

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

Entre a graça, o axé e o dharma: uma análise comparativa das políticas públicas responsáveis pelo processo de reconhecimento do patrimônio de religiões acatólicas

**João Pessoa - PB
2021**

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

Entre a graça, o axé e o dharma: uma análise comparativa das políticas públicas responsáveis pelo processo de reconhecimento do patrimônio de religiões acatólicas

Alberlene Baracho Sales

Dissertação submetida à banca examinadora, designada pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade da Paraíba como requisito parcial para obtenção do grau de mestre.

Orientadora: Prof^o Dra. Fernanda Lemos.

**João Pessoa - PB
2021**

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S177e Sales, Alberlene Baracho.

Entre a graça, o axé e o dharma : uma análise comparativa das políticas públicas responsáveis pelo processo de reconhecimento do patrimônio de religiões acatólicas / Alberlene Baracho Sales. - João Pessoa, 2021.

99 f. : il.

Orientação: Fernanda Lemos.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE.

1. Ciências das religiões. 2. Patrimônio. 3. Arquitetura. 4. Políticas públicas. 5. Religião. 6. Espaço sagrado. I. Lemos, Fernanda. II. Título.

UFPB/BC

CDU 279.224(043)

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

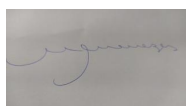
“ENTRE A GRAÇA, O AXÉ E O DHARMA: UMA ANÁLISE COMPARATIVA DAS POLÍTICAS
PÚBLICAS RESPONSÁVEIS PELO PROCESSO DE RECONHECIMENTO DO PATRIMÔNIO DE
RELIGIÕES ACATÓLICAS”

Alberlene Baracho Sales

Dissertação apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



Fernanda Lemos
(orientadora/PPGCR/UFPB)



Nilza Menezes Lino Lagos
(membro-externo/TJ/RO)



Saionara Ferreira Araújo dos Santos
(membro-externo/UFPB)



Maria Lucia Abaurre Gnerre
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

Aprovada em 15 de dezembro de 2021.

Dedico à Deus, aquele que conduz todo
conhecimento.

- Agradecimento –

É de grande alegria estar, mais uma vez, dissertando um agradecimento vinculado à UFPB, dessa vez ao PPGCR/CE/UFPB. Agradeço inicialmente a Deus por ter direcionado os meus passos para o caminho certo, ao caminho que eu deveria seguir, me levando a Universidade Federal da Paraíba para adquirir tantas experiências positivas, assim estendo esse agradecimento a minha querida universidade. Agradeço a minha família, pelo apoio de sempre. A prof Fernanda Lemos, por sua disponibilidade em aceitar o tema, por seu incentivo, compreensão, orientação, destreza, por seu ouvinte, amiga, acessível. Muito obrigada a ti prof Fernanda, sem sua dedicação como professora eu não estaria aqui. Agradeço a Maura Cardoso e Thayse Costa pela amizade e companheirismo de sempre. Destaco ainda em agradecimento a Maura por embarcar comigo em tantas ações e intervenções, pela força, por ser tão humana, por estar comigo nos momentos tão difíceis e exaustivos durante o mestrado e na vida, muito obrigada minha amiga. Agradeço a Tiago Mota, pelo incentivo, amizade e por estar comigo em tantos trabalhos acadêmicos, muito obrigada meu amigo. Agradeço aos nossos professores do mestrado, destaco prof Maria Lúcia Gnerre por vibrar alegremente por nossas conquistas, estar nos acompanhando desde a graduação. Agradeço a Saionara Araújo, minha professora da vida, por sua amizade e incentivo, por impulsionar meu rumo acadêmico e me direcionar com tanto carinho. Agradeço aos campos de pesquisa aqui estudados e a seus líderes religiosos que nos acolheram e acompanharam o desenvolvimento da pesquisa, meu muito obrigada ao Reverendo Isaías Cavalcanti, Babá Leandro da Mata e Mestre Sato, gratidão imensa pela vida de vocês.

“Fisicamente, habitamos um espaço, mas, sentimentalmente, somos habitados por uma memória.”

José Saramago

RESUMO

O Brasil é um país plurirreligioso, de grande variedade étnica e cultural. Porém, durante muitos anos de nossa história apenas uma religião foi contemplada pelas políticas públicas patrimoniais, como se unicamente os bens materiais e imateriais da religião católica representasse todo o país. As políticas públicas de patrimônio compreendem o reconhecimento, tombamento e proteção dos bens culturais materiais e imateriais que são considerados bens comuns da população, nesta pesquisa selecionamos, especificadamente, o patrimônio edificado de três religiões distintas que marcaram a história de nosso país, sendo elas: a Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro-RJ-Brasil; o Terreiro de Candomblé Ilê Axé Oxumaré em Salvador, Bahia-Brasil; e o Templo Shin Budista Terra Pura, Brasília-Brasil. Nossa pesquisa se propôs a analisar o processo de reconhecimento do patrimônio das religiões acatólicas pelas políticas públicas, por meio de nossa amostra de acordo com o reconhecimento realizado nas esferas estaduais e federais. Abrangendo a perspectiva de como influenciaram e conquistaram espaço de reconhecimento, emergindo entre os embargos históricos derivados da intolerância religiosa e/ou étnica. Em uma investigação qualitativa descritiva de âmbito etnográfico, traçamos uma determinante que apresenta a interligação existente entre identidade-arquitetura-religião, que nos direciona a entender os passos entre a intolerância e o reconhecimento. Sob a ótica de multifaces da identidade nacional através da expressão arquitetônica se buscou ampliar a percepção do brasileiro, proporcionando a esse, a contar sua história mediante os personagens que outrora foram silenciados e, hoje, podem remontar suas memórias.

Palavras-chave: Identidade, Arquitetura, Religião, Espaço Sagrado, Patrimônio.

ABSTRACT

Brazil is a multi-religious country, with a noteworthy ethnic and cultural variety. Nevertheless, during many years of our history, only one religion was contemplated by heritage public policies as though only the Catholic religion represented the whole country. Our research proposes to analyze the process of recognition of non-catholic religions, how they influenced and conquered space for recognition among the embargoes that occurred as a consequence of religious and/or ethnic intolerance. The heritage public policies comprise the recognition, conservation and protection of tangible and intangible cultural assets that are considered the common property of the population. In this research, we specifically selected the built heritage of three different religions that have marked the history of our country, namely: the Presbyterian Cathedral in Rio de Janeiro-RJ-Brazil; the Terreiro de Candomblé Ilê Axé Oxumaré in Salvador, Bahia-Brazil; and the Shin Buddhist Temple Terra Pura, Brasília-Brazil. In bibliographic research, of ethnographic scope, we trace a determinant that presents the existing interconnection between identity-architecture-religion, which directs us to understand the steps between intolerance and recognition.

Key-words: Identity, Architecture, Religion, Sacred Place, Heritage.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: religião no séc. XIX.....	26
Gráfico 02: Religião após a liberdade religiosa.....	32

LISTA DE FOTOGRAFIAS OU IMAGENS OU ILUSTRAÇÕES

Foto 1: Stonehanges.....	47
Foto 2: Templo de Zeus, Panteão-Atenas/Grécia.....	48
Foto 3: Planta cruciforme de Igreja Romanica.....	48
Foto 4: Culto presbiteriano.....	51
Foto 5: Vista aérea da Casa de Osumare.....	54
Foto 6: Monge Sato convidando a todos para a prática da meditação.....	57
Foto 7: Croquis de Lucio Costa exemplificando o que chamou de “evolução” dos vãos das edificações.....	62
Foto 8: Fachada principal da Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro.....	68
Foto 9: Monumento Ashbel Green Simonton e Helen Murdoch.....	69
Foto 10: Monumento primeira Santa Ceia.....	70
Foto 11: Selo do Sesquicentenário da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro.....	71
Foto 12: Vista interna da Catedral Rio.....	72
Foto 13: Notícia no Jornal.....	74
Foto 14: Delimitação do Terreiro.....	77
Foto 15: Casa de Osumare.....	78
Foto 16: Vista Isométrica identificando o conjunto como proposto.....	81
Foto 17: Templo Shin-Budista Terra Pura.....	83
Foto 18: Portais e Pórtico.....	85
Foto 19: Altar.....	86
Foto 20: Jardins do Templo Shin Budista.....	87
Foto 21: Quermesse no Templo Shin Busdista Terra Pura.....	88

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1.	EMBATES, INTOLERÂNCIAS E NACIONALISMO	22
	1.1 Os brasileiros e o encontro com a religião	22
	1.2 A religião tolerada: o antiprotestantismo	26
	1.3 Escravidão e Supremacia branca: o racismo religioso	33
	1.4 Nacionalismo: da xenofobia ao não pertencimento	38
2.	PERCEPÇÕES DO ESPAÇO SAGRADO NO BRASIL	41
	2.1 O espaço e o fenômeno transcendente	42
	2.2 Espaço sagrado	45
	2.3 Arquitetura Sagrada	47
	2.4 Percepções do espaço sagrado no Brasil	49
3.	ENTRE A GRAÇA, O AXÉ E O DHARMA: MULTIFACES DO PATRIMÔNIO ARQUITETÔNICO RELIGIOSO BRASILEIRO	59
	3.1 Patrimônio sagrado	59
	3.2 Patrimônio arquitetônico brasileiro: do colonialismo à contemporaneidade	61
	3.3 Patrimônio arquitetônico sagrado e História de tempo presente	65
	3.4 Catedral Rio: Interfaces do patrimônio	66
	3.5 Casa de Oxumaré: Interferências do espaço sagrado na urbanística brasileira	73
	3.6 Templo Budista de Brasília: A honra do reconhecimento	82
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	94

INTRODUÇÃO

Os contextos identitários são observáveis de acordo com seus aspectos manifestos multiplamente. Essa multiplicidade de ações e subjetividades da identidade é expressa por meio da linguagem, das artes, das comidas, da religião e também, pela arquitetura de seus espaços sagrados¹.

A arquitetura dos povos, projetada e erguida pelos residentes de um lugar ou região, possui características culturais das sociedades onde está inserida, como também suas expressões apresentam as estratégias adotadas que viabilizam o conforto térmico, acústico e luminotécnico.

A arquitetura sagrada não é divergente a essa realidade. Estes espaços provenientes da religião local ou advindas de outras localidades trazem consigo uma carga histórica-religiosa que intervém no espaço de forma mítica e arquitetônica, carregada de mistérios e estratégias mutáveis e adaptáveis.

É possível perceber que esses espaços sagrados manifestam seus mitos, filosofias e cultura eficazmente em sua arquitetura, como por exemplo, a Catedral de Notre-Dame de Chantres-França. Que expressa em única via de comunicação visual, sua arquitetura, as credences populares da época, o gótico como movimento artístico do medievo, o cristianismo expresso na altura da edificação, a arquitetura francesa derivada da Normandia, a escolástica normanda, estratégias de leveza arquitetônica², dentre outras.

Nesta perspectiva, é indissociável a interligação entre identidade-arquitetura-religião³, principalmente quando tratamos da cultura pós-modernidade. A análise da relação identidade-arquitetura-religião na pós-modernidade destacamos o Brasil como um polo importante para tal discurso. Haja vista que, no Brasil, o encontro étnico-cultural de povos manifesta, em sua totalidade, as expressões mutáveis da arquitetura sagrada.

A dinâmica identidade-arquitetura-religião possui suas representações no Brasil, como podemos citar o Templo Central Primeira Igreja Batista de João Pessoa-Paraíba-Brasil, herda

¹ Intentaremos descrever as perspectivas de espaço sagrado mediante as concepções de nossa amostra, buscando realizar breve discussão comparativa com a ideia de espaço sagrado de Eliade (2018).

² Arcobotantes, abóboda em cruzaria, arcos ogivais são os aspectos estruturais que permitem a leveza arquitetônica do Gótico.

³ Nosso viés estrutural de pesquisa ocorrerá mediante a ligação da determinante apresentada, haja vista que nosso método parte da análise estruturalista formulada por Lévi-Strauss.

seu traçado estético dos Estados Unidos, cujo projeto foi dado como presente a cidade de João Pessoa⁴.

O Templo Central da Primeira Igreja Batista de João Pessoa carrega o contexto histórico do protestantismo americano e do movimento artístico georgiano inglês, baseada na racionalidade que a classifica, denotando a divisão artística entre os cristãos católicos e protestantes na Europa.

Quanto a perspectiva histórico-religiosa, a referida comunidade, remonta a história da cidade de João Pessoa em seus momentos de avanço econômico, como os primórdios da construção da principal avenida da cidade, a Epitácio Pessoa, o templo localiza-se a porta desta via importantíssima para João Pessoa até a hodiernidade. No entanto, a história do templo é marcada por episódios de intolerância religiosa.

A edificação se encontra na poligonal salvaguardada pelo IPHAEP, por característica de Preservação Rigorosa mediante o Decreto de lei nº 25.138 de 2004 do Governo do Estado da Paraíba⁵. Porém, ainda não é reconhecido pelas políticas públicas como um bem tombado, embora o turismo já inclua o Templo Central da Primeira Igreja Batista de João Pessoa, como ponto turístico associado ao Parque Lagoa- Parque Sólon de Lucena.

Percebemos até aqui que a dinâmica identidade-arquitetura-religião está presente no decorrer da história mundial - facilmente percebida na Europa -, pois a arquitetura agiu de forma representativa na história associada a atos de rompimento de perspectivas sociais, possuindo seus principais marcos a arquitetura religiosa.

Não obstante, no Brasil é possível perceber uma dificuldade de administrar tais perspectivas, talvez, devido a sua mentalidade ainda colonialista e construção identitária que ainda avança em estudos sobre o que é “ser brasileiro”, e quais as características que marcam a história e identidade deste povo.

Por ter sido colonizado e invadido por vários povos, de etnias diversas, o povo brasileiro possui também características desses que aqui se encontraram, absorvendo suas tradições, línguas, costumes dentre muitas manifestações culturais. Mediante a dinâmica identidade-arquitetura-religião, a arquitetura apresenta de forma holística toda a representação

⁴ Para maior aprofundamento, consultar o Trabalho de Conclusão de Curso: Alberlene Baracho. Arquitetura do sagrado: análise da Primeira Igreja Batista de João Pessoa. 2018.

⁵ Lei publicada em Diário Oficial, disponível em: < http://static.paraiba.pb.gov.br/diariooficial_old/diariooficial200205.pdf >

dessas muitas faces e mutações nacionais dentro de uma perspectiva intervencionista nesses espaços.

Portanto, intrinsicamente, mediante a história dos povos advindos das muitas diásporas que se achegaram aqui no Brasil, encontramos a formação de nova história, novo povo, novas religiões, novas perspectivas da religião herdada. Trouxeram, ademais, marcos históricos já consolidados, e aqui sofreram novas adaptações ampliando potencialmente a criação uma nova arquitetura moldável.

Compreendendo a estrutura cultural destes povos, absolutamente possível de se identificar, percebemos que quando adentraram em um país desconhecido, passando a fazer parte dele se subjugando as autoridades deste. E de forma alguma perderam seus contextos identitários de suas próprias origens, mesmo sendo subordinados a outras autoridades formularam novas perspectivas mais passíveis de subsistência.

Tais resultados fundem-se gerando um só povo perfazendo a identidade nacional que é formulada por várias culturas menores que se agrupam identificando-se com um grupo maior, gerando assim características que necessitam ser identificadas e defendidas como um bem comum a todos, pois apresenta uma devolutiva de todos que juntos se propuseram a formar o povo brasileiro.

As identidades nacionais não subordinam todas as outras formas de diferença e não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições internas, de lealdades e de diferenças sobrepostas. Assim, quando vamos discutir se as identidades nacionais estão sendo deslocadas, devemos ter em mente a forma pela qual as culturas nacionais contribuem para "costurar" as diferenças numa única identidade. (Hall, 2019, pág. 38).

Nos explica Hall (2019) as questões identitárias resultantes do hibridismo cultural, de países colonizados que foram influenciados pelas culturas de outros povos. Seus dados partem da análise do macrocosmo europeu e inglês, chegando a citar as comunidades dos subúrbios cariocas⁶.

No Brasil, os estudos sobre identidade iniciam-se 1889, quando houve a necessidade de identificação da colônia que estava em estado de transição para República. Esta transição

⁶ Por mais que Hall (2019) não tenha adentrado profundamente no contexto identitário dos países colonizados, apenas ter citado gera campo de estudos de compreensão para os fenômenos de identidade no âmbito da modernidade, sendo possível discutir semelhanças metodológicas utilizadas por autores brasileiros como veremos em Darci Ribeiro.

abrangeu a criação dos contextos simbólicos que seriam instituídos como nacionais e a formação das próprias identidades nacionais.

Nos primórdios de uma busca por uma identidade nacional intelectuais se uniram, ainda no período monárquico, e criam o Instituto Histórico e Geográfico do Brasil em 1839, afim de apresentar as outras nações colonizadas que o Brasil se tratava de um país que já possuía uma identidade própria. (LANGER, 1998, pág. 165)

Em 1891, a segunda Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil fora concluída, marcando uma nova fase para a identidade e religião brasileira. Pois até então estava vigente o artigo 5 da constituição de 1824 que afirmava: “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio.”

Nesta legislação vemos mais uma vez a dinâmica identidade-arquitetura-religião expressa na historicidade, devido a continuação do artigo 5 da constituição de 1824, que descreve: “Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fóma alguma exterior do Templo.”⁷

Este artigo foi modificado, sendo sancionado no artigo 11, inciso 2, na segunda Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, o seguinte: “É vedado aos Estados, como à União, estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos⁸.” A partir daí houve a quebra legal da proibição da estética de templo das demais religiões no Brasil.

Podemos discutir que, potencialmente, essa proibição legal pode ter acarretado as manifestações de intolerância religiosa que eclodiram anos à frente quanto a protestos contra a edificação de templos, perseguições religiosas, queima de bíblias, incêndios a terreiros, entre outras. É importante salientar, que cabe ao cientista das religiões investigar os contextos históricos que potencializam as relações desencadeantes da intolerância religiosa, sabendo que em seu lugar de fala possui domínio científico dos simbolismos e ressignificações expressas pelas comunidades religiosas.

Mediante os avanços e promoção de diretrizes sobre preservação da historicidade, em 30 de novembro de 1937, fora constituído o decreto de Lei nº 25 que instituía a organização de proteção do patrimônio histórico e artístico brasileiro, visando aplicar medidas de conservação dos bens moveis e imóveis de interesse da nação.

⁷ Preferiu-se permanecer a grafia da época.

⁸ Legislação publicada integralmente no acervo do site oficial da Casa Civil intitulada “CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL (DE 24 DE FEVEREIRO DE 1891)” disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm>.

Na busca por caracterizar o papel que o Brasil deveria ocupar no cenário internacional, seu interesse voltou-se para a problemática da identidade nacional. Na concepção intelectualizada de Mário de Andrade, o modernismo deveria ser o aglutinador dos elementos constituintes da brasilidade e gestor do processo de constituição da entidade nacional, com o objetivo de referenciar a nação como uma realidade una e indivisa. (CHUVA, 2009, pág. 159-160)

Nos livros de tombamento, ainda nos dias de hoje, é percebido a preferência majoritária de tombamentos de edificações católicas. Segundo Chuva (2009), a “arquitetura tradicional” era entendida como lusitana e católica, portanto, os bens selecionados para o tombamento eram em sua maioria os templos católicos e posteriormente os edifícios militares que possuíam características lusitanas.

Recentemente fora realizado levantamento de dados referentes aos bens culturais tombados pelo IPHAN, tais dados de 2017 descrevem que entre os 1.149 bens registrados, 469 são religiosos, dentre os quais 458 são católicos. Os bens religiosos correspondem a 40% do total de bens tombados pelo IPHAN. Destes, 97% são católicos.⁹

Através do Decreto de Lei 7.107, de 11 de fevereiro de 2010¹⁰, foi realizado o um acordo entre a Igreja Católica, representada pelo Vaticano, e o Brasil, considerando as relações históricas firmaram um acordo relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica do Brasil, assegurando a salvaguarda dos patrimônios da Igreja e proteção dos arquivos da mesma.

Tais informações apresentam uma hegemonia católica referente as políticas de tombamento que se estendem em todo Território Nacional. Atualmente essa realidade tem sido modificada - mais precisamente 1982, após o reconhecimento do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho¹¹, Salvador-Bahia-Brasil - abrindo espaço para que outras religiões sejam reconhecidas como patrimônio nacional e, em casos mais específicos, o reconhecimento patrimonial em âmbito estadual.

Assim, surge uma nova leitura da historicidade brasileira, onde a arquitetura dos espaços e das cidades abrangem outras formas de visualização, contando a história do local a partir de outras perspectivas de memória, outras formas de se remontar a história regional e

⁹ Dados encontrados no artigo OLIVEIRA, Paola Lins de. (2016), “Nas margens do patrimônio: notas preliminares sobre os processos de tombamento de bens religiosos indeferidos pelo Iphan”. In: P. L. Oliveira; E. C. Gomes. (Orgs.). Olhares sobre o Patrimônio Religioso - Rio de Janeiro. 1ed. Rio de Janeiro: Mar de Ideias.

¹⁰ Legislação publicada integralmente no acervo do site oficial da Casa Civil intitulada “CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL (DE 11 DE FEVEREIRO DE 2010)” disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7107.htm>.

¹¹ Para mais informações consultar: Lista de tombamentos IPHAN, disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista_bens_tombados_processos_andamento_2018.

nacional. Traçando os primórdios de pensamento sobre uma identidade arquitetônica sagrada e seu reconhecimento patrimonial, estamos nos perguntando pelas dinâmicas sociorreligiosas no processo de patrimonialização da arquitetura das religiões acatólicas, bem como suas implicações na constituição.

Para melhor compreendermos a influência arquitetônica do espaço sagrado na cultura brasileira e analisar os processos de reconhecimento do patrimônio histórico arquitetônico sagrado em sua completude, elegemos uma amostra de três templos tombados pelas políticas públicas de reconhecimento patrimonial, são eles: a Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro-RJ-Brasil; o Terreiro de Candomblé Ilê Axé Oxumaré em Salvador, Bahia-Brasil; e o Templo Shin Budista Terra Pura, Brasília-Brasil.

A partir da amostra supracitada, visando a importância da preservação da memória da coletividade no âmbito histórico e mítico, nossa pesquisa se propõe a analisar o contexto identitário religioso brasileiro, discutir o processo de legitimação patrimonial de religiões acatólicas e investigar as peculiaridades do patrimônio arquitetônico religioso brasileiro.

Segundo Berger (1985) “A religião inclui o construído num mundo mais abrangente – sagrado - que legitima, justifica e explica as mazelas do cosmo construído.” Portanto, justifica-se discutir a temática no âmbito das ciências das religiões por se tratar de um tema relevante quanto aos estudos de novas perspectivas de leitura patrimonial, fazendo-se necessário uma atenção especial as representações fixadas no campo da historicidade e na memória que nela são gerados de forma aplicada ao espaço sagrado ressignificado para aquela comunidade.

Vemos a importância de se conceituar na contemporaneidade a abrangência da dinâmica cultural, que dar-se pela cultura material e imaterial, pois torna possível promover as gerações futuras o conhecimento de sua historicidade. Conjecturando a historicidade como ferramenta e buscando descrever a memória do cidadão que, independentemente da sua classe social, a idade, conceitos e sexualidade, contribuem com a essência e identidade de um grupo.

No contexto as relações sócio-históricas das religiões, Lemos (2017, p.19) afirma que “cultura e religião estavam fundidas na mesma propriedade.” A autora disserta que a religião constituía a identidade dos povos desde os primórdios da sociedade, e através dela se manifesta como parte integrante e indissociável da cultura.

Considerando que a religião continuamente permanece intrínseca ao meio social, é possível compreender a assertiva de Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 44) quanto “a crença não

desaparece, ela se desdobra e se diversifica, ao mesmo tempo em que rompe, com maior ou menor profundidade, de acordo com cada país, os dispositivos o seu enquadramento institucional.” No Brasil, país de diversidade cultural e étnica, é perceptível a multiplicidade religiosa que formula a construção de sua identidade.

As práticas envolvem todo o espaço da experiência vivida e a cultura permite ao indivíduo pensar essa experiência, ou seja, criar as formulações da vivência. Todo simbolismo é fator de identidade, e toda cultura é cultura de um grupo. Assim, o estudo das práticas tornou-se um dos paradigmas da nova história. (LANGER; AYOUB, 2016, pág. 8)

Haja vista que, a identidade nacional ainda subsiste na visão de mundo europeu/eurocêntrico, que, muitas vezes, faz com que o brasileiro não enxergue sua tradição e história pelo viés das múltiplas religiões aqui encontradas e por seus pré-concebimentos historicamente estruturados. Identidades estas que se refletem nas artes, na arquitetura, nas tradições, e nas religiões.

O artigo para o *Compêndio de Ciências das Religiões* (2013) de Sartorelli, intitulado “Artes Religiosas” descreve a importância da associação entre arte e religião, principalmente da expressividade realizada pela arquitetura sagrada. O autor destaca que “existe uma narrativa a ser construída sobre a arte religiosa”, e que essa “trabalha com uma poética ancorada na metafísica, na mística e na espiritualidade”.

Para Zevi (2002), “a arquitetura é o aspecto visual da história”, ou seja, a arquitetura expressa os momentos históricos compreendendo seus marcos, tecnologias e as perspectivas dos pensamentos populares, não obstante as religiões. O autor sugere a interpretação a partir da concepção filosófico-religiosa como uma ferramenta de análise eficaz que se reflete na volumetria e na plástica arquitetônica.

A temática proposta para a dissertação trata-se de uma perspectiva bastante peculiar. Discutir o patrimônio arquitetônico sagrado no Brasil exige um levantamento bibliográfico transdisciplinar e um olhar atento aos detalhes da historicidade nacional e suas identidades. Mediante tal proposta, o estreitamento da pesquisa apresenta-se ainda mais distante do que se tem produzido na academia.

Para a construção do estado da arte, procuramos na plataforma Scielo.org, que se trata de repositório de pesquisas, e, não foram encontradas pesquisas que discutissem especificadamente nossa temática. No entanto, encontramos um trabalho de dissertação no Departamento do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade

Federal da Paraíba, intitulado “Processos de Patrimonialização no Campo Religioso Brasileiro: o caso do Santo Daime.”

Este trabalho de dissertação discute o processo de patrimonialização do Santo Daime, questionando os interesses e devolutivas das políticas públicas em relação ao reconhecimento patrimonial e musealização da cultura do campo religioso pertencente as novas manifestações religiosas e as religiões amazônicas.

Na plataforma Scielo.org encontramos ainda duas pesquisas em trabalho de dissertação geograficamente localizados América do Sul, discutindo a temática de processos de patrimonialização do espaço sagrado. O primeiro trabalho intitulado “*Diagnosis cultural y natural de la Ruta Huichol a Huiricuta: Criterios para su inclusión en la Lista del Patrimonio Mundial*”, apresenta o diagnostico realizado para implementação de reconhecimento como patrimônio mundial o espaço sagrado *la Ruta Huichol a Huiricuta*.

O segundo trabalho, “*Ríos para ritos que consolidaban el poder en las Tierras Bajas mayas noroccidentales*” realiza uma defesa para reconhecimento patrimonial em contexto nacional do espaço sagrado das antigas terras maias, abrangendo a paisagem natural e símbolos esculpidos em rochas que compõem uma esfera cosmológica. Os trabalhos citados, referenciam a temática patrimonial quanto a religião e espaço sagrado, discutindo o reconhecimento do patrimônio sagrado no âmbito cultural do espaço não arquitetônico, não abrangendo uma perspectiva identitária nacional com imbricações religiosas e de expressão plástica arquitetônica.

Mediante tais reflexões buscaremos analisar os contextos sociorreligiosos do simbolismo expresso na religiosidade brasileira, que continuamente vem galgando espaço nas políticas públicas de âmbito patrimonial. Entendo que a arquitetura tem sido vista como uma expressão de identidade que deve ser lida e interpretada.

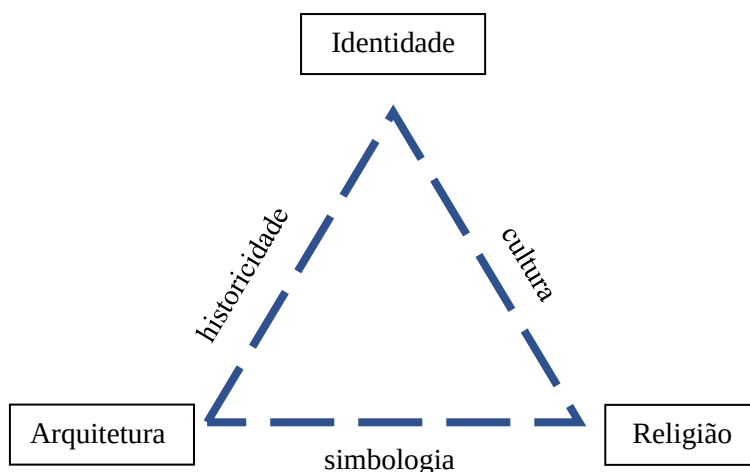
O método é a ferramenta aplicada a promover uma ação sistemática de produção da pesquisa. É imprescindível em qualquer pesquisa o levantamento bibliográfico, buscamos na literatura acadêmica embasamento científico nas áreas da arte e arquitetura, história e nas ciências sociais das religiões. Nossa pesquisa é de caráter qualitativa, hipotético-dedutiva de observação exploratória de âmbito etnológico.

Em termos epistemológicos e metodológicos, portanto, busca-se identificar a lógica transversal subjacente às subáreas e definir as posturas que o cientista da religião deve assumir diante do seu campo de estudo, independente da

abordagem técnica favorecida em um projeto relacionado a um determinado objeto cuja natureza demanda uma aproximação específica sustentada por uma teoria antropológica, o modelo sociológico, um paradigma psicológico, um princípio geográfico ou um princípio oriundo de qualquer outra subárea relevante para a Ciência da Religião (USARSKI, 2013, pág.18)

Avaliaremos ainda discurso étnico de origem antropológica, foram aplicadas as teorias socioantropológicas como método de pesquisa, compreendendo os sociólogos e antropólogos de referência sobre a temática, para que seja possível realizar uma interpretação conceitual consistente mediante as concepções ideais científicas.

Para uma melhor compreensão do método utilizado em nossa pesquisa construímos uma determinante que traduz de forma imagetica e triangular a elaboração do traçado de uma tríade metodologica que se desenvolverá de acordo com a sequência dos capítulos. Vemos na expressão abaixo que, a identidade associada a religião se expressa por meio da cultura, que a religião justaposta a arquitetura, explicita (e ao mesmo tempo que oculta) os mais diversos contextos simbólicos, e por fim, que a identidade, seja ela espacial (geográfica, topologica) ou do sujeito (eventos e marcos históricos), imbricada a arquitetura promove a historicidade.



Onde, em expressão linear seria:

identidade + religião= cultura
arquitetura + religião= simbologia
identidade + arquitetura=historicidade

Para tanto, utilizamos a metodologia sócio-histórica para a construção do primeiro capítulo, considerando a que a identidade é construída e moldada pela religião que promove a cultura que é herdada pelas gerações. Apresentando o contexto religioso brasileiro, baseado na sua historicidade, discutindo os embates e intolerâncias religiosas, considerando como esses fatores implicam em suas perspectivas de nacionalidade. Abordamos as análises de Darcy Ribeiro quanto a sua argumentação sobre o que é ser brasileiro, entendendo que o sujeito nascido no Brasil possui uma espécie de ocultação de si, devido as problemáticas de idealização de uma nacionalização única.

No segundo capítulo, seguimos a perspectiva socioantropológica baseando-nos na antropologia estrutural de Lévi-Strauss. “Os homens se comunicam por meio de símbolos e signos; para a antropologia, que é uma conversa do homem com o homem, tudo é símbolo e signo que se coloca como intermediários entre dois sujeitos.” (LEVÍ-STRAUSS, 1993, pág. 19). O símbolo e signo discutidos por Lévi-Strauss na perspectiva estruturalista apresentam que o objeto possui uma raiz de significados, podendo esses possuir signos diversos de acordo com o observador. Seguindo essa ótica analítica, buscamos demonstrar as estruturas das relações entre as problemáticas históricas do diálogo simbólico no que corresponde a legitimação, memória e patrimônio religioso imbuídas no espaço sagrado em seus significantes.

No segundo capítulo, introduzimos uma discussão com o campo de pesquisa, relacionando a bibliografia existente as perspectivas de sagrado segundo as comunidades estudadas. Na construção deste capítulo nos deparamos com alguns problemas devido ao contexto pandêmico, mas a sua construção ainda foi possível por se tratar da análise no âmbito descritivo.

Por fim, no terceiro capítulo, usamos a reinterpretação histórica segundo análise documental associando ao discurso colhido nas entrevistas, para investigar as diretrizes que compuseram os espaços dos templos de nossa amostra. Para a realização desta fase da pesquisa utilizamos o estudo de reinterpretação histórica, no que se refere a patrimonialização da arquitetura da edificação sendo necessárias a inclusão e observação de imagens. Nos empenhamos a construir uma pesquisa etnográfica, mas mediante as problemáticas vivenciadas no contexto pandêmico fomos impossibilitados de seguir em uma pesquisa de campo, nos detendo ao levantamento por meio das ferramentas de uso remoto. Incluimos, portanto,

entrevistas como forma de discutir o processo de patrimonialização segundo a percepção dos líderes das comunidades objeto de estudos.

Neste capítulo adentramos ao nosso campo para realizar uma investigação quanto a arquitetura e seu processo de patrimonialização, nos debruçando nos documentos encontrados. A pesquisa foi prejudicada devido ao contexto pandêmico que nos impediu de realizar a análise *in loco*, presencialmente nos campos e nas instituições de salvaguarda. Nossa pesquisa seguiu em busca de minimizar os prejuízos utilizando as mídias sociais como forma de estreitar o contato com os campos que ficaram cientes do desenvolvimento da pesquisa e conseguiram compartilhar suas histórias por meio da plataforma Google Meet, Whatsapp e E-mail.

Realizamos uma defesa desses processos de reconhecimento pelas políticas públicas e apresentando uma devolutiva social da importância artística, arquitetônica, urbanística e histórica para tal patrimonialização. Buscando identificar que a cultura, simbologia e historicidade são resultados da geração de fatores existentes na sociedade apresentado a interligação entre identidade-arquitetura-religião.

1 CAPÍTULO

EMBATES, INTOLERÂNCIAS E NACIONALISMO.

Os olhos claros, pele alva, o padrão europeu, essas características não nos representam. Mansões de luxo, frente a vastas comunidades que surgiram à margem da urbanização. Minorias e majorias dividindo o mesmo espaço, mas a massa não é vista. A massa que leva no sangue as marcas da história de nosso país. Como diria Ribeiro (2015, p.17): “O povo-massa, sofrido e perplexo, vê a ordem social como um sistema sagrado que privilegia uma minoria contemplada por Deus, à qual tudo é consentido e concedido”.

Essa massa, que conta as mais diversas faces da historicidade brasileira, esse mesmo povo de cultura e vivência diversa ainda nos dias atuais são forçados a engolir uma cultura que não é sua. Aquela que lhes é mostrada na televisão, da família branca e rica, que exibe seus idiomas advindos de outras localidades como se fosse sua língua materna. Família que dita que religião é tradição, religião que veio da dominação. E neste ponto, só a “religião tradição” por muitos anos fora a única reconhecida pelas políticas públicas como patrimônio, formadora de opinião, hegemônica em festividades.

No Brasil, as principais vítimas da intolerância religiosa são os seguidores das religiões africanas¹², isso não quer dizer que os judeus, os muçulmanos, os católicos, os budistas, os espíritas e evangélicos não foram ou ainda estejam a salvo de eventuais perseguições. Para que essa realidade seja modificada é fundamental que seja investido primeiramente na educação, para que o conhecimento e respeito as religiões sejam amplamente divulgadas, compreendidas e aplicadas. E assim, poder desfrutar de quão maravilhoso é a existência das diversas tradições e culturas que proporcionam experiências diferentes de comunicação com o sagrado.

1.1 Os brasileiros e o encontro com a religião colonizante

O grande autor Darcy Ribeiro, intelectual, antropólogo, militante das causas indígenas, se dedicou ferozmente a responder a indagação amplíssima sobre a face da identidade do Brasil, “quem é o povo brasileiro?” ou “quem são os brasileiros?”. Nas primeiras páginas do seu livro *O povo brasileiro*, o autor afirma que a nação brasileira é composta por um povo “novo por que

¹² Dados do Balanço Disque 100, disponível: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/acesso-a-informacao/ouvidoria/balanco-disque-100>. Acesso: 15 de julho de 2020.

surge como uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiçada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos.” (2015, p.17).

O Brasil é um país de pensamento ainda colonialista, que silencia sua miscigenação, esquecendo que sua religião é aquela que herdou diretamente de seus antepassados. E que, grande parte desses antepassados foram escravizados, negros ou índios ou imigrantes. E essa religião ultrapassou barreiras impostas por seus dominadores, pois a fé a sustentou perante a realidade vivida. Mas, esse esquecimento parte das opressões vivenciadas nos contextos históricos brasileiros, como Ribeiro nos relata sobre o processo de unificação identitária:

Essa unidade resultou em um processo continuado e violento de unificação política, logrado mediante um esforço deliberado supressão e toda a identidade étnica discrepante e de repressão e opressão de toda a tendência virtualmente separatista. (RIBEIRO, 2015, pág.19)

No mundo, poucos países apresentam tamanha diversidade religiosa como Brasil, que atingiu tal proeza a partir da chegada dos colonizadores. A fé globalizada dos dias de hoje deu seus primeiros passos quando o catecismo chegou ao Brasil. A colônia portuguesa, antes mesmo de ser considerada uma terra com suas delimitações geográficas e representação legal, foi celebrada a primeira missa e nessa altura o catolicismo já era única religião aceita por Portugal, e também seria na terra do pau-brasil.

A terra Brasil, povoada por índios, de diversas tribos e costumes variados possuíam características próprias, ritos próprios, língua nativa. Esse era o Brasil, país dos índios, que seguiam seu destino de acordo com suas crenças e mitos que descreviam até o encontro com um certo homem, que parecia sobrenatural, que lhes mostraria o caminho a *yvy-marãey*¹³, a terra sem mal.

Inocentes índios acreditavam que a chegada dos visitantes era um bom presságio, que o homem europeu vinha devido a revelação tão esperada, mal sabiam quem eram estes viriam a tomar suas terras e viam uma riqueza que deveria ser direcionada a outros, outro povo e outro rei. Não sabiam sequer que estes tomariam suas vidas, mudariam seus costumes e levariam consigo mais do que o ouro, prata, cana-de-açúcar, e claro o pau-brasil, usurpariam sua cultura e sua liberdade.

¹³ Terra sem mal, lenda Guarani. POMPA, Cristina. O Mito 'MITO DA TERRA SEM MAL': a literatura "clássica" sobre o profetismo tupi-guarani. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/revciensio/artic le/download/42576/99603>. Acesso: 26 de jul de 2020.

Muito além de suas riquezas levariam, assim que se fosse possível, suas crenças, vestiriam uma nova roupagem de que diminuía seus ritos afirmando a estes que isso não era religião, que a religião certa e única era a reconhecida pela coroa. Assim, os índios foram apresentados e catequizados a uma nova perspectiva de religiosidade, mas essa não seria a única.

Até o presente momento na história, apenas portugueses e religiosos católicos perambulavam pelas terras brasileiras. Isso mudaria em 1555, com a chegada dos franceses a Guanabara, e com eles os huguenotes. As tensões francesas na Europa, fizeram com que, sem muito esforço, os navegadores francos adentrassem na costa brasileira.

Logo, se afeiçoaram aos indígenas e com eles firmaram acordos, incluindo casamentos que inicialmente não eram vistos com bons olhos por nenhum europeu, seja ele católico ou protestante. Desta forma, os indígenas se depararam com uma nova religião, o protestantismo calvinista que posteriormente sofreria uma segunda tentativa de implantação por holandeses em Pernambuco.

Neste momento, compreendemos a chegada de duas religiões no Brasil que viviam em constante conflito na Europa, e não obstante, esses conflitos também se perpetuaram aqui pelo Brasil, como podemos citar as problemáticas internas em Guanabara com relação a sua liderança, Nicolas Durand de Villegagnon, que carregava suas tradições católicas e costumes baseados nas ideias dos *moyenneurs*¹⁴, a ponto de não admitir as alterações de comemoração pascoal realizadas pelos huguenotes o que o levou a trair seu próprio povo, os franceses, abrindo espaço para que os calvinistas fossem condenados por heresia promovendo um processo inquisitorial em terras brasileiras.

Se pararmos para analisar, nos deparamos com duas etnias que de certo modo já se encontravam em processo de miscigenação no Brasil, os europeus e nativos índios já possuíam relações, coabitavam entre si e já geravam um novo povo, uma nova geração, que já absorvia um novo paradigma. Mas a supremacia religiosa ainda permeava a terra brasileira, adentrando espaços e dominando terras, alcançando povos e arregrando novos fieis que viam como uma perspectiva de salvação. No decorrer da história, o Brasil entre os séculos XVI e XVII, praticamente apenas conheceram o catolicismo com única religião.

¹⁴ Tavares descreve como uma “terceira via religiosa”, trava-se de uma defesa da ideia galicana da Igreja. (TAVARES, 2011, p. 76)

Após a conquista de Recife, os Índios conheceram outra perspectiva religiosa que novamente os levaram a deixar sua cultura e abraçar o outro, o de fora, aquele que vinha com uma nova ideia de salvação, que também estava relacionado a idealismo político de tomada de poder e faziam alianças contra o domínio português.

Até então a África era um continente de passagem de grande importância para a Índia, onde muitos comerciantes europeus passavam para chegar as especiarias, e lá paravam para se abastecer. Mas havendo a necessidade de mão de obra escrava, jogaram as sortes invadindo e dominando o outro afirmando superioridade de raça e religião, subjuguando seus iguais como se fossem diferentes. Como afirma Freyre: “Transportam-se da África para o trabalho agrícola no Brasil nações quase inteiras de negros” (FREYRE, 2013, pág. 70)

Ora, é importante salientar nem sempre era necessário o embate para obtenção de escravos, infelizmente, muitos se apoiavam na necessidade de obtenção de mão de obra que por hora era mais barata e que facilmente chegavam ao ápice de realizar escambo com a vida. Como se a vida tivesse preço, e essa, não era tão valiosa assim. A venda e negociação de escravizados despontava o mau-caratismo humano para obtenção de favor próprio teria alcançado o limite da persuasão, a maldade humana apresentava-se pra absurdos muito maiores.

A empresa escravista, fundada na apropriação dos seres humanos através da violência mais crua e da coerção permanente, exercida através dos castigos mais atrozes, atua como uma mó desumanizadora e deculturadora de eficácia incomparável. (RIBEIRO, 2015, pág.89)

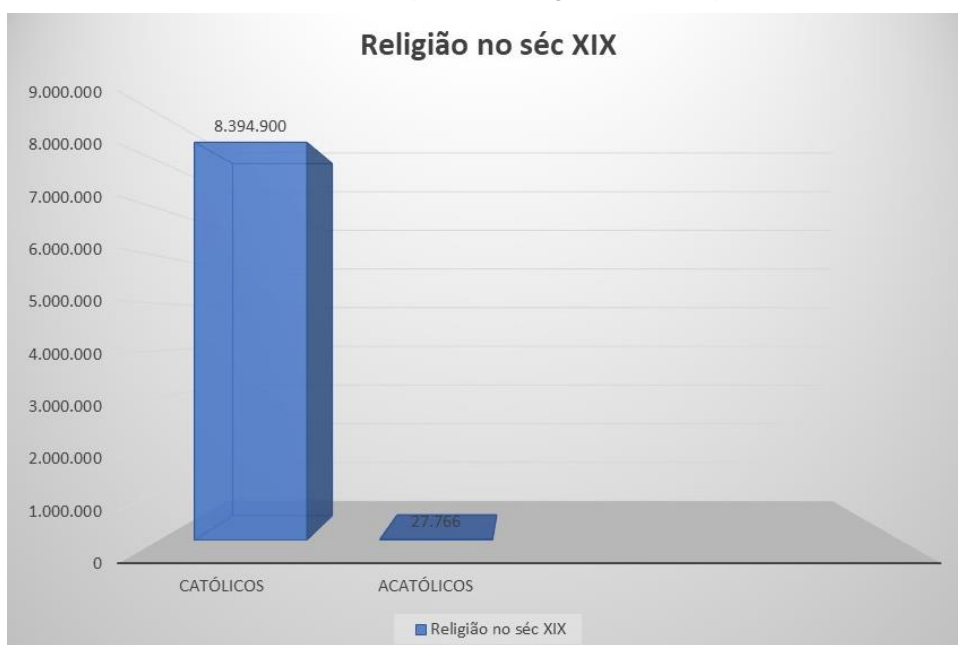
Já no século XVIII, o Brasil possuía as suas multifacetadas. Entre brancos, negros e principalmente índios, compunham a nação brasileira, com mamelucos, caboclos, cafuzos que ainda não mostrava a sua cara e nem possuía direitos. E lhe faltava o tudo que só uma nação independente poderia dar-lhe. Este povo sempre abraçou o de fora, e essa passou a ser uma das suas principais características, o acolhimento. Talvez seja uma das maiores qualidades do povo brasileiro, o acolher, o fazer sentir-se em casa, mesmo por que carrega em suas veias que nem sempre se retorna a casa de origem, mas sabe mudar e adaptar ao clima, as condições, as questões.

O primeiro brasileiro consciente de si foi, talvez, o mameluco, esse brasilíndio mestiço na carne no espírito, que não podem identificar-se como os que foram seus ancestrais americanos - que ele desprezava -, nem com os europeus - que o desprezavam -, e sendo objeto de mofa dos lusonativos, via-se condenado à pretensão de ser o que não era nem existia: o brasileiro. (RIBEIRO, 2015, pág.96)

Veio então os Império do Brasil, que posteriormente seria Estados Unidos do Brasil, que queria mostrar-se como país e era independente de Portugal em cultura, tecnologia, etnicamente, principalmente, politicamente. Este povo que outrora não se encaixava em padrão algum, agora cria pra si uma identidade, formula o Instituto Histórico e Geográfico do Brasil em 1839.

Nessa estruturação do que agora deixa de ser colônia e passa a ser nação, realiza o recenseamento em 1872 com uma tiragem sobre a religião dos brasileiros (Gráfico 1- religião no séc. XIX). O gráfico apresenta que os brasileiros quase em sua totalidade seguem a religião católica, até mesmo os estrangeiros em sua maioria seguem a mesma religião, afirmando a hegemonia existente no período.

(Gráfico 1- religião no séc. XIX)



Fonte: Autor 2020. Dados do acervo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477_v1_br.pdf. Acesso 22 de jul de 2020.

Aos poucos essa realidade quanto a religião dos brasileiros modificaria, a ausência de visibilidade de outras religiões jamais negaria sua existência, seu espaço, suas necessidades existenciais, a muito custo e muitas interferências as religiões da terra brasileira passariam a reivindicar seu espaço de direito.

1.2 A religião tolerada: o antiprotestantismo

“O perigo não estava no estrangeiro nem no indivíduo disgênico ou cacogênico, mas no herege. Soubesse rezar o padre-nosso e a aventaria, dizer creio-em-Deus-Padre, fazer o pelo-

sinal-da-Santa-Cruz -e o estranho era bem-vindo no Brasil colonial.” (FREYRE, 2013, pág. 91). O autor nos mostra a mentalidade de dominação religiosa que surgiu ainda no período colonial, a perspectiva de unidade religiosa, soberana, que inicialmente até fazia vista grossa a invasores, mas não permitiam a existência de nenhuma outra manifestação religiosa.

As muitas disputas religiosas que surgiram no final do período medieval levantaram indagações sobre de qual confissão estava certa, ou qual teologia possuía a verdade. Em nome do mesmo Deus, os embates se fortaleciam dividindo os espaços, o mundo, as culturas e os povos. Na Europa, o epicentro da discussão, a cultura resultante, ou fortalecida, pelas divisões religiosas esquentavam ainda mais essas disputas que seriam fortemente aplicadas nas colônias. Estas disputas levavam a uniões, desuniões, formações identitárias, divisões de identidade, filosofias. Identificação com a razão ou com a alegoria, o que era facilmente percebida nas paisagens das cidades e suas construções na Europa.

Não obstante, todas essas problemáticas seriam trazidas para o Brasil, principalmente devido ao acordo chamado cunhadismo¹⁵, que compreendia uma associação com índios que facilitava acesso as terras brasileiras pelos invasores. Assim, franceses adentraram em Guanabara e formaram a França Antártica. Tavares (2011, p.68) afirma ainda que para “Portugal, era mais interessante do ponto de vista diplomático ignorar a existência dessas atividades coloniais francesas.”

Cerca de 2.000 famílias protestantes se dispuseram vir a Guanabara. Entre eles alguns pastores que tinham por objetivo de melhor servir a Deus, sendo eles delegados por Villegagnon para realizar funções de liderança espiritual, cabendo-os celebrar cultos todos os dias e duas vezes ao dia aos domingos. O Villegagnon era um simpatizante das ideias Calvistas, Tavares (2011) relata ainda que os católicos da época possuíam interesse nas bibliografias protestantes.

Segundo o prefácio do livro “*A tragédia de Guanabara*”, apresentado por Rev. Alderi Souza de Matos, o Cavaleiro da Ordem de Malta, muda radicalmente após receber uma carta do cardeal de Lorena, pertencente à família de Guise. O conteúdo da carta continha fortes censuras a sua liberalidade em relação a teologia calvinista. Temendo retaliações devido a sua ligação com os huguenotes, começou a indagar-se sobre a teologia Calvinista, promovendo o princípio das perseguições aos protestantes. O ápice da disputa seriam divergências entre a composição e celebração da páscoa.

¹⁵ Termo utilizado por Darci Ribeiro. (pág.63)

O objeto dessa disputa seria a eucaristia. Em questão, havia dois princípios, o da transubstanciação e o da consubstanciação. Como se sabe, a ideia de transubstanciação era aquela defendida havia muito tempo pela Igreja Católica, ou seja, que no momento da comunhão, a hóstia e o vinho se transformariam efetivamente no corpo de Cristo, que se faria então presente através dos dois alimentos rituais. Por outro lado, a consubstanciação era a concepção protestante sobre a eucaristia, dizendo que não havia ali a presença real de Cristo, ou seja, que não ocorria de fato essa mutação na natureza do pão e do vinho, havendo apenas uma evocação simbólica do Cristo, e que os fiéis estariam unidos a ele pela fé em seus corações. (TAVARES, 2011, pág.53)

Tais problemáticas continuaram, e cada vez mais agressivas, levando Villegagnon a solicitar uma carta contendo uma lista de perguntas para os huguenotes, como uma única saída para que eles não fossem executados por heresia. Assim, pelas mãos de Jean du Bourdel, a Confissão de Guanabara, uns dos principais marcos para a história do protestantismo é escrita, a ponho e com tinta e pena, resultando na morte dos huguenotes. Este acontecimento é conhecido como mártires da religião reformada no Brasil.

Ribeiro (2015, p.70) destaca que: “Estalaram logo os conflitos entre huguenotes, calvinistas e católicos, e dilaceraram a comunidade nascente.” Corroborando a Tavares (2011, p. 68) que descreve: “E, de fato, as boas relações diplomáticas entre Portugal e França saíram incólumes do episódio de Guanabara. Por fim, podemos ainda lembrar da própria questão religiosa na colônia, que abalou de modo significativo as relações sociais.”

Após o mártire dos reformados e saída dos franceses do Brasil, o país voltou ao avanço do catecismo católico até meados do século XVII, mais precisamente em 1630 quando os holandeses invadiram Pernambuco, avançando pelos estados da Paraíba e Rio Grande do Norte. Antes de se alocarem nestes estados ainda conquistaram a cidade de Salvador. Este período de dominação durou cerca de 24 anos, e ficou marcada por maiores acordos entre indígenas, a Companhia das Índias Ocidentais. A dominação holandesa trouxe novamente para o Brasil e a tentativa de implantação do protestantismo, que perdurou durante todo o período de dominação holandesa. É em Recife e Olinda, onde subsistiram as maiores marcas da passagem dos holandeses.

A memória estamental apresentou-a como a gesta de determinados grupos sociais; na recordação popular, ela assumiu as cores de um tempo fabuloso e quase mítico. Ao longo de dois séculos decorridos da expulsão dos holandeses, ainda se podiam ver os vestígios físicos dos monumentos civis, religiosos e militares, deixados pela ocupação. (MELLO, 2009, pág. 169).

O período de governo holandês foi liderado por Mauricio de Nassau e possuía algumas peculiaridades que até então não se havia vivido nas terras brasileiras. Quanto a religião, Crispin (2007, pág. 16) relata que o “Brasil holandês tinha a sua própria estatal, inspirada na Igreja Reformada Holandesa e fortemente unida a ela.” Ou seja, o governo holandês também possuía seu nível de aplicabilidade religiosa, mas com alguns fatores diferentes quanto a liberdade religiosa.

Os holandeses promoveram a liberdade religiosa em um grau até então desconhecido no Novo Mundo. Mesmo os católicos experimentaram uma grande medida de tolerância. Evidentemente não se tratava da liberdade plena que existia antes da ocupação, mas era uma liberdade significativa em um estado confessional protestante. (CRISPIN, 2007, pág. 17)

Para tanto, tomada de poder, dessa vez, exercida pelos portugueses em tornar o Brasil em total e absoluta como colônia da Coroa Portuguesa, precisava também de legitimação religiosa, e principalmente, manter a aliança com o Catolicismo. Promovendo e fortalecendo um retorno as raízes católicas pelos brasileiros.

No plano religioso, elaboram-se as lendas destinadas a provar a proteção especial dispensada à restauração pela Providência Divina: a aparição de Nossa Senhora na primeira batalha dos Guararapes e o patronato Antoniano da capitania. Entretanto, o imaginário nativista não se esgotou na glorificação da restauração; do século XVII ao XIX, ele iniciou a reabilitação da dominação holandesa, particularmente do governo nassoviano, como uma forma de crítica à dominação portuguesa. Nessa perspectiva, eram postas sistematicamente em dúvida as vantagens decorrentes do retorno do Nordeste à suserania lusitana. (MELLO, 2009, pág. 169 e 170).

“Após três séculos de monopólio religioso Católico Romano tomou forma e força em solo brasileiro demandas por liberdade religiosa. Após trezentos anos de exclusividade, o catolicismo perdeu, em pouco mais de oitenta anos, seu status de Religião do Estado.” (CHAVANTE, ROCHA, 2014, p. 360). Através do Tratado de Aliança e Amizade e do Tratado de Comércio e Navegação, realizado em 1810 a liberação de cultos acatólicos no Brasil foi liberada. Mesmo diante da dominação exclusivamente portuguesa, e, não obstante, católica, o Brasil abre as portas para o comércio marítimo devido a promoção de inclusão de unidade portuguesa no país, transformando o Brasil em parte de Portugal.

O imperador português, Dom João VI, vem para o Brasil com todos os nobres fugido de Napoleão Bonaparte. Nessa empreitada, fazia-se necessário realizar modificações no país, mas mantendo a aliança com a religião católica, o que rendeu total hegemonia a religião Católica por meio da Constituinte de 1824. Nesse momento da história os embates se intensificariam

pois o Catolicismo possuía total liberdade, as religiões acatólicas não possuíam sequer legitimidade para um confronto em pé de igualdade.

Emerge nesta conjuntura o discurso sobre a liberdade religiosa, tendo o parlamento como lugar privilegiado de discussão, uma vez que é de lá que se esperavam atitudes em forma de leis. Mesmo não havendo uma efetiva polarização partidária de cunho religioso, tomou forma uma “frente parlamentar” em que o discurso pró-liberdade religiosa estava inserido na ampla luta que envolvia ideais progressistas, liberais e republicanos. (CHAVANTE, ROCHA, 2014, pág. 360)

Dessa maneira o governo, após a legislação de 1824, incentivava continuamente a permanência da unidade religiosa por meio da dominação, ou seja, os brasileiros estariam herdando a carga histórica de fidelidade religiosa ao catolicismo. Mediante as possíveis acusações de heresia, e ou proselitismo, possuindo apenas liberdade culto as religiões acatólicas se viram diante de uma situação de perseguição que se arrastaria por anos. Um fato importante que devidamente deve ser citado sobre esse período é a história do revendo Kalley:

Seu trabalho teve início com os estrangeiros residentes em Petrópolis, mas, em 1859, Gabriela Augusta Carneiro Leão e sua filha Henriqueta, respectivamente, irmã e sobrinha do Marques do Paraná e do Barão de Santa Maria converteram-se ao protestantismo, notícia que criou sérios problemas para Kalley, que passou a ser hostilizado, por fazer prosélitos entre os brasileiros, em português. Na tentativa de dificultar sua permanência atingindo sua fonte de renda, Kalley foi proibido de exercer a medicina, obrigando-o a fazer exames de convalidação de seus diplomas para ter autorização para atuar no Brasil. Outra investida terminou por tornar-se um marco na interpretação da liberdade religiosa como consta do Artigo 5º da Constituição Imperial. (LÉONARD *apud* CHAVANTE, ROCHA, 2014, pág. 365)

Vemos que em muitos casos de perseguição religiosa, possivelmente, apenas se intensificaram. Somente em 1891 com no artigo 11, inciso 2, na segunda Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil fora realmente consentida a tão sonhada liberdade de culto e estética de templos acatólicos no Brasil, assim como a proteção da manifestação religiosa. Essa valiosa modificação na legislação brasileira aqueceu os corações dos protestantes que viram a possibilidade de expandir sua doutrina por meio de projetos missionários, mas isso não agradou ao Catolicismo.

A chegada dos primeiros missionários episcopais, congregacionais, presbiterianos, batistas e metodistas, a distribuição profusa de Bíblias e folhetos religiosos pelos colportores evangélicos, a pregação do evangelho em praça pública, e a criação das primeiras congregações protestantes com

convertidos do Catolicismo demonstram o grau de mudança nas atitudes das duas sociedades marcadas pelas incertezas e a inquietação do período, pelo enfraquecimento dos controles sociais que por três séculos efetivamente impediram as forças da Reforma Protestante de penetrarem nas monolíticas sociedades da América Latina (WILLEMS *apud* CAVALCANTI, 2001, pág.73).

Nesta perspectiva, duas vertentes do protestantismo se destacam, os batistas e os presbiterianos, que segundo Cavalcanti (2001) foram as denominações que obtiveram os maiores sucessos nos avanços missionários. Mas a contraponto foram alvos de grandes perseguições como estão descritos em relatos por Cavalcanti (2001, pág. 77), citando Ferreira, 1959; Leonard, 1963; Pierson, 1971 que somente “no período da primeira República mais de 80 casos de perseguição religiosa são documentados contra a Igreja Presbiteriana.” O Reverendo Júlio Ferreira descreve no livro “História da Igreja Presbiteriana do Brasil” de 1960, alguns relatos de missionários sobre este período de perseguições aos presbiterianos.

Em Jaú, em 1877, a 26 de abril, o Rev. Dagama foi barbaramente espancado e arrastado por um grupo de fanáticos (...) O pastor, arrastado pela barba, ficou com a roupa em frangalhos. Tiraram-lhe a carteira.

(...)

1886 (...) Em Lençóis, São Paulo, desencadeou-se terrível perseguição. O Rev. Carvalho Braga (...) saiu com sua família em visita ao seu campo de trabalho, mas não pôde (...) Recebeu intimação de não entrar na vila. Falaram em mutilá-lo, furar-lhe os olhos e tirar-lhe a vida.

(...)

Em Laranjeiras, uma turma de mais de quatrocentas pessoas se armou para atacar o Rev. Blackford, que felizmente, já não estava mais na cidade. (...) Em Recife, a casa do pastor Fanstone (congregacional) foi efetivamente apedrejada. (1992, pág. 220-223 *apud* FILHO, 2018, pág. 3)

Apresentando que disputas religiosas apenas aumentaram no decorrer dos anos, nos mostra Dos Anjos (2010) que no estado do Pernambuco aconteceram protestos com queima de bíblias em praça pública, discriminação, preconceito, ameaças de morte, acusações associadas ao patronado e projeção divina que unidade religiosa.

A história dos batistas registra as torturas horrendas praticadas contra os protestantes. O fato de ter professado a fé, em crença que não fosse à católica romana, estava destinado à perseguição. No entanto, eram revestidos de tamanha fé, que mesmo diante de tanto conflito, permaneciam firme no seu ideal: Propagar a mensagem do evangelho. (2010, pág. 57).

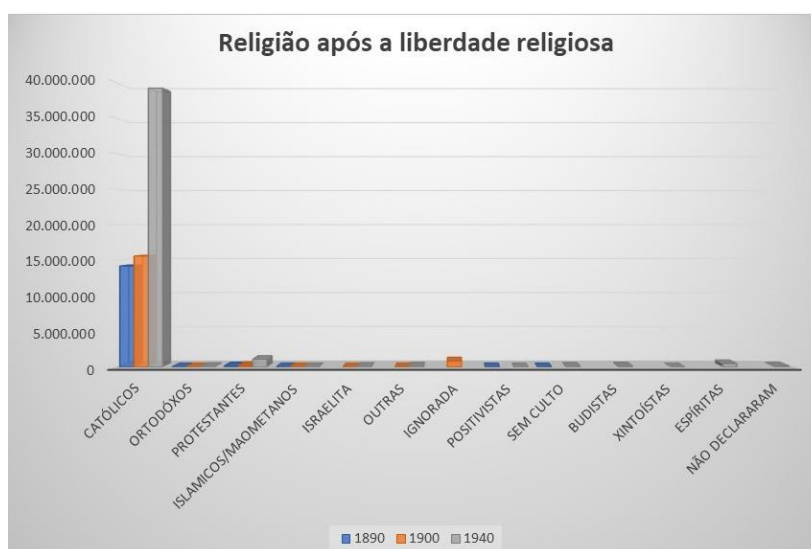
A autora descreve ainda sobre as perseguições a batistas em Sergipe, segundo relatório do missionário Elmer Maurice Treadwell:

Há onze igrejas Batistas e dezesseis congregações no Estado de Sergipe. Durante a estação seca todo 4º domingo de cada mês os membros das três igrejas Batistas (da capital) alugam um ônibus, às vezes dois, e viajam para o interior para visitar as igrejas que são localizadas lá. Um destes serviços especiais foi planejado para a cidade de Estância. Nós escutamos que o padre católico romano tinha queimado algumas bíblias na praça pública, proibindo as pessoas de ler a bíblia dos protestantes. A opinião pública foi contra ele. (*apud*, DOS ANJOS, 2010, pág. 65)

Desta maneira percebemos a continua relação de embate religioso, que segundo Guimarães (2011, pág. 101), que realizou sua pesquisa de dissertação sobre as perseguições aos presbiterianos no Ceará, mostra claramente o pensamento generalista que norteava e fundamentava os embates: “a perseguição acontecia mais na sua forma psicológica e ideológica do que física. É inegável que é uma população movida por insinuações, pelo medo e pela religiosidade pode alcançar ânimo de revolta popular ou individual em nome de sua religião.”

O chamado antiprotestantismo somente foi diminuído por volta da 1960, segundo França (2010, pág. 207) “tiveram que dividir hegemonia com os reformistas” e “eram menos antiprotestantes”, devido as implicações ocasionadas pelo declínio de fiéis católicos (Gráfico-02: Religião após a liberdade religiosa) para outras religiões, principalmente o aumento de adeptos às religiões afro-brasileiras e o kardecismo. Neste ponto os embates se tornaram ainda maiores contra as religiões afro-brasileiras.

(Gráfico 02 - Religião após a liberdade religiosa)



Fonte: Autor 2020. Dados do acervo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv84322.pdf>. Acesso 02 de ago de 2020.

O gráfico acima nos mostra uma tímida, mas relevante, modificação na religiosidade brasileira neste período, que mesmo mediante a perseguições não silenciou ao Censo, afirmando sua origem, tradição, identidade e espiritualidade. Na leitura do gráfico, percebemos ainda, que há uma variedade significativa de religiões, o que colabora com uma multiplicidade identitária nacional.

1.3 Escravidão e Supremacia branca: o racismo religioso

Trazidos a força para uma terra nova e desconhecida, para realizar função outrora não vivida. Assim, foram encurralados os negros e forçados a adentrar no Brasil para aprender outro idioma e mudar seus costumes para não serem mortos por aqueles que os viam como inferiores e dignos de maus tratos. Pereira (2018) cita Azzi explicando que:

Segundo Azzi (2008, p.28), existiam três teorias neste sentido: “a primeira delas afirmava que a escravidão era consequência do pecado de Adão e da maldição imposta ao homem de trabalhar com o suor de seu rosto. O trabalho escravo evidenciava na sociedade humana a força dessa maldição”; numa outra versão, os africanos eram considerados descendentes de Caim, assim, “traziam ainda na carne a maldição divina ao primeiro homicida da humanidade”, ou seja, ao matar seu irmão, Deus amaldiçoou Caim com um sinal para que não fosse morto e continuasse vivo expiando seu crime, a negritude da pele era este signo e, portanto, os negros deveriam pagar por esse pecado através do castigo da escravidão; a terceira teoria religiosa, citada por Azzi (2008, pág.29)

Com traços de maus tratos, espancamentos, torturas e humilhações altamente dolorosas ao ser humano. Para todas essas ações, não justificáveis, buscava-se justificativas, seja na cor da pele, na subjugação, e principalmente na religião. Toda expressão cultural foi terrivelmente arrancada dos africanos, que foram impedidos de ser quem eram, foram impedidos de perpetuar a satisfação que possuíam diante do sagrado.

No Brasil, os africanos trazidos como escravos tiveram dificuldades para praticar seus cultos, tendo em vista que as estruturas familiares e sociais foram destruídas pelo cativeiro. A religião católica, então dominante, se opunha aos cultos africanos que eram proibidos e perseguidos. Os africanos então procuraram entre os santos católicos para poder continuar a realizar secretamente seus cultos. Foi desta maneira que apareceu o sincretismo. (VASCONCELOS, 1997, pág. 16)

Através das circunstâncias, o refúgio encontrado foi relacionando a perspectiva da manifestação religiosa que teve de ganhar outros padrões, outras formulações e se enquadrar no que era possível, ou no que lhes era imposto. O surgimento do sincretismo caracteriza uma

abrangência ocasionada pela intolerância racial e religiosa, que não era pertencente apenas ao negro, mas também aos índios e a associação destes.

Logicamente, quando os indígenas foram reconhecidos como seres humanos, os negros passaram a ser considerados humanos de segunda classe, onde não poderiam ser permitidas as ligações raciais a cultura desta colônia portuguesa. “Essa parca herança africana – meio cultural e meio racial –, associada as crenças indígenas, emprestaria, entretanto, à cultura brasileira, no plano ideológico, uma singular fisionomia cultural.” (RIBEIRO, 2001, pág. 89).

As forças que se defrontam nessas lutas não podiam ser mais cruamente desiguais. De um lado sociedades tribais, estruturadas com base no parentesco e outras formas de sociabilidade, armadas de uma profunda identificação étnica, irmanadas por um modo de vida essencialmente solidário. Do lado oposto, uma estrutura estatal, fundada na conquista e dominação de um território, cujos habitantes, qualquer que seja a sua origem, compõem uma sociedade articulada em classes, vale dizer, antagonicamente opostas mas imperativamente unificadas para o cumprimento de metas econômicas socialmente responsáveis. (RIBEIRO, 2015, pág. 128)

Tais perspectivas se arrastaram por todo o período de mais de 300 anos de escravidão e se perpetuaram mesmo após a liberdade concedida a população negra, que neste momento da história brasileira, eram nada além de que legítimos brasileiros. Em 1888, foi assinada a lei áurea, que marca o fim da escravatura no Brasil, mas a intolerância racial e religiosa permaneceu gerando problemáticas infundadas que são sentidas e descritas como marcas na face da nação.

Apesar da conquista de alguma liberdade por determinados escravos e ex-escravos na Bahia, o cenário da escravatura acompanhava-se de um pensamento racista, o qual concebia as tradições africanas como menores e contaminadoras dos “bons costumes” coloniais e brasileiros. (DIAS, 2019, pág. 42)

A legislação promulgada em 1891, que concedia aos acatólicos liberdade, não necessariamente abria espaço aos ex-escravos, aqueles que agora deveriam conseguir sustentar-se por si carregando as mazelas da exclusão social. A liberdade de manifestação de sua religião ou no mínimo o espaço de reconhecimento para que fosse respeitado seu aspecto transcendente.

Se a religião negra, ainda que em sua reconstrução fragmentada, era capaz de dotar o negro de uma identidade negra, africana, de origem, que recuperava ritualmente a família, a tribo e a cidade perdidas para sempre na diáspora, era por meio do catolicismo, contudo, que ele podia se encontrar e se mover no mundo real do dia-a-dia, na sociedade do branco dominador, que era o responsável pela garantia da existência do negro, ainda que em condições de

privação e sofrimento, e que controlava sua vida completamente. Qualquer tentativa de superação da condição escrava, como realidade ou como herança histórica, implicava primeiro a necessária inclusão no mundo branco. E logo passava a significar o imperativo de ser, sentir-se e parecer brasileiro. Os negros não podiam ser brasileiros sem ser ao mesmo tempo católicos. Podiam preservar suas crenças no estrito limite dos grupos familiares — muitas vezes reproduzindo simbolicamente a família e os laços familiares mediante a congregação religiosa, daí a origem dos terreiros de candomblé e das famílias-de-santo —, mas a inserção no espaço maior exigia uma identidade nacional, por assim dizer, uma identidade que refletisse o conjunto geral da sociedade católica em expansão. (PRANDI, 1998, pág. 154)

Mediante a prerrogativa da República e suas implicações com relação a construção de uma identidade nacional, o negro, outrora escravizado, passou a ser a resistência do subúrbio e da urbanização. Pagou com a alma e com a existência a prerrogativa de existir e ser “livre”, liberdade de ser e estar noutra terra que não o vê como pertencente a nação, não o compreende como brasileiro.

Se estabeleceram nas cidades buscando sobreviver, aceitando qualquer trabalho para continuar existindo, como nos afirma Ribeiro (2015 pág. 127). “em consequência, não tinham qualquer possibilidade de orientar seu próprio trabalho para o atendimento de suas necessidades.” Mas lá estavam pulsando os conflitos raciais e outros, inclusive o religioso. Nestes conflitos raciais, a manifestação religiosa pagava alto preço, pois simbolizava a resistência do negro.

...quando essas religiões destacam-se como um importante mediador simbólico da inserção dos ex-escravos na vida republicana nacional, especialmente como expressão das exigências às condições da vida urbana colocadas aos descendentes de escravos e aos pobres urbanos em geral. (PREFÁCIO-FRANÇA, pág.11, 2010)

Verdadeiramente não esperavam que o negro resistisse ao ponto de se reerguer como um ser que é, que possui identidade, que transcende os parâmetros das restrições étnicas. Que ousou se posicionar diante das “atuais classes dominantes brasileiras, feitas de filhos e netos dos antigos senhores de escravos, guardam, diante do negro, a mesma atitude de desprezo vil.” (RIBEIRO, 2015 pág. 167) Não reservando a eles autoridade massacrante de outrora. Sabendo que em todo tempo o preconceito e desprezo continuaria.

A nação brasileira, comandada por gente dessa mentalidade, nunca fez nada pela massa negra que a construirá. Negou-lhe a posse de qualquer pedaço de terra para viver e cultivar, de escolas em que pudesse educar seus filhos, de qualquer ordem de assistência. Só lhes deu, sobejamente, discriminação e repressão. Grande parte desses negros dirigiu-se às cidades, onde encontrava

um ambiente de convivência social menos hostil. Constituíram, originalmente, os chamados bairros que deram lugar às favelas. (RIBEIRO, 2015 pág. 167)

A prevalência existente nas manifestações religiosas afro-brasileiras resistiu mesmo diante das inúmeras realidades de constrangimento vividas pelos negros. Partindo de uma “cultura feita de retalhos do que o africano guardara no peito nos longos anos de escravidão, como sentimentos musicais, ritmos, saberes e religiosidade.” (RIBEIRO, 2015 pág. 168). O Brasil do sincretismo permitia em suas vielas as divergências pregadas em suas integrações religiosas. Era perfeitamente possível sair da missa e ir ao terreiro, pois enquanto tratava da espiritualidade a dualidade se estabelecia, como uma espécie de necessidades divergentes, ou seja, a tradição espiritual levava os brasileiros a Igreja Católica, e as necessidades espirituais de ordem a exorcizar os maus espíritos se resolviam nos terreiros.

Até os anos 1930, as religiões negras poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos negros e seus descendentes, enfim, religiões que mantinham vivas tradições de origem africana. Formaram-se em diferentes áreas do Brasil, com diferentes ritos e nomes locais derivados de tradições africanas diversas: candomblé na Bahia, xangô em Pernambuco e Alagoas, tambor de mina no Maranhão e Pará, batuque no Rio Grande do Sul, macumba no Rio de Janeiro. Na Bahia originou-se também o muito popular candomblé de caboclo e o menos conhecido candomblé de egum. O Nordeste foi berço também de outras modalidades religiosas mais próximas das religiões indígenas, mas que cedo ou tarde acabaram por incorporar muito das religiões afro-brasileiras ou as influenciar. Trata-se do catimbó, religião de espíritos aos quais se dá o nome de mestres e caboclos, que se incorporam no transe para aconselhar, receitar e curar. Esse tronco afro-ameríndio tem particularidades em diferentes lugares, sendo chamado de jurema, toré, pajelança, babaçuê, encantaria e cura (PRANDI, 1998, pág. 152)

Mediante todas as problemáticas de subsistência em relação a sobrevivência na religião da negritude e principalmente do próprio negro, a sua religiosidade foi sendo fixada e continuamente buscando espaços, perdendo vínculo e abrindo novas perspectivas de abarcar a crença espiritualista. Alcançando reconhecimento e se institucionalizando. Alguns veem esse passo como algo destrutivo e infiel as bases da religiosidade afro, outros avaliam questões de perdas e ganhos como uma questão de avanço com base no sincretismo, que de certo modo descreve bem o jeito brasileiro de viver sua religiosidade.

Assim, o primeiro centro de umbanda teria sido fundado no Estado do Rio de Janeiro, em meados dos anos 1920, como dissidência de um kardecismo que rejeitava a presença de guias negros e caboclos, considerados pelos espíritas mais ortodoxos como espíritos inferiores. Logo, seguiu-se a formação de muitos outros centros desse espiritismo então chamado de espiritismo de umbanda. Do Rio de Janeiro, a umbanda instalou-se e se expandiu em São Paulo rapidamente, depois pelo País inteiro. Em 1941, realizou-se no Rio de

Janeiro o Primeiro Congresso de Umbanda, congresso ao qual compareceram também umbandistas de São Paulo. (PRANDI, 1998, pág. 156)

A Umbanda, pode-se dizer, que foi a expressão afro-brasileira mais influente a partir da década de 20, com a fundação do primeiro terreiro de Umbanda no Rio de Janeiro, que tal realização só foi possível devido ao seu sincretismo aceito deverasmente associado ao Espiritismo Kadercista. Fato que mudou drasticamente no período de governo de Getúlio Vargas, com a sua associação ao Catolicismo e a onda de nacionalismo, que buscava manter uma unidade na identidade nacional. Tal perspectiva retornou no governo de Kubitschek.

O objetivo era traçar uma identidade nacional que fosse capaz de fazer o diferencial do Brasil diante o mundo, então, o conceito de democracia racial, que não era novo, datado dos anos 30, foi recuperado e conduziu o debate cultural de uma visão mais otimista, na qual a sociedade brasileira poderia ser realmente um produto harmônico das “três raças”. (FRANÇA, 2010, pág. 55)

O Candomblé permaneceu a margem, diretamente relacionado ao negro e pejorativamente chamada de macumba no Rio de Janeiro, até ganhar gosto popular e reconhecimento por influentes. Os dados sobre os primeiros passos do Candomblé, datam de 1890 na Bahia, referenciado como religião de culto aos orixás.

No caso do candomblé, este fizera-se cercar desde seus primórdios de pessoas influentes na sociedade: profissionais intelectuais que nutriam pela religião dos negros simpatia e admiração e que mantinham com os terreiros de candomblé e seus dirigentes laços afetivos e de solidariedade. Os candomblés criaram para essas pessoas um cargo hierárquico que representava uma espécie de pai protetor, o *ogã*, a quem cabia estabelecer uma espécie de ponte entre o terreiro e o mundo branco, protegendo o grupo de culto da perseguição policial, resolvendo problemas burocráticos e políticos, ajudando financeiramente no provimento dos ritos. Intelectuais e artistas de grande prestígio receberam (e continuam recebendo) tal honraria. (PRANDI, 1998, pág. 158)

A disputa religiosa apenas avançava, nos anos 50, a Igreja associada a medicina levantava voz contra as religiões de cura, incluindo as religiões afro, o espiritismo, e os protestantes – posteriormente, os pentecostais –, a condenação se estendia também ao comunismo, todos estes eram considerados inimigos da Religião. O processo de *aggiornamento* somente se deu quando a Igreja passou a ser mais tolerante devido a conciliação das práticas científicas e questões sociais.

Os anos durante os quais o candomblé instalou-se em São Paulo, entre os meados dos 60 e os primeiros anos dos 70, e que estamos habituados a chamar simplesmente de “os anos 60”, marcam um período de vital efervescência no plano da cultura e das mentalidades; profundas foram as mudanças em relação aos modos de vida e aos códigos intelectuais, quando a racionalidade foi posta sob suspeição, assim como a crença completa no conhecimento universitário e seus modelos fechados de explicação do mundo. (PRANDI, 1998, pág. 159)

Este período de “contracultura”, legitimou os intelectuais brasileiros a fundamentar uma nova noção de realidade e modernidade que dava visibilidade as classes sociais variadas, buscando novos enredos que se contrapusesse a tudo que outrora estava institucionalizado como identidade nacional. Assim, abriram-se espaço para a chamada cultura popular brasileira.

1.4 Nacionalismo: da xenofobia ao não pertencimento

Enquanto a religião afro alcançava, entre muitos percalços, visibilidade na década de 20, os imigrantes ocupavam a exclusão de total assistência social no período. As relações étnicas-raciais atingiam mais fortemente aos japoneses devido a sua aparência que já os colocava em posição desfavorável. Os imigrantes europeus sofriam discriminações quando a linguagem os entregava, mas os nipônicos carregavam o estigma antes de qualquer oportunidade de fala, portanto, falaremos sobre essa comunidade que veio a contribuir culturalmente com o Brasil dentro de sua perspectiva identitária e religiosa.

Sabemos que a estadia dos imigrantes japoneses era temporária – pensavam eles – deste modo, não investiram em construção de templos inicialmente. O pensamento quanto a religiosidade se deu quando aconteceram as experiências de *pos mortem* no Brasil, eles, como budistas ou xintoístas não poderiam ser enterrados como católicos nem possuíam condições ritualísticas para o culto dos antepassados. Tais perspectivas resultaram na construção do primeiro templo xintoísta do Bugre, em São Paulo.

O ápice da problemática de identidade nacional relacionada toda espécie de auto afirmação de caráter nacional se dá na década de 30, durante o governo de Getúlio Vargas, com a restrição de entrada de imigrantes no Brasil. As tensões aumentaram no período da Segunda Guerra, pois o momento de instabilidade e questionamentos sobre a ideia de nação estavam cada vez mais presentes. Era percebido que as disputas levavam os povos a temer as associações e uniões que se formavam, o sentimento de medo pairava, o que favorecia campo para a xenofobia. Principalmente porque, as tendências políticas e sociais concordavam que a solução para o problema da imigração seria a criação de identidade uniforme abrangendo a única etnia brasileira.

Essa ideologia integracionista encorajadora do caldeamento é, provavelmente, o valor mais positivo da conjunção inter-racial brasileira. Não conduzirá, por certo, a uma branquização de todos os negros brasileiros na linha das aspirações populares - afinal racistas, porque esperam que os negros clareiem, que os alemães amorem, que os japoneses generalizem seus olhos

amendoados -, mas tem o valor de reprimir antes a segregação que o caldeamento. É de se supor que, por esse caminho, a população brasileira se homogeneizará cada vez mais, fazendo com que, no futuro, se torne ainda mais coparticipado por todos um patrimônio genético multirracial comum. (RIBEIRO, 2015, pág.179)

Omuro (2014) cita Lasser (2001) afirmando que havia uma “negociação de identidade” na educação de imigrantes japoneses, as escolas bilingues que eram ativas na educação dos nipônicos consistiam em aplicação de um ensino confessional, proselitista. No final da década de 30, essas escolas foram extintas, e aquelas que ainda procuravam manter um certo vínculo com os imigrantes foram igualmente perseguidas. As perseguições se estenderam até a proibição linguística do idioma japonês nas escolas.

O objetivo da nacionalização é justamente fazer com que as crianças brasileiras descendentes de estrangeiros falem nossa língua e compreendam que o Brasil é a sua pátria. Para que possam orgulhar-se de sua pátria é necessário implantar o espírito de brasilidade e fortalece-los. O espírito alemão ou japonês impedem a nacionalização do Brasil e são incutidos na mente das crianças por aqueles que querem destruir os lares brasileiros. Eles querem vender o Brasil aos países inimigos e aproveitar-se das inocentes crianças. Por isso, é necessário que façamos as crianças compreenderem que nós, jovens do Brasil Novo, com o patriotismo que herdamos os nossos avós e bisavós, lutamos pela unidade do povo brasileiro e estamos firmemente decididos a passar na avante este país generoso herdado de nossos antepassados, mais engrandecido ainda através nosso esforço e dedicação. Esta é a tarefa que cabe ao movimento de nacionalização. (HANDA, pág. 601)

Em 1942, foi publicada uma portaria que anunciava a quebra de vínculo com alguns países, entre eles o Japão, que deixou os imigrantes ainda mais vulneráveis. A partir daquele momento seriam instituídas medidas restritivas e aplicação de confisco de 10% a 30% nos depósitos bancários dos nipônicos. Na baixada santista, os imigrantes japoneses sofreram ainda um processo de evacuação da costa marítima.

A problemática quanto aos imigrantes japoneses e seus descendentes e a religião no Brasil se deu como questão de adaptação social, ou seja, a maioria de convertia ao catolicismo como forma de conquistar espaço na socialização no país. O caráter religioso no Japão é múltiplo e miscigenado, por isso, os japoneses estavam acostumados a mistura no âmbito religioso¹⁶. Dessa forma não podemos caracteriza-los com o sincretismo, e nem trânsito religioso.

¹⁶ Sobre a religião no Japão, conferir: Gonçalves; Ricardo Mário. A Ética Budista e o Espírito Econômico no Japão. Ed. Elevação, 2007.

Após a proibição de entrada e saída de imigrantes, as perseguições de espionagem, aplicação de taxas, os nipônicos se encontraram sem saída em uma terra onde seus descendentes não podiam mais propagar o idioma de seus pais, onde seus costumes deveriam perder espaço dentro de suas residências, passando assim por um processo chamado de aculturação. (SANTIAGO, 2004, pág. 95)

Na década de 50, adentraram no país outras religiões de procedência japonesa, essas tinham interesse de conquistar adeptos brasileiros mas sofriam o estigma de religiões dos japoneses o que as forçou realizar modificações para se adaptar aos anseios dos brasileiros, incluindo os descendentes imigrantes japoneses que a essa altura já haviam e convertido as religiões brasileiras.

O presidente da SGI (Soka Gakkai Internacional), Daisaku Ikeda (1928-) estava consciente, quando fundou a filial brasileira do movimento em outubro de 1960, de que a distância teológica e cultural entre o Budismo Nichiren e o Catolicismo latino era um potencial obstáculo para o desenvolvimento da *Soka Gakkai* no Brasil. (CLARKE, 2008, pág. 32)

Entre tantos momentos de marginalização, exclusão e aculturação as religiões orientais continuaram avançando apresentando a sua forma de crer e seu holisticismo que abrange as políticas de saúde em todo o Brasil. Assim, o povo brasileiro, tão discutido por Darci Ribeiro (2006) como “povo em ser, mas é impedido de sê-lo”¹⁷, por resistência prevaleceu galgando a visibilidade tão necessária de suas religiões em alguns lugares do país. Enfim, suas principais artes foram reconhecidas. Seus patrimônios arquitetônicos para as políticas públicas, seus espaços sagrados para os fiéis praticantes das religiões que resistem no Brasil.

Discutimos neste primeiro capítulo o encontro dos brasileiros com a sua diversidade religiosa. Apresentamos ainda, algumas sugestões de como as perspectivas de preconceito surgiram e se fixaram na mentalidade do brasileiro, tornando-o um ser que não assume para si sua historicidade, mesmo que sua fé tenha se perpetuado em seus costumes. No próximo capítulo abordaremos a múltiplas interpretações do sagrado que foram implementadas no Brasil legitimando a pluralidade da religiosidade como patrimônio nacional.

¹⁷ Livro “*O povo brasileiro*”, Darci Ribeiro (2006, pg. 410). Neste trecho, o autor aborda questões sobre a mestiçagem brasileira descrevendo que o brasileiro, em sua historicidade, não obteve consciência de si e até a hodiernidade ainda procura duramente definir sua identidade.

2 CAPÍTULO

PERCEPÇÕES DO ESPAÇO SAGRADO NO BRASIL

Ao fechar os olhos passamos a experienciar os ambientes, ou o espaço onde estamos, através de outros sentidos, que envolvem um conjunto de fatores que perpassam os aspectos físicos. Vão além da perspectiva fisiológica, alcançando a percepção sensível, e/ou sentimental, promovendo uma nova mentalidade que pode influenciar ou compor um novo momento de nossa história, ou até mesmo, marcar a historicidade daquele lugar.

Com olhos fechados nos entregamos, ficamos vulneráveis, passamos a nossa segurança para a responsabilidade do outro, ou para o lugar onde estamos. Principalmente, quando precisamos de algo que está acima da nossa capacidade de resolução, como em momentos de perseguição, aflição, nos encontramos da mesma maneira, vulneráveis. Nestes momentos entregar-se a religião, a fé, a espiritualidade, parece ser a única saída e isso provoca uma grande modificação de significados. Tanto para o momento de vida em que estamos, como quanto aos locais de representação d'Aquele sagrado que mudou o curso fatalístico que se destinava a história.

Se pararmos para analisar, os espaços em que vivemos possuem características que ultrapassam a funcionalidade que a ele foi destinado, no complexo da existência esses espaços são as representações do que no fim o destinamos como símbolo, ou simbólico. No mais profundo do nosso pensamento, no que abrange o conjunto das nossas emoções vamos relembrar cheiros, sabores, que geram sensações importantes para nós. Podemos nos lembrar de momentos recentes e longínquos devido a importância da experiência vivenciada.

Quando pensamos em espaço sagrado, podemos associar ao *religere*, ao ato de acesso a divindade, que pode ser gerado de diversas possibilidades que transbordam a experiência com sagrado que pode ser relacionado aos sentidos ou percepções provocadas ou ocorridas em meio ao espaço consagrado, ao sagrado, que podem ser manifestos pelo simples contato com o sagrado. Essa relação transcendente tem variados fatores.

Podemos perceber então, que existe uma narrativa a ser construída sobre arquitetura religiosa, pois além da representação de arte e história, com mais precisão, e que para além da arte referenciada nas várias religiões, contemple uma produção que trabalha com uma poética

ancorada na metafísica, na mística e na espiritualidade. Ela representa a finitude de contemplação da relação entre ser multidimensional e o sagrado.

2.1 O espaço e o fenômeno transcendente

Ao discutir o fenômeno da existência de um espaço transcendente nos faz recordar da preexistência de lugar. Será que poderíamos dizer que há um lugar, espaço geográfico que corrobora as sensações do imanente? Embora possa haver lugares que, na composição urbana difere-se dos outros espaços, as quais chamamos de templos, igrejas, terreiros, mesquita, sinagoga, esses espaços subsistem em locais geograficamente estabelecidos, ou seja, são locais que possuem coordenadas geográficas. Não podemos nos esquecer que a busca pelo sagrado dar-se-á mediante a um lugar específico, qualquer que seja esse espaço.

Podemos citar ainda um verso bíblico que se refere a essa perspectiva de espaço que se encontra no livro de Mateus 6: 6-7, que afirma: “Tu, porém, quando orares, entra no teu quarto e, fechada a porta, orarás a teu Pai, que está em secreto; e teu Pai, que vê em secreto, te recompensará.” O verso disserta que em um momento de busca pelo imanente há um lugar que corresponde a um espaço físico, com limitações espaciais. Ao pensar em um quarto, é notável que exista as paredes e limites de uma residência, que de igual forma corresponde a um lugar, uma residência faz parte de uma comunidade, de um contexto social e cultural, assim como também de um bairro, cidade e país.

Mediante o exposto podemos abrir um diálogo com as percepções de tempo e espaço como nos aponta Lévi-Strauss. “O caráter específico que reconhecemos ao tempo mítico – sua dupla natureza, a um tempo reversível e irreversível, sincrônica e diacrônica – ainda não foi, portanto, explicado” (LÉVI-STRAUSS, 19-, pág. 227). Essa dupla natureza demonstra a atuação consoante das percepções do sagrado.

Sobre as perspectivas de um lugar sagrado poderíamos apontar a conceituação de uma geografia da religião, descrita como fenômeno religioso por Barret (1982). A geografia religiosa possui duas abordagens: uma geografia religiosa que parte da percepção humana, por essência cosmológica; e uma geografia das religiões que aponta as relações entre religião e sociedade, meio-ambiente e cultura, sob uma ótica puramente humana (GIL FILHO, 2001).

Nessas reflexões poderíamos apontar que de fato há um lugar, seja propício para a adoração ou um lugar itinerante que se torna um espaço sagrado mediante a utilização do

sujeito. O *homo symbolicus*¹⁸ pode desenvolver e ressignificar espaços, mesmo que sejam públicos ou privados, de acordo com sua perspectiva de transcendência. Ora, caso o *homo symbolicus* compreenda que o imanente pode revelar-se em vários lugares, ou lugares que para o sagrado lhe é aprazível, qualquer lugar pode ser ou se tornar um espaço sagrado.

Lemos (2017) apresentou em sua pesquisa uma análise sobre a percepção pentecostal do espaço sagrado referindo-se como um “não lugar”. A autora relata em sua pesquisa sobre os cultos que acontecem em um dos trens de circulação na grande São Paulo, o culto conhecido pela sigla CEI- Culto da Cruzada Evangelística Interdenominacional, é popularmente chamado “Trem das Boas Novas”.

Os cultos são realizados em vários momentos do dia, são organizados e dirigidos pelos trabalhadores/as que atuam em dupla jornada, primeiramente, em seus trabalhos seculares onde laboram por tempo superior a 8 horas por dia, e também se dedicam ao trabalho eclesial no Trem das Boas Novas, desenvolvendo atividades cultuais e administrativas durante trajeto ao local de trabalho e/ou às suas residências.

O fenômeno religioso observado nos vagões de trem traz consigo características contemporâneas como: “não-lugares” que se tornam lugares sagrados, liberdade religiosa no âmbito secular, além da tentativa, por um lado, de destradicionalizar-se religiosamente, mas por outro, a necessidade de racionalizar-se para sobreviver em meio a competitividade na diversidade religiosa. (LE MOS, 2017, pág. 69)

O “não lugar” discutido pela autora aponta que se trata de um fenômeno socioreligioso, sendo um espaço “não personalizado”, pois se trata de um espaço público para circulação de muitas pessoas com objetivos diversos. Esse espaço se torna sagrado devido a realização do fenômeno que ocorre em horários específicos durante o dia. Nesse discurso a autora aguça a temática dialogando com a perspectiva de Augé (2003) sobre o “não lugar” na supermodernidade, relata que esses espaços constituem em lugares existentes que ao mesmo tempo não se misturam dentro de suas funções e especificidades.

Não podemos deixar de citar que a fluidez contemporânea se firma ainda mais quando pensamos nos espaços virtuais. No contexto pandêmico de 2020, que se estendeu a 2021, as plataformas digitais tornaram-se ferramentas cruciais para a perpetuação dos mitos e ritos religiosos. Em uma mudança brusca de comportamento social, que transportou os cultos

¹⁸ Termo utilizado por Cassirer (1985).

religiosos para as plataformas digitais. E foram nas plataformas que os líderes religiosos puderam interagir com os seus fiéis, o que abriu uma nova perspectiva de lugar sagrado.

Boa parte dos mais de 800 Ministros e Ministras que atuam nas 1800 Comunidades tem se esforçado em manter contato com seus membros, através de chats, telefonemas, WhatsApp e outros meios. Suas celebrações, orações, cantos e intercessões têm inundado as redes. Muita gente tem sido alcançada, inclusive para além da própria IECLB(IECLB, 2020f, p. 2).

Nossa observação das giras executadas nos dois canais do YouTube que adotamos como objeto de estudo busca a percepção do caráter de novidade em transmitir o processo litúrgico via streaming, bem como detectar a ausência de um ou mais dos elementos descritos acima que caracterizem emulação. O critério metodológico parte de 1) ineditismo: escolhemos estes canais por adotarem o formato “gira online” de forma pioneira; 2) regularidade: os canais ofereceram regularmente a transmissão de giras durante o período estudado (abril a novembro de 2020); 3) relevância: além dos critérios 1 e 2, optamos pela escolha dos dois canais pelo número de inscritos e de visualizações e 4) similaridade de prática: os dois pais de santo, bem como o corpo mediúnico presente nas giras, não incorporaram. (SANTANA, 2021, pág. 11)

Este tempo grave de Pandemia fechou as portas de nossas igrejas, mas a Igreja não está fechada, ela continua alimentando seus filhos e filhas através da oração, da Palavra, das celebrações transmitidas pelas TVs Católicas, rádios e mídias sociais, continua assistindo aos pobres e mais necessitados pela caridade e criando redes de solidariedade. (PORTAL DO VATICANO, 2020)¹⁹

As plataformas como YouTube, Google Meet, e redes sociais como Instagram e Facebook, transmitiam ao vivo e registravam os momentos de culto, que fidelizava os pertencentes às mais diversas religiões por meio de uma realidade virtual, ou melhor, um espaço virtual. Essas ferramentas online impediram a dispersão dos fiéis que participavam assiduamente dos cultos religiosos e até tornou-se um forte aliado em um momento de insegurança como tem sido o período pandêmico de covid-19.

É entendido, portanto, que os espaços tem se tornado cada vez mais fluidos com a modernidade, porém, são concepções espaciais que se opõem e que ao mesmo tempo subsistem no mesmo espaço-tempo. Esses espaços com delimitação fluida propõem como exemplificação das divergências entre as percepções do fenômeno e o espaço sagrado. Não obstante o espaço sagrado está em terra, como também está no cosmo.

¹⁹ Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2020-05/pandemia-e-pos-pandemia-dez-pontos-para-reflexao.html>. Acesso em 10 de outubro de 2021.

2.2 O espaço sagrado

Para compreendermos melhor é interessante subdividirmos a interpretativa sobre o que é sagrado e o que possivelmente é o espaço sagrado. Um dos nomes de referência para definir o sagrado é o autor Otto (2017). Otto define com muita destreza sobre que seria o sagrado “referindo-me a uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se de objeto numinoso”(Otto *apud* Otto, 2017, p. 38). Seus apontamentos quanto ao sagrado buscam dar uma devolutiva interpretativa as religiões, abrangendo as diferenças existentes da concepção de sagrado, sacralidade, e por fim os espaços sagrados ou dedicados ao sagrado.

O sagrado, segundo Otto (2017) é o numinoso, o ser que perpassa e transcende as prerogativas humanas quanto a realidade paralela. A realidade do sagrado é passível de modificações de entendimento, pois as religiões compreendem o numinoso de acordo com sua mítica, mística²⁰ e apresentação hierofânica²¹. Otto explica ainda que o numinoso parte de um entendimento empírico, sugerindo que possa vir ao reflexo da psique, ou seja, a experiência vivenciada pode ser prrocessada e descrita apenas pelo protagonista da experiencição, este descreve e revela de modo logico e verbal a sua sensação trancendente. Otto (2017) afirma ainda que apenas no que se refere ao *Mysterium Tremendum* ocorre uma perda de referenciação quanto a linguística, os sentidos tornam-se complexos a interpretação humana por se tratar de um fato misterioso, não descritivo, ou cuja sensação ultrapassa a reação psicológica, despertando estranheza absoluta, sendo conduta inexplicável, não assimilável, sobrenatural.

Diferentemente de Otto, Eliade define como sagrado aquilo que diverge do profano, dentro desta perspectiva existe um limiar entre a existência de uma parte, ou conclui na subsistência do outro. Quando definimos que sagrado é aquilo que não é profano, e vice e versa, afirmamos que sagrado é o oposto ao profano quanto essência. “Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequencia “forte”, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consciência, em suma, amorfos.” (ELIADE, 2018, p. 25) Se comperendemos que profano é todo o que não é sagrado, como poderíamos determinar um limiar entre um e outro? Seria o profano a ideia que parte do homem e suas limitações, o sagrado parte do divino e sua amplitude?

²⁰ A palavra mística é de difícil definição, o autor Eduardo Losso (2020, pág.15) afirma que “se refere ao que não é racional, científico ou eclesiástico, dogmático.”

²¹ Hierofania foi um termo utilizado por Eliade (1949) em seu livro “Tratado de história das religiões”, que se refere a manifestação do sagrado, uma revelação de si.

Em contraponto apontamos a ideia de Durkheim (2000, p. 22) que afirma que “não existe na história do pensamento humano um outro exemplo de duas categorias tão profundamente diferenciadas, tão radicalmente opostas uma à outra”. O que consiste que é compreensível na oposição referente para denotar a subsistência de ambos, ou a coexistência de ambos. A oposição discutida por Eliade é ponto de críticas por se tratar de uma análise que não contempla as mais diversas interpretativas do sagrado.

Para Eliade, o espaço sagrado é um espaço onde ocorre a revelação do sagrado, através do que ele chama de *axis mundi*. O *axis mundi* compreende a perspectiva de que há um espaço considerado sagrado, que fora consagrado através da hierofania, ou seja, que o numinoso se revelou no espaço/tempo consagrando um lugar na terra e esse passou a ser seu lugar, ou um espaço dedicado a sua revelação. “ Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que envolve e o torna qualitativamente diferente.” (p. 30). Esse espaço possui funções específicas, pois o mito foi aplicado/acontecido no lugar e agora esse espaço é um lugar de manifestações do divino em terra, espaço comunicante entre o céu e a terra.

Eliade afirma ainda que o *axis mundi* somente acontece por causa do *imago mundi*, ou seja, somente existe o espaço sagrado na terra por que o mundo foi criado pelo sagrado, numinoso, o Criador. Eliade ainda nos mostra que as mais antigas civilizações hipervalorizavam a ordem divina que se propunha a fincar espaço em meio ao caos:

As grandes civilizações orientais - da Mesopotâmia e do Egito à China e à Índia- o templo recebeu uma nova importante valorização: não é somente uma *imago mundi*, mas também a reprodução terrestre de um modelo transcendente. O judaísmo herdou esta concepção paleoriental do Templo como a cópia de um arquétipo celeste. É provável que tenhamos nesta ideia uma das últimas interpretações que o homem religioso deu a experiência primária do espaço sagrado em oposição ao espaço profano. Por isso nos é necessário insistir um pouco nas perspectivas abertas por essa nova concepção religiosa. Lembremos o essencial do problema: se o Templo constitui uma *imago mundi*, é porque o Mundo, como obra dos deuses, é sagrado. Mas a estrutura cosmológica do Templo permite uma nova valorização religiosa: lugar santo por excelência, casa dos deuses, o Templo ressantifica continuamente o Mundo, uma vez que o representa e o contém ao mesmo tempo. Definitivamente, é graças ao Templo que o Mundo é ressantificado na sua totalidade. Seja qual for seu grau de impureza, o Mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários. Uma outra ideia surge com base nessa diferença ontológica que se impõe cada vez mais entre o Cosmos e sua imagem santificada, que é o Templo. É a ideia de que a santidade do Templo está o abrigo de toda a corrupção terrestre, isso pelo fato que o projeto arquitetônico do Templo é obra dos deuses e, por consequência, encontra-se muito perto dos deuses, no Céu. Os modelos transcendentais dos Templos gozam de uma existência espiritual, incorruptível, celeste. Pela graça dos

deuses, o homem acede à visão fulgurante desses modelos e esforça-se em seguida por reproduzidos na terra. (ELIADE, 2019, pág.34).

Eliade nos mostra a percepção que se voltarmos no tempo, nos períodos mais remotos da história, encontraremos nas construções das cidades a importância dada as edificações sagradas. No neolítico os espaços sagrados possuíam altos patamares e se localizavam na parte mais nobre e protegida da cidade, ao alcance da observação de todos os habitantes do local. “Alguns templos de Entil eram chamados a casa da montanha, a montanha da tempestade, o lugar entre o céu e terra. Era ali que o deus se revelava.”(HAUTECOEUR, 1962, pág. 31). A tecnologia empregada nessas edificações também eram as mais avançadas da época, ao ponto que muitas dessas edificações sobreviveram até a contemporaneidade.

2.3 Arquitetura Sagrada

Compreendemos assim que os espaços sagrados possuíam destaque nas mais remotas civilizações, e isso não se extinguiu com o passar dos anos, décadas e séculos, e por que não milênios. As edificações ou espaços dedicados ao sagrado apenas se perpetuaram e continuaram ganhando destaque com o passar do tempo. Podemos elencar vários exemplos, como as *Stonehanges* (Figura 1), é um espaço conhecido como sagrado que encanta e sugere interpretações diversas, formadora de mitos e ritos até a atualidade. Outra edificação de destaque é o Panteão-Grécia (Figura 2), que mesmo após anos de sua construção e seu atual estado de deteriorização monta e remonta a história e mística intimamente condicionada aos espaços sagrados.

(Figura 1- Stonehanges)



Fonte: Site do National Geographic. Disponível em: https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.nationalgeographic.com%2Fhistory%2Farchaeology%2Fstonehenge%2F&psig=AOvVaw0ov2qiOpuiw4XQ1BBNikf0&ust=1605369577634000&source=images&cd=vfe&ved=0CAIQjRxqFwoTCPjuoPnx_-wCFQAAAAAdAAAAABAD

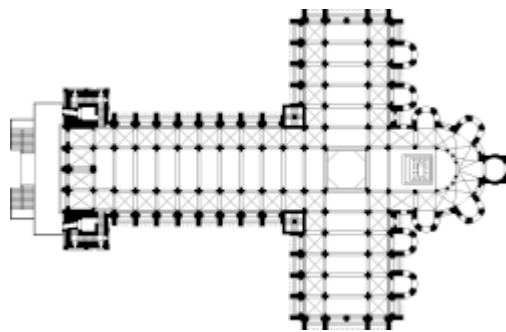
(Figura 2- Templo de Zeus, Panteão-Atenas/Grécia)



Fonte: Site de turismo. Disponível em: https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fclassic.tour.com.br%2Ftemplo-de-zeus-ao-parthenon-principais-roteiros-na-cidade-de-atenas%2F&psig=AOvVaw0Vb1z2sWxN_TO-mD3rt9C8&ust=1605369383184000&source=images&cd=vfe&ved=0CAIQjRxqFwoTCPCtnenz_-wCFQAAAAAdAAAAABAD

Podemos assim citar, o românico ou período arquitetônico bizantino, arquitetura adivinda de Roma que deu início a expressão simbólica aplicada nas plantas baixas das edificações sagradas. As plantas que eram dadas em formas sólidas, redondas, quadradas e por fim cruciforme (Figura 3). Essas igrejas expressavam a cristandade quando ainda não possuíam as prerrogativas de inclusão da arte como forma dogmática.

(Figura 3-Planta cruciforme de Igreja Romanica)



Fonte: Gombrich, 2017.

Enquanto isso, Gombrich (2017, p 143) nos mostra o paralelo do mundo oriental afirmando que “é interessante ver como duas outras grande religiões reagiram a questão das imagens, que tanto absorveu os espíritos no mundo ocidental”, ou seja, o mundo ocidental estava em embates internos quanto a questão da iconografia, dentro das religiões cristã e muçulmana, já no mundo oriental os espaços sagrados permeavam de forma confusa quanto a proibição das imagens imposta pelos dominadores muçulmanos. A China foi o país mais

afetado pela iconoclastia dos mulçumanos, incentivando aos traçados curvilíneos característica que fortemente se aplicou com a influência da religião budista.

Com todo esse apanhado histórico as edificações sagradas não foram esquecidas ou deixadas de lado, continuamente após o período medieval a arquitetura sacra se destacava correspondendo a manifestações artísticas marcando época, é como se a arquitetura sacra correspondesse a um marcador do tempo e através dela pudessemos compreender e analisar períodos. A arquitetura passou a ser uma marca histórica, ponteiros de um relógio que subdividia o tempo e espaço mediante as suas expressões e tecnologias.

Mediante as explicações das filosofias das religiões quanto ao sagrado podemos traçar o entendimento de como o brasileiro interpreta o sagrado e como descreve seu espaço arquitetônico sagrado. Por meio das especificidades sobre o sagrado e o espaço sagrado podemos dar continuidade as interpretações aplicadas nas perspectivas de nosso objeto de estudo, dar uma interpretativa quando ao sagrado e espaço sagrado nas religiões que nos propomos a analisar nessa pesquisa. Neste momento, buscaremos compreender sobre a interpretativa do que é espaço sagrado pelas religiões em que pertencem nosso objeto de estudo: a Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro-RJ-Brasil; o Terreiro de Candomblé Ilê Axé Oxumaré em Salvador, Bahia-Brasil; e o Templo Shin Budista Terra Pura, Brasília-Brasil.

2.4 Percepções do espaço sagrado no Brasil

O Brasil é um país de múltiplas faces e religiões. Partindo do entendimento que a primeira religião institucionalizada entende que seus espaços são míticos²², pois doutrina mediante a mítica bíblica em seus espaços, e todo esse apanhado artístico – pintura, escultura e arquitetura – é parte fundamental da aplicação da legislação brasileira quanto as políticas públicas que a instituem como patrimônio nacional. Entendemos, ainda, que o espaço sagrado também representa o que é o *status* da religião, ou seja, esses espaços pretendem não apenas como finitude manifestar o sagrado, mas também mostrar a expressão hergemônica da instituição.

Assim, como foi dito anteriormente, o espaço sagrado no período medieval demonstrava o poderio existente no lugar, sua expressão turística, e riqueza do governo

²² Mito, segundo Eliade (2019), compreende a revelação passada pelo sagrado.

estabelecido na região, no Brasil, o templo expressa todas essas perspectivas, não é exceção quanto a historicidade do templo. Portanto, entendemos essas expressões são definidas também nas religiões acatólicas reconhecidas pelas políticas públicas quanto ao patrimônio. Buscaremos, inicialmente, elencar os fatores quanto ao espaço sagrado de acordo com a compreensão das religiões acatólicas.

Vale salientar, que as aplicações aqui discutidas podem variar de acordo com as regiões do país, não intetaremos aplicar uma ideia totalitária do pensamento das religiões analisadas, mas dar uma devolutiva quanto a ideia de sagrado e espaço sagrado de forma generalista. Essa análise é importante para compreendermos as atitudes quanto ao processo de patrimonialização desses templos religiosos.

Abumanssur (2004), em sua análise sobre os templos protestantes e pentecostais no Brasil, afirma que “tais moradas tiveram o papel de lembrança e memória da presença divina na comunidade mais do que abrigo para Deus.” (2004, pág. 07). Partido do pressuposto que as religiões possuem múltiplas compreensões sobre o sagrado, e que seus espaços são geradores de memória, vemos a importância de uma investigação sobre a perspectiva de sagrado e espaço sagrado no Brasil.

Eliade, na citação supracitada²³, discutiu sobre a perspectiva das religiões judaico-cristãs e seus espaços sagrados, Abumanssur, define que, no Brasil, as religiões protestantes e do viés pentecostal compreendem que o espaço sagrado reflete o sentido de espaço digno de transcender, mas não é precisamente visto como espaço intocável, é consagrado, mas passageiro, transeunte. “O espaço litúrgico não é sagrado para eles. Mas, a expressão, estamos querendo apontar para um território demilimitado, ocupado pelo sagrado.” (ABUMANSSUR, 2004, pág. 08). Nessa análise percebemos que os protestantes e pentecostais compreendem que o espaço sagrado é um lugar limitado voltado as atividades litúrgicas.

A ideia de que o templo é símbolo, ou pelo menos metáfora, é recorrente. Tal edifício apontaria para uma realidade que lhe transcende e o dignifica, dá-lhe razão de ser, e torna-o o vértice do espaço circundante. Ele, além de vértice, é também o vórtice do sentido de tudo que o cerca. Não só atrai para si como dimana de si o sentido para o seu entorno. Esse é o peso dos lugares sagrados, suficiente para ancorar toda a realidade em volta. (ABUMANSSUR, 2004, pág. 180)

²³ Página 46.

Em entrevista realizada a distância via plataforma Google.meet na data de 09 de fevereiro de 2021 com Revendo Isaías Cavalcanti²⁴, buscamos compreender a percepção da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro-Catedral Rio, com relação a interpretativa de espaço sagrado. Segundo o reverendo o espaço sagrado é entendido pela comunidade como um lugar de adoração a Deus, e segue:

O espaço sagrado é chamado de santuário, é um lugar de adoração a Deus. Então nós usamos, às vezes também, para reuniões administrativas, mas tudo voltado para as atividades eclesiais. Esse lugar chamado sagrado, é um lugar separado exclusivamente para a adoração a Deus, para a pregação da palavra, para orações, para a comunhão espiritual e social entre os membros da igreja. Nós declaramos sagrado este lugar porque ele é separado para atividades espirituais. É um lugar santo, porque é separado, reservado para atividades espirituais e não realizamos atividades que não são afins as atividades eclesiais. Por isso, consideramos este lugar sagrado, santo. Mas sem pieguismo, é de uma forma consciente, racional.

A consciência racional parte da doutrina ensinada na instituição, o reverendo relata que a Confissão Maior de Westminster é a principal confissão comunidade, e que em seu sequicentenário foi inserido *Fluminense Confession*, a Confissão de Guanabara, que de forma uníssona é declarada durante as ministrações (Figura 4). Segue afirmando que durante as salas de ensino aos domingos, ou escolas dominicais, são estudadas continuamente as confissões citadas por se tratar do credo presbiteriano.

Figura 4: Culto presbiteriano



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=IwHQL44aRIE&t=2357s>

²⁴ Atuante como pastor auxiliar da igreja há 27 anos, natural de Recife-PE. Professor de Língua Portuguesa do Seminário Teológico Presbiteriano Rev. Ashbel Green Simonton – Rio de Janeiro e professor da FAECAD – RJ, segundo o site da instituição. Maiores informações: <http://www.catedralrio.org.br/blog/2010/pastores/rev-isaias-cavalcanti/>

Essa perspectiva corrobora a análise de Anéas (2016, p. 94), em sua pesquisa sobre a mística experienciada pelos protestantes históricos brasileiros, afirma que “nota-se que isto o leva a ser adepto de uma linha de pensamento que possibilite a experiência religiosa com uma conexão com a bíblia e, conseqüentemente, doutrinas formuladas a partir de seu estudo”. Dentro desta análise, entendemos que o protestante histórico define como sagrado o que lhe é descrito no texto bíblico, que, mediante o que foi colhido na amostra da pesquisa, isso não compromete a experenciação, mas denota um viés de conduta. O autor afirma ainda que o fato de nivelar o conhecimento e experenciação não os deixa tentenciosos ao domínio da manifestação do sagrado, mas parte da ideia de sofisticação da experiência mística.

De qualquer forma, não foi possível enxergar uma tentativa deliberada de se domesticar o sagrado. Muito pelo contrário, o teólogo-pastor demonstra estar verdadeiramente envolvido em prol de uma comunhão genuína com o sagrado e deseja levar isto para sua membresia. Se há domesticação, trata-se de um processo do discurso institucional que o influencia a ter cautela e não algo deliberado da parte dele, como se o mesmo atuasse no papel sócio-religioso de sacerdote que regulamenta e controla os desvios da religião. (ANÉAS, 2016, p. 95)

Em uma comparativa entre o espaço sagrado afro-brasileira e as protestantes percebemos um contexto completamente divergente, principalmente quanto a arquitetura religiosa. Enquanto as fachadas de templos protestantes sofreram ataques públicos e proibições no Brasil, sua identidade fora impedida no país mas continuou sendo construída e assim se perpetuava. Já as religiões de matrizes africanas, sofreram muito mais embargos quanto as manifestações arquitetônicas pois o preconceito os empurrou a não valorização de seus feitos. Até na atualidade suas expressões tem sido estudadas com afinco para que seja possível uma análise tecnológica e identitária mais completa. Neste discurso, apresentamos Pereira (2011) como uma das pesquisadoras das tecnologias afro-brasileiras nos quilombos do estado do Espírito Santo.

Pereira (2011, p. 1) relata que “O continente Africano sempre sofreu com preconceitos de diversas naturezas e mais especificamente com relação ao seu esquema arquitetônico e urbanístico.” Em tal afirmativa a autora revela que de todas as questões baseadas no preconceito, foi mais precisamente na arquitetura e no urbanismo que os vestígios das civilizações africanas sofreram maior impacto, haja vista que até a atualidade não existem disciplinas que abordam a temática no Brasil e até mesmo na África, levando a história da arquitetura a sofrer embargos e ao desaparecimento.

Devido a europeização as nossas análises ou estudos quanto a arquitetura giram em torno das edificações lá existentes ou das características que expressão a identidade europeia, esquecendo-nos por completo as outras manifestações de técnicas arquitetônicas que foram inseridas no Brasil. Essa é uma das maiores problemáticas de análise quanto a a arte e arquitetura afro, ou africana, essas características trazidas da África no período de escravidão e permeiam até a atualidade como tecnologias que eram aplicadas principalmente na região central africana.

Quando falamos de Brasil precisamos considerar que o país foi dominado por portugueses e implantado o cristianismo católico como religião única e legítima da nação, então percebemos que as identidades também provieram dessas perspectivas. Temos que ter em mente que as influências do povo foram expressas nas mais diversas manifestações culturais, incluindo a arquitetura. No artigo *“Arte religiosa afro-brasileira: as múltiplas estéticas da devoção brasileira”* de Vagner Gonçalves da Silva (2008), é relatado que a negritude fora fincada nas artes e arquitetura barroca através do nobre alejadinho que marcou o barroco brasileiro e, principalmente, mineiro. Aponta ainda as impressões quanto a arte religiosa possui planos de funções que se complementam:

A ideia religiosa não se “objetiva” na peça artística e nem esta é uma mera “função” do religioso. São antes linguagens diferentes que expressam planos complementares de significados, ou seja, são fatos sociais estético-religiosos. (DA SILVA, 2008, pág. 99)

No âmbito das religiões afro-brasileiras o sagrado é manifesto na corporeidade através da vida dedicada ao santo, quanto a interpretativa relacionada a ideia de sagrado expressa por Eliade (2017), não contemplam as religiões afro, pois estas entendem como tudo que nos cerca é sagrado. Nesta perspectiva apontamos que o Terreiro de Candomblé Ilê Asé Osumaré em Salvador, Bahia-Brasil, segundo a fala de Babá Leandro Encarnação da Mata²⁵. O Babá Egbé nos concedeu entrevista via chamada de vídeo no Whatsapp no dia 03 de março de 2021, registramos em áudio-vídeo pela plataforma Google.meet. Ele nos diz que:

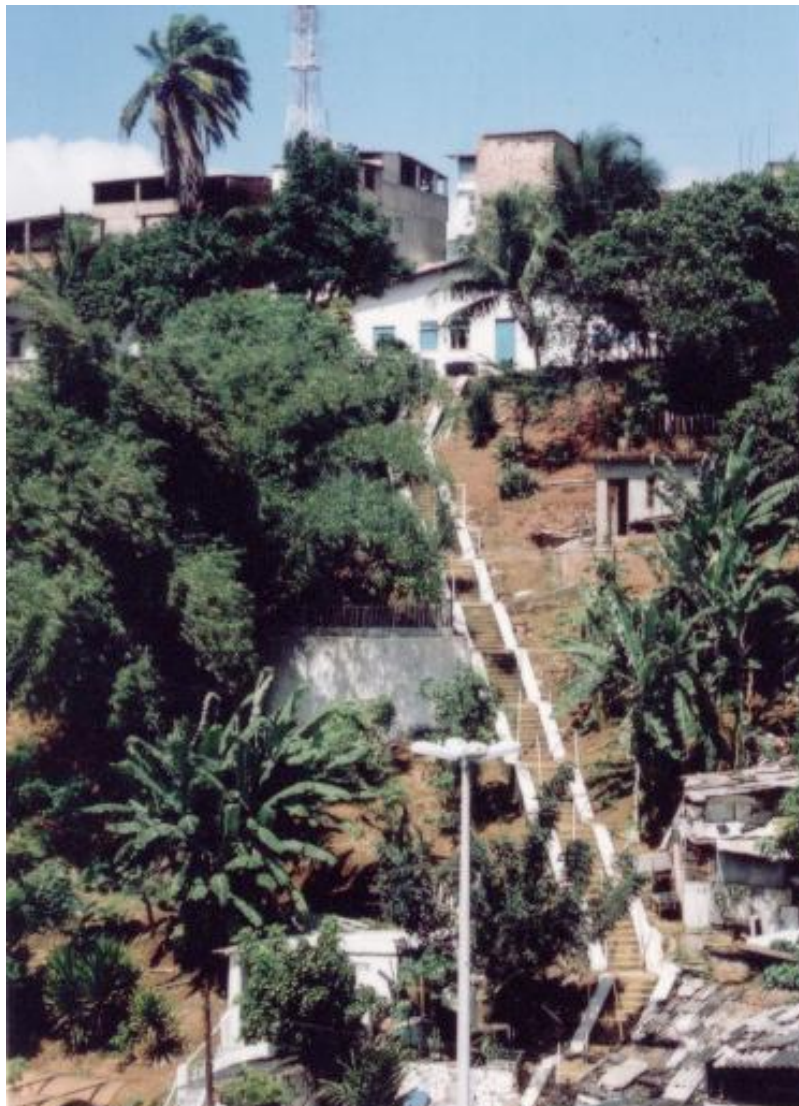
No candomblé o espaço sagrado é o planeta, é o corpo, o candomblé consegue ver o sagrado em tudo. Porque tudo é oriundo da criação de um poder superior, o qual chamamos de Olodumare, Olorum. A casa, o Aie, a terra é o nosso grande Iba. Então tudo é sagrado. Agora o terreiro é um espaço de adoração, que tem uma classificação a mais... que é uma casa de adoração aos orixás. Ele não é mais sagrado, mais importante ou menos importante que outro espaço. Na nossa filosofia nós não somos mais importantes que uma árvore.

²⁵ Filho de Sivanilton Encarnação da Mata, Baba Pecê. Nascido em São Paulo, encontrou-se espiritualmente na Bahia. Nos relatou que entre suas atividades no terreiro compreende colaborar com o culto, contou-nos ainda que desde a infância faz parte do Candomblé, e se dirigiu a se dedicar a religião devido a sua espiritualidade.

A sua vida não é mais importante que a vida de uma árvore. Nós estamos inseridos no Aie e temos que nos respeitar. Então... a vida do ser humano é menos importante do que a árvore? Não, é de igual importância. “Tá” no mesmo patamar de importância, nós somos parte desse lugar que é o Aie, o planeta Terra. Por ser uma casa de adoração a gente tem um cuidado, a gente tem preceitos litúrgicos, a gente tem regras, leis para “tá” nesse espaço, mas ele não é mais importante que o rio, que a água, que a natureza.

Neste perspectiva entendemos que a concepção de sagrado segundo nosso campo de pesquisa compreende a tudo que nos cerca, pois todas as coisas foram criadas por uma força sobrenatural que subsiste na natureza. Portanto, toda expressão paisagística (Figura 5) encontrada no terreiro é sagrado.

Figura 5: Vista aérea da Casa de Osumare



Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9e/Casa_de_oxumare.jpg

O entendimento de nosso campo de pesquisa corrobora a afirmativa de Silva (2008), que relata ainda que tudo que é utilizado na construção do espaço sagrado é sagrado. Como podemos ver no trecho abaixo:

Nesse sentido, a arte religiosa afro-brasileira mantém viva uma concepção de cultura e natureza como dimensões não opostas. Um artesão ao esculpir na madeira um oxê (machado) de Xangô que depois será sacralizado pelo banho de folhas, não atribui alma (alma) há algo supostamente inanimado. Antes atua sobre a forma e conteúdo de um objeto já divino na natureza (a própria árvore) ressaltando-lhe sua expressão sagrada. E como tudo na natureza possui axé (força vital), ele, artesão, ao lidar com ela, é apenas um agente da transformação. (DA SILVA, 2008, pág. 100)

Quanto a corporeidade diz que:

No corpo, ou por meio dele, manifestam-se o mundo do invisível habitado por deuses e ancestrais que podem voltar à terra durante o transe ritual, e do visível habitado pelos vivos em suas redes de parentesco e de afinidade. (DA SILVA, 2008, pág. 100)

Diante do exposto compreendemos que as religiões afro-brasileiras, ou mais precisamente, o nosso campo de pesquisa entende que o espaço sagrado é sagrado em sua completude, pois nele tudo veio da natureza que por si só é sagrada. Como tudo é sagrado nas religiões afro-brasileiras o Terreiro é entendido como um espaço de adoração, reservado para a realização dos ritos, mas não está acima, nem abaixo dos outros espaços.

Como discutido no capítulo anterior, as religiões orientais entraram no Brasil devido a uma ausência de expectativa de retorno a sua terra natal, assim fora necessário implantar as religiões orientais para que eles pudessem manifestar sua fé. Mas segundo Correia (2008, p. 97) “o princípio da prática da fé para se atingir a iluminação não condiz com a realidade dos imigrantes japoneses é muito difícil a propagação da religião numa época em todos buscavam minimamente uma vida digna.” O ponto que mais pesou na implantação da religião foi a questão das celebrações fúnebres, o templo construído possuía objetivos relativamente específicos.

Uehara (2009) descreve que os imigrantes construíram o primeiro templo xintoísta do Bugre, colônia de Uetsuka, em Promissão no Estado de São Paulo, era possível realizar ainda iniciações individuais. Segundo Frank Usarski (2002), há duas vertentes de implantação do budismo no Brasil, o budismo de imigração, o zen-budista vindo com os imigrantes japoneses, e o budismo conversão, difundido nas décadas de 50 e 60. Entendemos que os imigrantes japoneses passaram por situações de sobremodo opressoras, pois além de serem impedidos de manifestar sua fé plenamente, ocasionando uma ausência de pertencimento deveras extrema

sentida pelos nipônicos. A realidade sofrida pelo povo transeunte no Brasil é palco das mais variadas problemáticas quando a saúde, educação, questões de ordem social, incluindo as religiões. As situações de precariedade identitária levou os japoneses ao paradoxo, deixando de seguir aos seus antepassados e aderindo as religiões já existentes no Brasil.

Na prática, é fácil perceber que os descendentes de japoneses pouco se interessam pelos templos budistas: estão mais preocupados em se integrarem na sociedade brasileira do que em manterem as tradições de seus ancestrais. Assim, não será um exagero dizer que, quando o último imigrante falecer, só resta aos missionários budistas fecharem os templos e regressarem ao Japão, sendo interessante recomendar ainda ao último a partir que desligue a luz antes de seguir para o aeroporto. (Conferência-Gonçalves, 2004)

O Templo Shin Budista Terra Pura, Brasília-Brasil, é pertencente a vertente Shin Budista, pode estar ligada ao viés do budismo de imigração, pois segundo Usarski (1989) chegou ao Brasil em 1908, pertencente a escolástica Theravada. A afirmativa de Usarski (1989) corrobora a Correia (2008), que nos explica a percepção budista sobre sagrado e sua inserção no Brasil.

Algumas entidades budistas ou pesquisas dizem que o budismo não acredita em “Deus”, que o budismo nega a existência divina, mas definitivamente não é o perfil do budismo pregado por Buda, nem Ibaragui²⁶ expandiu no Brasil. De fato, não prega um Deus criador para que não seja atribuído a este todas as imperfeições da criação ou fruto dela. A lei da interdependência responde sobre a existência até mesmo antes dela. (CORREIA, 2008, pág. 135)

Diante da percepção de Buda no budismo identificamos que o espaço sagrado transcende a compreensão geográfica do sagrado, pois parte da própria herança de Buda como podemos ver no trecho abaixo:

A história do Buda Amida é narrada no Sutra Sutra Maior do Buda da Vida Imensurável (Amitayus) e da Luz Infinita (Amithaba). Como o Buda Sakyamuni que se apresentou na história real da Índia, o Buda Amida era um príncipe em uma terra incerta que também abandonou o trono para seguir os passos do Buda Lokeshvararaja, para tornar-se um monge chamado Dharmakara, “O Tesouro do Dharma”. Durante incontáveis eras de determinação, reflexão e prática, Dharmakara trilhou 48 Votos para beneficiar todos os seres. Em cada Voto, Dharmakara declara que só alcançaria a suprema e perfeita iluminação se todos os seres também se iluminassem.²⁷

Através do descrito é possível destacar que a prática está mais relacionada a percepção de sagrado do que o próprio espaço. Em entrevista via e-mail em 12 de fevereiro de 2021,

²⁶ Precursor do budismo no Brasil segundo Correia (2008).

²⁷ Trecho extraído do site oficial do Templo Shin Budista. Disponível em < <https://terrapuradf.org.br/shin-budismo/temas-do-shin-budismo/buda-amida/> > Acesso em: 29 de outubro de 2021.

Monge Sato²⁸ falou-nos sobre espaço e o sagrado de acordo com o que é entendido pela comunidade, afirmando que:

É fácil entendermos a Terra Pura do Buda Amida como espaço sagrado e foi justamente isso que os predecessores do Jôdo-Shu e o próprio Shinran Shonin que propugna o Jôdo-Shinshu, propuseram. Mas essa conceituação, sem o Tariki e o Ekô que se realizam no “Aqui e Agora” pela prática do Shinjin, passam a ser mera fuga alienatória, relaxamento provisório ou sensação fugaz de felicidade. Isto não é a busca da Paz no sentido budista (Annon).²⁹

Portanto, por mais que o Templo Shin Budista tenha a finalidade de ser um espaço de práticas religiosas e culturais do budismo o que faz o espaço sagrado para os membros da comunidade é a prática do Tariki e Ekô (Figura 6), segundo os preceitos de Buda Amida.

Figura 6: Monge Sato convidando a todos para a prática da meditação



Fonte: <https://www.instagram.com/tv/CVd7cO6Aqs/>

²⁸ Ele é neto de japoneses imigrantes por parte do pai que nasceu no interior de São Paulo e filho de mãe japonesa que casou com seu pai no Japão, antes do início da II Grande Guerra. Nasceu em São Paulo, Capital, e na sua infância passou pelas agruras da II Grande Guerra pelo fato do Brasil e Japão se colocarem em lados contrários como componentes da Aliança Democrática liderada pelos Estados Unidos e composta por países europeus e suas colônias, especialmente Inglaterra e França e com a inclusão da União Soviética contra o Eixo de três países que representavam o nazismo (Alemanha), o fascismo (Itália) e o imperialismo (o próprio Japão). Formou-se pela Universidade de São Paulo (USP) nos meados dos anos sessenta em Economia e Administração e em Direito. Pósgraduou-se pela mesma universidade em Ciências Sociais e é Mestre em Economia pela UNICAMP. Deu aulas na USP, na Universidade do Chile, Universidade Federal da Bahia e na PUC/SP.

Trabalhou no Chile, primeiro como técnico da CEPAL (Comissão Econômica para América Latina) e depois no Governo de Salvador Allende. Viveu na Bahia de 1974 a 1980 e retornou a São Paulo em 1980. Mora em Brasília desde 1986 onde chegou contratado como técnico do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), tendo ocupado cargos nos Ministérios de Planejamento, de Economia e de Ciência e Tecnologia. É monge budista desde 1998, tendo se ordenado no Japão, em Quioto, na sede do Shin-Budismo da Terra Pura do Oeste (Nishi), Hongwanji-Ha. Texto extraído da entrevista concedida a pesquisadora realizada por e-mail no dia 12/02/2021.

²⁹ Fala de Monge Sato enviada por e-mail.

Neste capítulo discutimos a percepção de sagrado e espaço sagrado no Brasil, de acordo com a perspectiva dos nossos campos de pesquisa. Vimos que o sagrado é visto como o transcendente, imanente, como nos definia Otto, porém, o espaço sagrado possui variações na comparativa dessas comunidades aqui estudadas. Em síntese, podemos apontar que o presbiterianismo estudado refere-se ao espaço sagrado como um lugar de práticas litúrgicas e comunhão com a comunidade. É visto ainda como um lugar de adoração, reservado e separado para tais funções. Já o Terreiro é visto pelo nosso campo de pesquisa como um lugar de adoração, que não possui patamar mais elevado por ser um lugar de adoração, igualando-se à natureza. O espaço pode ter surgido para ser visto como sagrado, mas são as práticas que o torna sagrado, segundo o budismo Terra Pura.

No próximo capítulo realizamos apontamentos sobre o reconhecimento de Templos citados realizado pelas políticas públicas de patrimônio. Buscamos entrelaçar os aspectos desses espaços transcendentais com a iniciativa de salvaguarda, considerando que a principal função dos templos é atuar como um *religare*, religando o homem com o sagrado, mas jamais esquecendo que são espaços existentes que remontam a história e memória das cidades e/ou comunidades. Ou seja, seguem atuando como símbolo das identidades.

3 CAPÍTULO

ENTRE A GRAÇA, O AXÉ E O DHARMA: MULTIFACES DO PATRIMÔNIO ARQUITETÔNICO RELIGIOSO BRASILEIRO

O patrimônio religioso, obviamente, possui característica arquitetônica dos estilos encontrados no país. Dentre esses estilos, muitos derivados da arquitetura europeia, ou melhor, derivado da força brasal dos nossos brasileiros, que muitas das vezes não tiveram condições de adquirir conhecimento sobre construção civil, mas realizaram os monumentos celebres que conhecemos hoje. Esse patrimônio brasileiro, de Alejandrinho e Niemayer, traduz nossos momentos históricos e identitários de acordo com as possibilidades e tecnologia de cada época.

Assim como a arquitetura dos templos expressam a fé, a religiosidade, a prevalência étnica de cada povo que colaborou com a multiciplidade identitária, cultural, simbólica, religiosa, e porque não dizer, patrimonial arquitetônica. Neste capítulo, nos aprofundaremos em nosso campo de pesquisa, apresentando uma análise comparativa das políticas públicas patrimoniais. Nos documentos identificamos os processos de inserção e viabilidade das edificações estudadas referente a sua arquitetura como agente cultural que representa e rememora essas comunidades religiosas.

Entre a graça, encontramos a perspectiva de fé de benignidade, que promove uma adequação em busca da legalidade por meio da perseverança. No axé, se segue com a fé buscando romper os paradigmas impostos, crendo na força e direcionamento vindo do sagrado. Para o darma, a espiritualização não se encontra em âmbito material, mas parte da consciência que gera a generosidade, a tolerância, a sabedoria e esforço. E assim, apresentamos um contexto comparativo entre as ações de patrimonialização destes três modelos estéticos da religião.

3.1 Patrimônio sagrado

Percebemos nos capítulos anteriores que as religiões legitimam as ações sociais, influenciam e contam os fatos históricos ocorridos nos seus espaços de localização. Vimos que a religiosidade não institucionalizada também contém essas expressões sociais, promove a historicidade e muito contribui as identidades nacionais. A religião expressa e justifica os

pensamentos e atitudes de uma época, como nos explica Wilges (1994, p.11-12) nos diz “O homem procura compreender e explicar a sua vida através de um conjunto de crenças que envolve também condutas sociais”, entendendo que a religião opera como agente qualificador dos acontecimentos.

Podemos perceber ainda que a legitimação da religião não institucionalizada se deu a passos demorados e a margem, por meio de muitos aspectos de diminuição de valores e perseguições. Suas construções foram impedidas de modificarem a paisagem dos locais onde estavam inseridos, pois o Brasil não era lugar para a inserção de sua adoração para manifestação de sua fé. Mas a fé, os fez romper espaços e conquistar paulatinamente a legalização tão esperada, o reconhecimento e pertencimento mais do que necessário, identitário. Estes espaços hoje fazem parte do patrimônio local ou nacional e nossa proposta é elencar o fenômeno de seus passos a legitimação. Williams-beck aponta em sua pesquisa os fatores relacionados as modificações de paisagem e projeta interrelações quanto a essas modificações custam a serem fundamentadas:

Uma noção de tropo estético que relaciona recursos patrimoniais e espaço construído leva em consideração um processo intencional de projetar uma paisagem arquitetônica de criação com a qual um determinado grupo pode se identificar concreta, física e simbolicamente.(WILLIAMS-BECK, 2008, pág. 213).

Descreve ainda a relevância da patrimonialização do espaço sagrado:

As oferendas rituais colocadas nestes lugares santuários definiriam simbolicamente não só o local como receptáculo de assembleia pública e depósito religioso, mas também identificariam os recursos patrimoniais neles contidos como paisagens sagradas que teoricamente seriam adequadas como modelos de identidade sociocultural para todos. participantes nas procissões periódicas. (WILLIAMS-BECK, 2008, pág. 219)

Entendendo que a arquitetura sagrada quanto patrimônio abrange a dualidade existente entre o patrimônio, ou bem comum a todos, e o espaço sagrado, local de manifestação do sagrado, nos perguntamos, o que é o espaço arquitetônico sagrado e por que é gerador de memórias? Bem compreendemos que o alento de estar em espaço sagrado se difere nas perspectivas das religiões, principalmente para as religiões que nos debruçamos a estudar nesta pesquisa, a saber: a Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro-RJ-Brasil; o Terreiro de Candomblé Ilê Asé Osumaré em Salvador, Bahia-Brasil; e o Templo Shin Budista Terra Pura, Brasília-Brasil.

Por mais que a arquitetura marcasse um tempo, era mais precisamente na arquitetura sagrada que o povo demonstrava seu poder e conquistas. No medievo a arquitetura de uma

igreja expressava quem regia a cidade, se aquele governante possuía prestígio ou se a província era menos favorecida. A expressão social também marcava os lucros relacionados ao turismo local e o desejo de expansão, vemos aqui o quanto a arquitetura do espaço sagrado era extremamente relevante no período do medievo. “Não admira que toda a comunidade estivesse interessada na construção dessas igrejas e se orgulhasse de sua decoração.” (GOMBRICH, 2017, p. 171)

Identificamos ainda que nos levantamentos históricos sobre patrimônio, segundo a autora Sala (2014), a arquitetura do espaço sagrado foi o primeiro patrimônio social, um bem considerado de todos. Na história da temática patrimônio podemos perceber que correspondia um conjunto de bens que o senhor possuía, nesse entendimento a população possuía a igreja como fundamento de fé e propriedade comum a todos.

O termo “patrimônio” tem origem na sociedade clássica romana, onde *patrimonium* designava os bens pertencentes a um pai de família (pertences materiais, como imóveis e escravos), ou seja, referente a elite romana. No medievo passou a designar igrejas e catedrais. Deixou de ser algo individual para ser algo coletivo, entretanto, permaneceu aristocrático. (SALA, 2014, pág. 1585).

Daí partiu o entendimento que a igreja era um bem de todos e para todos, mas sua interpretativa não findaria por aí. A igreja passou a ser objeto de comunicação direta com o povo, ícone de doutrinação, espaço de interrelação com o sagrado. Definindo essas pequenas prerrogativas, não definem por completo com que seria espaço sagrado, absolutamente longe disso. Mesmo porque compreendemos que as mais diversas religiões entendem diferentemente sobre o que é o sagrado e o que é o espaço sagrado.

3.2 Patrimônio arquitetônico brasileiro: do colonialismo à contemporaneidade

Segundo Natal (2013) Severo afirmava que Portugal e Brasil possuem a mesma raiz étnica e racial, portanto, a crise estética-arquitetônica brasileira resultaram na multiplicidade de estilos arquitetônicos, sendo necessário um estudo arqueológico para recuperar a cultura portuguesa, e assim mapear a identidade nacional.

Sobre os textos do arquiteto Lúcio Costa, o autor DIAS (2020) remonta suas falas sobre a arquitetura e patrimônio brasileiro. Lucio Costa se colocou como grande defensor da arquitetura nacional expressa nos pequenos detalhes construtivos. Detalhes esses que falavam por si só a identidade nacional, identidade que gritava a participação dos mais diversos

brasileiros advindos das mais variadas regiões do mundo, ou até mesmo os nascidos no Brasil que herdaram dos seus antepassados a coragem que sobreabundava valores que passaram de geração em geração na terra brasileira.

Lúcio Costa defendeu fortemente as adaptações técnicas implantadas no Brasil, apresentou ainda o processo evolutivo das construções brasileiras (Figura 7), e explica:

Figura 7: Croquis de Lucio Costa exemplificando o que chamou de “evolução” dos vãos das edificações



Fonte: COSTA, 1937, p. 36-37. Modificado por DIAS, 2020.

Nas casas mais antigas, presumivelmente nas do século XVI e durante todo o século XVII, os cheios teriam predominado, e logo se compreende por quê; à medida, porém, que a vida tornava mais fácil e mais policiada, o número de janelas ia aumentando; já no século XVIII, cheios e vazios se equilibram, e no começo do século XIX, predominam francamente os vazios; de 1850 em diante as ombreiras quase se tocam, até que a fachada, depois de 1900, se apresenta praticamente toda aberta, tendo os vãos, muitas vezes, ombreira comum. O que se observa, portanto, é a tendência evidente para abrir sempre e cada vez mais [...] Verifica-se, assim, portanto, que os mestres de obras estavam, ainda em 1910, no bom caminho. Fiéis à boa tradição portuguesa de não mentir, eles vinham aplicando, naturalmente, às suas construções meio feiosas todas as novas possibilidades da técnica moderna, como, além das fachadas quase completamente abertas, as colunas finíssimas de ferro, os pisos de varanda armados com duplo T e abobadilhas, as escadas também de ferro, sôltas e bem lançadas [...] (DIAS *apud* LÚCIO COSTA, 2020, pág. 10)

Lúcio Costa traz uma nova percepção da arquitetura nacional, pois outrora, o grande problema da identidade nacional parecia ter por única opção o neocolonial, o considerado “espírito nacional³⁰”. Segundo Kessel (1999) o neocolonial disputava com a arquitetura modernista o posto de explicar e modificar a organização social. O autor segue afirmando ainda que o neocolonial seria uma intervenção elitista étnica-nacionalista que acreditava em uma origem pura e perfeita da brasilidade. Para tais informações, se debruçou sobre as afirmativas de Mariano Filho (1931), estudioso da arquitetura neocolonial. Mariano Filho, médico, discutia firmemente objetivando uma análise da arquitetura neocolonial como parte fundamental da identidade brasileira.

“Tenho o pesar de afirmar que, para mim, o problema arquitetônico brasileiro ainda não foi convenientemente situado diante dos fatos e circunstâncias sociais e geográficas, capazes de lhe desvendar o aparente mistério. Os eruditos consideram-no mero problema de caráter artístico. (...) Acompanhando a nacionalidade através de todas as etapas de seu ciclo histórico, a arquitetura nacional não podia deixar de traduzir rigorosamente os diversos estados de alma da vida nacional.”(Mariano Filho, 1931, p. 7)

Essa apropriação cultural fez com que as características da arquitetura neocolonial tomasse conta do país, passou a configurar a arquitetura de espaços como escolas, prédios públicos, residências, igrejas. Segundo Kessel (1999, pág.69), “acreditavam no papel privilegiado que a arquitetura poderia desempenhar no aperfeiçoamento da sociedade.”

Severo (2004) decreve que no período de implantação o neocolonial e colonial foram resguardados devido a importância dada a esses movimentos como legitimamente brasileiros, esse referencial possibilitou a destruição de outros estilos arquitetônicos que não condiziam com essa perspectiva. Segundo Severo (2004) valorizou-se mais as fachadas do que a vivência e interpretação desses espaços.

Na arte arquitetural, mais do que em outras, à vista experimentada dos que a professam, não se esconde – qualquer que seja o estilo e a época – a característica basilar de formação, indicando a sua mais longínqua proveniência. (SEVERO, 1916a, pp. 41)

Entendemos aqui que os tombamentos estavam intimamente relacionados a arquitetura considerada “legítima”, de acordo com a percepção dos intelectuais da época, considerando que apenas o barroco, propriamente católico seria de fato uma arquitetura brasileira. Apontavam ainda que os novos traçados da arquitetura modernista poderiam ser considerados como

³⁰ Acreditava-se que o estilo colonial consistia na legítima arquitetura brasileira, devido sua origem luso-brasileira.

movimento artístico-arquitetônico brasileiro, como o caso da Igreja da Pampulha, inicialmente recusada pela Igreja, e previamente tombada pelo SPHAN. (NATAL, 2013).

É deveras pensar que as políticas públicas de patrimônio elencaram apenas uma fatia de bens considerados nacionais? Santos (2013) nos pergunta se seria apenas os portugueses que compunham a população brasileira para que apenas esses tivessem sua arquitetura considerada como patrimônio nacional. Segue afirmando ainda que tal processo é considerado com mais uma exclusão das marcas da história dos negros, índios e demais povos que contribuíram com a nação brasileira, definindo como uma arquitetura subalterna.

Segundo Toji (2011) o Decreto-Lei 25, dispõe sobre os aspectos relacionados ao patrimônio considerando que o tombamento utiliza por critério “os fatos memoráveis da história do Brasil”. Aponta ainda que os primeiros tombamentos evidenciaram a intelectualidade modernista, elegendo bens materiais dos períodos colonial ao modernista. Toji cita Chuva afirmando que quando os historiadores ganharam maior notoriedade do IPHAN, os momentos vivenciados pela história do país começaram a tomar seu espaço de direito. Assim, em 1970 o patrimônio se estendeu para imaterialidade partindo da experiência do Centro Nacional de Referências Culturais (CNRC), buscando como referência a culturalidade, veio então o reconhecimento do Terreiro Casa Branca abrindo espaço a muitos processos de salvaguarda de produção cultural.

Toda a construção da identidade, seja ela nacional, religiosa, cultural ou étnica, necessita reencontrar pontos de referência espaciais, sejam eles de cidades míticas, de estilos arquitetônicos particulares ou de técnicas construtivas. A arquitetura nesses processos de invenção da identidade foi selecionada e "manipulada", como a música ou a arte culinária, tornando-se depois *nacional, regional, vernacular...* fazendo parte, definitivamente, do grande mundo do patrimônio. (Biase, 2001, pág. 178 e 179)

As cores e sabores do patrimônio brasileiro foram fincados definitivamente a partir da constituição de 1988 que cuidadosamente no artigo 216 (5) buscou efetuar o reconhecimento e tombamento dos bens imateriais que caracterizavam as expressões das identidades brasileiras. (TOJI, 2011).

3.3 Patrimônio arquitetônico sagrado e História de tempo presente

Neste capítulo temos discutido sob a ótica das edificações e seu reconhecimento como patrimônio nacional. Ao nos debruçar quanto as iniciativas de reconhecimento das religiões acatólicas devemos definir os aspectos históricos que contribuíram para uma nova corrente de pensamento. Entendendo que o patrimônio é “um elemento de pertencimento dos indivíduos à sua coletividade” (BRAGA, 2011, p.4), abordaremos sobre o contexto histórico que alavanca as possibilidades quanto o reconhecimento, relativamente recente, dos bens imóveis das religiões acatólicas. Entendemos que o sentimento de pertencimento tem moldado a historicidade mediante as relações que remontam a história continuamente, como nos aponta Guimarães:

Esses objetos que acreditamos pertencer a um patrimônio de uma coletividade, e hoje até mesmo da humanidade, estabelecem nexos de pertencimento, metaforizam relações imaginadas e que parecem adquirir materialidade a partir da presença desse conjunto de monumentos. (GUIMARÃES, 2008, pág. 19)

Gonçalves (2012), descreve sobre os primeiros escritos de Pierre Nora na década 80 sobre uma “era da comemoração”, que se referia a multiplicidade das identidades partindo da noção sobre “lugares da memória”. Nora percebe que se faz necessário uma revisão da história quanto a questão de identidade nacional.

Da mesma forma que devemos à distância panorâmica o grande plano e ao estranhamento definitivo uma hiperveracidade artificial do passado, a mudança do modo de percepção reconduz obstinadamente o historiador aos objetos tradicionais dos quais ele havia se desviado, os usuais de nossa memória nacional. Vejam-na novamente na soleira da casa natal, a velha morada nua, irreconhecível. Com os mesmos móveis de família, mas sob uma nova luz. Diante da mesma oficina, mas para uma outra obra. Na mesma peça, mas para um outro papel. A historiografia inevitavelmente ingressada em sua era epistemológica, fecha definitivamente a era da identidade, a memória inelutavelmente tragada pela história, não existe mais um homem-memória, em si mesmo, mas um lugar de memória. (NORA, 1993, pág. 21)

Segundo Gonçalves (2012), Nora afirma que o patrimônio cultural atrelado a história do tempo presente compreende uma perspectiva historiográfica, etnográfica, psicológica, política, literária, poderíamos incluir ainda dentro de todas essas afirmativas que a religião continua sendo geradora de memórias. Incutimos a religião, pois segundo Peter Berger (2012), o mundo tem tomado um rumo a dessecularização³¹, o que nos propõe a analisar que a religião segue se firmando como espaço atuante na vida, na história e na memória do ser humano.

³¹ Termo utilizado por Peter Berger para definir um retorno a religião que tem ocorrido na contemporaneidade.

Assim entendemos que a religião legitima os espaços, se fazendo presente na historicidade do país, dentro de suas muitas interpretações do sagrado. Estes espaços passaram a ser reconhecidos devido a nova perspectiva de memória e entendimento de formação identitária permitida nas observações do método histórico do tempo presente. A intensificação dessa realidade partiu do reconhecimento do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, em 1984, Salvador-Bahia-Brasil, que abriu espaço para que a arquitetura das religiões acatólicas passassem a ser reconhecidas como patrimônio nacional ou estadual.

No caso do tombamento da Casa Branca, felizmente, os argumentos políticos e culturais prevaleceram em relação aos pressupostos técnicos conservadores – pois, o fato de o bem cultural não possuir os requisitos técnicos preestabelecidos para o tombamento impossibilitava sua preservação legal. Levando em conta todas estas vicissitudes, entende-se porque a votação no Conselho Consultivo do IPHAN foi considerada “memorável”. (CORRÊA, 2007, p. 80).

Porém, esse reconhecimento trata-se de uma abertura a iniciativa de tombamento cultural, não arquitetônico, conforme apontado por Corrêa (2007). Os templos aqui estudados possuem caráter de reconhecimento cultural, pois são consideradas obras memoráveis mas não se enquadram na história da estética, nem de preservação técnica construtiva. Portanto, para darmos continuidade ao tema, seguimos relatando as instâncias simbólicas e que contribuíram quanto ao processo de reconhecimento. Mediante o apresentado, entraremos nos passos históricos ocorridos para a aplicabilidade de reconhecimento realizado pelas políticas públicas de patrimônio em nosso campo de pesquisa.

3.4 Catedral Rio: Interfaces do patrimônio

A história da Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro se confunde com a história do presbiterianismo no Brasil. Em 12 de agosto de 1859, o missionário reformado Ashbel Simonton desembarca no Rio de Janeiro. Em um edifício localizado na Rua Nova do Ouvidor, 31, duas pessoas professam publicamente a confissão de fé, e assim é organizada a Primeira Igreja Presbiteriana do Brasil, a comunidade que seria a Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro, em 12 de janeiro 1862. No mês de maio de 1867, a comunidade passa a se reunir no Campo de Santana, 47, em uma edificação que funcionava uma escola. Porém, devido a precariedade do local que estava em risco de desabar, mudaram-se novamente para outra edificação que se localizava nas proximidades, na esquina com a Rua do Conde. Por fim, em 1870, foi adquirido a propriedade na Travessa da Barreira, 11. Através de ofertas locais e das

igrejas presbiterianas dos EUA foi possível realizar a construção de um local mais adequado para culto. Embora a comunidade não pudesse realizar reformas que apresentasse a edificação com característica arquitetônica litúrgico-religiosa.

Somente em 22 de agosto de 1926, sob organização do pastorado de Rev. Matatias dos Santos, foi convidado o arquiteto Ascanio Viana para projetar um templo com características do estilo neogótico. A obra duraria 14 anos, findando em 15 de maio de 1934. Em 1960 foi realizado um processo de restauração da edificação. A decoração de interiores ficou sob a responsabilidade da arquiteta Maria Celina Simon, e toda obra complementar foi concluída em 1976. Foram realizadas ainda outras reformas em 1981 e 2002. A área do entorno correspondente ao espaço urbano extramuros da igreja foi modificada em 1982 com auxílio do governo municipal, foi implantado um projeto de iluminação artística que favorece a fachada da igreja à noite.³²

Sem dúvidas a legislação de 1824 influenciou aos pioneiros presbiterianos, promovendo uma efervescência que somente após a retificação desta legislação pôde, finalmente, expressar sua identidade arquitetônica de templo de acordo com os seus aspectos identitários de espaço sagrado. Gerando importantes contribuições para a cidade do Rio de Janeiro, de acordo com a especificidade de sua arquitetura que compreende a uma estética arquitetônica pouco explorada no Brasil.

Sobre a afirmativa o reverendo Isaías Cavalcanti nos conta:

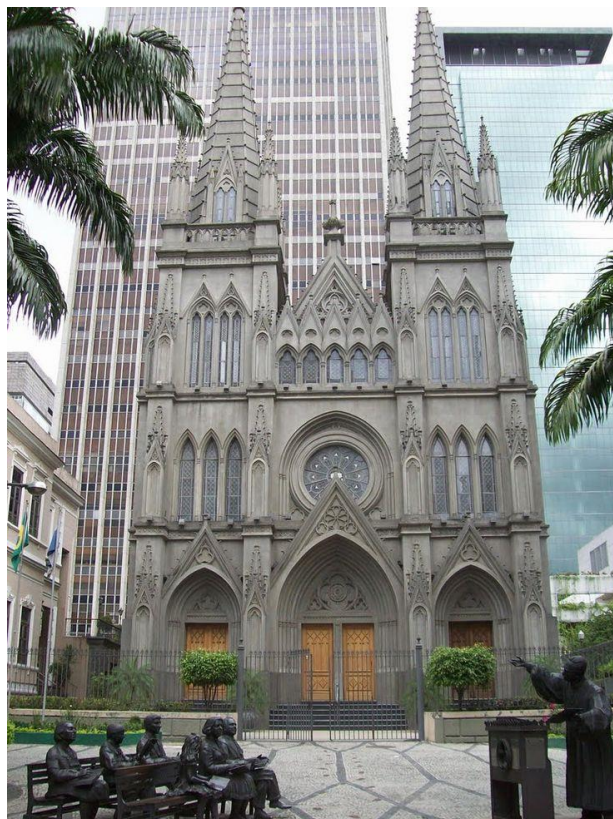
O nosso templo foi construído no estilo neogótico a cerca de 80 anos. Porque na época que a igreja foi organizada, em janeiro de 1862, na roça do império ainda, as igrejas protestantes, acatólicas, não podiam ter templo em forma de igreja mesmo. A religião oficial era católica, então só foi permitido fazer uma construção formal sem aparência de templo protestante. Mas durante a república, nós fomos liberados para a construção do templo, e o revendo Matatias Gomes dos Santos fez a construção da Catedral Presbiteriana nesse estilo neogótico. Do ano 1928 a 1934, um período longo da construção do templo que tem a capacidade para 1.200 lugares. A catedral hoje tem 3.000 membros assíduos, mas somente na época da república é que fomos liberados para a construção em estilo de igreja, ou seja, e a nossa foi construída no estilo neogótico.

A Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro tem sido uma atração turística fazendo parte do corredor cultural que atrai caravanas para visita-la. A Catedral Rio presta além do serviço religioso a comunidade, como também cultural em relação a exposição do seu templo quanto

³² Segundo o site da instituição, disponível em: <<http://www.catedralrio.org.br/sobre-2/quem-somos/quem-somos/>>

ao aspecto arquitetônico (Figura 8). Sendo ela uma igreja protestante que possui uma arquitetura de caráter de templo, que até então somente era vista em igrejas católicas no Brasil.

Figura 8: Fachada principal da Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro



Fonte: Pinterest, disponível em:

<<https://i.pinimg.com/736x/e0/91/29/e09129e2c065f86bd80d5488103b9bcd.jpg>>

Sobre os aspectos históricos e contribuição a sociedade carioca, o revendo afirma que:

A contribuição que nós trazemos a cidade do Rio de Janeiro é a beleza arquitetônica e a igreja foi inserida no corredor turístico do Rio de Janeiro, corredor cultural. Então, caravanas e turistas individualmente vêm visitar a Catedral Presbiteriana. Ela presta além do serviço religioso a comunidade, as atividades culturais também devido à exposição do seu templo. São pelo menos essas contribuições que a Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro tem prestado à sociedade carioca.

E segue:

A igreja está no centro da cidade do Rio de Janeiro há 159 anos, é muito conhecida. Por isso muitos turistas vêm visitar, tirar fotografias. Então a sociedade está inteirada e integrada a comunidade evangélica daqui.

São encontradas no entorno da edificação alguns monumentos que contam a história do presbiterianismo no Brasil, remontando a chegada de Ashbel Green Simonton ao Brasil, que posteriormente viria fundar a Igreja Presbiteriana do Brasil. O missionário calvinista chegou ao

Brasil acompanhado de sua esposa Helen Murdoch (Figura 9), no Rio de Janeiro em 12 de agosto 1859, lançando as bases do presbiterianismo do país. Fundou a primeira igreja presbiteriana do Brasil em 1862, criou o primeiro jornal em 1864 e o primeiro presbitério em 1865.

Figura 9: Monumento Ashbel Green Simonton e Helen Murdoch



Fonte: Inventário dos monumentos do Rio, disponível em:
<https://lh3.googleusercontent.com/proxy/sKkpixMdD3As0ZG7yu_ck7fJGqsIR1m7aXxLcf23tnjejpP21Nx8TbQYxQjKSQ-E1VaTikRQ5UNlBPDux0n_zpw5lQA8O0luv8cW-qIPK_GLY7fWEY6HGH7Y7Ypn6kvxledo-CEYn5ewuscCgO5UM3Nf>

Há ainda o monumento que representa a primeira santa ceia realizada no país, nessa oportunidade os huguenotes homenageados por haverem cumprido o sacramento de acordo com as perspectivas reformadas o que os levou a morte. O monumento parafraseia o texto de 1 Coríntios 11:24-26 que diz:

E, tendo dado graças, o partiu e disse: Tomai, comei; isto é o meu corpo que é partido por vós; fazei isto em memória de mim. Semelhantemente também, depois de cear, tomou o cálice, dizendo: Este cálice é o novo testamento no meu sangue; fazei isto, todas as vezes que beberdes, em memória de mim. Porque todas as vezes que comerdes este pão e beberdes este cálice anunciais a morte do Senhor, até que venha.

Figura 10: Monumento primeira Santa Ceia



Fonte: Wikiwand, disponível em:<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/1/1b/Primeira_Ceia_Protestante.jpg/440px-Primeira_Ceia_Protestante.jpg>

Diante do acervo apresentado, a pesquisadora indagou se em algum momento da história a igreja havia passado por protestos ou intolerância religiosa por causa de sua arquitetura, o entrevistado respondeu:

Intolerância religiosa, não. Mas certa estranheza pelo estilo neogótico as pessoas que passavam perguntavam se era uma igreja católica, pela arquitetura. No caso, as pessoas na época diziam: não, é uma igreja protestante. Foi a primeira a ser construída no Brasil, por isso houve um estranhamento, mas não houve protesto nem dificuldades. Em relação ao a se tornar um patrimônio cultural da cidade, tombado, não houve dificuldades. Foi na época da governadora Tódinha Mateus, que era, inclusive, presbiteriana. E ela espontaneamente solicitou o tombamento. Então ano tivemos nenhuma dificuldade, apresentamos apenas a documentação junto ao IPHAN e órgãos competentes, mas não houve nenhum obstáculo, nenhuma dificuldade. Porque a igreja já era muito reconhecida e visitada por turistas por todo o Brasil e estrangeiros. Eu diria que o estado uniu o útil ao agradável, apenas.

A Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro foi tombada pelo INEPAC- Instituto Estadual do Patrimônio Cultural. Seu tombamento segue a perspectiva de tombamento cultural³³, sendo atribuída o nome de Sede da Catedral Presbiteriana do Rio. Seu tombamento data o dia 11 de setembro de 2008, e se encontra em região metropolitana.³⁴ O conjunto

³³ O tombamento cultural abrange o reconhecimento histórico-social representada pela edificação, podendo ter relação com a arquitetura ou não.

³⁴ Maiores informações consultar: <http://www.inepac.rj.gov.br/index.php/admin/controladorupload/download/Super_Lista_-_SITE_1548709305.41.pdf/pdfs/Lista%20de%20Bens%20Tombados.pdf>

tombado compreende: a Igreja Presbiteriana, Casa Paroquial e o terreno, localizados na Rua Coronel Benjamin Guimarães nº 129, na esquina com Rua Dr. Figueiredo. Não há relatos sobre problemas em seu processo de construção, nem problemas no processo de reconhecimento patrimonial, sendo a igreja muito conhecida na cidade do Rio de Janeiro, ao ponto que os Correios a homenageou criando um selo (Figura 11) que rememorava a sua história.³⁵

Figura 11: Selo do Sesquicentenário da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro



Fonte: collectgram, disponível em: <<https://collectgram.com/blog/selo-do-sesquicentenario-da-igreja-presbiteriana-do-rio-de-janeiro/>>

A importância do tombamento para a comunidade, dar-se-á pelo fato de que o tombamento assegura que a Catedral jamais será demolida, e assim a memória do período de construção será mantida, passando a ser gerenciada pelas políticas públicas de patrimônio ligadas à cultura e patrimônio da cidade.

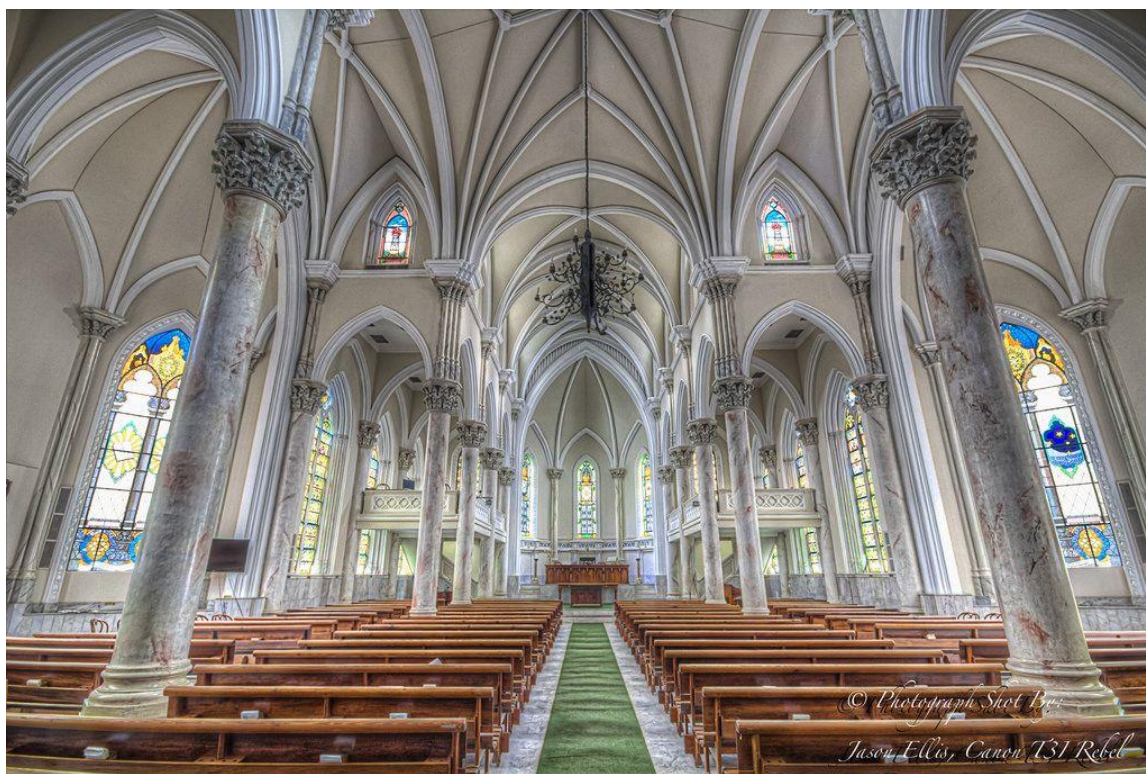
Construída em 1923 pela firma Antônio Jannuzzi Irmão em terreno adquirido pelo próprio comendador Jannuzzi de terras pertencentes ao Palacete do Visconde do Rio Preto, a Igreja Presbiteriana se destaca pela implantação mais elevada. É marcante sua torre única central com cobertura piramidal, que

³⁵ Maiores informações consultar: <https://blog.correios.com.br/filatelia/wp-content/uploads/2016/12/Edital_Igreja_Presbiteriana.pdf>

valoriza a verticalidade do prédio. Planta em nave única, seu interior tem pinturas em trompe l'oeil emoldurando os vãos das janelas. (INEPAC).

A Igreja Presbiteriana do Brasil segue a Confissão Maior, e que inclui a Confissão de Guanabara nos estudos na escola dominical. Entendem que o espaço sagrado é um local de adoração a Deus, e esses espaços podem ser utilizados também para reuniões e atividades que possuam ênfase nas ações eclesiais. A arquitetura da igreja possui elementos internos com nítidas semelhanças (Figura 12) com a Catedral de San Pierre-Genebra-Suíça. Como aponta o Reverendo entrevistado, “a inspiração principal foi a catedral de São Paulo, a catedral de Calvino, de Genebra. É a de Notre-dame, em Paris.” E segue relatando que: “nosso templo é muito bem conservado, nós fazíamos qualquer reparação mesmo antes do tombamento com especialistas.”

Figura 12: Vista interna da Catedral Rio



Fonte: Pinterest, disponível em:

<<https://i.pinimg.com/originals/84/da/cd/84dacd232b18697426daabf8b77aacbe.jpg>>

A iniciativa de reconhecimento patrimonial teve como início por parte da governadora do Estado do Rio de Janeiro, Rosângela Barros Assed Matheus de Oliveira, membro da igreja. Aqui percebemos que o trajeto de identidade existente, onde uma pessoa que se identifica, e teve sua identidade formada naquele contexto religioso entende que o processo de construção social estaria naquela igreja, enviando o acervo enviando toda documentação necessária para

que houvesse o reconhecimento. Essa ação foi vista com bons olhos pela comunidade e pelos governantes, que hoje através do processo patrimonial a igreja pode contribuir com a educação local desde do ensino infantil até o superior, como podemos identificar na fala do Revendo sobre a importância do tombamento:

A importância do tombamento é com relação à preservação do patrimônio. Então o patrimônio tombado jamais será demolido e qualquer obra que possivelmente seja feita precisa da autorização e gerência dos órgãos competentes ligados a cultura, ligados ao patrimônio. Então foi importante para a Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro ser um patrimônio tombado. Agora quando nós recebemos a notícia, nos alegamos, mas ficando com certa preocupação porque nós, administradores da igreja, estávamos acostumados a realizar obras. Obras de recuperação, obras de ampliação e etc. E a partir do tombamento qualquer tipo de obra no templo – nos edifícios ao lado, não. Os edifícios de educação religiosa, eles não foram alcançados pelo tombamento. São edifícios modernos, ou pós modernos como a gente chama – mas o templo no estilo neogótico não se pode fazer nenhuma modificação, nenhuma obra sem se obtenha a autorização oficial dos órgãos competentes e a supervisão para qualquer obra. Então isso trouxe um pouco de apreensão. Mas eu diria que foram mais pontos positivos do que pontos negativos.

Segundo o reverendo, a Catedral Rio recebe estudantes das faculdades de arquitetura do Rio de Janeiro, que constantemente realizam análises e dessa forma a igreja contribui com seus estudos acadêmicos.

3.5 Casa de Osumaré: Interferências do espaço sagrado na urbanística brasileira

A Casa de Osumare foi fundado por Talabi em 1836, quando este adquiriu sua primeira propriedade na Rua do Sodré em Salvador. Em 1845, Talabi adquire nova propriedade na Cruz do Cosme, esse espaço possuía uma roça e lá foi plantado o Ase, segundo a orientação de Osumare, surgindo então o Ile Osumare Araçá Ase Ogodo. Nesse período a escravidão desintegrava a família de Ase, o que levou a Talabi a comprar a liberdade de seus filhos de santo, com o objetivo de lhes proteger.

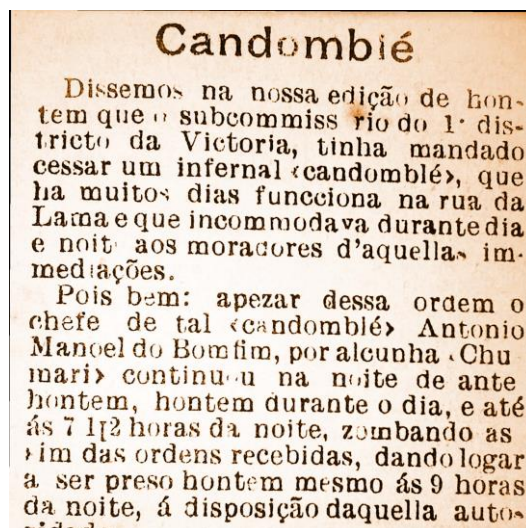
No ano de 1862 durante a “Festa do Inhame Novo” o subdelegado da cidade enviou uma carta ao chefe de polícia denunciando que na roça da Cruz do Cosme estava acontecendo uma manifestação religiosa e que a mesma deveria ser censurada. Está carta foi desconsiderada pois o delegado entendeu que se tratava de uma comemoração dos negros referente ao período de colheitas. (Casa de Òsùmàrè, 2011)³⁶

³⁶ E-book produzido pelos pesquisadores da Casa de Osúmarè, disponível em: <http://www.casadeoxumare.com/>

Em 1865, aos 90 anos Talabi falece deixando seu filho Salako como sucessor, o Babalorixá da casa de Osumare, que teria como missão dar continuidade ao Ase. Devido a disputas na herança de Talabi, o terreiro se muda para a Rua da Lama. Foram transferidos os assentamentos. Salako esteve à frente do terreiro até 1880, quando ele e seu irmão decidiram voltar a África e não voltaram mais. O terreiro ficou aos cuidados de Basília Juliana, Tia Ba. Neste período se intensificaram a repressão e intolerância ao culto aos orixás, que passou a ser proibido. Continuamente a polícia buscava erradicar o candomblé, realizando invasões a terreiros e quebrando os artefatos sagrados. Diante desta realidade, Salako insere um comércio na frente do terreiro a fim de proteger a casa. Mesmo com os atabaques silenciados a prática religiosa continuaram mostrando a resistência do povo de Ase, o que levou a Antônio de Osumare, o Cobra Encantada a ser um dos mais famosos da Bahia.

Salako tornou-se um dos nomes de influência nesse tempo devido a seus papéis de destaque na época. Ele foi presidente da Sociedade do Montepio dos Artistas de Cachoeira, era ativista político, se empenhando na campanha abolicionista. Após a sua morte foi imortalizado em histórias e mitos, colaborando a riqueza mítica do candomblé brasileiro. Em abril de 1904, Antônio de Osumare realizou o terceiro Ase em memória de Salako, daí se iniciaram as perseguições a Babá Antônio. Foi realizada uma campanha intensa nos jornais denunciando que Antônio de Osumare estava tocando candomblé há nove dias importunando a vizinhança (Figura 13). Após o último dia da cerimônia, Antônio de Osumare foi preso.

Figura 13: notícia no Jornal.



Fonte: Casa de Osumare *apud* Jornal A Bahia: Quinta-feira, 21.04.1904

Em busca de perpetuar a Casa de Osumare, Babá Antônio transfere o Terreiro para Mata Escura, em 1905. O local escolhido se localiza em uma colina que possui vista privilegiada da região e densa vegetação, que protegia os assentamentos dos perseguidores que podiam ser vistos a distância devido a inclinação do terreno. Outra estratégia inserida por Babá Antônio foi a construção de um altar católico onde aconteciam as manifestações públicas, é uma cavidade na parede para esconder os atabaques.

Um dos pontos que poderíamos destacar referente a fé nos orixás é o fato da primeira iniciação à Yewa realizada no Brasil ter acontecido na Casa de Osumare. Maria das Mercês, iniciada aos 22 anos, precedeu Antônio de Osumare sendo a Iyalorisa da Casa de Osumare, conhecida como Cotinha de Yewa. Mãe Cotinha foi a primeira mulher a alcançar a posição máxima da Casa de Osumare, por ser muito tímida as decisões eram tomadas pela própria Yewa.

Na gestão de Mãe Cotinha, o poder e a altivez do Òrìsà Yèwá foram imprescindíveis para acabar com as perseguições praticadas pelas autoridades e pela imprensa da época. Este mérito lhe foi atribuído devido a sua atuação durante as batidas policiais que aconteciam na Casa de Òsùmàrè, como o episódio ocorrido em janeiro 1928, ano em que, assumiu o posto de Ìyálòrìsà. Em meio a sua primeira cerimônia pública, ocasião em que estava sendo comemorada uma festa em louvor a Ògún, e, inesperadamente, os filhos e filhas de santos foram surpreendidos pela presença de Yèwá que havia se manifestado em Mãe Cotinha e se dirigido até a entrada do salão, permanecendo parada ao lado da porta no interior do barracão. Pouco tempo de pois, apareceram três policiais, e, no momento que iam adentrado o terreiro, Yèwá impediu-lhes a passagem, e os advertiu que não iriam entrar ali. Eles desobedeceram a ordem dada pelo Òrìsà e deram o segundo passo. E, aos olhos de dezenas de pessoas, ficaram estáticos paralisados por alguns minutos. Yèwá ordenou que voltassem a tocar os atabaques e foi dançar. Antes de terminar a cantiga que estava sendo entoada, os policiais conseguiram se movimentar, pegaram seus cavalos e saíram correndo. Na gestão de Mãe Cotinha, o poder e a altivez do Òrìsà Yèwá foram imprescindíveis para acabar com as perseguições praticadas pelas autoridades e pela imprensa da época. Este mérito lhe foi atribuído devido a sua atuação durante as batidas policiais que aconteciam na Casa de Òsùmàrè, como o episódio ocorrido em janeiro 1928, ano em que, assumiu o posto de Ìyálòrìsà. Em meio a sua primeira cerimônia pública, ocasião em que estava sendo comemorada uma festa em louvor a Ògún, e, inesperadamente, os filhos e filhas de santos foram surpreendidos pela presença de Yèwá que havia se manifestado em Mãe Cotinha e se dirigido até a entrada do salão, permanecendo parada ao lado da porta no interior do barracão. Pouco tempo de pois, apareceram três policiais, e, no momento que iam adentrado o terreiro, Yèwá impediu-lhes a passagem, e os advertiu que não iriam entrar ali. Eles desobedeceram a ordem dada pelo Òrìsà e deram o segundo passo. E, aos olhos de dezenas de pessoas, ficaram estáticos paralisados por alguns minutos. Yèwá ordenou que voltassem a tocar os atabaques e foi dançar. Antes de terminar a cantiga que estava sendo

entoada, os policias conseguiram se movimentar, pegaram seus cavalos e saíram correndo. (Casa de Osumare, pág. 30)

Após o falecimento de Mãe Cotinha, Iya Simplicia tornou-se a Iyalorisa da Casa de Osumare em 1950. Sua gestão foi importante para a manutenção do terreiro, realizando o sustento do barracão com a venda de carne, que dava considerável retorno financeiro. A repressão contra o candomblé permanecia e para a realização dos ritos se fazia necessário um alvará de funcionamento na delegacia de Jogos e Costumes, sob o pagamento de altas taxas. Entretanto, o alvará não oferecia proteção alguma, os terreiros continuavam a ser invadidos através de ações cada vez mais violentas. O carisma de Mãe Simplicia lhe proporcionou a manter contato com pessoas muito influentes na época, conseguindo a oportunidade de falar diretamente com Getúlio Vargas. Realizou uma recepção para o presidente e sua comitiva com a finalidade de denunciar a “releitura da inquisição contra o candomblé promovido pela polícia baiana da época” pág. 37. Nesta feita, Mãe Simplicia conseguiu respeito das forças policiais pois ela mantinha contato com o presidente através de cartas. Pierre Verger encantou-se com a Casa de Osumare e pediu a Mãe Simplicia para realizar registros dos cultos lá realizados. Após a autorização os vídeos foram levados a Universidade Federal da Bahia, em 1958.

Em 30 de agosto de 1964, durante a festa de Osumare, a filha de Mãe Simplicia sentiu dores de parto e nasceu Sivaniltom Encarnação da Mata, que por revelação de Ogun seria o futuro Babalorixá da Casa de Osumare. Após a morte precoce de Mãe Simplicia, aos 57 anos, Sivanilton ainda muito jovem, apenas com 3 anos de idade não pôde assumir como Babalorixa da Casa de Osumare, passando a gestão temporária de Baba Egbe Hilário e posteriormente a Mãe Nilzete em 1974.

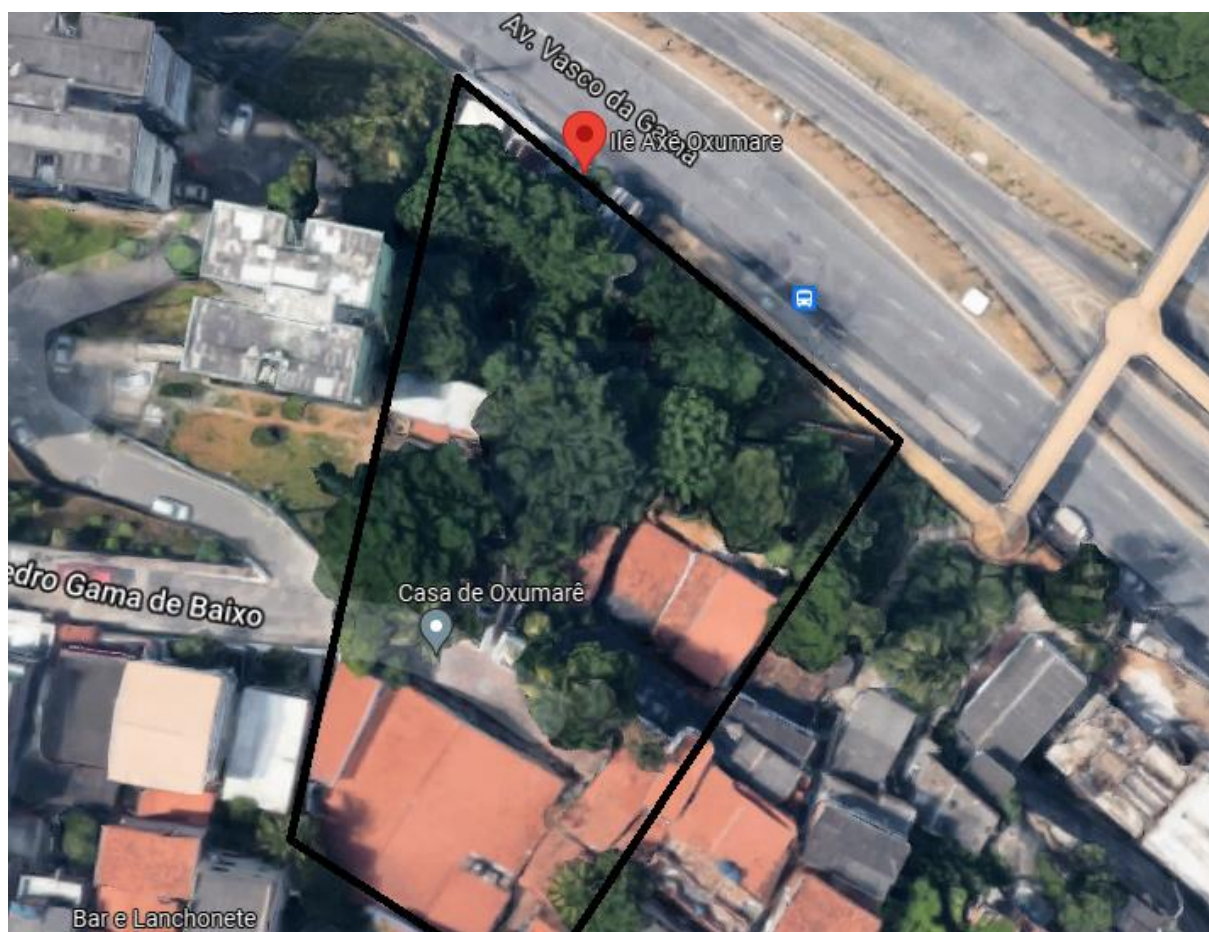
No início de sua fundação era considerado crime o culto afro-brasileiro, e que muitos desses cultos recebiam intervenção policial, esses relatos encontram registrados em vários periódicos. Devido o espaço de tempo da fundação, que data mais de 180 anos, não há dados específicos sobre a primeira implantação do templo de onde vieram os recursos materiais utilizados para a construção do terreiro, sabemos apenas que houveram muitas perseguições policiais levando o terreiro a realizar uma mudança de local. (Casa de Òsùmàrè, 2011)

O novo terreiro data de 1845, e vai para a rua da Lama 1904, acredita-se que essas migrações se deram devido às perseguições policiais cujas as documentações podem ser encontradas nos arquivos públicos. (Casa de Òsùmàrè, 2011). Há evidências ainda que esses relatos policiais descreviam os cultos de candomblé com a palavra algazarra, e assim eram

levados a apresentar nas delegacias. Essas questões sobre o fato de o candomblé ser visto como religião de negros então muito atrelado ao racismo existente na época, não apenas na época das perseguições, mas infelizmente até os dias de hoje. Nesse contexto, é deveras importante apresentar a luta contra a intolerância religiosa. (LÜHNING, 1996).

Sobre os aspectos de intervenção urbanística (Figura 8), o local onde foi inserido e na época que foi inserido era uma área recuada da cidade. Como se fosse um grande quilombo, pois esse grande assentamento possuía várias comunidades religiosas ao redor, cita ainda que um dos seus vizinhos, o Terreiro Casa Branca, é do mesmo período de fundação que existia nas proximidades de um córrego que atualmente cruza com a avenida 2 de julho, que posteriormente se tornou a Vasco da Gama uma das principais avenidas de Salvador. Afirmou ainda que o espaço do Rio é muito, mas devido ao crescimento e expansão da avenida o terreiro perdeu uma considerável faixa de terra. (Casa de Òsùmàrè, 2011).

Figura 14: delimitação do Terreiro



Fonte: Google Maps, editado pela autora.

Por outro lado, o espaço passou a ser mais acessível, pois está inserido na malha urbana de Salvador, próximo à supermercados e lojas, inclusive possui uma parada de ônibus bem na frente do terreiro. Hoje o terreno possui alta especulação imobiliária. O terreiro luta para permanecer na propriedade que um dia comprometeu a saúde de mãe Nilzete. O terreiro foi comprado três vezes, e que o processo colaborou para que o terreiro perdesse mais espaço. Ainda existe um processo encaminhado ao governo para usucapião do terreno, ou seja, mesmo sendo comprado três vezes é ter sido tombado a escritura do terreiro ainda não foi entregue a comunidade não sendo ainda legalizada posse do local, esse processo transita há 21 anos. (PNPI, 2012).

A Casa de Osumaré realiza contribuições a cidade de Salvador de âmbito cultural relacionada a negritude e as religiões afro-brasileiras. Juntamente com a Casa de Osumaré (Figura 14) outras comunidades atuam na resistência do povo negro, pois a comunidade sempre esteve envolvida na esfera governamental buscando benefícios para a comunidade negra e para o próprio candomblé. Um dos pontos principais do candomblé é o acolhimento do indivíduo, que consiste em uma perspectiva filosófica que busca tratar as pessoas com respeito, incluindo a suas escolhas individuais, não impondo uma verdade absoluta. Tanto que vem tentando abranger a diversidade buscando contribuir com a sociedade, servindo como apoio para os indivíduos.

Figura 15: Casa de Osumare



Fonte: Wordpress, disponível em: <<https://365salvador.files.wordpress.com/2013/11/oxumare-2.jpg>>

O Terreiro de Casa de Oxumarê foi reconhecido como patrimônio cultural e artístico pelo IPAC-Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia em 15 de dezembro de 2004. E, em 9 de julho de 2014, quase dez anos depois, a Casa de Oxumarê foi reconhecida em âmbito nacional, pelo IPHAN, como um importante produtor de cultura e identidade. (PNPI, 2012).

Os ritos são realizados em toda extensão do terreiro, em espaços abertos e nas casas dos orixás. O reconhecimento patrimonial foi muito positivo, principalmente pelo reconhecimento da comunidade como uma forma de reparação histórica das perseguições sofridas. Outro benefício é o fato da salvaguarda do espaço, garantindo que esse espaço não poderá ser modificado. Referente a prática da religião, no Brasil há muitas misturas que não se associa a prática do candomblé realizado na África, mas sim é uma releitura das práticas de quando se chegou no Brasil, formando um mosaico cultural de crenças e culturas. Não existe interesse de desfazer aquilo que é praticado no Brasil tende em vista que pertencem à África e o que é praticado no Brasil pertence ao Brasil, lembrando que as nossas práticas são muito mais antigas ou tiveram algumas modificações que não tiveram na África. (BOGÉA, 2018).

Sobre os pontos positivos e negativos do tombamento, o Babá Leandro nos conta que:

Bom, ponto positivo foi ter o reconhecimento. Na verdade, acredito que o reconhecimento da importância daquele espaço pra cultura do país numa forma de reparação ao terreiro que foi tão perseguido. E ele ser reconhecido como patrimônio brasileiro, limpa o coração. Acaba sendo um pedido de desculpas. Agora, benefícios...a proteção, a salvaguarda do espaço... é muito complexo. Porque você tem isso na teoria, no papel. Não vejo na prática. Por exemplo, quando se tomba um bem, tombamos também o entorno, nós denunciávamos diversas vezes, notificamos o IPHAN que “tavam” construindo um prédio, uma casa de três andares, uma casa sem licença atrás do templo de Ogun. Prejudicando a paisagem, prejudicando a estética daquele templo. Bem atrás, vizinho construindo com janela para os nossos lados. Notificamos, notificamos. Agora já colocaram janela, telhado, já rebocou, já tá precisando dar uma reformada e nada foi feito, ou seja, eles não nos ajudam. A história da Casa, os anos dela, a influência na cultura brasileira, o acarajé de dona Simplicia. Que foi uma das difusoras do acarajé na Bahia, porque ela não queria que as filhas de santo trabalhassem para brancos como domésticas e ela ensinava as filhas a fazer acarajé para vender nas ruas, os quitutes baianos. Enfim, em meio a tanta história, tá aqui um telhado que chove dentro. Com infiltração. Um prédio condenado a desmoronar em cima dos quartos dos orixás, dos templos. Foi um reconhecimento, uma proteção, mas um total abandono, um descaso. Eu vejo interesse em investir em igrejas de brancos, em templos de brancos. É interessante ressaltar que quem está falando com você é um homem branco dos olhos verdes. E vê o descaso. Porque eu vejo placa do IPHAN reformando e fazendo igreja. É só você olhar quantas igrejas são tombadas pelo IPHAN. Então, existe muitos candidatos e pré-tombamentos, mas oficialmente tombados salvo engano são 8 terreiros. Não existe interesse de fato de proteção, salvaguarda do patrimônio negro, muito

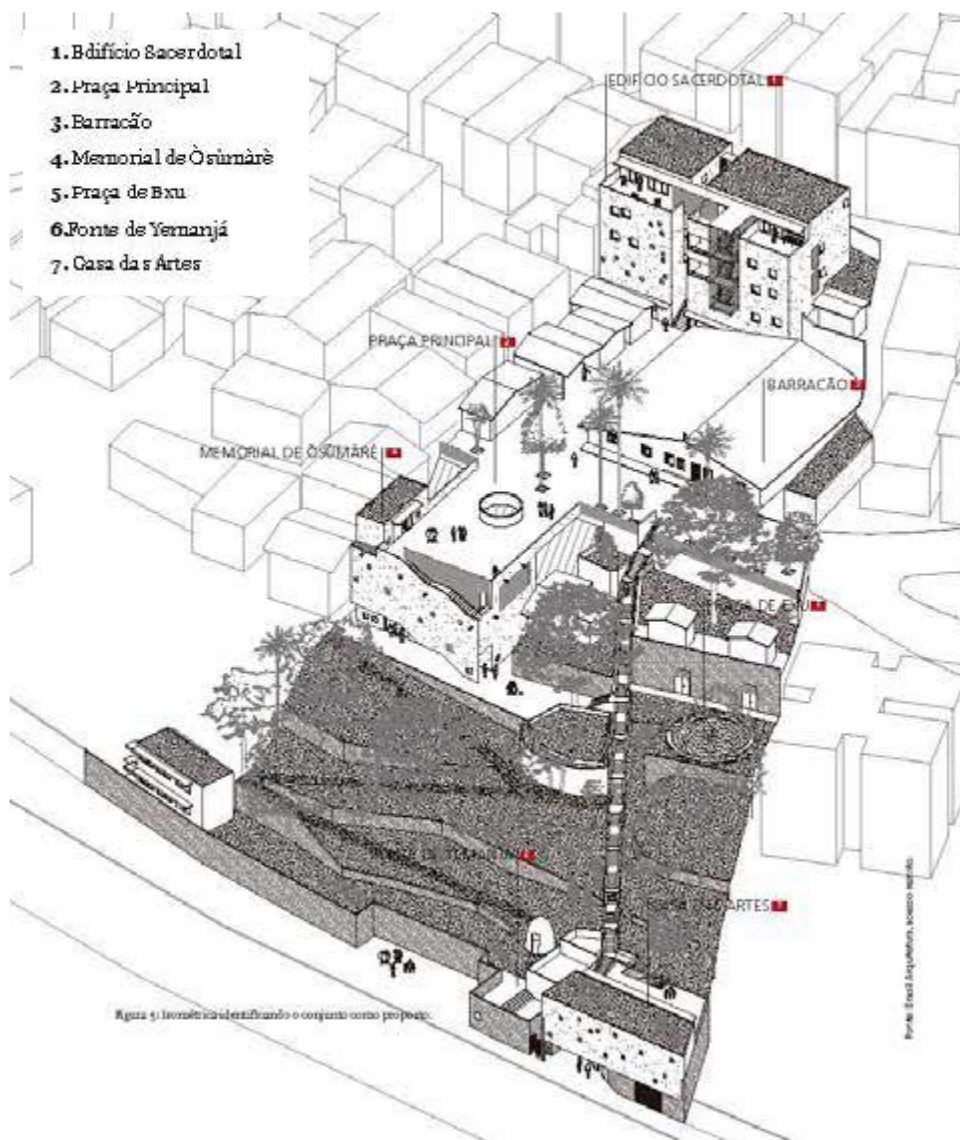
pelo contrário a gente sofreu muito. Chegaram a dizer “tombar para quê?”... tombar coisa velha?... não tem dimensão da cultura praticada aqui dentro. A importância dessa cultura para o Brasil. Acho que estão despreparados e além disso, sem interesse para se preparar e sem interesse por esse templo. Se eu der uma volta com você tá cheio de infiltração, tem um prédio pra cair. E até agora...Temos um projeto aprovado pela Lei Rouanet, a gente lutou muito para fazer um projeto arquitetônico integral, mas um projeto desse é caro. Um projeto desse é cerca de 1 milhão só pra colocar no papel. Projeto hidráulico, projeto elétrico, projeto arquitetônico. E conseguimos, foi aprovado, tá no site e tem a conta pra você não pagar seu imposto e doar. Não tem um real ali. Não se consegue recurso a empresa não quer investir num terreiro, quer investir na igreja neh?! Quer investir na reforma da igreja. Então,...de verdade? Não muda em nada no terreiro. A gente continua largado aqui. E vou dizer pra você...prejudica o terreiro. Porque as pessoas têm a falsa informação que agora o terreiro tombado é rico. Ele vai ser reformado e a manutenção dele é o governo quem é responsável e aos contribuintes, que nos ajudavam, que nos apoiavam, não nos ajudam mais. Apoiados sob essa crença. (...) O terreiro está com risco de incêndio. Antes de ser tombado as pessoas se juntavam e iam dar um jeito de mudar a fiação. Agora eles falam: manda isso pro IPHAN. A Casa é tombada. E aí - acho que eles não sabem a verdade - ...enfim, o terreiro era mais bonito e funcionava melhor quando não tinha esse tombamento. As pessoas ajudavam e hoje a gente não tem mais ajuda.

O projeto citado por Babá Leandro abrange as perspectivas de espaço sagrado, que é compreendido pelo Candomblé como todo o planeta, tudo é visto como sagrado, pois tudo vem da criação, do poder superior. Para eles tudo é sagrado, assim como a terra o céu é o mar, compreendendo que tudo é sagrado o terreiro é um espaço de adoração que se classifica como um ponto a mais porque é uma casa dedicada a adoração dos orixás, mas não é mais sagrado ou mais importante do que os outros espaços. Para o candomblé, onde há vida, seja humana ou vegetal, tem a mesma importância, porém o terreiro é um espaço dedicado a adoração, que possui preceitos litúrgicos, regras, mas isso não o coloca como um lugar mais importante. Dentro desta perspectiva, Bogéa (2018) descreve um projeto de restauro elaborado com a finalidade de realizar uma manutenção e alterações respeitando as prerrogativas do projeto de restauro.

O anteprojeto (Figura 16) realizado pelo escritório Arquitetura Brasil foi aprovado e se encontra compatível com as perspectivas do tombamento. O anteprojeto compreende o edifício sacerdotal com cinco pavimentos contendo cozinha industrial, banheiros, vestiários, lavanderia, alojamentos/apartamentos, residência do Babalorixá, sala administrativa e de reuniões. Possui uma edificação de três pavimentos com auditório, sala de exposições, sala de apoio, banheiros, elevador e escadas, ligado com a laje que acessa a praça em frente ao barracão. Outra edificação chamada de Casa das Artes de três pavimentos para ações sociais, culturais e

pedagógicas, com entrada voltada para a avenida Vasco da Gama. E outra edificação de dois pavimentos para funcionar como um apartamento funcional. (BOGÉA, 2018).

Figura 16: Vista Isométrica identificando o conjunto como proposto



Fonte: Bogéa, 2018.

Sobre a interação entre a fé e o processo de patrimonialização, Baba Leandro nos falou que:

A fé foi para pedir aos Orixás, resistir, pra tentar conseguir o tombamento. No terreiro, minha filha, você tem que suar a camisa. Então você tem que ter muita fé, a fé não pode faltar. A fé é uma energia. O ser humano emana uma energia quando tem fé. O poder positivo. O poder de atração. A fé é importante pra tudo. Você atrai. Agora a fé é o patrimônio, é água e óleo. A nossa fé é oriunda da África. Ela vem de uma cultura africana. Ela não tem cor, mas os ancestrais têm. Ela tem uma identidade. Aí, nesse caso, a fé atrapalha. Lidar com esse

peçoal engomadinho branco, que muitos são católicos e evangélicos. Revistem sim! Várias vezes quando vai bater nesses órgãos, vice se depara com evangélicos que estão com o poder da caneta, neopentecostal. Aí você é barrado. Às vezes a fé atrapalha. Porque eles vão olhar as nossas vestes, a nossa identidade. E a fé tá atrelada a isso também. Eu acredito naquela roupa litúrgica, então eu posso te afirmar que a fé no tombamento do terreiro é uma faca de dois gumes. Mas acho que sem fé, sem muita reza, minha filha, não vai conseguir tombar terreiro nenhum viu! Porque é difícil. Mas teve momentos importantes. Uma vez a gente pediu tanto ao santo que a gente conseguiu o telefone do governador. Ligamos pro governador. Então a fé funciona. Você tem que esconder ela de algumas autoridades.

Assim percebemos que o processo de patrimonialização a fé exerce sua função como agente legitimante, que as vezes atua como impulsionadora de ações, e em outros momentos se coloca como um empecilho para conquistas. É entendido que a intolerância religiosa ocupa espaços em varias camadas da sociedade, promovendo uma espécie de nevoa com relação ao direito do outro, pelo simples fato de sua cultura, religião, fé ser diferente.

3.5 Templo Budista de Brasília: A honra do reconhecimento

A Ordem Budista denominada Shin-Budista surgiu por volta do século XII no Japão. Essa linhagem pertence ao Nishi, que é a maior comunidade Budista do Japão. Devido a sua popularidade, principalmente nas camadas sociais mais simples, como os camponeses, essa ordem chegou ao Brasil através dos imigrantes japoneses que se dispuseram vir para o nosso país buscando melhores condições de vida. Os monges vieram nesse mesmo período, com a finalidade de preservar os rituais budistas aos antepassados, principalmente no falecimento dos familiares. “Também foi o momento em que a História do Brasil viu pela primeira vez um monge de verdade, de cabeça raspada e com seu terço budista nas mãos, posto a caminhar, tal como um monge peregrino.” (CORREIA, 2008).

Estabelecidos em outras regiões do País, os japoneses e seus filhos vieram a convite do próprio Presidente e da sua equipe de governo que, sabendo da má qualidade do solo do cerrado para cultivo, confiaram na técnica e persistência japonesa para assegurar boa alimentação à nova população urbana que estava se formando. Eles não só deram conta do recado como enriqueceram a mesa dos brasileiros com frutas e produtos granjeiros, além de embelezar os lares com flores. Mas, o grande desafio e contribuição japonesa seria construir um templo budista que não só oferecesse amparo espiritual da tradição japonesa e que também atendesse aos anseios da Nova Espiritualidade proposta por Juscelino e sua equipe. (Monge Sato, segundo o site da instituição)³⁷

³⁷ Segundo o site da instituição, disponível em: < <https://terrapuradf.org.br/historia-do-templo/> >

A proposta de fundação do Templo Shin-Budista de Brasília foi feita ao presidente da república da época, Juscelino Kubitscheck. Após 5 anos desse encontro, a NOVACAP anuncia a liberação para a construção do Templo na Nova Capital Federal, mas não foi inaugurada com juntamente com Brasília em 1960, somente em 1973 com a presença do 23º patriarca que veio especialmente do Japão. O Patriarca (Gomonshu) Kosho Otani – a autoridade máxima do Honpa Hongwanji no Japão – laçou a pedra fundamental e também esteve presente na inauguração do Templo. O Templo Shin Budismo Terra Pura (Figura 17) localizado no bairro da Asa Sul, Área Especial 315/316 Lote 5, tem outra característica peculiar, que é o fato de ter contado com a presença de um patriarca Kôsho Otani em sua inauguração, em 1973, que declarou que o Templo Budista de Brasília seria a difusão da prática do Shin Budismo Terra Pura entre os brasileiros descendentes ou não de japoneses.

Figura 17: Templo Shin-Budista Terra Pura



Fonte: https://uploads.metropoles.com/wp-content/uploads/2017/07/28175354/11935707_785781994864103_284826837_o-min.jpg

A ordem do Shin Budismo Terra Pura é representada pelo templo na cidade de São Paulo desde 1950, que coordena os demais templos das cidades circunvizinhas. Destaca ainda que há templos da mesma linha em outros estados como Paraná, Mato Grosso, na Amazônia,

que são localidades de referência onde japonês e seus descendentes onde moram e trabalham os japoneses e seus descendentes, pois eles mantêm economicamente esses tempos que estão intimamente ligados a questão das homenagens dos antepassados. (USARSK, SHOJI, 2017).

Oficialmente o Templo Shin Budismo Terra Pura foi tombado em 2014 através do Decreto nº 36.166 de 19/12/2014, pela SECEC- Secretaria de Estado de Cultura e Economia Criativa, e esse tombamento não se deu apenas pela beleza arquitetônica ou por sua arquitetura tipicamente oriental, mas foi visto como valor patrimonial de Brasília pela sua história espiritual que se funde a história da cidade Brasília, que nasceu de uma perspectiva de cidade moderna de ter expressões modernas, e que trouxe o caráter pioneiro de realizar uma homenagem aos antepassados japoneses. Sobre a importância do tombamento o monge Sato nos diz:

A Ordem Shin-Budista da Terra Pura é representada oficialmente no Brasil pelo Templo localizado na Capital do Estado, São Paulo, desde 1950, que coordena templos localizados nos arredores como Santo Amaro, Osasco, Itaquera, Suzano, Santo André, São Bernardo, Campinas, Mogi das Cruzes, São José dos Campos, Registro, Piedade, Pilar do Sul e Itu, além das cidades que margeiam as linhas ferroviárias de penetração para o interior paulista no apogeu da plantação de café como a Linha Sorocabana (Presidente Prudente, Alvares Machado, Ourinhos), Linha Paulista (Marília, Tupã, Junqueirópolis, Adamantina, Oswaldo Cruz, Pacaembu, Lucélia, Pompéia, Tupi Paulista, Florida Paulista, Dracena), Linha Noroeste (Araçatuba, Andradina, Lins, Cafelândia, Mirandópolis, Guararapes, Pereira Barreto). Há templos em outros estados como no Paraná em região de ocupação econômica relativamente recente (Londrina, Maringá, Paranavaí, Mandaguari, além de Curitiba), a antiga colonização japonesa na Amazônia (Tomé-Açu, Belém e Castanhal) e também no Mato Grosso (Cuiabá). Note-se que em todas essas localidades, a referência eram os japoneses e seus descendentes sendo que até recentemente os ofícios e as prédicas eram inteiramente em língua japonesa. A justificativa fundamental era a sustentação econômica dos templos que dependia da realização de ofícios de falecimento e de homenagem aos antepassados. As únicas exceções eram Rio de Janeiro e Brasília em que uma ilustre figura de importância intelectual, cultural e social, Prof. Murillo Nunes de Azevedo que, após fundar e exercer a presidência da Sociedade Teosófica do Brasil, tornou-se budista e monge-regente nesses templos. Brasília tem outro antecedente especial. O Patriarca Kôsho Otani que veio diretamente do Japão à inauguração do Templo em 1973, comungando o espírito da Nova Capital da República Federativa do Brasil, declarou explicitamente que este templo seria uma verdadeira academia (dôjo) para a difusão e a prática do Shin-Budismo da Terra Pura entre os brasileiros, independentemente de serem descendentes ou não de japoneses.

O memorial descritivo do acervo patrimonial do Templo apresenta o conjunto de imóveis que fazem parte do complexo Templo Shin Budista de Brasília. Segundo o memorial o projeto do templo foi elaborado no Japão, no final da década de 1950, sendo adaptado às normas técnicas brasileiras pelo arquiteto Jihei Noda. O templo principal teve como referência construtiva o Templo Shin budista Reisenji, Fukui-Japão, os templos da linhagem shin possuem

arquitetura inspirado nos templos xintoístas. O pórtico e os portais são elementos que também foram incluídos no memorial para o tombamento. Os portais se encontram na entrada do templo, eles simbolizam a purificação de todos os que adentram o templo. No portal da direita se encontra escrito a palavra “serenidade” e o da esquerda “pureza” (Figura 17). O pórtico lembra os antigos e tradicionais templos japoneses, foi construído em 1990.

Figura 18: Portais e Pórtico



Fonte: Memorial descritivo

A edificação do templo é dividida em dois blocos, possuindo dois pavimentos, térreo mais um, com área total de 1.265 m². Na edificação se encontram o templo propriamente dito, as varandas, a parte administrativa, banheiros, copa, cozinha industrial, e um salão social. No pavimento superior ficam as varandas, a nave (*moya*) e a residência dos monges. Na parte

central destaca-se o altar principal, *naijin* que em seu retábulo *gokuden* é decorado em cor dourada de acordo com os templos shin do Japão. A imagem de Buda Amida se encontra no centro do altar (Figura 19), sobre uma flor de lótus, e nas laterais estão dois altares menores de *migui waki dan* e *hidari waki dan*, os dois patriarcas japoneses e fundadores da escola shin.

Figura 19: Altar



Fonte: Memorial descritivo

O projeto paisagístico foi inserido com a finalidade realizar uma manutenção desses espaços externos da edificação. Foi dividido em três partes (Figura 20), em um jardim da integração Brasil-Japão, um jardim de meditação e um jardim do Som Interior. Esses jardins atuaram na preservação integral das árvores existentes. O jardim integração está as margens da escadaria principal, entre o templo e o sino, interligando os outros jardins. O jardim meditação é acessado pela lateral esquerda do templo, trata-se de um jardim seco com elementos de pedra que simboliza o homem e a mulher. O jardim Som Interior tem acesso pela lateral direita do templo em um caminho de bolachas de madeira, foram inseridas água e pedras.

Figura 20: Jardins do Templo Shin Budista



Fonte: Memorial descritivo

As práticas espirituais realizadas compreendem a integração a comunidade brasiliense com cultos regulares dedicados a homenagem dos mortos e aos antepassados, abraçando a todos aqueles que agradece os ensinamentos da sabedoria de Buda. “Certamente, a designação oficial do Templo como Patrimônio Histórico-Cultural é um reconhecimento do esforço dos pioneiros nipo-brasileiros, fiéis ao espírito da fundação da Nova Capital em 1960, mas também uma referência importante para o futuro”. O Templo também é espaço para realização de atividades muito amplas de caráter budista, sendo aberto espaço para a quermesse em agosto (Figura 21), que recebe um público de 50.000 pessoas, o VESAK de maio que junta cultura budista da Índia, do Japão, Siri Lanka, Nepal, Indonésia, Vietnã, Coreia do Sul, entre outros, ainda conta com a festa do Hanamatsuri em abril que é homenagem ao nascimento de Buda e as crianças.³⁸

³⁸ Maiores informações consultar: < <https://terrapuradf.org.br/tombamento/>>

Figura 21: Quermesse no Templo Shin Budista Terra Pura



Fonte: G1, disponível em: [https://s2.glbimg.com/0vrn6lukwb0UlwD2nNKR89tx6-M=/0x0:4104x2736/924x0/smart/filters:strip_icc\(\)/i.s3.glbimg.com/v1/AUTH_59edd422c0c84a879bd37670ae4f538a/internal_photos/bs/2018/2/6/ExMRu1R4OuYt7BLjY4A/quermesse-2018-dia-1-19.jpg](https://s2.glbimg.com/0vrn6lukwb0UlwD2nNKR89tx6-M=/0x0:4104x2736/924x0/smart/filters:strip_icc()/i.s3.glbimg.com/v1/AUTH_59edd422c0c84a879bd37670ae4f538a/internal_photos/bs/2018/2/6/ExMRu1R4OuYt7BLjY4A/quermesse-2018-dia-1-19.jpg)

A linha filosófica seguida pelo tempo eu Shin-Budismo da Terra Pura, que segue os preceitos emanados pelo fundador Shinran Shonin, que se inspirou nos sete sábios mestres indianos, chineses e japoneses. Possui três sutras fundamentais nessa escola budista que é o o Buda Histórico que viveu na Índia no século VI antes da era cristã - se refere à Terra Pura: Sutra do Buda da Vida Imensurável, Sutra da Contemplação do Buda da Vida Imensurável e o Sutra do Buda Amida. Sobre a diversidade do budismo que existem hoje em dia que se abrange em outras conotações nacionais e regionais no Brasil. (MATSUE, 2014).

A fé é comumente entendida como crença cega em divindades com superpoderes incontestáveis para criar e destruir, julgar e punir, exigir sacrifícios. A origem autêntica da palavra “fé” é Confiança no Aqui e Agora, a partir da compreensão das Quatro Nobres Verdades que nos levam ao aperfeiçoamento reservado aos seres humanos como generosidade, tolerância e sabedoria, com a aplicação do esforço, atenção plena e meditação. Esta conscientização do desenvolvimento humano, também chamada de espiritualização, vai contra a patrimonialização no sentido material que tanto o modo capitalista de produção de exploração da natureza, da distribuição injusta dos seus frutos e de modo de vida alienante propagam, inclusive com

o desvio oportunista da ciência e tecnologia para o bem de poucos e não de todos.

Na percepção dos budistas da linhagem Shin, a fé autêntica parte na ação de confiar nas quatro Nobres Verdades do Budismo, já que gera no ser humano a generosidade, a tolerância, a sabedoria e a aplicação do esforço como forma plena de meditação. Isso parte de uma consciência do desenvolvimento humano, que eles compreendem como espiritualização.³⁹

Identificamos no decorrer do capítulo que os templos estudados possuem histórias diferentes em seu processo de patrimonialização, e porque não dizer, legitimação e reconhecimento da história e religião dos templos que atuam como símbolo, representando os marcos da existência e das multífaces da história do país e destes grupos sociais.

A Catedral Rio viu em sua arquitetura um processo de libertação, e sua visualização como patrimônio uma percepção que não alterou o que já existia, pois o templo já era visitado e recebia turistas. Se tratou apenas de uma ótica governamental que a partir do tombamento passou a ser considerado patrimônio dos cariocas. Os estudos da Catedral Rio, possivelmente, ainda estão em andamento. Não encontramos artigos que contemplem a identidade arquitetônica do templo. Encontramos ainda um projeto arrecadação para restauro do templo⁴⁰, que apresenta que o templo necessita de investimentos além do Estado para manter as reformas necessárias na edificação.

A Casa de Osumare possui duplo tombamento, porém esse reconhecimento não supre as necessidades de manutenção da arquitetura do templo. Conforme exposto, o terreiro buscou investimentos através de editais para que o projeto realizado fosse executado, mas até o momento nada foi realizado. O projeto buscou contemplar as necessidades de restauro e ampliação, ainda abrangendo as atividades culturais como forma de contribuição a cidade de Salvador-BA. O tombamento que contemplou ao terreiro uma possibilidade de segurança de que a comunidade não sofrerá mais problemas quanto a perda do seu terreno, do seu território que por tantas vezes se viu comprometido.

O templo Shin Budista de Brasília não nos relatou sobre os pontos positivos e negativos do tombamento, é visto que foi considerado como uma honra almejada pela comunidade. O tombamento do templo representou para a cidade de Brasília uma forma de resguardar a cidade que já nasceu moderna, mostrando que sua história promoveu uma

³⁹ Segundo o memorial descritivo do Templo, disponível em: https://www.terrapuradf.org.br/wp-content/uploads/2015/07/memorial_descritivo.docx

⁴⁰ Disponível em: <http://abrace.catedralrio.org.br/pdf/apresentacao-digital-empdf.pdf>

iniciativa de abarcar as diferenças dando visibilidade a diversidade do povo brasileiro, dentro das mais complexas faces da nação.

Fora percebido nos relatos deste capítulo que há uma diferença quanto aos benefícios, reconhecimento e ações de resguardar a arquitetura entre uma religião católica e uma acatólica, pois os investimentos não são direcionados da mesma forma. Percebemos ainda que as percepções sobre estudos desses espaços ainda não são vistos em pé de igualdade, ao ponto que ainda não estão sendo estudados em sua amplitude com relação a concepção desses espaços sagrados, na arquitetura e estética respeitando a tradição, simbologia e mitologia desses templos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Penso que um dos pontos importantes é realizar análise patrimonial de religiões acatólicas é realmente encontrar a raiz entre as identidades nacionais relacionadas a temática das religiões, crendo que a religião é um importante meio de análise identitária. É entendido que, no país inteiro, as relações étnicas existentes em meio as interferências operacionais na história, seja no âmbito legislativo, seja por âmbito racial, seja por âmbito étnico, os brasileiros que nasceram carregando uma carga histórica múltiplos países adaptaram a sua realidade a terra brasileira, tornando-se merecedores de serem chamados de brasileiros. Assim, como assim lhes é merecido pois essas pessoas contribuíram com uma história do nosso país sido nosso país povo mestiço como diria Darcy Ribeiro no “sangue no espírito” pois somos de muitas faces de muitos contextos, muitas identidades.

Discutimos ainda sobre as percepções de sagrado que se divergem das bibliografias de referência da área de Ciências das Religiões, as religiões e religiosidades brasileiras possuem peculiaridades expostas na pesquisa que busca contribuir com uma nova ótica sobre sagrado e espaço sagrado. Entendemos a partir do nosso campo que algumas definições não contemplam as percepções brasileiras sobre o imanente, isso proporcionou espaço para novas indagações e problemáticas possam surgir na área. Nosso intuito é incentivar novas pesquisas que venham a questionar as percepções de sagrado.

Buscou-se apresentar uma análise que contemplasse as religiões acatólicas, dando a elas destaque e protagonismo. Protagonismo este tão necessário, pois em toda a pesquisa fora percebido uma ausência de bibliografias sobre o tema, e para tanto nos empenhamos em trazer essa realidade ansiando por novas pesquisas que contemplem o tema sobre patrimônio acatólico. Encontramos muitas bibliografias voltadas a história da igreja presbiteriana, mas uma carência com relação ao seu templo de destaque, aqui estudada, a Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro. Os documentos referentes ao tombamento não se encontram disponíveis nas plataformas. Foi percebido uma ausência de artigos que discutissem a Catedral em seu âmbito arquitetônico e patrimonial. Em contrapartida, são encontradas muitas imagens referentes a extensão do seu tombamento, imagens internas e externas da edificação.

O terreiro de candomblé Casa de Osumare, possui vastas bibliografias sobre sua história e, ainda poucas bibliografias sobre seu tombamento, e fora encontrado ainda uma proposta de revitalização de toda a sua extensão, áreas abertas e cobertas. Não foram

encontradas melhores definições sobre o atual estado de conservação da edificação, recebemos a informação por meio de entrevista informal. São encontradas poucas imagens internas das casas e das regiões abertas do terreiro.

Encontramos alguns artigos voltados aos estudos sobre o Shin Budismo, linha filosófica do Templo Shin Budista Terra Pura. Sobre sua arquitetura, foram encontradas algumas citações sem maiores aprofundamentos. A instituição disponibiliza em seu site, em acesso público, seus documentos de inventário e memorial para consultas, contando com imagens internas e externas a edificação.

O contexto pandêmico nos impossibilitou a visita aos campos de estudos, mas ainda nos permitiu gerar ciência aos campos de pesquisa sobre o andamento da mesma. As comunidades aqui estudadas foram muito solícitas, compartilharam suas histórias conosco e se dispuseram ao contato. Os pontos que podemos destacar entre as falas dos entrevistados é a falta de incentivo financeiro para melhorias dos espaços e até mesmo a restauração desses espaços fazendo com que seja adiada continuamente a manutenção necessária desses patrimônios.

Neste trabalho buscamos apresentar as modificações do patrimônio na perspectiva de gerar, mas no mais íntimo de nossas emoções, o apego ao sonho e o desejo de reconhecimento dessas pessoas para que elas possam contar a história do Brasil de acordo com as muitas faces existentes no nosso país. Buscamos ainda gerar o sentimento de pertencimento para que possamos proteger, amar e lutar pelo nosso patrimônio, independentemente da nossa religião, para que possamos nos apegar ao sentimento das pessoas que são brasileiros partindo da empatia, que transcende a tolerância, entendendo que todos nós somos formadores da história do nosso país.

Trouxemos pautas para contribuir com o ensino religioso e ensino patrimonial, na tentativa que, por meio desta pesquisa, muitas outras pesquisas surjam com a perspectiva de embasar o reconhecimento patrimonial de todos os brasileiros. Para que o possamos entender e aceitar o quão maravilhoso é a multiplicidade de faces existente no Brasil. Entendendo como trabalho da pesquisadora, as suas contribuições, dentro de suas limitações, se propõem em encorajar a luta pelo patrimônio e reconhecimento das multifaces nacionais.

Um dos pontos neste ensejo para deixar em registro, foi a dor de descrever os atos de racismo. Mesmo sabido que pouco foi citado, mas não foi por outro motivo a não ser a dor, que eu como pertencente a nação brasileira é sofrida ao carregar as marcas históricas da negação da

miscigenação existente no sangue e na memória de cada um de nós. Essa negação por si só dói, e muito, e essa dor deve, e o quanto antes, causar o desprendimento do brasileiro quanto a supremacia. Devemos o quanto antes abraçar, a nós mesmos, ver as dores que esse povo brasileiro carrega em negar a si mesmo, acolher-se, orgulhar-se, e viver de fato como é. Seguindo e respeitando seus espaços e seus irmãos, independentemente de sua cor ou religião. Acima de tudo, amar o brasileiro e seus feitos, sua história, cada ponto dela.

Nessa dissertação entrego meu sonho de paz, e união do povo brasileiro, antes de tudo e principalmente nesse momento de tanto sofrimento ocasionado por um vírus letal que nos assolou em 2020 e 2021, que o brasileiro possa olhar o seu próximo com responsabilidade, paz, amor e respeito.

REFERÊNCIAS

- ABUMANSUR, Edin Sued. As moradas de Deus: arquitetura das igrejas protestantes e pentecostais. São Paulo: Editora Cristã Nova Esperança, 2004.
- ANÉIAS, André. Protestantismo & mística: razão e experiência mística no protestantismo histórico. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.
- BERGER, Peter. O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica das religiões. São Paulo: Paulos, 1985.
- BRAGA, Emanuel Oliveira. Memória, patrimônio e cidadania. In: Caderno Temático-orientações ao professor. João Pessoa: Iphan/PB, 2011.
- BERGER, Peter. A Dessecularização do Mundo: Uma visão global. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 21 (1): 9-24, 2012.
- BIASE, Alessia de. Ficções arquitetônicas para a construção da identidade. Horizontes antropológicos, v. 7, n. 16, p. 173-188, 2001.
- BOGÉA, Marta. Ilé Òsùmàrè Aràká Àse Ògòdó. Revista Prumo, v. 3, n. 4, p. 18, 2018.
- CAVALCANTI, H. B. O projeto missionário protestante no Brasil do século 19: comparando a experiência presbiteriana e batista. Revista de Estudos da Religião, v. 4, p. 61-93, 2001.
- CHAVANTE, Esdras Cordeiro; ROCHA, Ivan Esperança. Aspectos da construção da liberdade religiosa no Brasil. Religare, v.11, n.2, setembro de 2014, p.356-371.
- CHUVA, Marcia. (2009), Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- CLARKE, Peter B. As novas religiões japonesas e suas estratégias de adaptação no Brasil. Revista de Estudos da Religião, v. 8, p. 22-45, 2008.
- CORRÊA, Alexandre Fernandes. Novos patrimônios e novos museus: vocação museológica dos tombamentos etnográficos. Revista Pós Ciências Sociais, v. 4, n. 7, 2007.
- CORREIA, Kyohaku. O que é primordial: budismo 100 anos. São José dos Pinhais: Ed. RMC, 2008.

CRISPIN, Jean. A tragédia de Guanabara. (tradução de Domingos Ribeiro, Norma Cristina Guimarães Braga e Susana Klassen) – São Paulo: Cultura Cristã: 2007.

DA COSTA OLIVEIRA, Denise. A CIÊNCIA “REENCANTADA”: MITO E RITO NA TELEVISÃO.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. Arte religiosa afro-brasileira: as múltiplas estéticas da devoção brasileira. Debates do NER, v. 1, n. 13, 2008.

DIAS, José Ferreira. “Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras. “Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras, n. 22, p. 39-62, 2019.

DIAS, Máira de Oliveira et al. Processos de patrimonialização no campo religioso brasileiro: o caso do Santo Daime. 2015.

DOS ANJOS, Maria de Lurdes Porfirio Ramos Trindade; CARVALHO, Carlos Henrique. Católicos e Protestantes no Nordeste Brasileiro no Século XX: A educação em questão. Saeculum- Revista de História [22]; João Pessoa, jan./ jun. 2010.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o Profano. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FRANÇA, Dilaine Soares de. “De fora do terreiro”: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010.

FREYRE, Gilberto. Casa grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal. 52ª ed. São Paulo: Global, 2013.

GIMÉNEZ DE AZCÁRATE, Joaquín et al. Diagnosis cultural y natural de la Ruta Huichol a Huiricuta: Criterios para su inclusión en la Lista del Patrimonio Mundial. Investigaciones geográficas, n. 96, p. 0-0, 2018.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma geografia do sagrado. Raega - O Espaço Geográfico em Análise, [S.l.], v. 5, dez. 2001. ISSN 2177-2738. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/18316/11880>>. Acesso em: 20 fev. 2022. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/raega.v5i1.18316>.

GOMBRICH, E. H. A História da Arte. 16. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

GONÇALVES, Janice. Pierre Nora e o tempo presente: entre a memória e o patrimônio cultural. 2012.

GUIMARÃES, José Antônio Lucas et al. Presbiterianismo no Ceará: perseguição religiosa e busca de tolerância entre 1875 e 1930. 2011.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. História, memória e patrimônio. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, p. 91-111, 2008.

GONÇALVES, Janice. Pierre Nora e o tempo presente: entre a memória e o patrimônio cultural. 2012.

GONÇALVES, Ricardo Mário, O futuro dos templos budistas no Brasil (Conferência Pública realizada em Araçatuba em 23/5/2004, durante as celebrações do Cinquentenário do Templo Araçatuba Nambei Honganji), divulgado via lista de discussão.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2019.

HANDA, Tomoo. O imigrante japonês- história de sua vida no Brasil. São Paulo: T.A. Queiroz, 1987.

HAUTECOEUR, Louis. História Geral da arte: da magia à religião. (Tradução Paulo Machado). São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

INEPAC. Centro Histórico de Valença (parte IV - Monumento Cultural Mirante do Cruzeiro)

Número do processo: E-18/001.004/2004. Disponível em: http://www.inepac.rj.gov.br/index.php/bens_tombados/detalhar/444. Acesso: 11/11/2021.

IECLB (Brasil). Carta Pastoral da Presidência da IECLB nº 280035/20, 23/03/ 2020f.

KESSEL, Carlos. Estilo, discurso, poder: arquitetura neocolonial no Brasil. História Social, n. 6, p. 65-94, 1999.

LANGER, Johnni. Enigmas arqueológicos e civilizações perdidas no Brasil novecentista. Porto Alegre: Anos 90, n.9, 1998.

LANGER. Johnni, AYOUB, Munir Lutfé (Orgs.). Desvendando os vikings: estudos de cultura nórdica medieval. João Pessoa: Ideia, 2016.

LEMOES, Fernanda. Pentecostalismos em movimento: o não lugar religioso na modernidade. 1.ed. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

- LEVI-STRAUSS, C. Antropologia estrutural dois. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- LEVI-STRAUSS, C. Antropologia estrutural dois. São Paulo: UBU, 2017.
- LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito. HISTÓRIA DA MÍSTICA E MODERNIDADE DO SUBLIME. Trilhas Filosóficas, v. 13, n. 1, p. 13-34, 2020.
- LÜHNING, Angela. "Acabe com esse santo, Pedrito vem aí..."-Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. Revista Usp, n. 28, p. 194-220, 1996.
- MATSUE, Regina Yoshie. The glocalization process of Shin Buddhism in Brasilia. Journal of Religion in Japan, v. 3, n. 2-3, p. 226-246, 2014.
- MELLO, Evaldo Cabral de. Imagens do Brasil holandês 1630-1654. ARS (São Paulo), v. 7, n. 13, p. 160-171, 2009.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História, São Paulo, n.10, dez. 1993, p.7-28.
- NATAL, Caion Meneguello. Da casa de barro ao palácio de concreto: a invenção do patrimônio arquitetônico no Brasil (1914-1951). 2013.
- OMURO, SELMA DE ARAUJO TORRES. Memórias sobre tensões, preconceitos e violências vividos pelos imigrantes japoneses durante o processo de nacionalização do ensino em Registro/SP (1938-1945).
- OTTO, Rudolf. O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. (Tradução Walter O. Schlupp). 4ª ed. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2017.
- PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.). Compêndio de Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.
- PEREIRA, Tulio Augusto de Paiva. A Igreja Católica e a Escravidão Negra no Brasil A Partir Do Século XVI. Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento. Ano 03, Ed. 05, Vol. 05, pp. 14-31, Maio de 2018.
- PEREIRA, Vanina Margarida Tomar Borges; URBANISTA, Arquiteta; URBANISMO, U. F. E. S. A herança da arquitetura africana nas comunidades quilombolas. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História–ANPUH• São Paulo, 2011.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. Horizontes Antropológicos, v. 4, n. 8, p. 151-167, 1998.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

SALA, Gabriela Cubaski. Patrimônio religioso cultural: memória e identidade na igreja do Bom Jesus do Saivá, Antonina/PR. Anais do XIV Encontro Regional de História. 2014. Disponível em: <<http://www.erh2014.pr.anpuh.org/anais/2014/404.pdf>> Acesso: 11 de novembro de 2020.

SANTANA, M. Ferreira. EMULAÇÃO DA LITURGIA UMBANDISTA NAS GIRAS ONLINE. **Tropos: Comunicação, Sociedade e Cultura (ISSN: 2358-212X)**, [S. l.], v. 10, n. 1, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/tropos/article/view/4501>. Acesso em: 20 out. 2021.

SEVERO, Fernanda. Espaço arquitetônico e espaço turístico: memória, história e simulacros. SEMINÁRIO DE PESQUISAS EM TURISMO DO MERCOSUL. Caxias do Sul. Anais do II Seminário de Pesquisas em Turismo do Mercosul. Caxias do Sul: UCS, 2004.

SEVERO, Ricardo. A arte tradicional no Brasil: a casa e o templo. In: SOCIEDADE DE CULTURA ARTÍSTICA. Conferências 1914-1915. São Paulo: Tipographia Levi, 1916a

SOUSA, Alberto. Arquitetura neoclássica brasileira: um reexame. São Paulo: Pini, 1994.

TAVARES, Luiz Fabiano de Freitas. Entre Genebra e Guanabara: a discussão política huguenote sobre a França Antártica. Rio de Janeiro: TopBooks Editora, 2011.

TOJI, Simone. O patrimônio cultural brasileiro e a antropologia enquanto fazer técnico: a expressão de um Estado contraditório e os dilemas no "uso da diversidade". Revista CPC, n. 12, p. 55-76, 2011.

UEHARA, Alexandre Ratsuo. Estudos acadêmicos sobre religiões japonesas no Brasil. Rever: Revista de Estudos da Religião PUC-SP, v. 4, p. 123-45, 2009.

USARSKI, Frank. Declínio do budismo "amarelo" no Brasil. Tempo social, v. 20, n. 2, p. 133-153, 2008.

USARSKI, Frank. O dharma verde-amarelo mal-sucedido: um esboço da acanhada situação do Budismo. Estudos avançados, v. 18, n. 52, p. 303-320, 2004.

USARSKI, Frank; SHOJI, Rafael. Perspectiva sociológica sobre a expansão do Budismo e das religiões japonesas no Brasil. REVER-Revista de Estudos da Religião, v. 17, n. 2, p. 99-118, 2017.

VASCONCELOS, Pedro de Almeida. CULTURA, RELIGIÃO E ESCRAVIDÃO NA BAHIA (1549/1888). Espaço e Cultura, n. 4, p. 8-18, 1997.

WILGES, Irineu. Cultura Religiosa: as religiões no mundo. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

WILLIAMS-BECK, Lorraine A. Ríos para ritos que consolidaban el poder en las Tierras Bajas mayas noroccidentales. Cuicuilco, v. 15, n. 44, p. 197-228, 2008.

ZEVI, Bruno. Saber ver a arquitetura (tradução de Maria Isabel Gaspar, Gaetan Martins de Oliveira) – 5ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1996.