UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

RELIGIÃO E SOFRIMENTO: RESSONÂNCIAS PATRIMONIAIS NO DISCURSO RELIGIOSO EM OURO PRETO (MG)

ALEXANDRE DE PAULA AMORIM

Goiânia - 2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

RELIGIÃO E SOFRIMENTO: RESSONÂNCIAS PATRIMONIAIS NO DISCURSO RELIGIOSO EM OURO PRETO (MG)

ALEXANDRE DE PAULA AMORIM

Dissertação apresentada como requisito parcial ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás, na linha de pesquisa etnografia das ideias e dos repertórios culturais, para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho.

Goiânia - 2013

BANCA EXAMINADORA:

Presidente da Banca: Prof. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho (UFG)

Prof. Dr. Roque de Barros Laraia (UNB)

Prof. Dr. Flávio Munhoz Sofiati (UFG)

Profa. Dra. Joana Aparecida Fernandes da Silva (UFG)

Goiânia, 17 de Setembro de 2013.

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG

Amorim, Alexandre de Paula.
Religião e sofrimento: ressonâncias patrimoniais no discurso religioso em Ouro Preto (MG) [manuscrito] / Alexandre de Paula Amorim. - 2013.
130 f. : il., figs, tabs.

Orientador: Prof. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais, 2013.
Bibliografia.
Inclui lista de figuras, abreviaturas, siglas e tabelas.
Apêndices.

1. Patrimônio histórico-cultural – Ouro Preto (MG). 2. Católicos – Sofrimento – Representação – Ouro Preto (MG). I. Título.

CDU: 2:316.62(815.1)

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação à minha esposa Gracielly Viana e à minha mãe Iria de Paula (*In Memoriam*).

AGRADECIMENTOS

A todos que contribuíram direta e indiretamente para que esta etapa na minha caminhada fosse cumprida.

Ao Anderson Pires por ser o responsável por eu ter chegado até aqui. Por não ter deixado que eu desistisse no momento mais complicado que eu passei durante todo esse processo.

Ao Marcos Cristiano e ao Hyrata Abe pela contribuição efetiva na construção da dissertação.

Ao Cláudio Ivan, Janos Biro, Milenne Matias, Hérica Landi, Edivânia Camargo, Timóteo Madaleno e ao Laécio Guimarães por tornarem possível a realização deste trabalho.

Ao meu pai Sebastião Amorim e à Geralda Amorim pela generosidade e apoio.

Ao meu irmão Edgar Amorim por ter sido companheiro nos momentos difíceis.

A todas as pessoas de Ouro Preto pela acolhida, ajuda e paciência, em especial, ao Francisco Kelly.

Ao professor Flávio Sofiati e à professora Joana Fernandes pela generosa contribuição que me ajudou a achar o caminho para o desenvolvimento deste trabalho.

E, por último, ao professor Manuel Ferreira Lima Filho por ter aceitado o desafio de me orientar. Essa conquista não seria possível sem o seu apoio, sua orientação, sua paciência, sua generosidade e sua amizade. Muito obrigado Manuel!

RESUMO

O presente trabalho de dissertação é o resultado de uma experiência etnográfica na cidade de Ouro Preto, Minas Gerais. O texto ora apresentado se constitui um esforço intelectual que teve como objetivo compreender e descrever etnograficamente o sofrimento como uma construção hermenêutica, que é flagrada no discurso de religiosos de Ouro Preto, como um fenômeno herdado historicamente e sua interface com o patrimônio histórico-cultural da cidade. Tendo como base o discurso de religiosos evangélicos e católicos, o foco da análise deste trabalho é a relação que os sujeitos entrevistados estabelecem com o patrimônio histórico-cultural, em especial, nas narrativas históricas sobre o sofrimento dos escravos e de que maneira estas narrativas influenciam em suas representações do sofrimento.

Palavras-chaves: cidade de Ouro Preto; católicos; evangélicos; patrimônio histórico-cultural; representações do sofrimento.

ABSTRACT

This dissertation is the result of an ethnographic experience in the city of Ouro Preto, Minas Gerais. The text presented constitutes an intellectual effort that aims to understand and describe ethnographically suffering as a hermeneutic construction, which is caught in the discourse of religious Ouro Preto, as a phenomenon historically inherited and its interface with the historic and cultural heritage of city. Based on the discourse of religious evangelicals and Catholics, the focus of this dissertation is to analyze the relationship that the interviewees establish the historical and cultural heritage, in particular, the historical narratives about the suffering of slaves and how these narratives influence their representations of suffering.

Keywords: city of Ouro Preto, Catholics, Evangelical, historic and cultural heritage; representations of suffering

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO 12

CAPÍTULO I – A HISTÓRIA DE OURO PRETO 27

1.1 VILA RICA: A CIDADE DO PASSADO **27**

1.2 OURO PRETO: A ESTRATIGRAFIA DO SOFRIMENTO **31**

1.2.1 Uma Sociedade da Lavra 31

1.2.2 Ouro Preto uma Sociedade Dividida 36

1.3 OURO PRETO: A CIDADE DO PRESENTE **38**

CAPÍTULO II – FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA 43

2.1 A RESSONÂNCIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO-CULTURAL **43**

2.2 BARROCO: UM ESTADO DE CONSCIÊNCIA **51**

2.3 DO IMAGINÁRIO, DA MEMÓRIA, DO ESPAÇO **54**

2.3.1 O Imaginário Durandiano: uma construção cultural 54

2.2.3 Da Memória Coletiva à Memória Individual 56

2.3.3 Da Memória de Sofrimento ao Espaço de Sofrimento 61

CAPÍTULO III – O CAMPO RELIGIOSO NO BRASIL **65**

3.1 O REPTO PENTECOSTAL AO CATOLICISMO ROMANO **70**

3.2 O REPTO PENTECOSTAL AOS EVANGÉLICOS DE MISSÃO **73**

3.3 O CAMPO RELIGIOSO DE OURO PRETO **77**

3.3.1 Ouro Preto: uma Sociedade Católica 77

3.2.2 O Protestantismo em Ouro Preto 82

3.2.2.1 Os evangélicos de missão em Ouro Preto **82**

3.2.2.2 Os pentecostais em Ouro Preto **87**

3.2.2.3 O pentecostalismo no morro: questões de classe e raça **90**

3.2.2.4 Neopentecostalismo e o sofrimento em Ouro Preto **98**

CAPÍTULO IV - ANÁLISE DAS ENTREVISTAS 100

4.1 ANÁLISE DAS ENTREVISTAS DOS SUJEITOS EVANGÉLICOS.....**102**
4.2 ANÁLISE DAS ENTREVISTAS DOS SUJEITOS CATÓLICOS.....**110**
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....**119**
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....**123**

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Visão panorâmica de Ouro Preto.....18

Figura 2: Visão panorâmica do Vale em que está situada Ouro Preto 19

Figura 3: Ruas, muros becos e ladeiras de Ouro Preto 20

Figura 4: Mapa de localização de Ouro Preto 38

Quadro 1: Tipologia dos sujeitos evangélicos entrevistados 99

Quadro 2: Tipologia dos sujeitos católicos entrevistados 100

Tabela 1: Percentual de adeptos por religião do total da população brasileira nos últimos 50 anos 64

Tabela 2: Percentual de adeptos por religião do total da população de Ouro Preto no ano de 2013..... 77

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IBP – Igreja Batista Peniel

IGA – Instituto de Geociências Aplicadas

IMPD – Igreja Mundial do Poder de Deus

IPHAN – Instituto de Geografia e Estatística

IURD – Igreja Universal do Poder de Deus

PUC-GO – Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

SNT – Igreja Sara Nossa Terra

SPHAN – Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

UNESCO - Organização das Nações Unidas para educação ciência e cultura

1. INTRODUÇÃO

A religião não é somente um fenômeno metafísico, de acordo com Clifford Geertz (1981). O fenômeno religioso é portador de uma eficácia ético-moral. Seu poder de coerção se legitima principalmente pelo fato da religião expressar a natureza fundamental da realidade. A religião, por meio do seu sistema de representação produz sentidos para vida, bem como reforça o comportamento social. O sentimento de obrigação está presente em qualquer configuração religiosa. Elementos de encorajamento se misturam às exigências prescritivas. Via de regra, apela-se para a transcendência no intuito de produzir um comportamento eminentemente humano. “Não sendo meramente metafísica, a religião também é meramente ética” (GEERTZ, 1981, p. 143).

As formulações, as prescrições, os mitos e os ritos religiosos que por vezes se apresentam velados aos sentidos estão em profundo diálogo com aspectos práticos da vida humana. Durkheim dizia, que “os ritos mais bárbaros ou os mais extravagantes, os mitos mais estranhos traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, seja individual ou social” (DURKHEIM, 200, p. VII). Um desses sentidos ou aspecto básico ao qual todo invólucro religioso se relaciona é o sofrimento humano.

Do interior dos grandes sistemas de representação sobre o mundo e sobre si mesmo criados pelo grupos humanos, se depreende o indivíduo angustiado a teologar e a refletir sobre sentido da dor e o sofrimento humanos. Esta parece ser a necessidade de uma teodiceia[1] que, justifique para o indivíduo que sofre, qual a razão do seu sofrimento. Para Berger (1997), A necessidade social da religião mostra que diante dos horrores da vida e do sofrimento humano são as teodiceias religiosas que têm conseguido produzir conforto no ser humano.

Dado os múltiplos sentidos e significados atribuídos à religião, é necessário que se coloque que o que entendo por religião se refere a qualquer “sistema de pensamento e ação seguido por um grupo, que é capaz de conferir ao indivíduo uma

[1] Termo criado por Leibniz, que serviu de título de sua *obre Ensaios de Teodiceia sobre a bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal* (1710). Se constituía numa tentativa d e justificar Deus e sua bondade diante do maldade presente no mundo. A partir de Leibiniz o termo continuou sendo utilizado para designar a parte da teologia em que se procura defender a bondade e a soberania diante da maldade e do sofrimento humanos no mundo. (Blackburn, 1997); (Russ, 1994).

linha de orientação e um objeto de devoção" (FROMM,1969, p. 29, 30). Neste sentido, a religião ao construir ou ao se apropriar de um conjunto de símbolos e crenças promove a junção do *ethos* e da cosmovisão dando forma e conteúdo à urdidura social. A religião da visibilidade e objetividade a certas realidades que, de outro modo continuariam enevoadas (GEERTZ, 1981, p. 144).

Para os grupos ou indivíduos que compartilham entre si o mesmo sistema religioso, este atuará no sentido de naturalizar, essencializar e absolutizar as representações e as condições de existência. Este processo de construção epistemológica é o mesmo por trás da ideia de senso comum. De modo que, num certo sentido, o senso comum se torna uma construção religiosa produzida a partir da junção entre ethos e cosmovisão. De outro modo, a vida não teria sentido sem tal articulação. Pelo menos não o sentido coletivo. Para algumas sociedades a religião tem sido considerada muito mais relevantes do que para outras.

Em números absolutos o Brasil é o maior país católico do mundo, de acordo com jornal Estadão (2013). O catolicismo como sistema de representação compõe uma parcela significativa da imbricação que formou a identidade social brasileira desde a chegada dos colonizadores portugueses. Segundo Leonardo Boff (1980, p. 70), "a Igreja Católica sempre foi em nossa pátria um fator decisivo na formação de nossa identidade social. Ela pervade capilarmente todo o tecido social".

Por outro lado, a história contemporânea do protestantismo no Brasil que começou a ganhar novos contornos, a partir das décadas de 1970 e 1980, começou a ser alvo dos estudiosos da religião no Brasil que até então, se ocupavam em estudar e fenômeno do catolicismo. Mesmo que a Constituição de 1824 tenha garantido a liberdade religiosa foi com a advento de república em 1889 que efetivamente ocorre a separação entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro, dando fim a proibição e a perseguição aos cultos protestantes no país.

A parir dos anos 1980 verificou-se uma intensificação do crescimento dos protestantes. Tal crescimento tem sido justificado pelo viés das transformações sociais, culturais, com a urbanização e a modernização tardias pelas o passou o Brasil nos últimos 60 anos. Na esteira desse conjunto de transformações, os estudiosos da religião identificaram um subfenômeno que denominaram de "trânsito religioso" (TEIXEIRA & MENEZES, 2005). A saber, a mudança cada vez mais

comum de um contingente de pessoas que abandonam o catolicismo e se integram em outras religiões, em especial as protestantes.

1.1 TEMA DE ESTUDO

A relação entre religião e sofrimento é tão antiga quanto o desafio humano de compreender essa disrupção no itinerário humano, que é o sofrimento. De acordo com Erich Fromm (1962), praticamente todas as grandes tradições culturais e religiosas do oriente e do ocidente tentaram de alguma forma explicar e dar sentido para o fenômeno do sofrimento. O ideal de diminuição do sofrimento humano está presente no núcleo ético das grandes tradições humanistas desde Buda, Confúcio, Lao-Tse, Jesus Cristo, até Spinoza (FROMM, 1962, p. 24,25).

Na antropologia os estudos sobre o sofrimento humano acompanharam os esforços de análise e compreensão da esfera da ação social individual e, por conseguinte, dos atores sociais e de sua vida emocional. Tais esforços marcaram a emergência da chamada antropologia das emoções, nas décadas de 1950 e 1960 do século passado (KOURY, 2005, p. 239). O interacionismo da Escola de Chicago, somado às contribuições de Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss e Louis Dumont, trouxeram profundas contribuições sobre a relação entre subjetividade e objetividade, bem como sobre a tensão entre indivíduo e cultura (KOURY, 2005, p. 242).

O desenvolvimento desse campo disciplinar específico, a antropologia das emoções, ou etnopsicologia (DUARTE, 1998, p. 21), seu deu de forma concomitante, no horizonte deste deslocamento epistemológico que confere proeminência à ação social do indivíduo como ator social. Para a antropologia das emoções, as experiências emocionais singulares são produtos da interação entre o individuo e a sociedade, entre o indivíduo e sua cultura.

Neste sentido, o sofrimento, compreendido neste trabalho como sofrimento moral, que inclui o sentido físico, mas que engloba todo tipo de perturbação (DUARTE, 1998, p. 13), tem sido alvo sistemático de autores de tradição anglo-saxã, como Kleinman (1978), Schper-Huges (1987), Martin (1987), Farmer (1997), Helman

(1990), Good (1994), quanto de autores brasileiros como, Alves & Minayo (1994), Duarte (1998), Canesqui (2003), Carvalho (2008) e Sarti (2010).

Diferente do conceito de sofrimento social que vem sendo trabalhado por autores como Kleinman (1978) e Veena Das, retomado por Carvalho (2008), normalmente associado a processos de vitimização, exclusão social e violência, considero neste trabalho a ideia de sofrimento como uma representação social, no sentido utilizado por Moscovici (2003)[2], como uma construção simbólica que nasce de experiências concretas interpretadas como negativas à luz de um conjunto de crenças e valores que condicionam a interpretação (PIRES, 2010)[3].

A ideia central que foi problematizada neste trabalho é a de que na cidade de Ouro Preto se desenvolveu representações do sofrimento produzidas pela ressonância patrimonial. E que a pertença religiosa age como condicionante gerando sentimentos de aceitação ou de estranhamento em relação aos traços culturais melancólicos oriundos dessa ressonância patrimonial.

Como consequência da percepção do desenvolvimento de tais representações, o objetivo dessa dissertação é descrever etnograficamente o sofrimento como uma construção hermenêutica, que é flagrada no discurso de religiosos católicos e evangélicos de Ouro Preto, como um fenômeno herdado historicamente e sua relação com o patrimônio histórico-cultural da cidade.

Meu primeiro contato com a cidade de Ouro Preto se deu por meio de uma pesquisa sobre a presença dos evangélicos na cidade, num projeto de maior amplitude sobre a cidade patrimonial de Ouro Preto[4]. Meu interesse era compreender a influência da cidade patrimonial na construção da identidade dos

[2] Moscovici (2003) retoma o conceito de representação social da sociologia de Durkheim e o aplica à sua psicologia social, como sendo o modo de interpretar e pensar a realidade e dar sentido aos eventos ordinários do cotidiano.

[3] Informação verbal de autoria de Anderson Clayton Pires. Professor doutor, colaborador do Instituto Superior de Teologia Luterana. Goiânia (2010).

[4] No total foram realizadas quatro etapas de campo na cidade de Ouro Preto: as duas primeiras etapas (Jul. 2008 e Mar. 2009) foram realizadas durante o projeto: "A Cidade Patrimonial: os tecidos Sociais em Ouro Preto, MG", sob a coordenação do professor doutor Manuel Ferreira de Lima Filho. O projeto foi financiado pela PUC-Goiás/CNPq, por meio da bolsa de estudos do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC); as duas últimas etapas de campo (Jun. 2012 e Abr. 2013) foram realizadas durante o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás, através de bolsa de estudos da CAPES.

evangélicos e qual a concepção que deste segmento em relação ao patrimônio histórico-cultural de Ouro Preto.

Por se tratar de uma cidade que historicamente serviu de modelo ideológico na construção identitária do estado-nação brasileiro (LIMA FILHO, 2006, p. 147) procurei analisar as representações sociais que este segmento religioso possuía sobre a cidade, para chegar aos traços culturais e identitários produzidos na interface religião e patrimônio histórico-cultural local.

Por causa da cidade de Ouro Preto possuir cerca de 82,86%[5] de católicos procurei identificar elementos de contraste e referências presentes na formação da identidade cultural deste grupo, assim como a especificidade de sua relação com o patrimônio histórico-cultural da cidade de Ouro preto, uma vez que este segmento religioso se afigurava-se como um enclave protestante dentro de uma geopolítica eminentemente católico romana. Motivado pela hipótese de que a relação dos evangélicos com a cidade era de intenso conflito, seria importante analisar as estratégias políticas de um segmento numérica e socialmente minoritário.

1.2 RELAÇÃO COM O TEMA

Minha primeira experiência acadêmica no estudo do ocorreu durante a graduação em antropologia na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), quando a convite de um professor do curso de psicologia fui participante do grupo de estudos em Psicologia Social da Religião. A partir da minha inserção/participação fui sendo instigado pelas transformações que o crescimento dos evangélicos impunha ao campo religioso e a toda a sociedade brasileira. A complexidade e a amplitude da questão dos evangélicos, posto que a sua visibilidade social tornou-se inquestionável, era mister uma compreensão das variáveis que tornasse mais clara as razões da atratividade desta “nova espiritualidade” para milhões de brasileiros.

[5] IBGE CIDADES (2013).

Dada a relevância social e expansão numérica que o movimento evangélico conquistou nos últimos 50 anos, quando surgiu a oportunidade de participar da pesquisa na cidade de Ouro Preto*,* pensei que seria uma boa oportunidade de compreender, do ponto de vista etnográfico, de que maneira este fenômeno estaria se desenvolvendo na micro esfera social da sociedade hegemonicamente católica de Ouro Preto. No entanto, à luz do que ocorria com o fenômeno dos evangélicos no país, quando resolvi que os evangélicos de Ouro Preto seria o meu objeto de pesquisa, não tinha em mente que desenvolvimento desta pesquisa seria tão difícil e complexo como se mostrou posteriormente.

Para se construir uma interpretação de um fenômeno cultural é necessário que esta realidade fenomênica, a qual se deseje compreender e interpretar, se objetifique. Ou seja, se torne um objeto. Que tenha uma morfologia mais ou menos definida. Desse modo, concordo com análise de Freitas (2010), citando a obra *O poder simbólico* de Pierre Bourdieu (1989), que na construção do objeto de interpretação não há objeto definido antes que se pesquise.

> [...] um objeto não é evidente, nem tem existência a priori, o que significa dizer que o objeto de pesquisa é obrigatoriamente construído ao longo do desenvolvimento da investigação cientifica através de um laborioso, incessantes e recursivo diálogo entre proposições teórico-metodológicas que modelizam (os) e são modelizadas pelos dados empíricos que constituem o substrato da pesquisa (FREITAS, 2010, p. 35, 36).

Durante o processo de construção do meu objeto de pesquisa as dificuldades de fazer dos evangélicos um objeto foram enormes. No levantamento bibliográfico tomei consciência da inexistência de uma biografia dos mesmos em Ouro Preto. Além da inexistência de literatura científica sobre os evangélicos de Ouro Preto, este segmento apresentou certa “invisibilidade social”. Por algumas vezes cheguei a colocar em xeque a viabilidade dos evangélicos como meu objeto de pesquisa, dado o gotejar de informações.

A “invisibilidade social” dos evangélicos na literatura sobre a cidade de Ouro Preto é acompanhada pela “invisibilidade virtual”. Deste de a minha primeira estada na cidade em julho de 2008 até a última em abril de 2013, nenhuma das igrejas evangélicas de Ouro Preto possuía site na internet e nem outros canais de interação midiática como emissora de televisão, rádio, revista própria, etc. Quando

tentei levantar as primeiras informações do meu objeto ainda não-objeto, lembro-me que o susto foi grande: “como é possível que algo exista e ainda não esteja na internet?”, perguntei para mim mesmo

É praticamente impossível obter alguma informação dos evangélicos de Ouro Preto sem estar em Ouro Preto visto que estes não realizam grandes eventos, como também não se constituem um segmento politicamente organizado, como se pode verificar na fala de alguns moradores. Mesmo estando na cidade as dificuldades de se conseguir dados para a pesquisa ainda permaneciam. A afamada “desconfiança mineira” é um obstáculo difícil a ser vencido. As pessoas me perguntavam desconfiadas como é que eu tinha chegado até elas.

Diante da dificuldade de obter as primeiras informações, a própria escassez de informações tornou-se um viés interpretativo para a primeira pesquisa em Ouro Preto. Ao invés de assumi-la como um dado, passei a problematizá-la, considerando-a como um traço característico do segmento pesquisado. Não havia literatura sobre os evangélicos de Ouro Preto, mas tal situação enfrentada por eles é compartilhada por diversos grupos sociais. De modo, que me serviu de inspiração a relação entre estabelecidos *outsiders* descrita na etnografia de Norbert Elias e L. Scotson (2000).

1.3 AS PRIMEIRAS IMPRESSÕES DO CAMPO DE PESQUISA

É difícil encontrar predicados para descrever a experiência de estar em Ouro Preto, como por exemplo, a descrição do Padre Simões, de que a cidade de Ouro Preto tem uma “geografia barroca”[6]. Ao avistar panoramicamente a cidade chegando da rodoviária pela Rua Padre Rolim, a sucessão inflectida de construções e telhados coloniais e a prominência das torres das igrejas tive a certeza de nunca ter visto uma paisagem como aquela. A sensação de estar em Ouro Preto é de que nada está perfilado. Tudo está desalinhado e sobreposto, em conformação à concepção de

[6] José Feliciano da Costa Simões. Vigário da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar, falecido em 2009. Acervo do Programa de Educação Patrimonial Trem da Vale (2006).

cidade portuguesa, que se orientavam mais por questões de estratégia de defesa do que de estética.

Figura 1 – Visão panorâmica de Ouro Preto. Alexandre Amorim 2013.

A cidade está edificada dentro de um vale bastante acidentado. Por questões históricas a topografia original não foi alterada e a ocupação urbana se deu sob a topografia irregular. A ausência de retas e o horizonte recortado e irregular fazem a cidade ser poeticamente barroca. As ruas são bem estreitas, quase todas com declives leves e acentuados que se sucedem por todo o perímetro da cidade. E muitas ladeiras cuja inclinação chega aos 40°. É difícil se orientar geograficamente em Ouro Preto. Mais difícil ainda é subir e descer ladeiras o tempo todo. Além da inclinação tem o perigo de escorregar, pois as ruas são pedras e que com o desgaste do tempo ficam muito lisas.

Figura 2 – Visão panorâmica do vale em que está situado a cidade de Ouro Preto. Alexandre Amorim 2013.

Não há quarteirões ou quadras na cidade, como nas cidades planejadas que surgiram posteriormente. Há apenas casas e muros de pedras que vão serpenteando os contornos irregulares das serras. As casas são coladas uma nas outras com parede meia. Os muros e os alicerces de pedras são largos e altos chegam até cinco metros de altura. Cobertos de musgo e minam água perenemente. Leva tempo para se ambientar dentro da cidade. A sensação de *déjá vu* é constante. São curvas, ladeiras, muros, casarões, igrejas e mais igrejas que se repetem infinitamente por toda a cidade.

A arquitetura barroca acrescenta dramaticidade à experiência de estar em Ouro Preto. As cores são sóbrias e sombrias. E as formas são envolventes, cativam

olhar e outros sentidos. A redundância que faz com a cidade do passado se sobreponha a cidade de presente é sinestesicamente composta. A cidade dos setecentos que está suspensa no tempo e eternizada no patrimônio histórico exala cheiros. Ouro Preto tem um cheiro característico. Mofo, limo, ferrugem, cheiro de coisas velhas que se misturam aos cheiros do presente.

Figura 3 – Ruas, muros becos e ladeira. Alexandre Amorim 2008.

O inverno é outro fator que pode acarretar maior dramaticidade a experiência sensorial em Ouro Preto. O leitor pode acrescentar às primeiras impressões descritas, uma atmosfera brumosa: bolsões de ar frio, neblina e muita humidade. Das quatro etapas de campo realizadas, duas foram durante o inverno. Experimentar o inverno em Ouro Preto amplifica a capacidade de compreender narrativas em que os moradores da cidade estabelecem uma relação entre o sofrimento e o clima da cidade.

No ritual de iniciação do antropólogo, bem como mencionou Da Matta (1983), de ir ao campo como estudante neófito e retornar como pesquisador passei por percalços que fizeram desta experiência etnográfica um marco em minha trajetória acadêmica. Entre várias experiências na cidade, destaco: a abordagem policial que passei na companhia de um ex-traficante, que na ocasião era o meu informante; e o frio que passei durante o mês de julho de 2008, dormindo no sótão de uma república estudantil sobre uma ideia de colchão. Experimentei o sofrimento de Ouro Preto num certo sentido.

Posso afirmar que estar etnograficamente em campo é necessariamente ter que aceitar e se aproveitar das contradições e paradoxos inerentes que esta experiência reserva. Foram exatamente as dificuldades enfrentadas em campo, que colocaram dúvidas sobre a plausibilidade e a viabilidade do que eu estava fazendo. Enquanto pesquisador e que também proporcionaram a amplificação dos significados e sentidos anteriormente velados.

1.4 METODOLOGIA DA PESQUISA

A investigação antropológica proposta neste trabalho é o resultado de uma experiência etnográfica na cidade de Ouro Preto, situada no estado de Minas Gerais. Neste sentido, foi a partir do “estar entre eles”, da observação direta do cotidiano das pessoas, das entrevistas, do acesso às representações sociais por meio dos discursos participantes/sujeitos, juntamente com os dados históricos e bibliográficos e estatísticos da cidade e seus moradores, que foi possível realizar

uma descrição interpretativa mediada pelos modelos teóricos para a construção do texto.

A dissertação está dividida em duas partes: uma parte teórica e outra empírica. A primeira parte consiste na apresentação dos dados históricos de Ouro Preto; na abordagem dos temas relacionados ao patrimônio histórico-cultural, representações e memória de sofrimento; e por último o campo religioso brasileiro e ouro-pretano. O conteúdo da primeira é determinante para a compreensão da análise empírica do imaginário e das representações do sofrimento presente no discurso dos religiosos.

Os teóricos utilizados na primeira parte, especificamente na abordagem dos temas do patrimônio histórico-cultural, representações do sofrimento e memória, tempo de espaço de sofrimento foram: Marcel Mauss, Manuel Ferreira Lima Filho, Reginaldo Gonçalves, Gilbert Durand, Maurice Halbwachs, Michel Pollak, Gaston Bachelard, Alexandre Freitas e Afonso Ávila. Estes teóricos foram de fundamental importância para a compreensão do fenômeno de desenvolvimento do imaginário da escravidão e sofrimento em Ouro Preto.

Para a compreensão do campo religioso brasileiro foram utilizados os seguintes teóricos: Leonildo Campos, Ricardo Mariano, Paul Freston, Ari Pedro Oro, Anderson Clayton Pires, Claudio Ivan de Oliveira e Johan Konings, Alberto Antoniazzi e Pierre Sanchis. Estes teóricos trouxeram luz à compreensão do fenômeno religioso no Brasil, bem como a importância da cultura religiosa e o sistema de representação da religião católica e evangélica. E por último, na discussão sobre classe e raça os teóricos utilizados foram: Roberto Da Matta, Florestan Fernandes, Gilberto Freyre, Mércio Gomes. Edward Telles, Marion Aubrée, Yvonne Maggie, John Burdick e Vincent Crapanzano.

Concluída a primeira parte foi realizada a análise do discurso dos religiosos na intenção de compreender a influência que patrimônio histórico-cultural de Ouro Preto e os sistemas de crenças católicos e evangélicos têm sobre eles. Para se chegar a tal constatação foram adotados os seguintes procedimentos metodológicos de investigação: 1) Pesquisa participante: durante as quatro etapas de pesquisa de campo, (julho de 2008, março de 2009, junho de 2012 e abril de 2013) foram

estabelecidos contatos diretos na cidade de Ouro Preto, em específico, com informantes católicos e evangélicos. Durante esse período houve a participação em missas em igrejas católicas e cultos em igrejas evangélicas; 2) Entrevistas semiestruturadas gravadas em áudio: os entrevistados foram selecionados por meio do método *snowball* (BIERNAKI & WALDORF, 1981), conhecido no Brasil como amostragem em “bola de neve”. Um informante escolhido foi solicitado a indicar outros e, deste modo, sucessivamente foi formada uma “cadeia de entrevistados e informantes”. As entrevistas foram do tipo biográfico-narrativas e episódicas. Enquanto nas entrevistas narrativas os informantes narraram sua história de vida e relação com a cidade. Nas entrevistas episódicas eles responderam questões direcionadas ao tema do sofrimento.

Tanto nas entrevistas gravadas em áudio quanto nas conversas informais foi solicitada aos informantes a autorização do uso das informações com finalidade acadêmica, mediante assinatura do Termo de Consentimento Esclarecido (TCE), que está em anexo. Por se tratar de pesquisas com seres humanos foi protocolado para parecer consubstanciado, junto ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás, o projeto de pesquisa com o seguinte tema provisório: “Antropologia na cidade: uma interface entre o ethos religioso e o patrimônio histórico-cultural em Ouro Preto (MG)”, sob o número de protocolo: 091/12.

1.5 ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS

A estrutura da dissertação ficou dividida da seguinte forma: Introdução quatro capítulos e conclusão. A introdução oferece ao leitor uma visão geral da dissertação que está dividida nos seguintes tópicos: tema de estudo, relação com o tema, as primeiras impressões do campo de pesquisa, metodologia de pesquisa e organização dos capítulos.

No primeiro capítulo foi realizado um excurso na história de Ouro Preto. As bases religiosas, sociais e culturais da sociedade da lavra ouro-pretana; o perfil populacional dos primeiros habitantes, os eventos históricos mais importantes, os

personagens marcantes e os condicionamentos que estes legaram às futuras gerações na cidade e, por último, as características da cidade de Ouro Preto nos dias atuais foram apresentadas para o que o leitor compreenda o pano de fundo de ondem emergem as representações do sofrimento.

O segundo capítulo foi dedicado à apresentação das teorias que sustentam a hipótese e as proposições apresentadas na pesquisa. A noção de patrimônio como trilha de análise, sua capacidade de ressonância reverberações numa geografia marcada por uma tradição cultural patrimonialista. O segundo capítulo foi dedicado à apresentação das teorias que sustentam a hipótese e as proposições apresentadas na pesquisa.

Foram apresentados os traços definidores do barroco mineiro e o seu papel na formação do imaginário do sofrimento. Os conceitos de imaginário, memória coletiva e memória individual, tempo e espaço auxiliam na compreensão de como ocorre a transmissão de traços culturais, de crenças, de representações e da fixação da memória individual e coletiva a partir do trauma.

No terceiro capítulo é apresentado o campo religioso brasileiro e ouro-pretano. Com ênfase no crescimento vertiginoso dos pentecostais nos últimos 50 anos e os desafios que este crescimento representa para a Igreja Católica. Por questões de recorte analítico, este capítulo se concentrou nas interpelações que o pentecostalismo impôs ao catolicismo romano, que vem sofrendo constantes ataques à sua posição como religião hegemônica do país e aos evangélicos de missão, que há anos foram ultrapassados pelos evangélicos pentecostais, deixando de ser o segmento evangélico majoritário.

O quarto capítulo contém a análise das entrevistas dos sujeitos religiosos. Para análise foram selecionadas dez entrevistas, sendo cinco de informantes de evangélicos e cinco entrevistas de católicos. A partir do discurso dos religiosos foi realizada a interpretação dos sentidos possíveis acerca de como os entrevistados compreendem sua relação com o sofrimento na cidade de Ouro Preto.

Por último, na conclusão são apresentadas minhas considerações sobre a relação entre a ressonância patrimonial e as representações do sofrimento na interface com as tradições religiosas católica e evangélica além da importância que

estas referências religiosas têm nos condicionamentos culturais de naturalização e/ou de estranhamento diante de uma cultura de sofrimento e temas possíveis a serem desenvolvidos.

CAPÍTULO I – A HISTÓRIA DE OURO PRETO

1.1 VILA RICA: A CIDADE DO PASSADO

O objetivo deste capítulo é tratar do desenvolvimento histórico e cronológico da cidade de Ouro Preto trazendo a relevo suas características mais pungentes desde a sua formação e relevantes para a discussão aqui apresentada, a saber: o desenvolvimento de uma sociedade da lavra e sua interface com a religiosidade, como um traço característico e emblemático da sociedade ouro-pretana.

Por causa dessa relação entre a sociedade da lavra e a religiosidade católica trabalhou-se a relação dos principais fatos históricos do desenvolvimento de Ouro Preto desde a sua formação no período colonial até a Ouro Preto contemporânea, destacando a relação que a cidade exibe com a religiosidade, em suas formas política e econômica e, principalmente, cultural.

A cidade de Ouro é uma das cidades mais importantes do período colonial brasileiro. Em 1711 foi elevada à categoria de vila recebendo a denominação Vila Rica de Albuquerque, a partir da junção de dois arraiais auríferos que eram independentes um do outro tendo cada um sua própria igreja-matriz. O Arraial de Ouro, com sua matriz a Igreja de N. S.ª do Pilar, e o arraial de Antônio Dias, com sua matriz a Igreja de N. S.ª da Conceição. Posteriormente foi chamada de Vila Rica de Ouro Preto, segundo Cabral (1969).

Em 1720 a cidade é escolhida capital da nova capitania de Minas Gerais. Após a independência declarada capital da província de Minas Gerais por D. Pedro I e capital do estado de Minas Gerais após a proclamação da república até 1897, quando a capital foi transferida para Belo Horizonte (LÓPES, 2001, p. 70).

Sua formação populacional se deu primeiramente com a chegada dos portugueses advindos da região dos rios Minho e D'ouro. Paulistas, baianos e etnias africanas foram desenhando o perfil populacional da cidade a partir do século XVII (LIMA FILHO, 2012b, p. 3). Já nos seus primeiros trinta anos, Ouro Preto se torna o maior aglomerado de pessoas na América Latina. Em 1728 tinha uma população de

mais de 80 mil habitantes, dos quais aproximadamente 12 mil eram escravos africanos (CABRAL, 1969, p. 22).

Na segunda metade do século XVIII já com a configuração arquitetônica que permanece até os dias atuais, que se tornou e centro histórico de Ouro Preto. Segundo o Instituto de Geociências Aplicadas (IGA), Vila Rica tornou-se um dos maiores e mais prósperos centros urbanos da América, o que trouxe para a cidade uma diversidade de culturas e estilos de vida: portugueses, italianos, negros africanos, indígenas, mestiços, mercadores, artesãos, engenheiros, advogados, lavradores, mineiros, faiscadores, clérigos, nobres, médicos, poetas e serviçais. Um contingente de pessoas atraídas pela possibilidade do enriquecimento (FURTADO, 2005, p. 77, 78). Erigiram ali uma sociedade da lavra.

Em 1719 a coroa portuguesa inicia o rigoroso controle da atividade mineira com a criação da lei que exigia o recolhimento da quinta parte do ouro fundido aos cofres da Coroa. Em resposta à opressão da coroa portuguesa tem início em 1720 uma rebelião liderada pelo português Felipe dos Santos, que posteriormente veio a ser chamada de a “Sedição de Vila Rica”. A rebelião é contida pelo governador Dom Pedro de Almeida, Conde de Assumar, que tomou medidas drásticas contra os revoltosos com castigos cruéis (BURY, 2006, p. 23) e mandou enforcar e esquartejar Felipe dos Santos.

Com a diminuição do volume de ouro extraído das minas o governo português cria novos impostos. O novo governador de Vila Rica, Visconde de Barbacena cria em 1751 a derrama, um imposto compulsório sobre os rendimentos atrasados do quinto do ouro, sobrecarregando ainda mais as camadas mais abastadas de Vila Rica. Por volta de 1788 a dívida correspondente aos valores do quinto atrasado ultrapassava oito toneladas de ouro. Uma dívida praticamente impagável.

O inconformismo dos mineiros com as medidas adotadas por Portugal, as informações sobre as revoltas na França, que culminou na Revolução Francesa, na América do Norte, com a Independência dos Estados Unidos e a disseminação das ideias iluministas na sociedade mineradora fazem brotar a consciência revolucionária. As camadas mais abastadas de Vila Rica conspiram e tramam a conjuração mineira em favor do ideal libertário, visando à separação da colônia de Portugal e à proclamação da independência.

Não obstante, o movimento que ficou conhecido como a Inconfidência Mineira fracassou mediante a denúncia do Coronel Joaquim Silvério dos Reis ao Governador Visconde de Barbacena. Todos os inconfidentes são punidos com o exílio, com exceção de Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, que é condenado à morte. Tiradentes é enforcado e esquartejado no Rio de Janeiro, sua cabeça ficou exposta em Vila Rica na atual Praça Tiradentes.

De igual modo, assim como a história e a vida de Tiradentes se misturam à de Ouro Preto, a vida de outro personagem parece que se misturar à imagem da cidade. Trata-se de Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho, que constrói, esculpe e ornamenta a cidade de Ouro Preto. O mestre Aleijadinho (1738-1814), filho de um arquiteto português com uma escrava africana, Aleijadinho é considerado o grande artífice da arte barroca que estampa a cidade de Ouro Preto. Sua assinatura artística pode ser encontrada em mais de 20 obras em Ouro Preto, além de outras cidades como, Sabará, São João Del-Rei e Congonhas colonos (BURY, 2006, p. 60-62).

Aleijadinho por ser filho de português teve uma educação formal. Cabia aos padres jesuítas a missão de educar os filhos dos colonos (BURY, 2006, p. 63). Tomado por uma doença misteriosa aos 39 anos de idade que o impediu de usar mãos e lhe impôs dificuldades de locomoção, Aleijadinho causou perplexidade no Brasil e no mundo com a genialidade e exuberância de sua obra na arquitetura, escultura e talha.

Paradoxalmente, a obra de Aleijadinho floresce durante o período de decadência do ciclo do ouro. Aleijadinho pertence à mesma geração dos inconfidentes. Sua arte teve como pano de fundo o contexto de ruína econômica e grande insatisfação social (BURY, 2006, p. 25) que se abateu sobre Vila Rica. Por volta de 1763 já se vislumbrava a decadência do ouro e o iminente colapso econômico. No entanto, vale lembrar que a regressão econômica das regiões mineiras no Brasil, que apesar de grave, a situação em Minas Gerais se difere de outros lugares, como por exemplo, Goiás, já que em Minas alguns núcleos continuaram, não chegando a quase desaparecer (FURTADO, 2005, p. 90).

De acordo com Celso Furtado (2005), no inicio do século XIX, quando o ouro de Minas Gerais estava praticamente exaurido, a principal atividade do país é a agricultura, com a introdução da lavoura de café em São Paulo e nos estados do sul.

A cidade de Vila Rica deixa de ser a referência econômica do país, mas continua politicamente influente. Em 1823, Ouro Preto é elevada à condição de capital da Província de Minas Gerais, passando a se chamar Imperial Cidade de Ouro Preto. Em 1839 é inaugurada a Escola de Farmácia, primeira da América Latina. E em 1876 a Escola de Minas de Ouro Preto, criada por ato de Dom Pedro II. Com a proclamação da República, em 1889, Ouro Preto permanece capital de Minas Gerais até 1897, quando é inaugurada Belo Horizonte a nova capital (CABRAL, 1969).

A mudança da capital para Belo Horizonte marca de forma dramática a decadência política da cidade. O declínio populacional é seguido pelo declínio dos setores administrativos e econômicos. A cidade que até então é considerada uma das mais pujantes e influentes do país, passa a convier com o abandono provocado pelo êxodo de aproximadamente 45% de sua população (MENICONI, 2004, p. 51).

A saída em massa de pessoas da cidade e sua estagnação permitiu que seu traçado urbano fosse preservado. O acervo arquitetônico da cidade que reúne cerca de mil edificações do período colonial se mantem praticamente intacto nas próximas décadas. O estado de conservação da cidade aliado à politica nacional de proteção do patrimônio artístico do Estado Novo (1937-1945) transforma Ouro Preto em Monumento Nacional Tombado, em 1938 pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). A partir do tombamento, o órgão passa a ter controle direto sobre qualquer tipo de intervenção que se faça na cidade (MENICONI, 2006, p. 8).

Em 1980 a cidade de Ouro Preto é a primeira cidade brasileira tombada como patrimônio cultural da humanidade pela A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Ouro Preto restabelece sua importância como cidade não só para o país, mas também para o resto do mundo. Sendo que desta vez, sua importância é decisiva para a preservação e manutenção das características históricas, culturais e econômicas provenientes da preservação das construções barrocas do século XVIII. E principalmente, para a manutenção de uma religiosidade que se confunde aos aspectos históricos, culturais, e patrimoniais da cidade.

A religiosidade é uma das características marcantes de Ouro Preto, que está presente até mesmo na fundação da cidade. Como já fora apresentado, a cidade surge da fusão de duas paróquias.

Esta fusão guarda um caráter não somente político-eclesiástico da fundação da cidade, mas a partir da fusão de duas paróquias se vislumbra outro sentido, eminentemente ligado ao fator político-eclesiástico, mas de caráter sacro-religioso. Sentido proveniente de uma tradição ancestral romana. A saber, entre os romanos, desde o início da república, havia a convicção do caráter sagrado da fundação (de cidades) sempre esteve presente (ARENDT, 2007, p. 163).

Como consequência dessa fusão, a experiência de fundação em Vila Rica é ao mesmo tempo uma experiência política e religiosa. Neste caso, as duas experiências são idênticas. Os ritos, as celebrações e orações acompanharam e se misturaram aos atos de desbravamento das comitivas dos bandeirantes que chegaram à região do Vale Tripuí.

De acordo com Preciso (2009), na medida em que o ouro começa a brotar, as primeiras capelas de pau-a-pique são erguidas. A partir de 1740 com o enraizamento da população mineira começam a surgir os primeiros templos que refletem o fausto e a suntuosidade de um tempo de opulência imiscuído a uma religiosidade compulsória, mas com tendência universalista. Neste sentido, posso dizer, que a sociedade da lavra também era uma sociedade religiosa. A ganância, a cobiça e a desconfiança se misturavam aos sentimentos religiosos, à culpa e as representações de Deus, diabo, sofrimento e castigo.

1.2 OURO PRETO: A ESTRATIGRAFIA DO SOFRIMENTO

1.2.1 Uma Sociedade da Lavra

Ouro Preto foi um empreendimento da coroa portuguesa que guarda características bem peculiares desde a sua fundação em 1711. A urgência em reverter o quadro de empobrecimento tanto da metrópole quanto da colônia frente à

concorrência por produtos tropicais entre a França e a Inglaterra fez com que Portugal incentivasse uma grande corrente migratória de pessoas da metrópole em direção à colônia (FURTADO, 2005, p. 77).

A Cidade de Ouro Preto não teve uma origem comum como da maioria das cidades do período colonial. Não nasceu de um aglomerado de propriedades rurais e por consequência, não experimentou os traços típicos de comunidades rurais e agrícolas. De modo geral, as comunidades agrícolas são caracterizadas pela sua ligação com a terra, por um estilo de vida mais comunitário, com maior dependência de laços vicinais entre as pessoas (CARDOSO, 2002, p. 19-35; QUEIROZ, 1976, p. 7-31). Ouro Preto já nasce como uma sociedade da lavra. Em apenas 70 anos produziu a metade de todo ouro produzido no mundo durante três séculos, de acordo com Bury (2006).

O fato de ser uma sociedade da lavra não que impede que as pessoas de se relacionarem, de constituírem família e de desenvolverem afeto umas pelas outras. Mas de acordo com a historiografia local, a lavra impôs certos condicionamentos em grau e volume que não estavam presentes em outras regiões do país. Na sociedade da lavra, o estilo de vida mais comunitário foi suplantado pela desconfiança, pelo medo e pelo e isolamento psicossocial.

Após o esgotamento da economia açucareira no nordeste, a única saída econômica para Portugal era um desenvolvimento rápido da economia do ouro. E foi exatamente isso que ocorreu. Ouve uma migração em massa de português vindo da colônia, de nativos vindos de outras regiões, principalmente de São Paulo e da Bahia, a transferência da mão-de-obra escrava do nordeste e a importação de mais escravos africanos.

Os bandeirantes paulistas foram os primeiros a chegar à região[7]. Em 1693, ocorrem as primeiras descobertas importantes de Ouro na região. Em 1698, o paulista Antônio Dias de Oliveira alcança o vale do Tripuí e, ao descobrir um veio muito rico, resolve se estabelecer e edifica a capela de São Joao. A Capitania de São Paulo e Minas de Ouro foi criada em 1709. De acordo com Bury (2006), os

[7] Sobre a presença dos bandeirantes na região ver Cabral (1969); Furtado (2005); Bury (2006).

bandeirantes paulistas tinham como principal motivação as promessas da coroa portuguesa de títulos de nobreza e direitos sobre as suas descobertas.

No entanto, Portugal tinha a necessidade de um rápido desenvolvimento da economia do ouro para socorrer sua economia. O que fez com que Portugal incentivasse a migração de portugueses vindos da metrópole e de migrantes de outras regiões do país, superando em muito o número de paulistas na região mineira. Os paulistas revoltados com o descumprimento das promessas e com a concessão de privilégios aos emboabas iniciam um conflito pela conquista de terras que ficou conhecido como “Guerra dos Emboabas” (1707-1709).

Os paulistas são derrotados, e para intensificar o controle sobre a região a coroa portuguesa resolve criar a Capitania de São Paulo e Minas de Ouro (1709). No ano de 1720 a Capitania é desmembrada em duas: São Paulo e Minas Gerais, e Vila Rica sendo a capital de Minas Gerais. O clima de hostilidade estava presente em Vila Rica antes mesmo de a vila ser formada. Esse clima perdurou muitos anos opondo paulistas e emboabas, mineiros e o governo e entre estes e os escravos africanos (BURY, 2006, p. 22).

Dadas às características da exploração de ouro de aluvião, de ser realizado por um número grande de pessoas de poucos recursos, diferentemente do cultivo da cana de açúcar que dispunha de um número pequeno de grandes empresas, o fluxo migratório para Vila Rica foi tal grande, que num dado momento Portugal teve que contê-lo. A mineração de ouro de aluvião desenvolvida na região de Minas Gerais se tornou um atrativo inebriante para homens comuns sem posses tanto portugueses quanto nativos. Muitos desses homens liquidavam os seus bens na ilusão de rapidamente fazerem fortuna na mineração[8].

A possibilidade de ascensão social de um homem livre e sem posses na economia açucareira dominada pelos senhores de engenho era muito remota. Já na atividade mineira a possibilidade de um homem livre ascender socialmente era bem factível. Havia a possibilidade de exploração com poucos escravos e até mesmo com um só escravo. E quem se não tinha nenhum escravo, podia ser ele mesmo um

[8] Ver Furtado (2005).

faiscador[9]. Um faiscador habilidoso e com sorte podia chegar à condição de empresário de mina.

Apesar da quantidade de homens livres nas regiões de mineração, base dessa economia foi o trabalho escravo. Esse fator produziu um contexto social muito mais complexo do que o da economia açucareira, de acordo com Furtado (2005). O escravo de mina tinha maior iniciativa. Podiam até trabalhar por conta própria e pagavam uma quantia fixa pra o seu dono. Alguns escravos trabalhavam até conseguir sua alforria. Depois de livres, alguns chagavam até eles próprios possuírem escravos (FURTADO, 2005, p. 79).

De acordo com Furtado (2005), a natureza da exploração mineira não permite uma ligação maior com a terra como a que prevalece nas regiões de agricultura. A vida na lavra é organizada sempre com a prerrogativa de se deslocar em tempo relativamente curto, devido ao esgotamento do minério. Por causa do caráter de transitoriedade, a atividade mineira é acompanhada de um grau elevado de incerteza.

Além disso, havia outro fator complicador: mesmo tendo um caráter transitório, cercado de medos e incertezas, a possibilidade de alta lucratividade induzia os mineiros a concentrarem todos os recursos disponíveis na mineração. A vida na lavra é um jogo que obriga os jogadores a apostarem diante do dilema do tudo ou nada. O sucesso, quando acontece vem sempre cercado de alto risco.

A soma destes três fatores: alta mobilidade, alta lucratividade, grande incerteza, criava um cenário de muito medo e insegurança. Ademais, a concentração dos recursos disponíveis na atividade mineira provocava dificuldades de abastecimento. Como não havia a preocupação de se construir uma base econômica de subsistência, por causa alta mobilidade e alta lucratividade, havia fome, elevação do preço dos alimentos e dos animais de carga extremamente necessários para a realização da mineração. Era uma vida de muitos sofrimentos não só para os escravos, mas também para os mineiros.

[9] Faiscação era a extração individual de minérios realizada por homens livres que não possuíam empresas de lavra.

Se por um lado, a economia mineira possibilita a ascensão dos escravos, por outro lado, a relação entre os escravos e os seus donos é mais impessoal. O tratamento dado ao escravo nas minas de Ouro Preto é mais duro do que nas plantações de cana de açúcar, pelos fatores que já foram acima mencionados. Além destes fatores, vale lembrar que em Minas Gerais nenhum quilombo resistiu tanto tempo, como por exemplo, o quilombo de palmares em Pernambuco. É provável que a repressão e controle da Coroa fossem mais rigorosos na região mineira.

O medo e a desconfiança que os brancos tinham em relação aos negros eram tão grandes que se estende aos mestiços. Como bem mencionou Bury (2006), ninguém que tivesse ascendência negra até quarta geração podia ocupar cargo público municipal em Vila Rica. Tal restrição não se aplicava em nenhuma outra localidade do país. É possível que muitos mestiços que eram homens livres, como por exemplo, o próprio Aleijadinho, que viveu em Vila Rica de 1738 a 1814 tenha visto tal discriminação com profundo ressentimento (BURY, 2006, p. 23).

De acordo com Anastasia (2005), “O medo esteve sempre presente no pensamento do povo mineiro. A ameaça da rebelião e a presença de escravos armados por seus senhores eram um dos temores sentidos pela sociedade mineira setecentista” (ANASTASIA, 2005, p. 109).

Além da hostilidade entre os segmentos sociais, havia ainda outro fator agravante. O sucesso da atividade da lavra em certa medida dependia da condição do indivíduo estar sozinho. Tanto no sentido físico quanto no sentido psicológico. A possibilidade de encontrar ouro a qualquer momento produziu um clima de suspeição constante e generalizada. A qualquer momento aquela situação de sofrimento poderia ser resolvida com a descoberta de uma pepita ou de um veio. Isso induzia escravos e mineiros a ocultar os resultados do seu trabalho.

O favorecimento da coroa portuguesa aos portugueses em detrimento dos paulistas e economia da lavra produziram algumas lesões no tecido social de Ouro Preto. Uma dessas marcas é a cisão da cidade em duas metades que se rivalizaram ao longo de séculos história ouro-pretana, como veremos a seguir.

1.2.2 Ouro Preto uma Sociedade Dividida

Apesar da fusão entre os dois arraiais ter ocorrido há mais de 300 anos, nos dias atuais a dualidade que antecede a origem ainda permanece viva tanto na geografia quanto no imaginário dos habitantes da cidade. Do ponto de vista geográfico a rivalidade entre os arraiais pode ser vista na duplicidade de quatorze templos católicos, que possuem denominação homônima ou equivalente nos dois lados da cidade[10]. Do ponto de vista da representação simbólica, a animosidade que se desenvolveu entre as duas populações tem como corolário as alcunhas jocosas mocotós e jacubas[11].

A linha virtual que divide a cidade em duas, a partir da Praça Tiradentes, tendo Ouro Preto a oeste e Antônio Dias a leste, opõe não apenas duas populações, mas dois contextos históricos e culturais, duas realidades existenciais. Ambas carregadas de heranças e repertórios simbólicos de suas origens. Ouro Preto representa ao mesmo tempo o fausto da dominação portuguesa e o seu esvaecimento. Antônio Dias, o espirito aventureiro dos paulistas, amainado pelo descompromisso e pelo controle rígido da coroa portuguesa.

Posteriormente, o lado paulista veio a ser o lado dos menos favorecidos. Neste sentido, essa clivagem entre as duas populações que se justapõe à representação do sofrimento na cidade produz maior dramaticidade do lado dos pobres e dos negros, o lado de Antônio dias, conforme observou Lima Filho (2012a, p. 7):

[10] Depois da fusão entre os dois arraiais que já possuíam suas respectivas matrizes, a Matriz de N.S.ª do Pilar e a Matriz de N. S.ª da Conceição, mais seis templos com denominação homônima ou equivalente foram construídos em cada lado da cidade: do lado de Ouro Preto foram construídas as Igrejas Senhor Bom Jesus de Matozinhos, na extremidade oeste da cidade, N. S.ª do Rosário, São Francisco de Paula N. S.ª das Mercês e Misericórdia, chamada de “Mercês de cima”, N. S.ª do Carmo e Capela São José; no lado de Antônio Dias foram construídas as Igrejas Senhor Bom das Flores, na extremidade oeste da cidade, N. S.ª do Rosário e Santa Efigênia, São Francisco de Assis, N. S.ª das Mercês e Perdões, chamada de “Mercês de baixo”, N. S.ª das Dores e Capela Padre Faria. Cabral (1969).

[11] Os moradores de Ouro Preto eram chamados de mocotós pelos moradores de Antônio Dias, e os moradores de Antônio dias eram chamados de jacubas pelos moradores de Ouro Preto. De acordo com Cabral (1969), algum tempo após a junção dos dois arraiais e paróquias nasceu certa rivalidade entre as duas populações que foi transmitida às futuras gerações. Tudo indica as alcunhas tiveram origem nos hábitos alimentares de paulistas e portugueses. Jacuba seria uma espécie de mingau consumido pelos paulistas e mocotó um prato forte que contém mocotó de boi que era consumido pelos portugueses.

> Tal divisão entre pobres e ricos, brancos e negros, Antônio Dias e Ouro Preto é a representação territorial de uma divisão social de classe e de raça quando o que se conhece hoje como centro histórico, ou como preferem alguns moradores “Ouro Preto”, é um espaço social construído pelos oficiais da Coroa Portuguesa, pela Igreja Católica, e a presença posterior de comerciantes e migrantes como os italianos que se estabeleceram na cidade atuando nas atividades ligadas ao cinema e à gastronomia. O “lado” do Antônio Dias, dos pobres, dos escravos, vai sendo formado por uma população negra e parda, formada por artesões, sapateiros, faiscadores, mineradores, roceiros, hortelões, lavradores, proprietários de botequim, negociantes de molhados, alfaiates, entalhadores, pintores, cozinheiros e parteiras. É do lado do "Antônio Dias" que a paisagem cultural da escravidão se apresenta com dados etnográficos que associam memória e a casa/igreja de Santa Ifigênia e seus componentes materiais.

As afirmações de Lima Filho (2012a) corroboram o que já foi dito e nos leva a uma especificação mais acurada das representações do sofrimento em Ouro Preto. Em termos representativos, de um lado temos uma arquitetura colonial barroca da qual emanam memórias e sentimentos que compõem o repertório das representações do sofrimento. Do outro lado, temos uma população em condições existenciais que remetem às condições de sofrimento e penúria vivida pelos escravos, e em algum grau, pelos primeiros habitantes de Vila Rica.

Por esta razão, o fluxo que liga continuamente as representações do sofrimento ao passado escravo é mantido tanto pelo patrimônio histórico-cultural quanto pela população de descende dos escravos. Num certo sentido, a clivagem entre as duas populações, mantém sua hostilidade até os dias atuais. Foi mantida pela arquitetura colonial, pelas duas matrizes e atualizada na estratificação social que separa os morros da cidade (centro histórico).

Em Ouro preto a maioria dos guias turísticos é negra ou parta. Se por um lado há uma minimização da memoria negra na historiografia e biografia oficiais. Estes guias têm sido responsáveis por manter viva essa memória escrava de dor. Ao solicitar o serviço de um guia é muito provável que o turista irá ouvir histórias da rivalidade de jacubas e mocotós, mas também ouvirá histórias dramáticas sobre a aura de sofrimento que paira sobre a cidade, e que tem levado pessoas a enlouquecerem ou se afundarem no alcoolismo por conta da influência do sofrimento dos escravos, conforme os depoimentos abaixo:

> [...] Nossa igreja tem pessoas de todas as classes sociais. Temos engenheiro, advogado, estudante de medicina, gari. Tem até uma moça que é da África que está aqui com a gente. Aqui nós temos pessoas com doença mental. Isso é um problema aqui em Ouro Preto (Homem, 37 anos, pastor evangélico. Jun. 2012).

> [...] Eu era muito católica. Minha família era muito católica. Depois que o meu pai morreu eu fiquei meio maluca. Bebia de mais, estava acabando com a minha vida. Aí resolvi mudar de vida. Na igreja católica eu não ia conseguir. Eu ouvi da boca de um padre que se ele falar a verdade o povo não vem mais. Ele mesmo disse que não acredita nas imagens, mas não pode falar se não eles o tiram. Ele disse que fala o que o povo quer ouvir. [...] Pra mim o sofrimento aqui está ligado ao fator histórico. Pra mim é o mais forte. Porque Ouro Preto tem uma história muito pesada sobre a escravidão, né? E acho que essa história ele está ligada até hoje com os ouro-pretanos (Mulher, 36 anos, professora de música. Jun. 2012).

> [...] É uma cidade pesada, não é qualquer um que consegue morar aqui não, sabe? Mas é uma cidade... [...] Ouro Preto é uma cidade, que se a pessoa não tem uma estrutura muito boa, ela não consegue muito... Ter uma vida contínua aqui na cidade não, sabe? Pessoas chegam, às vezes e acabam caindo muito na bebedeira, sabe? Essa vida boemia de Ouro Preto é uma coisa muito forte e às vezes a pessoa nunca mexeu com bebida e tal, vira um alcoólatra. Dizem que é porque é o espírito dos escravos, né? Fica pairando em cima da cidade. Cada um com a sua crença. Cada um com o que pensa, né? Mas Ouro Preto é uma cidade difícil para se viver. É uma cidade pesada! (Mulher, 54 anos, autônoma. Set. 2008).

> [...] O discurso que tem que a comunidade. Quem é de fora consegue dar um jeito na vida e os de Ouro Preto mesmo não conseguem. Esse é o discurso que é corrente, né? Aí, você vê bastante as pessoas enlouquecendo. Assim, dão um tilt[12] e ficam loucas. Tem um exemplo de um colega. Se bem que ele mexia com droga, aquela coisa toda. Mas ele ficou louco. O índice de suicídio também é muito alto [...] (Homem, 30 anos, diretor de teatro. Abr. 2013).

1.3 OURO PRETO: A CIDADE DO PRESENTE

A cidade de Ouro Preto está localizada na porção sudeste do quadrilátero ferrífero a 96 km de Belo Horizonte, na região mais populosa, mais urbanizada e mais industrializada do estado de Minas Gerais. É o quinquagésimo município mais populoso do estado. Sua população é de 70.281 habitantes em uma área de 1.245,144 km² de extensão. As principais atividades econômicas são o turismo, a metalurgia e a mineração, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)[13].

[12] "Tilt" é uma expressão utilizada para indicar o travamento de videogames. O termo originalmente era aplicado às antigas máquinas de fliperama. *Site* da Wikipédia. Consulta em 20 de Abr. de 2013.
[13] IBGE Cidades. Dados do censo de 2010.

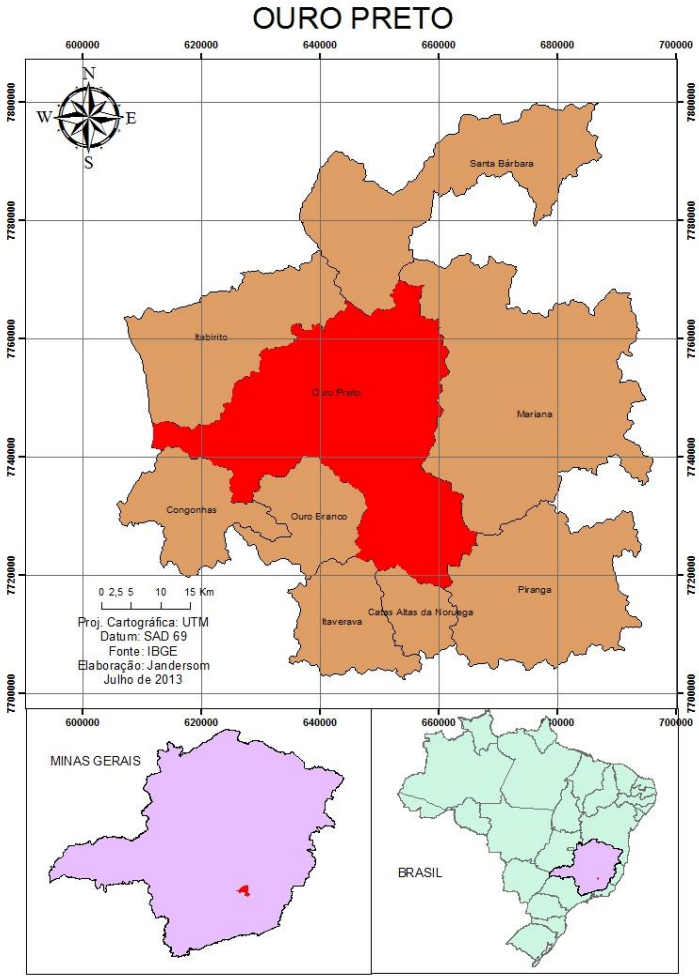

Figura 4. Mapa de localização de Ouro Preto.
Fonte: IBGE. Elaboração: Janderson Tameirão. Jul. 2013.

A cidade está edificada dentro de um grande vale entre a serra de Ouro Preto e a serra do Itacolomy. O clima predominante é o tropical da altitude, com características de alta umidade e alta pluviosidade, típico de regiões montanhosas. Altitude de 1.150 metros. A temperatura média anual é de 18º C, sendo a mínima de 6º C no mês de julho e a máxima de 28º C no mês de janeiro (IGA, 2012).

Além da sede administrativa, Ouro Preto ainda possui 12 distritos: Amarantina, Antônio Pereira, Cachoeira do Campo, Engenheiro Correia, Glaura (Casa Branca), Lavras Novas, Miguel Burnier, Rodrigo Silva, Santa Rita de Ouro Preto, Santo Antônio do Leite, Santo Antônio do Salto e São Bartolomeu (PREFEITURA DE OURO PRETO, 2012).

Ouro Preto dos dias atuais é uma cidade que conjuga de maneira peculiar o charme de uma cidade colonial e o crescimento populacional vertiginoso, que atinge as cidades brasileiras nos últimos 50 anos. Até meados de 1945 a cidade manteve todo o seu perímetro urbano praticamente inalterado desde o século XVIII. A partir dos anos 1950 a cidade tem o crescimento populacional impulsionado pela primeira corrida do alumínio (PINHEIRO, 2003).

A chagada da ALCAN (Alumínio do Brasil S/A), atual Novelis do Brasil, possibilitou a recuperação econômica da cidade (IGA, 2012). Pessoas da região, e de outras partes do país são atraídas pela oportunidade de emprego. No entanto, os problemas com moradia começaram a afetar a cidade. A rigidez da politica de preservação adotada pelo IPHAN, que impede novas construções e reformas no centro histórico, obriga os novos moradores a ocuparem os morros em torno do centro histórico. Surgem comunidades inteiras sem os serviços básicos de saneamento, energia elétrica e pavimentação.

Outra movimentação migratória que paulatinamente foi alterando o perfil populacional de Ouro Preto foi à vinda de estudantes universitários. Cerca de 8% da população da cidade é composta por estudantes da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), segundo dados da própria universidade. A maioria desses alunos é oriunda de outros estados da federação e de outras cidades mineiras.

As repúblicas estudantis são a melhor opção de moradia para o contingente de alunos que migram para a cidade. Segundo estudo realizado por Neves (2010), sobre as repúblicas estudantis em Ouro Preto, afirma que existem cerca de 370 repúblicas estudantis na cidade. Destas, 300 são repúblicas particulares e 70 repúblicas são federais[14]. As repúblicas federais ocupam imóveis que pertencem à Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

[14] A tradição das repúblicas estudantis em Ouro Preto inicia com a transferência da capital para Belo Horizonte em 1897. Como as Escolas de Minas e de Farmácia eram as mais importantes do país, elas atraíram alunos de todos os estados do país. Como muitos estudantes viviam com dificuldades e afastados das famílias, começaram a morar juntos. No início, até meados do século XIX estas moradias eram propriedades privadas, locadas pelos próprios estudantes. Com a ida de famílias inteiras para a nova capital algumas propriedades ficaram abandonadas no centro histórico da cidade. Os alunos aproveitaram a oportunidade e invadiram essas propriedades. Posteriormente, a Universidade Federal de Ouro Preto comprou as propriedades e cedeu aos estudantes. Cf. Neves (2010).

Os alunos moradores destas moradias são conhecidos como republicanos. Eles representam um segmento importante na cidade, e que apesar de sua transitoriedade constroem sobre outras bases suas próprias noções de tradição, noção que é tão cara para Ouro Preto, mas com características da vida republicana estudantil, que se faz presente em Ouro Preto desde o século XIX (LIMA FILHO, 2012a, p. 202).

O carnaval em Ouro Preto é um evento tradicional e disputado no calendário dos estudantes universitários brasileiros. O carnaval é um dos principais eventos turísticos da cidade. Todos os anos, durante os dias de carnaval, as repúblicas sublocam suas dependências e vendem abadás para estudantes e pessoas de todas as regiões do país e até o do outros países. É considerado um dos melhores carnavais do interior de Minas Gerais (LÓPES, 2001, p. 83). Durante os dias de carnaval a população da cidade chega a dobrar.

Como consequência de ter sido considerada patrimônio histórico nacional e patrimônio cultural da humanidade, juntamente com o fato de terem sido orquestradas várias ações em prol da cidade por parte do movimento modernista de 1922[15], Ouro Preto foi integrada ao circuito do turismo histórico-cultural brasileiro.

Por causa da inclusão no circuito do turismo histórico-cultural brasileiro, em 2004 a cidade de Ouro Preto também foi incluída na rota turística da Estrada Real[16]. Uma rota turística que remonta aos tempos coloniais e imperiais, que liga a cidade de Diamantina em Minas Gerais, passando por Ouro Preto até a cidade do Rio de Janeiro.

Além do carnaval e do turismo motivado pelo patrimônio histórico, o turismo religioso se tornou responsável por boa parte dos turistas que visitam Ouro Preto anualmente. O ponto máximo desse tipo de turismo acontece em Abril durante a

[15] Em 1924 a cidade de Ouro Preto é visitada pelos modernistas, Tarsila do Amaral, Mario de Andrade e Oswald de Andrade. Nos anos seguintes a cidade fora por eles retratada como sendo uma expressão exata da identidade nacional. Manuel Bandeira escreve em 1938 o "Guia de Ouro Preto", com informações turísticas e históricas da cidade. Meniconi (2004).

[16] "A Estrada Real é formada por quatro caminhos. Abertos oficialmente pela Coroa Portuguesa, estes caminhos ligam as antigas regiões das minas e das pedras preciosas, no interior do estado de Minas Gerais, ao litoral do Rio de Janeiro, passando ainda por São Paulo". Em 1999 o Instituto Estrada Real, uma entidade criada pela Federação da Indústria de do Estado de Minas Gerais (FIEMG) transformou o antigo caminho, aberto há mais de 300 anos pela Coroa Portuguesa, em um destino turístico reconhecido no Brasil e no exterior. Hoje, a ER passa por 199 municípios – 169 em Minas Gerais, 22 em São Paulo e nove no Rio de Janeiro – e tem 1,6 mil quilômetros de extensão e mais de 80 mil quilômetros quadrados de área de influência. Estrada Real (2012).

semana santa. Nesse momento as ruas da cidade são cobertas por tapetes de serragem com motivos religiosos. Procissões seguem pelas ladeiras da cidade passando pelos passos – pequenas capelas espalhadas pela cidade. Os rituais da semana santa reacendem e atualizam os sentidos e significados de uma religiosidade católica que circunspecta a cidade desde a sua fundação.

A cidade de Ouro Preto ainda possui certas peculiaridades herdadas do período colonial. Uma delas é um perfil populacional marcado pela presença de afro-descentes. De acordo com Cabral (1969), na segunda metade do século XIX Ouro Preto chegou a ter 80% de sua população composta por negros e pardos.

A presença massiva de negros e mestiços desde a formação da cidade se manteve ao longo do tempo, sendo que no censo populacional brasileiro (2000) do IBGE, a cidade de Ouro Preto foi a segunda cidade brasileira com maior número de habitantes que se autodeclararam negros e pardos, perdendo apenas para Salvador (LIMA FILHO, 2012a, p. 204).

Neste capítulo foi apresentado o contexto histórico de fundação da cidade de Ouro Preto e os principais eventos da genealogia da cidade. Neste sentido, a partir dos dados históricos da formação da cidade podemos concluir que os condicionamentos históricos e culturais relacionados à população constituinte, aos interesses de cada segmento e à atividade da lavra compõem a estrutura espaço-temporal que condiciona as representações do sofrimento em Ouro Preto.

A eficácia de tal condicionamento se deve ao fato das estruturas físicas que pertenciam a esta estrutura espaço-temporal, a saber: a arquitetura colonial da cidade – foram preservadas e agem como retentoras das representações do sofrimento dos tempos passados. O que faz com que estes arregimentem e governem as representações do sofrimento dos tempos presentes.

CAPÍTULO II – FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

2.1 A RESSONÂNCIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO-CULTURAL

Vimos no capítulo anterior o pano de fundo histórico e as variáveis culturais que auxiliam na compreensão da natureza da articulação entre a religião e o patrimônio, no desenvolvimento das representações do sofrimento. A partir dos dados que foram apresentados o leitor poderá georreferenciar as principais crenças sociais e os traços culturais e religiosos que configuram a memória e o patrimônio a partir do sofrimento.

Por se tratar de uma cidade histórica e patrimonial, seguindo a noção de *fato social total* de Marcel Mauss (2003), decidi deste o princípio, que qualquer tentativa de compreender a realidade do sofrimento em Ouro Preto torna-se mais viável quando se utiliza o patrimônio como trilha de análise. Tal pressuposto está fundamentado nos fatores de ordem histórica, cultural, social e simbólicos já apresentados. Como *fato social total*, o patrimônio histórico-cultural possibilita a compreensão de aspectos valorativos que influenciam as concepções de existência tanto dos católicos quanto dos evangélicos.

Para justificar a escolha metodológica do patrimônio como trilha de análise é necessário que fique claro a noção de cidade patrimonial e a noção de patrimônio como categoria de pensamento. De acordo com Lima Filho (2010), O modelo de preservação patrimonial adotado pelos órgãos oficiais no Brasil foi herdado da França e da Inglaterra. Como nos países de origem, a prática de patrimonializar no Brasil ocorre por meio da intervenção do Estado. Do ponto de vista legal, o tombamento é o ritual civil que registra o bem como sendo de propriedade da coletividade, sob a guarda da União.

A noção de patrimônio cultural está intimamente ligada à concepção de tempo linear típico das sociedades ocidentais (ABREU, 2007, p. 266). A concepção de linearidade do tempo impõe aos grupos humanos a necessidade de se colecionar os objetos do passado, como uma estratégia de perpetuação da memória ancestral. Neste sentido, os objetos-patrimônio adquirem extrema importância,

como suportes de uma memória e de um passado que se distancia, na medida em que a seta temporal avança de forma ininterrupta para o futuro.

Outra noção de patrimônio que se justapõe à concepção de tempo linear é a noção de patrimônio como bem coletivo. Segundo Abreu (2007), esta noção de patrimônio conhecido nos dias de hoje é bem recente. É resultado de um processo de expansão semântico do conceito que inicialmente tinha o significado de herança particular. A partir das noções apresentadas, utilizo a categoria patrimônio como metonímia de uma cidade que foi tecida por fios patrimoniais.

O conceito de cidade patrimonial é uma categoria de análise que vem sendo utilizada por antropólogos, como Lima Filho (2012b), para se referir às cidades que foram atingidas pelas ações institucionais de tombamento a partir da década de 1930. Estes tombamentos tinham como objetivo a construção de uma pretensa identidade nacional. Tais ações impetradas pelo governo brasileiro sob a influencia dos intelectuais modernistas tinha a cidade de Ouro Preto como paradigma de patrimônio histórico, cultural e artístico nacional, segundo Meniconi (2004). A partir de então, a cidade, seus heróis e sua história tornaram-se modelos representativos da identidade brasileira.

Seguindo as análises de Lima Filho (2012b) e Meniconi (2004), a antropologia que tradicionalmente tem contribuído com o estudo das categorias de pensamento, vem utilizando o patrimônio como uma categoria de pensamento de extrema importância para a vida social e mental dos grupos humanos, de acordo com Gonçalves (2003). Nos últimos 30 anos o patrimônio tornou-se tema de reflexão sistemática por parte de antropólogos brasileiros. Entre as primeiras obras, destaco *Produzindo o passado*, de Antônio Augusto Arantes Neto, de 1984 e *A retórica da perda*, de José Reginaldo Gonçalves, de 1989.

De acordo com Gonçalves (2003), na origem do processo de formação do patrimônio no sentido moderno está a prática do colecionamento. Tal prática refere-se ao conjunto de objetos móveis e imóveis de propriedade dos grupos humanos. Além desse fator, podemos pensar que na prática do colecionamento está latente a intensão dos grupos humanos não só de demarcar um domínio subjetivo em oposição ao ‘outro’ (Gonçalves, 2003, p. 460), mas também a intensão de reunir

coisas que guardam tanto um sentido entre si quanto um sentido para o colecionador.

Por esta razão, o patrimônio como resultado dessa operação torna-se constitutivamente uma categoria que congrega várias naturezas. Por isso é compreendido aqui como fato social total. A noção de patrimônio como *fato social total* já foi utilizada por Gonçalves em (2003; 2005). O patrimônio como reunião de coisas e práticas com sentido estabelece a interconexão entre os domínios da subjetividade humana e a realidade objetiva. Daí a sua natureza multiforme de transitar na esfera econômica, religiosa, moral, política, jurídica, estética e psicológica. De acordo com Gonçalves (2003), o patrimônio pode ser compreendido como extensões morais, como partes inseparáveis de sues proprietários, sejam pessoas ou grupos humanos.

Ao utilizar a noção de *fato social total* para me referir ao patrimônio histórico-cultural de Ouro Preto neste trabalho, o faço a partir de duas prerrogativas: primeiro, a forma extremante ampla e plástica com que concebo o patrimônio histórico-cultural em Ouro Preto, que contempla todo o acervo histórico dentro e fora das igrejas, toda a arquitetura e todas as manifestações populares e religiosas, saberes e fazeres relacionados à antiga Vila Rica; segundo, a força, a ressonância que este patrimônio exerce sobre os moradores da cidade tangenciando todos os âmbitos da vida, seja no coletivo, seja no individual, no prático e no simbólico.

Ao conceber o sofrimento como uma representação social que reflete as condições sociais e culturais de existência, assume-se que o patrimônio histórico-cultural de Ouro Preto se impõe como um marco de identificação físico e simbólico de uma materialidade que teve seu início com o ciclo do ouro e que até os dias atuais está presente na cidade, é um dos principais fatores que condicionam o discurso sobre as representações de sofrimento entre os evangélicos e os católicos.

Por influência da reflexão antropológica, se introduz a noção de imaterialidade do patrimônio, dando ao conceito uma dimensão ampla e complexa, presente nas discussões e debates sobre o tema na atualidade (CARDOSO, 2007). Ao adotar o patrimônio como campo de análise etnográfica foi possível evidenciar sua utilização como estratégia de construção e/ou invenção de bens culturais apropriados na

representação da memória e da identidade dos grupos nacionais (LIMA FILHO, 2007, p. 23).

Como bem mencionou Lima Filho (2006), a noção de patrimônio/propriedade tem servido de categoria arquetípica com forte apelo identitário, presente nas narrativas nacionais. E de acordo com Gonçalves (1996): “uma nação torna-se o que ela é na medida em que se apropria do seu patrimônio”. Os novos trabalhos etnográficos no campo do patrimônio cultural produziram novas perspectivas de análise do patrimônio como, por exemplo, a de suporte de recriação simbólica das identidades.

Para que se chagasse a tais concepções, autores como Richard Handler (1985) introduziram conceitos como “objetivação cultural”, que sugere a “coisificação” de culturas. O que evidencia não somente a utilização dos bens culturais materiais como metáforas da identidade, mas também, e principalmente como instrumento de subalternização de outras identidades consideradas “desviantes”.

Seguindo as análises acima apresentas, para a melhor compreensão da relação que estabeleci entre o patrimônio e as representações do sofrimento no discurso dos evangélicos e católicos utilizo a categoria ressonância como vetor analítico antropológico, na descrição dessa relação. A categoria ressonância patrimonial foi apresentada por Gonçalves (2005), na discussão sobre as dimensões patrimoniais da cultura e, utilizada por Lima Filho (2010), na discussão sobre as práticas museológicas em Ouro Preto.

A discussão feita por Gonçalves (2005) toca na questão analítica dos diversos significados que o patrimônio pode assumir em suas variações no tempo e no espaço. Do ponto vista antropológico, Gonçalves (2005) salienta o papel desempenhado pelos patrimônios culturais como mediadores entre domínios sociais e simbolicamente construídos, estabelecendo conexões e disjunções entre categorias cruciais que constituem o social.

A importância dessa categoria se deve aos múltiplos e variados usos que dela se pode fazer no cotidiano. Desde domínios como a esferas econômica, individual, cultural, etnográfica até a genética. A capacidade plástica de polissêmica da

categoria patrimônio é que a possibilita ser pensada em termos etnográficos com um *fato social total*. Neste sentido, é preciso desnaturalizar os usos correntes sobre patrimônio cultural.

> São muitos os estudos que afirmam que essa categoria constitui-se em fins do século XVIII, juntamente com os processos de formação dos Estados nacionais. O que não é incorreto. Omite-se no entanto o seu caráter milenar e sua ampla distribuição geográfica. Ela não é simplesmente uma invenção estritamente moderna. Está presente no mundo clássico, na Idade Média e a modernidade ocidental apenas impõe os contornos semânticos específicos que ela veio a assumir (Fumaroli, 1997, p. 101-116).
>
> Podemos dizer que, enquanto uma categoria de pensamento, ela se faz presente mesmo nas chamadas "culturas primitivas". *Estamos provavelmente diante de uma categoria extremamente importante para a vida social e mental de qualquer coletividade humana* (GONÇALVES, 2005, p. 17, grifo meu).

Em relação à categoria ressonância, Gonçalves (2005) diz especificamente, sobre as situações em que certos bens culturais são classificados por agências estatais como patrimônio, mas que este não chega encontrar reconhecimento junto a setores da população. O que deixa claro que a constituição e a legitimidade do patrimônio não dependem exclusivamente de politicas estatais ou das ações deliberadas de indivíduos ou grupos. Para Gonçalves (2005), o patrimônio deve necessariamente encontrar ressonância junto aos expectadores.

Já em Lima Filho (2010), a construção *ressonâncias patrimoniais ao avesso* faz referência ao conceito utilizado por Gonçalves (2005). Neste caso, se trata exatamente do sentimento de repulsa e de evitação provocado nos expectadores que visitam exposições em que retratam a escravidão em Ouro Preto. A materialização da dor e do sofrimento dos escravos nos instrumentos de tortura expostos sedimenta uma representação caricatural que condena e limita a população negra a ser representada única e exclusivamente através do sofrimento e da escravidão:

> O passado escravo tem sido representando pelo sofrimento, pela exclusão e por um lugar periférico na museografia dos principais museus da cidade, seja por parte do Estado (IPHAN) – Museu da Inconfidência, pelo Ministério da Fazenda (Museu Casa dos Contos), pela Igreja (Museu Sacro da igreja do Pilar e Museu do Aleijadinho) e por fim, por uma entidade privada - a Fundação Gutierrez (Museu do Oratório). Miriam Sepúlveda dos Santos (2004) já adiantou que há uma tendência da museografia brasileira em expor o passado escravo acentuando a dor e o sofrimento, mas de forma generalizada, e que essa museografia não produz uma reflexão sobre a real situação vivida pelos indivíduos vitimados e de que a nossa representação museal do passado é falha no sentido de promover uma justiça social hodierna aos afrodescendentes (LIMA FILHO, 2012a, p. 205).

Apesar do uso que faço da categoria ressonância neste trabalho estar num certo sentido em consonância com os autores supracitados, visto que em ambos os casos trata-se da reverberação ou a ausência dela que o patrimônio; coleções, museus, arquivos e monumentos produzem em seus expectadores, darei um sentido ainda mais específico para o uso da categoria ressonância aqui.

Com ressonância quero dizer da capacidade intrínseca do patrimônio de transmissão de ondas simbólicas que possuem uma variabilidade de duração e de intensidade. E que por isso atinge de forma desproporcional os diversos grupos de expectadores. Ou seja, na interação entre o patrimônio e os expectadores sempre haverá uma ressonância. O que muda é a duração de cada onda de significado e a sua intensidade. Mesmo que haja uma padronização das coleções na constituição do patrimônio, com afirma Gonçalves (2005), ele nunca perderá seu caráter polissêmico. Por consequência, também nunca deixará produzir ressonância nos expectadores.

Se do ponto de vista físico todos os corpos transmitem ondas sonoras, o patrimônio, em sentido lato, é uma construção tanto física quanto simbólica que transmite ondas simbólicas que podem ser captadas com duração e intensidade diferentes, por diferentes sujeitos e grupos. Na interação entre o patrimônio e os seus expectadores, a repercussão será definida pelo repertório de representações e crenças pregressas do sujeito interagente. A qualidade e/ou a eficácia da ressonância poderá ser medida nas novas crenças e representações que serão produzidas dialeticamente a partir desse encontro.

Na relação estabelecida entre o passado e o presente, entre mortos e vivos pela mediação do patrimônio em Ouro Preto, sublinho a capacidade de ressonância desse patrimônio, que resulta no assujeitamento do presente em relação ao passado e dos vivos em relação aos mortos. Visto de outro modo, as representações sobre a cidade que grassam no sendo comum evidenciam esse assujeitamento. Expressões tais como pesada, sombria, misteriosa e sobrenatural demonstram uma sobreposição da antiga Vila Rica sobre a atual Ouro Preto. Por força do seu tombamento, Ouro Preto tornou-se uma cidade “imóvel” no tempo.

A ressonância do patrimônio cria uma suspensão temporal que faz com que as reverberações de uma época, de fatos históricos, de um conjunto de crenças e de

uma religião do passado se sobreponham física e simbolicamente aos atuais. No caso de Ouro Preto, por se tratar não somente de coleções, de alguns museus ou monumentos, mas de toda a arquitetura da cidade, a duração e a intensidade das ondas simbólicas podem produzir reverberações intrusivas no cotidiano dos moradores. Em alguns casos as reverberações são altissonantes, causam incômodo nos transeuntes.

Na ocasião em que estive hospedado numa república estudantil, um morador da república me descreveu a sensação que ele tinha de estar sendo perseguido pelas torres das igrejas ao andar pela cidade. E que durante a noite tal sensação era ainda mais aterrorizante. Em todo lugar que você caminha em Ouro Preto tem sempre uma igreja de “perseguindo”. Andar pelos becos sinuosos da cidade, de repente ao dobrar uma esquina, você se defronta com a enormidade de uma igreja barroca com uma torre altíssima que parece se vergar sobre você, dizia ele. A sensação de estar sob vigilância é um tema recorrente que aparece noutras versões retratadas na literatura sobre a cidade (FREITAS, 2009, p. 188).

Neste contexto, a construção das igrejas nos pontos mais altos da cidade serviu ao interesse civilizador da missão que cabia aos jesuítas em estabelecer a onisciência e a onipresença panópticas (FOUCAULT, 1999, p. 219) sobre os “espíritos” atormentados dos pagãos e portugueses que viviam na colônia. Mesmo que esta estratégia tenha sido recorrente pelos colonizadores portugueses, é necessário que se diga que a igreja mais rica e influente de Ouro Preto, a Matriz do Pilar está situada no fundo do vale.

Em pesquisa coordenada pelo professor Manuel Ferreira Lima Filho em 2008, foi realizado um exercício de livre associação com alguns estudantes da UFOP. Alunos de diversos cursos. Foi solicitado aos estudantes que desenhassem numa folha em branco, qualquer imagem que lhes viesse à mente quando eles pensavam em Ouro Preto. Em cerca de 90% dos desenhos feitos pelos estudantes apareceram imagens de igrejas e cruzes ao lado de garrafas de bebida, cigarros e etc. Este é um exemplo de como as reverberações do patrimônio podem atingir as pessoas que vivem em Ouro Preto.

Pelo fato da maioria das igrejas terem sido estrategicamente construídas nos pontos mais altos da cidade, em Ouro Preto há uma preponderância arquitetônica

barroca, que cria, principalmente nos visitantes, uma ideia persecutória. Um sentimento de constante vigilância infligido pelas igrejas e suas torres. Além, é claro, de outras possíveis perturbações que podem ocorrer, dependendo da natureza da relação que cada indivíduo tem com a religião, sendo ela qual for. Como mostra o depoimento de uma moradora nativa do centro histórico:

> [...] Assim... É... Vamos falar que as almas conspiram? Vai explicar isso! É muito fechado! Não que a sociedade seja fechada! Porque você é obrigado a conviver com a história e com a geografia da cidade. Você não tem como fugir disso. Você passa por treze igrejas e nove capelas, o que isso representa? Por mais alheio que você seja à religião, você tem aqui a semana santa, Corpus Christi, você tem as festividades de réveillon e de natal. Você tem os sinos tocando às 07h30min da manhã para te acordar todo o domingo! Da vontade de matar o sacristão, que eu odeio! [...] Então, você tem que conviver com uma cidade em pleno século XXI, moderna e viva, que vive um cenário do século XVIII. E você tem que respeitar este cenário! [...] Então, se você for olhar tudo isso, as limitações que Ouro Preto oferece, por ser uma cidade do século XVIII com uma história de peso, com uma arte de peso, que é essa maravilha, que todo mundo conhece Ouro Preto. Pra viver aqui tem que pagar o preço. E o preço é alto! Você tem que se abstrair de uma série de coisas, entendeu? Então, Ouro Preto é assim... (Mulher, 53 anos, gestora cultural. Abr. 2013).

Neste depoimento, podemos perceber tanto a tensão entre a memória coletiva e memória individual, quanto a ambiguidade da memória que constitutivamente carrega consigo uma infinidade de sentidos que podem ser permanentemente conservados, transmitidos e reverberados pela ressonância do patrimônio histórico-cultural da cidade, ou até mesmo negados. Mas de qualquer modo, a capacidade de ressonância do patrimônio serve como liame da construção positiva ou negativa da identidade subjetividade na fricção com a identidade coletiva. Isto será trabalhado mais adiante.

Tão importante quanto o repertório de representações e o conjunto de crenças trazidas pelos interagentes do patrimônio (moradores da cidade) são as forças culturais das quais o patrimônio emergiu. No caso de Ouro Preto, estamos falando de forças da cultura religiosa católica, como já fora apresentado. De forma mais especifica, de uma cultura religiosa com traços melancólicos por influência do barroco. Freitas (2009) apresenta a cidade de Ouro Preto como que dominada por “espaços barrocos”. À guisa do que fora apresentado sobre a ressonância do patrimônio, seguindo a análise de Freitas (2009), quem se impõe esteticamente também se impõe semanticamente:

> A estética arquitetônica dita a semântica da dominação. É assim que a torre da igreja, ao dominar a estética, impõe o domínio eclesiástico sobre a cidade: em Ouro Preto é a imagem da torre que rememora o poder do barroco no imaginário ouro-pretano. Eis que doutrina vai se presentificar por sua estrutura arquitetônica: a torre da igreja impõe, pela estética, a memória barroca. Não advém daí, a referência obsessiva à imagem da torre das igrejas? (FREITAS, 2009, p. 156).

De acordo com Freitas (2009), a cidade de Ouro Preto sofre uma influência da cultura barroca. Tal influência seria responsável pela formação do imaginário barroco na cidade, este por sua vez é estruturado pelos “espaços barrocos” – o núcleo de cruzes-igrejas-cemitérios. Uma espacialidade que fomenta e transmite a herança e a memória barroca aos moradores de Ouro Preto (FREITAS, 2009, p. 181).

Para que o leitor compreenda melhor a natureza das reverberações que a cidade patrimonial estaria provocando nos moradores é preciso compreender primeiramente os traços filosóficos, culturais, sociais e religiosos que engendram a arquitetura barroca que corporifica toda a cidade de Ouro Preto.

2.2 BARROCO: UM ESTADO DE CONSCIÊNCIA

O barroco é um estilo artístico que floresceu na Europa no mesmo período em que ocorre a descoberta de novas terras pelas potências europeias. Foi a primeira manifestação de arte do mundo moderno ocidental que teve um registro de universalidade fora da Europa (ÁVILA, 1997, p. 23). As mudanças de ordem cultural, filosófica, política, social, artística e religiosa que solaparam a Europa com o advento do Renascimento (séculos XIII-XVII) e da Reforma Protestante (1517) produziram as condições favoráveis ao surgimento do barroco.

O contexto do desenvolvimento do barroco foi marcado pela ascensão do Absolutismo, com o poder centralizado nas mãos dos monarcas e o surgimento de uma pequena burguesia mercantilista fundamentada no metalismo, que pressionava o poder das monarquias. Paralelamente, ocorria uma crise religiosa com o questionamento dos dogmas cristãos. A religião cristã deixa de ser tão dogmática e há o desenvolvimento de concepções mais imanentistas a respeito do sagrado.

Questionamentos obscuros são dirigidos tanto ao sagrado religioso quanto ao sagrado monárquico (ÁVILA, 1997, p. 20).

De acordo com Ávila (1997), a princípio, o termo barroco foi transposto do silogismo lógico e utilizado no sentido metafórico para designar objetos que eram estranhos, avolumados, aparentemente desarmônicos ou exagerados. Posteriormente, o termo veio a designar um amplo período cultural que abrange de 1600 a 1780 na Europa, América Latina e Ásia. No Brasil, o barroco foi introduzido pelos jesuítas que vieram com colonizadores portugueses. Os jesuítas foram o canal de transmissão da cultura europeia à colônia. Pesava sobre eles a responsabilidade pelo desenvolvimento da arte e da arquitetura na colônia (BURY, 2006, p. 63).

Para entender a influência do barroco na formação do imaginário do sofrimento em Ouro Preto é preciso vê-lo não apenas como um estilo artístico ou um período cultural, mas também como um estado de consciência (ÁVILA, 1997, p. 17). Esse estado de consciência que é o barroco, e que foi marcado por profunda perturbação pelo deslocamento de antigas certezas, coincide com o período da colonização ibérica no novo mundo e com a contra reforma da igreja católica.

O barroco foi gestado dentro de um contexto de inquietação e perturbação que tomou conta da Europa por causa das novas descobertas. Estas colocam especialmente, portugueses e espanhóis diante do desconhecido, diante de outros mundos, de mundos perdidos, mundos encantados no além-mar e diante de riquezas. Para a Igreja Católica significava a possibilidade de recomposição das perdas espirituais e matérias causadas pela Reforma Protestante (ÁVILA, 1997, p. 24). Neste sentido, do ponto de vista teológico, o barroco pode ser considerado “um estilo identificado com uma ideologia, que busca traduzir um conteúdo espiritual” (LOURES, 2010, p. 6).

Dado o seu caráter universalista, o barroco é considerado uma expressão artística e religiosa marcada pela busca de conciliação entre o mundo da tradição católica europeia e as formas de percepção e sensibilidade das diversas regiões com a quais se estabeleceu contato (ÁVILA, 1997, p. 25). É a partir dessa perspectiva é que se compreende o barroco mineiro. O excesso de alto-relevo e complexidade das curvas pode ser interpretado como o resultado do contato dessa

expressão artística e religiosa com a mistura heterogênea que é Vila Rica dos setecentos.

O encontro do barroco com as condições de existência em Vila Rica produziu uma expressão artística e religiosa com matizes autóctones, única e sem precedentes. Há uma peculiaridade no barroco mineiro, que para distingui-lo do que é praticado nas regiões litorâneas pelos jesuítas, Bury (1997), chega a denominá-lo "estilo Aleijadinho". Predicação que sintetiza o arroubo desse encontro. Aleijadinho era o "mestre-escravo". Um mestiço com o corpo mutilado. Um "jacuba" de Antônio Dias que se tornou o maior mestre do barroco. Personalidade paradoxal que conjugava o orgulho e a altivez dos português e a autocomiseração e o sofrimento dos negros escravizados.

A ambiguidade do personagem mitológico Aleijadinho foi alvo das reflexões de Lima Filho (2012a). Aleijadinho emoldura as ambiguidades vividas pelos mestiços no Brasil colonial. Ora tratado como um meio deus, da a sua genialidade de mestre e artística, ora refém da indigência corporal que o remetia à sua ascendência materna africana, que o colocava como um arquétipo dos sofrimentos vivenciados pelos escravos:

> [...] O artista, meio branco, meio negro - era mestiço, filho de um arquiteto português com uma escrava de nome Isabel. Um tipo de herói mitológico. Meio homem, meio deus, que "sem mãos" esculpe exuberâncias barrocas eternizadas nos frontispícios das igrejas, nos anjos e santos. Como produto de um rito sacrifical, a eloquência da sua arte é inversamente proporcional ao consumo do seu corpo. [...] Antônio Francisco Lisboa, o "Aleijadinho", filho do mestre-arquiteto português Manuel Francisco Lisboa, natural de Lisboa, e uma escrava, de nome Isabel. Nota-se que o passado afro se refere a uma ascendência materna escrava, quase um detalhe a ser subsumido pela grandiosidade da obra do mestre barroco filho de um "mestre" arquiteto português. (LIMA FILHO, 2012a, p. 206).

Por outro lado, Freitas (2010) acredita que os certos personagens ouro-pretanos que tiveram uma trajetória trágica foram emoldurados, estes se tornaram vítimas e não agentes da memória barroca. A "barroquização" que atingiu a cidade de Ouro Preto vitimizou e ao mesmo tempo transformou estes personagens em heróis (FREITAS, 2009, p. 181, 182). Tal "barroquização" descrita por Freitas (2009) refere-se ao semantismo da iconografia prenhe de horror, pavor, medo, sofrimento, martírio e angústia. O que aponta para um traço predominante do barroco mineiro: dor e melancolia.

De acordo com Ávila (1997), a melancolia é um dos traços psíquicos predominantes do barroco. A melancolia deste estado de consciência se deve ao espirito da época conturbada de gestação do barroco e a mística do sofrimento da tradição católica. O sofrimento adquiriu ao longo da tradição cristã um valor propiciatório, com o poder de cancelar pecados, como também o poder de repelir a força do mal. Sofrer equivale a ser um combatente do exército divino contra o diabo. Na aceitação do sofrimento e na humilhação o fiel se torna um vencedor, porque imita o Cristo em sua humilhação[17].

O sofrimento então é visto como sendo um valor pelos cristãos. Adquiri um caráter redentivo, com poder catártico e de expurgar pecados. Essa crença seminal passa a influenciar toda cristandade no ocidente e no oriente. Tal concepção do sofrimento foi responsável por uma vasta produção literária sobre o tema, que veio a tornar-se um gênero literário dentro da hagiografia cristã[18].

Vejamos que em convergência com a ideia da ressonância apresentada, Freitas (2009) propõe que os "espaços barrocos" compostos pelo núcleo cruzes-igrejas-cemitérios sãos os responsáveis pelo imaginário barroco de longa duração – neste caso, alimentando uma memória de sofrimento em Ouro Preto. Memória que além de ter como suporte físico a arquitetura da cidade, também está fundamentada na herança da lavra e nas concepções cristãs a cerca do sofrimento. Em seguida, resta compreender o modo como se constitui o imaginário e a memória (de sofrimento).

2.3 DO IMAGINÁRIO, DA MEMÓRIA, DO ESPAÇO

2.3.1 O Imaginário Durandiano: uma construção cultural

De acordo com Cassirer (2001), não é a racionalidade a faculdade que melhor define os seres humanos – *animal rationale.* Este seria um terno inadequado para a compreensão das formas da vida cultural em toda a sua riqueza e variedade. Vez,

[17] Sobre o sofrimento na tradição cristã ver Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs (2002).
[18] *Ibid.*

que essas formas são formas simbólicas, a dimensão ou a faculdade que melhor define o ser humano é a sua capacidade simbólica. Ou seja, sua capacidade de atribuir sentido as coisas. Poderíamos então, definir os ser humano como *animal symbolicum.* O que segundo Cassirer (2010), abriria um novo caminho para a melhor compreensão da vida humana, através de um dos traços característicos que a define, a saber: a imaginação simbólica (DURAND, 2012, p. 30).

Os termos imagem, imaginação e imaginário derivam do radical latim, *imago-ginis*. A ideia que se quer preconizar com imagem é o ato de representar mentalmente ou a reprodução de uma sensação na ausência da causa que a motivou. Na representação mental a imagem é formada a partir de vivências, lembranças e percepções passadas, sendo passível de ser modificada por novas experiências. A imaginação é a capacidade reviver ou de criar imagens mentais[19]. Deste modo, o imaginário se constitui o conjunto dessas imagens mentais e/ou ideias.

Durand (2012) postulou concepções a cerca de uma cultura do imaginário. No sentido que este, o imaginário, não estaria em oposição à racionalidade. O imaginário seria o substrato da vida mental. Sua gênese estaria interface dialética entre o nível neurobiológico e o nível cultural. Mesmo porque, para Durand (2012) o pensamento lógico não se separa da imagem:

> [...] o trajeto antropológico, ou seja, a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre pulsões subjetivas e assimiladores e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico social. Esta posição afastará de nossa pesquisa os problemas de anterioridade ontológica, já que postularemos, de uma vez por todas, que há gênese recíproca que oscila do gesto pulsional ao meio material e social e vice-versa. É neste intervalo, neste caminhar reversível que deve, segundo nos parece, instalar-se a investigação antropológica. Afinal, o imaginário mais que esse trajeto no qual a representação do objeto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito, e no qual, reciprocamente, como provou magistralmente Piaget, as representações subjetivas se explicam 'pelas acomodações anteriores do sujeito' ao meio objetivo (DURAND, 2012, p. 41).

Para Durand (2012), a formação deste sistema simbólico ou conjunto de ideias, que é o imaginário só é possível por causa desse traço característico de que define o ser humano: a imaginação simbólica. A imaginação simbólica é a faculdade que extrapola a esfera da percepção sensível. No entanto, ela é induzida pelo meio

[19] Dicionário Oxford de Filosofia (1997).

social que tem como instituintes os mitos, os símbolos e os arquétipos. Neste sentido, o imaginário, este “conjunto de imagens possíveis produzidas pelo animal simbólico”, este “museu de todas as imagens passadas possíveis, produzidas e a produzir”, não é uma abstração, mas uma construção cultural (ARAÚJO & TEIXEIRA, 2009, p. 7-10).

Em razão disto, adotei aqui a concepção durandiana de imaginário, como este conjunto de imagens mentais, este conjunto de representações que, ao mesmo tempo em que é o substrato da memória (de sofrimento) individual e coletiva em Ouro Preto, é ao mesmo tempo dialeticamente alimentado por ela. Os acontecimentos históricos, os personagens e os lugares que foram traumaticamente encapsulados no imaginário ouro-pretano, foram sendo transmitidos e ao mesmo tempo alimentados pela memória.

Como se trata de uma pesquisa etnográfica da microesfera de histórias individuais, para que fique mais claro para o leitor, estabeleço agora a natureza da relação entre a memória coletiva e a memória individual. Para tal esclarecimento, utilizo as contribuições de Halbwachs (2006) e de Pollak (1992), sobre a constituição da memória coletiva e individual.

2.2.3 Da Memória Coletiva à Memória Individual

Desde as contribuições de Halbwachs (2006) na década de 1920 do século passado, sabe-se que a atividade mnemônica é um fenômeno social e coletivo. Portanto, a memória é marcada pela realidade da alteridade coletiva. De acordo com Halbwachs (2006), a memória nasce da interação do indivíduo o seu grupo de pertencimento:

> Nossas lembranças permanecem coletivas e no são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem [...] (HALBWACHS, 2006, p. 30).

Em Halbwachs (20006), a memória é coletiva. Gravada e acumulada pelos grupos aos quais pertencemos. Como um bom discípulo de Durkheim, Halbwachs

soube entender a complexa relação das afecções entre indivíduo e coletividade. Salientando sempre preponderância desta em relação àquele.

Halbwachs (2006) nomeou como quadros sociais da memória, o que evidencia que a memória socialmente instituída constrói no grupo uma identidade cultural, o que segundo ele, reestabelece, por conseguinte, a clássica oposição (durkheimiana) entre indivíduo e coletividade.

Halbwachs estabelece uma relação dialética entre memória individual e coletiva. No sentido em que há uma contribuição da memória individual à coletiva sem, contudo, tragá-la. Do mesmo modo, “a memória coletiva contém as memórias individuais, mas não se confunde com elas” (HALBWACHS, 2006, p. 72).

Tão importante quanto a concepção de memória coletiva de Halbwachs (2006) para este trabalho é a sua afirmação de que o espaço é um dos principais suportes da memória. Este argumento halbwachiano fortalece as proposições aqui apresentada, sobre a influência da arquitetura barroca de Ouro Preto nas representações do sofrimento. A arquitetura barroca conserva uma memória de sofrimento, servindo como mediadora entre o sofrimento vivido no passado e o modo como estes interpretam o sofrimento no presente.

Seguindo as afirmações de Halbwachs (2006), como o sujeito nunca está sozinho numa atividade mnemônica, a afirmação categórica é a de que a memória necessita de suportes mnemônicos. Estes agem como estimuladores internos e externos sobre o indivíduo. Estes são: o próprio corpo, lembranças-empréstimo, evocações e percepções. De outro modo, sem o auxilio destes suportes a memória não se sustentaria:

> Assim, não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial. Ora, o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem umas às outras, nada permanece em nosso espírito e não compreenderíamos que seja possível retomar o passado se ele não estivesse conservado no ambiente material que nos circunda (HALBWACHS, 2006, p. 170).

Neste caso específico, trata-se da transmissão de uma memória de sofrimento que é continuamente vitalizada tanto pela oralidade quanto pela arquitetura da cidade. Na medida em que a pesquisa se desenvolveu foi possível constatar no discurso dos entrevistados, que na mesma intensidade em que

memória dos sofrimentos infligidos aos escravos aparece como responsável pelo sofrimento presente em Ouro Preto, a arquitetura colonial barroca é o centro irradiador, que arregimenta, rege e governa as representações do sofrimento, conservando e (re)transmitindo esta herança de sofrimento, como mostra os depoimentos:

> [...] Então, você percebe essa coisa aqui. Então vai meio por aí. Tem muita coisa carregada. Pessoas que não conseguem entrar na cidade, que a gente ouve falar. [...] Porque as pessoas ficam sabendo das histórias. Sempre que se conversa com as pessoas mais antigas e aí conta a mesma coisa... A mesma coisa, e vai... E vai indo... E vai ficando na cabeça. É a questão da oralidade, né? De você chegar e conversar com um... Por exemplo, tem um rapaz que eu conheci, mais velho, ele é... É guia. Aí ele vai lá e conta que o avô que contou... Que a mãe, que os pais contaram... Aí você vai puxando... Vai puxando. Aí casos de assombração, essas coisas... Sons na madrugada... [...] isso é muito forte aqui. Então, eu mesmo, às vezes eu fico olhando... Tem um prédio que eu acho muito bonito. Aquele museu da inconfidência. Aí eu olho e penso: nossa! O pessoal podia fazer isso e tal... Aí eu vejo aquelas colunas de pedra... Aí penso: poxa vida! Não foi um cara branco que colocou essas pedras aí. Foi um homem negro, a base de chicote, sendo explorado, né? Então assim, teve muita morte por causa disso. [...] Então, tem isso. E as pessoas passam um *rancor* pra você, aí você fica com uma *mágoa*, né? E hoje a gente nem é explorado. Imagine naquela época então (Homem, 30 anos, diretor de teatro. Grifo meu).

> [...] Tem muita coisa de Ouro Preto que eu não conheço. Por exemplo, não conheço aquele museu lá da praça. Eu nunca entrei, mas eu sei que tem uma história muito *triste* lá, entendeu? Tem outro museu aqui na cidade que eu também nunca entrei, mas sei das histórias muito *tristes* também que tem lá. Então, tem muito sim, haver com esse passado, com esse *sofrimento* dos antepassados. Na verdade continua hoje, mas de forma diferente. Mas esse *sofrimento* do passado continua até hoje. Há uma relação. Aqui as coisas nunca vão pra frente. [...] quando acontece alguma coisa aqui é muito caro e a população não consegue ir. E só vai quem tem dinheiro, os turistas. [...] as pessoas se sentem excluídas, se sentem afastadas. [...] essa questão de estudar. Muita gente gostaria de estudar aqui em Ouro Preto, mas não conseguem vaga na faculdade, ai tem que sair pra fora. E muita gente de fora vem pra cá. E algumas pessoas [daqui] formam em Ouro Preto, mas aqui em Ouro Preto não tem campo de trabalho. Aí ela tem que ir embora. E o pessoal [de fora] forma aqui e consegui emprego e fica aqui. Então, essas pequenas coisinhas do dia a dia vai somando e cada vez mais a gente que é da cidade tem menos oportunidade do que quem vem de fora. Aí, eu volto lá atrás, né? Há 300 anos. É como se hoje a gente tivesse vivendo aquela escravidão do passado (Mulher, 30 anos, secretária. Abr. 2013. Grifo meu).

Como pode ser visto, a partir do espaço arquitetônico e do imaginário do sofrimento escravo escoa uma memória de sofrimento, que ressonantemente invade e pervade o cotidiano em Ouro Preto. Esta memória não atinge a todos na mesma proporção, na mesma intensidade. Num certo sentido, ela está em constante tensão com os indivíduos, que ao sabor do sentido que dão às suas experiências pessoais

participam das flutuações tanto da memória coletiva quanto das flutuações de suas próprias memórias individuais. Se em Halbwachs (2006) a memória é proeminentemente coletiva, em Pollak (1992) ela é proeminentemente seletiva.

Ao tratar da questão sobre a memória e a identidade, Pollak (1992) está mais preocupado em compreender como, sendo um fenômeno submetido a flutuações, transformações e mudanças constantes, ocorre a fixação de certos elementos que se toram irredutíveis à memória:

> Se destacamos essa característica flutuante, mutável, da memória, tanto individual quanto coletiva, devemos lembrar também que na maioria das memórias existem marcos ou pontos relativamente invariantes, imutáveis. Todos os que já realizaram entrevistas de história de vida percebem que no decorrer de uma entrevista muito longa, em que a ordem cronológica não está sendo necessariamente obedecida, em que os entrevistados voltam várias vezes aos mesmos acontecimentos, há nessas voltas a determinados períodos da vida, ou a certos fatos, algo de invariante. É como se, numa história de vida individual - mas isso acontece igualmente em memórias construídas coletivamente houvesse elementos irredutíveis, em que o trabalho de solidificação da memória foi tão importante que impossibilitou a ocorrência de mudanças. Em certo sentido, determinado número de elementos tornam-se realidade, passam afazer parte da própria essência da pessoa, muito embora outros tantos acontecimentos e fatos possam se modificarem em função dos interlocutores, ou em função do movimento da fala (POLLAK, 1992, p. 2).

Seguindo a análise da memória de Pollak, mesmo sendo esta um fenômeno que está submetido a flutuações, transformações e mudanças constantes, Pollak enfatiza que há elementos invariáveis e imutáveis na memória coletiva e individual. Como bem mencionou Pollak (1992), há certos acontecimentos, marcos que constituem a memória que se tornam uma espécie núcleo duro da memória. Este é o fator que possibilita que a memória seja um fenômeno herdado e transmitido com elevado grau de identificação por séculos.

O que difere tais acontecimentos imutáveis dos demais acontecimentos que não se fixam, é fato dos primeiros terem um caráter traumático e, que por isso se tornam o núcleo duro de uma memória transmitida ao longo de muito tempo. Neste sentido, os eventos traumáticos da sociedade da lavra legaram as futuras gerações em Ouro Preto um imaginário de sofrimento escravo que é continuamente alimentado por uma memória traumática herdada.

O que torna possível que a memória seja transmitida de um determinado espaço-tempo e herdada em outro espaço-tempo é o fato da memória individual ou coletiva ser constituída por *acontecimentos vividos pessoalmente* e, em segundo lugar por *acontecimentos vividos por tabela*. Estes ocorrem quando os acontecimentos vividos pelo grupo social adquirem certa relevância no imaginário, que mesmo os indivíduos que não participaram destes eventos, não conseguem separá-los de suas experiências pessoais:

> É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada. De fato - e eu gostaria de remeter aí ao livro de Philippe Joutard sobre os *camisards* - podem existir acontecimentos regionais que traumatizaram tanto, marcaram tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação (POLLAK, 1992, p. 2).

Além dos dois tipos eventos de memória, Pollak (1992) diz que a memória também é constituída por pessoas, personagens, por lugares de memória e por projeções de eventos distintos no espaço-tempo que incidem e se misturam uns aos outros. Dado o caráter traumático de certos eventos, eles passam a subsidiar os eventos posteriores com sentidos, ênfases, personagens e fragmentos históricos.

Neste sentido, Pollak (1992) quer evidenciar a força do trauma na constituição e na transmissão da memória. Na tensão entre a memória coletiva e a memória individual, o que se torna significativo para a coletividade passa a incidir sobre os indivíduos. Estes são afetados em maior ou menor grau pela herança mnemônica, a partir da articulação que fazem entre esta herança e o seu contexto de vida no presente.

Para esta razão, para Pollak (1992), a memória é tanto coletiva quanto individual. Diferentemente de Halbwachs (2006), Pollak não está interessado em destacar o caráter coletivo da memória, mas sim o seu caráter seletivo. Nas flutuações da memória de um espaço-tempo para outro espaço-tempo é reconhecida a proeminência do coletivo, embasada na imagem do trauma, como também a proeminência do indivíduo, ao sacar seletivamente do imaginário coletivo, fragmentos de memória e/ou montantes substanciais, dependendo de sua condição existencial presente:

> [...] A memória é seletiva. Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado. A memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são em função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória [...] (POLLAK, 1992, p. 4).

Entender como certos elementos se tornam como que constitutivos da memória, deixa claro, por conseguinte, a relação entre a memória e o sentimento de identidade. Sendo a memória um fenômeno herdado que incide sobre o indivíduo, a probabilidade destes eventos constitutivos que se tornam o núcleo duro da memória exercer certa influência na identidade dos indivíduos é maior.

Portanto, no espaço-tempo da cidade de Ouro Preto do presente, os diversos segmentos sociais experimentam uma constante tensão entre a memória de sofrimento herdada e construção de suas identidades no presente. No caso dos evangélicos de Ouro Preto, a tensão pela incidência dessa memória se tornou ainda mais dramática e conflituosa na negociação em que ocorre a construção de suas identidades. Neste sentido, a barroquização de Ouro Preto, a partir das imagens dos espaços melancólicos pode produzir ressonâncias diferentes e até mesmo opostas dependendo da pertença religiosa dos moradores.

No tópico seguinte, ao seguir as análises de Bachelard (2010) que serão apresentadas, o leitor irá compreender as implicações da barroquização dos espaços em Ouro Preto.

2.3.3 Da Memória de Sofrimento ao Espaço de Sofrimento

Tendo em vista as formulações que já foram apresentadas sobre a função do espaço na preservação do imaginário e da memória: como a “barroquização” dos espaços em Ouro Preto de Freitas (2009); e o espaço como um dos principais suportes da memoria de Halbwachs (2006), não seria necessário acrescentar a noção poética bachelardiana de espaço, como guardião do tempo. No entanto, há na *“Poética do espaço”* de Bachelard (2010) um conceito que nos ajudaria a compreender melhor de intimidade que os indivíduos podem estabelecer com o espaço: trata-se do conceito de topofilia.

Em sua topoanálise – uma análise psicológica das imagens poéticas dos espaços íntimos que são apropriados pelas memórias dos indivíduos, Bachelard (2010) desenvolve o conceito de topofilia como sendo o espaço de abrigo, de aconchego que tem como arquétipo a imagem poética da casa, (BACHELARD, 2010, p. 200):

> [...] É preciso dizer então como habitamos nosso espaço vital de acordo com todas as dialéticas da vida, como nos enraizámos, dia a dia, num "canto do mundo". Pois ***a casa*** é nosso canto do mundo. Ela é, como se diz frequentemente, nosso primeiro universo. É um verdadeiro cosmos. Um cosmos em toda a acepção do termo. Até a mais modesta habitação, vista intimamente, é bela. Os escritores de "aposentos simples" evocam com frequência esse elemento da poética do espaço. Mas essa evocação é sucinta demais. Tendo pouco a descrever no aposento modesto, tais escritores quase não se detêm nele. Caracterizam o aposento simples em sua atualidade, sem viver na verdade a sua primitividade, uma primitividade que pertence a todos, ricos e pobres, se aceitarem sonhar (Grifo meu).

A topofilia de Bachelard fala de espaços de abrigo, de refúgio que foram guardados na memória e se tornaram por isso se transformaram no lugar do anseio de retorno, no lugar da projeção de vivenciar o bem-estar sempre desejado ou perdido. A *topofilia* bachelardiana nos arremete para a imagem do espaço de amabilidade e, por conseguinte, também para o seu oposto, que em Bachelard (2010), aparece como *topofobia*, o espaço de hostilidade. Ao invés de *topofobia* utilizarei aqui o conceito *de topopatia*[20], que se adequa melhor à questão do sofrimento já apresentada.

Como estamos tratando de espaços que carregam uma carga simbólica eivada de traços melancólicos, estes dois conceitos nos ajudarão a qualificar possíveis relações íntimas entre os espaços barrocos de Ouro Preto e seus moradores. Entretanto, utilizarei aqui os conceitos de *topofilia* e *topopatia* aplicados às imagens da memória cultural ouro-pretana, tendo em vista que em Bachelard (2010) os conceitos *topofilia* e *topofobia* são aplicados à memória individual, e sua duração se limita ao tempo de vida do indivíduo.

Os espaços em Ouro Preto são espaços que refreiam o transcurso temporal. Noção já fora acima apresentada. Seguindo Bachelard (2010, p. 28), podemos dizer que em Ouro Preto os espaços refreiam o transcurso temporal ao reterem o tempo

[20] Lugar de sofrimento, lugar de dor. Borges Filho (2009).

em seus alvéolos arquitetônicos. E ao reterem o tempo que a memória qualificou, os espaços guardiões de memórias também são qualificados. Deste modo, aparecem os conceitos de topofilia e topopatia, que qualificam os espaços através do trabalha de memória.

Neste sentido, do mesmo modo como o espaço age como suporte da memória, também a memória, na sua capacidade não de reviver, mas de criar e recriar imagens de um tempo, possibilita que neste trabalho de memória tanto as imagens de um tempo quanto os espaços relacionados a este tempo sejam criados e recriados com outros sentidos. O que estou querendo dizer para o leitor é que a agência de todo esse processo de relacionar tempo, espaço e memória, é da memória. Ela é essa força, essa pulsão dinâmica, que a partir dos elementos que possui no presente pode ressignificar tempos e espaços vividos. Visto que é a imagem do trauma que age na fixação da memória individual e coletiva.

Com isso, os espaços que foram admitidos como sendo topofílicos ou topopáticos, não o são de forma absoluta e definitiva. Há possibilidade que um se transforme no outro. Dependendo das variáveis que cada indivíduo possui no momento é possível fazer com que o trabalho de recriação da memória atribua significado diferente para a carga de experiências vividas no passado coletivo e individual.

Outro fator importante nesse processo é o da dessensibilização que pode ocorrer quando há a exposição constante a espaços topopáticas, como no caso da exposição aos espaços de sofrimento da arquitetura barroca em toda a cidade de Ouro Preto. Esse fenômeno da dessensibilização é análogo àquele descrito por Simmel (1987) sobre a intensificação da vida nervosa nas grandes cidades que leva os indivíduos a se protegerem, não respondendo a todos os estímulos, adotando uma atitude *blasé*[21].

Este fenômeno está na origem da naturalização do sofrimento verificado no discurso de alguns religiosos em Ouro Preto. Há um discurso da tradição religiosa e há os espaços de topofilia que cooperam nesse processo de dessensibilização, que

[21] A atitude *blasé* foi descrita por Georg Simmel em "A metrópole e a vida mental", como sendo uma acomodação psíquica que os indivíduos desenvolvem em reação ao aumento dos estímulos da vida nas grandes cidades. Ao adotarem a atitude *blasé* os indivíduos se tornam incapazes de reagirem a novos estímulos. Tornam anestesiados diante do turbilhão de estímulos do cotidiano urbano. Simmel (1987).

está presente, principalmente no discurso de indivíduos de uma pertença religiosa, e ausente nos discurso de indivíduos de outra pertença religiosa.

Por este motivo escolhi pesquisar sobre as representações do sofrimento entre pessoas de pertenças religiosas distintas, sabendo que as variáveis axiológicas de uma pertença de outra seriam determinantes na forma como estes religiosos interpretam a questão do sofrimento. Neste sentido, o modo como a imagem topofílica da casa bachelardiana é capaz de nos seguir durante a vida toda, estando presente em nossos sonhos, devaneios e aspirações, do mesmo modo também pode ocorrer com as imagens topopáticas.

Em Ouro Preto, os espaços arquitetônicos já foram qualificados como sendo espaços que guardam a memória da lavra, a memória barroca. Estas estão prenhes de sentidos e motivos que remetem aos setecentos, ao núcleo de cruzes-igrejas-cemitérios e às noções de melancolia, morbidez, tristeza, do e sofrimento. É essa perturbação, essa intrusão imagético-simbólica que pretendo evidenciar na análise dos dados empíricos. Mostrar as nuances na composição das imagens topofílicas e topopáticas entre católicos e evangélicos.

Para que o leitor compreenda melhor essa relação, no próximo capítulo contará com uma apresentação sumária do campo religioso no Brasil, com enfoque no desafio imposto pelos evangélicos, por serem o segmento religioso que tem atraído à atenção dos estudiosos do fenômeno religioso nos últimos anos.

CAPÍTULO III – O CAMPO RELIGIOSO NO BRASIL

Nos últimos 50 anos o campo religioso no Brasil sofreu mudanças significativas. A principal mudança se deve ao declínio do catolicismo e ao crescimento dos evangélicos. Crescimento que ocorreu paulatinamente desde o início do século XX com a chegada das primeiras igrejas pentecostais e de forma vertiginosa nos últimos 50 anos com o surgimento das igrejas neopentecostais, conforme tabela 1 abaixo:

Tabela 1 – Percentual de adeptos por religião do total da população brasileira nos últimos 50 anos

Adeptos por Religião	1960	1980	1991	2000	2010
Catolicismo	93,1%	89,0%	83,3%	73,6%	64,6%
Evangélicos	5,2%	6,6%	9,0%	15,4%	22,2%
Sem religião	0,8%	1,6%	4,7%	7,4%	8,0%
Outras religiões		1,3%	1,4%	1,8%	2,7%
Espiritismo		0,6%	0,4%	0,3%	2,0%
Religiões afro-brasileiras		0,6%	0,4%	0,3%	0,3%

Fonte: IBGE/Cidades (2010).

A tabela acima indica uma taxa de crescimento relativo dos evangélicos no Brasil de 0,34% ao ano nos últimos 50 anos. Isto contabiliza uma taxa relativa de crescimento de 17% nos últimos 50 anos.

Segundo dados do IBGE (2010), os católicos somavam 123,3 milhões de adeptos no país em 2010, e os evangélicos, 42,3 milhões. Outras religiões que também foram citadas foram o espiritismo, 2,8 milhões, a umbanda, 407,3 mil, o candomblé, 167,4 mil, o budismo, 244 mil, o judaísmo 107,3 mil, o islamismo, 35,2 mil e o hinduísmo, 5,6 mil. Do total de 42,3 milhões de evangélicos, 25,4 milhões são de igrejas pentecostais. Os pentecostais correspondem a 61% do total dos evangélicos no país.

Ou seja, o crescimento vertiginoso de evangélicos no Brasil nos últimos 50 anos foi impulsionado pelo crescimento dos pentecostais. O crescimento pentecostal levou os estudiosos da religião a reavaliarem o campo religioso brasileiro, que anteriormente fora marcado pela hegemonia católica. Como também os seus influxos que extrapolaram o campo religioso, tornando-se um dos fenômenos de

maior relevância social e cultural dos últimos 50 anos. Fato que levou alguns entusiastas a sugerirem que o pentecostalismo seria “uma nova reforma protestante”, para Martini (1990), ou uma “pentecostalização da América”, para Stoll (1990), conforme Oro (2011).

Não obstante, as previsões entusiastas sobre o futuro do pentecostalismo na América Latina e no Brasil, o fato é que ainda somos o país com o maior número de católicos nominais do mundo. O catolicismo teve importância fundamental no processo de formação da sociedade brasileira. Catolicismo foi partícipe da construção ideológica da difusa identidade nacional no século passado (SANCHIS, 1994, p. 35). Mesmo depois de mais de um século de separação entre o Estado e Igreja, a religiosidade católica mantem sua influência politica, social e cultural na sociedade laica brasileira.

De acordo com Konings & Mori (2012), o declínio do número de católicos no Brasil estaria relacionado entre outros fatores, a um fator de ordem mais interna e outro fator de ordem mais externa. Do ponto de vista interno, segundo Konings & Mori, estaria ocorrendo uma “purificação” no catolicismo brasileiro. Este estaria se tornando uma religiosidade menos herdada e ambiental para se tornar uma religiosidade mais de opção e convicção. Neste sentido, o declínio quantitativo de católicos viria acompanhado de um crescimento qualitativo naqueles que permanecem.

Do ponto de vista externo, os fatores da redução dos católicos no Brasil não estariam relacionados à estrutura da igreja católica, como pensam alguns autores. Mas estariam relacionados a fatores sociorreligiosos. Com as transformações ocorridas na sociedade brasileira nos últimos 50 anos: a urbanização, o declínio da estrutura patriarcal e controle social, mais fortes na zona rural, dificuldades econômicas e problemas de saúde, os fiéis católicos estariam migrando para religiosidades mais subjetivas, principalmente as pentecostais[22].

[22] O pentecostalismo é um movimento religioso de reavivamento que surge nas igrejas protestantes na cidade de Los Angeles, nos Estados Unidos no início do século XX. Em 1906 um grupo de jovens de Los Angeles começou a se reunir num galpão na *Azusa Street*. O pentecostalismo no Brasil teve inicio com a chegada das igrejas Assembleia de Deus e Congregação Cristã, ambas em 1910. Influenciadas pelo movimento *holiness* (reavivalista) nos países de língua inglesa, essas igrejas desenvolveram uma espécie de protestantismo místico, com ênfase em experiências de êxtase e na manifestação de dos espirituais como a profecia e a glossolalia (dom sobrenatural de falar em outras línguas). Freston (1996); Campos (2005). O *ethos* pentecostal ficou

Como bem mencionou Konings & Mori (2012), outro dado reforça ainda mais a constatação de que a diminuição de católicos estaria relacionada às mudanças sociais nas últimas cinco décadas: o fato de que o declínio católico ter sido acompanhado pelo declínio das igrejas evangélicas de missão[23]. Para Konings & Mori (2012), entre a igreja católica e os evangélicos de missão há certa proximidade de características. O que faria dos dois segmentos uma opção menos atraente para as novas demandas do sujeito moderno nas grandes cidades. Deste modo, a disputa do campo religioso no país está marcada pelo embate entre a igreja católica e as igrejas pentecostais.

Tanto os pentecostais quanto os evangélicos de missão estão inseridos na ampla categoria que abarca todos os protestantes no Brasil: a categoria dos evangélicos. Como neste trabalho realizei entrevistas com evangélicos de várias igrejas, não descriminando denominações ou subdivisões, utilizo aqui o termo evangélico para me referir a todos os protestantes, de missão, pentecostais e neopentecostais. A opção pelo termo evangélico ficará clara a partir da análise das entrevistas, visto que foram percebidas diferenças significativas no discurso dos evangélicos ouvidos.

O termo evangélico também é utilizado por Dreher (2002) para tipificar o contingente de protestantes brasileiros que estão espalhados em diversas instituições, que segundo o debate do autor que trata de opor os conceitos de igrejas e seitas a partir da elaboração feita por Weber e Troeltsch deixando claro que os evangélicos se aproximam mais do segundo conceito que do primeiro.

Dreher destaca três características que caracterizam com clareza o evangelicalismo no Brasil, a saber: o conversionismo, o denominacionalismo, e, apesar da crescente escala quantitativa do contingente de evangélicos no país, a sua condição de minoria (DREHER, 2002, p. 31). A tipificação do conceito de evangélicos feita por Dreher serve para os propósitos dessa dissertação. A ela

---

popularmente conhecido no país pelo ascetismo de uma "vida de santidade" em separação do fiel em relação ao mundo. Até o início dos anos 1980, se conhecia um evangélico pentecostal pelo modo de se vestir e por outras práticas sociais consideradas pecado. Oliveira & Pires (2005).

[23] Os evangélicos de missão foram os primeiros protestantes a se estabelecerem no Brasil ainda no século XIX. São conhecidos como protestantes ou evangélicos tradicionais e/ou históricos. Optei pela utilização de evangélicos de missão concordando com Freston (1996), que realizou pesquisa histórica estabelecendo três ondas para a historiografia dos pentecostais. Visto que todas as igrejas evangélicas têm tradição e história.

podem ser somadas as características herdadas do pentecostalismo e do neopentecostalismo, feitas respectivamente por Freston e Mariano, e que perpassam todo o espectro evangélico brasileiro.

De acordo com a tipologia utilizada por Freston (1996), a categoria dos evangélicos é composta pelas igrejas protestantes de missão e pentecostais. Os protestantes de missão também são conhecidos como igrejas históricas e/ou tradicionais. Seus principais representantes são: Igreja Metodista, Igreja Batista, Igreja Congregacional e a Igreja Presbiteriana. Estas igrejas adotam o estivo de governo congregacional, primam pela centralidade da Bíblia e pela formação teológica acadêmica.

Os pentecostais subdividem-se em pentecostais clássicos e neopentecostais[24]. Os pentecostais clássicos são: Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Igreja Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é Amor. As principais igrejas neopentecostais são: Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus e Mundial do Poder de Deus. Dediquei mais atenção aos evangélicos pentecostais por serem o segmento religioso de maior relevância no Brasil e por se constituir o principal adversário da igreja católica na disputa do campo religioso, como já fora mencionado acima.

Os pentecostais clássicos chegaram ao Brasil durante a primeira década do século XX. Posteriormente, se fragmentaram em centenas de subdenominações pentecostais evangélicas. Nos anos 1950, durante o processo de urbanização do país surgem as primeiras igrejas pentecostais nascidas em solo brasileiro. Entre elas estão a Igreja Brasil para Cristo e a Deus é Amor. A partir dos anos 1970 ocorre uma mudança significativa neste campo religioso: Campos (1996) e Mariano (2005)

[24] O neopentecostalismo é um termo cunhado por Mariano (2005) para caracterizar um fenômeno de fragmentação do campo religioso evangélico pentecostal. O neopentecostalismo seria um produto das novas dinâmicas históricas e sociais do final do século XX. Uma religiosidade mais fruída que se adequou às demandas da economia liberal. As principais ênfases do neopentecostalismo são: o exorcismo, a teologia da prosperidade, a utilização massiva das mídias e liberação dos costumes. A distinção entre pentecostalismo e neopentecostalismo é controvertida e está longe de ser resolvida, cf. Oro (2011). Alguns autores vêm uma relação de continuidade entre os dois movimentos com apenas introdução de novas ênfases no neopentecostalismo, mas que se trata de um novo movimento, cf. Campos (1996) e Mariano (2005). Já outros autores pensam não haver diferenças significativas e entendem existir apenas pentecostalismos, no plural, cf. Freston (1996) E há autores que estabelecem uma distinção entre os dois movimentos, atribuindo ao neopentecostalismo o caráter de numa nova religiosidade de ruptura com o pentecostalismo clássico, cf. Oliveira & Pires (2005).

entenderam essa mudança nos termos do surgimento do neopentecostalismo. Já Freston (1996), entendeu com sendo a terceira onda do pentecostalismo.

O pentecostalismo se impôs como um desafio, tanto epistemológico quanto metodológico às ciências sociais. De acordo com Gracino Júnior (2008), os primeiros estudos sobre o pentecostalismo no Brasil utilizavam os processos de urbanização/modernização e o deslocamento rural/urbano como viés interpretativo. As chamadas “teses funcionalistas”, como ficaram conhecidas, interpretavam o pentecostalismo “como uma espécie de refúgio das massas”. A conversão seria uma estratégia de acomodação das populações tradicionais da zona rural na transição para uma vida moderna na grande cidade.

Até o final dos anos 1980 havia uma lacuna na história documental, sociológica e antropológica do pentecostalismo no Brasil (FRESTON, 1996, p. 67, 68). De acordo com Abumanssur (2011), em sua maioria, os primeiros trabalhos sobre pentecostalismo foram feitos sob o auspício de organismos religiosos. E que, portanto, dado o caráter êmico destes trabalhos, houve grande ênfase em considerar o pentecostalismo uma religião modernizante, exótica, que estabelecia uma ruptura com a tradição cultural e religiosa (católica) brasileira.

A história do pentecostalismo mostra como esse movimento conseguiu conjugar elementos exógenos dos movimentos avivalista norte-americanos e europeus, os elementos endógenos da religiosidade popular brasileira (sincrética e impregnada de sentimentalismo) e outros elementos do imaginário popular latino-americano, conforme Antoniazzi (1996) e Campos (2011).

Durante os anos 1950, a primeira explosão de crescimento pentecostal no Brasil produziu uma desestabilização dentro do protestantismo histórico (CAMPOS, 2011, p. 504). Foi inicio das primeiras campanhas de avivamento espiritual nas igrejas evangélicas de missão. Os pregadores pentecostais avivalistas arrebatavam multidões destas igrejas, já insatisfeitas com o discurso tradicional e pouco atraente para o contexto marcado por transformações socioculturais no país.

O inicio dos anos 1980 foi marcado pelo crescente interesse de trabalhos de cientistas sociais no campo religioso. Alguns autores como Rolim (1985), Pierucci (1996; 1997), Prandi (1992), Mariano (2005), Oro (1997) e Steil (1997) foram

responsáveis pela introdução de novos paradigmas no entendimento do fenômeno que produziu uma transformação no mapa religioso do país. A nova configuração foi marcada pela econômica religiosa, na oferta dos produtos religiosos do que foi chamado de “mercado religioso” brasileiro.

De acordo com Oro (2011), na medida em que o pentecostalismo foi se expandindo ele produziu interpelações em várias esferas da sociedade brasileira. Sobre tudo no campo religioso, como também fora dele, no caso específico do âmbito político. Basta recordamos do fato recente ocorrido na última eleição presidencial de 2010. Quando as principais lideranças evangélicas pentecostais do país conseguiram agendar, mobilizar e pressionar as campanhas dos candidatos Dilma Rousseff, do PT e José Serra, do PSDB (ORO, 2011, p. 391).

O pentecostalismo tem sido considerado um fenômeno religioso de acomodação às demandas da sociedade moderna de consumo (OLIVEIRA & PIRES, 2005, p. 82). Ao ser influenciado por fatores externos provenientes da politica, da economia, da cultura e do espírito da época, o pentecostalismo impôs interpelações profundas dentro do campo religioso. Obrigando as religiões e denominações menos atingidas pelos fatores externos a se reinventarem frente às modificações produzidas por ele.

Para os objetivos deste trabalho me aterei às interpelações que o pentecostalismo impôs ao catolicismo romano, que vem sofrendo constantes ataques à sua posição como religião hegemônica do país e aos evangélicos de missão, que há anos foram ultrapassados pelos evangélicos pentecostais, deixando de ser o segmento evangélico majoritário.

3.1 O REPTO PENTECOSTAL AO CATOLICISMO ROMANO

Até os anos 1950 os evangélicos não chegavam a 5% da população total do país. É a partir deste momento de modernização e urbanização do país que ocorre o primeiro surto de crescimento dos evangélicos pentecostais. A relação entre o pentecostalismo e o meio urbano pode ser descrita do ponto de vista conceitual como uma afinidade eletiva ou como uma relação causal, no sentido utilizado por

Weber (2009). De acordo com Passos (2000), a relação religião-cidade não é fortuita, “mas ao contrario, constitui-se a partir de variáveis relacionadas de maneira complexa e dinâmica” (PASSOS, 2000, p. 120).

As condições de precariedade a que foi submetido o contingente populacional que abandonou o campo e se deslocou para cidades produziram uma demanda por uma religiosidade mais pessoal, mais subjetiva. E que representasse uma estancia de acolhimento que superasse a experiência com a religião tradicional (católica) e, que ao mesmo tempo se adequa-se às novas demandas do no novo estilo de vida que se desenvolvia nas cidades. Boa parte destas demandas foi contempla pelo pentecostalismo:

> A mudança geográfico-social implica acomodações que vão das macroesferas às microesferas sociais, dos sujeitos à coletividade, do antigo ao novo. A espacialidade metropolitana que se vai constituindo, rapta o sentimento estabilizado de localidade e temporalidade com seus significados e controles simbólicos estabelecidos. A vida metropolitana produz um deslocamento generalizado na vida dos migrantes de ontem e de hoje, que vão compondo suas massas periféricas [...]. O pentecostalismo, na sua diversidade denominacional, bem como no seu desenvolvimento histórico, pode ser compreendido pela apropriação do igual na afirmação do diferente, as mesmas regras que vão gestando as comunidades locais de forma que ser pentecostal pode significar, simultaneamente, ser igual e ser diferente, individualizado e coletivizado, tradicional e novo (PASSOS, 2000, p. 123).

Por sua ampla capacidade de acomodação tanto às demandas individuais quanto coletivas do espaço urbano, o pentecostalismo foi considerado por alguns estudiosos como uma reedição urbana do catolicismo popular (ANTONIAZZI, 1996, p. 11). Frente à plasticidade pentecostal o catolicismo tradicional se vê questionado em sua estrutura eclesiástica e sua capacidade de acolher as necessidades de ordem prática da vida nas grandes cidades. Com o desenvolvimento dessa tendência, do ponto de vista geracional, o catolicismo foi se tornando a “religião dos pais”, enquanto o pentecostalismo a “religião dos filhos”. Conforme pesquisa de média de idade e filiação religiosa:

> A média de idade dos católicos é de 30 anos, com proporções maiores acima de 40 anos, ou seja, na idade das gerações que se formaram em períodos de maior hegemonia católica. Os espíritas também apresentaram maiores proporções em idades mais avançadas; sua média é de 37 anos. Os evangélicos pentecostais são, na média, mais novos (27 anos) e têm suas maiores proporções entre as crianças e adolescentes (KONINGS & MORI, 2012, p. 1211).

E é exatamente a insistência evangélica pentecostal em afirmar sua identidade religiosa em oposição ao catolicismo que tem marcado a disputa entre as duas religiões. Se existe uma característica marcante presente em toda a história do pentecostalismo, ou em suas três ondas, de acordo com Freston (1996), esta sem dúvida é a radicalidade que os pastores pentecostais imprimem no evento conversão, no sentido deste ser marcado pelo completo abandono do catolicismo popular tradicional (VALLE & SARTI, 1996, p. 11).

Entretanto, vale notar que nesta última modalidade de pentecostalismo que surge nos anos 1980, o neopentecostalismo, para Campos (1996) e Mariano (2005) e de terceira onda, para Freston (1996), a conversão como ruptura radical com o catolicismo foi perdendo pujança e cedendo lugar a prática de incorporação de elementos do imaginário católico. O momento de maior expansão do pentecostalismo foi impulsionado pela postura de estabelecer continuidade com a antiga pertença religiosa dos fiéis ao invés de romper radicalmente com ela (CAMPOS, 2011, p. 515).

Ao estabelecer uma relação de continuidade com elementos do imaginário do catolicismo popular o novo pentecostalismo se tornou uma religiosidade que representasse a não ruptura com a religião tradicional, e que ao mesmo tempo se adequa-se às exigências do ritmo e no novo estilo de vida das cidades. Nesta acomodação o neopentecostalismo desenvolve o “marketing sagrado” e elege como foco principal a satisfação das necessidades dos consumidores de bens simbólicos.

Estudiosos do catolicismo supõem que uns dos principais motivos que levam católicos a migrarem para igrejas pentecostais é o anseio por experiências de ordem subjetivas. Estas marcam a transição do católico não convertido para o status de crente evangélico convertido. São experiências de êxtase, de entrega e posse do transcendente, expressas sob a gramática do “encontro com Deus” ou do “encontro com Jesus”. Em contraposição à missa católica, o culto e o louvor pentecostal são melhores. Especialmente para os que sofrem. Toda a liturgia pentecostal faz do culto uma possiblidade real de catarse pessoal e coletiva.

No entanto, Oro (2011) chama a atenção que ao pentecostalismo cabe plenamente à categoria de religião emocional. Mas que é necessário que se diga que esta ênfase nas emoções não é uma característica nova ou exclusiva

introduzida pelos pentecostais. Tal característica, na verdade já estava presente no catolicismo popular e, foi uma das ênfases recuperadas pelo movimento da Renovação Carismática Católica no Brasil. E que esta característica é apenas exacerbada pelo pentecostalismo.

Além disso, a burocratização como traço imperioso na relação do fiel católico como a igreja é menos atrativa que a experiência comunitária típica das igrejas evangélicas (ANTONIAZZI, 1996, p. 21). Igualmente, o engajamento dos evangélicos em questões de ordem prática como, o combate às drogas, ao alcoolismo, desorientação espiritual, desavenças familiares faz destes uma estância de socorro mais ágil do que a Igreja Católica. Vale lembrar, que todas as experiências vivenciadas no mundo evangélico pentecostal também são vivenciadas em algum grau no catolicismo. No entanto, as dinâmicas de crescimento naquele e de redução neste deixam claro a eficácia tanto de um quanto de outro na conquista de adeptos.

3.2 O REPTO PENTECOSTAL AOS EVANGÉLICOS DE MISSÃO

Ao longo dos 100 anos de sua história no Brasil, o pentecostalismo também produziu interpelações dentro do próprio campo religioso evangélico brasileiro. De acordo com Campos (2011), a relação entre evangélicos pentecostais e evangélicos de missão foi marcada neste período por conflitos, competição, sincretismo e acomodação. As poucas similaridades que existiam entre as duas modalidades protestantismo foram se extinguindo durante o processo de acomodação do pentecostalismo ao contexto brasileiro.

Desde a chegada ao Brasil em 1910 até os dias atuais, o pentecostalismo tem se modificado, no sentido de enfraquecimento das ênfases presentes no inicio do movimento, como também de aquisição de novo sentido para as ênfases iniciais. Como já fora acima apresentado, o *ethos* do pentecostalismo clássico em seu início foi marcado pelo ascetismo de uma vida de santidade em separação ao mundo. Havia proibições aos membros tais como, assistir televisão e jogar futebol. Os usos e costumes de algumas igrejas proibiam certos tipos de roupas, o uso de cosméticos

e até mesmo a depilação dos pelos do corpo, no caso das mulheres (OLIVEIRA & PIRES, 2005, p. 90).

Durante a segunda metade do século XX o pentecostalismo foi perdendo a pujança das ênfases que marcaram seu início. Ao sabor das transformações que atingiram a sociedade brasileira, com a industrialização e urbanização, a partir dos anos 1950, as igrejas pentecostais começam a se preocupar mais com as demandas de ordem prática dos fiéis e menos com a santidade ascética orientada para a vida depois desta vida.

A preocupação com a vida na eternidade e com a volta de Cristo, presentes no início do movimento foram substituídas pela preocupação com os dilemas de ordem prática enfrentados pelos fiéis. Estes cada vez mais interessados que a religião satisfizesse as questões práticas envolvendo os cuidados com a vida neste mundo. A cura divina, os milagres e os prodígios tornam-se centrais nos cultos eventos das igrejas evangélicas pentecostais.

O momento marca a primeira explosão de crescimento dos evangélicos pentecostais. Até os anos 1950 os evangélicos de missão eram maioria entre os evangélicos no Brasil. Desde então, os pentecostais passaram a representar a maioria dos evangélicos. Na década de 1930 representavam 9,5% do tal dos evangélicos no país. Em apenas 30 anos depois, em meados de 1964 essa participação era de 65,2%, de acordo com Read (1967). Este era um indício do que estava por vir: as décadas seguintes foram marcadas pelo acirramento entre os evangélicos pentecostais e os evangélicos de missão.

As transformações sociais que mudaram a fisionomia do país dos anos 1950 produziram abalos na estabilidade dos evangélicos de missão. Estes parecem ter sido surpreendidos pelas rupturas sociais que marcaram o momento histórico. Além destes não estarem preparados para lidar com a mobilidade, politica, econômica, cultural e religiosa que vicejava nas cidades, os evangélicos de missão ingenuamente começam a flertar com o pentecostalismo sem imaginar que tão cedo seriam surpreendidos pela desestabilização que o pentecostalismo iria produzir no seio de suas igrejas:

> Os anos 50 e 60 assistiram uma vigorosa penetração do pentecostalismo no interior do protestantismo histórico brasileiro que continua até os dias de hoje. A princípio essa invasão pentecostal foi facilitada pela existência de uma atitude acolhedora. As lideranças do protestantismo histórico

> pensavam que poderiam se valer de um "reavivamento religioso"[25] sem quaisquer custos institucionais, para retomar o crescimento perdido. Em todas as denominações pertencentes ao protestantismo histórico programavam-se campanhas de "oração e jejum" para que um "avivamento" acontecesse e os membros das igrejas voltassem a "evangelizar". Os pregadores convidados eram avivalistas de fama internacional. Mas, passado o primeiro impacto, as tensões ressurgiam, pois os adesistas ao "avivamento" questionavam abertamente a instituição eclesiástica e a sua rigidez, em nome de um evangelismo "espiritual" e "trans-denominacional" (CAMPOS, 2011, p. 513).

A penetração do pentecostalismo nas igrejas evangélicas de missão resultou no acirramento de tensões internas que culminaram no que Campos (2011) denominou de ciclo cisão-criação de nova de nova denominação[26]. A dinâmica de cisão-criação parece ter sido incorporada como uma das principais características das igrejas evangélicas que passaram a se multiplicar exponencialmente a partir desta dinâmica. À relação entre pentecostais e evangélicos de missão que era marcada por conflito e competição foram acrescidas as dinâmicas de acomodação e sincretismo. No entanto, o momento mais complicado dessa relação estava por vir com o surgimento do neopentecostalismo nos anos 1970.

O neopentecostalismo provocou a maior desestabilização já enfrenta pelo mundo evangélico brasileiro. O neopentecostalismo:

> É a vertente pentecostal que mais cresce atualmente e a que ocupa maior espaço na televisão brasileira, seja como proprietária de emissoras de TV, seja como produtora e difusora de programas de televangelismo. Do ponto de vista comportamental, é a mais liberal. Haja vista que suprimiu características sectárias tradicionais do pentecostalismo e rompeu com boa parte do ascetismo contracultural tipificado no estereótipo pelo qual os crentes eram reconhecidos e, volta e meia, estigmatizados. De modo que seus fiéis foram liberados para vestir roupas da moda, usar cosméticos e demais produtos de embelezamento, frequentar praias, piscinas, cinemas, teatros, torcer por times de futebol, praticar esportes variados, assistir a televisão e vídeos, tocar e ouvir diferentes ritmos musicais. Práticas que, nos últimos anos, também foram sendo paulatinamente permitidas por igrejas pentecostais das vertentes precedentes, com exceção da Deus é Amor, que manteve incólume a velha rigidez ascética. Em todas as vertentes permanece, porém, a interdição ao consumo de álcool, tabaco e drogas e ao sexo extraconjugal e homossexual (MARIANO, 2004, p. 123).

[25] Experiências de êxtase análogas às que foram vivenciadas nas origens do pentecostalismo da *Azusa Street*.

[26] As cisões provocadas pela penetração do pentecostalismo nas igrejas evangélicas de missão foram responsáveis pelo surgimento de diversas denominações e de movimentos para-eclesiásticos. Entre as igrejas que surgiram a partir de cisões as mais conhecidas são: Irmandade Metodista Ortodoxa, Igreja Metodista Wesleyana, Igreja Cristã Presbiteriana, Igreja Presbiteriana Independente Renovada, Igreja Congregacional Independente, Igreja Batista da Lagoinha. Campos (2011). Em Ouro Preto identifiquei a presença de pelo menos duas igrejas evangélicas de missão representantes desse movimento de renovação: A Igreja Batista Peniel e a Igreja Batista Memorial de Ouro Preto.

A grande representante do neopentecostalismo é a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), fundada no Rio de Janeiro em 1977. Mas além da IURD existem outras igrejas que representam essa nova modalidade de espiritualidade evangélica pejada de hibridismos e sincretismos com, por exemplo, a Igreja Internacional da Graça de Deus (IGD), fundada no Rio de Janeiro em 1980; a Igreja Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (SNT), fundada em Goiás em 1976; a Igreja Renascer em Cristo, fundada em São Paulo em 1986 e a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), fundada em São Paulo em 1998 (MARIANO, 2004, p. 122-125).

Diferentemente da penetração do pentecostalismo clássico nas igrejas evangélicas de missão que culminou no ciclo de cisão-criação de nova denominação, o neopentecostalismo tem solapado a identidade evangélica de missão produzindo mutações teológicas e eclesiológicas, a demolição de limites e fronteiras antes definidas e bem estabelecidas. Talvez a imagem que melhor se aplique a influência do neopentecostalismo nos evangélicos de missão seja a de fronteiras borradas. Há uma dificuldade de distinção de crenças, verdades e posturas que sutilmente foram produzidos pelo neopentecostalismo.

Com o advento do neopentecostalismo o campo religioso evangélico se tornou mais plural, mas híbrido e mais sincrético. Combinando influências do catolicismo popular, da umbanda, de religiões orientais entre outras, o neopentecostalismo rompe com qualquer tipo de purismo ou ortodoxia, criando uma teologia própria e exportando-a para as igrejas evangélicas de missão. Estas igrejas pensaram que ao adorem os mesmos métodos e as mesmas ênfases alcançariam o tão esperado crescimento, diz Matos (2013).

As igrejas neopentecostais têm se destacado pela ênfase que dão ao exorcismo, à cura psicofísica, à participação efetiva na politica, ao investimento massivo nas mídias com intenção proselitista[27] e à liberação dos costumes. Mas sua principal ênfase é na teologia da prosperidade. De acordo com esta teologia, todo cristão deve ser próspero, vitorioso, saudável, feliz, ter sucesso nos seus empreendimentos e nunca aceitar o último lugar. Muitos pastores e líderes evangélicos entendem que esta teologia está em desacordo com tradição cristã e

[27] Prosélito, do grego “estrangeiro”. Indicava os indivíduos de outras etnias convertidos ao judaísmo. Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs (2002). No sentido moderno, proselitismo é a ação de tentar ou converter para uma dada religião um indivíduo que pertence à outra religião.

por isso, não consideram as igrejas neopentecostais como sendo cristãs, mas como sendo seitas.

No entanto, por mais que os líderes evangélicos de igrejas de missão e pentecostais insistam em dizer que a relação destas igrejas com as igrejas neopentecostais é marcada por uma tensão e disputa, não é menos verdade que além da tensão e disputa que vem caracterizando o campo religioso no Brasil, incluindo a Igreja Católica, a influência da religiosidade neopentecostal em outras denominações ou religiões tem chamado à atenção dos estudiosos do fenômeno religioso.

Pela pujança com que alterou o campo religioso brasileiro nos últimos 50 anos era de se esperar que, do mesmo modo, os evangélicos representassem um desafio equivalente à cidade e à cidadania patrimonial de Ouro Preto. No entanto, tão marcantes quantos os traços produzidos pela ressonância patrimonial na identidade do ouro-pretano, são os traços da religiosidade católica como elemento constitutivo dessa identidade regional. Ou seja, na mesma proporção que Ouro Preto é uma cidade patrimonial, ela também é uma cidade católica.

3.3 O CAMPO RELIGIOSO DE OURO PRETO

3.3.1 Ouro Preto: Uma Sociedade Católica

De acordo com Cabral (1969), quando primeiros bandeirantes paulistas chegaram ao Vale do Tripuí, primeiro local que se verificou a existência de ouro na região das Minas Gerais, eles tinham por companhia de padres jesuítas. O padre Joao de Faria Fialho, paulista de São Sebastião era o capelão da bandeira de Antônio Dias de Oliveira, primeira bandeira a chegar ao Vale do Tripuí em 1690 (CABRAL, 1969, p. 20). Os primeiros eventos sociais em Ouro Preto foram celebrações. Antes que as primeiras vilas surgissem já estiam capelas em torna das quais a vida na lavra se organiza e ganhava sentido.

Se o catolicismo é dos elementos fundamentais na construção ideológica da identidade nacional brasileira, no caso da cidade de Ouro Preto essa importância é ainda maior. A cidade foi construída pelos missionários jesuítas que além de imprimirem sua marca na arquitetura da cidade deixaram nela marcas indeléveis de uma religiosidade barroca sincrética e ambígua. Uma religiosidade com traços melancólicos, com uma visão trágica do mundo (ÁVILA, 1997, p. 161) e, ao mesmo tempo festiva, celebrante. A cidade de Ouro Preto constitui-se num exemplo típico de sociedade em que as esferas laica e sacra estão tão imiscuídas que não se sabe bem onde começa uma e termina a outra.

Por força do tombamento histórico que reificou, ou melhor, que ontologizou a religiosidade barroca, a cidade desenvolveu certa habilidade de manter e ao mesmo tempo atualizar esse referência tradicional religiosa. Ouro Preto não se define apenas como uma cidade religiosa, mas não há como conceber a cidade sem que admita a influência religiosa. Há uma religiosidade católica compulsória que está interconectada ao patrimônio histórico-cultural de Ouro Preto e que por isso deve ser considerada. O catolicismo em Ouro Preto tornou-se patrimônio cultural da cidade.

É provável que haja poucas cidades no país em que a religião católica seja tão socioambiental e/ou herdada como em Ouro Preto. Diferente das novas dinâmicas de crescimento evangélico que estão alterando o mapa da religiosidade no Brasil, em Ouro Preto o catolicismo ainda é tanto a religião dos pais quanto a religião dos filhos. Conforme números da tabela abaixo:

Tabela 2 – Percentual de adeptos por religião do total da população de Ouro Preto no ano de 2013

Adeptos por religião	Percentual %
Católicos	82,86%
Evangélicos	10,68%
Evangélicos pentecostais	08,6%
Evangélicos de missão	02,06%
Sem religião	03,73%
Espíritas	01,38%
Outras religiosidades	00,95%
Umbanda e Candomblé	0,09%

Fonte: IBGE/Cidades (2010)

Os números do último censo afastam a cidade de Ouro Preto da média nacional de evangélicos próxima de 30%. Em comparação com as 27 capitais do país, Ouro Preto está abaixo da capital Porto Alegre, com o menor percentual de evangélicos do país, com 11,65%. De acordo com Gracino Júnior (2008), isto se deve ao fato de Ouro Preto estar entre as cidades de ocupação mais antiga do estado de Minais Gerais que remontam ao século XVIII. Nestas cidades se concentra o maior percentual da população católica do estado.

São as cidades históricas, que também apresentam baixo percentual de evangélicos comparado a outras regiões do país: Congonhas 16,46%; Diamantina 12,48%; Mariana 14,72%; Sabará 30%; São João Del Rei 8,60% e Tiradentes 13,86%[28]. As cidades históricas estão ligadas ao ciclo do ouro, à ocupação primitiva dos bandeirantes e à formação do riquíssimo patrimônio arquitetônico e cultural do Brasil colonial. Estes seriam alguns dos fatores que colocariam as cidades entre as raras exceções de reduto católico que ainda permanece refratário ao apelo pentecostal.

Outros fatores correlatos também seriam responsáveis pelo fraco crescimento de evangélicos na região. Estes seriam: o conjunto de ações coordenadas entre o poder público e setores do turismo na manutenção de uma identidade ideológica nacional e mineira relacionadas ao patrimônio e as tradições católicas; as concepções ideológicas de “mineiridade”, “tradição” e “família mineira”, segundo Gracino Júnior (2008).

Tradição que em Ouro Preto se identifica pela repetição de movimentos que evocam a memória dos eventos fundantes, das crenças basilares e dos significados de pertencimento constantemente atualizados dentro da moldura arcaizante da Vila Rica dos setecentos. Os ritos da semana santa é um dos melhores momentos para se perceber o modo como os moradores se apropriam e ao mesmo tempo são apropriados pela religiosidade compulsória de Ouro Preto. Como uma cidade que congrega tantas tensões e disputa politicas, a semana santa é o evento em que a cidade é retomada pelos seus moradores, como mostra Lima Filho (2012a, p. 210, 211):

[28] IBGE CIDADES (2010).

> Alternando o comando da semana santa entre as matrizes de Nossa Senhora da Conceição no Bairro do Antônio Dias e a de Nossa Senhora do Pilar – no Bairro do Pilar – os moradores de Ouro Preto tomam sua cidade para si, não são dos turistas, não são dos estudantes, nem do governo, a cidade é deles. Eles buscam na seiva do passado, da tradição e na veneração de símbolos a evocação de uma identidade ouro-pretana. Exemplo disso é a participação da população na confecção de tapetes coloridos e temáticos na madrugada de sábado para o Domingo da Ressurreição e ainda o grande prestígio de permanecer na família a preparação para que um dos seus membros ritualize um dos personagens bíblicos cuidadosamente paramentados para sair pelas ruas da cidade durante o ritual da semana santa. O ritual vulcaniza um forte sentimento identitário e religioso que marca o ouro-pretano para além de suas divergências ideológicas, partidárias ou segmentos sociais. O ouro-pretano tem forte sentimento de quem é de fato nativo, modulando quem é de fora, mesmo casado com nativos da cidade e com filhos nascidos no local. Percebe-se que a as categorias história e tradição enquadram o "ser do local".

A semana santa em Ouro Preto é um evento muito importante para os moradores, provavelmente, o mais importante. Segundo Lima Filho (2012), os ritos da semana santa remontam ao Triunfo Eucarístico de 24 de maio de 1733. Quando se realizou a transladação do Santíssimo Sacramento da Igreja de Nossa Senhora do Rosário para a nova Matriz de Nossa Senhora do Pilar. Nos dias atuais a responsabilidade pela celebração da semana santa se alterna entre as matrizes de Nossa Senhora da Conceição no Bairro do Antônio Dias e a de Nossa Senhora do Pilar – no Bairro do Pilar (LIMA FILHO, 2012a, p. 202).

Ao observar os rituais da semana santa durante a minha última etapa de campo em abril de 2013 foi possível perceber as reverberações do patrimônio na ancoragem espaço-temporal da memória religiosa. Memória que se impõe, em outras maneiras, pelo acervo que vem sendo utilizado desde o século XVII, e que por isso cria uma suspensão temporal durante os ritos da semana santa. Observe o depoimento de um historiador local:

> Não é porque nós estamos pautados no tradicional e nem preso ao passado, né? Nós vivemos numa cidade que é do século XVIII. E... Respirasse ainda essa atmosfera do século XVIII, né? O conjunto de casario... O acervo, né? Tem um ponto crucial nisto tudo que é a questão do acervo. O acervo eu falo porque... Não só o acervo das igrejas, mas também o acervo que se usa. Que é usado nestas igrejas. Você imagina que... Por tantas mudanças que a igreja passou ao longo dos séculos XVIII e XIX, no século XX com o vaticano II, né? Você imagina que se o acervo tivesse parado de ser usado, né? Então, se tivesse parado de usar, este acervo estava ou desaparecido, ou vendido, né? Ou roubado e, várias outras coisas que poderiam ter acontecido com ele. No entanto, por uma questão, é... Às vezes até de... A gente poderia dizer que a história perpassa e ela passa ao longo do tempo, né? Ela passa de pessoa para pessoa. Vem passando por gerações. Então, você imagina que... É... O

> acervo ainda existe e o acervo é usado. Então, esses objetos que estão nos altares das igrejas e de inúmeros museus são retirados para as festas religiosas e para os diversos eventos do calendário religioso durante o ano todo, especialmente na semana santa. [...] então, você vê, uma imagem que é usada na procissão, ela está sendo usada há quase 300 anos, né? Mesmo com toda a evolução que se dá a esse patrimônio, no sentido de ver nele os aspectos de conservação, de um cuidado maior, né? [...] Mesmo assim, a gente vê que uma comunidade ao longo de 300 anos tem usado o mesmo Cristo, né? Que anda em procissão, que é pregado na cruz, que é usado na procissão dos terços. Então, talvez, isso seja uma das explicações do porque se mantém ainda essa religiosidade que vem do século XVIII. Não que estejamos aqui fazendo missa em latim, muito menos que o evangelho não seja atualizado. Ele sempre é atualizado, né? Agora, algumas coisas a gente ainda preserva, no sentido que o culto religioso, ele também tem um sentido cultural e tem raízes culturais. Ele representa a identidade de um povo. É a nossa identidade que está configurada nesta religiosidade, e que as pessoas que não têm raízes aqui e que às vezes chegam se assustam ao verem essa atmosfera toda. De ver que um povo ainda vai à igreja, ainda reza. O povo se ajoelha, anda descalço na procissão. O povo se envolve, se entrega. E que se envolve com as coisas de Deus nesta sociedade (Homem, 50 anos, historiador. Abr. 2013).

Do modo análogo, assim como a experiência de fundação em Vila Rica a partir das duas paroquias foi ao mesmo tempo uma experiência política e religiosa, as celebrações religiosas em Ouro Preto trazem essa marca constitutiva. Como por exemplo, o Triunfo eucarístico: que em sentido politico marcou a subordinação dos paulistas aos portugueses (BURY, 2006, p. 62); em sentido religioso marcou o esplendor e a benevolência divina no apogeu do ouro nas Minas (SILVA, 2006, p. 100).

O mesmo ocorre com a cidade vizinha Mariana ao celebrar o Áureo Trono Episcopal (1748), segundo Silva (2006). Quando na cidade de Mariana foi criada por bula papal a sexta diocese do país. Tanto o Triunfo Eucarístico quanto o Áureo Trono Episcopal marcam o calendário litúrgico como expressões do estado coletivo de euforia da religiosidade colonial e da opulência do ouro das Minas. O que Ouro Preto significava para a economia da região e do país, Mariana passa a significar para a religiosidade da região e do país:

> A partir de Mariana, irradiou para todos os horizontes mineiros o facho sagrado do Evangelho — o candor da Luz Eterna — que civilizou, educou e engrandeceu a gente mineira. Em Mariana, se ergueram sólidos os umbrais da Religião Católica para os montanheses. Assim, ela entende que não pode negar sua história e está comprometida com um passado de equilíbrio e uma tradição de prudência. Ela quer guardar ciosamente um precioso legado que recebeu de seus ancestrais na fé: uma adesão irrestrita a Jesus Cristo e à sua Igreja! Há em Mariana “um patrimônio de fé” a ser cultivado, trabalhado e colocado a serviço da solidariedade. Nosso chão abriga um povo em que o número de católicos representa a

> grande maioria da população. Nossa tarefa será assumir, com novo ardor, a evangelização, procurando que Jesus, o Bom Pastor, seja mais conhecido, amado e seja instaurado entre nós seu Reino de Justiça, Amor e Paz[29].

A proximidade geográfica e eclesiástica de Ouro Preto com Mariana é outro fator que explica a pujança da religiosidade tradicional e dinâmica de Ouro Preto. Além de estar entre as primeiras dioceses do país a ser criada, a diocese de Mariana foi a única a ceder dois bispos para presidir a CNBB: Dom Luciano Pedro Mendes de Almeida (1987–1995) e Dom Geraldo Lyrio Rocha (2007-2011), atual bispo de Mariana. Além de outros bispos de destaque nacional que tiveram sua formação pelo seminário da diocese de Mariana.

3.2.2 O Protestantismo em Ouro Preto

3.2.2.1 Os evangélicos de missão em Ouro Preto

Os missionários metodistas foram os primeiros evangélicos a realizarem atividades evangelísticas em Ouro Preto. A historiografia da denominação registra a presença de missionários em meados de abril de 1891[30]. Uma das primeiras famílias a se converterem à religião evangélica foi a do português Rodrigo Silva. Em 1940, uma das filhas do Sr. Rodrigo Silva, D. Deolinda Tóffolo, esposa de Olívio Ângelo Tóffolo, doou um terreno para a igreja no centro histórico da cidade. Neste terreno foi construído o templo da Igreja Metodista, o templo protestante mais antigo da cidade de Ouro Preto.

Nos dias atuais, a comunidade religiosa ainda se reúne no mesmo prédio situado na Rua Costa Sena, em frente à Escola de Farmácia de Ouro Preto. Trata-se de uma pequena comunidade com pouco mais de 20 pessoas. Em consideração ao o Decreto-Lei Nº 22.928, de 12/07/1933, que declarou a cidade de Ouro Preto Monumento Nacional, sete anos antes de sua construção, o templo da Igreja

[29] *Site* da Arquidiocese de Mariana. Acesso em 14 de Set. 2013.
[30] *Site* da Igreja Metodista. Acesso em 24 de Fev. 2009.

Metodista teve que se adequar à política de preservação do conjunto arquitetônico e urbanístico de Ouro Preto.

Uma placa afixada na entrada certifica que o templo metodista participa oficialmente do circuito turístico histórico da cidade. A referência, ao mesmo tempo em que enaltece a presença histórica dos 122 anos dos metodistas na cidade, também atesta o fracasso missionário da denominação em Ouro Preto. Pois, de acordo com membros da igreja entrevistados[31] ela nunca cresceu suficiente para que fosse necessário um local maior. Para outras edificações da cidade, tal reconhecimento histórico por parte da administração municipal significaria uma menção honrosa. E em certo sentido, o é.

No entanto, é bem provável que esse não era o reconhecimento que esperava os primeiros missionários que, no final do século XIX, se aventuraram em uma terra tão hostil aos protestantes, para difundirem sua fé. Este mesmo sentimento é compartilhado por fiéis que frequentam a igreja nos dias atuais, como essa jovem empresária de 30 anos:

> [...] E a Igreja Metodista? Nem tinha Igreja Metodista! Estava fechada! Quem se reunia lá era o pessoal da ABU[32]. O pessoal do grupo de jovens, do grupo universitário. E a igreja estava fechada. O Clã Metodista queria fechar a igreja, porque já não tinham mais esperança, né? De vir alguém para cá. Então, a gente começou a orar e a reivindicar ao bispo. Escrevemos cartas e, através disto o bispo mandou um seminarista. Que na época era o Luciano, que logo depois se tornou Pastor. E desde então, agente vem sofrendo assim, muito ataque mesmo. [...] Então, o pastor José Carlos sempre tentou promover esse relacionamento, sabe? Mas, ele teve mais resposta pela Igreja Católica. Tanto que, algumas vezes foi feito um culto de adoração. O Padre Cezar foi. Mesmo alguns resistentes foram à igreja. E, enfim, outros católicos. Assim, a gente percebia não esse interesse de relacionar, mas assim, pelo fato da igreja ter um templo no centro histórico da cidade de Ouro Preto é um chamariz. [...] Mas a Igreja Metodista teve uma tradição na época. Aquele terreno foi doado por pessoas muito ricas da cidade de Ouro Preto. E naquela época, essas famílias que se diziam metodistas, mas elas não sabiam a quem elas serviam, se era Deus ou se era as pessoas. Então assim, ficou uma discrepância muito grande. E até hoje a igreja Metodista é vista como uma igreja de ricos, mas isso não é verdade...

[31] Mulher, 30 anos, empresária. Jul. 2008; Homem, 48 anos, funcionário público. Mar. 2009.

[32] Aliança Bíblica Universitária. Uma organização para-eclesiástica evangélica sem fins lucrativos. Foi criada nos anos 1960 para a realização de trabalhos missionários entre os estudantes universitários.

O reconhecimento histórico-patrimonial por parte do poder público ao templo metodista se contrapõe ao infortúnio que vem acompanhando por muitos anos os membros que congregaram ali, sem nunca terem testemunhado a concretização do ideal pretendido pelos missionários metodistas que chegaram durante o século XIX. O sonho de ver dezenas ou talvez centenas de pessoas convertidas naquele lugar. Ao longo desses 122 anos de existência, a igreja metodista nunca teve mais do que 40 membros. E algumas vezes teve que ser fechada. Aliás, poucas igrejas em Ouro Preto conseguem ultrapassar a marca de 70 membros.

O metodismo é um dos capítulos da história da difícil penetração dos evangélicos no árido solo ouro-pretano. Uma história marcada por muitas lutas e dificuldades de sobrevivência dessa comunidade, compartilhada por diferentes gerações de membros e em momentos diferentes, como mostra o depoimento de um ex-pastor da Igreja Metodista:

> [...] Então, numa itinerância eu fui nomeado para a igreja de Ouro preto e Ouro Branco. São dois campos missionários dentro da Igreja Metodista. Não são igrejas. São considerados como campos missionários, não são igrejas porque não conseguem sustentar uma família pastoral. E isso até os dias atuais. Então, eu fiquei desde 2005 no sul de Minas, dirigindo três paróquias e de lá passei a dirigir duas paróquias aqui em Ouro Preto e em Ouro Branco. (Homem, 48 anos, funcionário público. Mar. 2009).

A trajetória marcada por percalços da Igreja Metodista em Ouro Preto serve como modelo da trajetória das demais igrejas evangélicas presentes na cidade. As demais igrejas evangélicas chegaram à cidade no final dos anos 1977 e início dos anos 1980. Entre os evangélicos de missão os primeiros a chegarem à cidade foram os batistas. Fundaram a Primeira Igreja Batista de Ouro Preto em 1985. Em 1988 a Igreja Batista se dividiu dando origem à Primeira Igreja Batista Memorial de Ouro Preto. Mais adiante tratarei dos motivos da divisão. E finalmente, em 1997 foi a chegada da Igreja Presbiteriana do Brasil. Destas, somente a Primeira Igreja Batista Nacional de Ouro Preto tem mais de 70 membros[33].

Na primeira pesquisa[34] que realizei em Ouro Preto sobre os evangélicos de missão fiquei convencido de que a localização destas igrejas era suficiente para explicar o insucesso enfrentado por elas. Mas na medida em que a pesquisa foi avançando percebi que está relação apesar de ter sua relevância não explica todo o

[33] Informações obtidas das comunidades locais durante as etapas de campo.
[34] Ver introdução.

fenômeno. Ao tomar conhecimento de igrejas de outras localidades, que não o centro histórico, percebi que este viés explicativo era insuficiente para analisar a situação das demais igrejas evangélicas em Ouro Preto.

É evidente que em algum grau as dificuldades enfrentadas por estas igrejas estejam relacionadas ao fato delas estarem situadas no perímetro histórico tombado. Pois lá, elas estão à sombra das demais igrejas católicas. Da monumentalidade, da história, da religiosidade que orbita em torno destas igrejas e suas torres alterosas. De fato, é muito difícil perceber uma igreja evangélica em Ouro Preto. Somente as pessoas que as procuram, com muita dificuldade as encontram. Uma jovem evangélica tentou traduzir para mim, em linguagem religiosa, o sentimento evangélico de viver sob a aura do patrimônio católico:

> [...] Quando eu vim para Ouro Preto meu irmão falou assim: “Fulana, tem uma Igreja Batista ali na Rua das Flores”. Eu falei uai? Eu nunca vi essa igreja! Então, você vê que há potestade. É muito complicado aqui, é muito complicado. Se você não tiver, e... Assim, a direção de Deus, você não se mantém na cidade de Ouro Preto, é muito complicado! (Mulher, 30 anos, empresária. Jul. 2008).

Neste aspecto, há outros fatores como já fora apresentado. Mas do ponto de vista paisagístico os olhos e a atenção daqueles que transitam pelas ruas de Ouro Preto são atraídos o tempo todo pela sucessão infinita de janelas, portas e telhados coloniais, casarões, oratórios, passos, igrejas, torres e cruzes. De modo que poucas pessoas, além dos próprios membros têm conhecimento da existência das igrejas evangélicas do centro histórico. Além disso, estas igrejas possuem fachadas discretas em estilo arquitetônico colonial que se misturam à paisagem do centro histórico. Por isso, elas quase não são percebidas pelas pessoas que passam por elas todos os dias.

A “invisibilidade” dos evangélicos em Ouro Preto foi o que mais me chamou a atenção no primeiro momento. A “invisibilidade” paisagística também reflete nas questões da visibilidade social e simbólica do segmento evangélico. Pude perceber isso quando tive muita dificuldade de encontrar a Igreja Presbiteriana no Bairro Morro do Cruzeiro. Uma igreja que fica afastada do centro histórico, mas que enfrenta os mesmos problemas que as igrejas que estão no perímetro histórico tombado.

Trata-se de uma pequena comunidade que ao longo dos 16 anos de existência nunca ultrapassou a marca de 70 membros. E de acordo com o pastor, não pode ser considerada igreja propriamente dita. Segundo ele, dá-se o nome de congregação quanto uma comunidade ainda não possui seu próprio conselho de presbíteros e não possui a autonomia para pagar suas próprias contas, como no caso já citado da Igreja Metodista.

Pela pouca expressividade deste segmento evangélico, as igrejas evangélicas de missão podem ser consideradas "intrusas" que não chegam a causar desconforto ao catolicismo da cidade. Suas características institucionais e doutrinárias as impedem de estabelecer um diálogo significativo com elementos do imaginário popular e religioso da cidade. Falta-lhes a plasticidade e a dinamicidade das igrejas pentecostais de adaptação a contextos culturais diversos.

A religiosidade das igrejas evangélicas de missão, em certo sentido, ainda permanece engessada por conteúdos e formas que foram importadas de seus contextos de origem e/ou da tradição cristã. Características tais como, a centralidade da Bíblia, o dogmatismo, ênfase na espiritualidade coletiva e racionalização da fé (VALLE & SARTI, 1996, p. 11) são características que aproximariam os evangélicos de missão da Igreja Católica, segundo Konings & Mori (2012). Acredito que seja por essas características que os evangélicos de missão despertaram certo apreço em alguns moradores da cidade, conforme depoimento baixo:

> [...] A cultura imaterial também tem ***sofrido*** muito! Muito mesmo com os evangélicos. Porque, por exemplo, os congados. A gente tem congado em um distrito, distrito pequeno. E numa igreja evangélica, todas as crianças são proibidas de participar da congada! Eu tive um caso em que o congado ensaiava dentro da escola. Como a diretora era evangélica, ela proibiu o ensaio por causa do culto a Nossa Senhora do Rosário. Então, eu até entendo que se eu fosse evangélica eu não gostaria que o meu filho ficasse louvando Nossa Senhora do Rosário. Eu até entendo isso. Agora, proibir que outros se manifestem?! O espaço é público! Aí, já é um exagero. [...] Quando eu falo evangélico, eu estou excluindo batista, metodista, esse povo. Eu não estou falando em protestantes. Eu estou falando mesmo é do pessoal que está nessas novas igrejas... Pentecostal, Universal... Essas igrejas... (Mulher, 46 anos, gestora municipal. jul. 2008. Grifo meu).

Se por um lado a tímida presença dos protestantes de missão não representa um desafio ou um incômodo ao catolicismo da cidade, o movimento pentecostal, como demonstrou o depoimento acima, mesmo ainda não sendo numericamente

inexpressivo e longe de ameaçar a hegemonia católica, tem trazido sim, um desconforto tanto para os católicos quanto para os evangélicos de missão em Ouro Preto. A recente presença dos neopentecostais é um capítulo da história de Ouro Preto que começa a ser escrito e que ainda não tem seus contornos definidos.

3.2.2.2 Os pentecostais em Ouro Preto

De acordo com um dos primeiros líderes pentecostais em Ouro Preto, quando ele iniciou o trabalho de evangelização na cidade em 1977, naquela ocasião, só havia duas igrejas evangélicas em Ouro Preto: a Igreja Metodista e a Casa da Benção[35]. No início dos anos 1980 a Assembleia de Deus inicia suas atividades com a abertura de pontos de pregação. Este é o momento marca a penetração dos pentecostais na cidade de Ouro Preto.

A chegada dos pentecostais em Ouro Preto ocorre com relativo atraso em relação ao avanço do movimento a nível nacional, de acordo com a cronologia apresentada por Campos (2011). No início dos anos 1980 o pentecostalismo já tinha vivido seu apogeu conquistando as massas e experimentava uma transformação interna. Quando passa a incorporar elementos da cultura popular brasileira. Deixou o tom de contestação ascético e começa a conquistar as camadas médias do país (CAMPOS, 2011, p. 513). Essa modalidade mais moderna do (neo)pentecostalismo é a versão que passa a flertar com os contextos socioculturais específicos apropriando-se dos símbolos do imaginário social local.

No entanto, esta não foi a modalidade de pentecostalismo que chegou a Ouro Preto no inicio dos anos 1980. As primeiras igrejas pentecostais de Ouro Preto ainda se orientavam pelas ênfases iniciais do pentecostalismo clássico: o ascetismo da negação da vida “no mundo”, a rigidez dos usos e costumes, controle da sexualidade, a cura do corpo e a manifestação dos dons espirituais, em especial, a

[35] Igreja evangélica pentecostal funda no ano de 1964, em Belo Horizonte, com nome de Igreja Tabernáculo Evangélico de Jesus. Funda pelo casal Doriel de Oliveira e Ruth Brunelli de Oliveira, tornou-se conhecida como Casa da Benção por causa das manifestações milagrosas que aconteciam nos cultos. *Site* da Igreja Catedral da Benção (2013).

glossolalia. Uma religiosidade bem diferente da religiosidade fruída do neopentecostalismo que grassava nos centros urbanos do país.

A penetração pentecostal às igrejas evangélicas de missão no final dos anos 1950 que culminou no ciclo cisão-criação de nova denominação ocorre em Ouro Preto somente em 1988. Foi o caso da Primeira Igreja Batista, fundada no ano de 1985. Alguns líderes e membros da Igreja Batista entendiam que a igreja deveria passar pelo avivamento. Como não houve acordo entre os que queriam o avivamento e a ala mais conservadora da igreja, a solução encontrada foi a cisão seguida da criação de uma nova denominação.

Neste caso, a ala mais conservadora se mudou para o novo endereço na Rua Padre Rolim, no Bairro São Cristóvão e passaram a se chamar Primeira Igreja Batista Memorial de Ouro Preto. O grupo que permaneceu passou a usar o nome de Primeira Igreja Batista Nacional[36] de Ouro Preto. Este grupo que passou pelo de "pentecostalização" conseguiu retomar o crescimento almejado, como acontecia nas igrejas pentecostais. Em 2012 a Igreja Batista Memorial de Ouro Preto (evangélica de missão) possuía cerca de 70 membros. Enquanto a Igreja Batista Nacional de Ouro Preto possuía 120 membros.

Entretanto, o neopentecostalismo que está alterando significativamente o mapa religioso no Brasil, não conseguiu ser uma ameaça à hegemonia católica em Ouro Preto. As igrejas neopentecostais são amplamente conhecidas pela introdução do marketing religioso: na utilização do aparato midiático de forma agressiva com a finalidade de fazer proselitismo. No entanto, foi verificado pela pesquisa, que nenhuma das igrejas evangélicas de Ouro Preto utiliza dos veículos midiáticos como, canal de televisão local, rádio e impressos locais. Nem mesmo possuem *sites* na internet.

Nem mesmo o fato de enfrentarem um opositor comum tão poderoso como a Igreja Católica em Ouro Preto faz com que os evangélicos de Ouro Preto se aproximem uns dos outros, como seria comum em situações dessa natureza. A falta de organização politica dos evangélicos é um dos fatores da fragilidade e da ausência de agressividade na disputa do campo religioso ouro-pretano. Tal

[36] Em 1967 foi criada a Convenção Batista Nacional para abrigar as igrejas batistas que foram expulsas da Convenção Batista Brasileira por aderirem às doutrinas pentecostais. Silva (2011).

fragilidade tem sido percebida tanto pelos próprios evangélicos quanto pelos que observam de fora:

> [...] É... É, assim, em Ouro Preto é o seguinte: como não tem uma igreja... Não tem uma igreja protestante forte, se você não procurar se encher em uma casa estruturada... Então assim, eu sempre vou à Getsêmani[37], vou à Lagoinha[38]. Sempre, vou a algumas comunidades onde eu me sinto bem. [...] Então assim, agente sempre viu mega shows na Praça Tiradentes, mas agente nunca viu um mega show evangélico na Praça Tiradentes. Então, sempre que tem alguma coisa, essas pequenas igrejas tentam se promover através desses shows evangélicos. E aí não tem Deus, não tem! Não acontece, não flui. Então, a gente encontra muita resistência mesmo! (Mulher, 30 anos, empresária. Jul. 2008).

> [...] Eu acho que a igreja evangélica aqui em Ouro Preto ela é... Ela é muito parada. Ela acaba se deixando abater por isso. Hoje tem muitas igrejas evangélicas aqui, mas elas não têm uma voz ativa. Eu acho que mesmo a desunião entre as igrejas, também ajuda nesta questão mais ainda do ***sofrimento*****.** Porque se todas as igrejas reunissem, eu acho que seria menor esse ***sofrimento***. Mais como cada uma é individualista, com medo de perder seus membros, isto atrapalha muito, hoje... (Mulher, 36 anos, professora de música. Abr. 2013. Grifo meu).

> [...] Tem um encontro anual deles que chama... Ere...[39] Encontro, não sei o que? De evangélicos de Ouro Preto? E eles exigem assim, um palanque enorme, umas coisas enormes, mas dá muito pouca gente. Até porque, eu acho que eles ainda não têm essa organização. Não são articulados entre si. (Mulher, 46 anos, gestora municipal. jul. 2008).

Se a presença dos neopentecostais em Ouro Preto não chega a provocar desestabilização no campo religioso da cidade, dentro do próprio campo evangélico a realidade tem sido diferente. O crescimento dos neopentecostais nós últimos dez anos tem preocupado outras denominações evangélicos e, em especial, os evangélicos de missão. A IURD, principal representante do neopentecostalismo só chegou a Ouro Preto em 2001. Ou seja, 30 anos após sua expansão nacional e ter alcançado a soma de dois milhões de adeptos no Brasil. E cerca de oito milhões em todo o mundo.

Apesar de ainda ser uma presença tímida, IURD em 12 anos de atividade em Ouro Preto tem em média 150 membros. O mesmo número alcançado pela Primeira Igreja Batista de Ouro Preto, que está na cidade há 28 anos. A diferença é ainda maior se comparado à Igreja Metodista, fundada em 1940 e possui cerca de 20 membros. Por esse motivo, a IURD e outras representantes do neopentecostalismo

[37] Igreja Batista Getsêmani em Belo Horizonte.
[38] Igreja Batista da Lagoinha em Belo Horizonte.
[39] EREOP – Encontro Regional de Evangélicos de Ouro Preto.

são acusadas pelos evangélicos de práticas espúrias e de “mercadologizar” a fé evangélica.

Pela ênfase na teologia da prosperidade e na satisfação das necessidades de ordem prática: saúde, emprego, vida amorosa, drogas e alcoolismo, a igrejas neopentecostais têm tido maior aceitação entre as camadas mais pobres da população. Mesmo que nas últimas décadas tem havido um crescimento do número de féis da classe média e média alta entre os pentecostais, apenas 4,1% ganham de três a dez salários mínimos. Enquanto que entre os evangélicos de missão 11% ganham de três a dez salários mínimos (IBGE/Cidades, 2010). Neste aspecto, a estratigrafia sócio-religiosa de Ouro Preto acompanha a tendência nacional. Verifiquei que os moradores evangélicos do centro histórico frequentam mais as igrejas evangélicas de missão, enquanto os moradores do morro frequentam mais as pentecostais.

Além disso, no caso de Ouro Preto é necessário esclarecer que o estabelecimento de igrejas pentecostais e neopentecostais nos morros da cidade não é somente uma estratégia de crescimento rápido. Na verdade, é uma imposição condicionada pela impossibilidade destas igrejas de ocuparam espaços dentro do perímetro tombado do centro histórico da cidade. Em Ouro Preto é praticamente impossível que as igrejas ocupem grandes estruturas físicas como cinemas, teatros e hotéis. Como acontece nos centros de outras cidades brasileiras.

3.2.2.3 O pentecostalismo no morro: questões de classe e raça

Os morros[40] de Ouro Preto passaram por uma ocupação massiva e acelerada a partir dos anos 1950, com a migração de pessoas da região em busca de melhores condições de vida. Pessoas que foram atraídas pela abertura das frentes de impulsionadas pela primeira corrida do alumínio (IGA, 2012). A topografia acidentada e irregular em si já seriam motivos que tornam a vida no morro mais complicada. Além disso, a ocupação desordenada tem gerado sérios problemas como os desabamentos das encostas dos morros, segundo Pinheiro (2003).

[40] Entre os diversos morros da cidade destaco o Morro da Queimada, Morro do Santana, Morro da Piedade, Morro Alto da Cruz, Morro São João e Morro São Sebastião.

Os morros de Ouro Preto ocupam espaço privilegiado no imaginário dos moradores da cidade. Além de ainda guardarem certa exuberância bucólica e paisagística, os morros têm uma importância fundamental como testemunho que mantém a conexão entre o sofrimento de uma população escrava com o sofrimento da população atual. Muitas casas do morro foram construídas sob as minas que foram lavradas pelos escravos. A importância dos morros de Ouro Preto foi alvo da reflexão antropológica de Lima Filho (2012a, p. 203):

> Não tem como pensar Ouro Preto sem seus morros. Espantosa invisibilidade social na literatura sobre a cidade. Para além de qualquer explicação enviesada pelo tema da desorganização territorial urbana, os morros sempre estiveram lá, mesmo desemoldurados da paisagem idealizada da natureza. Os morros têm memórias e diferentes perspectivas da noção de patrimônio monumental.

O morro tem uma presença muito forte no imaginário social de Ouro Preto. Apare com muita frequência nas narrativas dos moradores. Ora associado à ocupação dos bandeirantes e à mineração, ora associado à ocupação moderna que está em oposição ao centro histórico. Na representação que os moradores têm da própria cidade o morro é sempre citado como uma das diversas cidades que compõem Ouro Preto: “a cidade dos estudantes”, “a cidade do patrimônio” e “a cidade do moro”. Uma cidade só, que congrega múltiplas categorias de religiosidade, de classe e raça transpassadas pela relação com o patrimônio histórico cultural.

A princípio, não tinha a intenção de discutir aqui as questões de classe e raça, visto que tais questões não terem aparecido com relevância nas entrevistas. Mas por se tratar de uma cidade com o perfil populacional como Ouro Preto, e pelo fato das representações do sofrimento estar relacionadas ao imaginário da escravidão, não poderia deixar de tratar destas questões aqui, mesmo que de maneira bem sucinta.

O fato da questão racial não ter aparecido de forma relevante no discurso dos entrevistados pode ser reflexo do que Da Matta (2004) chamou de “racismo à brasileira”. Pelo fato das pessoas terem se convencido que no Brasil não há preconceito racial, que este, o preconceito sereia somente de natureza social. Por isso resolvi dar um tratamento crítico para esta questão, para que o leitor se lembre ao ler na análise das entrevistas o que está por trás das concepções de classe e

raça e porque em alguns momentos os entrevistados equacionam semanticamente as duas categorias.

Em primeiro lugar, um país como o Brasil que teve na sua origem um sistema de produção escravagista, que deixou marcas profundas na fisionomia e na consciência da sua população, terá que necessariamente incluir a reflexão sobre raça na pauta de qualquer discussão questões sociais e culturais. Em segundo lugar, é pouco provável que as mudanças políticas, econômicas, sociais e culturais dos últimos 125 após a abolição da escravatura sejam capazes de apagar as crenças e representações tão calcificadas desse imaginário da escravidão.

E em terceiro lugar, o país em que durante 388 anos teve os negros e os pardos como a base, como extrato de sua pirâmide social. Portanto, foram estes que construíram as bases econômicas do país, mas que a partir do momento em que resolveu se tornar uma nação mercantil capitalista escolheu o caminho de um desenvolvimento que incorporava todos os seguimentos da sociedade com exceção dos negros ex-escravos.

De forma deliberada, a ex-colônia optou por se tornar uma grande nação, deixando às margens os negros que foram os responsáveis pelo desenvolvimento na mineralogia, agricultura e metalurgia, sem contar os aspectos culturais que enriqueceram a sociedade brasileira. Aspectos que foram ressaltados em obras como *Casa-grande e senzala*, de Freyre (2001), mas que também foi responsável pela dissimulação, pela eufemização do preconceito racial no país durante anos.

A obra *Casa-grande e senzala,* de Gilberto Freyre publicada em 1933, relativizou o darwinismo social e inaugurou um novo paradigma na antropologia brasileira - o particularismo histórico. Tendo sido aluno do antropólogo norte-americano Franz Boas, Freyre ao chegar ao Brasil tenta resgatar a pretensa nacionalidade brasileira, apresentando uma nova autoimagem, através do reconhecimento do valor das contribuições raciais e culturais de cada grupo, cuja mistura é que teria formado o povo e a cultura brasileira (GOMES, 2009, p. 198).

Jogando por terra o paradigma do darwinismo social, Freyre passou a defender a ideia de que a miscigenação formadora do povo brasileiro era um traço de superioridade e não uma deficiência como muitos pensavam. Refutou o racismo

como um erro científico e tentou elevar a autoestima do povo brasileiro e, principalmente, a importância do negro-africano na formação da cultura brasileira (GOMES, 2009, p. 199). .

De acordo com Gomes (2009), o grande equívoco apontado pelos críticos de Freyre foi que suas teorias teriam formado as bases para a ideologia de uma democracia racial brasileira. Segundo a qual, no Brasil não existiria preconceito racial, apenas preconceito de classe social. Contra tal afirmação, Florestan Fernandes (2007, p. 90) diz que:

> [...] em uma sociedade multirracial, na qual a morfologia da sociedade de classes ainda não fundiu todas as diferenças entre os trabalhadores, a raça também é um fator revolucionário especifico. Por isso, existem duas polaridades, que não se contrapõem, mas se interpenetram como elementos explosivos – a classe e a raça.

Por causa de tal interpenetração entre classe e raça, não é prudente se pensar a questão racial no Brasil, sem levar em consideração que a relação racial assimétrica era inerente ao sistema de produção. Segundo Florestan Fernandes (2007), essa assimetria baseada na “inferioridade natural” dos negros era necessária para a manutenção do sistema escravista. A partir disso, pode se pensar em pelo menos dois fatores fortemente condicionantes das relações raciais no Brasil: primeiro, a relação de inferioridade que garantia a submissão voltada para a produção; segundo, as prescrições que tratavam de modelar o comportamento de senhores, de brancos, de negros escravos e libertos.

A grande questão é se perguntar por que este padrão se manteve após a abolição. Por que juntamente com a abolição não se extinguiram também os condicionamentos racistas? São clássicas as respostas de se culpabilizar a falta de crescimento econômico e a falta mobilidade social como fatores que impediram a ascensão do negro no Brasil. Conduzir a discussão para o problema das classes sociais ou outros condicionamentos, também se apresenta como uma categoria estruturante do nosso racismo. O que laconicamente Florestan Fernandes (2007) classificou como o “preconceito de ter preconceito”.

Telles (2003) afirma que raça é uma ideia e não um conceito biológico. Embora as teorias de superioridade da raça branca, que ganharam um status científico no século XIX, tenham sido, desde então, desacreditadas, continuam

firmemente enraizadas no pensamento social brasileiro. Mesmo que não mais represente diferenças genéticas, a ideia de raça continua a gerar diferenças de comportamento, de atitudes e de entendimento.

Seguindo a análise de Telles (2003), a ideia de raça como ideologia de discriminação pode ser uma das razões da permanência da assimetria racial mesmo depois da abolição da escravidão. A representação mental de que o negro é inferior permanece nos porões do "inconsciência coletivo" brasileiro. Ela provoca inevitavelmente a discriminação racial e impede que se assuma, para vias de enfrentamento, o racismo como uma herança que precisa ser desarticulada como uma ideologia perniciosa que precisa ser refutada na sua fragilidade de conceito inventado.

Outro fator que corroborou com a ideia de que no Brasil havia relações raciais harmônicas, que o país era um exemplo de democracia racial foram os esforços da UNESCO na promoção de estudos sobre as ralações raciais no Brasil, com a intenção de lidar com o horror provocado pelo holocausto (REZENDE & MAGGIE, 2002, p. 14). Os estudos contrariaram a ideia de harmonia racial no Brasil, mas não foram eficientes na desconstrução da ideia de que no Brasil a questão da classe era mais importante do que a raça, o que de acordo com Rezende & Maggie (2002), a questão da classificação racial ainda permaneceu ambígua e indefinida.

Da perspectiva essencialista sobre características raciais, os debates sobre o tema, principalmente na antropologia, se chegou à ideia de identidades construídas. A desnaturalização da identidade negra colocou em xeque a ideia de raça e a classificação racial como um artifício retórico (REZENDE & MAGGIE, 2002, p. 15). Ou seja, as categorias raciais são dinâmicas e são acionadas de deferentes modos dependendo do contexto e das relações de poder implicadas. Neste sentido, Crapanzano (2002) nos ajuda a entender melhor quando diz que, tais categorias são utilizadas retoricamente e não apenas semanticamente. Exemplo disso é o uso político da etnicidade negra presente na tensão entre os pentecostais e os movimentos de consciência negra (BURDICK, 2002, p. 193).

A questão do recalcamento do preconceito étnico-racial no ambiente religioso evangélico brasileiro foi tema abordado por Aubrée (2012). Segundo a autora, as diferenças étnico-raciais elaboradas pelo imaginário religioso evangélico brasileiro,

apesar de ter conservado o espírito primordial do movimento que era universalista, igualitário e inter-racial, padece do mesmo sintoma de preconceito latente, como fora apresentado acima. Este seria mais o caso das igrejas neopentecostais e sua luta contra as religiões afro-brasileiras. Mas que também estaria presente em algum grau em outras denominações (AUBRÉE, 2012, p. 102-104).

Além disso, o maior problema do preconceito entre os evangélicos é porque o segmento é formado por maioria de pessoas miscigenadas. Pelo fato das primeiras camadas populacionais que aderiram à fé evangélica serem as camadas baixas, elas também correspondem à população mais miscigenada etnicamente. O que segundo Aubrée (2012), é um paradoxo deste sistema religioso. Este ainda não é um problema para as igrejas pentecostais de Ouro Preto. Pelo fato de que a religiosidade afro-brasileira, mesmo estando imiscuída na religiosidade católica, é abafada por esta (LIMA FILHO, 2012a, p. 205-209), e não representa uma ameaça às igrejas evangélicas de Ouro Preto.

Na medida em que as pessoas dos morros de Ouro Preto, que é maioria negra e parda, começarem a compor majoritariamente as igrejas que lá estão se instalando, seria interessante observar como estas igrejas irão se portar diante das raízes étnicas e religiosas dessa população afrodescendente. Estas questões merecem um tratamento analítico e verticalizado que o presente trabalho se limita apenas em apontar possibilidades. Por hora o que é possível dizer, mesmo que os indícios que apontam para tal afirmação necessitam de aprofundamento, é que o sofrimento em Ouro Preto tem cor e classe social, conforme o depoimento abaixo de uma moradora:

> [...] Não gosto de nada nesta cidade. É uma cidade difícil. Não tem nada para a população. Se não fosse a Vale[41], a Novel[42] e Samarco[43]... Tudo aqui é para os turistas. Mariana também é uma cidade histórica, mas não é pesada, ruim como Ouro Preto. O clima aqui é muito pesado. ***Tem lugares aqui, que não são tão pesados. Parece que esse lado de cá [Antônio Dias – Alto da Cruz] é mais pesado.*** Aqui tudo é muito caro. É um absurdo. Eu não compro nada aqui. Compro em BH[44] ou em Mariana. Mas as pessoas aqui estão aprendendo. Elas estão comprando em BH e em Mariana (Mulher, 33 anos, gerente de loja. Jun. 2012. Grifo meu).

[41] Companhia de Mineração Vale do Rio Doce.
[42] Antiga empresa de mineração ALCAN (Alumínio do Brasil S/A), atual Novelis do Brasil.
[43] Samarco Empresa de Mineração.
[44] Belo Horizonte.

Do ponto de vista da estratificação social os morros representam um contraponto de tensão com a cidade patrimonial. No sentido que eles “desfiguram” a paisagem que circunda a cidade, com casebres e barracos, ao invés das colinas verdes e exuberantes, anteriores a ocupação. Representam a segregação social e racial das regiões metropolitanas do país. E devido ao seu crescimento rápido e desordenado ficam à margem de políticas públicas. E na opinião dos próprios moradores, o morro se torna mais vulnerável à influência dos pentecostais.

> [...] Então, aqui o que acontece é o seguinte: o pessoal mais de morro, eles se organizam mais nas igrejas pentecostais. Na Assembleia de Deus, na Deus é Amor. A Universal tem crescido muito por causa da maneira deles de evangelizar. Teologia da prosperidade. É promessa de milagre, desde emprego a até mesmo a terapia do amor, né? [...] Então, essas igrejas elas têm atraído um número maior de pessoas (Homem, 60 anos, servidor público. Jul. 2008).

Foi com a intenção de verificar o crescimento dos pentecostais que subi os morros para conhecer essa realidade de perto. Comecei pelo Morro Alto da Cruz. O bairro foi escolhido por sediar o maior número de igrejas evangélicas e, principalmente, as principais representantes do neopentecostalismo: a IURD e a IMPD. Certo que estas seriam as igrejas de maior crescimento e visibilidade, assim que subi ao morro, logo chegou ao meu conhecimento informações sobre outra Igreja. Uma igreja que estava desenvolvendo um trabalhando na recuperação de dependentes químicos e que por isso estava subtraindo membros da IURD e da IMPD.

Esta é a Igreja Batista Peniel (IBP). A igreja iniciou suas atividades em Ouro Preto no de 2001 no bairro Bauxita. Durante os anos que a igreja esteve na Bauxita alcançou o número 80 membros No ano de 2009 resolveu se mudar para o morro, mudou-se para o Alto da Cruz. A mudança de um bairro para o outro foi acompanhado de num crescimento de 375%. Dos 80 membros que tinha a igreja saltou para os 300 membros em apenas quatro anos. Um crescimento de 93,75% ao ano, enquanto que no ano de 2012 segundo o IBGE, a taxa de crescimento dos evangélicos foi de 7,42%.

Nos dias atuais, a (IBP) é a maior igreja evangélica de Ouro Preto. A (IBP) é uma igreja evangélica de missão renovada. A igreja nasceu do movimento de

pentecostalização que atingiu as igrejas evangélicas de missão. A Peniel foi fundada em 1972 por um jovem pastor, que deixou a Sexta Igreja Batista de Belo Horizonte para abrir a sua própria igreja. A (IBP) iniciou suas atividades se dedicando à “conversão de jovens, hippies, drogados e suas famílias” (IGREJA BATISTA PENIEL, 2012, p. 6).

A (IBP) em Ouro Preto ainda não possui um templo. Os membros se reúnem em uma tenda num terreno na Rua Maciel, no bairro Alto da Cruz. O terreno abandonado, que antes era utilizado por usuários de crack e para esconder objetos roubados foi doado à igreja por um senhor que não é evangélico. É extremamente significativo para a população local, o fato da igreja se reunir num local que antes era usado para consumo de drogas e ainda desenvolver um trabalho de recuperação com usuários e suas famílias.

É cedo para se afirmar se a (IBP) irá manter esse ritmo de crescimento nos próximos anos. Se conseguirá ser tão influente quanto a Igreja Católica é para a população do morro. O que se pode dizer é que a (IBP) em Ouro Preto, é que em pouco tempo ela tem conseguido o que as demais igrejas evangélicas ainda conseguiram: fazer-se notada pela população de Ouro Preto. É provável que nos próximos anos a (IBP) continue crescendo, só que num ritmo menor. Mas nos próximos será interessante acompanhar como a cidade de Ouro Preto irá reagir diante da “neopentecostalização” que alguns estudiosos dizem que acontecerá no Brasil nos próximos 40 anos.

De modo geral, ao longo dos 122 anos da presença evangélica, o solo de Ouro Preto até o momento tem se mostrado pouco fértil à religiosidade evangélica. O que posso dizer é que recentemente esta resistência foi um pouco amainada ganhou um novo capítulo diante da eficácia do discurso da Igreja Batista Peniel em penetrar o solo rochoso e estabelecer uma interação significativa com o universo de representação social e religioso dos moradores.

E se por um lado e neopentecostalismo ainda não se constitui um desafio para o campo religioso em Ouro Preto, posso dizer que há traços desta religiosidade presente em todas as denominações evangélicas com as quais tive contato em Ouro Preto. Tais traços serão percebidos na análise das entrevistas desses religiosos a seguir.

3.2.2.4 Neopentecostalismo e o sofrimento em Ouro Preto

Como já fora apresentado, o neopentecostalismo é uma nova modalidade de pentecostal**i**smo. A relação entre os dois fenômenos ainda não foi satisfatoriamente explicada. Sabe-se que o neopentecostalismo assumiu de crenças e práticas do pentecostalismo clássico, mas que a elas foram dados outros sentidos. A teologia da prosperidade, que é considerada a principal ênfase do neopentecostalismo, só está visivelmente presente nas igrejas neopentecostais de Ouro Preto – a IURD e a IMPD. Mas outras ênfases, não menos importantes desse fenômeno foram percebidas em Ouro Preto.

Uma destas ênfases, que é muito explorada pelo neopentecostalismo é a de que todos os problemas cotidianos são causados pela ação de demônios. Chamados por eles de “encostos”. Para deixar claro, a crença na interferência de seres sobrenaturais nas questões de ordem prática do cotidiano, já estava presente no catolicismo popular e nas religiões afro-brasileiras. Mas não com a ênfase e o sentido que é dado pelo neopentecostalismo. Por consequência desta ênfase neopentecostal, o sofrimento passa a ser considerado como sendo causado pela ação de demônios. De acordo com Campos:

> O pentecostalismo levou uma grande vantagem sobre os evangélicos de missão ao pregar uma mensagem que envolve corpo e alma, ao abordar as necessidades humanas do ponto de vista integral, sem que seja preciso esperar pela morte e céu para a concretização das esperanças. Por outro lado, a associação da "doença" e "mal-estar" com a figura do "diabo" ofereceu aos destinatários de sua mensagem um discurso apropriado para tempos de sofrimentos e incertezas. Além disso, o "diabo" já era encarado pelo imaginário social brasileiro como o causador de todas as coisas ruins que atacam os seres humanos, animais ou objetos. Daí a importância que se deu ao exorcismo, uma maneira de se delimitar campos e forças aparentemente misturadas, que impedem a saúde, sucesso e prosperidade (CAMPOS, 2011, p. 519).

Para o neopentecostalismo o sofrimento se tornou um inimigo que precisar ser aniquilado. Este é um sentido bem diferente para o sofrimento, daquele encontrado tanto no discurso da tradição cristã protestante que se diz caudatária do Apóstolo Paulo, que concebe o sofrimento como uma condição histórica que será superada na trans-histórica:

> “Se somos filhos, então somos herdeiros; herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo, se de fato participamos dos seus sofrimentos, para que também participemos da sua glória”. Considero que os nossos sofrimentos atuais não podem ser comparados com a glória que em nós será revelada (ROMANOS, 8, 17-18).

Quanto na tradição cristã católica, em que é lido e recitado todos os anos durante a semana santa:

> “A liturgia da Palavra é o grande momento da celebração de hoje. O sofrimento que nos atinge não é castigo de Deus nem deve ser desejado ou buscado. Pode, porém, ser caminho de vida, como a semente que morre para gerar vida” (SEMANÁRIO LITÚRGICO CATEQUÉTICO, 2013, p. 1).

Este sentido dado ao sofrimento presente em ambas as tradições cristãs, não é o sentido que os entrevistados católicos e evangélicos atribuem ao sofrimento em Ouro Preto, como será apresentado na análise das entrevistas. O imaginário do sofrimento ouro-pretano, que é composto por memórias de sofrimento, por representações sobre o sofrimento, sobre a escravidão, sobre os espíritos dos escravos e dos portugueses, num certo sentido se aproxima da teologia neopentecostal do sofrimento causado por demônios.

CAPÍTULO IV - ANÁLISE DAS ENTREVISTAS

Posto que as representações não podem ser capturadas diretamente, apenas no convívio direto com os informantes, nas entrevistas foi pedido que estes se manifestassem acerca da sua trajetória biográfica e sobre questões relacionadas ao tema do sofrimento. A partir da análise das entrevistas foram selecionadas categorias discursivas a serem analisadas, a partir do recorte analítico: sua relação com o sofrimento, conforme os quadros tipológicos abaixo.

Como a pesquisa se limitou a abordar o tema do sofrimento a partir do discurso de religiosos, nem todas as categorias levantadas serão alvo de análise, somente as que no meu entendimento são relevantes para a questão religiosa. No entanto, no decorrer da análise o leitor irá perceber que as categorias destacadas mantêm relação uma com as outras, de modo, que a maioria das que apareceram no discurso dos entrevistados será contemplada nas análises.

Quadro 1 – Tipologia dos sujeitos evangélicos entrevistados[45]

SUJEITO	POSTURA EM RELAÇÃO AO SOFRIMENTO	O QUE RELACIONA AO SOFRIMENTO	FRASE SÍNTESE
Marta, feminino, 30 anos, ensino médio, empresária, evangélica, natural de outro município.	Estranhamento	Catolicismo Escravidão Opressão Potestades	“Incomoda-me muito! A ponto de Deus me levar a ver o sofrimento das pessoas”.
Pedro, masculino, 52 anos, ensino superior, pastor evangélico, natural de outro município.	Estranhamento	Catolicismo Escravidão Exploração Legalidade espiritual Opressão	“É muito sofrimento! O cidadão não tem o direito nem de arrumar a própria casa que eles não deixam”.

[45] Os nomes utilizados são fictícios para preservar o anonimato e a integridade moral dos informantes.

Tiago, masculino, 60 anos, ensino fundamenta, servidor público, evangélico, natural de outro município.	Estranhamento	Catolicismo Clima Geografia Idolatria	“O sofrimento desse povo é por causa da idolatria!”.
Maria, feminino, 36 anos, ensino superior, professora de música, evangélica, natural de Ouro Preto.	Estranhamento	Escravidão Exclusão social Exploração Passado	“Pra mim o sofrimento aqui está ligado ao fator histórico”.
João, masculino, 76 anos, ensino fundamental, pastor evangélico, natural de outro município.	Estranhamento	Catolicismo Passado Potestade Tradição	“Eu entendo o sofrimento aqui que o povo fala, mas é... Que nós pastores falamos, é espiritual”.

Quadro 2 – Tipologia dos sujeitos católicos entrevistados

SUJEITO	POSTURA EM RELAÇÃO AO SOFRIMENTO	O QUE RELACIONA AO SOFRIMENTO	FRASE SÍNTESE
Madalena, feminino, 53 anos, pós-graduada, gestora cultural, católica, natural de Ouro Preto.	Naturalização	Clima Escravidão Geografia Opressão Passado Religião Tradição	“Os próprios padres mostram Deus como o terrível! Você tem que amar Deus e temer a Deus! Então... ‘Porque Deus... O senhor vai te castigar se você não obedecer’... Então, assim, sabe? A religião por si só já prega esse temor. Já prega o sofrimento”.
Susana, feminino, 54 anos, superior incompleto, autónoma, Católica, natural de Ouro Preto.	Naturalização	Escravidão Passado Opressão	“Mas Ouro Preto é uma cidade difícil para se viver. É uma cidade pesada!”.
Paulo, masculino, 23 anos, estudante, católico, natural de Ouro Preto.	Naturalização	Escravidão Passado Vontade de Deus	“Eu acho que é da vontade de Deus que muitos de nós sofremos, entende?”.

Matilde, feminino, 40 anos, ensino médio, católica, natural de Ouro Preto.	Naturalização	Escravidão Exclusão social Descaso poder público Passado	“Então, tem muito sim haver com esse passado, com esse sofrimento dos antepassados. Na verdade continua hoje, mas de forma diferente. Mas esse sofrimento do passado continua até hoje. Há uma relação”.
Estevão, masculino, 30 anos, ensino superior, diretor de teatro, católico, natural de Ouro Preto.	Naturalização	Exclusão social Passado	“Ouro Preto é engraçado... Ouro Preto... Vamos dar um exemplo: muita coisa ruim aconteceu aqui, né? Você vê essa beleza toda, mas teve muito sofrimento por causa disso. Em Ouro Preto acontecem algumas coisas que até Deus duvida. Até Deus duvida...”.

4.1 ANÁLISE DAS ENTREVISTAS DOS SUJEITOS EVANGÉLICOS

Antes de apresentar os resultados da análise é preciso que o leitor seja informado sobre razão e como se chegou às categorias de estranhamento e/ou naturalização que os entrevistados estabelecem com o sofrimento.

No que diz respeito à questão do estranhamento e/ou naturalização do sofrimento, os primeiros contatos que tive na cidade de Ouro Preto foram com pessoas evangélicas. Já nas primeiras conversas a categoria sofrimento apareceu como mote em seus discursos. Penso que os evangélicos, independente da denominação, aprenderam a incorporar o sofrimento como uma espécie de ascese que marca de forma emblemática a presença deles em Ouro Preto.

À pergunta sobre o sentido do sofrimento em Ouro Preto, tanto a reação dos entrevistados evangélicos quanto a reação dos entrevistados católicos seguiu o mesmo padrão. Quando perguntado aos católicos, a reação sintomática era um movimento involuntário de sobrancelhas para baixo ou para cima, indicando certa

dificuldade de compreender o que exatamente e, em que sentido estava sendo solicitado que eles falassem a cerca do sofrimento.

Quando a mesma pergunta foi feita aos evangélicos, a reação era exatamente oposta. Eles reagiam com um sorriso discreto e pequenos acenos com a cabeça indicando que eles sabiam do que se tratava, que tinham repertório e interesse de falar sobre o assunto. Neste sentido, dois fatores foram fundamentais como fios condutores para o desenvolvimento da análise: Primeiro, a capacidade dos católicos de naturalizar o sofrimento em Ouro Preto; segundo, o estranhamento dos evangélicos com relação ao sofrimento em Ouro Preto.

Pelo fato dos evangélicos serem uma minoria religiosa numa cidade patrimonial de maioria católica, que é caracteriza pelo complexo que integra história, tradição, patrimônio e religião, era provável que os elementos definidores de uma pretensa identidade evangélica espelhassem em algum grau aspectos que estivessem relacionados ao complexo: história, tradição, patrimônio e religião de Ouro Preto.

Na interface entre evangélicos e a cidade patrimônio, esta lhes impõe o desafio de a si mesmos e o de pensarem a realidade a partir de categorias histórico-patrimoniais locais. Sendo que tais categorias estão historicamente imbricadas com as representações do sofrimento na cidade patrimônio. Como mostram os depoimentos abaixo:

> [...] Quando eu vim para Ouro Preto, pelo interesse em arte, por conhecimento eu fiz visitas em algumas igrejas. Fui à mina do Chico Rei, Casa da Moeda, museus e tal... ***Mas sempre vi muita frieza!*** Então, não é nada assim que me deslumbre, que eu seja apaixonada por Ouro Preto. Porque eu não sou. ***Eu tenho orado para Deus me tirar daqui, sinceramente. Eu tenho falado: "Deus, eu não quero ficar nesta cidade".*** Então assim, eu moro em Ouro Preto e não tenho nenhum deslumbre. [...] ***Assim que vocês saírem desta cidade vocês vão sentir um alívio muito grande!*** Vocês vão ver a sensação de alívio que tem sair desta cidade. ***E quando a gente entra aqui, o peso que tem entrar nesta cidade! Então assim, como Sodoma e Gomorra[46].*** Eu acho que é isso. Não tem muito que falar...
>
> *(MARTA, grifo meu).*
>
> [...] ***Então, não é fácil se converter num lugar destes não*.** Nas cidades históricas principalmente! Onde eles abusaram muito. O pessoal da igreja católica, com os padres, as missões... ***No sentido, sempre de que se está***

[46] Cidades que foram destruídas por Deus, por causa do nível de maldade e promiscuidade, segundo a tradição cristã. Livro de Gênesis, cap. 19, verso 24.

> ***sofrendo,*** está trabalhando muito, está ganhando pouco, mas você pode ficar tranquilo, que você será compensado por isso. Porque quem sofre aqui, quando morre tem uma vida muito boa lá no paraíso. Então, usavam a bíblia para alienar pessoas e tudo. ***Então, isso funcionou muito e de certa forma, ainda funcionava no nosso inconsciente. [...] O sofrimento desse povo é por causa da idolatria!*** [...] Também tem o fato de ser uma cidade cercada por montanhas... **É deprimente!** Tem o caso de alguns estudantes da universidade que sofrem muito quando vêm para a cidade. Ai eles procuram ajuda lá na universidade e são atendidos pelos psicólogos lá do Núcleo e Educação Inclusiva.
>
> *(TIMÓTEO, grifo meu).*

> ***Eu entendo o sofrimento aqui que o povo fala... Mas é... Que nós pastores falamos, é espiritual. Porque... Uma cidade... Que ela é muito histórica, ela é muito tradicional...*** Pela nossa visão de homens de Deus aqui dentro, nós entendemos que ***sofre por não querer deixar aquela tradição.*** Inclusive quando você chegou eu estava tratando disso conversando com uma mulher, né? ***Porque você nasce numa tradição e quer viver a vida inteira naquela tradição. E daí, atrás daquela tradição está o sofrimento. Não é um sofrimento carnal, material.*** Porque isso aí, todo mundo trabalha, todo mundo vive, né? Mas é espiritual. E eles não concordam em mudar para sair dessa, sair disso aí. [...] A gente contempla isso com os olhos da fé, não com os olhos carnais, mas com os olhos da fé. Com os olhos espirituais ***a gente vê esse sofrimento por causa da tradição da cidade. Essa cidade é muito complicada***. Deus tem feito alguma coisa porque ***nós os pastores daqui sofremos de mais. Você vê uma pessoa sofrendo você vai sofrer por eles. Pra tentar tirar aquela pessoa do sofrimento, aí você passa a sofrer, né?***
>
> *(JOÃO, grifo meu).*

Nos três depoimentos acima pode se perceber o tom de protesto contra o sofrimento, que marcou quase que invariavelmente o discurso dos evangélicos em Ouro Preto. O sofrimento é identificado não como um sofrimento qualquer, mas sendo algo próprio da tradição cidade, Isto pelo fato da cidade de Ouro Preto ser o tipo de cidade que é. A relação de tensão com a cidade patrimônio e com o sofrimento que eles identificam nela condiciona a forma como eles se percebem e como percebem a realidade a sua volta. “É muito sofrimento! O cidadão não tem o direito nem de arrumar a própria casa que eles não deixam”.

No caso de Timóteo, ao demonstrar sua percepção em relação sofrimento, ele ratifica o seu estranhamento de ex-católico e atual evangélico, identificando os mecanismos pelos quais, na sua concepção, o catolicismo se utiliza para naturalizar o sofrimento, quando diz: “Então, isso funcionou muito e de certa forma, ainda funcionava no nosso inconsciente”. Neste sentido, a política identitária adotada pelos evangélicos em Ouro passa pelo estranhamento ao sofrimento vivido pela

população, e pela identificação do sofrimento com a escravidão, com o catolicismo, com a tradição e com o patrimônio.

Em três das cinco entrevistas que foram selecionadas os informantes associaram a escravidão ao sofrimento dos dias atuais. Para os entrevistados a escravidão está associada de forma umbilical à ideia que se tem da cidade, e por consequência ao sofrimento vivido na cidade. A escravidão tornou-se uma categoria constantemente atualizada e utilizada por conta da sua relação com o patrimônio que foi tombado e preservado até os dias atuais. No caso dos evangélicos, a escravidão tem sido apropriada assumindo múltiplo sentidos.

> [...] Quando eu vejo a igreja [católica] eu *sempre* ***penso no sofrimento das pessoas que formaram aquela igreja. Que levantaram aquelas pedras, que morreram por aquilo. Sofreram, perderam filhos, perderam famílias por causa dessa igreja!*** Isso sim me deixa muito triste! ***Porque a cidade de Ouro Preto foi feita com muito suor, com muita morte. [...]*** É, Eu entrei algumas vezes na igreja de São Francisco de Assis. E para mim foi a mais dolorosa ***porque eu consigo escutar gritos de morte quando eu entro naquela igreja. Então, é um negócio que eu não sei nem descrever. É uma coisa assim que, eu consigo escutar o sofrimento como se eu visse a pessoa pedindo socorro, levantando o braço e...*** Eu não sei nem explicar o sentimento, né? É muito triste! Eu não gosto. Não gosto da sensação, do sentimento da tristeza, não gosto! [...] Quando eu me converti eu falei para Deus: ***Deus, onde ele quiser que eu estivesse eu estaria. Mas é pelas pessoas de Ouro Preto que precisam, necessitam mesmo, sabe?*** Assim, desse Deus do impossível. Onde eu vejo que as pessoas aqui... A cidade de Ouro Preto... As pessoas que habitam aqui, eles falam que a maioria aqui é os estudantes. Mas grande parte das pessoas que moram aqui são pessoas idosas, grande parte são pessoas idosas. ***As pessoas são muito incrédulas. Elas têm um coração muito bom, mas eu falo: "Deus, como elas podem ser tão cegas"? Tem aquele coração, aquele coração abençoado, mas não tem esse Deus vivo. Acham que Deus está morto na cruz como na Igreja Católica.***
>
> *(MARTA, grifo meu).*

> ***[...] A opressão católica é muito grande. Só para você ter uma ideia, na Igreja Matriz do Pilar tem 400 quilos de ouro! E o povo vivendo nesta miséria!*** Aqui é tudo para o turista. O povo paga caro pelo turismo. ***Eles pagam muito mal os trabalhadores. É uma escravidão. Ela não acabou aqui.*** Minha filha trabalha numa pousada. Trabalha mais do que as horas permitidas. Não ganha quase nada. E não há fiscalização. [...] ***O cidadão aqui não tem o direito nem de arrumar a sua própria casa que eles não deixam***. A cidade parou no tempo. Não tem infraestrutura. Essas ruas foram feitas para carroças passarem. Precisa melhor estas ruas. ***Aqui é tudo muito difícil!*** A prefeitura quer fazer algumas melhorias, desapropriar alguns imóveis, mas o IPHAN não deixa***. O IPHAN oprime de mais esse povo. Eu não posso colocar nem uma placa luminosa na porta da minha igreja que eles não permitem! Existe uma legalidade espiritual aqui. A cidade tem mais de 300 anos e é a cidade mais atrasada. É preciso pedir perdão aos negros. Eu já pensei em fazer um evento e pedir perdão. Ainda vou fazer isso. É muito sofrimento!***
>
> *(PEDRO, grifo meu).*

> ***[...] Para mim o sofrimento aqui está ligado ao fator histórico. Pra mim é o mais forte***. ***Porque Ouro Preto tem uma história muito pesada sobre a escravidão, né? E acho que essa história ele está ligada até hoje com os ouro-pretanos.*** Aqui a gente tem até... Esse dizer que todo mundo que chega de fora consegue crescer dentro da cidade e a gente que é da cidade não consegue mais nada. Você vê, a universidade está aí é todo mundo de fora, mas os ouro-pretanos mesmo, não conseguem entrar na universidade. ***Então, eu acho que um fato histórico assim, que a gente consegue ver isso através da história. Que foi sempre uma cidade sofrida, né? A escravidão foi muito forte aqui. E ainda tem vestígios de exploração, ainda.*** O comércio explora bastante a gente. E o serviço? As empresas exploram muito do trabalhador de Ouro Preto, né? Você vai ao comércio pra comprar uma calça jeans, o trem tá... Você consegue comprar uma calça jeans por noventa, cem reais. Você vai a Belo Horizonte ou sai daqui pra comprar em outro Estado, você compra por quarenta, trinta reais. Você vai ao mercado sua compra fica um absurdo. Você vai a outro mercado é diferente, né? A cidade não contribui em nada para a população daqui.
>
> *(MARIA, grifo meu).*

Em primeiro lugar é precioso reiterar que o pano de fundo de onde emanam as afirmações é o imaginário coletivo do sofrimento, que é alimentado pelas representações da escravidão. A escravidão aparece nas atualizações evangélicas como uma espécie de qualificador e amplificador dos sofrimentos coletivo e pessoal. No caso mais dramático, a jovem Marta narra sua experiência de sofrimento dentro de uma igreja barroca. Sem usar a palavra escravidão, ela descreve a experiência sinestésica de ver o ouvir os sons da escravidão encravados na construção barroca.

Marta se conecta ao imaginário da escravidão do século XVIII e, ao mesmo tempo atualiza a categoria escravidão ao relacioná-la à igreja em questão: *"Sofreram, perderam filhos, perderam famílias por causa dessa igreja!" P*osteriormente, ela deixa claro o que pensa sobre o que se pratica dentro *dessa igreja* – a idolatria. Neste caso, a escravidão torna-se dramaticamente não superada porque todo o esforço, todo o sofrimento e as perdas das famílias escravas redundaram num outro tipo de escravidão: a "escravidão católica". Esta, identificada por ela como sendo a *incredulidade, a idolatria*[47] *e a "cegueira* católica". Em outro momento o pastor identifica como causada pela tradição.

[47] Cf. Dicionário Bíblico Strong (2002) a palavra idolatria (**אוּן** *'aven*) é procedente de uma raiz não utilizada, que provavelmente significaria esforçar-se em vão. No Dicionário de Patrístico de Antiguidades Cristãs (2002) o significado etimológico do verbete idolatria é culto ou crença nos ídolos. Ídolo pode designar tanto um ser real quando um ser imaginário, uma falsa divindade. O simulacro de Deus, com frequência é identificado com o demônio. Na tradição judaico-cristã a idolatria é considerada uma espécie de adultério. É considerado o maior dos pecados. Nos questionários fechados aplicados em uma igreja evangélica com perguntas sobre a cidade, 43% dos evangélicos que responderam ao questionário associaram o patrimônio histórico-cultural da cidade de Ouro Preto à idolatria.

Para Marta a escravidão e a “escravidão católica” são equivalentes. E para o pastor, tradição está para a igreja, assim como católica está para o sofrimento. O mesmo pesar que demonstra em relação ao sofrimento escravo aparece quando ela refere-se ao pesar que sente em relação às pessoas (católicas) de Ouro Preto que necessitam de ajuda. Sentido análogo aparece na atualização da escravidão na fala de Pedro. Neste caso, ao invés de se referir à questão moral-religiosa, como Marta faz, Pedro associa o sofrimento à pobreza, às restrições patrimoniais e à exploração dos trabalhadores em Ouro Preto. Além disso, é comum aos evangélicos de Ouro Preto utilizar o termo escravidão e sofrimento como sinônimos. Então Pedro, Marta e João trazem as categorias escravidão-catolicismo-patrimônio/tradição=escravidão!

Pedro denuncia o que ele entende como uma grande conspiração envolvendo o poder público, a indústria do turismo, chefiados pela a Igreja Católica. Ao falar da necessidade de se pedir perdão aos escravos, Pedro também assenti que a escravidão não foi superada em Ouro Preto. Ela está travestida na pobreza vivida pelos moradores mais carentes, nas restrições patrimoniais que atinge os moradores do perímetro histórico, incluindo ele[48], e na exploração dos trabalhadores do turismo. A exploração dos trabalhadores foi um tema recorrente nas entrevistas. Como ocorreu na fala da jovem Maria.

Maria estabelece claramente uma relação de continuidade entre a escravidão do passado vivida pelos negros e a atual condição dos trabalhadores de Ouro Preto e os altos preços cobrados pelos comerciantes. A fala de Maria, juntamente com a fala de Pedro e outros moradores evangélicos não evangélicos corrobora a crença compartilhada de que a cidade de Ouro Preto não é dos ouro-pretanos. Essa crença é sustentada pelo imaginário da escravidão, em particular, pela não superação da escravidão, pelo fato de ser uma cidade “para os turistas” e pela maioria dos comerciantes serem de fora, como afirma o estudante de 23 anos:

> [...] Por exemplo, o pessoal fala assim que muitos comerciantes de Ouro Preto vêm de fora. E é verdade, vem de fora. E a população de Ouro Preto parece que não desenvolve muito a mentalidade de querer crescer,

[48] A insatisfação dos evangélicos e, principalmente dos pastores com relação às restrições que o tombamento impõe às igrejas evangélicas é muito grande. Soma-se o fato de que as igrejas evangélicas e os moradores pagam o imposto (IPTU) e são responsáveis pelos reparos em seus imóveis. Enquanto que a Igreja Católica, que na opinião deles é a principal beneficiada pelo turismo religioso, não paga impostos e ainda recebe verba pública para os reparos nos templos.

> entendeu? Acaba servindo mais, como antigamente mesmo. A população aqui serve muito mesmo[49].
>
> *(PAULO)*

Paulo atribui o atraso e a falta de perspectiva da população à influencia que a escravidão ainda teria sobre população. O mesmo atraso é explicado por Pedro quando aciona categoria "*legalidade espiritual".* A *"legalidade espiritual"* é a chave interpretativa que explica de uma só vez, porque se sofre tanto em Ouro Preto e porque a cidade é tão atrasada. Segundo Pedro, foi dada uma concessão, uma autorização para as forças malignas atuarem na cidade, quando foi utilizado o trabalho escravo na cidade e, pela manutenção desta escravidão via patrimônio histórico-cultural e catolicismo romano.

A forma de neutralizar tal influxo das forças malignas sobre a cidade seria um pedido de perdão aos escravos pelos sofrimentos vividos. É provável que esta via de superação do sofrimento/escravidão ventilada por Pedro seja pontual. Além de sua fala, ouvi uma vez só num culto evangélico. Um rapaz ao orar publicamente, pediu perdão a Deus pelos "pecados do povo da cidade". Dito isto sobre o sofrimento/escravidão, passaremos à análise da categoria "*potestade",* que é um equivalente da categoria *"legalidade espiritual".* A categoria potestade está presente nas entrevistas de Marta e João:

> [...] Quando eu vim para Ouro Preto, meu irmão falou assim: "Marta, tem uma igreja batista ali na Rua das Flores". Eu falei uai, eu nunca vi essa igreja! Então, você vê que há potestade*. **É muito complicado aqui! E muito complicado! Se você não tiver, e... Assim, a direção de Deus, você não se mantém na cidade de Ouro Preto, é muito complicado!***
>
> *(MARTA, grifo meu).*

> [...] Vou te dar um exemplo: eu encontrei uma senhora, ela é daqui de Ouro Preto. Ela é telefonista, trabalha nesta área. Eu encontrei com ela, ela tem uma depressão bem acentuada. E por causa da depressão ela toma vários remédios. Eu estava lá na farmácia e ela também chegou. E quando eu a vi eu senti que eu precisava falar com ela alguma coisa. Primeiro eu quis ouvi-la pra ela me passar os detalhes. **Aí eu falei pra ela que tudo era diabólico. Tudo diabólico o que a *senhora tem... [...] e dentro dessa área o remédio que a senhora tá tomando está é acabando com a senhora. E quando eu comecei a falar com ela, ela começou a se arrepiar, começou a chorar e dizer que não queria estar com nada daquilo.*** Aí eu dei o meu nome e o endereço onde a gente reúne, pra ela vir aqui pra eu poder orar pra ela. ***Eles ficam sofrendo, mas ficam quietos. Aqui na cidade de Ouro Preto é assim...***

[49] Mesmo Paulo sendo católico foi utilizado um trecho de seu depoimento para corroborar a afirmação feita.

(JOÃO, grifo meu)

A utilização da categoria *potestade* por Marta e da categoria *diabólico* por João, lança luz ao que já havia sido dito por Pedro ao utilizar *legalidade espiritual*. Isto aponta para uma percepção comum entre estes evangélicos de igrejas distintas. Sobre como operaria a dinâmica de produção do sofrimento no cotidiano das pessoas em Ouro Preto. Mesmo pelo fato de nenhum dos entrevistados serem de igrejas neopentecostais, verifica-se a presença da ênfase da ação dos demônios como causa do sofrimento.

Para os entrevistados, as pessoas que sofrem na cidade recebem influência direta de forças malignas que foram acionadas pelo precedente do evento escravidão. Deste modo, a explicação evangélica, influenciada pela teologia neopentecostal, cobre o hiato que separa o evento histórico da escravidão, responsável pelo sofrimento na cidade e o momento presente em que este sofrimento é experimentado. Então um substrato imaginário evangélico se apresenta ordenado pelas narrativas num espécie de identidade narrativa, que recobre e tenciona o imaginário e a imagética da tradição religiosa e histórica ouro-pretana (barroco, sofrimento, escravidão, monumentos, imagens etc.).

Neste sentido, a partir das narrativas apresentadas e das categorias discursivas analisadas, há um indicativo de como os entrevistados evangélicos são influenciados pela ressonância do imaginário do sofrimento em Ouro Preto, como também são influenciados por uma crença neopentecostal. A partir dessa dupla influência eles elaboram suas próprias representações do sofrimento. O sofrimento é visto por eles como uma maldição, como um castigo e por isso, eles não aceitam conviver com ele.

Os entrevistados evangélicos identificam uma estrutura histórica, simbólica, politica e espiritual do sofrimento: com a origem na escravidão; mantida fisicamente pelo patrimônio histórico; simbolicamente pela tradição e religião; politicamente pela Igreja Católica; e espiritualmente por forças malignas. Ao qualificar o sofrimento ouro-pretano como o sofrimento distinto dos demais, como mostra a estrutura acima, os evangélicos demarcam uma fronteira interna na composição social da cidade e ao mesmo tempo justificam a relevância de sua presença na superação do sofrimento histórico na cidade.

4.2 ANÁLISE DAS ENTREVISTAS DOS SUJEITOS CATÓLICOS

Ao estabelecer contato com os informantes católicos, já estava convencido de que o estranhamento em relação ao sofrimento também estaria presente no discurso deles. Fui surpreendido com a naturalização com que falam sobre o sofrimento. É importante que seja dito, que nas entrevistas narrativo-biográficas com os informantes católicos, a palavra sofrimento praticamente não apareceu como apareceu nas entrevistas dos evangélicos. Os católicos de Ouro Preto desenvolveram certa habilidade cultural de falar do sofrimento sem perceber que estão falando de sofrimento:

> ***Ouro Preto é uma cidade abençoada***. Porque quando se fala Ouro Preto... Nós temos um prefeito que eu acho assim, as eleições[50] vêm aí, nós gostaríamos que ele perdesse. Ele está se recandidatando, né? Para o segundo mandato. Ele é uma pessoa culta que traz para Ouro Preto o máximo que ele pode, sabe. Ouro Preto ganhou muito com a administração dele. Agora, Ouro Preto passa por fases, né? A gente tem nossas fazes da cidade, mas eu acho que sempre vem uma melhor atrás da outra. Quando não tem um prefeito ruim que leva a cidade à Bancarrota. A gente sempre está em fases boas. Porque aqui sempre... ***É uma cidade pesada... Não é qualquer um que consegue morar aqui não, sabe?*** Mas é uma cidade... [...] Tudo aquilo do passado influenciou há tempos a trás aqui na cidade. O trabalha dos escravos, a mina, né? E saiu muita lenda... Porque os escravos *sofriam*. E tem muita gente sensitiva que não consegue entrar em Ouro Preto porque eles sentem que o ar é pesado. ***Não é qualquer pessoa que consegue viver bem aqui em Ouro Preto não, sabe?*** E isso vem de lá de trás.
>
> *(SUSANA, grifo meu).*

No depoimento, Susana começa a tecer elogios à cidade e à sua situação politica, quanto abruptamente faz uma afirmação categórica sobre o perfil emocional da cidade. Ela se refere à cidade como um lugar “pesado”. Utiliza-se da linguagem metafórica para descrever o clima de opressão que ela percebe na cidade. Contrariando e tom de protesto presente na fala dos evangélicos, ela demonstra o quanto pensa ser natural para um católico conviver com essa opressão. Quando foi perguntado aos entrevistados católicos como eles descreveriam um ouro-pretano típico, quatros dos cinco entrevistados disseram melancólico entre as características.

[50] Eleições municipais de 2008. O candidato à reeleição e atual prefeito na ocasião era Ângelo Osvaldo de Araújo Santos, do PMDB. Foi reeleito derrotando o candidato José Leandro Filho, do DEM.

Ao dizer que não é qualquer pessoa que consegue viver em Ouro Preto, Susana está dizendo que para ela: ouro-pretana/católica, isso é normal. Como a maioria dos evangélicos são de fora, há uma representação de que ouro-pretano "verdadeiro" é católico e acostumado ao sofrimento. É como se eles tivessem sido forjados dentro dessa atmosfera de opressão e sofrimento. Isto está relacionado ao catolicismo herdado e ambiental de Ouro Preto. Alguns dos fatores que estariam por trás dessa identidade sofredora do ouro-pretano aparecem na fala da Madalena:

> [...] você esteve lá em Mariana, né? Com todo respeito, mas Mariana acabou! Fisicamente! O centro histórico de Ouro Preto é muito maior do que o de Mariana. A própria geografia de ***Mariana parece que o ar vem e leva tudo, sabe? [...] O vento leva o sofrimento embora, né? [...] Mariana é muito mais leve do que aqui, sabe?*** Tem uma pracinha com coreto. Lá em baixo tem coreto, mas a gente nem considera porque não é uma pracinha central, com coreto e um jardim. [...] Nós somos católicos. A gente participa, os rituais são maravilhosos, as igrejas são deslumbrantes. ***Uma mistura de arte com religião... Até certo ponto perturba.*** Porque você entre numa igreja e o padre tá falando e você está voando... [...] muitas vezes você está olhando anjo, passarinho... Porque é bonito de mais! Porque eu fui criança aqui, entendeu? Eu olhava para essas igrejas eu ficava alucinada, né? A Igreja do Carmo tem um céu que você voa naquele céu, você vai pra onde você quer. Se você entra numa igreja barroca, ***Deus é mau. Porque Deus... Você é obrigado a aceitar Deus, né? O Deus barroco que era todo teatral é muito mau.*** Ele é dono até dos seus pensamentos. Por isso que o barroco é cheio de informações... Você está dentro da casa de Deus, até os seus pensamentos têm que pertencer a Deus, você não tem direito a nada. Você está ali para rezar. Para rezar, para fingir que o mundo é aquela maravilha. Não existe estratificação, não existe fome, diferença social, não existem maus tratos humanos. Então, Deus supera tudo. Pode acontecer o que for lá fora, mas ali dentro Deus é Deus! O mundo é uma maravilha. [...] os próprios padres mostram Deus como, o terrível! Você tem que amar Deus e temer a Deus. Então... Porque Deus... O Senhor vai te castigar se você não obedecer... Então, assim, sabe? ***A religião por si só já prega esse temor. Já prega o sofrimento.*** Se você não vier pra nós não vamos salvar sua alma. Você vai para o inferno, você vai para o fogo. É um horror! Porque o corpo não vale nada. Do pó viestes e ao pó retornarás, entendeu? [...] ***O catolicismo sempre pregou o sofrimento***. Já os padres de hoje são menos rigorosos. Eles têm outra visão.
>
> *(MADALENA, grifo meu).*

Ao estabelecer uma comparação entre Ouro Preto e a vizinha Mariana, Madalena atribui o sofrimento ao patrimônio histórico, à geografia e clima das duas cidades. Apesar de Mariana ser uma cidade histórica, no caso, até mais antiga do que Ouro Preto, a cidade não tem um ar pesado como Ouro Preto. Fata à Mariana o que abunda em Ouro Preto, segundo Madalena. O conjunto, o rico acervo patrimonial encravado no vale cercado por montanhas, que fornecem à cidade de Ouro Preto a aura lúgubre e melancólica. Ouro Preto não é uma cidade típica. Tem

uma pracinha com coreto e bancos para os velhinhos sentarem. Essa crença é corrente e pode ser percebida tanto dos depoimentos dos católicos quanto no depoimento dos evangélicos.

O outro fator que aparece na fala de Madalena é a mistura que ela identifica entre o barroco e a religião católica. A naturalização do sofrimento para Madalena pode ser visto com contornos bem definidos desde a sua infância na cidade. O sofrimento é aceito, em termos, porque sua representação foi construída pela mediação de lugares sagrados, com imagens de anjos, céu, inferno, pecado e uma representação central que estrutura todas as demais: Deus é mau e castiga e quem não aceita o sofrimento.

O exemplo de Madalena serve como modelo ideal típico da dinâmica operacional da influência patrimonial religiosa na biografia de um indivíduo. Esta explicação está ausente na maioria das histórias ouvida em Ouro Preto. Os entrevistados dizem sentir a influência da cidade, mas não sabem explicar como. É provável que alguns tenham consciência. Mas só no discurso de Madalena essa construção aparece de forma verbal e clara.

Tão interessante quanto a forma que Madalena descreve sua relação biográfica dramática com a religião e o patrimônio, é a maneira como ela descreve essa relação da cidade com a herança do passado. Além de fatores como o clima, na atualização de categorias do passado, como fizeram os evangélicos, aqui aparece elementos de classe, estratificação social e gênero compondo a herança de sofrimento herdado.

> Ouro Preto sofreu todo o tipo de influência. Então, por exemplo, vamos pensar na sociedade aqui, que era muito bem dividida**. *Os ricos, os portugueses que viveram aqui sofreram muito! Eles viviam sobre o poder da coroa portuguesa. Havia a obrigatoriedade da religião, a obrigatoriedade de demonstrar riqueza, de demonstrar poder.*** Então, eles tinham essa função e isso não era feito de bom grado. As mulheres não podiam fazer nada. Podiam só maltratar seus escravos, porque isso era regra. Os homens podiam fazer tudo, inclusive trair suas mulheres, maltratar suas mulheres. Era um ***sofrimento colonizado***. Aqui era frio pra burro! Os portugueses não trouxeram o costume da lareira para Ouro Preto e nem para nenhuma cidade de origem portuguesa que veio para o Brasil. Outra coisa, não tinha comida. ***Eles passaram muita fome. Não só os escravos, os senhores também.*** Porque aqui não tinha senhor de engenho, era senhor de mina. Então, eles passaram muita fome. [...] aqui teve uma forme no século XVIII que foi uma coisa absurda. Ai você fala, ah o *sofrimento do povo* foi só por causa de dinheiro, não. Realmente não, né? Porque às vezes você tinha o dinheiro na mão, mas não tinha como comprar comida.

> *[...]* ***o sofrimento aqui é variado e estratificado em todas essas relações. Então, ele vai muito além do que a gente hoje consegue perceber. Os escravos sofreram muito. Tinha a questão da fome... E isso a gente herdou.***
>
> *(MADALENA, grifo meu)*

Madalena justifica o sofrimento da cidade como sendo uma herança deixada pela carga de sofrimento acumulada devido às condições de vida extremante difíceis na Vila Rica dos setecentos. O fato do sofrimento não ter sido causado pelo sofrimento de uma classe só, mas multicausal, é a explicação do porquê na opinião dela, todos sofrem em Ouro Preto. Como foi um sofrimento que atingiu a todos indiscriminadamente, não só os escravos. Neste caso é justificável que todos continuem sofrimento no presente. Ou seja, à luz do sofrimento que a atingiu é natural que se sofra.

Num outro momento de sua entrevista, foi possível perceber que a atualização que Madalena faz do sofrimento do passado que ainda está presente em Ouro Preto. Na fala de Madalena percebi a intenção que estabelecer uma equivalência entre a difícil vida da Vila Rica dos setecentos e as dificuldades de se atualmente em Ouro Preto e o mais interessante, a equivalência na estratificação social que ainda mantém a hostilidade entre os descendentes dos portugueses e os descendentes dos escravos, nos dias atuais.

> [...] Você sabe que Ouro Preto que é uma panela, né? Uma cidade no meio das montanhas. Geograficamente ela é um caldeirão. ***E as almas penadas que ficam aqui, que sofreram muito, elas estão aqui por cima. Então, muitos sensitivos não dão conta de ficar aqui. Eles vão embora de sufoco. Então, o Chico Xavier tentou entrar varias vezes e não conseguia, ele sofria****.* Mas não é só esse o *sofrimento*. Eu vou mais além desse *sofrimento psicológico.* ***Depende da classe social da pessoa. Ouro Preto é uma cidade maravilhosa! Difícil de viver, mais difícil ainda de entender. Então, isso depende do nível da pessoa. Sem nenhum preconceito, né? Quem mora lá no morro São João, ou São Sebastião, Santana, qualquer morro que seja lá pra cima.*** Antigamente não tinha ônibus. As pessoas tinham que subir a pé. Você já vez esse trajeto a pé? Esse era o *sofrimento* de quem morava lá em cima e fazia esse trajeto três vezes por dia. [...] Já quem mora aqui em baixo, ele está mesclado com as pessoas quem são de fora. [...] Então, você tem que conviver com uma cidade em pleno século XXI, moderna e viva, que vive um cenário do século XVIII. E você tem que respeitar este cenário. ***Mas você quer ter acesso à internet que aqui só tem dois megas... Olha o paralelo, olha o sofrimento tecnológico, entendeu? Então, se você for olhar tudo isso, as limitações que Ouro Preto oferece por ser uma cidade do século XVIII com uma história de peso, com uma arte de peso, que é essa maravilha que todo mundo conhece Ouro Preto. Pra viver aqui tem que pagar o preço. E o preço é alto!*** Você tem que se abstrair de uma série de coisas, entendeu? Então, Ouro Preto é assim. [...] ***Para te falar a verdade,***

> ***o povo da cidade não gosta do povo do morro. Sabe por quê? Quando eles descem aqui é só para perturbar. É para colocar o som alto, no último volume e com aquelas músicas... É axé, e ai não dá, né?*** [...] Mas eu vou te falar uma coisa. Eu tenho uma amiga, ela trabalha na universidade. Ela mora lá no morro, lá em cima no Morro São Sebastião. Mora numa casa muito boa. Ninguém do patrimônio, IPHAN vai encher a paciência dela. E ela viaja duas vezes por ano. Direto ela vai para o exterior, para a Europa. Agora, vai manter uma casa dessa aqui no centro histórico para você ver se é fácil. Nós não temos condições de arrumar essa casa. E tudo que a gente vai fazer tem que ser escondido porque eles ficam em cima. Porque não pode mudar, não pode mudar aquilo... ***Então, a gente vive aqui de aparência. Quase todo mundo aqui está falido. Mas vive do status de morar no centro histórico***. Porque tem gente que mora lá em cima que vive melhor do que a gente.
>
> *(MADALENA, grifo meu)*

A clivagem entre as duas populações que historicamente opôs português, ricos, brancos e jacubas de um lado; paulistas, pobres, negros e mocotós do outro, nos dias atuais opõe o centro histórico ao morro. O morro aparece na representação de Madalena como não pertencente à cidade. O morro é excluído da representação relacionada à tradição e ao patrimônio, mas é incorporado na atualização do sofrimento herdado que atinge a todos. O sofrimento que vitimou os portugueses através da opressão da Coroa, hoje vitima os moradores do centro histórico que são "obrigados" a manterem a ostentação herdada.

Outra questão que também pode ser observada, mas que não será tratada aqui, é o fato de que a questão racial está embutida na questão social. Nenhum dos entrevistados citou o sofrimento dos negros no presente. A queixa é sempre de exclusão social. A questão social, neste caso, é mais importante do que a questão da raça. Mesmo se tratando da segunda cidade do país em que a população se autodenominou negra e parda. É a população que em grande parte está no morro. Que parece estar em radical oposição à ressonância patrimonial do centro histórico, mas não está, como mostra o depoimento desse rapaz de 23 anos:

> [...] Ouro Preto, assim, tem muito ***sofrimento*** marcado pela história e isso acaba refletindo um pouco na população atual. Porque a população acaba tomando as dores e assim... Porque querendo ou não, assim, acaba ***sofrendo***, não assim do viver diário, mas acaba ***sofrendo*** assim, no espiritual, no interior de cada um, por causa disso. [...] isso aparece porque as pessoas, elas pensam assim: "ah, nós viemos de muito tempo sendo escravizados e tal, nós nascemos pra ***sofrer*** mesmo". Então, acaba achando que é isso mesmo, entendeu? E acaba não tendo uma atitude pra melhorar a vida, né? Acaba aceitando aquela condição de escravo de antigamente. Acaba aceitando agora no presente, entendeu? [...] Eu acho que é da vontade de Deus que muitos de nós **sofremos**, entende? É da vontade de Deus! Só que a gente tem que o que? A gente tem que se pegar

> com Deus, entendeu? Estar junto com Deus e oferecer esse ***sofrimento*** em sacrifício a ele. Porque Jesus veio, passou por muito ***sofrimento*** pra salvar a gente. E a gente não pode *sofrer* um pouquinho, entendeu? Então o religioso, assim, bem fervoroso tem essa crença de que a gente ***sofre*****,** mas sabe que é da vontade de Deus. Então, a gente **sofre**, mas não *sofre*. Só **sofre** no exterior mesmo.
>
> *(PAULO, grifo meu)*

O depoimento de Paulo foi extremamente importante para perceber a força da ressonância, das reverberações patrimoniais das categorias tradição religiosa, história e religião católica na vida dos moradores que estão fora do centro histórico. Mais importante do que Paulo disse, fiquei muito impressionado foi com a forma que ele disse. Fiquei tão impressionado com a entrevista dele, que tive que relatar um episódio que envolveu a transcrição desta entrevista. Paulo é um estudante de 23 anos. Mas quando estava diante dele ouvindo seu depoimento, tive a impressão de estar diante de uma pessoa de uns 50 anos. A voz grave, o jeito de falar, as expressões típicas dos mineiros mais velhos e, principalmente, uma visão de mundo bem diferente de uma adolescente que vive no morro.

Para tirar a prova que não se tratava de uma impressão exclusivamente minha, pedi minha esposa para ouvir o áudio da entrevista e não disse de quem se tratava. Depois perguntei a ela quantos nos ela achava que aquela pessoa tinha, ela respondeu, mais de 40 anos. Quando disse que ele tinha 23 anos ela não acreditou. Disse que ele falava com “mania” de pessoa mais velha. O depoimento de Paulo também relativiza uma ideia inicial de que a naturalização do sofrimento e a ressonância patrimonial atingiriam somente as pessoas mais velhas. Além disso, é impressionante como retoricamente ele se utiliza da categoria sofrimento ao descrever sua compreensão sobre o modo de vida das pessoas em Ouro Preto.

Neste depoimento há a presença marcante da tradição religiosa católica ouro-pretana. Faço questão de dizer tradição religiosa porque há uma diferença entre tradição religiosa e religião católica em Ouro Preto. A tradição religiosa é popular, sincrética, de certo modo autônoma em relação ao que a religião católica oficialmente acredita e ensina aos seus fiéis. Entendo que a naturalização do sofrimento presente no discurso dos religiosos católicos está mais relacionada à tradição religiosa do que à religião católica.

É tal tradição religiosa que aparece como pano de fundo das afirmações de Paulo e, o modo como ele interpreta a vida e o sofrimento. Ele identifica o determinismo do sofrimento via escravidão da população da cidade e não aceita esse determinismo e nem o sofrimento. Pensa que as pessoas precisam superar isso. Mas quando se trata da questão da religião na superação do sofrimento, ele consente dizendo que é precisa aceitar o sofrimento como religioso porque é uma forma de sacrifício e obediência a Deus. Como se as duas situações fossem distintas, a da população e a dele. A força da tradição religiosa também esteve presente no depoimento de Estevão:

> [...] Tem muita coisa carregada. Pessoas que não conseguem entrar na cidade, que a gente ouve falar. [...] Porque as pessoas ficam sabendo das histórias. Sempre que se conversa com as pessoas mais antigas e aí contam a mesma coisa e vai... E vai indo... E vai ficando na cabeça. Essas histórias de fantasma, de assombração, gente arrastando corrente... [...] ***Porque aqui nós temos uma cidade bem fervorosa, também. E essas coisas influenciam, né? Porque é a ideia do respeito. Tem coisas que acontecem que você respeita. Por exemplo, vamos colocar a semana santa. A gente foi criado assim: ah, evita de brigar... Evita de fazer isso, fazer aquilo. Então, você... Por mais que você não acredita, assim 100%. Tem 50% para um lado e 50% para o outro. Aí você tem a ideia do respeito. É bem por aí***. [...] Vou dar um exemplo: o cara cismou que viu uma assombração... Começou ah... Ah! Estou com depressão, né? A mesma coisa que acontece pra todo lado. Para onde o cara vai? Ele vai para a igreja. Então, a igreja ajuda nesse momento. Por mais que você não consegue entender determinadas coisas, mas é aquilo que você vai correr atrás na hora que estiver pensando em suicídio. Por exemplo: tem um amigo meu que suicidou tem um ou dois anos. Ele não... A família era da igreja [católica], mas ele não... Ele ia, mas ia pouco, assim... Não tinha essa ligação com a igreja... De chegar, conversar com o padre, comparado assim comigo. Aí, enfim, ele teve um problema com a namorada. E aí depois ele suicidou, sabe? De repente, eu acredito assim: se ele tivesse essa ligação com a igreja, né? Se tivesse alguém em quem se apoiar de verdade, né? Ele não teria feito isso.
>
> *(ESTEVÃO, grifo meu)*

Além da presença da tradição religiosa que fomenta esse imaginário de crendices populares e que também serve de suporte para os religiosos, a presença institucional da Igreja Católica é apresentada por Estevão como sendo fundamental para que as pessoas consigam lidar com a opressão de viver da cidade. O elemento novo na entrevista de Estevão que ainda não havia aparecido nas outras entrevistas,

é o de que se acredita que por causa da opressão da cidade as pessoas enlouquecem e suicidam. Em outro trecho Estevão reverbera essa crença.

> [...] ***Aí, você vê bastante as pessoas enlouquecendo. Assim, dão um tilt[51] e ficam loucas***. Tem um exemplo de um colega. Se bem que ele mexia com droga, aquela coisa toda. Mas ele ficou louco. O índice de suicídio também é muito alto. Tem alguns lugares... Por exemplo, a volta do vento[52]. Não seu se você conheceu. É uma estrada que vai lá para Saramenha e tem um penhasco. Eles vão lá e pulam, né? E aí não tem como! É... Outro lugar... A lagoa! A lagoa do bigode[53], tá lá em baixo. O cara quer suicidar vai... Então, você percebe essa coisa aqui. Então vai meio por aí.
>
> *(ESTEVÃO)*

Não foi possível obter informações dos órgãos oficiais sobre o número de suicídios em Ouro Preto. Mas de fato, essa é uma crença compartilhada por uma parcela significativa da população. E essa crença é responsável manter viva a representação da cidade como um lugar pesado, difícil de viver, que não é um lugar para qualquer pessoa. Um mês após minha última etapa de campo em Ouro Preto, um jovem cometeu suicídio na "volta do vento". Sobre a questão do enlouquecimento de pessoas, procurei dois psicólogos que atendem no Núcleo de Saúde Mental do município de Ouro Preto. Eis o que eles disseram:

> [...] Acho que a incidência de doenças mentais na cidade pode estar relacionada ao ***clima da cidade que é pesado***. A cidade é cercada por montanhas, clima frio, pouco sol, as pessoas vivem reclusas. ***E tudo isso também está relacionado à história da cidade e a escravidão.*** [...] Fizeram uma pesquisa aqui sobre doença mental e a presença de metais pesados na água da cidade. Não sei o que deu.
>
> *(PCF, psicólogo)*

> [...] ***Eu acho que o barroco contribui para o clima sombrio que a cidade tem. O barroco não é bonito. Ele é impactante, mas não é bonito! E também tem a relação com o imaginário da escravidão que influencia nesse clima***. [...] Eu não acho que aqui tenha muitas pessoas com doença mental. Não mais do que em outros lugares. As pessoas dizem que aqui têm mais loucos. Não acredito! A cidade é pequena e os loucos aqui vivem com a sociedade, vivem soltos. Aqui eles convivem abertamente com população, o que não ocorrem em outras cidades.
>
> *(AIA, psicóloga)*

[51] "Tilt" é uma expressão utilizada para indicar o travamento de videogames. No sentido metafórico, a expressão é usada para indicar um surto psicótico.

[52] Avenida Rodrigo Silva, estrada que liga o centro de Ouro Preto ao bairro Saramenha.

[53] A lagoa fica entre a Rua Desidério de Matos e a Rodovia dos Inconfidentes, no bairro "Caminho da Fábrica".

No discurso dos católicos entrevistados aparecem as mesmas categorias que os evangélicos identificaram como responsáveis pelo sofrimento: escravidão, história, tradição, patrimônio e religião. Também há atualizações da categoria escravidão como condição, ou a falta das condições de trabalho, educação e etc. No entanto, não há o tom de protesto contra o sofrimento e nem um projeto de superação do sofrimento herdado e, nem o identificam como algo maligno. Há pelo menos uma crença popular da tradição religiosa que perpassa as entrevistas dos católicos: é preciso aceitar o sofrimento.

Na representação que os entrevistados católicos têm de si mesmo, existe uma equivalência em ser ouro-pretano, ser católico e sofrer. Estes termos aparecem como equivalentes e correlatos. O sofrimento para os católicos é provocado pelo que foi feito no passado, durante a escravidão. Portanto, como católicos eles estão implicados neste passado. Nesta construção histórica do sofrimento. Aceitam o sofrimento e assumem e, de certa forma assumem a culpa pelo sofrimento de forma expiatória. Porque o sofrimento está constitutivamente ligado ao passado, ao patrimônio e à tradição. E estes estão sobrepostos à tradição religiosa e à religião católica.

Ao reconhecer o sofrimento de Ouro Preto como sendo um sofrimento distinto do sofrimento que experimenta em outros lugares, os entrevistados católicos também demarcam uma fronteira interna e estabelecem uma distinção, via religião/sofrimento, entre eles e os outros. Ou seja, entre quem de fato é ouro-pretano e quem não é.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cada sociedade em cada contexto histórico específico constrói suas próprias concepções emocionais. As noções de vergonha, desprezo, medo, tristeza e saúde mental podem estar presentes na sintomatologia cultural de todos os grupos humanos, mas cada grupo lhe atribui sentidos e significados próprios. O mesmo ocorre com o sofrimento. Na cidade de Ouro Preto se desenvolveu uma concepção, uma representação do sofrimento muito peculiar que se tornou uma característica diacrítica que marca os limites de pertencimento entre os que foram absorvidos ou que absorveram traços da cultura local.

O sofrimento em Ouro Preto é compreendido como um fenômeno historicamente herdado. Como uma herança histórica, o sofrimento é tacitamente aceito pela maioria dos moradores como uma espécie de conformação de sua própria identidade. Pela constante relação que os moradores mantêm com a história da cidade, com a lembrança dos eventos dramáticos, com a arquitetura barroca colonial e, principalmente, com os ecos do sofrimento escravo, o sofrimento acabou sendo desdramatizado por eles. Foi incorporado como um fator constituinte da identidade do ouro-pretano.

Uma identidade cultural que foi sendo construída através de várias camadas de eventos históricos significativos: as condições sociais da atividade da lavra que opunha grupos sociais tais como, os escravos africanos, os portugueses reinóis, e mineiros; juntamente com a usura da coroa portuguesa que mantinha um controle rigoroso da atividade mineira, a taxação abusiva e a arquitetura barroca foram a base para sucessão de eventos dramáticos que formaram a estratigrafia das representações do sofrimento em Ouro Preto.

A partir de tais eventos que foram interpretados como que traumáticos na biografia cultural da cidade, se desenvolveu um imaginário composto por representações dos sofrimentos vividos ao longo da trajetória das diversas gerações em Ouro Preto. Deste imaginário foi constituída uma memória de sofrimento que foi herdada e revitalizada à luz dos eventos vividos no presente de cada uma dessas gerações. Como a cidade de Ouro Preto foi transformada num museu vivo, num

museu a céu aberto, pelo trabalho da memória estes espaços se tornaram espaços que representam a imagem da *topofilia* ou da *topopatia.*

Espaços que alimentam e são alimentados por uma memória cultural traumática. É o elemento do trauma que segundo Pollak (1992), age fixando a memória. Até que esta, a memória se torne uma *memória institucionalizada de traumas passados*. É esta relação que aparece na base das representações do sofrimento apresentas neste trabalho. Sem a compreensão de como uma memória institucionalizada pode alterar os destinos de uma sociedade (POLLAK, 1992, p. 7), tanto os entrevistados católicos quanto os evangélicos entendem que o sofrimento é que foi herdado ao invés da memória dos traumas passados. E esta transmissão de sofrimento é realizada por seres sobrenaturais (almas penadas, fantasmas, demônios).

De modo geral, por força de tais eventos traumáticos, da arquitetura colonial preservada e de uma memória coletiva de sofrimento, o sofrimento em Ouro Preto foi naturalizado. Além dos elementos que apareceram no discurso dos entrevistados, há outros que foram percebidos pela pesquisa, e que por causa do recorte analítico e do tempo não serão tratados neste trabalho. Mesmo assim, a partir dos dados empíricos que foram apresentados, os dados sugerem, que em Ouro Preto tem se desenvolvido uma *cultura religiosa do sofrimento*.

As crenças presentes na tradição religiosa de Ouro Preto influenciaram na formação desse imaginário do sofrimento, onde tacitamente tal sentimento foi internalizado como sendo algo positivo, pedagógico, pois de algum modo ele estava relacionado ao sofrimento vicário de Cristo. E essa concepção do sofrimento se tornou uma crença socialmente compartilhada. É a partir desse símbolo cristão e outros símbolos que se desenvolveu a *cultura religiosa do sofrimento.* O que mantém esta referência cultural é a constante veiculação dos seus símbolos. No caso de Ouro Preto cabe falar de *patrimonialização da dor e patrimonialização do sofrimento.*

Pois quando os indivíduos falam sobre suas vidas, quando narram sobre o seu sofrimento, elas o fazem utilizando códigos culturais. Por isso, é que mesmo admitindo que o construto *cultura religiosa do sofrimento*, talvez exigisse uma representatividade quantitativa maior do que a quantidade de entrevistas realizadas

neste trabalho, utilizo o construto *cultura religiosa do sofrimento* no sentido ser aquilo que as pessoas fazem habitualmente sem se perguntarem o porquê fazem. E neste sentido, penso que a análise dos trechos das entrevistas corrobora tal afirmação.

Mas tal característica cultural atinge os indivíduos de maneiras diferentes. E o principal fator dessa diferença é a pertença religiosa dos indivíduos. Nos entrevistados católicos é visível a relação de naturalização do sofrimento. Relação que em certo sentido está correlacionada com o fenômeno da dessensibilização pela constante exposição aos lugares e narrativas de sofrimento. Mesmo eles atribuindo sentido negativo ao sofrimento no presente, eles o fazem sob o peso de cronologia de muitas gerações moldadas pela memória de sofrimento e pela *topopatia* dos lugares de sofrimento, estes foram incorporados como sendo constitutivos de sua identidade.

Já os entrevistados evangélicos mesmo sendo afetados de maneira diferente pela *cultura religiosa do sofrimento*, e influenciados por crenças de outra referência religiosa, reagem com certo grau de estranheza aos traços culturais melancólicos que eles identificam em Ouro Preto. Como também não compreendem a força de uma memória traumática herdada, eles desenvolveram uma teologia que atribui a causa do sofrimento (o seu insucesso na cidade) às entidades sobrenaturais que estão personificadas na cidade (*topopatia*) como sendo o mal a ser vencido, começando pelo pedido de perdão pela escravatura como presenciei num dos cultos da IBP.

Concluindo, em Ouro Preto se desenvolveu uma representação, uma crença compartilhada de que a cidade é um lugar de sofrimento – uma *topopatia*. Os sintomas desse fenômeno são: o desenvolvimento de um pessimismo antropológico por parte dos moradores de Ouro Preto. Principalmente os nativos. A imagem da cidade como lugar de sofrimento produziu uma distorção na autocompreensão que eles têm de si mesmos. Por isso se pensam como incapazes diante dos que veem de fora e alcançam o sucesso em sua cidade. Eles foram descritos por eles mesmos como sendo melancólicos. Incorporam os mesmos traços que aprenderam a descrever sua cidade.

A etiologia deste fenômeno são os eventos traumáticos, o imaginário da escravidão e sofrimento e a memória de sofrimento de longa duração. Sua dinâmica operacional são as constantes ressonâncias e reverberações do patrimônio histórico-cultural. Sofrimento este que ao longo da história da cidade tem sido sublimado pelas festas religiosas, missas e pelo turismo religioso que sustenta economicamente a cidade. Além dos sintomas acima apresentados e implicações identitárias apresentadas na análise, há outros sintomas desse fenômeno que foi descrito por mim de forma ensaística que merecem ser investigados numa pesquisa de maior fôlego. Estes são: a questão do alcoolismo, do suicídio, dos distúrbios mentais e outras psicopatologias além das representações dos ouro-pretano sobre si mesmo e as questões de classe e raça relacionadas aos dois lados da cidade.

Sendo o trabalho da memória a força motriz que sustenta essa *cultura religiosa do sofrimento,* não será necessário seguir a indicação de Freitas (2010, p. 205) quando diz: “querem se livrar da memória barroca? Então derrubem as torres das igrejas [...]”. Em minha opinião bastaria apenas recriar um novo sentido para os eventos (traumáticos) passados e relativizar a memória do trauma à luz de novos elementos hermenêuticos do presente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABUMANSSUR, Edin Sued. A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais. *Horizonte*. [oline]. Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.396-415, jul./set. 2011 – ISSN: 5841.

ANASTASIA, Carla. A geografia do crime: Violência nas Minas Setecentistas. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2005. Resenhado por OLIVEIRA, Rodrigo Leonardo de Sousa. *História*. São Paulo, v. 25, n. 1, p. 248-253, 2006.

ANTONIAZZI, Alberto *et al*. *Nem Anjos nem Demônios*: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARAÚJO, A. F. & TEIXEIRA, M.C.S. Gilbert Durand e a pedagogia do imaginário. *Letras de Hoje,* Porto Alegre, v. 44, n. 4, p. 7-13, out./dez. 2009.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARQUIDIOCESE DE MARIANA (2013). http://www.arqmariana.com.br/.

AUBRÉE, Marion. Questões etno-raciais e educacionais entre fieis evangélicos. In: MARTINS, Dilamar Cândida; NUNES, Jordão Horta; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *Subalternidades, Fluxos e Cenários*. Goiânia: Editora da PUC-Goiás, 2012.

ÁVILA. Affonso. *Barroco*: teoria e análise. Tradução: Sérgio Coelho *et al*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte, Companhia Brasileira de Metalurgia e Mineração, 1997.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Pontes, 20110.

BERGER, Peter. Rumor de anjos. Tradução de Waldemar Boff & Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1997.

BIERNACKI, P. & WALDORF, D. Snowball Sampling: Problems and techniques of Chain Referral Sampling. Sociological Methods & Research, vol. nº 2, November. 141-163 p,1981.

BLACKBURN, Simon. Dicionário Oxford de filosofia. Tradução: Desidério Murcho... et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BOFF, Leonardo. 1980. *Igreja, carisma e poder*: ensaios de eclesiologia militante. Lisboa: Inquérito.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BORGES FILHO, Ozíris. *Espaço e literatura:* introdução à topoanálise. Franca: Ribeirão Gráfica e Editora, 2009.

BURDICK, John. *Pentecostalismo e identidade negra no Brasil*: mistura possível? In: MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Claudia Barcellos. (Orgs.). Raça como retórica: a construção a diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

BURY, John. *Arquitetura e arte no Brasil colonial*. Brasília: IPHAN/MONUMENTA, 2006.

CABRAL, Henrique Barbosa da Silva. *Ouro Preto*. Belo Horizonte: 1969.

CAMPOS, Leonildo S. Protestantismo histórico e pentecostalismo no Brasil: Aproximações e conflitos, In: GUTIERREZ, Benjamin; CAMPOS, Leonildo Silveira. Na força do Espírito: Os pentecostais na América Latina – um desafio às igrejas históricas, São Paulo: Pendão Real e AIPRAL, 1996.

_____. Teatro, templo e mercado: uma análise da organização, rituais, marketing e eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal – Igreja Universal do Reino de Deus. Tese de Doutorado, São Bernardo do Campo, Imes, 1996.

_____. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada: *REVISTA USP*, São Paulo, n. 67, p. 100-115, setembro/novembro 2005.

_____. Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. - DOI: 10.5752/P.2175-5841.2011v9n22p504. *HORIZONTE*, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 504-533, out. 2011. ISSN 2175-5841. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n22p504>. Acesso em: 24 Jul. 2013.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Camponês, campesinato: questões acadêmicas, questões políticas.* In: CHEVITARESE, André Leonardo (Org.). O campesinato na história. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o homem*: introdução a uma filosofia cultura humana. Tradução: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CERIS. *Catolicismo no Brasil* – Região Metropolitana de Belo Horizonte. 2000.

CRAPANZANO, Vincent. *Estilos de interpretação e a retórica de categorias sociais*. In: MAGGIE, Yvonne & REZENDE, Claudia Barcellos. (Orgs.). Raça como retórica: a construção a diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

DA MATTA, Roberto da. Relativizando: uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.

_____. O que é o Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

DREHER, M. N. (org.). 500 anos de Brasil e igreja América meridional, Porto Alegre, *CEHILA-EST* Edições, 2002.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. (Org.). *Doença, sofrimento, perturbação*: perspectivas etnográficas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*: introdução à arquetipologia geral. Tradução: Hélder Godinho. 4ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema na Austrália. Tradição: Paulo Neves. São Paulo: Martin Fontes, 1996.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, L. *Os estabelecidos e os outsiders*: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2000.

ESTADÃO. *Que papa é esse?* São Paulo, 27 de jul., 2013. Disponível em: http://www.estadao.com.br/noticias/suplementos,que-papa-e-esse,1057930,0.htm.

FERNANDES, Florestan. *O Negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar de punir:* nascimento da prisão. Tradução: de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1990.

FREITAS, Alexander. *Imagens da memória barroca de Ouro Preto*: o espaço barroco como educador do imaginário ouro-pretano. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

FRESTON, Paul. *Breve história do pentecostalismo brasileiro*. In: Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo. ANTONIAZZI, Alberto et al. (org.). Petrópolis: Vozes, 1996

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

FROMM, Erich. *Psicanálise e Religião*. Tradução de Iracy Doyle. Rio de janeiro, livro ibero-americano, 1962.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

GOMES. Mércio Pereira. O pensar antropológico sobre o brasil. In: GOMES, Mércio Pereira. *Antropologia*: ciência do homem. São Paulo: Contexto, 2009.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horiz. antropol***.**, Porto Alegre, v. 11, n. 23, jun. 2005. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832005000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 09 jan. 2012. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832005000100002.

GRACINO JÚNIOR, Paulo. “Minas são muitas, mas convém não exagerar”: identidade local e resistência ao pentecostalismo em Minas Gerais. Caderno CRH, Salvador, v. 21, n. 52, p. 145-162, jan./Abr. 2008.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva***.** Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

IGREJA METODISTA. *História do metodismo no Brasil*. Disponível em: http://www.metodista.org.br/. Acesso em 24 fev. 2009.

KONINGS, Johan & MORI, Geraldo Luiz. A evolução da Igreja Católica no Brasil à luz de pesquisas recentes. - DOI: 10.5752/P.2175-5841.2012v10n28p1208. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1208-1229, dez. 2012. ISSN 2175-5841. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2012v10n28p1208/4655>. Acesso em: 18 Mar. 2013. doi:10.5752/P.2175-5841.2012v10n28p1208.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. A antropologia das emoções no Brasil. *RBSE* – Vol. 4 – nº 12 – dezembro de 2005 – ISSN 1676-8965 – 240.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira de. Cidades patrimoniais e identidades nacionais: questões antropológicas na perspectiva comparativa entre o Brasil e os Estados Unidos. In: _____ (Org.). *Os caminhos do patrimônio no Brasil*. Goiânia: Alternativa, 2006.

LIMA FILHO, M. F; BELTRÃO, J. F; ECKERT, C. *Antropologia e patrimônio cultural:* diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra, 2007.

LIMA FILHO, M. F. *Da Matéria ao Sujeito:* inquietação patrimonial brasileira. In: Revista de Antropologia, São Paulo: USP. 2010.

_____. Espelhos Patrimoniais em Ouro Preto: museus e passado afro-brasileiro*.* In: *TOMO.* Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe. Aracaju. São Cristóvão. NPPCS/UFS, n. 16 jan./jun., 2012.

_____. A casa, a santa e o rei: memórias afro-ouro-pretanas. In AGOSTINI, Camilla (Org.) *Cultura Material e Arqueologia*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras. 2012.

LÓPES, Tânia. *Rotas nacionais*: fragmentando os roteiros turísticos sobre Ouro Preto. In: BANDUCCI Jr., Álvaro; BARRETTO, Margarita. (Orgs.). Turismo e identidade local: uma visão antropológica. Campinas: Papirus, 2001.

LOURES, Camila Hallack. A literatura barroca no Brasil e a ética da psicanálise. *Psicanálise & Barroco em revista* v.1, n.1 (2010). Disponível em: http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista/revista01.html. Acesso em 04 dez. 2012.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estud. av*., São Paulo, v. 18, n. 52, dez. 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300010&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 24 jul. 2013. http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000300010.

_____. *Neopentecostais*: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Editora Loyola, 2005.

MATOS, Alderi Souza de. *O desafio do neopentecostalismo e as igrejas reformadas*. Disponível em: http://www.mackenzie.br/7090.html. Acesso em 12 Mar. 2013.

MENICONI, Evelyn Maria de Almeida. *Monumento para quem? A preservação do patrimônio nacional e o ordenamento do espaço urbano de Ouro Preto (1937-1967)*. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais: Gestão das Cidades). Pontifícia Universidade Católica De Minas Gerais. Belo Horizonte, 2004.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais*: investigações em psicologia social. Tradução: Pedrinho A. Guareschi. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

OLIVEIRA, Claudio Ivan; PIRES, Anderson Clayton. A cura integral (psicofísica) no neopentecostalismo brasileiro: uma acomodação ao discurso sobre saúde e doença na sociedade pós-moderna de consumo. In: *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo; Editora Umesp, ano XIX, no. 23, v. 1, p. 78 – 112, dez. 2005.

OLIVEIRA, Rodrigo Leonardo de Sousa. O Poder nas Minas Setecentistas: disfunção política e ação de quilombolas nas minas do ouro. Universidade Federal de Juiz de Fora. Disponível em www.ufjf.br/virtu/files/2010/05/artigo4a6.pdf Acesso em 15 de dez. de 2012.

ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos A. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

ORO, Ari Pedro. Algumas interpelações do Pentecostalismo no Brasil - DOI: 10.5752/P.2175-5841.2011v9n22p383. *HORIZONTE,* Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 383-395, set. 2011. ISSN 2175-5841. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n22p383>. Acesso em: 24 Jul. 2013.

PASSOS, João Décio. Teogonias Urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano. São Paulo *Perspec*., São Paulo, v. 14, n. four, Out. 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392000000400014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 24 Jul. 2013. http://dx.doi.org/10.1590/S0102-88392000000400014.

PINHEIRO, Antônio Luiz; SOBREIRA, Frederico Garcia; LANA, Milene Sabino. *Influência da expansão urbana nos movimentos em encostas na cidade de Ouro Preto, MG*. Revista da Escola de Minas, Ouro Preto, 56(3): 169-174, Jul. Set. 2003.

PNUD. 2010. http//:www.pnud.org.br/ranking/IDHM Acesso em 15 de jan. de 2013.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, vol. 5, nº 10, 1992.

PRECIOSO, Daniel. Grupos Étnicos e Sociabilidade Confrarial: aspectos da luta social dos pardos na Vila Rica setecentista. *Revista Brasileira de História das Religiões* – ANPUH. Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009. ISSN 1983-2859. Disponível em http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html (s.d.).

QUEIROZ, Maria Izaura Pereira*. O campesinato brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1976.

READ, William R. *Fermento religioso nas massas do Brasil*. São Paulo: Metodista, 1967.

REZENDE, Claudia Barcellos & MAGGIE, Yvonne. (Orgs.). *Raça como retórica*: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

RUSS, Jacqueline. Dicionário de Filosofia. Tradução: Alonso Alberto muñoz. São Paulo: Editora Scipione, 1994.

SANCHIS, Pierre. *O repto pentecostal à cultura brasileira*. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. (Org.). Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

SILVA, Aryella Mascarenhas. A representação do triunfo eucarístico em 2006: relevâncias para a comunidade de Ouro Preto e para o turismo. *Revista de Cultura e Turismo - CULTUR,* ano 03 – n. 02 – abril/2009. Disponível em: www.uesc.br/revistas/culturaeturismo. Acesso em 12 mar. 2013.

SILVA, Eder José de Melo. A convenção batista nacional e a dicotomia entre a modernidade e a pós-modernidade. *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura* - Ano VII, n. 35 – 2011. Disponível em: http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2011/06/Artigo7.pdf. Acesso em 26 de jun. 2013.

SIMMEL, Georg. *A metrópole e a vida mental*. In: VELHO, Otávio Guilherme. O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.

TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata. Mudanças no campo religioso brasileiro. *Revista on-line do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, 2005. (s.d.).

TELLES, Edward. *Racismo à brasileira*: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Fundação Ford, 2003.

VALLE, Rogério & SARTI, Ingrid. *O risco das comparações apressadas*. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. (Org.). Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" capitalista*. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.