

Nossa Senhora Aparecida, Crucifixos e Bíblias: da possibilidade e impossibilidade de símbolos religiosos representarem o Estado-Nação no Brasil

Nossa Senhora Aparecida, Crucifixes and Bibles: an possibility and impossibility of religious simbols they represent the State Nation in Brazil

*Marcelo A. Camurça*¹

Resumo

Este artigo busca examinar para o caso do Brasil em comparação com o modelo da Índia, a pertinência do uso de símbolos religiosos tradicionais para a constituição do Estado Nação. Através das figuras de Nossa Senhora Aparecida, da imagem do Cristo Redentor, de crucifixos e Bíblias, que conseguiram impregnar as práticas sociais e culturais do nosso povo, minha hipótese é que este sucesso não obteve correspondência quando se tratou da conversão destes símbolos no espaço do Estado e da esfera pública.

Palavras-chave: símbolos religiosos, Estado Nação, Nossa Senhora da Aparecida, Cristo, crucifixos, Bíblias.

Abstract

This article seeks to examine in the case of Brazil compared to the model of India, the relevance of the traditional use of religious symbols to the constitution of the nation state. Through the figures Nossa Senhora Aparecida, the image of Christ the Redeemer, crucifixes and bibles, who managed to permeate the social and cultural practices of our people, my hypothesis is that this success has not obtained correspondence when it dealt with the conversion of these symbols in space state and the public sphere.

Key Words: religious symbols, State Nation, Our Lady of Aparecida, Christ, crucifixes, Bibles

¹ Professor Titular, pesquisador do CNPQ, bolsista PQ 2, antropólogo e docente nos Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Introdução

Dilip Loundo numa reflexão anterior sobre as possibilidades comparativas entre Índia e Brasil no que tange as suas realidades sócio-econômicas-culturais e simbólicas, já havia sugerido algumas pistas para este empreendimento². Confrontados pela clivagem “Oriente-Occidente”, mas também pela afinidade de serem ambos os países, pós-coloniais e situados na periferia do capitalismo central, o autor via: na pluralidade cultural e religiosa, na capacidade de inclusividade enquanto recepção à elementos externos e no uso do imaginário enquanto produtor de mediações sociais, presentes nos dois países, dimensões para se pensar semelhanças e dessemelhanças, identidades e diferenças entre eles³. Também, para o autor, na estratégia traçada para a constituição dos seus Estados-nação, ambos - ao contrário do modelo europeu: abstrato, normativo, generalista - souberam incorporar suas diversidades culturais, religiosas, simbólicas e sua propensão ao imagético ao projeto político-estatal⁴.

Dando conseqüência - de forma muito modesta e à minha maneira - a esta perspectiva enunciada por Loundo, no que diz respeito às conexões entre imaginário religioso e poder político e estatal, minha proposição central neste texto busca examinar as ressonâncias na realidade religiosa brasileira, de idéias caras ao artigo *“Bharata-Mata (Mãe-Índia): A Simbologia do Divino Feminino e a Concepção de Estado-Nação na Índia”* de Loundo, Grünewald e Winter (2015)⁵.

² LOUNDO, Dilip. “Elementos para uma análise do estatuto de imaginário em sociedades complexas tradicionais e semitradicionais”, 2003, p.115-128.

³ Idem, *ibid*, p. 116-120.

⁴ Idem, *ibid*, p. 120-126.

⁵ Artigo publicado neste número de Religare em diálogo com este meu. Originalmente ambos foram versões apresentadas no Seminário “Religiões nos contextos pós-coloniais: diálogos entre Brasil, Índia e Moçambique” promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF realizado em novembro de 2014.

Para não me alongar muito, recolhi duas idéias deste artigo que me pareceram provocativas tanto por expressarem situações de similitude com o caso brasileiro quanto por propiciarem resultantes bastante diferentes da nossa realidade. Passo em seguida a expô-las e a partir delas desenvolver reflexões sobre o modo “à brasileira” de tratar estas correlações: imagens religiosas e Estado-nação.

I- A ideia da “utilização de símbolos religiosos tradicionais assimilando-os à noção de Estado-Nação” ou “recriação conceitual da nação moderna [em] diálogo com a tradição a partir de símbolos familiares à população”⁶

No Brasil, eu diria que o imaginário religioso (histórico-tradicional “de longa duração”) forjou na sociedade e na cultura brasileira uma identidade religiosa sincrética/porosa de raízes profundas, sem, no entanto ter a mesma equivalência no espaço público, político, republicano e estatal. A meu ver, a rica dinâmica do campo religioso brasileiro responsável por esse traço cultural, inclusivista e de permeabilidade cultural/simbólica não logrou obter uma total correspondência na esfera do político/público da laicidade/secularismo.

Ao contrário, o imaginário que desenhou os símbolos mais representativos da República brasileira foi o do positivismo e da República francesa. José Murilo de Carvalho num interessante estudo intitulado “Bandeira e Hino: o peso da tradição” mostra como no período formativo da República brasileira, não é de maneira nenhuma religiosa *stricto sensu*, a simbologia que molda os ícones da república no nascedouro, mas sim, inspirada na modelo republicano francês⁷.

Retorno então, a ideia do imaginário religioso sincrético do campo religioso brasileiro e sua exígua correspondência com as formas do Estado.

⁶ LOUNDO, Dilip; GRUNEWALD, Aline; WINTER, Fernanda. *Bharata-Mata (Mãe-Índia): A Simbologia do Divino Feminino e a Concepção de Estado-Nação na Índia*, 2015, p.69.

⁷ CARVALHO, José Murilo. “Bandeira e Hino: o peso da tradição”. In: *A Formação das Almas: o imaginário da República*, 1990, p.109-126.

Nesse sentido, as práticas e crenças religiosas sincréticas: nas almas, nos “Santos”, entidades, orixás, nas suas “incorporações”, “aparições”, provocando “milagres”, curas, implicando em “promessas”, “despachos”, “obrigações”, tudo isto não compartimentado numa religião, mas em contato, comunicação e aproveitamento pelas pessoas a partir das religiões existentes, veio a se constituir como o *ethos* religioso dos brasileiros⁸. Desta forma, pela via do imaginário (religioso), se logrou que no âmbito da sociedade brasileira - a despeito de suas imensas desigualdades econômicas e preconceitos sociais - se conseguisse colocar em situação de proximidade e intimidade indivíduos, camadas e classes hierarquicamente diferentes. Contudo este *ethos* religioso não foi suficiente para inspirar formas democráticas na esfera pública - quando muito, populismos e clientelismos - prevalecendo neste espaço, ou a formalidade “fria da lei” ou o elitismo político. Como se no caso do imaginário religioso, o “jeitinho” imperante na sociedade se transformasse no “sabe com quem está falando?”, quanto se trata de Estado⁹.

Creio que o que houve de canalização do imaginário religioso popular para o Estado, isto foi realizado através da iniciativa, mediação e - principalmente - em proveito da Igreja Católica. Esta, historicamente foi a grande beneficiária de uma presença religiosa no espaço estatal (colonial, imperial e republicano) por sua capacidade de incluir e se tornar porta voz - em causa própria - da densidade da religiosidade difusa na sociedade.

Um dos exemplos desta atuação da Igreja Católica foi registrado pelo historiador Ralph Della Cava no repto que o Cardeal Sebastião Leme lançou aos líderes laicos, os “tenentes” da Revolução de 1930 na inauguração do Cristo Redentor em 1931, “em nome da imensa maioria católica da nação”: “ou o

⁸ Cf. SANCHIS, Pierre. *As Religiões dos Brasileiros*. *Revista Horizonte*, 1988 e SANCHIS, Pierre. *O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil*. In: *Globalização e Religião*, 1997.

⁹ DA MATTA, Roberto. *O modo de navegação social: a malandragem e o ‘jeitinho’*. *O que faz o Brasil, Brasil?* 1994, p.95-105.

estado reconhece o Deus do povo ou o povo não reconhecerá o Estado”¹⁰. De igual maneira, reivindicando-se como a “religião da nação”, conseguiu articular um arranjo com o Estado Vargasista em que este lhe concedeu influência privilegiada em aparatos formadores de consenso social para a manutenção de sua *hegemonia ideológica* na sociedade - a família, a educação e as obras sociais - exercida desde a época colonial. Afirma Della Cava: “primeiro, o casamento religioso foi inteiramente reconhecido pela lei civil e o divórcio proibido; segundo, foi facultada a educação religiosa em escolas públicas (...) terceiro, foi permitido ao Estado financiar escolas da Igreja, seminários, até hospitais¹¹. Para Ribeiro de Oliveira “embora oficialmente separada do Estado” a Igreja Católica teve “seu papel reconhecido pelo Poder Público, que apóia suas obras beneficentes, escolas e hospitais admite seus sacerdotes como capelães militares, acata suas diretrizes sobre a legislação referente à família e aos bons costumes, e introduz o crucifixo nas repartições públicas”¹².

Em outro trecho de sua análise, Ribeiro de Oliveira, também revela como a presença cultural/simbólica do catolicismo no tecido social do país se converte em papel público, quando assume a tarefa de legitimar em marcações rituais e imagéticas o fluxo da vida social, tornando-se com isto, a “guardiã da ordem social” no país. Segundo Oliveira, “a Igreja Católica desempenha de fato uma função *pública* no campo *cultural*, oferecendo ao conjunto da população brasileira os ‘ritos de passagem’ (batismo, comunhão, casamento e funerais), além de conferir solenidade aos eventos sociais e familiares”¹³.

Talvez um exemplo da presença de um imaginário religioso generalizado da população incrustado em símbolos do Estado, (beneficiando a instituição

¹⁰DELLA CAVA, Ralph. "Igreja e Estado no Brasil do século XX. Sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916/64." *Estudos CEBRAP*, 1976, p.15.

¹¹ Idem, *ibid*, p.15.

¹² OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. "Estruturas da Igreja e Conflitos Religiosos" In: SANCHIS, Pierre (org.) *Catolicismo: Modernidade e Tradição*, 1992, p. 42.

¹³ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Op.cit.*, p.42.

religiosa majoritária) seja os crucifixos expostos nos tribunais, repartições públicas, hospitais e escolas. Esta oposição foi justificada como símbolo do sofrimento do (Deus) Justo e a condição ímpia do ser humano¹⁴. Outra marca eloqüente de como um ícone religioso assume uma forma pública foi o caso do Cristo Redentor pairando sobre a antiga capital da República e a cidade “cartão de visita” do país; aqui, porém, a situação de um símbolo religioso específico da religião hegemônica, que com o correr dos tempos passa a ser “laicizado” e polissêmico com conotações turísticas, culturais, etc¹⁵. Ainda assim, a presença pública de ambos estes símbolos religiosos bem demarcados, foi questionada por agentes públicos e adeptos de outras religiões como expressão indevida, porque situada em ambiente laico, de uma religião, a Católica, e prolongamento de um tempo pretérito (não republicano e secular) quando esta foi a “religião oficial” do país.

Por outro lado, como sintoma de mudanças na configuração religiosa do país - o explícito crescimento evangélico dos últimos tempos - assiste-se a entronização da Bíblia no Congresso Nacional e nas Assembléias Legislativas do país, acompanhado de resoluções que estabelecem a leitura de seus trechos nas sessões parlamentares; assim como a ereção de monumentos a Bíblia em diversas praças públicas do país¹⁶. A justificativa destas medidas por parte dos evangélicos é que a Bíblia é um livro universal, veiculando valores e princípios universais: “livro que serve para todos os credos, raças e níveis sociais” (segundo emendas parlamentares de deputados evangélicos). Diante desta nova forma de presença de um símbolo religioso no domínio público, assiste-se de novo a resistência de setores laicistas da sociedade e agora, pasmem!, da

¹⁴ RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto. A presença da Bíblia e do crucifixo em espaços públicos no Brasil: religião, cultura e nação. In: *A Religião no Espaço Público: atores e objetos*, 2012, p. 69-72.

¹⁵ GIUMBELLI, Emerson. “Crucifixos em recintos estatais e monumento do Cristo Redentor: distintas relações entre símbolos religiosos e espaço público. In: *A Religião no Espaço Público: atores e objetos*, 2012, p.45-60.

¹⁶ RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto, 2012. Op. cit., p.69-72.

religião católica para quem esta é uma ocupação inadequada do espaço público, por fugir a um caráter administrativo e indicar culto ou devoção nele.

Segundo Robert Bellah, para o caso dos EUA existiria uma “religião civil” acima das religiões existentes no país e ponto de consenso entre estas, como expressão da esfera pública norte americana¹⁷. No Brasil, certas reivindicações católicas de longa data e /ou evangélicas mais recentes, pretendem funcionar como sendo esta meta-religião praticada nos EUA, dentro da cultura e do Estado brasileiro. Contudo, na nossa realidade, os símbolos (crucifixos, bíblias) veiculados por estas religiões como sendo universais, ou como expressão da “Nação”, são particulares das mesmas. Significam muito mais, tentativas de proeminência de cada uma destas duas religiões, uma por sobre a outra, e por sobre as demais no campo religioso e no espaço público¹⁸.

O que pretendi com esta pequena análise secundada em exemplos empíricos histórico-sociais é que a idéia de laicidade ou de secularismo no Brasil se constituiu sempre como elemento de *clivagem* (entre religiosos e laicos, entre católicos e evangélicos, entre evangélicos e religiões afro-brasileiras, etc.) e não de *normatividade* geral e eficaz por sobre os casos concretos. Quando não, como expressão de uma expressiva maioria religiosa (defendendo a crença em valores espirituais como determinantes para a condução do Estado) e minoria laica (defendendo critérios republicanos, neutros, técnicos - de políticas públicas, saúde, ciência, direito, etc.).

Desta maneira, penso, que, apesar da Constituição brasileira vigente ter sido promulgada em nome de Deus¹⁹ não se pode afirmar com segurança, para o nosso país, o uso de símbolos religiosos como forma de legitimação do Estado, pelo menos de forma consensual. É fato que estes símbolos foram

¹⁷ Cf. BELLAH, Robert N. *Civil Religion in America. Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, 1987.

¹⁸ RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto, 2012. *Op. cit.*, p.69-72.

¹⁹ RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto. A invocação do nome de Deus nas Constituições Federais Brasileiras: Religião, Política e Laicidade. *Cultura y Religión*, 2013, p. 89.

inseridos nos espaços públicos e estatais, e muitos permanecem, havendo ainda novas introduções - estas, correspondendo a mudanças de correlação de forças no campo religioso brasileiro - contudo, sua presença, sempre foi motivo de contestação por vozes dissonantes, não representando nem na forma de pacto, nem na forma de reconhecimento geral por todas as crenças e religiões (representativas) existentes no país uma *unidade*, ou algo semelhante a uma “religião civil” como Bellah demonstrou existir para o caso dos EUA²⁰.

II- A idéia que o imaginário popular em torno do divino feminino “a Grande Deusa” é apropriado para encarnar o próprio Estado-nação como a “Bhārata-Mātā, “Mãe Índia”.

No Brasil, a idéia de uma deidade feminina como possibilidade de simbolizar a nação, evoca diretamente a imagem de Nossa Senhora! Portanto gostaria a partir de um ensaio de Rubem César Fernandes que explora no Brasil, as facetas da Virgem Maria enquanto Rainha, Senhora e Mãe e a identificação que a devoção popular tem com ela (1988), para a partir dele dar seguimento ao meu primeiro argumento.

Diz Fernandes que a despeito dos esforços da hierarquia da Igreja Católica impor ao Estado brasileiro a figura de N.Sra. Aparecida, declarada em 1930 pelo Papa Pio XII, Padroeira do Brasil e logo após em 1931 realizar esta proclamação na capital diante do presidente Vargas e dos mais altos mandatários do país, do ponto de vista popular o reconhecimento da imagem da Virgem Maria como associada ao Estado não se realizou²¹.

Para Fernandes a tentativa de centralização institucional do culto popular disseminado no país à “Virgem Maria mãe de Deus”, não funcionou aqui, pois (ao contrário do culto à Rainha Virgem de Czestochowa na Polônia, país também majoritariamente católico) somos um país cujo “centro é ‘fraco’”

²⁰ Cf. BELLAH, Robert N. Op. Cit.

²¹ FERNANDES, Rubem César. “Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá!”. In: *Brasil & EUA, Religião e Identidade Nacional*, 1988, p.90.

quanto à geografia religiosa²². No Brasil, Nossa Senhora não é tão “política”²³, mas é “Padroeira”²⁴. Exerce sua proteção e patronagem em um território amplo e difuso por sobre coletivos e indivíduos quanto a questões de seu cotidiano.

Ela como, a Grande Deusa na Índia “tem nomes e características diferentes, a serem determinadas pela geografia do local”²⁵. Assim como os Santos do panteão católico com personalidades e funções de proteção, consolação e cura diferentes²⁶ há no Brasil, muitas Nossas Senhoras, invocadas com datas particulares, funções distintas e associações de culto particulares. No entanto, aqui, não houve uma “instrumentalização histórica” desta diversidade religiosa multifacetada “dotada de relativa autarquia” articulada “organicamente” no princípio de “unidade” como forma de “centralização política”²⁷. Salvo pelo desempenho da Igreja Católica que através do princípio de unir a variedade da religiosidade popular no seu seio se credenciou perante o Estado para ter um quinhão de poder e espaço político.

Apesar do pluralismo das facetas de Nossa Senhora para seus devotos brasileiros, uma das mais proeminentes é ser Mãe, mas nesta condição é menos mãe da Nação (Bhárata Matã), enquanto expressão desta, mas “Mãe gentil” de “seus filhos” - do povo, da sociedade - como diz o hino pátrio. Nesta condição tem proeminência a todos Santos (das devoções populares), sendo também mãe da família dos Santos²⁸. Diante do Deus Pai, este sim ausente/transcendente como a divindades masculinas do panteão hinduísta²⁹ cumpre o papel imanente e de mediação com o transcendente, que lhe valeu o epíteto de a “intercessora”: “Peça prá mãe que o filho atende!”, que expressa outro evocativo, o de

²² Idem, *ibid*, p. 88; 94.

²³ FERNANDES, Rubem César. *Op.cit.*, p.95.

²⁴ Idem, *ibid*, p. 97.

²⁵ LOUNDO, Dilip; GRUNEWALD, Aline; WINTER, Fernanda. *Op.cit.*, p.73.

²⁶ Cf. VAINFAS & SOUZA, *Brasil de todos os Santos*, 2000.

²⁷ LOUNDO, Dilip; GRUNEWALD, Aline; WINTER, Fernanda. *Op.cit.*, p.69-70.

²⁸ FERNANDES, Rubem César. *Op.cit.*, p. 103-104.

²⁹ LOUNDO, Dilip; GRUNEWALD, Aline; WINTER, Fernanda. *Op.cit.*, p.73.

“Compadecida” tão significativamente trabalhado pelo nosso mestre Ariano Suassuna no recitativo do seu “Auto”.

Neste sentido, Nossa Senhora, do ponto de vista simbólico e cultural continua ser a Mãe protetora de imensas parcelas de brasileiros - mesmo com o declínio da cultura católica e ascensão de um imaginário religioso evangélico avesso a este papel - sem, contudo esta presença ser convertida em imagem de Estado, de poder.

A única instituição com capacidade de incluir num projeto institucional as crenças e práticas simbólicos-religiosas das amplas devoções populares (romarias, Culto dos Santos, promessas/milagres) foi a Igreja Católica (atualmente situação relativizada, com o aparecimento dos evangélicos). Foi e ainda é através dela e dos seus interesses institucionais que esse imaginário serve de barganha para negociações de espaço político com as esferas do Estado e da República. No entanto para que uma proposta de inserção de um símbolo religioso com adesão no catolicismo popular tenha êxito no seu processo de conversão à ícone estatal é preciso, no mínimo, de um reconhecimento e “consentimento ativo da grande massa católica”³⁰. A Igreja Católica pode obter vantagens institucionais por sua condição de representação deste catolicismo popular difuso na população, mas daí conseguir inculcar no seio da população católica através do Estado - e em proveito de ambos - um símbolo religioso oficial da nação é outra coisa! A dimensão da cultura e do simbólico nas suas diversas mediações, meandros, interstícios e determinações, não é facilmente objeto de captura ou de cooptação em projetos generalizantes.

Conclusão

Como consideração final, retorno ao texto de Loundo, Grunewald e Winter para indagar acerca da existência de contradição e conflito na

³⁰ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Op.cit.*, p.65.

apropriação deste imaginário religioso pelo Estado Nação Indiano. O texto em muitas de suas passagens pareceu apresentar uma realidade consensual. Na página 02, contudo há menção sobre a tensão que envolve os atores das comunidades religiosas nestes processos de transposição de símbolos religiosos para a configuração do Estado-Nação. De fato, de uma maneira geral, todos nós sabemos dos conflitos religiosos entre hindus e muçulmanos, os *riots* já tornados públicos nas análises de Stanley Tambiah sobre a região³¹.

Da mesma forma nas considerações finais do texto de Loundo, Grunewald e Winter há também a menção de que a centralidade de imagética feminina para compor o Estado-Nação, não tem significado de forma geral o empoderamento das mulheres na Índia, salvo no que diz respeito a algumas lideranças como Indira Ghandi. Como provocação, pergunto, então: será que este dissenso e disputas em torno de imagens religiosas dentro do espaço público poderia ser outra afinidade Índia-Brasil, oculta no texto?

Por fim, gostaria de dar um fecho semi-conclusivo a esta minha análise sobre a relação entre religiões e esfera pública no Brasil, no que tange a utilização de imagens religiosas para representar o Estado-nação. Para tal, reafirmo a idéia de um campo religioso munido de uma dinâmica de muita diversidade, criatividade e vitalidade ao passo que sua correspondência no espaço público resulta empobrecida e unilateral (em favorecimento às religiões majoritárias). Análises de colegas pesquisadores - com orientações e interpretações distintas - podem servir como suporte a esta minha sugestão, quando afirmam que na sociedade brasileira, “sempre houve uma interpenetração entre o religioso e o secular” e que sua cultura “sempre foi e ainda é impregnada de símbolos religiosos”; ao passo que no âmbito público que ocorre é a “desconfessionalização do Estado”³². Ou a reflexão de que a

³¹ Cf. TAMBIAH, Stanley, 1996.

³² RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto, 2013. Op. cit., p. 89.

“laicidade estatal no Brasil não (...) dispõe de força normativa e ascendência cultura para promover a secularização da sociedade”³³.

Finalizando, para contraditar um pouco este meu argumento, registro por outro lado, iniciativas recentes de influências e porosidades mais positivas do campo religioso brasileiro na esfera pública, enquanto diversidade e pluralismo. Estou me referindo a visibilidade alcançada pelas (historicamente relegadas obscuridade) religiões afro-brasileiras em domínios públicos, como a ereção de estátuas de orixás no Dique do Itororó na cidade Salvador, Bahia³⁴; a “Caminhada em defesa da Liberdade Religiosa” que se realiza anualmente na orla da praia de Copacabana³⁵; a instituição do “Dia de Combate à Intolerância Religiosa” por iniciativa de projeto de uma vereadora do PCdoB de Salvador ³⁶, e no que tange a uma representação equânime das religiões existentes no país em lugares públicos, a criação de espaços religiosos ecumênicos e inter-religiosos em aeroportos e shoppings da cidade de Porto Alegre, RS ³⁷.

Ainda aqui, porém, este início de passagem mais pujante do dinamismo real do campo religioso brasileiro para sua esfera pública, não se dá por *consenso* ou por *unidade*, como disse antes, no sentido de uma “religião civil” do conceito de Bellah para os EUA, mas nas *clivagens* e *confrontos*. Mas isto deve ser desta forma mesmo, pois a esfera pública é o lugar de se assegurar direitos e de se arbitrar de forma democrática e universal as desigualdades sociais, mas também culturais e simbólicas existentes na sociedade!

³³ MARIANO, Ricardo. *Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública*, 2011, p.254.

³⁴ SANSL, Roger. “Fetiches e monumentos: arte pública, iconoclastia e agência no caso dos ‘orixás’ do Dique do Itororó”, 2005, p.64-65.

³⁵ MIRANDA, Ana Paula. *Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro*, 2010, p.132.

³⁶ ORO, Ari Pedro. *Intolerância religiosa Iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul*, 2007, p.56

³⁷ GIUMBELLI, Emerson. “O que é um ambiente laico? Espaços (inter) religiosos em instituições públicas”, 2013, p.32-47.

Referências

- BELLAH, Robert, N. (1987). "Civil Religion in America". *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Presss, pp.168-89.
- CARVALHO, José Murilo. "Bandeira e Hino: o peso da tradição". In: *A Formação das Almas: o imaginário da República*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp.109-142.
- DA MATTA, Roberto. "O modo de navegação social: a malandragem e o 'jeitinho'". *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1994, pp.95-105.
- DELLA CAVA, Ralph. "Igreja e Estado no Brasil do século XX. Sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916/64." *Estudos CEBRAP*, nº 12, São Paulo, 1976, pp.05-52.
- FERNANDES, Rubem César. "Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá!". In: *Brasil & EUA, Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp. 84-111.
- GIUMBELLI, Emerson. "Crucifixos em recintos estatais e monumento do Cristo Redentor: distintas relações entre símbolos religiosos e espaço público. In: *A Religião no Espaço Público: atores e objetos*, São Paulo: Terceiro Nome, 2012, pp. 45-60.
- _____. "O que é um ambiente laico? Espaços (inter) religiosos em instituições públicas". *Cultura y Religión*, vol. 07, nº 2, 2013, pp.32-47.
- LOUNDO, Dilip. "Elementos para uma análise do estatuto de imaginário em sociedades complexas tradicionais e semitradicionais". In: LOUNDO, Dilip; MISSE, Michel (orgs.) *Diálogos Tropicais: Brasil e Índia*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003, pp. 115-128.
- _____; GRUNEWALD, Aline; WINTER, Fernanda. Bharata-Mata (Mãe-Índia): A Simbologia do Divino Feminino e a Concepção de Estado-Nação na Índia. *Religare: revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB*, v.12, n.1, março de 2015, p.67-81.
- MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*. Porto Alegre, v.11, nº 2, 2011, pp.238-258.
- MIRANDA, Ana Paula. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. *Anuário Antropológico*. 2009- 2 /2010, pp. 125-152.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. "Estruturas da Igreja e Conflitos Religiosos" In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: Modernidade e Tradição*. São Paulo, Loyola, 1992. pp. 41-66.
- ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa Iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. *Intolerância Religiosa: impactos do*

neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007, pp.29-69.

RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto. "A presença da Bíblia e do crucifixo em espaços públicos no Brasil: religião, cultura e nação. In: *A Religião no Espaço Público: atores e objetos*, São Paulo: Terceiro Nome, 2012, pp. 61-79.

_____. "A invocação do nome de Deus nas Constituições Federais Brasileiras: Religião, Política e Laicidade". *Cultura y Religión*, vol. 07, nº 2, 2013, pp. 86-101.

SANSI, Roger. "Fetiches e monumentos: arte pública, iconoclastia e agência no caso dos 'orixás' do Dique do Itororó". *Religião e Sociedade*, vol, 25, nº 2, 2005, pp.62-81.

SANCHIS, Pierre. "As Religiões dos Brasileiros". *Revista Horizonte*, vol 1, nº 2, Belo Horizonte, PUC, 1988.

_____. "O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil". In: *Globalização e Religião*. Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil (orgs.), Petropolis, Vozes, 1997, pp. 103-116.

TAMBIAH, Stanley. J. *Leveling Crowds: ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia*. California/London: University of California Press, 1996.

VAINFAS, Ronaldo & SOUZA, Juliana B. *Brasil de todos os Santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, pp. 11-61.