as instituições vinculadas a este ministério; as Secretarias de Estado, de Município e do Distrito Federal; e as sociedades ou associações civis. E podemos destacar essa participação da sociedade civil, mesmo sendo o estatuto do patrimônio componente do discurso oficial do Estado, os grupos da sociedade passam a ter meios de demonstrar preferências e destacar patrimônios que consideram relevantes – o que inclui as comunidades religiosas de matriz africana.

Desde 2000 muitos patrimônios imateriais foram reconhecidos e outros tantos estão em processo. Entre aqueles que já receberam o reconhecimento através da chancela da Câmara do Patrimônio Imaterial do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural estão:

Tabela 3: BENS REGISTRADOS DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL BRASILEIRO⁴³

Livro de Registro de Saberes
Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro
Modo de Fazer Viola-de-Cocho
Ofício dos Mestres de Capoeira
Ofício de Sineiro
Modo Artesanal de Fazer Queijo de Minas nas regiões do Serro e das serras da Canastra e do Salitre/ Alto Paranaíba
Ofício das Baianas de Acarajé
Ofício das Paneleiras de Goiabeiras
Modo de Fazer Renda Irlandesa, tendo como referência este ofício em Divina Pastora/SE
Saberes e Práticas Associados ao modo de fazer Bonecas Karajá

Livro de Registro de Celebrações
Círio de Nossa Senhora de Nazaré
Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão
Festa do Divino Espírito Santo de Paraty
Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis
Festa de Sant'Ana de Caicó

⁴³ Tabela baseada nos dados do IPHAN, disponíveis a partir do link < <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/122>>.

Festa do Senhor Bom Jesus do Bonfim
Festividades do Glorioso São Sebastião na Região do Marajó
Ritual Yaokwa do Povo Indígena Enawene Nawe

Livro de Registro de Formas de Expressão
Arte Kusiwa – Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajãpi
Cavalo-Marinho
Carimbó
Fandango Caiçara
Frevo
Jongo no Sudeste
Maracatu Nação
Maracatu de Baque Solto
Matrizes do Samba no Rio de Janeiro
Partido Alto, Samba de Terreiro e Samba-Enredo
O Toque dos Sinos em Minas Gerais
Roda de Capoeira
Rtixòkò: Expressão Artística e Cosmológica do Povo Karajá
Samba de Roda do Recôncavo Baiano
Teatro de Bonecos Popular do Nordeste
Tambor de Crioula do Maranhão

Livro de Registro de Lugares
Cachoeira de Iauaretê – Lugar Sagrado dos Povos Indígenas dos Rios Uaupés e Papuri
Feira de Caruaru
Tava, Lugar de Referência para o Povo Guarani

Destacamos nesta tabela os bens imateriais ligados de alguma forma à cultura referenciada nas matrizes afro-brasileiras, e muitos deles estão mesmo que indiretamente ligados às religiões dessas matrizes, como o jongo – que podemos observar na imagem abaixo, ou o samba de terreiro.



Figura 22: Roda de jongo em Campinas, São Paulo.
Fonte: Religiões Afro Brasileiras e Política, 2015.

No Livro de Registro de Formas de Expressão, de 16 bens registrados temos 9 na situação acima comentada. O que mostra uma apropriação interessante dessa forma de reconhecimento para estas comunidades, principalmente pela participação das comunidades – muitas vezes envolvidas com o pedido de registro ou bastante atuante durante a realização do inventário.

O ofício das Baianas de Acarajé foi registrado no Livro de Saberes, por exemplo, a partir de um pedido conjunto realizado pela Associação de Baianas de Acarajé e Mingau do Estado da Bahia (Abam), pelo CEAO - Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e pelo Terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá* – da já citada Mãe Stella de Oxóssi. A presença deste terreiro como um dos autores do pedido é interessante já que “no universo do candomblé, o acarajé é comida sagrada e ritual, ofertada aos orixás, principalmente a Xangô (Alafin, rei de Oyó) e a sua mulher, a rainha Oiá (Iansã), mas também a Obá e aos Erês, nos cultos daquela religião” (IPHAN, 2007, p. 19). Sobre a origem das baianas e o papel que ocupam, temos que:

Herdeiras dos ganhos, as baianas de tabuleiro, baianas de rua, baianas de acarajé ou simplesmente baianas, segundo o costume regional, preservam receitas ancestrais africanas, sobretudo da costa ocidental, com destaque para os dos Iorubá. Verdadeiras construtoras do imaginário que identifica a cidade de Salvador – com suas comidas, sua indumentária, seus tabuleiros e suas maneiras de vender –, essas mulheres, monumentos vivos de Salvador e dos terreiros de candomblé, são um tipo consagrado, revelador da história da sociedade, da cultura e da religiosidade do povo baiano. Ao estabelecerem elos entre os terreiros de candomblé e os espaços da cidade, as baianas de

acarajé tornam públicos cardápios sagrados, geralmente desenvolvidos nos terreiros pelas iabassês, conhecedoras dos ingredientes e das maneiras ritualizadas de preparar comidas de santos. (IPHAN, 2007, p. 16-17).

E sua indumentária típica – que podemos ver na foto abaixo, com a bata, a saia, o turbante e os colares – representativa de uma origem religiosa ligada ao candomblé, é inclusive defendida por lei municipal. O Decreto Lei Municipal de Salvador Nº 12.175 de 1998, diz em seu artigo 2º, parágrafo 2º: “As baianas de acarajé, no exercício de suas atividades em logradouro público, utilizarão vestimenta típica de acordo com a tradição da culinária afro-brasileira” (IPHAN, 2007, p. 68).



Figura 23: Baiana de acarajé
Fonte: IPHAN, 2015.

Todo este movimento em torno das Baianas e seu ofício tem como objetivo garantir-lhes a continuidade da sua atividade e do espaço que ocupam socialmente. O próprio dossiê 6 do IPHAN, que trata do seu registro, é bastante claro:

O registro do Ofício das baianas de acarajé como Patrimônio Cultural do Brasil, no Livro dos Saberes, é ato público de reconhecimento da importância do legado dos ancestrais africanos no processo histórico de formação de nossa sociedade e do valor patrimonial de um complexo universo cultural, que é também expresso por meio do saber dos que mantêm vivo esse ofício. (IPHAN, 2007, p. 11).

Somam-se a estes esforços o recente lançamento da “Plataforma Oyá Digital”⁴⁴ pela Superintendência do IPHAN na Bahia em comemoração aos 10 anos de registro do ofício das baianas. Site que pretende reunir informações sobre a vida das baianas de acarajé, em dados quantitativos e qualitativos, mas que por enquanto é um grande mapa com mais de 1600 pontos de comercialização do acarajé das baianas tradicionais. Como divulgado pelo IPHAN:

A Plataforma Oyá Digital poderá subsidiar os pesquisadores na produção de pesquisas mais detalhadas e os gestores no planejamento e execução de políticas públicas que beneficiarão as baianas de acarajé. Além disso, vai “permitir que o público geral tenha acesso rápido e eficiente às informações, localize a baiana mais próxima de onde estiver, favorecendo assim a divulgação e o potencial de venda do acarajé pelas tradicionais baianas”, ressalta Maria Paula [Adinofi, antropóloga do IPHAN e coordenadora do projeto]. (IPHAN, 2015).

Para os fins do nosso estudo é interessante, porém, refletir qual é o contexto que permeia essa busca de legitimidade do ofício das baianas, e como o contínuo apoio do IPHAN traz o peso da chancela do Estado. Se, originalmente, a baiana de acarajé era uma “filha de santo” de Oyá cumprindo sua obrigação religiosa e depois tendo o direito da venda, por razões econômicas muitos homens passaram a exercer a venda – o que foi menos polêmico do que a entrada de evangélicos nesse nicho.

Os evangélicos (...), têm entrado nesse mercado, o que lhe atribui novos significados e o vincula a outro universo religioso. Com esse caráter, atendem a uma clientela que compartilha suas crenças e recusa-se a consumir o acarajé relacionado ao candomblé. A esse produto dá-se o sugestivo nome de “acarajé de Jesus”. A ressignificação elaborada pelos evangélicos gera disputa no espaço simbólico entre eles e as baianas de acarajé, defensoras da tradição ancestral. Os dois grupos fazem uso do discurso religioso para defender suas crenças e sua reserva de mercado. (IPHAN, 2007, p. 55).

Assim, instala-se um conflito ainda sem solução envolvendo duas religiões, um alimento sagrado/comercial, um bem patrimonial cultural imaterial brasileiro e o órgão federal responsável pela sua salvaguarda, e a prefeitura de Salvador. E esse assunto repercutirá na sociedade e na mídia, como podemos ver na charge abaixo, também título de um texto jornalístico de Roberto Kaz publicado na Revista Piauí (em outubro de 2006):

⁴⁴ A plataforma Oyá Digital está on-line, disponível em: <http://www.oyadigital.com.br/>. Acesso em 25/10/15.



Figura 24: Charge ilustrativa de reportagem sobre o “acarajé de Jesus”.
Fonte: Revista Piauí, 2015.

A conduta do IPHAN no caso é bastante delicada, pois ao mesmo tempo em que a vinculação do bem patrimonial registrado com o candomblé é reforçada em ações como a “Plataforma Oyá Digital”, também há a compreensão sobre a dinamicidade de um bem imaterial – sujeito a novas apropriações e significações sociais.

Notou-se que o processo de ressignificação do acarajé e dos bens associados por parte dos evangélicos passa pela desvinculação simbólica com o mundo do candomblé e afirmação de outra identidade. Destaca-se, assim, além do valor patrimonial que remete à história e riqueza de um universo cultural específico, o valor do bem como alimento cotidiano. E ainda o potencial que o ofício oferece como complementação ou principal fonte de renda familiar para uma parcela da população local, que busca nessa prática não só estratégia de sobrevivência, mas também espaço de afirmação de crenças e visões de mundo. (IPHAN, 2007, p. 57-58).

Assim não há muitos consensos, mas fica bastante nítida a busca da legitimidade através da esfera patrimonial. Mais uma vez podemos ver a ferramenta do patrimônio servindo a argumentação daquilo que deve merecer mais atenção, mais cuidado e mais espaço nas disputas nos campos religioso e cultural. As religiões de matrizes africanas, principalmente o candomblé, foram bem sucedidos na utilização dessa estratégia, essencialmente entre o patrimônio imaterial, e ocupam um papel importante na nossa reflexão sobre a interface entre religião e patrimônio, pois abrem caminhos para que outros busquem a mesma dinâmica.

3. A PATRIMONIALIZAÇÃO DO SANTO DAIME

Até este ponto abordamos em nosso capítulo inicial os conceitos principais que permeiam nossa discussão: religião, cultura, patrimônio. No capítulo anterior traçamos um breve panorama da patrimonialização no campo religioso brasileiro através de denominações muito presentes seja numericamente, seja historicamente. Assim caminhamos para, conhecendo os macro-movimentos destes campos, poder olhar um caso específico, uma religião classificada como um Novo Movimento Religioso. O Santo Daime, nosso objeto neste estudo documental que propomos, será nosso foco por ter desenvolvido variadas ações no campo patrimonial. Mas, para que possamos olhar esse particular, vamos primeiramente contextualizar os Novos Movimentos Religiosos.

3.1 As religiões ayahuasqueiras e os Novos Movimentos Religiosos

Silas Guerriero, em seu livro “Novos Movimentos Religioso: o quadro brasileiro” (2006), traça um rico panorama do qual vamos nos valer para buscar entender a configuração deste cenário. Ele dirá que:

Os NMRs são extremamente diversos. Se isso dificulta sua própria contagem estatística, mais ainda pode ofuscar nossa compreensão sobre eles. Segundo Eileen Barker, não há uma resposta certa sobre o que é ou não um NMR. As definições são mais ou menos úteis ou, ainda, mais ou menos verdadeiras. Assumindo uma postura pragmática, define um NMR como *novo* se este movimento se tornou visível a partir da Segunda Guerra Mundial, e como *religioso* se oferece não apenas um estamento teológico sobre a existência e sobre as coisas sobrenaturais, mas se propõe a responder, no mínimo, a algumas questões últimas que tradicionalmente tem sido endereçadas às grandes religiões. (GUERRIERO, 2006, p. 35).

Inclusive já comentamos anteriormente a dificuldade de captar numericamente através do Censo os movimentos religiosos não hegemônicos. E na verdade não há nem consenso dos teóricos de quais são os limites e diferenças entre nomenclaturas como culto, seita, movimento religioso e mesmo religião. Guerriero defende que se sabe, no entanto, “que não estamos falando das religiões mais tradicionais e fortemente estabelecidas no seio da sociedade” (2006, p. 36). Atentemos que a própria disputa acerca da forma de denominar é parte dos conflitos por espaço e legitimidade dentro do campo religioso – por isso que, por exemplo, a denominação de “seita” é entendida no senso comum como algo pejorativo, menor e menos válido que uma “religião”.

Aqui não nos interessa aprofundar essa polêmica, até porque ainda no primeiro capítulo já abordamos as relatividades da construção do próprio conceito de religião, mas vale lembrar um trecho da definição formulada por Geertz para religião como “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral (...)” (GEERTZ, 2012, p. 67). Essa abordagem inclusivista permite refletirmos sobre o surgimento dos NMRs quando Guerriero (2006, p. 41) defende que: “A experiência da subjetividade em sociedades fragmentadas, racionalizadas e de grande mobilidade, aliada à liberdade de escolha e os direitos do cidadão, conduziu ao incremento cada vez maior das novas religiões”. Dessa forma podemos perceber que estes novos movimentos são constantes e respondem a necessidades contemporâneas, conforme as demandas do “seu” tempo. São formas de atualização e constante renascimento da dimensão do sagrado na sociedade.

Assim, podemos considerar que, entre os NMRs

Podemos inserir todos os grupos espirituais que são claramente novos em relação às correntes religiosas tradicionais da cultura abrangente e possuem um grau de organização característico de um grupo formal. (...) Isso não quer dizer que não guardem qualquer tipo de relação com as religiões estabelecidas. (GUERRIERO, 2006, p. 39).

Com esta delimitação proposta por Guerriero podemos, então, refletir acerca do campo religioso brasileiro e perceber como estão presentes os NMRs. O autor busca alguma forma de classificação que consiga organizar os NMRs em grandes grupos, e assim o faz, agrupando:

- Grupos cristãos não vinculados com o catolicismo ou com o protestantismo, e, frequentemente, fundamentalistas como a Igreja Adventista do Sétimo Dia, as Testemunhas de Jeová, a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (mórmons), a Ciência Cristã, entre outros.

- Movimentos religiosos externos às grandes religiões constituídas, buscando o resgate de tradições que se perderam, salvacionistas com variadas abordagens. Guerriero é bastante abrangente na composição deste grupo incluindo organizações com inclinações orientalistas como o Instituto Osho Brasil, a Organização Brahma Kumaris, a Organização Sathya Sai Baba; as religiões ayahuasqueiras; e outros grupos como a Ordem Espiritualista Cristã (Vale do Amanhecer) ou a meditação transcendental de Maharishi Maheshi.

- Novas religiões originadas no Oriente, muitas vezes trazidas para o Brasil por imigrantes principalmente japoneses. “Possuem uma doutrina com contornos bem definidos e uma verdade estabelecida. Buscam a construção de um novo tempo e se organizam em torno

de um líder carismático” (GUERRIERO, 2006, p. 100). Entre estas podemos citar como exemplo a Soka Gakkai, a Igreja Messiânica Mundial, a Seicho-No-Ie, o Mahikari, e a Perfect Liberty.

- Grupos variados “sem liderança fixa, de cunho ocultista ou esotérico, muitas vezes identificados como sendo de Nova Era. É comum que esses grupos sejam frequentados por adeptos de diferentes denominações religiosas (...)” (GUERRIERO, 2006, p. 101), até porque muitos se afirmam não religiosos. Destacam-se a Ordem Rosa Cruz e o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, mais antigos, e outros como a Sociedade Antroposófica, a Fraternidade Branca, a Sociedade Teosófica, a Wicca, os xamanismos urbanos, entre muitos outros – já que é neste grupo que está a maior diversidade entre os NMRs.

Achamos válido aqui nos demorar nesta classificação para esclarecer o cenário dos NMRs no Brasil, mesmo sabendo que classificações generalistas são superficiais e frequentemente são arbitrárias em algum grau. Interessa-nos observar, por exemplo, o caso das religiões ayahuasqueiras, que já citamos anteriormente nosso trabalho.

O Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal, são classificados por Guerriero como movimentos religiosos externos às chamadas grandes religiões e que buscam o resgate de tradições. Obviamente a tradição a ser resgatada seria o próprio consumo da ayahuasca, de uso tradicional indígena⁴⁵, e as três religiões efetivamente são criadas de forma totalmente independente das religiões hegemônicas. Mas, as três são cristãs “não vinculadas com o catolicismo ou o protestantismo”, tem doutrinas bem definidas e se organizaram em torno de líderes carismáticos, e trazem elementos e conhecimentos de linhas esotéricas⁴⁶. Isto é, tem nelas características dos demais grupos.

O que podemos refletir é que se estas classificações contribuem para a organização do panorama dos NMRs ou da pesquisa censitária, mas que não conseguem abarcar a complexidade das religiões ayahuasqueiras – principalmente porque, apesar dos elementos comuns, são três religiões diferentes. Assim, achamos necessário detalhá-las para melhor entender este contexto onde está inserido nosso objeto.

Começando da mais recente, vamos examinar primeiramente a União do Vegetal-UDV. Fundada em 1961 no interior da floresta amazônica por José Gabriel da Costa, conhecido por Mestre Gabriel.

⁴⁵ Inclusive, como apontamos no capítulo 2, nas categorias do Censo estas religiões são classificadas dentro de “tradições indígenas” e não em “outras religiosidades cristãs” ou mesmo “tradições esotéricas”.

⁴⁶ O próprio Mestre Irineu, fundador do Santo Daime, participou por muitos anos do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, incluindo nos rituais daimistas elementos dessa linha como a leitura da “Consagração do Aposento”, a recitação da “Chave de Harmonia”, a adoção do lema “Harmonia, Amor, Verdade e Justiça”.

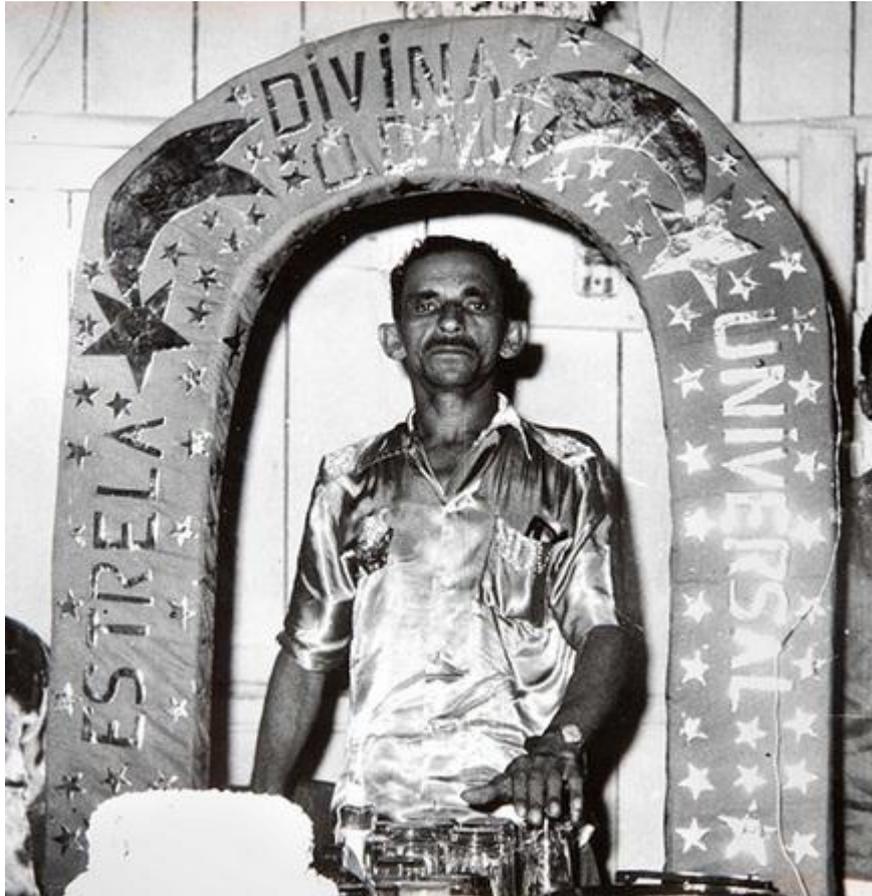


Figura 25: Mestre Gabriel
Fonte: UDV, 2015.

Em 1965 ele mudou-se para Porto Velho e lá institucionalizou a UDV, que hoje tem o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal - CEBUDV como organização oficial, instituiu o Conselho e o Quadro de Mestres. É esse grupo fundador, que tinha a participação de sua esposa Mestra Pequenina, que vai dar continuidade após a morte do Mestre Gabriel em 1971 e expandir a UDV para todo Brasil e outros 9 países. Denomina a ayahuasca como Hoasca ou Vegetal e as plantas que lhe compõe de mariri (o cipó) e chacrona (a folha). É uma religião cristã e reencarnacionista, seus sócios – também chamados de “caianinhos” – vestem uniformes e seguem uma estrutura bastante hierarquizada. Podemos destacar a descrição feita no próprio site do CEBUDV sobre sua doutrina e dinâmica:

Para orientar a caminhada espiritual, o conjunto doutrinário da UDV é formado por ensinamentos, chamadas (cânticos), histórias e explicações, ligadas a Jesus e a outros reconhecidos pelo Mestre Gabriel como destacamentos de Deus, que vieram ao mundo em cumprimento de missão, como por exemplo os personagens bíblicos Adão, Jó, Noé, Santa Ana, João Batista, Cosme e Damião. Também menciona as entidades Iansã e Janaína, entre outras.

Durante as sessões da UDV, a partir das perguntas dos discípulos, os mestres trazem os ensinamentos, as palavras e os exemplos de Jesus na forma simples como foram explicados por Mestre Gabriel. São dadas orientações que conduzem o associado ao aprimoramento das suas virtudes morais e intelectuais. (UDV, 2015)

Podemos perceber no trecho destacado alguns elementos bastante significativos da ritualística da UDV como a oralidade na dinâmica das perguntas aos mestres e a musicalidade através das chamadas. Nas suas sessões os participantes permanecem sentados e em silêncio, havendo separação entre homens e mulheres. Os mestres ficam sentados à mesa e na sua cabeceira, abaixo do arco, o Mestre Representante que é a autoridade máxima de cada centro. Como podemos observar na imagem abaixo:



Figura 26: Sessão da UDV
Fonte: UDV, 2015.

A UDV também tem por característica sua discrição, sendo somente autorizada a participação de não-sócios que foram convidados, e sua forte organização e articulação – inclusive política. Em 2011, quando completava seu aniversário de 50 anos, por exemplo, a UDV foi homenageada com uma sessão solene na Câmara de Deputados.



Figura 27: Políticos e Mestres e membros da UDV após a Sessão solene.
Fonte: UDV, 2015.

Se a UDV trabalhou pela sua expansão, a segunda religião ayahuasqueira que examinaremos continua bastante restrita ao Acre e alguns poucos centros distribuídos pelo país. A Barquinha, fundada pelo Mestre ou Frei Daniel em 1945, tem quatro centros independentes entre si em Rio Branco e algumas filiais destes em outros estados como Rio de Janeiro e Bahia, além de pequenos núcleos autônomos.

Seu fundador, Daniel Pereira de Mattos, nasceu em 1888 no Maranhão e ainda criança se integrou à Marinha. Através dela chega a Rio Branco durante a Revolução Acreana e resolve fixar-se, trabalhando como barbeiro e em muitas outras profissões, mas ficando mais conhecido por sua fama de boêmio. Em 1928 casou-se e teve quatro filhos, mas sua família lhe deixa em razão de seus problemas com álcool e boemia. E é por conta deles, que um cliente seu e conterrâneo do Maranhão lhe oferece um tratamento espiritual. Era Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, fundador do Santo Daime. Assim, Daniel inicia sua trajetória espiritual e gradualmente conclui seu tratamento e traz contribuições para o Santo Daime musicando e introduzindo instrumentos de cordas nos hinos que até então eram cantados sem acompanhamento.



Figura 28: Mestre Daniel Pereira de Mattos
Fonte: Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras, 2015.

A partir de uma *miração*⁴⁷ onde “as portas do céu se abriam e dois anjos desciam com um livro azul nas mãos contendo sua missão espiritual, a de fundar uma doutrina cristã alicerçada na caridade” (A BARQUINHA, 2015), Daniel recebe do Mestre Irineu sua benção e os litros de Daime necessários para desenvolver seus próprios trabalhos. Funda a Capelinha de São Francisco, recebendo mediunicamente salmos e instruções para orientar a realização de suas “obras de caridade” – onde atendia quem chegasse em busca de curas materiais e espirituais. Após 12 anos de trabalho árduo na transmissão de sua Doutrina, o Mestre ou Frei Daniel, como também ficou conhecido, morreu em oração dentro de sua Capelinha.

Logo após a sua morte, Antônio Geraldo da Silva assumiu a direção dos trabalhos, em 20 de janeiro de 1959. Por essa época a Capelinha já tinha muitos adeptos e se chamava **Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz**. Em 1979 Manuel Hipólito de Araújo passou a dirigir o Centro e Antônio Geraldo da Silva fundou outra Igreja, com o nome de **Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos**. Em 1992, Francisca Campos do Nascimento, primeira médium oficial da Capelinha de Daniel, após 34 anos de dedicação a Casa de Oração Jesus Fonte de Luz, dá continuidade a sua missão fundando o **Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte (...)**. (A BARQUINHA, 2015, grifo nosso).

A estas se soma o Centro Espírita Luz, Amor e Caridade fundado em 1967 por Juarez Xavier. E mesmo nenhuma delas terem essa denominação de forma oficial, são conhecidas

⁴⁷ Miração é como é chamada a visão provocada pelo efeito da ayahuasca em contextos daimistas, é percebida de olhos fechados e pode ser interrompida abrindo-se os olhos.

como Barquinha⁴⁸ e seus uniformes, variados conforme cada centro, todos remetem a uniformes da Marinha, como aqueles que um dia vestiu o seu fundador, sendo os membros desta linha chamados de oficiais ou marinheiros.



Figura 29: Sessão de instrução na Barquinha (Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte)
Fonte: Eu navego na Barquinha Mad. Chica Gabriel, 2015.

Podemos observar na imagem acima os uniformes, os oficiais sentados à mesa (como é em sessões de concentração, por exemplo), com divisão entre homens e mulheres, o violão que acompanha os salmos, as imagens dos santos e outros seres divinos de devoção, a foto do Frei Daniel em cima da mesa apoiada na imagem de São Francisco das Chagas, entre muitos outros elementos que permeiam o campo simbólico desta religião.

A barquinha é uma religião que poderíamos classificar como uma boa representação das sucessivas mesclas religiosas que povoam o universo religioso brasileiro. Ela agrupa diferentes rituais, concentração com hinos em torno de uma mesa, consulta com entidades e giras com pontos clássicos da umbanda invocando orixás, encantos, caboclos, crianças e pretos-velhos. O potencializador do sagrado para este grupo são especialmente três elementos: as preces (Ave-Maria, Pai-Nosso, Credo e Salve-Rainha), o Daime e a manifestações de seres do mundo invisível. (SOUZA, 2008, p. 2).

⁴⁸ Essa denominação se deu por conta de uma miração do Mestre Antônio Geraldo, como foi contado por ele: “Eu via dentro da miração um barquinho navegando no mar. Do mesmo jeito que ele está ali, naquele formato (o Coreto com o Barquinho no topo), todo enfeitado, como depois eu construí. O Barquinho era para a gente ter o bailado” (A BARQUINHA, 2015). Quando se dedica a construção de seu próprio centro, ele constrói o salão de bailado em formato de embarcação, e assim acaba por deixar conhecida a linha do Mestre Daniel como a Barquinha.

Souza elenca na sua fala elementos centrais da barquinha, que é a mais mediúnica das religiões ayahuasqueiras e a única que manteve atendimentos espirituais abertos à comunidade, como eram realizadas as “obras de caridade” por Frei Daniel.



Figura 30: Gira no terreiro do Centro Espírita Luz, Amor e Caridade (de Juarez Xavier)
Fonte: Centro Espírita Luz, Amor e Caridade, 2015.

As festas que acontecem em terreiros, parques ou salões de bailado (conforme cada centro) são geralmente acompanhados de pontos. E essa dinâmica de romarias, obras de caridade, festas e instruções (concentrações), entre outros trabalhos realizados, compõem um calendário intenso que exige bastante dedicação dos marinheiros da barquinha.

Na tríade das religiões ayahuasqueiras, a estas se soma o Santo Daime. Mas é necessário ponderar que dentro do cenário ayahuasqueiro muitas outras linhas e usos espiritualizados se desenvolveram, inclusive mais próximos à descrição que abordamos dos NMRs. A maior parte desse grupo, por exemplo, não se reconhece enquanto religião, mas mobiliza um número de adeptos significativo, apesar de transitório. É bastante comum que estas novas manifestações religiosas se referenciem e utilizem elementos das religiões ayahuasqueiras mais antigas e legitimadas, mas inovem tanto em termo de rituais ou devoções.

Assim traçamos um breve panorama das religiões ayahuasqueiras, restando somente o Santo Daime para abordarmos de maneira mais específica. É este contexto que teremos como cenário no pedido do reconhecimento do uso religioso da ayahuasca como patrimônio

imaterial que veremos mais adiante. Uma conjuntura bastante complexa e múltipla, unida pelo comum uso de uma bebida transcendental.

3.2 O Santo Daime

Abordamos na introdução deste trabalho algumas informações de forma sintetizada sobre a religião do Santo Daime, mas voltaremos ao início da história para detalharmos e entendermos como esta religião foi se configurando gradualmente⁴⁹.

Raimundo Irineu Serra, o fundador do Santo Daime, era maranhense de São Vicente Ferrer. Nasceu em 1890, poucos anos após a abolição como lembram muitos autores – dado significativo se recuperarmos sua imagem e a história de sua família. Filho de escravos, Irineu era um negro que chamava atenção pelo seu tamanho, que se estima em 1,98m.

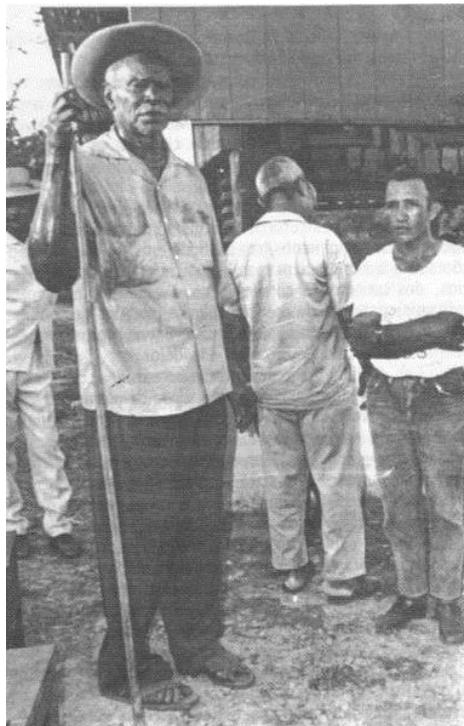


Figura 31: Mestre Irineu, sem data
Fonte: CEDOC – ICEFLU, 2015.

Muitas hipóteses e histórias se contam sobre os porquês da saída de Irineu do Maranhão, mas o que se sabe de fato é que ao completar seus 18 anos ele partiu para São Luís, e de lá passou por várias cidades e ocupações, chegando ao Acre em 1912 já

⁴⁹ As características e a história do Santo Daime que abordaremos neste subcapítulo são baseadas na bibliografia especializada como o livro *Eu venho de Longe* de Moreira e Macrae, 2011; e o capítulo “As origens históricas do Santo Daime” de Labate e Pacheco, 2005, e na vivência da autora em campo.

trabalhando para o exército na demarcação do território brasileiro. E seria na decorrência dessa atividade, que lhe proporcionava longos períodos na floresta e contato com índios e caboclos brasileiros e peruanos, que surge o interesse de Irineu na ayahuasca. Também se sabe que é na companhia dos irmãos Antônio e André Costa que ele terá sua iniciação, recebendo as instruções para realizar o que podemos chamar de seu primeiro rito de passagem, o que se estima ter acontecido entre 1914 e 1916.

Toda memória deste momento se preservou de forma oral, assim há muitas versões sobre como Raimundo Irineu recebeu as instruções para iniciar seus trabalhos, ressignificando a ayahuasca e reunindo um povo. Os relatos mais comuns e difundidos falam de uma miração com uma mulher, que se apresentou como Clara e deu-lhe instruções sobre uma dieta de macaxeira insossa, água e chá de erva cidreira e um preparo de ayahuasca que Irineu mesmo havia feito. E ele recolheu-se em uma colocação⁵⁰ em companhia de Antônio Costa. Dizem que lá pelo quarto dia Irineu nem precisava mais tomar ayahuasca, já estava imerso na força da bebida e da floresta, vendo seres e aprendendo com a mata. Antônio Costa decide testá-lo e enquanto Irineu andava pela mata pensa em colocar sal na macaxeira, mas resolve não fazê-lo. Quando o amigo chega lhe questiona, já sabia da intenção de Antônio Costa, que se surpreende e lhe responde que ele já estava aprendendo. Assim passam alguns dias (não há consenso de quantos entre as fontes), e em uma noite, Irineu coloca sua rede na varanda para observar a lua. Nela surge então a mesma mulher de sua miração, que se aproxima dele, junto da lua surge uma águia – o que seria traduzido como a lua ser-lhe a guia. Seguimos com a narração feita em verso:

(...)
Foi quando veio a Senhora da Lua
E disse com devoção:
– Olha, eu sou a tua Mãe,
A Virgem da Conceição,
Te acompanho desde pequeno
Quando nasceu no Maranhão.

E ele então recordou-se
Buscando na sua lembrança
Dos sonhos que tivera com ela
No tempo em que era criança,
Ali estava a Virgem Mãe,
Rainha da Esperança.

Ela disse: – Está pronto,
Agora posso te entregar,
O mundo está em suas mãos,

⁵⁰ Como eram chamados os terrenos dentro de um seringal.

Para você doutrinar,
Simbolizado nesta laranja
Que agora vou te repassar.
(NASCIMENTO, 2005, *apud* MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 99-100)

Esta aparição da Virgem Maria como a Rainha da Floresta que vai iniciar Irineu na sua jornada para estabelecer uma nova doutrina a partir daquela bebida. Muitos elementos simbólicos presentes nesse mito de criação do Santo Daime serão repercutidos nos hinos anos mais tarde, confirmando e reforçando o que se passou naquele momento. E mesmo com tudo isso Irineu duvidou e, conta-se, passou 5 anos testando as instruções que recebia. Também não data deste período a criação da religião em si, mas o início de novas experiências religiosas com a bebida, como o Centro de Regeneração e Fé - CRF, criado em parceria com os irmãos Costa e outros maranhenses em Brasileia.

Este centro foi o embrião das novas práticas espirituais com ayahuasca como o recebimento de mensagens como em uma mesa branca espírita, consultas sobre doenças físicas e espirituais (onde as recomendações recebidas variavam entre dietas, o próprio uso da ayahuasca, remédios naturais e farmacêuticos), a introdução de ideias do Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento, entre outros. Era uma mescla entre o vegetalismo ayahuasqueiro peruano, as práticas e referências indígenas, as tradições afrodescendentes daqueles filhos de escravos, o espiritismo popular e os estudos esotéricos. Chama a atenção que muitas entidades que se apresentaram ou são citadas nos trabalhos do CRF vão aparecer na cosmologia daimista como a própria Rainha da Floresta, e os reis Titango, Agarrube e Tituma; ou os títulos hierárquicos utilizados no CRF onde Irineu, por exemplo, era General – título que seria utilizado também na organização do rito do Santo Daime.

Neste tempo houve muita perseguição policial, pesando o preconceito racial com aqueles homens negros e a acusação de curandeirismo. Mas mesmo assim os trabalhos do CRF vão ter seguimento até a década de 40. Irineu que não permanece com o grupo e o que é relatado é seu desgosto com a violência policial e também com a companheira com quem vivia na época e teve um casal de filhos, tendo a menina morrido antes dos dois anos. Irineu deixa então seu filho Valcívrio aos cuidados da mãe em Brasília e segue para Rio Branco.

Era 1920 e assim que chega Irineu volta a integrar entre os militares, onde já tinha trabalhado anteriormente, mas agora na Força Policial. De forma discreta continuou sozinho seus estudos com a ayahuasca, e aos poucos introduziu seu colega de trabalho e amigo Germano Guilherme. Lá também conheceu João Pereira, que viria a integrar o grupo dos seus primeiros seguidores, e Manuel Fontenele de Castro, que ocupou posteriormente o cargo de

coronel, prefeito de Rio Branco e governador do Acre, com quem Irineu sempre manteve amizade e ganhou proteção. Em 1928 Irineu encontra outra companheira, Dona Francisca, e ao sair da Força Policial em 1929 decide buscar uma vida rural nos entornos da capital. Depois de algumas tentativas sem sucesso, consegue se estabelecer na Vila Ivonete, em Rio Branco. Chega a trabalhar na construção civil, mas a partir de 1934 passa a trabalhar somente como agricultor.

É nesta volta para Rio Branco, em 1930, que Irineu recomeça seus trabalhos com o Daime. Realizando pequenos trabalhos de concentração, onde se tomava Daime e ficava em silêncio, quando, conforme a necessidade, o Mestre cantava ou assobiava seus chamados. Estas melodias serviam para chamar alguma entidade ou para pedir ajuda em algum diagnóstico em sessões de cura, de forma semelhante ao que era realizado no CRF⁵¹. Nesses trabalhos de cura Irineu também utilizava de outras formas de tratamento que incluíam chá de erva cidreira, charutos, rapé, caissúma⁵² e macaxeira insossa – estas práticas também não foram transmitidas para seus discípulos e ninguém tinha licença para realizar se não o Mestre.

Quando Mestre Irineu iniciou seus trabalhos em Rio Branco, os principais elementos de suas práticas religiosas eram, além da própria bebida, os chamados, seus primeiros hinos e esses outros produtos de uso associado ao daime, deixando transparecer uma forte influência indígena. Mas, com o passar do tempo, os traços de cultura indígena, com exceção do daime, foram cedendo espaço a elementos mais próximos da cultura nacional dominante. (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 142).

Aos poucos vai se formando o primeiro grupo de seguidores⁵³, os primeiros hinos foram sendo recebidos já em verso e melodia e eram cantados por todos, eram os preceitos da doutrina aos poucos se estruturando. Contam que seu primeiro hino fora recebido muitos anos antes, mas foi apresentado somente neste momento. Chama-se Lua Branca, reunindo a simbologia da Virgem da Conceição com a lua, e lembra a origem da troca do termo ayahuasca pela corruptela “daime” ao repetir “dai-me o perdão” em seu refrão.

*Deus te Salve oh! Lua Branca
Da luz tão prateada*

⁵¹ Recuperou-se o título de alguns chamados, fazendo referência a seres que seriam mais tarde lembrados em hinos como Marachimbé, e outros que se perderam na memória da doutrina como a Princesa Tremira.

⁵² Tanto o rapé quanto a caissúma tem origem indígena, mas eram preparados para esses trabalhos de cura seguindo a receita passada por Irineu. Seu rapé era feito de tabaco, sementes de imburana, erva-doce, cravo, pão e cabacinha. Sua caissúma, que é uma bebida, era feita de macaxeira, erva-doce e gengibre fermentados. (MOREIRA & MACRAE, 2011).

⁵³ Neste primeiro grupo estavam Germano Guilherme, João Pereira, João Leão, Zé das Neves e Terto. Joaquim Tamandaré e esposa, Joaquim Português e sua esposa Maria, José Afrânio e José Capanga. Damião Marques de Oliveira e Maria Francisca Vieira (Maria Damião ou Maria Marques Vieira), Manoel Dantas e família, e Maria Franco com seus filhos Antônio Roldão, Antônio Tordo e Raimunda Marques Feitosa.

*Tu sois minha protetora
De Deus tu sois estimada*

*Oh Mãe Divina do coração
Lá nas alturas onde estás
Minha Mãe, lá no céu
Dai-me o perdão*

*Das flores do meu país
Tu sois a mais delicada
De todo meu coração
Tu sois de Deus estimada*

*Oh Mãe Divina do coração
Lá nas alturas onde estás
Minha Mãe, lá no céu
Dai-me o perdão*

*Tu sois a flor mais bela
Aonde Deus pôs a mão
Tu sois minha advogada
Oh! Virgem da Conceição*

*Oh Mãe Divina do coração
Lá nas alturas onde estás
Minha Mãe, lá no céu
Dai-me o perdão*

*Estrela do Universo
Que me parece um jardim
Assim como sois brilhante
Quero que brilhes a mim*

*Oh Mãe Divina do coração
Lá nas alturas onde estás
Minha Mãe, lá no céu
Dai-me o perdão*

Na véspera do dia de São João de 1935 realiza-se o primeiro trabalho de hinário. Realizado com todos sentados e cantando somente 5 hinos de Irineu, 2 de Germano Guilherme e 2 de João Pereira, repetidos muitas e muitas vezes até o amanhecer do dia. Nesse período também surgem as “diversões”, hinos com letras mais lúdicas cantadas em momentos de lazer da irmandade.



Figura 32: Mestre e alguns seguidores, sem data⁵⁴.

Fonte: CEDOC-ICEFLU, 2015.

Em 1937, Irineu, que neste tempo começa a ser chamado de Padrinho⁵⁵, casa-se novamente, agora com a maranhense Dona Raimunda, e a partir de 38 passa a reformular as práticas rituais do Daime. Símbolos como a Cruz de Caravaca passam a ser utilizados, o uso de fardas é introduzido, como também o maracá e o bailado⁵⁶. “De fato, Mestre Irineu parecia empenhar-se em reforçar os aspectos ordeiros de sua nova doutrina. A instituição de fardas neste momento simbolizava certa consolidação identitária da comunidade como seguidora de uma nova religião.” (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 184). Assim também assume uma hierarquia entre os membros nos moldes militares e um calendário fixo de trabalhos, fossem concentrações ou bailados. Novos seguidores chegam gradualmente⁵⁷ e uma sede para os trabalhos é preparada, construída próxima à casa do Mestre. Rituais como a Confissão, a

⁵⁴ Nesta foto podemos observar o Mestre Irineu ao centro e alguns seguidores de primeira hora. Já podemos perceber a divisão entre homens e mulheres, o zelo pelas vestimentas – aspectos do ordenamento pelo que passava a irmandade.

⁵⁵ O título de Mestre, já como um reconhecimento de seu conhecimento e provavelmente oriundo da cultura vegetalista, foi sendo gradualmente utilizado, principalmente por conta da referência que vai sendo feita através dos hinos que são recebidos. O hino 20 de Germano Guilherme, por exemplo, tem em sua letra “Jesus Cristo é quem nos manda, Jesus Cristo é quem nos dá, Mandou o nosso Mestre, Aqui para nos ensinar”. Já na fase final de sua vida assume o título de Mestre Império Juramidam. Após a sua morte, havendo somente um Mestre, as demais lideranças passam a ser chamadas por Padrinho e Madrinha – por terem afillados tanto de batismo quanto de fardamento. É uma expressão da legitimidade daquele líder perante a irmandade, e com frequência está associado com a função de comando dos trabalhos espirituais.

⁵⁶ O bailado é um tipo de trabalho onde os participantes ao invés de ficarem sentados, bailam de forma bastante ordenada. Com lugares organizados e passos combinados entre os ritmos dos hinos – que variam entre marchas, valsas ou mazurcas.

⁵⁷ É neste momento, por exemplo, que Daniel Mattos, o fundador da Barquinha, começa seus trabalhos.

entrega dos trabalhos, o batismo e a Missa⁵⁸ também são deste período. Todo este esforço em ordenar esta nova religião tinha como pano de fundo perseguições e acusações ao Mestre por curandeirismo e charlatanismo.

Mestre Irineu decide então mudar-se da Vila Ivonete, onde residia, para a Colocação Espalhado na Colônia Custódio Freire, mudando seu nome para Alto da Santa Cruz. Desgostoso das acusações recebidas e desentendendo-se frequentemente com sua sogra, Maria Franco, ele decide suspender os trabalhos, só reabrindo cerca de seis meses depois, após o falecimento de Antônio Gomes, um de seus “companheiros”⁵⁹.

Na década de 50, Mestre Irineu se separa de Dona Raimunda⁶⁰, que há muitos anos respondia pelo comando feminino nos trabalhos, e se casa com a jovem Peregrina. Um ano depois decide visitar o Maranhão e há muitos relatos sobre seu encontro com seus irmãos e sobrinhos, o recebimento da notícia do falecimento da mãe 12 anos antes, o reencontro com seu padrinho e tio Paulo Serra. Destacamos, porém, dessa viagem empreendida pelo Mestre, seu “reabastecimento” das referências nordestinas do Tambor de Criola e da Festa de São Gonçalo, por exemplo, que iriam repercutir em modificações na farda e em alguns elementos rituais.



Figura 33: Mestre Irineu e a irmandade com a farda modificada após a viagem ao Maranhão
Fonte: A Família Juramidam, 2015.

⁵⁸ Trabalho solene realizado em caso de morte, no 7º dia de falecimento e “para as almas” com hinos cantados à *capella*, e muitas orações.

⁵⁹ Entre os vários seguidores deste início da doutrina, inclusive vários deles recebedores de hinários, quatro acabaram ganhando destaque. Seja pelo desempenho de suas funções nos trabalhos, amizade e fé no Mestre Irineu e na religião que ele fundava, ou pelos belos hinários que receberam, Germano Guilherme, João Pereira, Maria Damião e Antônio Gomes ficaram conhecidos como “os companheiros do Mestre”. Seus hinários são cantados em conjunto em datas como a Sexta-feira Santa e Finados, podendo também serem cantados de forma separada em outras datas. O hinário de Germano Guilherme costuma ser executado no Alto Santo antes do hinário do Mestre em datas especiais.

⁶⁰ Dona Raimunda vai embora do Acre com a mãe Maria Franco para São Paulo deixando com o Mestre dois filhos de criação, Paulo e Marta.

Sobre estas referências, temos a comparação de Sérgio Ferretti após um trabalho de Daime narrada como um dos prefácios do livro *Eu venho de longe*, do qual destacamos o trecho seguinte:

(...) de imediato lembrei o Baile de São Gonçalo que gosto e costume assistir no Maranhão. É um ritual do catolicismo popular, uma forma de pagamento de promessa, de origem portuguesa (...). Os brincantes dançam em filas, vestidos com roupas parecidas às vestimentas do Daime, todos de branco usando fitas coloridas, as mulheres com coroas ou grinaldas na cabeça e os homens com chapéu de veludo bordado. O Baile de São Gonçalo, ao som de instrumentos de corda, costuma ser realizado no período do verão, no segundo semestre do ano, época em que não chove. Pessoas procedentes de Viana, São Vicente Ferrer, Cajari, São João Batista e municípios vizinhos se reúnem e pagam promessas com o baile de São Gonçalo (...). O ritual do Santo Daime lembra também aspectos dos toques de Tambor de Mina, religião afro-brasileira do Maranhão em que cânticos ou doutrinas entoados são repetidos várias vezes pelo coro. Tem também relações com a Pajelança ou Cura, que se inclui no universo da religiosidade popular afro-indígena maranhense. (FERRETI, in: MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 38).

Do Maranhão Mestre Irineu também traz três parentes que rapidamente se engajam no Daime, e entre eles estava seu sobrinho Daniel Serra, que se tornaria um de seus homens de confiança, chegando a ocupar a função de comandante de salão.

Ainda na década de 50, acamado por um longo período para repouso após um grave acidente com um machado que quase lhe amputa os dedos do pé, o Mestre demora-se nas leituras das revistas e demais materiais do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento - CECP. Já conhecia este grupo desde a década de 30, quando no CRF algumas de suas práticas foram introduzidas, mas duas décadas passadas é que se aprofunda e decide não só incorporar orientações e utilizar seus materiais, como efetivamente tornar-se parte. Consegue autorização para oficializar um centro e transforma a sede no Centro de Irradiação Mental – Tattwa Luz Divina, realizando leituras do Círculo durante as sessões de concentração. Também solicita a vários membros sua filiação direta com o CECP, que tinha sede em São Paulo. Este vínculo será mantido até quase o final da década de 60, quando a presidência do Círculo lhe informa que os trabalhos do Círculo eram incompatíveis com o uso da bebida. Assim que o Mestre recebe esta correspondência, muda novamente o nome, adotando “Centro de Iluminação Cristã Luz Universal” (CICLU). Deste vínculo permanecem algumas orações e práticas, trazendo conceitos mais eruditos sobre autoconhecimento, por exemplo, e o lema Harmonia, Amor, Verdade e Justiça que acompanha a fé daimista até os tempos atuais.

A década de 60 é bastante próspera e consolida o Daime enquanto culto na sociedade acreana. São construídas a sede em alvenaria e uma sede para a escola “Cruzeiro” – fundada pelo Mestre para as crianças do Alto Santo.



Figura 34: Foto recente da sede em alvenaria construída na década de 60
Fonte: acervo da autora (2010)

Nesta época também é instalado um centro mecanizado de produção agrícola naquela comunidade. Isso acontece principalmente em decorrência das boas relações políticas que o Mestre Irineu desenvolveu. Citamos anteriormente sua boa relação com o Coronel Fontenele de Castro, mas o Mestre também teve amizade com Guiomard dos Santos, Valério Caldas Magalhães, Jorge Kalume e Wilde Viana, todos estes políticos bastante influentes no estado do Acre.

É também nos anos 60 que o Mestre Irineu organiza os formatos para a realização de feitiços, trabalhos de mesa ou de cruces, e recomenda as últimas modificações na liturgia dos hinários bailados e das concentrações – incluindo nelas a leitura de um Decreto de Serviço, único documento em prosa de autoria do Mestre. Também nesta década foram autorizados “pronto-socorros” ou extensões, pequenos centros distantes do Alto Santo onde poderiam ser realizados concentrações e trabalhos de cura, mantendo o calendário de festejos vinculado à sede central. Entre estas extensões está a Colônia 5 Mil e seu líder era Sebastião Mota de Melo, sobre quem aprofundaremos a diante.

Mestre Irineu já tinha mais de 70 anos e começava a apresentar alguns problemas renais e cardíacos – contam sobre febres e até um coma febril que teria durado três dias. Nestas ocorrências volta a receber hinos depois de um período de silêncio. Estes são chamados “Hinos Novos” ou “Cruzeirinho” em alusão ao seu hinário completo chamado “O Cruzeiro Universal”. Em dezembro de 1970 recebe seu último hino, que tem por assunto sua “passagem”, como é chamada a morte no meio daimista.

*Pisei na terra fria,
Nela eu senti calor.
Ela é quem me dá o pão
A minha Mãe que nos criou.*

*A minha Mãe que nos criou
E me dá todos ensinios,
A matéria eu entrego a Ela
E o meu espírito ao Divino.*

*Do sangue das minhas veias
Eu fiz minha assinatura.
O meu espírito, eu entrego a Deus
E o meu corpo, à sepultura.*

*Meu corpo na sepultura
Desprezado no relento
Alguém fala em meu nome
Alguma vez em pensamento*

Toda a irmandade fica bastante impactada com a mensagem do hino, mas o próprio Mestre desconversa dizendo que tudo que é vivo morre. Ao mesmo tempo, passa a preparar Leôncio Gomes, filho de seu companheiro Antônio Gomes, para dirigir os trabalhos na sua ausência. Também já vinha trabalhando para o registro e regularização de seu centro, o que se daria através da redação de um estatuto e formalização de uma associação⁶¹.

Entre os mitos que cercam a passagem do Mestre Irineu, está o aviso que ele teria recebido que depois da visita de um padre ele poderia escolher quando morrer. Assim, no dia seguinte ao festejo de São João de 1971, quando padre Pacífico acompanhado de duas freiras chegam ao Alto Santo, ele sabia que estava chegado o tempo⁶². Ainda realiza uma concentração no dia 30 de junho, quando ao final perguntou aos participantes se alguém viu seu caixão e só seu filho Valcívrio teria visto, mas não teve coragem de responder.

⁶¹ Este documento só seria apresentado em sua versão final ao Mestre para sua aprovação na véspera de sua morte.

⁶² Eles pedem autorização para assistirem um ritual do Daime e o Mestre lhes concede, marcando para 14 de julho, aniversário de Dona Peregrina. Destacamos este fato pois no estatuto redigido por José Vieira há diversas citações bíblicas e todo este movimento foi entendido como uma última tentativa do Mestre em apaziguar a antipatia dos setores católicos mais ortodoxos que impunham grande oposição ao seus trabalhos com Daime.



Figura 35: Mestre Irineu no festejo de São João de 1971, duas semanas antes de seu falecimento.
Fonte: CEDOC – ICEFLU, 2015.

Na manhã do dia 6 de julho de 1971, Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, fez sua passagem em sua casa. Foi velado no seu Centro, ao som da Missa e d'O Cruzeiro cantado pelos membros fardados. Teve honras e discursos, e uma banda militar acompanhando seu cortejo fúnebre e enterro em um terreno próximo a sua moradia.



Figura 36: Cortejo fúnebre do Mestre Irineu
Fonte: CEDOC – ICEFLU, 2015.

Apesar das tentativas do Mestre em deixar os rituais organizados, a parte legal estruturada através do estatuto e as lideranças consolidadas, a irmandade sentiu muito sua partida. Como comentam Moreira e Macrae (2011):

Começava então, um novo período na comunidade, em que o carisma tinha que ser transferido do Mestre Irineu, através do uso da bebida sacramental, para ser depositado na comunidade e nas suas novas lideranças. Os anos que seguiram viram o acirramento das tensões comunitárias que, em alguns casos, acabaram se tornando irreprimíveis, dando lugar a dissidências do grupo original (...). (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 403-404).

Com o passar dos anos estas dissidências foram compondo grupos independentes, em torno de lideranças que naturalmente se destacaram. A igreja erguida no tempo do Mestre acabou ficando a cargo da Madrinha Peregrina, e continua sendo o maior centro do Alto Santo. Mas lá mesmo, que agora tem por nome oficial Bairro Irineu Serra, há outros grupos já bastante antigos e consolidados como o CICLUJUR (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidã), por exemplo. Nas proximidades de Rio Branco outro grupo que podemos destacar é o CEFLI (Centro Eclético Flor de Lótus Iluminado, também conhecido por “Fortaleza”), comandado pelo Padrinho Luiz Mendes, que recebeu do próprio Mestre Irineu o título de Mestre Conselheiro.

Entre esses grupos, o que mais cresceu em número de adeptos e se expandiu foi a extensão liderada por Sebastião Mota de Melo⁶³. Amazonense, nascido no Seringal Monte Lígia na região do Vale do Juruá, em 7 de outubro 1920, filho de cearenses. Casou-se com Rita Gregório em 1946, que imigrou do Rio Grande do Norte com a família. Desenvolveu-se mediunicamente na Doutrina Espírita ainda dentro da floresta, através de seu compadre Oswaldo, rezando e curando pessoas. No final dos anos 50, mudou-se para Rio Branco com a mulher e os filhos, encontrando com a família da mulher que lá já estava residindo na Colônia 5 Mil.

Nos anos 60, contraiu uma grave enfermidade no fígado, que o levou a procurar o Mestre Irineu. A experiência de sua cura através de uma operação espiritual por ele presenciada fora do seu próprio corpo, o levou a ser colhido pela Doutrina do Mestre Irineu e pelo Santo Daime. Nesse dia, durante um trabalho de concentração, o Mestre Irineu, depois de ouvir suas queixas, perguntou-lhe se ele era homem. Em seguida, mandou que ele fosse para a fila tomar o Daime e depois do trabalho viesse contar o que acontecera. (ALVERGA, 1998, p. 24)

⁶³ As informações apresentadas sobre o Padrinho Sebastião são baseadas na bibliografia especializada como o livro Bença Padrinho de Mortmer, 2000; e o capítulo “As origens históricas do Santo Daime” de Labate e Pacheco, 2005, nas informações disponíveis no site oficial do ICEFLU e na vivência da autora em campo.

Assim, Sebastião Mota vincula-se ao Santo Daime juntamente com várias pessoas de sua família. Por orientação do Mestre torna-se membro do Círculo Esotérico do Pensamento e feitor de Daime. Passados alguns anos recebe autorização do Mestre Irineu para criar uma extensão por conta da distância que dificultava a participação de sua família e outros colonos. Vai formando um hinário e agrupando fardados, fortalecendo o grupo que se reunia.

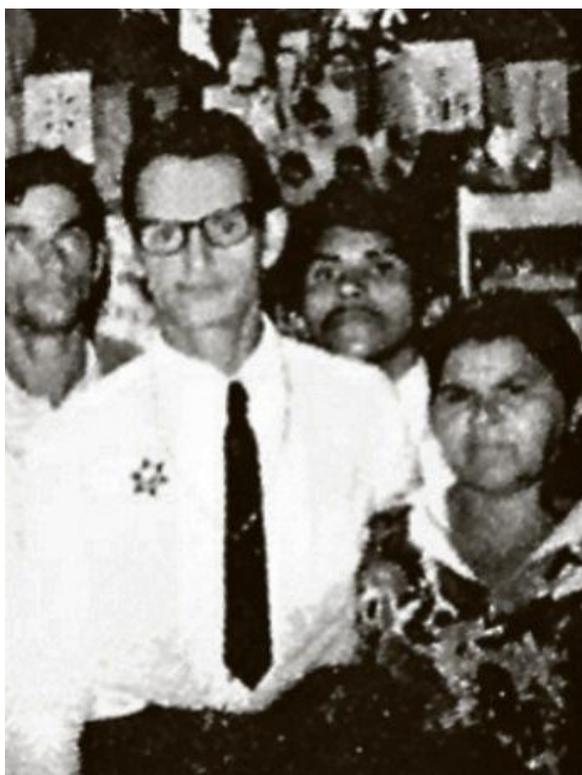


Figura 37: Sebastião Mota de Melo e sua esposa Rita Gregório na extensão da Colônia 5 Mil
Fonte: CEDOC – ICEFLU, 2015.

Após o falecimento do Mestre Irineu, Sebastião se mantém vinculado ao Alto Santo, até apresentar seu hino “Levanto essa bandeira”⁶⁴ ao Sr. Leôncio Gomes e ele lhe orientar a continuar sua linha de trabalho de forma independente. Acompanham sua saída cerca de 130 fardados, e entre eles muitos seguidores antigos como o casal Eduardo e Maria Brilhante. Em 1975 é realizado o primeiro trabalho oficial na 5 Mil, um bailado da noite de São João, na sala casa de Sebastião. E neste mesmo ano chegam os primeiros *hippies*, jovens interessados em experiências com plantas de poder, e muitos outros chegariam, sendo bem recebidos pelo Padrinho Sebastião, que os acolhia e instruía na Doutrina do Santo Daime.

Em 1976 foi construída a igreja da Colônia 5 Mil foi e oficialmente fundado o CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra).

⁶⁴ A expressão de “levantar sua bandeira” diria respeito a levar em frente seu próprio trabalho.



Figura 38: Irmandade reunida em frente à igreja da Colônia 5 Mil em 1980

Fonte: CEDOC – ICEFLU, 2015.

Em 1980 Padrinho Sebastião decide “recolher o seu povo pra dentro da floresta” e consegue terras com o INCRA⁶⁵. Após dois anos, já com a comunidade estabelecida no “Rio do Ouro”, o INCRA percebe que aquelas terras pertenciam já ao Seringal Santa Filomena e indica as terras na cabeceira do igarapé Mapiá. Em 1983 começa a ocupação do que se tornou a Vila Céu do Mapiá⁶⁶. Com um sistema de produção comunitário e mutirões para as construções, a Vila se estrutura.

Ainda no Rio do Ouro, uma comissão do Exército visita a comunidade. Ainda eram tempos de Ditadura Militar e o Ministério da Justiça decide inspecionar o uso do Daime. A comissão foi chefiada pelo Coronel Guarino, algumas pessoas indicadas pelo governo e profissionais como psicólogo, antropólogo e historiador – sendo que alguns deles já conheciam o Daime e o Padrinho e atuaram de forma a ajudar na apresentação da comunidade⁶⁷. Destacamos aqui este fato para demonstrar que apesar de toda legitimidade conquistada pelo Mestre Irineu, sua Doutrina ainda era pouco conhecida e o uso da bebida encontrava muita resistência.

⁶⁵ Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

⁶⁶ A denominação como “Céu” será uma característica das igrejas ligadas ao Padrinho Sebastião.

⁶⁷ Participaram desta comissão Prof. Clodomir Monreiro, Jacó e Ramayana Vaz Vargem da Fundação Cultural do Acre, e como profissionais, o psiquiatra Joaquim Carvalho, o psicólogo Paulo Roberto Sousa, a historiadora Vera Fróes, o antropólogo Fernando La Roque, o escritor e documentarista Alex Polari, Saulo Petean e o cineasta Noílton Nunes.

É na década de 80 que o Padrinho Sebastião autoriza a utilização do Daime por grupos daimistas fora da Amazônia. O primeiro grupo foi liderado pelo psicólogo Paulo Roberto Sousa e deu origem ao Céu do Mar, igreja situada na cidade no Rio de Janeiro. O segundo grupo foi criado com o mesmo modo de vida rural e comunitário do Céu do Mapiá, era o Céu da Montanha fundado por Alex Polari de Alverga e sua esposa Sônia Palhares de Alverga em Mauá, estado do Rio de Janeiro. O terceiro grupo, chamado Céu do Planalto, com sede em Brasília, teve o antropólogo Fernando La Roque como fundador. Curiosamente os três líderes foram participantes da comissão supracitada. Mais de 30 anos depois, estas igrejas continuam ativas e os três fundadores, hoje já considerados Padrinhos, continuam trabalhando na Doutrina.

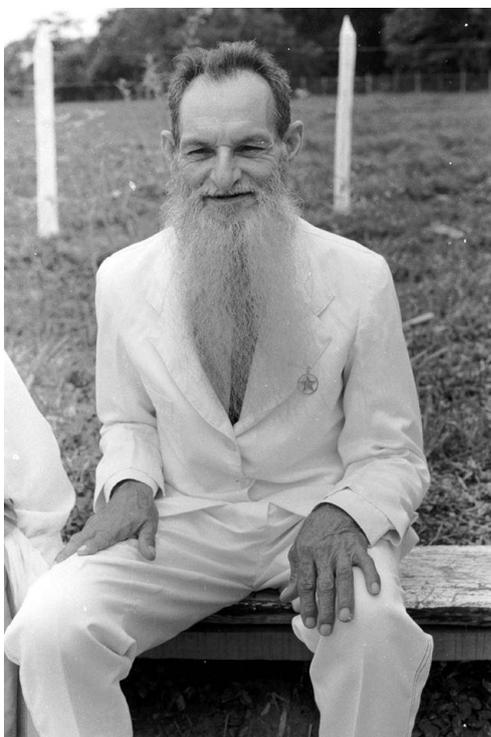


Figura 39: Padrinho Sebastião na década de 80.
Fonte: GRACIE, Marco, 2015.

Em 1987 o Padrinho Sebastião fez sua primeira viagem para conhecer as novas igrejas, quando conheceu o mar. Retornou ao Rio de Janeiro em 1989 para receber tratamento de saúde⁶⁸, já sendo removido do Céu do Mapiá de helicóptero, pois não resistiria à viagem de barco. Vem a falecer dia 20 de janeiro de 1990, curiosamente dia de São Sebastião, na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. É velado na igreja Céu do Mar, na Colônia 5 Mil em Rio Branco e é enterrado na Vila Céu do Mapiá.

⁶⁸ Aproximava-se dos 70 anos com o desgaste de muitas malárias e outras doenças tropicais. Além disso, tinha coração aumentado pela doença de Chagas e um edema pulmonar.

Neste momento contava com igrejas em diversos estados do Brasil e seu filho Alfredo Gregório de Melo, fardado ainda jovem pelo Mestre Irineu, assume a direção dos trabalhos do CEFLURIS. O Padrinho Alfredo é, ainda hoje, o comandante geral da ICEFLU - Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal / Patrono Sebastião Mota de Melo, organização que sucedeu o CEFLURIS. Além da matriz, Céu do Mapiá, são cerca de 50 igrejas filiadas no Brasil e mais 60 no exterior (ICEFLU, 2015). Há também outras igrejas “da linha” do Padrinho Sebastião, mas independentes institucionalmente.

Com o passar dos anos, expansão do Santo Daime, bem como das demais linhas ayahuasqueiras, chamou a atenção das autoridades governamentais. De 1985 a 2006 foram instituídos grupos de trabalho, realizadas visitas e laudos tanto pelo CONFEN (Conselho Nacional de Entorpecentes), quanto pelo CONAD (Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas), atual instância do Governo vinculada ao Ministério da Justiça para estes assuntos. Em 2006, o CONAD divulgou o relatório final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho sobre a Ayahuasca (GMT Ayahuasca), fruto de dois anos de trabalho com profissionais reunidos como jurista, assistente social, antropólogo e médicos, que junto dos representantes das entidades ayahuasqueiras indicadas pelo CONAD⁶⁹, debateram e acordaram princípios acerca do “uso ritual, comércio, turismo, publicidade, associação da Ayahuasca com outras substâncias, criação de novos centros, auto-sustentabilidade das entidades, procedimentos de recepção de novos interessados, curandeirismo, uso terapêutico” (CONAD, 2010). Esse relatório foi publicado em conjunto com a Resolução nº1 do CONAD, de 25 de janeiro de 2010, e significou para a comunidade ayahuasqueira um veredito terminativo sobre a legalidade das práticas religiosas com o chá. Para os fins do nosso estudo, é interessante destacar um trecho que considera

que o uso ritualístico religioso da Ayahuasca, há muito reconhecido como prática legítima, constitui-se manifestação cultural indissociável da identidade das populações tradicionais da Amazônia e de parte da população urbana do País, cabendo ao Estado não só garantir o pleno exercício desse direito à manifestação cultural, mas também protegê-la por quaisquer meios de acautelamento e prevenção, nos termos do art. 2º, “caput”, Lei 11.343/06 e art. 215, caput e § 1º c/c art. 216, caput e §§ 1º e 4º da Constituição Federal. (CONAD, 2010, p.12-13).

⁶⁹ Os membros representantes dos grupos religiosos que fazem uso da Ayahuasca, convidados pelo CONAD, foram eleitos em Seminário realizado em Rio Branco nos dias 9 e 10 de março de 2006. São eles Alex Polari de Alverga, da Linha do Padrinho Sebastião Mota de Melo (ICEFLU); Jair Araújo Facundes e Cosmo Lima de Souza pela Linha do Mestre Raimundo Irineu Serra; Edson Lodi Campos Soares da Linha do Mestre José Gabriel da Costa (UDV), e Luis Antônio Orlando Pereira e Wilson Roberto Gonzaga da Costa representando o segmento das linhas independentes. Considerando que a linha da Barquinha, do Mestre Daniel Pereira de Matos, decidiu não participar do GMT, foi eleito durante o seminário o suplente representante da linha do Mestre Raimundo Irineu Serra para o preenchimento da vaga em aberto.

Mesmo havendo uma ampla participação dos representantes das religiões ayahuasqueiras no GMT, este reconhecimento “oficial” enquanto manifestação cultural fortaleceu argumentos para que estas práticas religiosas se percebessem também como produtoras de cultura e suas ações preservacionistas ganhassem destaque. São essas medidas que examinaremos no próximo subcapítulo.

3.3 Patrimonialização na floresta

Abordamos anteriormente como ferramentas de salvaguarda da memória, como a patrimonialização e a musealização, são utilizadas no campo religioso brasileiro. No caso das práticas religiosas ligadas à ayahuasca podemos, primeiramente, examinar um exemplo peruano. A ayahuasca tem um uso bastante disseminado por toda região pan-amazônica, e algumas lendas remetem seu uso originário aos incas, povo antigo que viveu no Peru e deixou construções memoráveis como Machu Picchu. A palavra ayahuasca, por exemplo, é do quéchua, língua comum a vários povos indígenas da América Latina e foi a língua oficial do Império Inca.

Em 2008, o governo peruano publicou uma resolução declarando “(...) PATRIMONIO CULTURAL DE LA NACIÓN a los conocimientos y usos tradicionales de Ayahuasca practicados por las comunidades nativas amazónicas, como garantía de continuidad cultural.”⁷⁰ E no texto da resolução é elencada uma série de fatores para que assim se considere, entre eles destacamos: “*Que, se busca la protección del uso tradicional y del carácter sagrado del ritual de Ayahuasca, diferenciándolo de los usos occidentales descontextualizados, consumistas y con propósito comerciales*”. Já que, no Peru, as práticas nativas com ayahuasca se tornaram chamariz de um turismo pouco solene com a ritualidade dos povos tradicionais, como podemos ver na imagem abaixo.

⁷⁰ Disponível em: <http://www.bialabate.net/news/peru-declara-la-ayahuasca-patrimonio-cultural>. Acesso em 03/11/2015.



Figura 40: Cartaz de Agência Turística em Puerto Maldonado, Peru
Fonte: acervo da autora (2010)

Não havendo religiões ayahuasqueiras como no Brasil, o uso da bebida tem um caráter mais familiar e étnico, mais próximo dos costumes indígenas e por isso mais diversificado. A tentativa do Governo Peruano é assegurar a continuidade e destacar a importância deste uso mais nativo, distanciando do uso comercial, e para isso se valem da ferramenta do patrimônio. Ainda não há dados suficientes para que esta ação seja avaliada, mas ao nosso estudo serve de mais um elemento para pensarmos as variadas motivações que levam à patrimonialização.

No Brasil as ações de salvaguarda ligadas à ayahuasca estiveram restritas às três principais linhas religiosas durante muito tempo. A União do Vegetal, por exemplo, tem em sua estrutura o Departamento de Memória e Documentação. Já na Barquinha, a iniciativa da Casa de Memória Daniel Pereira Mattos recebeu o Prêmio Culturas Populares 2007 do Ministério da Cultura através de sua Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural, pela “iniciativa voltada para preservação da memória, recuperação e reprodução de conhecimentos tradicionais, especificamente o uso da Ayahuasca” como definiu Francisco Hipólito Neto, atual presidente do Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus-Fonte de Luz” responsável pela Casa de Memória. Aberta a visitação em 1995, é uma réplica da casa onde começaram os trabalhos do Mestre Daniel e guarda um acervo considerável de imagens, documentos, vídeos, áudios e objetos relativos à memória de seu patrono, da sua religião e ao uso geral da ayahuasca. Outras iniciativas semelhantes também ganham espaço como a fundação, em 2008, da Casa de Memória Madrinha Francisca Gabriel.

No Santo Daime podemos destacar a musealização da casa onde viveu o Mestre Irineu, no Alto Santo, atual Bairro Irineu Serra, Rio Branco. O Memorial que se formou gradualmente a partir da mudança da viúva da casa que residia com seu esposo para uma nova moradia ao lado da anterior, reúne objetos, fotos, documentos e livros que lhe pertenceram e que contam um pouco de sua história e da Doutrina que fundou.



Figura 41: Fachada do Memorial do Mestre Irineu (2006)
Fonte: Blog do Altino, 2006.

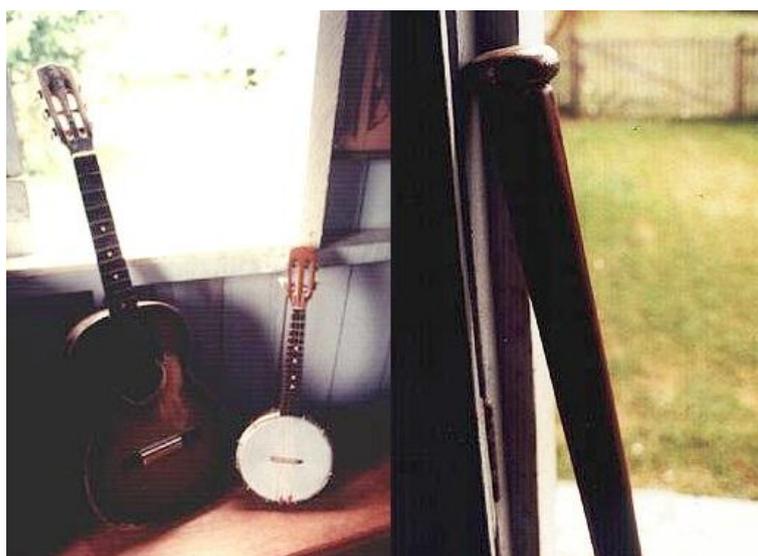


Figura 42: Acervo do Memorial do Mestre Irineu – instrumentos musicais e o cajado do Mestre
Fonte: A Família Juramidam, 2015.



Figura 43: Acervo do Memorial do Mestre Irineu – fotos, calçados e livros do Mestre
Fonte: A Família Juramidam, 2015.

Entre o mobiliário e os objetos que estão guardados no Memorial está armário com garrações de Daime onde o Mestre Irineu os mantinha. Esse é um dos principais motivos para uma restrição à visita, que só pode acontecer de forma agendada e autorizada. Outro é que o Memorial está dentro do terreno onde a família do Mestre reside, ficando assim confuso para receber visitantes. No espaço do Memorial ocorrem ensaios e algumas atividades administrativas do CICLU-Alto Santo.

Estas iniciativas que citamos aconteceram de forma orgânica, por uma demanda natural destas religiões e totalmente independente de ações governamentais. Foi o desejo de memória destas comunidades que fez estes espaços serem preservados. Este âmbito começa a ser alterado quando em 2006 a Madrinha Peregrina Serra, viúva do Mestre Irineu, escreveu uma carta aos poderes municipal, estadual e federal pedindo o tombamento do Alto Santo. Podemos destacar o seguinte trecho: “Este foi o local onde o meu esposo, o Mestre Raimundo Irineu Serra, instalou, no início da década de 40 do século passado, uma comunidade cujos remanescentes me acompanham até hoje, parte significativa da história do Acre” (MACHADO, 2006). Ainda em 2006 a área é tombada em decretos simultâneos do governador Jorge Viana e do prefeito Raimundo Angelim, como patrimônio histórico e cultural de Rio Branco e do Acre (conforme podemos ver no Anexo 1) e o Memorial Irineu Serra é reformado.

I) O pedido de reconhecimento do uso ritual da ayahuasca como patrimônio imaterial brasileiro

A partir deste movimento, é iniciada uma interação direta entre poderes públicos e as religiões ayahuasqueiras em torno dos temas da cultura e do patrimônio. A Deputada acreana Perpétua Almeida (2008), narra os acontecimentos seguintes: “No início de 2007 fizemos uma

primeira reunião com um grupo de pessoas, com a proposta de garantir que o uso religioso do chá fosse reconhecido como patrimônio imaterial da cultura brasileira”. Eram os primeiros passos de um processo longo e ainda em curso, mas que já teve bastante repercussão e pode nos trazer muitos elementos para reflexão.

Edson Lodi (2012), jornalista, escritor e Mestre Assistente Geral da UDV, que já havia participado do GMT da Ayahuasca, dá sequência a essa narrativa:

Em 2008, fui convidado pela deputada Perpétua Almeida (PCdoB/AC) para um encontro na Assembleia Legislativa de Rio Branco, Acre, com algumas das principais lideranças ayahuasqueiras do estado. (...) Iniciou-se, na ocasião, um grande passo para o reconhecimento, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), do uso ritualístico da Ayahuasca como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira. Na sequência, naquele mesmo ano, foi entregue ao então ministro da Cultura Gilberto Gil, por ocasião de sua visita ao Acre, um documento solicitando o registro do “Uso Ritual da Ayahuasca” como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira, assinado pelos responsáveis das Fundações Culturais do Estado do Acre e do Município de Rio Branco e pelos dirigentes do Alto Santo [Santo Daime], da Barquinha e da União do Vegetal. (LODI, 2012).



Figura 44: O Ministro da Gilberto Gil recebe documento de solicitação de registro de patrimônio imaterial
Fonte: A Família Juramidam, 2015.

Para examinarmos o pedido de reconhecimento do uso ritual da ayahuasca como patrimônio imaterial, vamos recorrer primeiramente aos discursos que se seguiram, tanto midiáticos quanto acadêmicos, de autores adeptos às religiões ayahuasqueiras ou não.

O foco inicial da grande mídia foi o evento em si da entrega do pedido. Podemos destacar pequenas matérias publicadas em jornais e na internet. Praticamente todas elas são bastante superficiais, citam trechos da fala de Gilberto Gil, como na matéria publicada no portal G1, da Globo:

"Espero que nós possamos celebrar em breve o registro do (*sic*) ayahuasca como patrimônio cultural da nação brasileira", disse o ministro em Rio Branco, capital do Acre, nesta quarta-feira (30). "Neste caso, específico, acrescenta-se o afeto em relação à outra dimensão importantíssima para a vida, que é a natureza", acrescentou. (PARIZ, 2008)

Nestes textos jornalísticos relacionados ao pedido, podemos destacar a frequência do uso de termos como “alucinógeno” e “psicoativo” na explicação do que se trata o chá ayahuasca, mas a ausência do termo *droga* na totalidade das matérias encontradas – que é bastante empregado nestas descrições gerais da mídia. Mais polêmica foi, porém, a matéria televisiva do canal SBT do dia vinte e um de julho de 2008 no programa SBT Realidade. Contrapondo falas de adeptos, inclusive de lideranças como a Madrinha Peregrina e o Mestre Monteiro da UDV, com declarações de médicos que faziam duras críticas ao consumo da ayahuasca e a características culturais do uso do chá. Com um bloco dedicado exclusivamente ao pedido de reconhecimento como patrimônio imaterial, o processo foi criticado por esses médicos, sob o argumento de que o reconhecimento por um órgão superior poderia estimular um uso indiscriminado da bebida. Mesmo divulgando muitas informações sobre as religiões ayahuasqueiras, inclusive sobre o feitiço da bebida, acompanhando este processo no âmbito da União do Vegetal, a matéria demonstrou uma pesquisa ainda superficial, confundindo algumas informações.

Entre as matérias midiáticas produzidas por adeptos, destacamos dois textos. Um deles foi publicado no site *Jornal iTEIA* por Francisco das Chagas Silva em trinta de julho de 2008, que se identifica como adepto do Santo Daime, membro do Centro Eclético de Correntes Universais - CECLU-RO, e faz uma série de críticas ao pedido de registro e suas repercussões – criticando inclusive a matéria produzida pelo SBT. A principal crítica é como o termo ayahuasca estaria sendo usado para uniformizar aquilo que seria rico pela sua diversidade. “Saco-Palavra conceitual, Ayahuasca, que não dar (*sic*) conta de nenhuma das três identidades, explícitas em suas doutrinas filosóficas ou teologias, sem se falar em seus fenômenos sociológicos, seus ritos, mitos e cotidianos”, diz Silva (2008) no encerramento de sua carta. Outro material produzido por um adepto que destacamos foi um artigo publicado no jornal *O Rio Branco* em cinco de maio de 2008, de autoria de Francisco Hipólito de Araújo Neto, liderança religiosa da Barquinha. Com profundidade, reunindo fatos relevantes em um breve histórico e análise da conjuntura, Araújo Neto (2008) divulga opinião que veremos disseminadas em outros discursos posteriores:

Acredito que se devemos está (*sic*) ligados a algum Ministério, que seja o da Cultura, que assiste e acompanha no Brasil as diversas manifestações do seu povo (...). Viabilizando aos grupos tradicionais apoio para que possam levar em frente às suas atividades e a manutenção de suas expressões. Auxiliando na recuperação de conhecimentos tradicionais e incentivando a valorização dos mestres do saber tradicional. (ARAUJO NETO, 2008).

O que podemos perceber dos textos produzidos por adeptos na mídia é que apresentam críticas ao processo de “uniformização” que parece rondar um pedido de reconhecimento feito de forma conjunta por três religiões distintas, mas ao mesmo tempo festejam este processo por entenderem que uma legitimação por parte do Ministério da Cultura pode afastar os assuntos ayahuasqueiros daqueles que questionam a legalidade de seu uso.

No meio acadêmico as análises mais aprofundadas vão sendo feitas gradualmente, mas podemos destacar como principal questão a própria patrimonialização das religiões ayahuasqueiras e as ferramentas para salvaguarda de patrimônio imaterial neste âmbito. De Beatriz Labate⁷¹, autora de diversos livros e textos sobre ayahuasca, salientamos dois textos: o artigo *As religiões ayahuasqueiras, patrimônio cultural, Acre e fronteiras geográficas*, publicado na revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP em dezembro de 2010, no qual a autora reflete “sobre como o reconhecimento do patrimônio cultural está ligado à seleção de determinados aspectos do repertório cultural e simbólico de cada grupo para fins de representação pública”. Deste texto também podemos destacar a problematização da delimitação da área geográfica de estudo e envolvimento políticos que permeiam o pedido.

O segundo texto é de uma entrevista do antropólogo Antônio Augusto Arantes – referência nacional em assuntos do que chama “patrimônio intangível”, sendo o coordenador do grupo que desenvolveu a ferramenta governamental para registro do patrimônio imaterial, o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC)⁷² – feita por esta pesquisadora em parceria com Ilana Goldstein. Esta entrevista é bastante esclarecedora e discute aspectos importantes do processo de registro e como isso poderia ser aplicado ao uso religioso da ayahuasca. Por exemplo, ao ser perguntado sobre como o registro poderia ser feito frente à diversidade religiosa ayahuasqueira, Arantes responde que “Uma possibilidade de abordagem da situação seria tipificar as várias ocorrências e, dentro de cada tipo, escolher casos

⁷¹ Antropóloga e pesquisadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos – NEIP.

⁷² O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) é uma metodologia de pesquisa desenvolvida pelo IPHAN para produzir conhecimento sobre os domínios da vida social aos quais são atribuídos sentidos e valores e que, portanto, constituem marcos e referências de identidade para determinado grupo social. Contempla, além das categorias estabelecidas no Registro, edificações associadas a certos usos, a significações históricas e a imagens urbanas, independentemente de sua qualidade arquitetônica ou artística. (IPHAN, 2015).

exemplares. Isso aconteceu com os terreiros de candomblé na Bahia” (LABATE, GOLDSTEIN, 2008). Na pergunta seguinte, ele dá continuação ao exemplo:

Do ponto de vista da preservação da prática, o que interessa é o princípio da formação dos vários terreiros e linhagens, a dinâmica de fragmentação e fusão. (...) Se a ideia é salvaguardar a prática, então são necessárias garantias para que continue ocorrendo a adequada expressão da diversidade que se considera constitutiva do candomblé. Não faz sentido querer “higienizar”, enaltecer os aspectos considerados mais “puros”: seria como querer preservar a vida vegetal fazendo uma coleção de folhas secas. (LABATE, GOLDSTEIN, 2008).

Arantes destaca que não conhecia nenhum caso bem sucedido de salvaguarda de uma “cultura” religiosa de forma integral, principalmente porque seu instrumento “é mais eficaz, eficiente e útil, quanto mais específico ele for” (LABATE, GOLDSTEIN, 2008). Sobre qual dimensão do uso da ayahuasca poderia ser reconhecido como patrimônio imaterial, Arantes responde: “Que aspecto deve ser objeto de salvaguarda é uma pergunta que só um estudo aprofundado poderá responder, no qual será fundamental o diálogo com esses praticantes” (LABATE, GOLDSTEIN, 2008). Questionamento fundamental e similar surge no texto “História política recente da Ayahuasca” do historiador Marcos Vinícius Neves (2011):

Afinal não se trata de registrar e pronto. É preciso saber o que registrar. A música que permeia todas as diferentes tradições? O feitio do chá, os fardamentos, a rica iconografia e seu inerente simbolismo? Necessário responder, enfim, quais expressões culturais caracterizam as comunidades ayahuasqueiras. Quais são seus elementos comuns e suas diferenças. Mas, também, em que livro estes bens culturais devem ser registrados? No livro dos lugares, no dos saberes, no das celebrações ou no livro das formas de expressão, como consta na legislação vigente. E uma vez respondido isso tudo, ainda há que se responder quais as salvaguardas necessárias para proteção, manutenção e a promoção deste patrimônio cultural e que deverão passar a ser obrigações do estado brasileiro. (NEVES, 2011).

Neste breve levantamento das repercussões do pedido de reconhecimento do uso ritual da ayahuasca como patrimônio imaterial brasileiro podemos perceber que este processo tem muitas particularidades. Desde aquele momento se sabia da complexidade a ser cartografada e tinha-se consciência de que o registro poderia ser negado, ou ser parcial – inclusive para ser encaixado nos livros já existentes, como exemplificou Neves em trecho supracitado. Arantes (LABATE, GOLDSTEIN, 2008) destaca essa possibilidade quando diz que uma religião inteira não pode ser registrada, mas cita o exemplo da prática divinatória do jogo de búzios que foi apresentada como um conhecimento tradicional pela Nigéria no programa de proclamação do patrimônio cultural imaterial da humanidade e foi reconhecida.

Também, em termos legais, existe a possibilidade de uma flexibilização para o registro de bens culturais, já que a redação da lei entende que os assuntos do patrimônio imaterial são dinâmicos e podem abarcar variações, como diz o parágrafo 3º do Artigo 1º do Decreto 3551/2000: “Outros livros de registro poderão ser abertos para a inscrição de bens culturais de natureza imaterial que constituam patrimônio cultural brasileiro e não se enquadrem nos livros definidos no parágrafo primeiro deste artigo”, já anteriormente citados. Considerando que para isso, além de um parecer extremamente favorável, seria necessária muita articulação política. Mas é neste sentido que Santos (2010) também aponta suas conclusões: “É preciso, contudo, investigar casos concretos de patrimonialização para que seja possível pensar em um “regime jurídico *suis generis*” que não violente diferenças que *constituem* aquilo que pode ou não pode ser considerado patrimônio da nação”.

Entregue o pedido, a Câmara do Patrimônio Imaterial, em reunião realizada em 26/11/2008, recusou o registro da Ayahuasca como patrimônio cultural

sob a alegação de que o pedido não representaria elementos suficientes para a identificação do objeto do Registro em relação às categorias e critérios estabelecidos pelo Decreto 3551/2000. Segundo a ata da reunião, “comidas, bebidas, assim como crenças, filosofias e teologias, não constituem em si bens culturais passíveis de Registro, mas sim, referências para a produção e reprodução de processos, representações e práticas culturais”. (SANTOS, 2010).

Recomenda, então, a realização de um inventário que possa agregar as informações necessárias para solidificar o pedido e desse um direcionamento sobre o que registrar neste universo tão abrangente do uso ritual da ayahuasca, incluindo aí da origem indígena até os dias atuais. Apesar da participação de alguns especialistas na redação do pedido, não houve uma preocupação em formulação de uma proposta mais próxima aos moldes e formatos utilizados pelo IPHAN, então a recomendação tem o sentido de um aprofundamento das informações para esclarecimento da própria proposta de registro.

Dessa maneira, o pedido de registro não foi aceito, como era esperado pelas instituições signatárias, nem rejeitado, pois ao recomendar o inventário o Iphan sinaliza a possibilidade futura de aceitação do registro. Porém, é aí que surgem os desafios, dificuldades e limitações teórico-metodológicas para atender a esses critérios. (BOMFIM, 2011)

Enquanto o processo do pedido de reconhecimento tramitava nas esferas burocráticas do IPHAN junto a demanda da realização do inventário, a publicização da vontade de

memória das comunidades tradicionais da ayahuasca⁷³, expressa no pedido de reconhecimento de seu uso religioso como patrimônio imaterial, trouxe reverberações aos principais interessados, que são seus próprios atores. A articulação entre os grupos que realizaram o pedido de reconhecimento em conjunto, que é visível na carta resultante do seminário *Comunidades Tradicionais da Ayahuasca: construindo políticas públicas para o Acre* (2010)⁷⁴, talvez seja um dos principais produtos. É nesta carta que estão colocadas demandas dos grupos para áreas como cultura, educação, turismo, saúde, segurança, meio ambiente e urbanismo. Para a área da cultura, que temos tratado aqui, as propostas são:

-Registrar o uso ritualístico e religioso da Ayahuasca como Patrimônio Imaterial Estadual e Nacional, definindo claramente o recorte do registro (os elementos a serem registrados).

-Apoiar discussões que possibilitem o futuro reconhecimento, pela UNESCO, do uso ritualístico e religioso da Ayahuasca como Patrimônio da Humanidade considerando sua presença Pan Amazônica.

-Reformar, revitalizar e garantir a manutenção da antiga Casa do Seu Leôncio, equipamento cultural aberto a comunidade, situado na área da APA Irineu Serra, tombada como Patrimônio Histórico e Cultural pelo município e pelo estado, assim como a manutenção das demais construções tombadas⁷⁵.

-Realizar mapeamento sócio-cultural e outros estudos que orientem a instalação de equipamentos sócio-culturais adequados as especificidades das Comunidades Tradicionais da Ayahuasca.

-Apoiar a realização de pesquisas, com a participação da comunidade, que resultem em produtos (impressos, audiovisuais, etc.), de modo a assegurar o registro das histórias, saberes e fazeres das Comunidades Tradicionais da Ayahuasca, bem como de Povos Indígenas, a critério dos interesses específicos das comunidades.

-Apoiar a criação e o funcionamento de Casas de Memórias, nos Centros Religiosos das Comunidades Ayahuasqueiras.

Em 2010 também são concedidos pela Assembleia Legislativa títulos de cidadãos acreanos (*in memoriam*) ao Mestre Irineu, ao Mestre Daniel (ambos maranhenses) e ao Mestre Gabriel (baiano). Homenageando e reforçando a ideia de troncos fundadores legítimos das religiões ayahuasqueiras, mais originais e tradicionais.

E, talvez, para melhor contextualizarmos os espaços e interesses que orbitam acerca das disputas do campo ayahuasqueiro e sua dimensão na cidade e estado onde estão

⁷³ Vamos inserindo aqui elementos de disputa do campo ayahuasqueiro, onde as relações patrimoniais serão contabilizadas. A denominação de comunidades tradicionais ayahuasqueiras faz parte disso e vai ser adotada pelos grupos fundadores das religiões e por agentes do governo acreano e rio branquense.

⁷⁴ Disponível em http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Carta_Comunidades_Tradicionais_Ayahuasca_Rio_Branco_2010.pdf Acesso em 15/10/2015.

⁷⁵ Reformar e abrir à visitação pública a casa do Sr. Leôncio Gomes, feita no mesmo modelo que a do Mestre Irineu e que está situada ao lado do túmulo do Mestre (e do próprio Sr. Leôncio que foi enterrado ao seu lado), foi a solução encontrada para atender os visitantes sem as inconveniências de recebê-los dentro das áreas de moradia particular no Alto Santo. Esta demanda, bem como a maior parte destas elencadas no Seminário, ainda não foi atendida.

diretamente inseridos, possam examinar o caso do túmulo do Mestre Irineu, reformado em 2010 e considerado como atração do turismo religioso. Na matéria publicada no G1 no ano passado há o comentário sobre a visita de 50 a 60 pessoas diariamente, brasileiros de todo país e estrangeiros.



02/11/2014 19:28 - Atualizado em 02/11/2014 19:28

No AC, seguidores visitam túmulo de fundador do Santo Daime

"Só em você chegar perto dele já sentia algo diferente", diz filho do mestre. Daimistas acendem velas, rezam e fazem pedidos para Irineu Serra.

Alina Nascimento
Do G1 AC

FACEBOOK TWITTER

Túmulo de Irineu Serra é um dos mais visitados na cidade de Rio Branco (Foto: Eriberto Chaves/Anpavisa/Peixotal)

Ha mais de 40 anos o túmulo de Raimundo Irineu Serra ou simplesmente mestre Irineu, como é chamado pelos adeptos do santo daime, é um dos mais visitados na cidade de Rio Branco durante o Dia de Finados, comemorado neste domingo (2). A sepultura, localizada no bairro que leva o nome do fundador da doutrina religiosa no Acre, recebe em média de 50 a 60 pessoas diariamente e, durante este domingo, o número pode chegar a 300 visitantes

Figura 45: Matéria do G1 comentando a visita no túmulo do Mestre Irineu
Fonte: Portal G1, 2014.

Toda essa movimentação dos chamados grupos tradicionais ocorre, em parte, como resposta ao posicionamento da Câmara do Patrimônio Imaterial quando recomendou a inserção dos povos indígenas no processo para o reconhecimento do uso ritual da ayahuasca como patrimônio imaterial brasileiro, entendendo que o seu uso nativo é o originário e não poderia ser excluído. Também não descartou a inclusão de outros usos rituais da ayahuasca para além do realizado pelas “comunidades tradicionais” o que incluiria os grupos ecléticos ou neoayahuasqueiros, abrangendo no estudo, pelo menos, a Vila Céu do Mapiá e os

trabalhos deixados pelo Padrinho Sebastião, pela extensão e relevância que atingem a nível nacional.

Apesar de genericamente toda comunidade ayahuasqueira ter pautas comuns como a liberdade da bebida e a diminuição dos preconceitos relacionados a ela, como em todos os campos, há tensões e disputas. Diretamente há diferenças bem marcadas entre o grupo do Alto Santo, que se intitula tradicional e é bastante conservador, e aqueles que seguem o Santo Daime ensinado pelo Padrinho Sebastião, que trouxe o conceito de eclético para a sua própria denominação. Então mesmo que todos sejam a favor do registro como patrimônio imaterial há discordâncias no entendimento de como isso deve ser feito. Como amostra podemos consultar a “Revista Comunidades Tradicionais da Ayahuasca”, produto do Seminário de 2010, e comparar o texto da carta aberta do Padrinho Alex Polari de Alverga (do ICEFLU) e a resposta dada por Antônio Alves, orador do CICLU-Alto Santo⁷⁶.

Também podemos aferir essa tensão analisando a mobilização em prol do Primeiro Encontro da Diversidade Ayahuasqueira que acontece em 2011 no Rio de Janeiro. Labate e Coutinho (2014) relatam:

No ano seguinte, alguns grupos neoayahuasqueiros (de orientação neoxamânica, orientalista, umbandista, terapêutica, artística), com apoio das igrejas daimistas Iceflu e do Centro Eclético Flor de Lotus (Cefli) – vertentes que não haviam sido convidadas originalmente para participar do processo de patrimonialização no Acre – promoveram, com apoio do MinC, o Primeiro Encontro Cultural da Diversidade Ayahuasqueira. Este foi realizado na cidade do Rio de Janeiro, de 7 a 9 de outubro de 2011, com o objetivo de “contribuir com o registro dos rituais ayahuasqueiros como patrimônio imaterial brasileiro”. No documento produzido, lê-se: O primeiro encontro da diversidade ayahuasqueira é a expressão da riqueza deste movimento cuja amplitude por si só legitima vozes de um segmento relevante de brasileiros; que este nosso primeiro passo venha representar um crescente caminho e diálogo com todas as comunidades. Nos reunimos para expressar e debater a natureza da diversidade desta manifestação genuinamente brasileira e ressaltar nossos direitos enquanto expressão religiosa. Acreditamos que defender a diversidade que caracteriza o universo ayahuasqueiro seja defender a riqueza de nossa expressão religiosa e cultural de tolerância que vem nos caracterizando neste período de liberdade democrática e cultura da Paz. O movimento pela diversidade cultural ayahuasqueira e pelo registro do patrimônio imaterial do daime/vegetal/ayahuasca no Iphan.

O próprio superintendente do IPHAN-AC, Deyvesson Gusmão, participa deste encontro e faz uma breve exposição sobre o processo do inventário que seria iniciado. Este

⁷⁶ Essa revista somente foi publicada em formato virtual. Disponível em: <http://issuu.com/fgb.comunicacao/docs/revistaayahuasca?e=3118357/2738463>. Acesso em 05/11/2015.

momento é bastante significativo, pois se torna visível o tamanho do campo ayahuasqueiro e sua abrangência e diversidade.

Paralelo a estes movimentos do campo, ainda em 2011, a empresa Marques & Barbosa foi contratada pelo IPHAN para realizar a primeira etapa do processo do inventário que é o Levantamento Preliminar⁷⁷. Recebeu formação em Brasília e a partir de 2012 começou “visitas preliminares”, introduzindo os pesquisadores no campo e mobilizando representantes para uma reunião aberta sobre o INRC da Ayahuasca, como foi chamado este processo, que aconteceu em abril de 2012 e contou com mais de 70 presentes. Em novembro do mesmo ano foi realizado pela Câmara Temática da Ayahuasca (ligada à prefeitura de Rio Branco) um Fórum Setorial de Culturas Ayahuasqueiras, e este tema também foi pauta.

Sobre o processo do Levantamento Preliminar, o recorte territorial decidido foi o estado do Acre, Rondônia e o sul do Amazonas. O que abrange os lugares de fundação das religiões ayahuasqueiras, o uso das populações indígenas e também a linha do Padrinho Sebastião⁷⁸. No Relatório Final do Levantamento Preliminar, apresentado pela empresa contratada em 2015, argumenta-se sobre esta delimitação:

(...) temos uma circunscrição histórica de influência no Acre, sendo este estado central dentro desse sítio. Já o sul do Amazonas, o norte de Rondônia e o norte da Bolívia seriam as áreas de influência, ligados à área central. Este sítio, portanto, nos possibilita uma leitura das diferentes variáveis de rituais que utilizam a ayahuasca, incluindo as manifestações de caráter urbano e as experiências de indígenas e também de seringueiros e caboclos, realizadas principalmente na floresta. (MARQUES&BARBOSA, 2015, p. 202-203)

Como metodologia, buscou-se primeiramente o uso de fontes secundárias, aproveitando a extensa experiência da equipe com este material. Para, na sequência, desenvolver uma pesquisa por fontes documentais – tratando essas informações, classificando e registrando em fichas para organizá-las em um sistema de chaves temáticas. A equipe visitou várias igrejas e centros, acervos comunitários e públicos. O trabalho realizado foi mais de articulação entre os agentes e cartografia dos grupos ayahuasqueiros do que uma pesquisa aprofundada, mas levantou de forma preliminar muitos dados relevantes, e principalmente, localizou os sujeitos no campo, percebeu as tensões, traçou estratégias para acompanhar o jogo e perceber o *habitus* de cada um dos grupos.

⁷⁷ Esta empresa formou uma equipe de especialistas, incluindo autores de destaque do campo ayahuasqueiro e alguns membros do GMT da Ayahuasca, são eles: Andréia Martini (coordenadora), Sandra Goulart, Wladimir Sena e Flávia Burlamarqui (pesquisadores), e Edson Lodi, Edward Macrae e Marcus Vinícius das Neves (colaboradores).

⁷⁸ A Vila Céu do Mapiá recebeu uma visita da equipe técnica ainda em 2012 para uma reunião ampliada para esclarecimentos sobre o processo do INRC da Ayahuasca.

O Relatório Final em seu capítulo 9, denominado “Dificuldades e estratégias”, já inicia apontando que

Cabe mais uma vez frisar que este processo de registro da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro vem sendo, desde seu início, marcado por algumas dificuldades, que refletem a complexidade, e mais ainda, a profunda diversidade que hoje configura o universo dos grupos ayahuasqueiros. Se retomarmos o histórico do processo que originou o pedido de registro, verificaremos que as dificuldades de encontrar um caminho que contemple e que abarque toda essa diversidade se encontravam presentes. (MARQUES&BARBOSA, 2015, p. 214)

Ao analisarmos anteriormente as repercussões ao pedido de reconhecimento já era possível perceber que a variedade que compõe o campo ayahuasqueiro ao mesmo tempo em que lhe enriquece e também complexifica qualquer decisão a seu respeito.

Portanto, essa diversidade traz consigo uma série de impasses. O primeiro, e talvez o mais difícil de ser solucionado, diz respeito às divergências entre os próprios grupos, no momento de se estabelecer “o que deve ou não ser registrado”. E mais do que isso existe um posicionamento sólido por parte desses grupos em marcar claramente “o que os separa”. Essa discussão que busca marcar principalmente quem são os “tradicionais” e quem, por conseguinte, seriam os “eccléticos” ou “neo-ayahuasqueiros” nasceu e está fortemente presente em todo o processo de inventário, marcando inclusive as discussões entre os grupos e comunidades ayahuasqueiras no que se refere aos bens que as mesmas desejam que sejam indicados para registro. (MARQUES&BARBOSA, 2015, p. 214)

Neste relato fica evidente que o processo de patrimonialização da ayahuasca tem efetivado uma disputa pelos espaços ocupados no campo ayahuasqueiro. Tensões que há muito eram discretamente dissimuladas, tornam-se palpáveis. Quem deve ter mais voz sobre o que deve ser registrado? Quem ocupa este lugar de legitimidade para ser o porta-voz principal neste processo? Quem se articula melhor com o poder público? São inúmeras questões que se colocam para balanço e conformação de um campo que abrange populações indígenas, três religiões organizadas, um sem número de outras práticas espirituais vinculadas a bebida, grupos aliados ou dissidências. E tudo isso em função da escolha de elementos representativos para o registro dessa prática ancestral que é o consumo da ayahuasca em contexto ritual.

Como solução para este impasse, os grupos que se auto intitulam “tradicionais” propuseram o registro do ofício dos três mestres fundadores dos três principais rituais ayahuasqueiros urbanos, a saber Mestre Irineu, Mestre Daniel e Mestre Gabriel, entendendo que dessa forma as diferenças seriam respeitadas, e ao mesmo tempo, a diversidade seria contemplada. Entretanto, esse caminho, ao mesmo tempo que possui dificuldades metodológicas, já que a categoria do IPHAN de “ofício de mestre” não abarca metodologicamente esta proposta, ela também não atende aos anseios

de alguns grupos, como é o caso do ICEFLU, que à revelia dos grupos do Alto Santo, se considera como um herdeiro legítimo dos rituais fundados por Mestre Irineu. Este impasse, portanto, não foi superado nesta primeira fase do Inventário, devendo ser retomado na fase seguinte. (MARQUES&BARBOSA, 2015, p. 215)

E se o cenário já parece bastante complexo, adicionemos a mediação de uma equipe de especialistas contratada por um órgão governamental, que é quem ocupa o papel de dar a palavra final e decidir efetivamente modelos, normas, metodologias e quais bens podem ser considerados representativos para a nação brasileira, e uma ferramenta metodológica com características bastante precisas. O próprio relatório conclui que “(...) cabe ressaltar a dificuldade de enquadrar a diversidade de rituais ayahuasqueiros na rigidez da metodologia do INRC, principalmente em se tratando das fichas de bens”. (MARQUES&BARBOSA, 2015, p. 215)

Esta dificuldade metodológica, reflexo desta diversidade do campo, exigiu perícia da equipe. Decidiu-se, então, agrupar bens de acordo com as vertentes de rituais, inserindo-os nas tipologias elencadas no INRC. No caso da população indígena ayahuasqueira, por exemplo, uma vez tendo sido feito o levantamento inicial, foram compilados 15 conjuntos de fichas, uma para cada etnia. “A mesma metodologia foi adotada para os usos urbanos da ayahuasca no estado do Acre. Foram preenchidas fichas referentes à UDV e todas as suas principais referências culturais, o que foi feito, da mesma maneira, para os centros do Alto Santo, da Barquinha e do ICEFLU”. (MARQUES&BARBOSA, 2015, p. 216). No Relatório ainda há menção à particularidade de alguns bens registrados nas fichas como os “feitos” para o preparo da bebida, que, sendo rituais fechados, não poderiam ser aprofundados, publicizados e precisariam de uma salvaguarda muito particular.

Por fim, a equipe recomenda que os grupos indígenas sejam objeto de uma ação específica com reuniões informativas sobre o INRC da Ayahuasca, para que a sua participação seja dimensionada. E também sugere ações de preservação dos acervos comunitários das comunidades tradicionais. Após a divulgação do Relatório, são esperadas reuniões devolutivas para que os grupos sejam informados sobre o produto do trabalho da equipe e sobre as etapas que se seguem.

O reconhecimento do uso ritual da ayahuasca parece, em muitos momentos, muito distante, não havendo consensos sobre a maior parte dos itens elencados como necessários para o processo acontecer de fato. Em outros, é possível perceber avanços significativos, como nas relações dos grupos fundadores com a prefeitura de Rio Branco e o governo do estado do Acre, ou mesmo com a postura propositiva da Superintendência do IPHAN no Acre

em entender o campo ayahuasqueiro e buscar caminhos que viabilizem a realização do registro.

Mas, para os fins desse estudo, já é possível observar com o ocorrido até aqui, a disputa pelo reconhecimento patrimonial – enquanto distinção que pode resguardar as práticas religiosas, indo na direção, como comentou Araújo Neto em um trecho citado anteriormente, de mudar o âmbito da ayahuasca no governo brasileiro do Ministério da Justiça para o Ministério da Cultura. É o patrimônio cultural manejado mais uma vez como ferramenta pelo campo religioso para construir legitimidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho nos propusemos a analisar a relação entre religião e patrimônio cultural no Brasil, e para isso, primeiramente buscamos esclarecer e delimitar os conceitos que nos acompanhariam no percurso: religião, cultura, patrimônio cultural e a noção bourdiana de campo. Depois procuramos identificar, localizar e relatar os processos de patrimonialização no campo religioso passando pelo catolicismo, evangelismo e religiões afro-descendentes. Este breve panorama com as religiões de maior expressão no nosso país nos permitiu visualizar elementos patrimoniais imbricados em cenário já conhecidos e analisar a efetividade da construção dos discursos legitimadores também através das ferramentas da cultura. Isto feito, examinamos os novos movimentos religiosos, onde estão “localizadas” as religiões ayahuasqueiras e o Santo Daime. Escolhemos este caminho e fizemos escolhas para que nosso trabalho pudesse problematizar as relações dos agentes religiosos entre si e os patrimoniais – que são, por essência, ligados ao Estado (em suas três esferas), pois é ele que reconhece, chancela e ganha a incumbência da salvaguarda.

No percurso que trilhamos vimos o Brasil passar de um Estado católico para um Estado laico. Mas, para trazer escopo a nossa reflexão podemos pensar na origem da noção de Estado laico, pois é na Revolução Francesa que se inaugura este conceito e também o uso do patrimônio cultural como aglutinador de uma identidade nacional. Como explicita Jurt (2012): “Aos símbolos nacionais cabe uma função central, uma vez que visualizam de modo marcante os valores e os conteúdos da autodefinição política de uma comunidade, através dos quais os cidadãos conhecem e reconhecem sua identidade política”. E desde a formação dos primeiros Estados nacionais a patrimonialização é ferramenta de fortalecimento identitário, já que ante a urgência de criar coesão naqueles grupos era necessário utilizar o poder simbólico dos bens representativos⁷⁹.

No Brasil, como vimos anteriormente, o marco da laicização foi a proclamação da República em 1889 e a primeira Constituição republicana de 1891, pois é neste contexto que em 7 de janeiro de 1890 é publicado o decreto que introduziu a liberdade religiosa e retirou os privilégios gozados pela Igreja Católica⁸⁰, depois de quase quatro séculos como religião oficial (PIERUCCI, 2005). Também destacamos a forte articulação católica contrária à laicização do Estado brasileiro, que surte algum resultado perceptível na Constituição de

⁷⁹ É datada da Revolução Francesa, por exemplo, a criação do Museu do Louvre – concentrando bens monárquicos então transformados em nacionais e exibidos como pertencentes ao povo francês.

⁸⁰ Podemos destacar deste decreto: a obrigatoriedade do ato civil antes do casamento religioso, a plena laicização dos cemitérios, e a proibição do ensino religioso nas escolas públicas.

1934. Nela o ensino religioso (confessional) é permitido, o casamento religioso volta a ter validade civil e o princípio da separação entre Estado e religiões é moderado pela possibilidade de “colaboração” (GIUMBELLI, 2008).

E é neste contexto que os bens patrimoniais culturais passaram a serem salvaguardados no Brasil, em 1937 com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN e os tombamentos realizados a partir de 1938 – como vimos com pormenores no capítulo 1. Mas, diferentemente dos franceses que interessados na desarticulação da Igreja Católica, apoiadora da monarquia, vão ocupar e dar novas finalidades aos templos e espaços religiosos com importância patrimonial; no Brasil, a Igreja Católica teve grande número de bens tombados, mas preserva a sua posse e administração.

E como trabalhamos o conceito de campo de Bourdieu, sabemos que estamos tratando de disputas pela legitimidade, pelo monopólio dos campos e por poder, tendo o Estado como um dos sujeitos – pois é ele que permite a “colaboração” das religiões e a esfera governamental, e quando permite crucifixos em repartições públicas, por exemplo, está conferindo um espaço a somente uma expressão religiosa e, automaticamente relegando às demais espaços secundários. No campo patrimonial podemos retomar a citação das ideias de Bourdieu sobre como “a cultura dominante contribui para a (...) legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções” (BOURDIEU, 2011, p. 10).

No nosso trabalho pudemos observar as disputas no campo patrimonial e os sujeitos presentes nelas através de exemplos, como o emblemático tombamento do primeiro terreiro de candomblé, o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* ou Casa Branca do Engelho Velho, em 1984. Onde a aprovação foi imbricada de enfrentamentos e “foi fundamental a atuação de um verdadeiro movimento social com base em Salvador, reunindo artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas” (VELHO, 2006). Isto é, foi necessária uma articulação dos agentes sociais para que o Estado tomasse uma posição acerca do que deveria ou não ser reconhecido. Que ele manejasse seu instrumento de legitimidade, reservado até aquele momento à igreja católica no que tange ao patrimônio religioso. Retomando a análise de Velho (2006):

Independentemente de aspectos técnicos e legais, o que estava em jogo era, de fato, a simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil. Tratava-se de decidir o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento. (...) hoje é impossível negar que, com maior ou menor consciência, estava em discussão a própria identidade da nação brasileira. (VELHO, 2006).

Por fim, neste exemplo, inaugurou-se o reconhecimento oficial de uma tradição afro-brasileira pelo Estado Nacional brasileiro e com a complexidade da religião envolvida na questão. Foi uma ação significativa para afirmação de uma sociedade brasileira plural, que não só representava uma reparação a toda perseguição praticada pelo Estado brasileiro às crenças afro-brasileiras através dos séculos, mas abriu caminho para o reconhecimento de outros monumentos relevantes para a cultura nacional e não ligados à herança luso-brasileira.

Examinamos a legislação brasileira e vimos que na Constituição de 1988 acontece a afirmação dessa sociedade multiétnica, quando seus artigos 215 e 216 realizam uma mudança de paradigmas acerca da cultura e do patrimônio, com ênfase para às culturas populares, indígenas, afro-brasileiras (principalmente das comunidades quilombolas), bem como a democratização e a difusão dos bens patrimoniais. É o Estado brasileiro construindo um discurso patrimonial, reforçando o ideário de cultura plural.

A criação de categorias patrimoniais amplas, como “as formas de expressão” e “os modos de criar, fazer e viver”, complementadas pelo Decreto n.3.551/2000, instituiu o registro do patrimônio imaterial e regulamentou a colaboração da comunidade na preservação de bens culturais. Assim, tornaram-se legítimos para provocar a instauração do processo de registro além do Ministro de Estado da Cultura e instituições vinculadas a este ministério, demais esferas governamentais; as sociedades ou associações civis – isto é, os grupos sociais podem e devem propor e opinar sobre os processos de patrimonialização.

Rememorados estes dados, podemos pensar no caso das religiões ayahuasqueiras e suas atividades patrimoniais, principalmente o Santo Daime. Vimos que por muitos anos toda e qualquer ação para preservação de suas memórias, o que inclui a patrimonialização nas suas variadas formas, estava estrita à sua própria comunidade. Processos judiciais densos acontecendo para a liberdade do consumo ritual da ayahuasca, muitas vezes com um cenário de muito preconceito expresso pela mídia e sociedade em geral, e em algum pequeno quarto, armário ou gaveta os documentos eram guardados, objetos organizados. Assim se organizaram gradativamente casas de memória, memoriais, departamentos de memória e documentação. As iniciativas de coleta, inventário, preservação e mesmo de pesquisa sobre estes acervos partiram quase em totalidade de adeptos e para adeptos. A memória se guardava para seu próprio grupo, de forma semelhante aos assembleianos ou judeus, como vimos no nosso panorama.

Somente em 2006, a partir da carta da viúva do Mestre Irineu, Dona Peregrina, é que teremos um início de reconhecimento por parte do Estado para as memórias das “culturas

ayahuasqueiras”, como já são chamadas pela municipalidade de Rio Branco. E este movimento vai de forma crescente, articulando agentes religiosos e políticos. E é interessante observar como a esfera municipal e estadual rapidamente tombam a área de fundação do Santo Daime e no ano seguinte uma deputada federal já está articulando o pedido de reconhecimento como patrimônio imaterial, entregue em 2008. Uma dinâmica bastante acelerada principalmente se contrapormos às décadas anteriores. Quando o pedido chega à esfera federal ocorre uma desaceleração, o pedido não é aceito nem negado, recomenda-se um estudo mais pormenorizado. Com muitos entraves burocráticos e orçamentários, somente em 2011 uma empresa é contratada e em 2012 começa o levantamento preliminar, entregue em 2015. Poderíamos levantar muitas hipóteses e encontrar muitas justificativas para esta mudança no ritmo do processo de patrimonialização do uso ritual da ayahuasca. Mas quiçá nos baste resgatar o exemplo do tombamento do *Ilê Axé Ayá Nassô Oká* e possamos concluir que a patrimonialização de bem religiosos, principalmente não católicos e especialmente de grupos minoritários, é controversa e demanda muita articulação e vontade política. São disputas complexas no campo patrimonial, no campo religioso e dentro do próprio campo ayahuasqueiro – tudo isso no contexto de um Estado laico.

Mais delicada do que a discussão em torno da chancela de patrimônio outorgada pelo IPHAN dentro do campo religioso, talvez seja uma etapa bastante específica da salvaguarda de bens culturais: a educação patrimonial. Para o IPHAN

Salvaguardar um bem cultural de natureza imaterial é apoiar sua continuidade de modo sustentável, atuar para melhoria das condições sociais e materiais de transmissão e reprodução que possibilitam sua existência. O conhecimento gerado durante os processos de inventário e registro é o que permite identificar de modo bastante preciso as formas mais adequadas de salvaguarda. Essas formas podem variar da ajuda financeira a detentores de saberes específicos com vistas à sua transmissão, até, por exemplo, a organização comunitária ou a facilitação de acesso a matérias primas. (IPHAN, 2015)

Entre os eixos estabelecidos para um plano de salvaguarda temos “Difusão e valorização”, que compreende a “edição, publicação e difusão de material, além de constituição, conservação e disponibilização de acervos sobre o universo cultural em foco; ação educativa para escolares e segmentos sociais; prêmios e concursos” (IPHAN, 2015). E parece natural que a educação para o patrimônio, tanto das comunidades produtoras quanto para a sociedade em geral, esteja contemplada nas ações para a continuidade e divulgação do bem patrimonial.

Agora, quando pensamos em bens complexos como os religiosos e em casos particularmente controversos como o uso ritual da ayahuasca, como desenvolver ações de educação para sua difusão? A linha tênue da colaboração entre Estado-religiões fica de difícil discernimento quando há um movimento para a continuidade de um bem que é religioso, mas é público (de um Estado laico).

Danièle Hervieu-Léger observa que “as relações entre a República laica e as religiões podem se deslocar, e mesmo passar de um regime de neutralidade relativamente pacífica ao de uma cooperação razoável em matéria de produção das referências éticas, de preservação da memória e de construção do vínculo social” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 226). Mas como equalizar as contribuições das mais variadas manifestações religiosas na dinâmica do Estado de forma a não preterir/preferir nenhuma delas? Como estabelecer representatividade para todas ao mesmo tempo em que a pretensa isenção laica do Estado seja mantida? A partir da noção de “laicidade mediadora”, desenvolvido por esta autora francesa, onde o Estado atuaria como mediador de um diálogo inter-religioso, que – no seu conjunto – torna-se significativo como esteio ético e identitário para aquela nação; poderíamos, em um exercício imaginativo, pensar em uma instância inter-religiosa que, conjuntamente aos técnicos do IPHAN, acompanhasse os processos que dizem respeito ao campo religioso.

Examinamos aqui legislação, história e casos de patrimonialização no campo religioso brasileiro. Não buscamos aqui elucidações ou interpretações conclusivas dos fatos, mas entendemos que ao trazer estes exemplos refletimos sobre os campos religioso e patrimonial, e como se dá sua interface. Percebemos que essa interação entre os campos acontece com mais frequência e há mais tempo do que parece inferir o senso comum. E que por ser um tema que se desenvolve “entre campos” talvez receba pouca atenção, apesar da proporção que atinge tanto entre as religiões quanto nas ações de patrimonialização. Com isso, pudemos confirmar a hipótese da busca pela legitimidade e de garantias de proteção e preservação que a patrimonialização provoca no campo religioso; observar os agentes que atuam nestes processos credenciados pela tradição, pela academia ou pela política, movidos pelos interesses mais diversos; e o papel de sujeito assumido pelo Estado, conjugando “na primeira pessoa” o estatuto do patrimônio, em meio ao enredamento do campo religioso brasileiro.

REFERÊNCIAS

- A BARQUINHA (Madrinha Chica Gabriel) (site). Disponível em: <http://www.abarquinha.org.br/sys/>. Acesso em: 25/10/2015.
- A Família Juramidam (site). Disponível em: http://afamiliajuramidam.org/comunidade/fotos_videos.html. Acesso em 10/11/2015.
- ALMEIDA, Cícero Antônio Fonseca de. O “Colecionismo Ilustrado” na Gênese dos Museus Contemporâneos. **Anais do Museu Histórico Nacional**, v. 33, 2001, p. 123.
- ALMEIDA, Perpétua. Ayahuasca: patrimônio da humanidade. 2008. Disponível em <<http://altino.blogspot.com.br/2008/04/ayahuasca-patrimnio-da-humanidade.html>>. Acesso em 15 de maio de 2013.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANTUNES, Henrique Fernandes. Tradição oral e identidade: interpretações sobre o processo de construção da doutrina do Santo Daime. 2008. Disponível em <<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/antunes-henrique.pdf>>. Acesso em 15 maio de 2013.
- _____. Droga, Religião e Cultura: um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo. 2012. Disponível em <www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=1459>. Acesso em 15 Mar. de 2015.
- ALVERGA, Alex Polari de. **O Evangelho segundo Sebastião Mota**. CEFLURIS Editorial, Amazonas, 1998.
- ARAUJO NETO, Francisco Hipólito de. Uso religioso da Ayahuasca é Patrimônio da Cultura Brasileira. *Jornal O Rio Branco*, Rio Branco, 5 de maio de 2008. Disponível em <http://afamiliajuramidam.org/comunidade/documentos/patrimonio_cultural.html>. Acesso em 15 de maio de 2013.
- Associação de Amigos do CCJ. Disponível em <https://amigosdoccj.wordpress.com/>. Acesso em 10/11/2015.
- Axé Casa Branca (blog). Disponível em: <https://axecasabranca.files.wordpress.com/2010/11/cb.jpg>. Acesso em 25/10/2015.
- BARROZO, Victor Breno Farias. **Modernidade religiosa**: memória, transmissão e emoção no pensamento de Danièle Hervieu-Léger. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- BOMFIM, Juarez Duarte. Declarar Ayahuasca Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira. 11 jun. 2011. Disponível em: <http://www.jornalgrandebahia.com.br/2011/06/declarar-ayahuasca-patrimonio-imaterial-da-cultura-brasileira.html> Acesso em: 05/10/2015.

- BONNEWITZ, Patrice. **Primeiras lições sobre a sociologia de Pierre Bourdieu**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- _____. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- _____. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- Blog do Altino, 2006. Disponível em: <http://www.altinomachado.com.br/2006/12/memorial-irineu-serra.html>. Acesso em 05/11/2015.
- BRASIL. Constituição (1824). **Constituição Política do Império do Brasil**. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm>. Acesso em 10 fev. 2015.
- BRASIL. Constituição (1967). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm>. Acesso em 10 fev. 2015.
- _____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em 10 fev. 2015.
- _____. Decreto n. 25 de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm>. Acesso em 10 fev. 2015.
- _____. Decreto n. 3551 de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm>. Acesso em 10 fev. 2015.
- BURY, John. **Arquitetura e arte no Brasil colonial**. Brasília/DF: IPHAN/MONUMENTA, 2006.
- CÂMARA, Cidinalva Silva; NERIS, Wheriston Silva; 2008. Aportes para (re)discussão na noção de campo religioso. **Outros tempos**, São Luiz-MA, Volume 5, número 6, p. 131-151, dezembro de 2008. Dossiê Religião e Religiosidade. Disponível em <<http://www.outrostempos.uema.br/vol5.6/art.8.pdf>>. Acesso em 10 fev. 2015.
- Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras (site). Disponível em <http://camaratematicayahuasca.blogspot.com.br/>. Acesso em 10/11/2015.
- CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. **Mãe Stella de Oxossi - Perfil de uma liderança religiosa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- CEDOC – ICEFLU (site). Disponível em: <http://www.santodaime.org/site/centro-de-memoria/acervo-de-fotos-2>. Acesso em 10/11/2015.

- Centro Espírita Luz, Amor e Caridade. Página no Facebook. Disponível em <https://www.facebook.com/centroespiritualuzamorecaridade>. Acesso em 10/11/2015.
- CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. 4 ed., Campinas: Papiros, 2005.
- CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade/Ed.UNESP, 2001.
- COSTA, Cristiane Albuquerque. **Uma casa de “preto-velho” para “marinheiros” cariocas: a religiosidade em adeptos da Barquinha da Madrinha Chica no estado do Rio de Janeiro**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Campina Grande. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS). Campina Grande, 2008. Disponível em: [<http://pt.scribd.com/doc/11249545/Cristiane-Albuquerque-Web-01>] Acesso em: 15 Maio de 2013.
- CORREA, Alexandre Fernandes. A coleção Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro: o primeiro patrimônio etnográfico do Brasil. *Mneme - Revista de Humanidades*, vol. 07. n. 18, out./nov. de 2005 – Semestral. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/330>>. Acesso em 15 Mar. 2015.
- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.
- CUNHA, Maria Amália de Almeida. O conceito “capital cultural” em Pierre Bourdieu e a herança etnográfica. **Perspectiva**. Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 503-524, jul./dez. 2007.
- CONSELHO NACIONAL DE POLITICAS SOBRE DROGAS – CONAD. **Relatório final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho sobre a Ayahuasca**. 2006. Disponível em <<http://www.obid.senad.gov.br/portais/CONAD/biblioteca/documentos/327994.pdf>>. Acesso em 15 de maio de 2013.
- CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO. **Ministério Público em Defesa do Estado Laico**. Brasília: CNMP, 2014. v. 1 (Coletânea de Artigos). Disponível em: <http://www.cnmp.mp.br/portal/images/stories/Destaques/Publicacoes/ESTADO_LAICO_volu me_1_web.PDF>. Acesso em 20 Abr. 2015.
- CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO. **Ministério Público em Defesa do Estado Laico**. Brasília: CNMP, 2014. v. 2 (Prática Processual). Disponível em: <http://www.cnmp.mp.br/portal/images/stories/Destaques/Publicacoes/ESTADO_LAICO_Vol ume_2__web.PDF>. Acesso em 20 Abr. 2015.
- DIAS, Máira de Oliveira. Uso religioso da Ayahuasca como patrimônio nacional: repercussões e análises. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (org.). *Anais do 1º Simpósio Sudeste da ABHR/1º Simpósio Internacional da ABHR: Diversidades e (in)tolerâncias religiosas*. São Paulo, 2013, p. 2966. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2013/09/Anais-simp%C3%B3sio-da-ABHR-Sudeste.pdf>>. Acesso em: 20 Abr. 2015.
- EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva de 1890. In: BRASIL, Congresso, Câmara dos Deputados. **A Igreja na República**. Coleção pensamento político republicano, vol. 4. Brasília: Universidade de Brasília, 1981, p. 3-16.

- Eu navego na Barquinha Mad. Chica Gabriel. Página no Facebook. Disponível em <https://www.facebook.com/Eu-navego-na-Barquinha-Mad-Chica-Gabriel-279844012046249/>. Acesso em 10/11/2015.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, pp.25-33, 2009.
- FRADE, Gabriel. *Arquitetura Sagrada no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2007
- FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra C. A.. **Patrimônio Histórico e Cultural**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006. Ciências Sociais Passo-a-passo 66.
- FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/>. Acesso em 25/10/2015.
- GARCIA CANCLINI, Nestor. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EdUSP, 2011. (Ensaio Latino-americanos, 1).
- GARCIA CANCLINI, Nestor. O patrimônio cultural e a construção do imaginário nacional. **Revista do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, Número 23, p. 94-115, 1994. Cidades. Disponível em <<http://www.docvirt.com/WI/hotpages/hotpage.aspx?bib=RevIPHAN&pagfis=8429&pesq=&esrc=s&url=http://docvirt.com/docreader.net>>. Acesso em 10 fev. 2015.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpreção das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.
- GIUMBELLI, Emerson. Clifford Geertz: a religião e a cultura. In: TEIXEIRA, Faustino. (org.) **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petropolis, RJ: Vozes: 2011.
- _____. **A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil**. Religião e sociedade, vol.28, no.2, p.80-101, 2008
- GOLDSTEIN, Ilana. Reflexões sobre a arte "primitiva": o caso do Musée Branly. *Revista Horizonte antropológico*. vol.14 no.29 Porto Alegre Jan./June 2008. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832008000100012>>. Acesso em 20 Abr. 2015.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, pp.25-33, 2009.
- Gospel Mais. Disponível em <http://gospelmais.com.br/>. Acesso em 10/11/2015.
- GRACIE, Marco. Página pessoal no Facebook. Disponível em <https://www.facebook.com/marcogracieimperial>. Acesso em 10/11/2015.
- GUARESCHI, Pedrinho. Empoderamento. In: STRECK, Danilo; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime (Org.). **Dicionário Paulo Freire**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- GUERRIERO, Silas. **A Diversidade Religiosa no Brasil: A Nebulosa do Esoterismo e da Nova Era**. Revista Eletrônica Correlatio, n. 3, abril de 2003.

GUSMAN NETO, Celso Luz. A inserção da Umbanda no Santo Daime. **Anais dos Simpósios da ABHR**, vol. 12, 2011. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/222>>. Acesso em 15 Mar. 2015.

GUTIERREZ, Carlos. Visita ao Centro Cultural Jerusalém. Ponto Urbe, n. 9. 2011. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/339>. Acesso em: 25/10/2015.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. **La Religión, hilo de la memoria**. Barcelona: Herder, 2005. Tradução de Maite Solana.

IBGE. **Censo demográfico 2010**: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Disponível em: <<http://cod.ibge.gov.br/4983K>>. Acesso em 15 Mar. 2015.

ICEFLU – Igreja do Centro Eclético da Fluente Luz Universal. Disponível em: <http://www.santodaime.org/>. Acesso em 25/10/2015.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Ofício das Baianas de Acarajé. Dossiê IPHAN 6. Brasília: IPHAN, 2007. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_OficioBaianasAcaraje_m.pdf. Acesso em 25/10/15.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br>. Acesso em 25/10/15.

ISAIA, Artur Cesar. O campo religioso e suas transformações históricas. **Revista Brasileira de História das Religiões** – Ano I, n. 3, Jan. 2009 Dossiê Tolerância e Intolerância nas manifestações religiosas. Disponível em: <www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf2/texto%206.pdf>. Acesso em 15 Mar. de 2015.

JURT, Joseph. **O Brasil: um Estado-nação a ser construído**. O papel dos símbolos nacionais, do Império à República. Mana, Rio de Janeiro v. 18, n. 3, p. 471-509, dez. 2012. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132012000300003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 10 jun. 2015.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A Reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

_____. **O uso Ritual das Plantas de Poder**. Campinas: Mercado das Letras, 2005.

_____. Religiões Ayahuasqueias: **Um balanço bibliográfico**. Campinas: Mercado das Letras, 2008.

_____. As religiões ayahuasqueiras, patrimônio cultural, Acre e fronteiras geográficas. Revista Ponto Urbe. Revista do Núcleo de Antropologia da Universidade de São Paulo – USP. 7ª ed. 2010. Disponível em <<http://www.pontourbe.net/edicao7-artigos/124-as-religoes-ayahuasqueiras-patrimonio-cultural-acre-e-fronteiras-geograficas>>. Acesso em 15 de maio de 2015.

- LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. 2 ed. Campinas: Mercado das Letras, 2009.
- LABATE, Beatriz Caiuby; COUTINHO, Tiago. "O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu": reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2014, v. 57 n° 2. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/ra/article/viewFile/89113/pdf_29 Acesso em 05/10/2015.
- LABATE, Beatriz Caiuby; FEENEY, Kevin. **O processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil e na esfera internacional**: desafios e implicações. *Revista Periferia*, v. III, n. 2. Disponível em [<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/4054/2828>] Acesso em 15 maio 2013.
- LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. As origens históricas do Santo Daime. In: PINTO, Renato; VENANCIO, Henrique Carneiro. **Álcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2005, pp. 231 a 255.
- LABATE, Beatriz; GOLDSTEIN, Ilana. **A Preservação do intangível**. Entrevista com Antonio Arantes. 2008. Disponível em [<http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/3140,1.shl>] Acesso em 15 maio 2013.
- LIMA, Diana Farjalla Correia. Museologia-Museu e Patrimônio, Patrimonialização e Musealização: ambiência de comunhão. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. Hum.**, vol.7, n.1, p. 31-50, 2012. ISSN 1981-8122. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v7n1/a04v7n1.pdf>>. Acesso em 10 fev. 2015
- LIMA, Ildebrando Alves de. **Religiosidade na Parahyba Colonial**: o trabalho da catequese franciscana entre os nativos. João Pessoa: FCJA/A UNIÃO, 2010.
- LODI, Edson. Inventário Cultural da Ayahuasca. Página 20 Online. Rio Branco, 31 de março de 2012. Disponível em <http://pagina20.uol.com.br/index.php?option=com_content&task=view&id=28586&Itemid=35>. Acesso em 15 de maio de 2013.
- LUSTOSA, Isabel. **D. Pedro I**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007.
- MACHADO, Altino. Carta de Peregrina Gomes Serra. Disponível em: <http://www.altinomachado.com.br/2006/09/alto-santo.html> Acesso em 05/10/2015.
- MAFRA, Clara. A "arma da cultura" e os "universalismos parciais". **Mana** vol.17 no.3 Rio de Janeiro Dec. 2011 Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132011000300005>>. Acesso em 15 Mar. 2015.
- MAGGIE, Yvonne. Objetos da feitiçaria. Blog Yvonne Maggie: A vida como ela parece ser. G1. 12 Ago. 2011. Fotos de Luiz Alphonsus. Disponível em: <<http://g1.globo.com/platb/yvonnemaggie/2011/08/12/objetos-da-feiticaria/>>. Acesso em: 20 Abr. 2015.
- MARQUES&BARBOSA Serviços especializados. Relatório Final do Levantamento Preliminar do Inventário Nacional de Referências Culturais dos usos rituais da Ayahuasca. Rio Branco/AC, maio de 2015.

- MATOS, Agrimaria Nascimento. Novas configurações e narrativas sobre o lugar das “manifestações culturais” numa localidade do recôncavo baiano. In: SANSONE, Livio (Org.). **A política do intangível: museus e patrimônios em nova perspectiva**. Salvador: EDUFBA, 2012.
- MEMORIAL DO TEMPLO DE SALOMÃO. Texto de apresentação. Disponível em: <http://sites.universal.org/templodesalomao/memorial> Acesso em 05/10/2015.
- MENDONÇA, Antonio Gouvea. Evangélicos e pentecostais: um campo religioso em ebulição. In: TEIXEIRA, Faustino, MENEZES, Renata (orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- MIELE; POSSEBON. Ciências das Religiões: proposta pluralista na UFPB. Revista Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v.15, n.2, p. 403-431.
- MINC – Ministério da Cultura (site). Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/>. Acesso em 25/10/2015.
- MONTAGNER, M. A.; MONTAGNER, M. I. A teoria geral dos campos de Pierre Bourdieu: uma leitura. **Tempus - Actas de Saúde Coletiva**, p. 255-273, 2010. Antropologia e Sociologia da Saúde: novas tendências.
- MOREIRA, Paulo Alves; MACRAE, Edward. (2011), **Eu venho de Longe: Mestre Irineu e seus companheiros**. Salvador: EDUFBA
- MORTIMER, Lucio. **Bença Padrinho**. São Paulo: Céu de Maria, 2000.
- MUSEU NACIONAL DE BELAS ARTES. Site. Disponível em < <http://www.mnba.gov.br/>>. Acesso em 10 Mar. 2015.
- MULLER, Telmo Lauro. A propósito dos 180 anos. Disponível em < http://www2.brasilalemanha.com.br/1824_antes.htm > Acesso em 05/10/2015.
- NASCIMENTO, Dávila Maria da Cruz Andrade. **Memória do Santo Daime na Paraíba: 20 anos de histórias na Luz e no Som da Floresta**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba. 2014. 1 CD.
- NEVES, Marcos Vinícius. História política recente da Ayahuasca (IV). Blog Miolo de Pote, Rio Branco, 14 de março de 2011. Disponível em <http://colunamiolodepote.blogspot.com.br/2011/03/historia-politica-recente-da-ayahuasca_14.html>. Acesso em 15 de maio de 2013.
- NUCLEO DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES SOBRE PSICOATIVOS – NEIP. Site. Disponível em <<http://www.neip.info/>>. Acesso em 15 Maio de 2015.
- OLIVEIRA, Amurabi Pereira. **Nova Era à brasileira: A New Age popular do vale do amanhecer. Interações: cultura e comunidade**. 2009 Disponível em [<http://200.233.146.122:81/revistadigital/index.php/revistainteracoes/article/view/99/87>] Acesso em 15 Maio de 2013.

- OLIVEIRA, Kelly Emanuely; OLIVEIRA, Luciana Maria R.; NEVES, Ednalva Maciel. **Pesquisa e Ética na Antropologia Contemporânea**: territorialidade, gênero, saúde e patrimônio. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino. (org.) **Sociologia da religião**: enfoques teóricos. Petropolis, RJ: Vozes: 2003.
- PARIZ, Tiago. Gil defende chá de ayahuasca como patrimônio cultural. Portal G1, Brasília, 1º de maio de 2008. Disponível em < <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL450739-5598,00-GIL+DEFENDE+CHA+DE+AYAHUASCA+COMO+PATRIMONIO+CULTURAL.html>>. Acesso em 15 de maio de 2013.
- PASSOS, Lucas Santos. Patrimônio Cultural como objeto de disputa no campo religioso brasileiro - Processo de produção do conhecimento: avanço de investigação em andamento. Acta Científica XXIX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), 2013. GT 21: Sociologia da Religião. Disponível em: <[HTTP://actacientifica.servicioit.cl/dir.php?archivo=21](http://actacientifica.servicioit.cl/dir.php?archivo=21)>. Acesso em 15 Mar. 2015.
- PELEGRINI, Sandra C. A. O patrimônio artístico e as representações discursivas e estéticas do sagrado e do fantástico em obras sacras. Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, no. 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História. 2008. Disponível em: < <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26619>>. Acesso em 15 Mar. 2015.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. Apêndice: As religiões no Brasil. In: GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O Livro das Religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PINTO, Paulo Mendes. Ciência da Religião aplicada ao patrimônio cultural. In: USARSKI, Frank; PASSOS, João Décio (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.
- PISSOLATO, Elisabeth. “Tradições indígenas” nos censos brasileiros – Questões em torno do reconhecimento indígena e religião. In: TEIXEIRA, Fautino; MENEZES, Renata; (org). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- POMIAN, Krzysztof. Coleção. In: **Enciclopédia Einaudi – Memória-História**. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1984. v.1, p.51-86.
- Portal G1, 2014. Disponível em: <http://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2014/11/no-ac-seguidores-visitam-tumulo-de-fundador-do-santo-daime.html>. Acesso em 05/11/15.
- PRADO, Marla Michelle Nascimento Portela do. A teoria de campo e o patrimônio cultural. **Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio – PPG-PMUS Unirio | MAST**, vol. 4, no 1, p. 127-147, 2011.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. In: Civitas – Revista de Ciências Sociais. Afro-brasileiros, pentecostais e católicos, v. 3, n. 1, 2003. Disponível em: < <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/108>>. Acesso em 15 Mar. 2015.

- Prefeitura Municipal de Novo Hamburgo. Disponível em <http://www.novohamburgo.rs.gov.br/>. Acesso em 10/11/2015.
- REVISTA HORIZONTE. Dossiê “Religião, Arte e Patrimônio Cultural”. Belo Horizonte, v. 11, n. 31, p. 835-839, jul./set. 2013 – ISSN 2175-5841. Disponível em < <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/issue/view/351/showToc>>. Acesso em 15 Mar. 2015.
- Religiões Afro Brasileiras e Política (site). Disponível em: <https://religioesafroentrevistas.wordpress.com/2012/11/26/roda-de-jongo-dito-ribeiro-na-imagem-da-mae-preta/>. Acesso em 25/10/2015.
- Revista Piauí. Out., 2006. Disponível em: <http://revistapiaui.estadao.com.br/edicao-1/esquina/relato-de-uma-guerra>. Acesso em 25/10/2015.
- Revista Veja. Edição 2157 de 24/03/2010. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/acervodigital/home.aspx>. Acesso em 10/11/15.
- RODRIGUES, Anna Maria Moog. Introdução. In: BRASIL, Congresso, Câmara dos Deputados. **A Igreja na República**. Coleção pensamento político republicano, vol. 4. Brasília: Universidade de Brasília, 1981, p. 3-16.
- SALADINO, Alejandra. O patrimônio cultural e sua relação com a criação de um projeto de nação e identidade nacional. In: MAGALHÃES, Aline Montenegro; BEZERRA, Rafael Zamorano (Org.). **Museus nacionais e os desafios do contemporâneo**. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2011.
- SAMPAIO, Dilaine Soares. **Aroye**. - Um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II. 02 volumes. João Pessoa: UFPB, 2012.
- SANDRONI, Carlos; SALLES, Sandro Guimarães. **Patrimônio cultural em discussão: novos desafios teórico-metodológicos**. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2013.
- SANSONE, Livio (org.). **Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades**. Salvador: EDUFBA, 2012.
- SANTOS, Julia Otero dos Santos. Diferentes contextos, múltiplos objetos: reflexões acerca do pedido de patrimonialização da Ayahuasca. Trabalho apresentado na 27ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, Belém-Pará, Brasil. Disponível em < www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=1008>. Acesso em 15 de maio de 2013.
- SANTANNA, Marcia. A cidade- atração: patrimônio e valorização de áreas centrais no Brasil dos anos 90. In: SANTOS, Afonso Carlos Marques; KESSEL, Carlos; GUIMARAENS, Ceça. (Org.). Livro do Seminário Internacional Museus e Cidades. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2003, v. 1, p. 153-172.
- SENA, Emerson. De entrelugares e tensionamentos: os regimes do conhecimento e os intérpretes do religioso em redes culturais. In: MOTA, Lindomar Rocha; SOUZA, José Carlos Aguiar de; OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro; (org.). **Religião e cultura: memórias e perspectivas**. Belo Horizonte: Editora Puc Minas, 2012.

- SERRA, Ordep. Laudo Antropológico Ilê Axé Iyá Nassô Oká – Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Salvador, 2008. Disponível em: <<https://ordepserra.wordpress.com/estudos/laudos/>>. Acesso em 15 Mar. 2015.
- SILVA, Francisco das Chagas. Pedido de Registro do Santo Daime como Patrimônio Imaterial Nacional. Jornal iTEIA, 30 de julho de 2008. Disponível em <www.iteia.org.br/pedido-de-registro-do-santo-daime-como-patrimonio-imaterial-nacional>. Acesso em 15 de maio de 2013.
- SOUZA, Mônica Dias de. A barquinha e suas interfaces: cartografia das influências e mutações religiosas. 2008. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/souza-monica.pdf> Acesso em 05/10/2015.
- STEIL, Carlos Alberto. Mapas e hologramas como metáforas para pensar os dados sobre religião no Censo do IBGE de 2010: comentários ao texto Números e Narrativas, de Clara Mafra. **Debates do NER**. Censo 2010, laicidade e religiosidades populares, v. 2, n. 24 (2013). Disponível em <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/43687/27479>>. Acesso em 15 Mar. 2015.
- SUÁREZ, Hugo José. Pierre Bourdieu y la religión. **Relaciones**. Estudios de historia y sociedad, p.19-27, 2006. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13710802#>>. Acesso em 10 fev. 2015.
- TEIXEIRA, Faustino. Análise sócio-fenomenológica do pluralismo religioso no Brasil. Blog Diálogos, 15 de dezembro de 2012. Disponível em <<http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2012/12/0-0-1-2554-14560-casa-121-34-17080-14.html>>. Acesso em 15 de Mar. 2015.
- TOMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (org.). **Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.
- VAZ DE CAMINHA, Pêro. Carta de Pêro Vaz de Caminha a el-Rei Dom Manuel. In: Biblioteca Nacional, acervo digital. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em 15 de Mar. 2015.
- VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Mana** vol.12 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2006. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000100009>>. Acesso em 15 Mar. 2015.
- UDV (site). Disponível em: <http://www.udv.org.br/inicio>. Acesso em 10/11/2015.
- WASSON, R. Gordon; HOFMANN, Albert; RUCK, Carl A. P.; **El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

ANEXO

Decreto n. 15026 de 5 de setembro de 2006 do Estado do Acre.

Alto Santo

De 12 / 9 / 2006
Pág. n.º 23



ESTADO DO ACRE

DECRETO Nº 15.026 de 5 de setembro de 2006

O GOVERNADOR DO ESTADO DO ACRE:

NO USO de suas atribuições que lhe confere o art. 78, inciso IV da Constituição Estadual e art. 216, §º da Constituição Federal, e,

CONSIDERANDO ser competência do poder público proteger o patrimônio histórico e cultural do Estado;

CONSIDERANDO, a relevância histórica e cultural do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal - Alto Santo, localizado na Estrada Raimundo Irineu Serra nº. 3831, na cidade de Rio Branco, para a formação da doutrina do Daime, bem como para a formação da própria sociedade acreana, reunindo elementos da cultura material e imaterial que evidenciam o sincretismo religioso amazônico em suas variadas vertentes;

CONSIDERANDO que o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal - Alto Santo se constitui num dos mais importantes centros daimistas do Acre, conservando, ainda, vestígios que remontam a década de 40, ou seja, à construção da doutrina do Daime por seu fundador Raimundo Irineu Serra;

CONSIDERANDO a necessidade de reconhecer, salvaguardar e promover a diversidade cultural do Estado do Acre junto às comunidades tradicionais;

CONSIDERANDO o desejo da comunidade do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal - Alto Santo, expresso por sua dignatária Madrinha Peregrina Serra, de ver este importante patrimônio do Estado Acre legalmente protegido;

DECRETA:

Art. 1º - Fica tombado como Patrimônio Histórico e Cultural do Estado, o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal - Alto Santo, localizado na Estrada Raimundo Irineu Serra nº. 3831, km 07, nesta cidade.

Art. 2º - Fica estabelecido os seguintes bens a serem preservados: a casa em que Raimundo Irineu Serra morou; a sede do templo, onde são realizados os trabalhos espirituais; a casa do feitio; o poço, aberto pelo próprio Irineu Serra; o tumulo, onde está enterrado Irineu Serra; a escola, por ele fundada; e a casa do Sr. Leôncio;

Art. 3º - Ficará a cargo do Departamento do Patrimônio Histórico e Cultural da Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour, a inscrição em livro de tomo, dos imóveis a que se refere o artigo anterior.

Art. 4º - Este Decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Rio Branco, 05 de setembro de 2006, 118º da República, 104º do Tratado de Petrópolis e 45º do Estado do Acre.

Jorge Viana
Governador do Estado do Acre