

**FACULDADES EST**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

HENRIQUE LUIZ ARNOLD

ESPAÇOS PARA A PAZ: ANÁLISE DO ESPAÇO INTERRELIGIOSO DO  
AEROPORTO INTERNACIONAL SALGADO FILHO EM PORTO ALEGRE

São Leopoldo

2018

HENRIQUE LUIZ ARNOLD

ESPAÇOS PARA A PAZ: ANÁLISE DO ESPAÇO INTERRELIGIOSO DO  
AEROPORTO INTERNACIONAL SALGADO FILHO EM PORTO ALEGRE

Trabalho Final de  
Mestrado Acadêmico  
Para obtenção de grau de  
Mestre em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Área de concentração: Teologia  
Fundamental-Sistemática

Orientador: Rudolf von Sinner

São Leopoldo

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A752e Arnold, Henrique Luiz

    Espaços para a paz : análise do espaço interreligioso do  
Aeroporto Internacional Salgado Filho em Porto Alegre /  
Henrique Luiz Arnold ; orientador Rudolf von Sinner. – São  
Leopoldo : EST/PPG, 2018.

    145 p. : il. ; 31 cm

    Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa  
de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo,  
2018.

    1. Espaço (Arquitetura) – Aspectos religiosos. 2.  
Pluralismo religioso. 3. Espaço sagrado. 4. Aeroportos. I.  
Sinner, Rudolf Eduard von, 1967- , orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

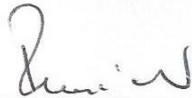
HENRIQUE LUIZ ARNOLD

**ESPAÇOS PARA A PAZ: ANÁLISE NO ESPAÇO INTERRELIGIOSO DO  
AEROPORTO INTERNACIONAL SALGADO FILHO EM PORTO ALEGRE**

Dissertação de Mestrado  
Para a obtenção do grau de  
Mestre em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Área de Concentração: Teologia  
Fundamental Sistemática

Data de Aprovação: 14 de agosto de 2018

Prof. Dr. Rudolf von Sinner (Presidente)



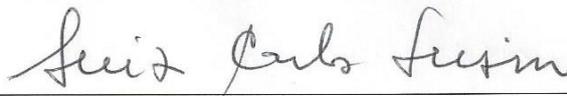
---

Prof. Dr. Júlio César Adam (EST)



---

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin (PUCRS)



---



## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao corpo docente da Faculdades EST pela contribuição e presteza na minha formação acadêmica.

Agradeço ao professor e orientador Rudolf von Sinner, pela paciência, pela disposição e pelas reflexões com que me incentivou e orientou ao longo desta caminhada.

Agradeço a todos os amigos e todas as amigas pelo incentivo e contribuições para a conclusão desta pesquisa.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento da pesquisa com bolsa de crédito e manutenção.



## RESUMO

A presente dissertação analisa o “Espaço Inter-religioso” do Aeroporto Internacional Salgado Filho em Porto Alegre-RS, averiguando-se o que são espaços interreligiosos em aeroportos, como eles surgiram e a que eles se propõem. Feito isso, fez-se uma análise da arquitetura dos espaços interreligiosos em aeroportos do Ocidente. Baseando-nos na arquitetura do “Espaço Inter-religioso” do aeroporto de Porto Alegre observaremos seus possíveis limites e potencialidades como espaço interreligioso inserido em um aeroporto. Levando-se em conta que aeroportos são locais de transitoriedade, constata-se que um espaço interreligioso em um aeroporto deve ser o lugar no qual as pessoas possam fazer uma pausa no tempo. Uma pausa que as permitam fazer suas orações individuais, meditar e descansar da pressão que é viajar. A dinâmica do espaço deve contemplar a espiritualidade do corpo, ou seja, nesses espaços a liturgia religiosa é conduzida pelo próprio corpo. Evidenciou-se que espaços interreligiosos em aeroportos têm o desafio de não se estruturarem arquitetonicamente de maneira que contemplem o espaço litúrgico de uma religião específica. Também evidencia-se o desafio de não se sobrecarregarem com diversos símbolos religiosos na tentativa de serem interreligiosos. Concluiu-se que os espaços interreligiosos em aeroportos do ocidente configuram-se arquitetonicamente como espaços litúrgicos de celebrações comunitárias da fé cristã.

**Palavras chaves:** Espaços Interreligiosos. Aeroportos. Diálogo Interreligioso. Espaço Litúrgico.



## **ABSTRACT**

This thesis analyzes the “Inter-religious space” of the Salgado Filho International Airport in Porto Alegre-RS, researching what inter-religious spaces are in airports, how they emerged and what they propose. This done, an analysis of the architecture of the inter-religious spaces in the West was done. Based on the architecture of the “Inter-religious Space” of the Porto Alegre airport we will observe its possible limits and potentialities as an inter-religious space inserted in an airport. Taking into account that airports are places of transitoriness, one observes that an inter-religious space in an airport should be a place where people can take a pause in time. A pause which permits them to say their individual prayers, meditate and rest from the pressure of traveling. The dynamics of the space should contemplate the spirituality of the body, that is, in these spaces the religious liturgy is carried out by the body itself. It was evident that the inter-religious spaces in airports have the challenge of not being architectonically structured so as to contemplate the liturgical space of a specific religion. It also was evident that there is the challenge of not overwhelming the space with various religious symbols in the attempt to be inter-religious. We concluded that the inter-religious spaces in airports of the West are architectonically configured as liturgical spaces of community celebrations of the Christian faith.

**Keywords:** Inter-religious Spaces. Airports. Inter-religious Dialog. Liturgical Space.



## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Parte exterior do “Espaço Inter-religioso” em Porto Alegre .....	107
Figura 2 - Placas de identificação do local .....	107
Figura 3 - Nichos do lado esquerdo .....	108
Figura 4 - Nichos do lado direito.....	108
Figura 5 - Cadeiras direcionadas para o altar.....	109
Figura 6 - Parte interna do “Espaço Inter-Religioso” .....	110
Figura 7 - Altar do “Espaço Inter-Religioso” .....	110
Figura 8 - Aeroporto Internacional de Dallas/Fort Worth – DFW.....	119
Figura 9 - Aeroporto de Amsterdam Schiphol – AMS .....	120
Figura 10 - Aeroporto Internacional de Phoenix Sky Harbor, Arizona - PHX...	120
Figura 11 - Aeroporto Internacional O'Hare, Chicago – ORD .....	121
Figura 12 - Aeroporto Internacional de Londres-Heathrow – LHR.....	121
Figura 13 - Aeroporto Internacional de Atlanta Hartsfield-Jackson – ATL.....	122
Figura 14 - Aeroporto Internacional de Paris-Orly – ORY .....	122
Figura 15 - Aeroporto Internacional de Munique-Franz Josef Strauss – MUC.	123
Figura 16 - Aeroporto Internacional de San Diego – SAN.....	124
Figura 17 - Terminal 1: Desenho esquemático representando setores de embarque e desembarque para vôos domésticos e internacionais .....	141
Figura 18 - Terminal 2: Desenho esquemático representando a integração entre as lojas e serviços oferecidos entre as salas de embarque e desembarque...	143
Figura 19 - Espacialidades do Espaço Sagrado .....	145



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>15</b>
<b>2 DO ESPAÇO FÍSICO VIVENCIADO AO ESPAÇO SAGRADO .....</b>	<b>21</b>
<b>2.1 Introdução Geral ao Capítulo .....</b>	<b>21</b>
<b>2.2 Espaço: uma breve conceituação.....</b>	<b>22</b>
2.2.1 <i>Espaço/lugar – do espaço vivenciado ao lugar antropológico.....</i>	<i>25</i>
2.2.2 <i>Conceituando o espaço vivenciado.....</i>	<i>26</i>
<b>2.3 Não lugares em Marc Augé .....</b>	<b>33</b>
2.3.1 <i>Deslocando-se do termo pós-modernidade para supermodernidade.....</i>	<i>33</i>
2.3.2 <i>Os não lugares .....</i>	<i>35</i>
<b>2.4 Aeroportos .....</b>	<b>40</b>
2.4.1 <i>Espaços de consumo/lazer em Aeroportos.....</i>	<i>42</i>
<b>2.5 Espaço Sagrado .....</b>	<b>46</b>
2.5.1 <i>Espaço sagrado: o numinoso de Rudolf Otto e as hierofanias de Mircea Eliade .....</i>	<i>47</i>
2.5.2 <i>Espaço Sagrado: um conjunto de espacialidades.....</i>	<i>52</i>
<b>2.6 Considerações finais do capítulo .....</b>	<b>54</b>
<b>3 CONTRIBUIÇÕES DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO EM UMA ÉPOCA DE PLURALISMOS RELIGIOSOS .....</b>	<b>57</b>
<b>3.1 Introdução geral ao capítulo .....</b>	<b>57</b>
<b>3.2 Secularismo: o fim da religião e o início do pluralismo religioso.....</b>	<b>58</b>
3.2.1 <i>O fenômeno pluralista- contribuições de Peter Berger.....</i>	<i>62</i>
3.2.2 <i>Pluralismo religioso no Brasil .....</i>	<i>64</i>
3.2.3 <i>Breve reflexão sobre os dados do censo 2010 .....</i>	<i>68</i>
<b>3.3 Diálogo Interreligioso.....</b>	<b>72</b>
3.3.1 <i>Um breve olhar teológico sobre o diálogo interreligioso.....</i>	<i>75</i>
3.3.2 <i>Os Direitos Humanos e a Liberdade Religiosa – contribuições a partir do Diálogo Interreligioso.....</i>	<i>82</i>
3.3.3 <i>Diálogo Interreligioso: ouvir, compreender e respeitar – atitudes para a paz entre as religiões.....</i>	<i>84</i>
<b>3.4 Considerações finais do capítulo .....</b>	<b>86</b>
<b>4 TENDÊNCIAS RELIGIOSAS E SAGRADAS NA CONTEMPORANEIDADE .....</b>	<b>89</b>

<b>4.1 Introdução geral ao capítulo.....</b>	<b>89</b>
<b>3.2 A desinstitucionalização da religião .....</b>	<b>89</b>
<b>4.3 A presença de espaços Interreligiosos em Aeroportos – uma tendência religiosa contemporânea .....</b>	<b>96</b>
<b>4.4 O Espaço Interreligioso do Aeroporto Internacional Salgado Filho: uma etnografia .....</b>	<b>104</b>
<i>4.4.1 A arquitetura como comunicadora da objetividade do espaço.....</i>	<i>111</i>
<b>4.5 Da arquitetura do “Espaço Inter-Religioso” do Aeroporto Internacional Salgado Filho – o que ela comunica .....</b>	<b>114</b>
<i>4.5.1 Aspectos positivos .....</i>	<i>114</i>
<i>4.5.2 Aspectos negativos.....</i>	<i>116</i>
<b>5 CONCLUSÃO.....</b>	<b>127</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>133</b>
<b>ANEXO I.....</b>	<b>141</b>
<b>ANEXO II.....</b>	<b>143</b>
<b>ANEXO III.....</b>	<b>145</b>

# 1 INTRODUÇÃO

Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo.<sup>1</sup>

Eu dou início a presente introdução com o recorte de um diálogo retirado da obra de João Guimarães Rosa. Trata-se de uma referência considerada clássica no acervo da literatura brasileira. No diálogo fica evidente a religiosidade popular brasileira pautada no “jeitinho”, nas bricolagens espontâneas, no sincretismo religioso que de certa forma representa uma abertura ao diálogo entre as mais diversas crenças. Tal característica da cultura religiosa brasileira deu-se, em boa medida, pela necessidade de sobrevivência de determinadas tradições religiosas, como por exemplo, as de matriz africana.

Entendo que o diálogo extraído da obra de João Guimarães Rosa retrata uma realidade religiosa que vê-se confrontada entre o discurso secularista e a efervescência da pluralidade religiosa. Friedrich Nietzsche em seu livro “*A gaia ciência*” (1882) e o discurso secularista proclamaram a morte de Deus no mundo, e por consequência, o desaparecimento da religião na sociedade moderna. De fato, no ocidente contemporâneo a religião institucionalizada, principalmente o cristianismo, está em declínio, o que não significa a extinção da religião como um fenômeno humano universal, pelo contrário, o século XXI têm sido palco de uma grande efervescência de manifestações religiosas por todo o mundo, colocando a sociedade global na difícil tarefa de conciliar a convivência entre as mais diversas religiões.

No cenário atual as pessoas experimentam não mais um modelo de espiritualidade definido pela instituição religiosa e suas tradições, mas sim, múltiplas experiências religiosas. Ou seja, as pessoas experimentam “um pouco do cristianismo, um pouco do budismo, um pouco do candomblé, um pouco do santo

---

<sup>1</sup> ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 5. ed. Rio de Janeiro, RJ: Livraria José Olympio, 1967. p. 15.

daime”<sup>2</sup>, e assim, buscam incansavelmente, sem êxito algum, por uma espiritualidade religiosa que dê conta de responder às ansiedades provocadas pela crise da modernidade que profetizou o fim da religião. É por isso, “que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar”.<sup>3</sup>

A efervescência religiosa também tem sido, contraditoriamente, palco de fundamentalismos que acarretam em atos de forte violência religiosa desde o início deste novo milênio, destacando-se o atentado de 11 de setembro de 2001 ao World Trade Center em Nova York. Ao mesmo tempo em que o fenômeno pluralista tem possibilitado forte transição das pessoas entre as mais diversas crenças, surgem radicalizações religiosas extremistas e fundamentalistas, fechadas em si mesmas, indiferentes ou abertamente contrárias ao pluralismo religioso. Presenciamos assim um movimento dialético de radicalizações fundamentalistas na contramão da diversificação religiosa.

A superação da intolerância e violência religiosa necessita do diálogo interreligioso, o qual quer apontar e demonstrar a possibilidade de um horizonte de conversação alternativa entre as pessoas dos mais diversos credos, envolvendo partilha de vida e experiências de conhecimentos. Atitudes como ouvir, compreender e respeitar as mais diversas formas de espiritualidades manifestadas nos mais diversos credos contribuem para uma convivência de confiança na sociedade pluralista.

Já desde o final da década de 1960 e início de 1970, busca-se compartilhar espaços de construção para a paz e tolerância religiosa. Capelas ecumênicas em hospitais e aeroportos são um exemplo. As contribuições providas do pluralismo religioso e da necessidade do diálogo interreligioso resultaram na busca pela inserção de capelas “ecumênicas”, interreligiosas em hospitais, shopping centers e aeroportos. Tais lugares são espaços propícios para a presença de um espaço interreligioso pelo fato de comportarem uma grande transitoriedade de pessoas que carregam consigo diferentes tradições religiosas. São também espaços onde aparecem, de forma especial, a ansiedade, as preocupações e a busca de conforto na religião. Portanto, tanto pelo caráter desta busca, quanto pelo fato de congregarem em toda transitoriedade uma pluralidade de pertencimentos e buscas religiosas, uma

---

<sup>2</sup> BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. p. 75.

<sup>3</sup> ROSA, 1967, p. 15.

reflexão mais apurada sobre tais espaços interreligiosos especialmente em aeroportos, faz-se necessária.

A presente dissertação tem como objetivo fazer uma reflexão mais acurada sobre os espaços interreligiosos, tendo como objeto de pesquisa o “Espaço Inter-religioso” do Aeroporto Internacional Salgado Filho em Porto Alegre-RS. Temos como finalidade averiguar o que são esses espaços nos aeroportos, como eles surgiram e a que eles se propõem. Feito isso, pretendemos fazer uma análise da arquitetura dos espaços interreligiosos em aeroportos do Ocidente. Baseando-nos na arquitetura do “Espaço Inter-religioso” do aeroporto de Porto Alegre observaremos seus possíveis limites e potencialidades como um espaço interreligioso inserido em um aeroporto.

No primeiro capítulo apresentamos uma reflexão sobre o conceito espaço. Temos em mente que abordar o assunto sobre espaço é complexo. Tal complexidade resultou em grandes discussões semânticas ao longo dos tempos sem chegar a um consenso. Ter uma definição de espaço não é algo tão simples, pois os conceitos estão fundamentados em séculos de história. Por isso, uma primeira visão geral faz-se necessária.

A seguir iremos abordar o espaço vivenciado e lugar antropológico. Aqui queremos dar um passo adiante na concepção de espaço como algo ontológico e queremos abordar o espaço a partir das experiências de vida que o ser humano desfruta no meio em que vive, criando laços antropológicos naquele lugar. Vamos perceber que o ser humano no decorrer dos tempos também foi capaz de criar espaços que proporcionam a ausência de laços antropológicos, denominados pelo antropólogo francês Marc Augé de “não lugares”. Ao final do capítulo, a discussão concentra-se no tema do espaço sagrado e o questionamento que se evidencia é: um espaço religioso pode ser considerado um lugar antropológico? Como um espaço pode ser sagrado em um aeroporto, que é um “não lugar”? Nessa parte do capítulo refletimos sobre o sagrado, baseados nas reflexões do teólogo alemão Rudolf Otto. Aprofundando a questão em torno do sagrado, abordamos a presença do sagrado no espaço. Para isso, Mircea Eliade nos serve de base.

No segundo capítulo, procuramos abordar as contribuições que o diálogo interreligioso têm a oferecer para o bem comum frente à pluralidade religiosa. Averiguando o discurso secularista que previu o fim da religião no mundo constataremos uma efervescência religiosa mundial, constituindo uma pluralidade

nunca antes vista. Ao lado disso, ocupamo-nos com a pluralidade religiosa no Brasil que aos poucos tem se mostrado mais aflorada. Refletindo os dados do cenário religioso brasileiro que mesmo sendo plural tem se mostrado, em boa medida, intolerante para com a pluralidade religiosa. Ao final do capítulo, concentramo-nos em trazer definições sobre o diálogo interreligioso a partir da teologia que tem sido desafiada no século XXI a refletir sobre a pluralidade religiosa. Tentamos por último propor três ações no diálogo interreligioso com vistas à propagação da paz no mundo por meio do testemunho que a pluralidade religiosa pode dar em um mundo cada vez mais inquieto e que tem trocado o diálogo pelo confronto.

No terceiro capítulo, o foco de atenção serão os espaços interreligiosos em aeroportos, especificadamente o “Espaço Inter-religioso” do Aeroporto Internacional Salgado Filho. Num primeiro momento, evidenciamos tendências religiosas na contemporaneidade. Um duplo movimento religioso caracteriza a presença da religião na sociedade ocidental contemporânea. Por um lado, desde a década de 1960 houve um esforço ativo, especialmente por parte da sociologia da religião, no intuito de obter um conceito mais abrangente de religião, que vai além da concepção tradicional de religião institucional, valorizando a concepção subjetiva de religião. Por outro lado, procura-se conectar as concepções atuais de religião com a religião institucional e a tradição.

Como resultado desse duplo movimento na esfera religiosa contemporânea entende-se que existem duas maneiras de percebermos a dimensão religiosa. Uma voltada à preservação da estrutura religiosa tradicional e outra voltada para a subjetividade de cada pessoa na busca por espiritualidade, seja na religião institucionalizada ou em elementos religiosos na religiosidade popular. Tal realidade possibilita a criação de espaços interreligiosos em aeroportos, uma vez que esses espaços não estão necessariamente ligados com uma denominação religiosa específica, garantindo assim o direito a liberdade religiosa previsto no 18º artigo da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Aprofundando a pesquisa sobre espaços interreligiosos em aeroportos fazemos uma etnografia do “Espaço Inter-religioso” do Aeroporto Internacional Salgado Filho. Apresentamos uma descrição detalhada da configuração, arquitetura e objetos religiosos presentes no espaço. Em seguida constatamos um aspecto positivo e outro negativo na configuração do espaço baseados na comparação com outros espaços interreligiosos em aeroportos.

Essa dissertação é resultado de pesquisas bibliográficas e etnográficas que vem ocorrendo desde meu primeiro contato com um espaço interreligioso em um aeroporto. De modo pessoal, aproximei-me desta temática a partir do intercâmbio acadêmico proporcionado pelo *Gustav Adolf Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Obra Gustavo Adolfo da Igreja Evangélica da Alemanha), da Obra Gustavo Adolfo da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e da Faculdades EST, através do programa de intercâmbio acadêmico.

Em agosto de 2014, embarquei rumo a uma experiência que marcou minha vida. Enquanto aguardava ansiosamente para embarcar rumo a Alemanha, no aeroporto de Porto Alegre, adentrei pela primeira vez em um espaço interreligioso. O primeiro contato foi marcante, o espaço com vários símbolos de diferentes religiões chamou-me a atenção. Tive curiosidade em saber como outros espaços interreligiosos em aeroportos são organizados. Como estudante de teologia achei interessante que há no aeroporto um espaço religioso destinado para diferentes tradições religiosas.

Já estando na Alemanha percebi que o diálogo inter-religioso e a constante busca na construção de espaços interreligiosos são temas centrais nos discursos acadêmicos e na convivência social, não por acaso, os aeroportos internacionais de Munique e Frankfurt dispõem de interessantes espaços interreligiosos para os seus usuários e usuárias.



## 2 DO ESPAÇO FÍSICO VIVENCIADO AO ESPAÇO SAGRADO

### 2.1 Introdução Geral ao Capítulo

O presente capítulo pretende em um primeiro momento abordar sobre o conceito espaço. Temos em mente que abordar o assunto sobre espaço é complexo. Tal complexidade resultou em grandes discussões semânticas ao longo dos tempos sem um consenso. Ter uma definição de espaço não é algo tão simples, pois os conceitos estão fundamentados em séculos de história. Por isso, uma primeira visão geral faz-se necessária. Para isso, teremos como base as contribuições da escritora australiana Margaret Wertheim que em seu livro “*Uma história do espaço de Dante à internet*” relata como o conceito de espaço evoluiu desde a Idade Média até o surgimento da ciência moderna e o ciberespaço, perpassando por renomadas figuras históricas, como por exemplo Aristóteles e Albert Einstein.

A seguir, ainda tendo em vista a complexidade do tema espaço, iremos abordar sobre o espaço vivenciado e lugar antropológico. Aqui queremos dar um passo adiante na concepção espaço como algo ontológico e queremos abordar o espaço a partir das experiências de vida que o ser humano desfruta no meio em que vive, criando laços antropológicos no lugar que vive. Ao longo dessa temática vamos perceber que o ser humano no decorrer dos tempos também foi capaz de criar espaços que proporcionam a ausência de laços antropológicos. Aqui vamos verificar como o antropólogo francês Marc Augé classifica a época atual que estamos vivendo como geradora de “não lugares”. De antemão, podemos dizer que os aeroportos são classificados como não lugares, pois a presença das pessoas que estão ali é apenas algo efêmero, não permitindo que se criem laços antropológicos com esse lugar. Dando mais um passo à frente neste capítulo, vamos analisar brevemente a história do surgimento dos aeroportos e as modificações que aconteceram nesse espaço. Muitas foram as modificações ocorridas na arquitetura dos aeroportos, que atualmente eles disponibilizam de espaços no setor comercial com instalações compatíveis a de um shopping. Além desses espaços, muitos aeroportos têm disponibilizado a seus usuários e usuárias espaços religiosos, como

é o exemplo do Aeroporto Internacional Salgado Filho (SBPA)<sup>4</sup>, na cidade de Porto Alegre, que disponibiliza de um espaço interreligioso.

Um espaço religioso pode ser considerado um lugar antropológico? Como um espaço pode ser sagrado em um aeroporto, um “não lugar”? Nessa parte do capítulo iremos refletir sobre o sagrado, baseados no teólogo alemão Rudolf Otto. Aprofundando a questão entorno do sagrado, vamos abordar sobre a presença do sagrado no espaço, para isso, Mircea Eliade irá nos servir de base. Dando um passo a mais na reflexão, vamos perceber que o espaço sagrado na vida do ser humano possui suas espacialidades. Nesse sentido, o espaço sagrado possui mais de um espaço. Daí a possibilidade de se ter um espaço religioso em um não lugar. Já de antemão informamos que nossos esforços no presente trabalho não se concentrarão em analisar e trazer informações aprofundadas sobre o espaço interreligioso do SBPA. Antes, iremos analisar a possibilidade de um espaço sagrado em um aeroporto, um “não lugar”.

## 2.2 Espaço: uma breve conceituação

Muitas foram às pessoas que ao longo da história trabalharam sobre o conceito espaço. Os conceitos vão desde o espaço físico até o ciberespaço.<sup>5</sup> O geógrafo brasileiro Milton Santos destaca que conceituar a palavra espaço pode ser uma tarefa não muito simples pelo fato de existir uma vasta variedade de conceitos de espaços. Na geografia trabalha-se com os conceitos de espaços “geográficos, econômicos, demográficos, sociológicos, ecológicos, comerciais, nacionais, continentais, mundiais”.<sup>6</sup> A complexidade de abordar o assunto sobre espaço resultou em grandes discussões semânticas sem um consenso. Ter uma definição de espaço não é algo tão simples, pois os conceitos estão fundamentados em séculos de história. Por isso, uma primeira visão geral faz-se necessária.

---

<sup>4</sup> A partir de agora, para indicar o Aeroporto Internacional Salgado Filho, passaremos a utilizar a nomenclatura do código internacional do respectivo aeroporto, conforme estipula a OACI - Organização da Aviação Civil Internacional – responsável pela padronização de identificação dos aeroportos. A letra S indica a região, no caso, a América Latina. A letra B indica o país do aeroporto, no caso, o Brasil. As letras finais PA indicam a cidade e o próprio Aeroporto, no caso Porto Alegre/Salgado Filho. DEPARTAMENTO de Controle do Espaço Aéreo. **Aeródromos:** Diretório de Aeródromos – Porto Alegre, RS/Salgado Filho (SBPA). Disponível em: <<https://www.aisweb.aer.mil.br/?i=aerodromos&codigo=SBPA>>. Acesso em: 06 jun. 2018.

<sup>5</sup> WERTHEIM, Margaret. **Uma história do espaço de Dante à internet**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

<sup>6</sup> SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado:** fundamentos teórico e metodológico da geografia. São Paulo: Hucitec, 1988. p. 9.

A escritora australiana Margaret Wertheim no seu livro “*Uma história do espaço de Dante à internet*” relata como o conceito de espaço evoluiu desde a Idade Média até o surgimento da ciência moderna e o ciberespaço. Wertheim tem sua análise baseada na obra de Dante, “*Divina Comédia*”. A autora trabalha com a concepção dualista que durante vários séculos esteve presente na compreensão cristã ocidental de espaço, a qual influenciou fortemente o período medieval até nossos tempos.

Nos séculos XII-XIII concebia-se que o espaço era finito e dualista. A posição que o ser humano ocupava no espaço era intermediário entre o mundo divino e o humano. No século XIII a ciência natural retorna à Europa ocidental. O pensamento de Aristóteles é reintroduzido por meio do mundo árabe e bizantino. Com a ascensão do pensamento aristotélico a Europa passou a interessar-se na dinâmica do funcionamento do mundo que os cercava.<sup>7</sup>

A física aristotélica concebe que o espaço não é algo infinito. O espaço é algo oco, é algo cercado por fora e preenchido por dentro. A abóboda celeste expressa bem essa concepção, o céu não é algo que pertence ao espaço, pelo contrário, ele é o próprio espaço na medida em que ele tudo envolve, para além dele não há mais nada.<sup>8</sup>

No período do renascimento importantes artistas e físicos como Michelangelo, Leonardo da Vinci e Galileu Galilei trouxeram grandes modificações no conceito de espaço. A ideia aristotélica de espaço é superada. O espaço passa então a ser visto como “um vasto vazio tridimensional sem traços característicos”.<sup>9</sup> Também nesse período o ser humano torna-se o centro de tudo, por meio de ideais gregos e romanos que valorizavam o corpo humano.<sup>10</sup>

Uma nova conceituação de espaço surge em meados dos séculos XVI e XVII por influência de Nicolau de Cusa, Giordano Bruno e Galileu Galilei que em distintos momentos afirmaram que o espaço era infinito. A igreja e a teologia da época resistiram a tal ideia. De acordo com Wertheim, o pensamento de Bruno causa grande impacto quando ele fundamenta sua ideia de espaço infinito como “um reflexo direto de um Deus infinito”.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> WERTHEIM, 2001, p. 62.

<sup>8</sup> BOLLNOW, Otto Friedrich. **O homem e o espaço**. Curitiba: Editora UFPR, 2008. p. 31.

<sup>9</sup> WERTHEIM, 2001, p. 88.

<sup>10</sup> WERTHEIM, 2001, p. 80.

<sup>11</sup> WERTHEIM, 2001, p. 108.

O então contemporâneo René Descartes negou a ideia de espaço vazio. Entrementes, concebia que o espaço era infinito e mecânico, sendo uma extensão do corpo humano. Sua teoria era de que o universo é uma matéria que está em movimento no espaço infinito, e isso de acordo com as leis matemáticas.<sup>12</sup>

Na Inglaterra o cientista Isaac Newton questiona todas essas visões que o antecederam. Tamanho foi o impacto do pensamento de Newton que sua concepção de “lei da gravidade” influenciou o que entedia-se por espaço até o século XX. A lei da gravidade representou a união entre o espaço terrestre e o espaço celeste, temos então um espaço absoluto.<sup>13</sup>

Não por último, Albert Einstein no século XX com sua teoria geral da relatividade traz grandes contribuições para a definição de espaço a partir da física e da matemática. Beling assim destaca a teoria da relatividade:

O espaço no qual medimos distâncias e o tempo, que quantificamos com os relógios não são nem absolutos nem independentes: eles estão unidos e formam um universo de quatro dimensões. [...]. As medidas de espaço e de tempo, dependem, essencialmente, das condições de movimentos dos observadores.<sup>14</sup>

O breve panorama apresentado acima serviu-nos de base para evidenciar que ao longo dos tempos as concepções de espaço foram modificando-se gradativamente. Conceituar o espaço pode ser algo vasto, ou até mesmo, abstrato. Digo abstrato na medida em que o espaço é concebido como um objeto do qual nós seres humanos não temos domínio por completo, portanto, não podemos mensurá-lo em sua totalidade, nosso conhecimento sobre o espaço é limitado.

Não podemos em nossa explanação homogeneizar o espaço e limitá-lo apenas a concepção física e matemática. Senão, o que sobra ao ser humano ao homogeneizar o espaço? Quanto a isso, Wertheim reflete:

[...]. Ao homogeneizar o espaço e reduzir “lugar” a um formalismo matemático estrito, despojamos nosso universo de significado e lhe retiramos qualquer sentido de direcionalidade intrínseca, o reverso de nossa democracia cosmológica é, portanto, uma anarquia existencial: nenhum lugar sendo especial em relação a qualquer outro, não há lugar algum para visar finalmente – nenhuma meta, nenhum destino, nenhum fim. O princípio

<sup>12</sup> WERTHEIM, 2001, p. 108.

<sup>13</sup> WERTHEIM, 2001, p. 110.

<sup>14</sup> CARUSO, Francisco; FREITAS, N. Física moderna no ensino médio: o espaço-tempo de Einstein em tirinhas. **Caderno Brasileiro de Ensino de Física**, São Paulo, v. 26, n. 2, p. 355-366, 2009. p. 355. Apud: BELING, Éder. **Liturgia e arquitetura** - da relação do humano com Deus: Contribuições para a reflexão no contexto evangélico-luterano. São Leopoldo, Faculdades EST, 2015. Dissertação (Mestrado em Teologia).

cosmológico que outrora da sarjeta do universo nos deixou, em última análise, sem ter *para onde ir*.<sup>15</sup>

O que percebemos no dia a dia é que não vivemos isolados no mundo, tampouco em um mundo infinito, vazio e homogeneizado. Basta olhar ao nosso entorno que perceberemos que fazemos parte deste mundo, pertencemos a um lugar. Viver significa estar no espaço e estar no espaço significa relacionar-se consigo mesmo e consigo mesma, com o próprio espaço, objetos e pessoas.

Queremos a partir de agora fazer algumas definições e reflexões sobre o espaço e o lugar a partir das contribuições de Augé<sup>16</sup>, Bollnow<sup>17</sup>, Santos<sup>18</sup> e Tuan.<sup>19</sup>

### *2.2.1 Espaço/lugar – do espaço vivenciado ao lugar antropológico*

Otto Bollnow entende que existem duas vias para abordar-se a concepção de espaço. A primeira diz respeito a concepção matemática e física que mensura o espaço “em suas três dimensões, em metros e centímetros”.<sup>20</sup> A segunda dá-se no âmbito de pensar e abordar o espaço por meio da vida diária, ater-se às peculiaridades que estão no espaço vivenciado pelo ser humano. Nesse sentido, para a abordagem físico-matemático o espaço não tem nenhum centro específico de coordenadas, qualquer ponto pode ser o centro, bem como, as direções não são diferenciáveis, pois, por meio da rotação pode-se fazer de qualquer direção despótica um centro de coordenadas. Nessas circunstâncias, o espaço se dá para todos os lados, é infinito, é em si mesmo contínuo e uniforme.<sup>21</sup> Por outro lado, quando se aborda e analisa o espaço a partir do espaço vivenciado, há nele um ponto central que é o meio no qual o ser humano está inserido. A partir dele tem-se um eixo de coordenadas inter-relacionado com o corpo humano fixado verticalmente. Deste modo, o espaço vivenciado pelo ser humano não abarca o todo, é finito.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> WERTHEIM, 2001, p. 138. (Grifo da autora).

<sup>16</sup> AUGÉ, Marc. **Não lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. 9. ed. Campinas: Papius, 2012.

<sup>17</sup> BOLLNOW, 2008.

<sup>18</sup> SANTOS, 1988.

<sup>19</sup> TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIEFEL, 1983.

<sup>20</sup> BOLLNOW, 2008, p. 14.

<sup>21</sup> BOLLNOW, 2008, p. 14.

<sup>22</sup> BOLLNOW, 2008, p. 15

### 2.2.2 Conceituando o espaço vivenciado

A expressão “espaço vivenciado” utilizada por Bollnow não diz respeito aquilo que o ser humano vivencia psicologicamente ou espiritualmente no meio que ele habita. Para Bollnow a expressão “espaço vivenciado” diz respeito ao próprio espaço – “trata-se do espaço como meio da vida humana [...] o espaço concreto real, no qual acontece a vida”.<sup>23</sup> Tampouco entende Bollnow que o espaço está reduzido apenas as relações geométricas tomadas como objeto de estudo do ser humano, no qual está-se a parte do espaço:<sup>24</sup>

O espaço tampouco é para o homem um meio neutro e constante, mas é preenchido com significados nas relações vitais de atuações opostas, e esses significados, por sua vez, mudam de acordo com os diferentes lugares e regiões do espaço. Também esses significados não são devidos a sentimentos apenas subjetivos que o homem liga ao espaço, mas são caracteres autênticos do próprio espaço vivido.<sup>25</sup>

Na leitura de Bollnow o espaço não é apenas um objeto de estudo do ser humano, ele é a realidade na qual se desenvolve a vitalidade do ser humano. É no espaço que o ser humano move-se e vivencia a vida. Baseado na física aristotélica Bollnow argumenta que o espaço físico não é algo infinito. O espaço não vai além do âmbito em que a vida pode ser vivenciada, assim, para o autor, não há sentido em falar de espaço caso esse não seja preenchido pela vida humana e animal.<sup>26</sup>

Bollnow faz um minucioso estudo do verbo alemão *räumen* (arrumar) para conceituar o espaço e fazer aproximações com a concepção de lugar. O verbo em questão, conforme consta no dicionário dos irmãos Grimm, conota a ação de criar um espaço a partir da limpeza de um local.<sup>27</sup> Se atendo a concepção aristotélica, e na etimologia do verbo *räumen*, Bollnow concebe que o espaço não existe por si só, ele é algo resultante da ação humana que cria um espaço a fim de abrigá-lo, no qual ele está livre para mover-se – “o espaço é sempre espaço livre para alguma coisa, em especial, para um movimento, para uma evolução”.<sup>28</sup> Assim, o espaço propicia a vivência humana. Por outro lado, a palavra lugar, que em alemão é *Ort*, conota algo

<sup>23</sup> BOLLNOW, 2008, p. 16-17.

<sup>24</sup> BOLLNOW, 2008, p. 17.

<sup>25</sup> BOLLNOW, 2008, p. 18.

<sup>26</sup> BOLLNOW, 2008, p. 34.

<sup>27</sup> BOLLNOW, 2008, p. 35.

<sup>28</sup> BOLLNOW, 2008, p. 35.

que é pontual e fixo no espaço, é algo que pode ser direcionado, apontado, localizado:

Significa um ponto fixo no espaço, em especial um ponto fixo sobre a superfície terrestre. Antes de mais nada, porém, este termo se especializou no sentido de localidade (*Ortschaft*), i.e., como denominação de um estabelecimento humano. Neste sentido existe uma descrição do Ort, um Ort de moradia, um Ort de nascimento, etc. Mas falamos também do Ort de uma estrela fixa, de Ort como um lugar geométrico.<sup>29</sup>

O geógrafo brasileiro Milton Santos caminha em consonância com o pensamento de Bollnow. Santos classifica o espaço não como uma coisa, mas sim, como uma realidade relacional. Por isso, o conceito de espaço não pode ser dado sem se levar em consideração outras realidades como a natureza e a sociedade. “O espaço deve ser considerado com um conjunto indissociável de que participam, de um lado, certo arranjo de objetos geográficos, objetos naturais e objetos sociais, e, de outro, a vida que os preenche e os anima, seja a sociedade em movimento”.<sup>30</sup> Para o geógrafo, o espaço é um resultado da ação do ser humano no meio em que está inserido. Santos também concebe que o espaço favorece ao ser humano a mobilidade, é no espaço que o ser humano consegue movimentar-se e ter como resultado a produção dos lugares.<sup>31</sup> Os lugares são espaços criados pelo ser humano no intuito do mesmo poder desenvolver suas atividades, assim surgem as firmas, casas, instituições.<sup>32</sup>

Na conceituação de lugar, o antropólogo francês Marc Augé traz consideráveis contribuições com sua teoria de *lugar antropológico*.

Augé entende por lugar antropológico o espaço no qual o ser humano cria uma identidade na qual ele pode desenvolver relacionamentos com outras pessoas, e, a partir disso, construir uma história. O lugar antropológico caracteriza-se por ser identitário, relacional e histórico.<sup>33</sup> A utilização dos lugares antropológicos na sociedade serve para organizar as atividades fundamentais do ser humano, como por exemplo, ter um lugar próprio para cultuar-se o sagrado, estabelecer ações comerciais, exercer a política, trabalhar, ter uma casa para ser o lugar aonde a família é constituída, etc. Por ser antropológico o lugar é identitário, estar no lugar antropológico implica estabelecer vínculos e laços com o espaço e com as pessoas

---

<sup>29</sup> BOLLNOW, 2008, p. 40.

<sup>30</sup> SANTOS, 1988, p. 9.

<sup>31</sup> SANTOS, 1988, p.25.

<sup>32</sup> SANTOS, 1988, p. 13.

<sup>33</sup> AUGÉ, 2012, p. 50.

que ali estão, com base no pensamento de Bollnow, o espaço é vivenciado. Nas palavras de Augé:

Reservamos o termo “lugar antropológico” àquela construção concreta e simbólica do espaço que não poderia dar conta, somente por ela, das vicissitudes e contradições da vida social, mas à qual se referem todos aqueles a quem ela designa um lugar, por mais humilde que seja. [...] o lugar antropológico, é simultaneamente princípio de sentido para aqueles que o habitam [...] Eles se pretendem (pretendem-nos) identitários, relacionais e históricos. O projeto da casa, as regras da residência, os guardiões da aldeia, os altares, as praças públicas, o recorte das terras correspondem para cada um a um conjunto de possibilidades, prescrições e proibições cujo conteúdo, é, ao mesmo tempo, espacial e social.<sup>34</sup>

Como tem-se percebido até agora, lugar e espaço são encarados como termos parecidos e indicam experiências em comum. A concepção de lugar antropológico de Augé assemelha-se da concepção de espaço vivenciado de Bollnow na medida em que se entende que no espaço ocupado pelo ser humano acontece a vida e as relações sociais que definem a identidade das pessoas.

Para Tuan, lugar é sinônimo de segurança e espaço é sinônimo de liberdade. O ser humano está ligado ao lugar, a segurança que o lugar lhe proporciona, mas deseja o espaço, a liberdade que o espaço é capaz de oferecer.<sup>35</sup> Tuan afirma que “tempo e lugar são componentes básicos do mundo vivo”.<sup>36</sup> Nesse caso o autor entende lugar como o centro onde acontecem as experiências e vivências do ser humano. O ser humano atribui valores aos lugares porque neles são realizadas as necessidades biológicas como comer, beber, descansar e reproduzir.<sup>37</sup> Essas necessidades biológicas são entendidas pelo autor como experiências. Por meio das experiências que vivemos é que temos a capacidade de aprender a partir da própria experiência. A capacidade do ser humano de sentir o espaço e o lugar, e por meio disso, criar sentimentos pelo lugar que ocupa, se dá por meio dos órgãos do sistema sensorial, os quais permitem que aconteça o movimento, e, conforme Tuan, é através do movimento que podemos experimentar e conhecer o espaço e o lugar:

Quais são os órgãos sensoriais e experienciais que permitem aos seres humanos ter sentimentos intensos pelo espaço e pelas qualidades espaciais? Resposta: cinestesia, visão e tato. Movimentos tão simples como esticar os braços e as pernas são básicos para que tomemos consciência

<sup>34</sup> AUGÉ, 2012, p. 51-52.

<sup>35</sup> TUAN, 1983, p. 3.

<sup>36</sup> TUAN, 1983, p. 3.

<sup>37</sup> TUAN, 1983, p. 4.

do espaço. O espaço é experienciado quando há lugar para se mover. Ainda mais, mudando de um lugar para outro, a pessoa adquire um sentido de direção. Para frente, para trás e para os lados são diferenciados pela experiência, isto é, conhecidos subconscientemente no ato de movimentar-se. O espaço assume uma organização coordenada rudimentar centrada no eu, que se move e se direciona. Os olhos humanos, por terem superposição bifocal e capacidade estereoscópica, proporcionam às pessoas um espaço vívido, em três dimensões.<sup>38</sup>

Tuan classifica o lugar como um “objeto”, na medida em que é algo que não pode ser manipulado e levado de um lado a outro. Deste modo, o lugar “é um objeto no qual se pode morar”.<sup>39</sup> Sendo o lugar um objeto, a sua função é a de dar ao espaço uma forma geométrica. Tuan exemplifica usando a figura do triângulo e a maneira que um novo morador de um bairro faz para o conhecer e dar significado:

A princípio, o triângulo é ‘espaço’, uma imagem embaçada. Para reconhecer o triângulo é preciso identificar previamente os ângulos – isto é, lugares. Para o novo morador, o bairro é a princípio uma confusão de imagens; ‘lá fora’ é um espaço embaçado. Aprender a conhecer o bairro exige a identificação de locais significantes, como esquinas e referenciais arquitetônicos, dentro do espaço do bairro.<sup>40</sup>

Nessa concepção, o lugar existe quando o espaço passa a ser vivenciado, ou seja, o espaço torna-se um lugar quando ele é familiar ao ser humano. Essa familiaridade com o lugar acontece quando paramos de nos movimentar no espaço. É a quantidade de tempo em que permanecemos no local que criamos familiaridade, o lugar. Tuan compara a casa como essa pausa do movimento no espaço, a casa torna-se então um lugar familiar, o lar:

No lar, os móveis como uma escrivaninha, uma poltrona, a pia da cozinha e a cadeira de balanço na varanda são pontos ao longo de um complexo caminho de movimento que é seguido dia após dia. Estes pontos são lugares, centros para organizar mundos. Como, um resultado do uso habitual, o próprio caminho adquire uma densidade de significado e uma estabilidade que são traços característicos de lugar. O caminho e as pausas ao longo dele, juntos, constituem um lugar maior – o lar.<sup>41</sup>

Outra importante contribuição de Tuan é a comparação e entrelaçamento que ele faz entre os conceitos de espaço, tempo e lugar. Para isso, ele perpassa as concepções greco-hebraicas de espaço, tempo e lugar até a modernidade.

---

<sup>38</sup> TUAN, 1983, p. 13.

<sup>39</sup> TUAN, 1983, p. 14.

<sup>40</sup> TUAN, 1983, p. 20.

<sup>41</sup> TUAN, 1983, p. 200.

Tuan destaca que o ocidente tem suas concepções de lugar/espço originadas no pensamento grego e hebreu.<sup>42</sup> Na concepção hebraica o tempo era sequencial ou direcional. A história tinha seu início com a criação feita pelo Deus hebreu, o qual por sua vez, era o Deus da história. Deste modo, entendia-se a história linearmente, tendo seu fim na consumação. A condição nômade dos hebreus resultou a criação de crônicas narrativas dos eventos vividos. Assim, o fato de sempre estarem em migração possibilitou uma estrutura linear do tempo em forma de uma jornada, ou seja, iniciava em um lugar e terminava em outro. O tempo possuía início e fim, sendo, portanto, um tempo sequencial.<sup>43</sup> Aportado em Robert Aron, Tuan afirma que na concepção hebraica:

Havia alguma coisa escandalosa sobre se edificar no espaço. A vocação dos judeus é para construir no tempo; seus verdadeiros templos estão no coração humano consubstanciados pela história, nunca terminados e, sem dúvida devido à tolerância consigo mesmos, sempre incompletos... a própria ação de construir, como tentativa de isolar a unidade do imenso espaço criado por Deus, e assim, verificar o fluxo do tempo, era... chocante e quase idólatra.<sup>44</sup>

Os antigos profetas hebreus rejeitavam a ideia de se ter vínculos com a terra dos povos sedentários, associavam o apego ao lugar como uma forma de adorar a Baalim, que significa a adoração ao “lugar” dos deuses.<sup>45</sup> Para os profetas hebreus o vínculo com o lugar era uma concepção pagã.<sup>46</sup> O Deus hebreu não cria propriamente um lugar santo a fim de se estabelecer um santuário a si próprio. O lugar santificado pelo Deus hebreu é concretizado no tempo, o *Sabbath*: “e Deus abençoou o sétimo dia e o santificou”.<sup>47</sup>

Ao contrário do pensamento hebraico, na concepção grega os lugares possuíam um significado importante. Entendia-se que o mundo é espacial, valorizava-se o que era aborígine. O tempo era concebido de forma cíclica, ou então, por influência de Platão, acreditava-se na eternidade do tempo.<sup>48</sup>

<sup>42</sup> TUAN, Yi-Fu. Espaço, tempo, lugar: um arcabouço humanista. **Geograficidade**, v. 1, n. 1, p. 4-15, 2011. p. 8. Disponível em: <<http://www.uff.br/posarq/geograficidade/revista/index.php/geograficidade/article/view/1>>. Acesso em: 20 maio. 2017.

<sup>43</sup> TUAN, 2011, p. 8.

<sup>44</sup> TUAN, 2011, p. 8.

<sup>45</sup> TUAN, 2011, p. 8.

<sup>46</sup> TUAN, 2011, p. 8.

<sup>47</sup> TUAN, 2011, p. 8.

<sup>48</sup> TUAN, 2011, p. 8.

No período medieval o universo era entendido a partir da fusão e de uma síntese do pensamento grego e hebraico. Na Idade Média o tempo era concebido como um ciclo ou eterno. Assim, “o espaço possuía um eixo vertical distinto, e suas subdivisões fundamentais eram o Céu, a Natureza Sublunar e a Terra”.<sup>49</sup> Nesse período os pontos cardeais tiveram uma grande importância na organização do espaço terrestre. O uso dos pontos cardeais pode ser percebido, por exemplo, na construção das igrejas cristãs, onde o lugar dos altares era construído na extremidade oriental da nave. Deste modo, o sacerdote que celebrava a cerimônia religiosa olhava para o lado leste, em direção ao sol nascente, o qual simbolizava a ressurreição de Jesus Cristo.<sup>50</sup> Tuan destaca que na tentativa de o cristianismo organizar socialmente o mundo, ocorre uma síntese do pensamento grego e hebraico:

O cristianismo vinculou o lugar e os laços familiares à paróquia, onde o padre toma o lugar da figura do pai [...] O tempo e o mundo medieval era visto como linear e direcional, na mesma medida em que a Igreja nos forçou com a história da salvação cristã. Na vida cotidiana, no entanto, o tempo observado como cíclico era mais importante: o calendário da igreja foi adaptado ao interminável ciclo natural das estações.<sup>51</sup>

Aos poucos, o modelo medieval rompeu-se. Em meados do século XVIII o modelo medieval é substituído pela visão do mundo moderno.<sup>52</sup> O modelo do mundo moderno retoma aspectos da concepção hebraica de tempo histórico progressista. Para Tuan, o motivo que impulsionou a nova concepção de tempo, espaço e lugar no mundo moderno foi o surgimento da ciência. Assim ele desenvolve seu pensamento:

Dois conceitos científicos tiveram influência marcante: a ideia newtoniana de que os objetos se movem naturalmente em linha reta e não em círculos, e a ideia darwiniana de que as espécies biológicas não foram criadas separadamente, mas que tem evoluído pela eternidade do tempo. Na visão do mundo moderno o tempo é linear e histórico, mais do que cíclico; o espaço está desligado dele, horizontal mais que vertical. No plano social a mobilidade é o ideal.<sup>53</sup>

O que diferencia o modelo do mundo moderno para o grego, retomando alguns aspectos do modelo hebreu, é justamente a mobilidade que o ser humano

---

<sup>49</sup> TUAN, 2011, p. 8.

<sup>50</sup> TUAN, 2011, p. 8.

<sup>51</sup> TUAN, 2011, p. 9.

<sup>52</sup> TUAN, 2011, p. 9.

<sup>53</sup> TUAN, 2011, p. 9.

tem no tempo e no espaço. O ser humano moderno está sempre “a caminho” é um povo retirante, a exemplo dos hebreus ou das primeiras pessoas cristãs. A modernidade tem possibilitado as pessoas a liberdade na medida em que não possuem raízes, estão livres de vínculos com os lugares. Nas palavras de Tuan, os seres humanos na modernidade “são peregrinos procurando a utopia suburbana, além do horizonte. Eles acreditam na mobilidade geográfica, pois esta pode significar progresso social e econômico. A eternidade e o movimento longo do eixo cósmico são mitos esquecidos.”<sup>54</sup>

Essa configuração da modernidade cria uma relação entre o tempo, o espaço e o lugar na medida em que o lugar passa a ser concebido como uma pausa no movimento que acontece no espaço.<sup>55</sup> Isso porque o movimento ocorre no espaço, e para que aconteça o movimento, é preciso o tempo – tempo de deslocar-se de um lugar para outro. Portanto, sendo o lugar uma pausa no movimento, ela “permite a localização para tornar o lugar o centro de significados que organiza o espaço do entorno”.<sup>56</sup> Para melhor entender tal dinâmica, Tuan afirma que na sociedade moderna o movimento se centra em dois polos circulares - casa e trabalho:

[...] a ida para o trabalho trata de um tipo de experiência diverso ao da viagem de retorno à casa. A maior parte das pessoas experimenta a casa como o centro de suas vidas e o local de trabalho como polo negativo; grande parte compreenderá a diferença com um limite exterior, com segmentos em torno de uma jornada circular.<sup>57</sup>

O que Tuan quer exprimir é que o lugar passa a adquirir sentido e torna-se “um lugar” após um período de tempo – “quanto mais tempo permanecemos em uma localidade melhor a conhecemos e mais profundamente significativa se tornará para nós”.<sup>58</sup> A casa é um lugar existencial pois é nela, mesmo que teoricamente, mais tempo permanecemos, onde os laços amorosos e familiares concretizam-se no tempo e no espaço, é aonde o ser humano pode fazer a sua pausa na rotina do mundo moderno. Deste modo, Tuan faz uma crítica à literatura geográfica tradicional que tem tratado o espaço e o tempo como assuntos separados e com metodologias distintas. Sua crítica também se dá ao fato de ser ignorada a questão do tempo,

---

<sup>54</sup> TUAN, 2011, p. 9.

<sup>55</sup> TUAN, 2011, p. 12.

<sup>56</sup> TUAN, 2011, p. 12.

<sup>57</sup> TUAN, 2011, p. 13.

<sup>58</sup> TUAN, 2011, p. 14.

pois, conforme Tuan, o tempo exerce uma profunda influência sobre o espaço e o lugar. Assim ele questiona: “Como podemos analisar a organização espacial sem um profundo conhecimento da organização temporal?”<sup>59</sup>

Para Tuan, o tempo, assim como o espaço e o lugar, é uma dimensão da experiência humana, “são categorias sobrepostas da experiência humana”.<sup>60</sup> O modelo do mundo moderno tem propiciado a aceleração do tempo. Temos que perguntarmo-nos até que ponto essa aceleração do tempo, que conseqüentemente resulta na aceleração da vida humana, tem modificado a noção de espaço e lugar no atual momento que vivemos. A isso, o antropólogo francês Marc Augé irá responder que vivemos em uma época geradora de “não lugares”.

### 2.3 Não lugares em Marc Augé

A modernidade propiciou ao ser humano a facilidade de locomover-se rapidamente de um lugar a outro. Com isso, temos experimentado a aceleração do tempo. Nas linhas a seguir queremos utilizar-nos das contribuições de Marc Augé. O antropólogo francês cunhou um termo próprio para caracterizar o atual momento que vivemos, o qual tem modificado importantes paradigmas da vida humana. Após discorrermos sobre tais mudanças de paradigmas, iremos refletir sobre em que medida essas mudanças têm contribuído para a formação dos “não lugares” na vida e sociedade atual.

#### 2.3.1 Deslocando-se do termo *pós-modernidade* para *supermodernidade*

Marc Augé afasta-se do conceito *pós-modernidade* preferindo utilizar o termo *supermodernidade*. Em seu livro “*Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*” Augé discorre sobre a maneira da antropologia analisar e interpretar a sociedade atual. Para ele, a antropologia sempre caracterizou-se como uma “antropologia do aqui e do agora”.<sup>61</sup> O antropólogo assim define e diferencia a antropologia da supermodernidade: “Da supermodernidade, poder-se-ia dizer que é o lado ‘cara’ de uma moeda da qual a pós-modernidade só nos apresenta o lado

---

<sup>59</sup> TUAN, 2011, p. 14.

<sup>60</sup> TUAN, 2011, p. 14.

<sup>61</sup> AUGÉ, 2012, p. 22.

‘coroa’ – o positivo de um negativo”.<sup>62</sup> Augé dá um novo significado antropológico para a realidade que estamos vivendo, propondo uma nova maneira de refletir a contemporaneidade sob a dinâmica de deslocar o discurso do método para o objeto. Deste modo, propõe-se que a discussão na contemporaneidade, ao invés de focar-se no método, deva focar-se no objeto a ser estudado.<sup>63</sup> É essa mudança de foco que faz Augé afastar-se do termo pós-modernidade e apropriar-se do termo supermodernidade.

É característico da supermodernidade a configuração de uma sociedade caracterizada por uma individualidade solitária.<sup>64</sup> Esse novo tipo de configuração social é caracterizado por aquilo que Augé define por *figuras de excesso*, a saber, a superabundância factual, a superabundância espacial e a individualização que nada mais são do que a superabundância do tempo, espaço e individualidade. Perpassemos rapidamente por essas três características que produzem a supermodernidade:

I. A superabundância factual: refere-se a uma nova concepção de categoria do tempo, a qual é caracterizada pelo ritmo acelerado da história.<sup>65</sup> Os fatos e acontecimentos, que antes levavam anos para tornarem-se históricos, na supermodernidade passam a ser históricos de maneira muito mais rápida, na medida em que há uma multiplicação dos acontecimentos em um curto espaço de tempo, os quais muitas vezes não são previstos (de antemão). Assim destaca Augé:

A ‘aceleração’ da história corresponde de fato a uma multiplicação de acontecimentos na maioria das vezes não previstos pelos economistas, historiadores ou sociólogos. A superabundância factual é que constitui problema, e não tanto os horrores do século XX (inéditos por sua amplitude, mas possibilitados pela tecnologia), nem a mudança dos esquemas intelectuais ou as agitações políticas, dos quais a história nos oferece muitos outros exemplos.<sup>66</sup>

O aceleração da história provocado pelo excesso de informações leva o ser humano a estar em constante busca por dar um sentido ao presente: “Essa necessidade de dar um sentido ao presente, senão ao passado, é o resgate da

---

<sup>62</sup> AUGÉ, 2012, p. 33.

<sup>63</sup> AUGÉ, 2012, p. 41.

<sup>64</sup> AUGÉ, 2012, p. 74.

<sup>65</sup> AUGÉ, 2012, p. 29.

<sup>66</sup> AUGÉ, 2012, p. 31.

superabundância factual que corresponde a uma situação que poderíamos dizer de ‘supermodernidade’ para dar conta de sua modalidade essencial: o excesso”.<sup>67</sup>

II. A superabundância espacial: “Do excesso de espaço poderíamos dizer, primeiro, ainda aí meio paradoxalmente, que é correlativo do encolhimento do planeta”.<sup>68</sup> O excesso de espaço tem por característica encurtar as distâncias e, na linguagem de Augé, encolher o planeta. A agilidade em locomover-se de um lugar para outro fez com que aumentasse o número de pessoas em constante circulação/movimento cada vez mais acelerado. Os avanços tecnológicos nos meios de transportes facilitam a locomoção de um lugar a outro com mais rapidez e com um custo menor. Por meio da locomoção acelerada o cenário espacial é modificado, tronando-se cada vez mais pequeno, na medida em que as distancias são encurtadas: “Estamos na era das mudanças de escala, no que diz respeito à conquista espacial, é claro, mas também em terra: os meios de transporte rápidos põem qualquer capital no máximo a algumas horas de qualquer outra”.<sup>69</sup>

III. A individualização: a última figura de excesso que caracteriza a supermodernidade “é a figura do ego, do indivíduo”.<sup>70</sup> Por meio da individualização, a supermodernidade tende a ser uma época que, ao invés de propiciar uma aproximação entre os indivíduos, uma vez que o tempo e o espaço já não mais são fatores que impedem a locomoção e aproximação dos indivíduos, produz pessoas que estão cada vez mais solitárias. Essa solidão dos indivíduos é resultante da superabundância factual e espacial, pois esses excessos enfraquecem as referências coletivas, acarretando em um individualismo exasperado – “Nas sociedades ocidentais, pelo menos, o indivíduo quer um mundo para ser um mundo. Ele pretende interpretar por e para si mesmo as informações que lhe são entregues”.<sup>71</sup>

### 2.3.2 *Os não lugares*

[...] a supermodernidade é produtora de não lugares, isto é, de espaços que não são em si lugares.<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> AUGÉ, 2012, p. 32.

<sup>68</sup> AUGÉ, 2012, p. 33.

<sup>69</sup> AUGÉ, 2012, p. 34.

<sup>70</sup> AUGÉ, 2012, p. 38.

<sup>71</sup> AUGÉ, 2012, p. 38.

<sup>72</sup> AUGÉ, 2012. p. 73.

Como já refletido anteriormente, Augé define a supermodernidade como uma nova configuração social que tem por característica os excessos que resultam na superabundância espacial, factual e na individualização das referências. Com o novo paradigma provocado pela supermodernidade surgem aquilo que Augé define por “não lugares”. Nas palavras de Augé: “A supermodernidade (que procede simultaneamente das três figuras de excesso que são a superabundância factual, a superabundância espacial e a individualização das referências) encontra naturalmente sua expressão completa nos não lugares”.<sup>73</sup>

Os não lugares são resultantes das recentes transformações que ocorreram no processo de globalização, as quais refletem na relação do indivíduo (nós) com o espaço, o tempo e os outros.<sup>74</sup> Augé destaca que a supermodernidade está transformando o cenário e as relações sociais – “Ela resulta, concretamente, em consideráveis modificações físicas: concentrações urbanas, transferências de população e multiplicação daquilo que chamaremos ‘não lugares’, por oposição à noção sociológica de lugar”.<sup>75</sup> O autor define brevemente sua concepção de não lugares:

Os não lugares são tanto as instalações necessárias à circulação acelerada das pessoas e bens (vias expressas, trevos rodoviários, aeroportos) quanto os próprios meios de transporte ou os grandes centros comerciais, ou ainda os campos de trânsito prolongado onde são alojados os refugiados do planeta.<sup>76</sup>

Ao contrário do lugar, os não lugares não possuem nenhuma característica que seja histórica, relacional e indenitária: “Se um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir nem como indenitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um não lugar”.<sup>77</sup> O não lugar assim o é por conta de ser um local em que os indivíduos estão apenas de passagem, seu contato com outra pessoa é limitado. Desta forma, as pessoas que estão no não lugar passam a ter uma maneira diferente de se relacionarem caso estivessem em um lugar. A lógica que se segue nos não lugares é uma lógica que

---

<sup>73</sup> AUGÉ, 2012, p. 100.

<sup>74</sup> SÁ, Maria Teresa Salgueiro de Vasconcelos. Lugares e não lugares em Marc Augé. **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 26, n. 2, p. 209-229, 2014. p. 209. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-20702014000200012&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-20702014000200012&script=sci_arttext)>. Acesso em: 10 abr. 2017.

<sup>75</sup> AUGÉ, 2012, p. 36.

<sup>76</sup> AUGÉ, 2012, p. 36.

<sup>77</sup> AUGÉ, 2012, p. 73.

preza pela agilidade, a rapidez e a satisfação de movimentação da sociedade. Tal rotatividade tira dos indivíduos que ali estão o sentimento de pertença e relacionamento que existe no lugar. Por isso, as pessoas não criam vínculos com os não lugares, pois são locais de passagem onde apenas se está para satisfazer uma necessidade imediata<sup>78</sup>, no caso de um passageiro que está no aeroporto, a de embarcar em um avião e seguir até seu destino. Por conta disso, os locais de passagem/trânsito, como não lugar, tem uma ocupação meramente efêmera:

O espaço do não lugar liberta de suas determinações habituais quem nele penetra. Ele não é mais do que aquilo que faz ou vive como passageiro, cliente, chofer. Talvez ele ainda esteja cheio das preocupações da véspera, já preocupado com o dia seguinte, mas seu ambiente do momento o afasta provisoriamente disso. [...] A atualidade e a urgência do momento presente reinam neles. Como os não lugares se percorrem, eles se medem em unidades de tempo. Os itinerários não funcionam sem horários, sem quadros de chegada ou de partida, que sempre concedem um lugar à menção dos atrasos eventuais. Eles se vivem no presente. Presente do percurso, que se materializa, hoje, nos voos de longo curso, numa tela onde se inscreve a todo instante a progressão do aparelho.<sup>79</sup>

Teresa Sá, em seu artigo *lugares e não lugares em Marc Augé*<sup>80</sup>, ressalta que Augé percebe uma certa uniformidade nos não lugares, pois é peculiar dos não lugares serem despersonalizados, tendo características parecidas em qualquer parte do mundo. Assim destaca a autora:

A uniformidade enquadra-se na noção de não lugar. Tem a ver com a construção em qualquer lugar no mundo de espaços semelhantes e despersonalizados: aeroportos, grandes cadeias de hotéis, grandes supermercados, grandes centros comerciais, são espaços onde o estrangeiro não se sente deslocado, exactamente porque os reconhece, porque o espaço lhe é familiar. São espaços onde não se está em casa, nem num local estranho, nem com os outros. A ideia do estrangeiro é repentinamente lembrada por Augé [...] quando todo o espaço se assemelha, somos de certo modo todos estrangeiros por que já nada nos identifica.<sup>81</sup>

Quanto a essa uniformidade, que torna os não lugares despersonalizados permitindo assim que o estrangeiro não se sinta deslocado, Augé destaca:

[...] a nova cosmologia produz efeitos de reconhecimento. Paradoxo do não lugar: o estrangeiro perdido num país que não conhece (o estrangeiro de “passagem”) só consegue se encontrar no anonimato das autoestradas, dos

<sup>78</sup> SÁ, 2014, p. 223.

<sup>79</sup> AUGÉ, 2012, p. 94-95.

<sup>80</sup> SÁ, Maria Teresa Salgueiro de Vasconcelos. Lugares e não-lugares em Marc Augé. **Artitextos**, Lisboa, n. 3, p. 179-188, 2006. Disponível em: <<http://www.repository.utl.pt/handle/10400.5/1831>>. Acesso em: 10 abr. 2017.

<sup>81</sup> SÁ, 2006, p. 183.

postos de gasolina, das lojas de departamento ou das cadeias de hotéis. O *outdoor* de uma marca de gasolina constitui para ele um sinal tranquilizador, e ele encontra com alívio nas gôndolas do supermercado os produtos de limpeza, domésticos ou alimentares consagrados pelas firmas multinacionais.<sup>82</sup>

Outra característica dos não lugares é que eles não são identitários. Os não lugares proporcionam o anonimato do indivíduo que ali está. Seguindo o pensamento de Marc Augé, o sociólogo Zygmunt Bauman em seu livro “*Modernidade Líquida*” destaca que os não lugares permitem as pessoas que:

[...] sua presença seja ‘meramente física’ e socialmente diferente, e preferivelmente indistinguível da ausência, para cancelar, nivelar ou zerar, esvaziar as idiossincráticas subjetividades de seus ‘passantes’. Os residentes temporários dos não-lugares são possivelmente diferentes, cada variedade com seus próprios hábitos e expectativas; e o truque é fazer com que isso seja irrelevante durante sua estadia. Quaisquer que sejam suas outras diferenças, deverão seguir os mesmos padrões de conduta: e as pistas que disparam o padrão uniforme de conduta devem ser legíveis por todos eles, independente das línguas que preferam ou que costumem utilizar em seus afazeres diários.<sup>83</sup>

E continua:

Um não lugar ‘é um espaço destituído das expressões simbólicas de identidade, relações e história: exemplos incluem aeroportos, auto-estradas, anônimos quartos de hotel, transporte público... Jamais na história do mundo os não-lugares ocuparam tanto espaço’.<sup>84</sup>

A presença “meramente física” dos frequentadores e das frequentadoras dos não lugares lhes garante um certo anonimato. Conforme Augé, o acesso e anonimato das pessoas que frequentam um aeroporto só é garantido após a pessoa apresentar a sua identidade.<sup>85</sup> Assim ele destaca:

Para ter acesso às salas de embarque de um aeroporto, é preciso, antes, apresentar a passagem ao *check-in* (o nome do passageiro está inscrito nela); [...] o passageiro só conquista, então, seu anonimato após ter fornecido a prova de sua identidade, [...] não existe individualização (de direito ao anonimato) sem controle de identidade. [...] o passageiro dos não lugares só reencontra sua identidade no controle da alfândega, no pedágio ou na caixa registradora. Esperando, obedece ao mesmo código que os outros, registra as mesmas mensagens, responde às mesmas solicitações. O espaço do não lugar não cria nem identidade singular nem relação, mas sim solidão e similitude.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> AUGÉ, 2012, p. 98.

<sup>83</sup> BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2001. p. 119.

<sup>84</sup> BAUMAN, 2001, p. 120.

<sup>85</sup> AUGÉ, 2012, p. 94.

<sup>86</sup> AUGÉ, 2012, p. 94-95.

Desta forma, para Augé, o anonimato concedido ao indivíduo que frequenta um não lugar acontece na medida em que ele é concebido apenas como cliente, passageiro, passageira, usuário, usuária, ouvinte – “O espaço da supermodernidade é trabalhado por esta contradição: ele só trata com indivíduos (clientes, passageiros, usuários, ouvintes), mas eles só são identificados, socializados e localizados (nome, profissão, local de nascimento, endereço) na entrada ou na saída”.<sup>87</sup> Portanto, durante o tempo que a pessoa passa dentro de um não lugar ela é apenas mais um indivíduo no meio de tantas outras pessoas que também estão ali por um breve momento, pois são passageiras. Estar em um não lugar é estar em um espaço destinado ao movimento e a circulação cujo objetivo é se chegar a um determinado local.<sup>88</sup> Porém, o fato de estar em um espaço destinado a ser um não lugar não significa que a pessoa estará impossibilitada de vivenciar experiências que ocorrem em um espaço destinado a ser um lugar.

Vale ressaltar e nos atermos ao fato de que Augé parte de uma concepção dicotômica entre lugar/não lugar. Assim, um não lugar pode ser um lugar e um lugar pode ser um não lugar na medida em que tais espaços proporcionam a possibilidade do indivíduo ter experiências vivenciais que acontecem tanto no não lugar como no lugar. Nas palavras de Augé:

[...] existe evidentemente o não lugar como lugar: ele nunca existe sob uma forma pura; lugares se recompõem nele; relações se reconstituem nele; [...] O lugar e o não lugar são, antes, polaridades fugidias: o primeiro nunca é completamente apagado e o segundo nunca se realiza totalmente – palimpsestos em que se reinscreve, sem cessar, o jogo embaralhado da identidade e da relação.<sup>89</sup>

E ainda:

Na realidade concreta do mundo de hoje, os lugares e os espaços, os lugares e os não lugares misturam-se, interpenetram-se. A possibilidade do não lugar nunca está ausente de qualquer lugar que seja. A volta ao lugar é o recurso de quem frequenta os não lugares. Lugares e não lugares se opõem (ou se atraem).<sup>90</sup>

Nessa direção, Teresa Sá utiliza-se da nomenclatura “espaços construídos” e “espaços vividos”. Os “espaços construídos” com o intuito de serem um não lugar são os que comportam a aceleração do tempo (aeroportos, estações de trens e

---

<sup>87</sup> AUGÉ, 2012, p. 102.

<sup>88</sup> SÁ, 2014, p. 214.

<sup>89</sup> AUGÉ, 2012, p. 74.

<sup>90</sup> AUGÉ, 2012, p. 98.

ônibus, hipermercados, redes de hotéis). Já os “espaços vividos” dizem respeito as relações que acontecem nos “espaços construídos” (não lugar).<sup>91</sup>

Augé entende que os não lugares são espaços onde interações entre as pessoas que ali estão são possíveis de acontecer, porém são relações de “solidão”. O autor nos exemplifica isso relatando a dinâmica de um hipermercado:

[...] as grandes superfícies nas quais o cliente circula silenciosamente, consulta as etiquetas, pesa legumes ou frutas numa máquina que lhe indica, com o peso, o preço, e depois estende o cartão de crédito a uma jovem também silenciosa, ou pouco loquaz, que submete cada artigo ao registro de uma máquina decodificadora, antes de verificar o bom funcionamento do cartão de banco. Diálogo mais direto, porém, ainda silencioso: o que cada titular de um cartão de banco mantém com a máquina distribuidora na qual ele o insere e em cuja tela são-lhe transmitidas instruções, geralmente estimulantes, mas que por vezes constituem verdadeiras invocações a ordem ('Cartão mal introduzido', 'Retire seu cartão', 'Leia atentamente as instruções'). Todas as interpelações que emanam de nossas estradas, centros comerciais ou vanguardas do sistema na esquina de nossas ruas visam simultânea e indiferentemente a cada um de nós ('Obrigado por sua visita', 'Boa viagem', 'Grato por sua confiança'), qualquer um de nós: elas fabricam o 'homem médio', definido como usuário do sistema rodoviário, comercial ou bancário.<sup>92</sup>

Por isso os não lugares, como os aeroportos, mesmo sendo um local que comporta a aceleração do tempo, sendo, portanto, um lugar de passagem/não lugar, disponibiliza de espaços que permitem as pessoas que ali estão a oportunidade de interagirem umas com as outras, mesmo que de forma rápida ou mecânica como descrita por Augé no exemplo acima.

## 2.4 Aeroportos

Para melhor entendermos essa dinâmica que acontece nos aeroportos, passaremos a discorrer brevemente sobre o surgimento e estrutura dos aeroportos, e em seguida analisaremos de forma breve os espaços nos aeroportos que proporcionam interação entre os seus usuários e usuárias.

O século XXI é marcado pela facilidade que a humanidade tem em locomover-se de um lugar para outro. Grande parte dessa facilidade é possível graças a existência dos aeroportos, que tiveram seu início no século XX. A partir daí, diante da crescente demanda de transportes de cargas, de passageiros e passageiras, cada vez mais os aeroportos passam por consideráveis mudanças na

---

<sup>91</sup> SÁ, 2014, p. 213.

<sup>92</sup> AUGÉ, 2012, p. 92.

sua dinâmica arquitetônica no intuito de melhor atender e recepcionar aos e às viajantes que por ali passam.<sup>93</sup>

De acordo com Teixeira o primeiro aeroporto que tem-se registro histórico foi construído entre os anos de 1904 e 1905 na cidade de Dyton, Estado americano de Ohio, o qual era apenas um barracão servindo como hangar.<sup>94</sup> Baseados nesse modelo os primeiros aeroportos eram utilizados apenas para acomodar e fazer a manutenção dos aviões. Os primeiros aviões eram utilizados apenas para o transporte de cargas, sendo utilizadas para o traslado de pessoas alguns anos mais tarde.<sup>95</sup> Com o transporte de pessoas o número de voos cresceu, os aviões passaram por adequações, bem como a estrutura dos aeroportos a fim de melhor comportar e acomodar aos passageiros, passageiras, funcionários e funcionárias.<sup>96</sup>

Adival Aparecido, em sua dissertação de mestrado, com base em Arai (1996) destaca que a história dos aeroportos está dividida em três estágios evolutivos.

O primeiro dos estágios diz respeito ao período de 1920 até a metade de 1940, na qual, a utilidade dos aeroportos se dava apenas no intuito de serem “uma base para transporte aéreo militar e civil, com instalações somente para se decolar e pousar. Era verdadeiramente um campo de aviação onde aviões e pilotos representaram o papel principal nesta fase”.<sup>97</sup>

O segundo estágio vai dos anos quarenta aos anos oitenta, destacando-se como a época da expansão e desenvolvimento dos aeroportos internacionais:

Depois da segunda guerra mundial [...], o aeroporto foi transformado em uma facilidade onde as pessoas se aglomeravam e onde se armazenavam grandes quantidades de carga para serem transportadas. Com o advento da era dos jatos, nos anos cinquenta a viagem aérea tornou-se mais popular e os aeroportos começaram a oferecer outros serviços ao passageiro como restaurantes e lojas comerciais. Durante este período de desenvolvimento dos aeroportos, as linhas aéreas representaram um papel principal.<sup>98</sup>

---

<sup>93</sup> TEIXEIRA, Marília Alves. **A influência da iluminação natural no desempenho ambiental de edificações aeroportuárias. 2007.** Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Universidade de Brasília, Brasília, 2007. p. 33.

<sup>94</sup> TEIXEIRA. 2007, p. 33-34.

<sup>95</sup> TEIXEIRA, 2007, p. 34.

<sup>96</sup> TEIXEIRA, 2007, p. 34.

<sup>97</sup> JUNIOR, Adival Aparecido Magri. **Indicadores de qualidade de terminais de passageiros de aeroportos. 2003.** Dissertação (Mestrado em Engenharia de Infraestrutura Aeronáutica). ITA, São Paulo, 2003. p. 6.

<sup>98</sup> JUNIOR, 2003, p. 6.

Já o terceiro estágio diz respeito a nova geração, ao “aeroporto humano” que teve início nos anos noventa perdurando até hoje.

Com essas mudanças os aeroportos deixaram de ser apenas uma base de transporte militar e passaram a ser projetados para comportar o maior número de aviões, passageiros e passageiras. Atualmente a importância dos aeroportos dá-se tanto pelo alto número de transporte de pessoas e cargas, gerando assim rentáveis resultados na economia dos países, bem como, por ser o meio de transporte mais rápido e seguro do mundo.<sup>99</sup>

A nível nacional assinala-se que os aeroportos também passaram por três fases distintas de desenvolvimento. A primeira fase remete-se a meados de 1925 quanto tem-se o início regular do transporte aéreo. No litoral brasileiro, mais especificamente de Belém até o Rio Grande do Norte, foram implementadas as primeiras infraestruturas de aeroportos, como por exemplo, campos de pousos, hangares, postos de rádio comunicação e estações meteorológicas. Assim, tem-se a primeira fase de composição e desenvolvimento dos aeroportos no Brasil, também denominada de a fase da *infraestrutura do litoral*.<sup>100</sup>

Por volta dos anos de 1930, com os assim denominados *vôos do Correio Aéreo Militar*, tratou-se de implantar rotas aéreas no interior do Brasil, como no vale do rio São Francisco, Vale do Tocantins e uma rota internacional para Assunção no Paraguai. Surge assim, a segunda fase denominada de *interiorização da infraestrutura*.<sup>101</sup>

A terceira fase caracteriza-se pela inserção massiva dos jatos aéreos no Brasil, começando após os anos 50. Tal marco contribuiu para o nascimento da infraestrutura aeroportuária moderna, também conhecida como a fase da *infraestrutura da era jato*.<sup>102</sup>

#### 2.4.1 Espaços de consumo/lazer em Aeroportos

A inserção dos jatos no espaço aéreo juntamente com a crise mundial do petróleo resultou numa maior procura das pessoas em viajarem com os aviões. Os

---

<sup>99</sup> JUNIOR, 2003, p. 6.

<sup>100</sup> JUNIOR, 2003, p. 14.

<sup>101</sup> JUNIOR, 2003, p. 15.

<sup>102</sup> JUNIOR, 2003, p. 15.

aeroportos tiveram que adequar-se à nova realidade. Atualmente eles configuram-se em grandes construções dotadas de grande capacidade tecnológica.<sup>103</sup>

Teixeira, baseado em Blow (1998), traça quatro modelos de configuração dos terminais aeroportuários existentes no mundo:

- Terminal simples em nível único com embarque e desembarque lado-a-lado – apresenta formato adequado para aeroportos de pequeno porte. É o caso do aeroporto Santa Genoveva, de Goiânia/GO;
- Terminal com embarque e desembarque lado-a-lado em dois níveis – facilita a setorização das atividades, mas exige sistemas mecânicos de elevadores e escadas rolantes. É o caso do terminal 3 do aeroporto de *Heathrow* em Londres;
- Terminal com embarque e desembarque sobrepostos – é o modelo mais utilizado pela maioria dos aeroportos, que invariavelmente posiciona o embarque no pavimento superior e o desembarque no pavimento inferior. Trata-se de um modelo econômico e conveniente tanto para os passageiros como para a movimentação das bagagens. Tem como exemplo o terminal do Aeroporto Internacional de Brasília/DF;
- Terminal com segregação vertical – modelo adotado para terminais que possuem grande volume de passageiros e aeronaves de maior porte.<sup>104</sup>

As configurações dos terminais aeroportuários destacadas acima são projetadas para comportarem uma circulação massiva de pessoas. Visando as necessidades dos usuários e usuárias do transporte aéreo, os aeroportos disponibilizam os mais variados serviços e espaços de consumo, como por exemplo, livrarias, serviços postais, internet, salas VIP, free shop.

Adival Aparecido destaca que os aeroportos prestam serviços que podem conter “*elementos comuns*”, presentes em todos os estágios de processamento, sendo eles:

- Orientação e sinalização;
- Anúncios;
- Informação (incluindo informação de voo);
- Conforto (temperatura, visual do ambiente, área para fumantes);
- Vestiários e banheiros;
- Limpeza visual;
- Cortesia dos funcionários e eficiência;
- Capacidade;

<sup>103</sup> JUNIOR, 2003, p. 17.

<sup>104</sup> TEIXEIRA, 2007, p. 46. Outro aeroporto que se encaixa no modelo de terminais com embarque e desembarques sobrepostos é o SBPA, na capital gaúcha.

- Tempo de deslocamento (conexão de vôo, fluxos de embarque e desembarque);
- Esteiras rolantes, escadas rolantes, elevadores e veículos de transporte;
- Instalações para deficientes;
- Serviços especiais (salas para empresários, sala *vip*, **instalações religiosas** e instalações médicas).<sup>105</sup>

A Comissão de Estudos e Coordenação da Infraestrutura Aeronáutica (CECIA) orienta aos aeroportos a atentarem-se para cinco categorias básicas de usuários e usuárias: passageiros e passageiras embarcados, passageiros e passageiras desembarcados, passageiro e passageiras em trânsito, acompanhantes e funcionários dos aeroportos.<sup>106</sup> Sob tais aspectos, as instalações dos aeroportos devem ter espaços que possam ser ocupados e desfrutados pelos seus usuários e usuárias. Teixeira nos apresenta um desenho esquemático contendo os setores de embarque e desembarque para voos domésticos e internacionais.<sup>107</sup> (Conferir no anexo 1: Terminal 1).

Conforme o tráfego aéreo aumenta, também a infraestrutura dos aeroportos tende a aumentar e passar por modificações. De acordo com Teixeira isso “tem resultado em desenhos de terminais com edifícios telescópios em forma de aranha, sistemas de múltiplos terminais, ou mesmo a criação de satélites conectados com o edifício principal por meio de um sistema automatizado de transporte de passageiros, muitas vezes subterrâneo”.<sup>108</sup> (Conferir no anexo: Terminal 2).

Até pouco tempo atrás o centro do aeroporto era a sala de embarque ficando nas proximidades das plataformas de voo. Entrementes, conforme nos traz Teixeira:

[...] com o crescimento do tráfego aéreo as salas se multiplicaram, resultando em vários terminais para um só aeroporto. Aumentaram os números de usuários e as distâncias a serem percorridas [...]. Surge então uma nova geração de terminais, que apresenta dois pólos que se comunicam na área do terminal: em um dos pólos tem-se uma estação de transporte que funciona como intercâmbio intermodal realizando as conexões regionais, no outro polo está o centro do lado ar, que adquire grandes dimensões e conecta diversos satélites ou terminais, ocupando uma posição estratégica para coordenar a movimentação e conexão dos passageiros dentro do terminal e com outro polo.<sup>109</sup>

Teixeira ainda ressalta que:

<sup>105</sup> JUNIOR, 2003, p. 17. (Grifo nosso).

<sup>106</sup> TEIXEIRA, 2007, p. 38.

<sup>107</sup> TEIXEIRA, 2007, p. 39.

<sup>108</sup> TEIXEIRA, 2007, p. 39.

<sup>109</sup> TEIXEIRA, 2007, p. 44.

As novas conexões necessárias entre as várias salas de embarque dos terminais têm se tornado pontos de concentração de lojas, restaurantes, atividades de lazer e salas de espera. Estas são medidas que visam oferecer maior comodidade aos usuários, porém estão associadas ao enfoque comercial da gestão aeroportuária, onde as grandes distâncias percorridas pelos passageiros nos terminais, resultantes destes novos modelos, passam a ser vistas como algo rentável.<sup>110</sup>

Como pode-se perceber, o aumento pela procura em deslocar-se de um lugar para outro utilizando como meio de transporte os aviões, resultou no aumento do número de pessoas que frequentam os aeroportos. Logo, os aeroportos tendem a adequar-se cada vez mais a fim de comportar e receber da melhor maneira possível as pessoas que ali estão de passagem. A nova configuração arquitetônica nos aeroportos está possibilitando a inserção de espaços comerciais nos aeroportos.

A nível nacional, nos últimos anos a Empresa Brasileira de Infraestrutura Aeroportuária (INFRAERO) tem investido no setor comercial em seus aeroportos com instalações compatíveis a de um Shopping, assim, a INFRAERO adotou o termo *Aeroshopping*, um incentivo para a presença de espaços comerciais nos aeroportos:

‘O Aeroshopping é um conceito de varejo com o qual buscamos atrair negócios para sustentação das receitas, já presente em 17 aeroportos da Rede. A meta do Aeroshopping é atrair investimentos na infraestrutura aeroportuária e uma estrutura comercial atraente para os usuários dos nossos Terminais, com variedade de serviços e ofertas, trazendo conforto e variedade comparável à dos shopping centers’, explicou o superintendente de Negócios Comerciais da Infraero, Claiton Resende Faria.<sup>111</sup>

No portal online da INFRAERO é possível acessar a todos os aeroportos administrados pela empresa, e verificar os serviços que são oferecidos pelos aeroportos. No caso do SBPA<sup>112</sup>, são oferecidos 85 espaços de lojas e serviços. Um

<sup>110</sup> TEIXEIRA, 2007, p. 44.

<sup>111</sup> INFRAERO. **Infraero divulga Aeroshopping na 20ª edição da ABF**. Disponível em: <<http://www.infraero.gov.br/portal/index.php/es/prensa/noticias/4305-0906--infraero-divulga-aeroshopping-na-20o-edicao-da-abf.html>>. Acesso em: 02 jun. 2017.

<sup>112</sup> Importante frisar aqui que, a partir de março de 2017, a INFRAERO deixou de operar o SBPA, isso porque, o Governo Federal concedeu-o à *Fraport AG*. “A Fraport Brasil – Porto Alegre é uma subsidiária da Fraport AG Frankfurt Airport Services Worldwide, uma das empresas líderes no mercado global de aeroportos, que oferece uma gama completa de serviços integrados de gerenciamento e consultoria. A Fraport AG, proprietária e operadora do aeroporto de Frankfurt, maior aeroporto da Alemanha com mais de 60 milhões de passageiros por ano, é uma empresa altamente experiente em operações aeroportuárias em âmbito mundial. Seu portfólio inclui 30 aeroportos pelo mundo. Em um processo de licitação internacional, no qual o Governo Federal concedeu quatro aeroportos brasileiros à iniciativa privada, a Fraport AG conquistou a concessão dos aeroportos de Fortaleza e Porto Alegre pelos próximos 30 e 25 anos, respectivamente. A partir de então, a Fraport Brasil – Porto Alegre e a Fraport Brasil – Fortaleza foram estabelecidas tendo como objetivo a criação de dois aeroportos modernos, eficientes e focados no cliente. FRAPORT.

desses espaços é, a assim denominada pelo site, “*Capela Ecumênica (multi-religiosa)*.”<sup>113</sup>

A iniciativa da construção do espaço interreligioso partiu da INFRAERO juntamente com o grupo de Diálogo Inter-Religioso de Porto Alegre.<sup>114</sup> Chama a atenção a presença de um espaço religioso/sagrado em meio a espaços destinados para o comércio, consumo e bem-estar dos usuários e usuárias do aeroporto. Por isso, no próximo capítulo iremos trabalhar o conceito de espaço religioso/espaço sagrado, tendo já em vista abordagens posteriores a esse trabalho, nas quais iremos aprofundar na análise do espaço interreligioso do SBPA. Vale ressaltar aqui que a abordagem sobre o espaço sagrado no tópico seguinte visa apenas traçar elementos pontuais sobre a temática do espaço sagrado. A abordagem sobre o espaço interreligioso do SBPA se dará no terceiro capítulo da dissertação.

## 2.5 Espaço Sagrado

A partir de agora queremos traçar alguns elementos acerca do sagrado e do espaço sagrado. Já de antemão temos consciência que o assunto é vasto e, ao mesmo tempo, complexo. Para tanto, iremos em um primeiro momento nos valer das contribuições do teólogo alemão Rudolf Otto acerca do Sagrado e *numinoso*, e a maneira pela qual o ser humano relaciona-se com o sagrado. Em seguida iremos nos ater nas interpretações de Mircea Eliade, que em boa medida orientou-se no pensamento de Otto, diferenciando a realidade do espaço entre sagrado e profano. Na segunda parte iremos ater-nos nas espacialidades do espaço sagrado. Para isso, iremos utilizar das contribuições que a geografia da religião tem a nos oferecer.

---

**Fraport Brasil - Porto Alegre.** Disponível em: <<http://www.portoalegre-airport.com.br/pt>>. Acesso em: 11. jun. 2018.

<sup>113</sup> INFRAERO. **Lojas e serviços.** Disponível em: <<http://www4.infraero.gov.br/aeroportos/aeroporto-internacional-de-porto-alegre-salgado-filho/lojas-e-servicos/>>. Acesso em: 02 jun. 2017.

<sup>114</sup> RANQUETAT, Cesar Alberto. **Laicidade à brasileira:** um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). p. 272.

### 2.5.1 Espaço sagrado: o numinoso de Rudolf Otto e as hierofanias de Mircea Eliade

O teólogo alemão Rudolf Otto dispõe de grandes contribuições para a noção do sagrado. Em seu livro “O Sagrado”<sup>115</sup> o teólogo denomina o sagrado como o “*das ganz Andere*”, isto é, o totalmente outro. Nesse sentido, para Otto o sagrado é totalmente diferente de tudo o que existe, e por isso, não se pode descrevê-lo em termos racionais ou comuns. Resumidamente podemos dizer que a característica do sagrado dá-se naquilo que o teólogo denomina de *mysterium tremendum et fascinans* (mistério tremendo e fascinante). O sagrado no entendimento de Otto é uma força que produz o sentimento de espanto e uma atração que se é difícil de resistir<sup>116</sup>, assim, o sagrado evidencia um aspecto do espaço sagrado que revela-se por meio do sentimento da criatura, remetendo-a para um lugar que se encontra fora de si mesma.<sup>117</sup> Ao discorrer sobre o sagrado Otto se distancia do aspecto moral e racional, e para isso, ele forja uma palavra que é aplicada apenas para o sagrado, levando em conta apenas aquilo que o sagrado possui de exclusivo – o *numinoso*.<sup>118</sup>

O *numinoso* possui características que o qualificam como tal: o *mysterium tremendum* e o *fascinans*.

É característico do *numinoso* despertar o sentimento do mistério que faz tremer. O *tremendum* silencia o ser humano diante do *numinoso*. O que caracteriza o *tremendum* é a cólera divina. Tal cólera divina é a expressão absoluta da santidade. Não podemos ter acesso ao *tremendum*, apenas o sentimos quando o *numinoso* se manifesta:

Ela é ‘imprevisível’ e ‘arbitrária’ [...] essa *ira* divina é nada menos que o próprio ‘*tremendum*’, que, totalmente irracional em si mesmo, ali é concebido e expresso mediante ingênua correspondência com algo do âmbito natural, isto é, do psiquismo humano; trata-se de uma correspondência sumamente drástica e certa que como tal sempre preserva seu valor e também para nós ainda é totalmente inevitável ao se exprimir o sentimento religioso.<sup>119</sup>

Essa cólera divina que serve para caracterizar o *tremendum* é acompanhada da *majestas* (majestade). A *majestas* nada mais é do que a força e o poder do *tremendum*. O sentimento do *tremendum* na criatura dá-se pelo fato de a criatura

<sup>115</sup> OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST; Petrópolis: Vozes, 2011.

<sup>116</sup> OTTO, 2011, p. 46-47.

<sup>117</sup> OTTO, 2011, p. 42.

<sup>118</sup> OTTO, 2011, p. 37.

<sup>119</sup> OTTO, 2011, p. 50. (Grifo do autor).

reconhecer-se como inferior diante da majestade: “[...] majestas é aquele ‘sentimento de criatura’ que contrasta com o avassalador, sentido objetivamente; trata-se da sensação de afundar, ser anulado, ser pó, cinza, nada, e que constitui a matéria-prima numinosa para o sentimento de “humildade religiosa”.<sup>120</sup>

Em contraponto a *majestas*, que inferioriza e reduz a nada a criatura diante do *numinoso*, há aquilo que Otto denomina de *orgé*, o aspecto energético do *numinoso* que diz respeito a paixão e a força, envolvem e enchem a criatura:

[...] expressando-se simbolicamente na vivacidade, paixão, natureza emotiva, vontade força, comoção, excitação, atividade gana. [...] trata-se daquele aspecto do nume que, ao ser experimentado, aciona a psique da pessoa, nela desperta o zelo [*Eifer*], ela é tomada de assombrosa tensão e dinamismo: na prática ascética, no empenho contra o mundo e a carne, na excitação a eclodir em atuação heróica.<sup>121</sup>

Sendo o *numinoso* o completamente outro, ele é-nos estranho na medida em que não o podemos compreender com as coisas naturais, ele é uma oposição a ordem já conhecida, e por isso ele nos paralisa diante de sua manifestação. Isso significa que o *numinoso* é-nos estranho porque ele não possui uma solução lógica para o ser humano, e daí que vem o *mysterium tremendum*, o qual assombra a criatura, mas que ao mesmo tempo, a atrai por meio do fascínio, maravilhando-a.

Os aspectos apresentados acima mostram que Otto não entende o sagrado como algo metafísico, que pode ser conceituado, mas entende que o sagrado é algo existencial, dá-se na vida do ser humano. Deste modo, as relações que o ser humano tem com o sagrado dão-se por meio dos sentimentos. O sentimento majoritário do ser humano em relação ao *numinoso* é o sentimento de “dependência absoluta”<sup>122</sup> o qual desperta uma sensação de inacessibilidade ao *numinoso*, ou seja, o ser humano pode sentir, vivenciar no espaço o sagrado, mas não pode tocar no *numinoso*, pois o *numinoso* manifesta-se aonde e quando ele quer para o ser humano, como a exemplo de Moisés que retirou suas sandálias dos pés ao pisar no solo sagrado (Êxodo 3). Estando o ser humano consciente de sua pequenez e incapacidade de “pegar” o sagrado, o ser humano utiliza de símbolos e espaços. Nesses aspectos, podemos considerar que o espaço sagrado pode auxiliar o ser humano no encontro com o *numinoso*.<sup>123</sup>

<sup>120</sup> OTTO, 2011, p. 52.

<sup>121</sup> OTTO, 2011, p. 55.

<sup>122</sup> OTTO, 2011, p. 43.

<sup>123</sup> BELING, 2015, p. 33.

O estudioso das religiões Mircea Eliade utiliza-se do pensamento de Otto para fazer a sua abordagem quanto ao sagrado. Para Eliade o ser humano é capaz de obter consciência do sagrado porque ele se manifesta como algo totalmente diferente do profano, e isso dá-se por meio das *hierofanias*. Assim, Eliade entende que o sagrado é o oposto do profano. Nesse sentido, o espaço possui duas categorias, ele é sagrado e profano, não é algo homogêneo.<sup>124</sup>

“O espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras”.<sup>125</sup> Essas roturas não estão dadas no espaço como algo natural. Eliade faz uma diferenciação entre o ser humano religioso e o ser humano não-religioso. As roturas que existem no espaço são percebidas apenas pelo ser humano religioso, e é para este que a não-homogeneidade do espaço é real e faz sentido.<sup>126</sup> O ser humano não-religioso não sente falta do espaço sagrado, pois para ele, o espaço é meramente geométrico, pode ser medido, cortado, delimitado, e por isso, manifestações do sagrado não fazem parte do espaço.<sup>127</sup> É importante perceber aqui que tanto o ser humano religioso quanto o não-religioso dividem coexistem no mesmo mundo, no mesmo espaço. Porém, a maneira que cada um vê e interpreta a realidade é diferente. Esse é o fator fundamental que pode diferenciar a existência do espaço sagrado para o humano religioso ou o espaço profano<sup>128</sup> para o não religioso. Edin Abumanssur ajuda a entendermos melhor isso:

Para a consciência moderna, um ato corriqueiro como o alimentar-se ou o banhar-se, ou as ações relacionadas à sexualidade, são apenas exigências fisiológicas apesar dos muitos tabus que as envolvem. Para o homem pré-moderno, no entanto, nada é tão simples assim. Essas mesmas coisas podem tornar-se meios e canais de comunhão com o sagrado, portanto é possível um mesmo evento suscitar duas atitudes diferentes. Eliade deduz então que o sagrado e o profano são “duas maneiras de ser no mundo”, são formas diferentes de situar-se diante das coisas que o homem assumiu no decorrer de sua história. Há um modo de ser profano e um modo de ser sagrado. Tanto um quanto outro inscrevem-se no comportamento geral do homem.<sup>129</sup>

O espaço é entendido por Eliade como uma totalidade. O ser humano religioso e o não-religioso vivenciam o mesmo espaço de maneiras distintas. Para o

<sup>124</sup> ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. p. 25.

<sup>125</sup> ELIADE, 2011, p. 25.

<sup>126</sup> ELIADE, 2011, p. 26.

<sup>127</sup> ELIADE, 2011, p. 26.

<sup>128</sup> Profano aqui no sentido de algo que dispensa a presença de elementos sagrados ou religiosos.

<sup>129</sup> ABUMANSSUR, Edin Sued. **As moradas de Deus**: arquitetura de igrejas protestantes e pentecostais. São Paulo: Novo Século, 2004. p. 163.

ser humano religioso existe no espaço lugares que são diferentes, possuem mais significados do que outros lugares. Esses lugares seriam o espaço sagrado. Para que o ser humano religioso possa identificar um lugar como espaço sagrado, existem elementos que servem para confirmar que o espaço é sagrado e não profano. Nesse sentido, o elemento de principal destaque que faz a diferenciação entre um espaço ser sagrado ou profano, é aquilo que Eliade denomina de *hierofanias*<sup>130</sup>, são elas que fazem o espaço ser não-homogêneo. A experiência que se tem no espaço sagrado permite que o ser humano se oriente no lugar. Tal experiência é que faz o ser humano religioso romper com a homogeneidade do espaço, oferecendo um ponto central, o espaço sagrado:

Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há ruptura na homogeneidade do espaço, como também *revelação de uma realidade absoluta*, que se opõe à *não-realidade* da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma *orientação* pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um centro.<sup>131</sup>

A hierofania é o elemento que caracteriza o espaço sagrado, sem ela, não há a ruptura da homogeneidade, pois a hierofania é a “irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente”.<sup>132</sup> Deste modo, a hierofania serve como um sinal que legitima determinado lugar como sagrado. Esse sinal serve para “pôr fim à tensão provocada pela relatividade e à ansiedade alimentada pela desorientação”.<sup>133</sup>

O sagrado é livre, ele manifesta-se tanto em uma pessoa, como em uma pedra ou em uma árvore. Nesse caso, o ser humano religioso não faz uma veneração da pedra como pedra, ou da árvore como árvore, mas faz sua veneração a tais objetos por serem uma hierofania, porque nelas o sagrado se manifestou e já não são mais apenas uma pedra ou uma árvore, antes são a expressão e revelação do sagrado, comunicam que não são uma árvore ou uma pedra, mas sim, o sagrado. Mesmo que por meio desses objetos hierofânicos haja a comunicação do sagrado, eles continuam sendo o que são em sua natureza, ou seja, uma pedra e uma árvore. O importante aqui não é o objeto que se observa, mas sim os olhos de quem os observa:

---

<sup>130</sup> ELIADE, 2011, p. 29.

<sup>131</sup> ELIADE, 2011, p. 26. (Grifo do autor).

<sup>132</sup> ELIADE, 2011, p. 30.

<sup>133</sup> ELIADE, 2011, p. 31.

Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania.<sup>134</sup>

Mesmo que o sagrado seja autônomo, sua revelação pressupõe o reconhecimento por parte do ser humano, no caso, o ser humano religioso. A coercitividade de uma hierofania está ligada a cultura religiosa do grupo social que determinada pessoa pertence.<sup>135</sup> A experiência do espaço sagrado possibilita ao ser humano religioso uma orientação territorial. Podemos aqui utilizar daquilo que Bollnow compreende como lugar (*Ort*), o qual conota algo que é pontual e fixo no espaço, é algo que pode ser direcionado, apontado, localizado, territorializado. Assim, para uma pessoa cristã a igreja ou um templo é visto como um lugar sagrado. Uma igreja no centro de uma cidade, em meio a outras construções, faz parte de um espaço diferente do da rua e das construções que estão a sua volta. A igreja serve como lugar pontual para o espaço sagrado. A porta da igreja é o limiar da não homogeneidade do espaço:

Para um crente, essa igreja faz parte de um espaço diferente da rua onde ela se encontra. A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado.<sup>136</sup>

A exemplo disso, podemos considerar que uma capela religiosa, no caso do SBPA um espaço interreligioso, serve como um lugar pontual para o espaço sagrado dentro do aeroporto. Utilizando da linguagem de Eliade poderíamos dizer que o aeroporto é um espaço profano, enquanto que no espaço interreligioso o espaço é sagrado, a porta do espaço interreligioso no aeroporto é o limiar entre o espaço sagrado e o profano. O aeroporto em sua serventia é o “não lugar”, um espaço destinado a transitoriedade das pessoas, enquanto que o espaço interreligioso é o espaço sagrado, diferencia-se do restante do aeroporto pois ao invés de ser um não lugar, é o lugar do espaço sagrado.

---

<sup>134</sup> ELIADE, 2011, p. 18.

<sup>135</sup> ELIADE, 2011, p. 30-31.

<sup>136</sup> ELIADE, 2011, p. 29.

### 2.5.2 Espaço Sagrado: um conjunto de espacialidades

Para a nossa abordagem sobre o espaço sagrado vamos nos valer das contribuições do especialista brasileiro em geografia da religião Sylvio Fausto Gil Filho, que em seu livro “*Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião*”<sup>137</sup> elenca apontamentos acerca da configuração do espaço sagrado que nos serão úteis para a abordagem do tema.

Sylvio Fausto orienta-se pelos pensamentos do filósofo Ernst Cassirer para discorrer sobre o espaço sagrado. O ser humano é entendido como um ser simbólico enquanto que a religião integra o universo de significados. Busca-se perceber como que o ser humano estabelece significados para as suas experiências vivenciadas no espaço, pois, interessa-se mais aqui em ater-se aos sentidos que o ser humano dá a sua vida, e isso por meio das experiências religiosas. Nessa direção, a abordagem acerca do Espaço Sagrado dá-se mais na perspectiva da projeção simbólica da realidade religiosa.<sup>138</sup> Isso significa que, para Sylvio Fausto, falar do espaço sagrado é abordar sobre os significados e sentidos do fenômeno religioso. Assim, o espaço sagrado é a consequência da articulação de distintas experiências religiosas. Portanto, o espaço sagrado não está destinado propriamente apenas nos objetos, ou nas coisas, mas sim, nas experiências religiosas do ser humano e no sentido que ele confere a elas.

Partimos da ideia de que o espaço sagrado é estrutural, ou seja, o espaço sagrado pode ser configurado em “um esquema no qual os diversos elementos religiosos podem ser postos em relações mútuas”<sup>139</sup> Nesse sentido, o Espaço Sagrado possui uma espacialização que define hierarquias da prática religiosa. Desse modo, Sylvio Fausto trabalha com a ideia de três espacializações do espaço sagrado: 1- Espacialidade concreta de expressões religiosas; 2- Espacialidade das representações simbólicas; 3- Espacialidade do pensamento religioso. Assim nos explica o autor cada uma das espacialidades do sagrado:

A **espacialidade concreta de expressões religiosas** compreende um espaço de expressões como dimensão objetivada do empírico imediato. Nesse contexto, o espaço sagrado se apresenta como palco privilegiado das práticas religiosas. Por ser próprio do mundo da percepção, ele carrega

---

<sup>137</sup> FILHO, Sylvio Fausto Gil. **Espaço sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: Editora IBPEX, 2008.

<sup>138</sup> FILHO, 2008, p. 71.

<sup>139</sup> FILHO, 2008, p. 72.

marcas distintivas da religião, conferindo singularidades peculiares aos mundos religiosos. Já os símbolos religiosos cumprem o papel de objetivação na construção do mundo religioso [...] Na **espacialidade das representações simbólicas**, o espaço sagrado é apresentado no plano da linguagem, na medida em que as percepções religiosas são conformadas a partir da sensibilidade das formas tempo e espaço. Nesse sentido, as coisas religiosas da expressão empírica são configuradas como formas da intuição explicitadas em um processo de desenvolvimento rumo às representações. Trata-se, portanto, da saída do mundo das sensações e da entrada no mundo da intuição, que pelo espaço, tempo e número, compõe a síntese lógica da linguagem. [...] A **espacialidade do pensamento religioso** é uma desconstrução do espaço das expressões empíricas e torna-se, assim, o espaço das representações simbólicas. Trata-se, pois, de um espaço sintético que articula o plano sensível ao das representações galvanizadas pelo conhecimento religioso. Além disso, compreende as formas do conhecimento edificado e manifesto pelo homem religioso como um complexo de convicções hierarquizadas, relacionadas à tradição e ao sentimento religioso. Isso permite compreender que, as crenças edificam um senso de sacralidade instrumentalizada pela herança de arranjos institucionais, que denotam determinadas visões de mundo. Nesse aspecto, o espaço sagrado, como espacialidade social do conhecimento, incorpora a idéia unificadora do pensamento religioso no conceito de **divindade**.<sup>140</sup>

Resumidamente podemos dizer que a espacialidade concreta de expressões religiosas é o espaço sagrado materializado, no qual ocorrem as práticas religiosas do ser humano, como por exemplo, nas igrejas, sinagogas, mesquitas, casas de religiões afro-brasileiras, etc. Já a espacialidade das representações simbólicas diz respeito ao espaço em que o sagrado manifesta-se no plano da linguagem. Cada religião percebe o sagrado a sua maneira, e desta forma, a comunicação do sagrado é forjada por meio dos símbolos religiosos, como por exemplo, o crucifixo, o candelabro judaico, o hamsá, os búzios e imagens de orixás. E não por último, a espacialidade do pensamento religioso diz respeito ao espaço em que o sagrado se dá por meio do conhecimento religioso, como por exemplo, as Escrituras Sagradas e as tradições orais sagradas. Uma figura esquemática de Sylvio Fausto, adaptada por Clevisson Pereira, nos ajuda a melhor visualizar as espacialidades do espaço sagrado:<sup>141</sup> (Conferir no anexo 2: Espacialidades do Espaço Sagrado).

O espaço sagrado não é apenas um espaço localizado em um determinado território, mas é composto de no mínimo três espacializações, as quais estão interligas permitindo que as experiências religiosas dos seres humanos estruturem-se e concretizem na vida e no espaço que habitamos.

<sup>140</sup> FILHO, 2008, p. 72-74. (Grifo Nosso). (Grifo do Autor).

<sup>141</sup> PEREIRA, Clevisson Junior. **Geografia da religião e a teoria do espaço sagrado**: a construção de uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do protestantismo batista. 2014. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. p. 152.

## 2.6 Considerações finais do capítulo

As concepções de espaço modificaram-se gradativamente no decorrer da história. Conceituar o espaço pode ser algo vasto, ou até mesmo, abstrato. Abstrato na medida em que o espaço é concebido como um objeto do qual nós seres humanos não temos domínio por completo, portanto, não podemos mensurá-lo em sua totalidade, nosso conhecimento sobre o espaço é limitado. De fato, é imprescindível fazer-se a reflexão do espaço e do lugar que habitamos. Os espaços que habitamos são organizados, seja por nós mesmos ou por outros. Por isso, nos ocupamos no primeiro capítulo em trazer alguns apontamentos que nos direcionaram a uma abordagem do espaço a partir do contexto vivencial do ser humano. É no espaço físico que o ser humano atribui sentido a sua vida, cria lugares que lhe proporciona experiências humanizadas a partir do lugar antropológico. Em contrapartida aos lugares antropológicos surgem os não lugares.

Os não lugares são resultantes da nova configuração de vida social que a modernidade aos poucos introduziu na humanidade. Nesse cenário, o ser humano vive no binômio tempo e espaço. Todas as nossas relações estão ligadas à dinâmica proporcionada pelo tempo e espaço. Tal realidade torna-se latente nos aeroportos em que o binômio tempo e espaço é uma questão fundamental, na medida em que o movimento de pessoas que chegam e partem dá-se 24 horas por dia. Todo o contexto das pessoas que ali estão, seja por questões de viagens ou por trabalho, é intrinsecamente ligado ao tempo e espaço.

Em um espaço destinado a aceleração do tempo é possível a pessoa que ali está desfrutar de algum tipo de relação? Augé diz que é possível sim, no entanto, as relações são efêmeras. Vimos que as empresas administradoras de aeroportos estão conscientes disso, e por isso, passaram a disponibilizar aos seus usuários e usuárias espaços comerciais, e mais, espaços destinados a prática religiosa. Daí a importância de toda nossa abordagem sobre o espaço vivenciado e o lugar antropológico, bem como o espaço sagrado.

Entendemos que tanto no espaço que o ser humano vive quanto no espaço sagrado o ser humano faz experiências, vivencia a vida e lhe dá sentido. Na realidade do aeroporto um espaço religioso pode representar o lugar antropológico que não há no aeroporto, além do mais, ele possibilita uma pausa no corrido movimento entre tempo e espaço que tem-se no aeroporto.

Nas páginas dedicadas ao estudo do espaço sagrado tentamos trabalhar conjuntamente as diferenças e as proximidades entre o conceito espaço e o qualitativo sagrado. Para isso, foi importante atentar para as contribuições de Otto no viés ontológico sobre o sagrado, a qual Eliade se aproxima muito. A fim de aprofundar ainda mais a noção de sagrado e espaço sagrado valemo-nos do pensamento de Sylvio Fausto.

As reflexões a partir de Otto nos levam a entender que o *numinoso* mesmo sendo percebido em sua própria autonomia, utiliza-se de meios que despertam a sensibilidade humana para aperceber-se do sagrado. As diferentes religiões no mundo estão categorizadas distintamente entre si, porém, o sagrado é algo que permeia a todas, sendo ele a essência do fenômeno religioso.<sup>142</sup>

O que podemos aproximar entre Sylvio Fausto, Otto e Eliade são as experiências religiosas. São elas que comunicam o Sagrado ao ser humano. Nessa dinâmica, o que realmente importa não é o espaço em que o sagrado encontra-se, mas o espaço em que ele manifesta-se propiciando que o ser humano vivencie experiências religiosas. Sobre isso, Otto exemplifica o que seria vivenciar o Sagrado:

O sentimento do numinoso é desse tipo. Ele eclode do 'fundo d'alma', da mais profunda base da psique, sem dúvida alguma nem antes nem sem estímulo e provocação e experiências sensoriais do mundo, e sim nas mesmas e entre elas. Só que não emana delas, mas *através* delas. Trata-se do estímulo e 'desencadeamento' para que a sensação do numinoso se ative, ao mesmo tempo em que, inicialmente de forma inadvertida e imediata, se entrelace e entreteça com o mundano-sensorial, para então empreender gradativa purificação, afastando de si este último e colocando-o como oposto a si próprio. [...] essas convicções e sensações apontam para uma 'razão pura' no mais profundo sentido, que pela exuberância dos seus teores também deve ser distinguida da razão teórica pura e da razão prática de Kant, sendo ainda mais elevada ou profunda. Nós a chamamos de fundo d'alma.<sup>143</sup>

Portanto, o sagrado no espaço religioso não é apenas dado no espaço físico, mas ele também é dado nas percepções e nos sentimentos que o ser humano religioso vivencia. Mas para que isso aconteça, é também necessário que o sagrado se manifeste nas espacialidades do espaço sagrado, por meio das hierofanias. Nossas reflexões feitas até aqui nos levam a conceber que o espaço sagrado é um reflexo das convergências das mais distintas experiências do ser humano

---

<sup>142</sup> OTTO, 2011, p. 38.

<sup>143</sup> OTTO, 2011, p. 151.

intrinsecamente ligadas a dinâmica do fenômeno religioso, e que, conseqüentemente, o espaço sagrado enquanto geográfico, é algo complexo.

## 3 CONTRIBUIÇÕES DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO EM UMA ÉPOCA DE PLURALISMOS RELIGIOSOS

### 3.1 Introdução geral ao capítulo

Friedrich Nietzsche em seu livro “*A gaia ciência*” (1882) e o discurso secularista proclamaram a morte de Deus no mundo, e por consequência, o desaparecimento da religião na sociedade moderna. Contrariamente o século XXI têm sido palco de uma grande efervescência de manifestações religiosas por todo o mundo, colocando a sociedade global na difícil tarefa de conciliar a convivência entre as mais diversas religiões. Tendo em vista essa realidade faz-se necessária, por parte das religiões, bem como da teologia, uma reflexão sobre a convivência e coexistência dos mais diversos credos religiosos.

No presente capítulo será abordado de maneira geral sobre a pluralidade religiosa e as contribuições que o diálogo interreligioso têm a oferecer para o bem comum. Em um primeiro momento iremos abordar sobre o discurso secularista que previu o fim da religião no mundo, mas que contrariamente, tem experimentado uma forte efervescência religiosa. Para tal abordagem iremos utilizar das importantes contribuições do sociólogo da religião Peter Berger que em seu livro “*Os múltiplos altares da religião: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*” (2017) faz uma rememoração histórica do discurso secularista e propõe um novo paradigma para o atual momento de pluralidade religiosa no mundo. Por fim, iremos fazer uma abordagem da pluralidade religiosa no Brasil que aos poucos tem se mostrado mais a florada. Para tal, iremos concentrarmo-nos nas reflexões de Faustino Teixeira e nos dados do censo religioso (2000/2010) fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Feito isso, também faremos breves reflexões sobre os dados do cenário religioso brasileiro que mesmo sendo plural está se mostrando, em boa medida, intolerante para com a pluralidade religiosa.

Por último, iremos trazer definições sobre o diálogo interreligioso a partir da teologia que tem sido desafiada no século XXI a refletir sobre a pluralidade religiosa. Para tal, iremos nos valer das contribuições dos teólogos Hans Küng, Karl Rahner e Raimundo Panikkar. Um passo seguinte será a tentativa de refletir teologicamente sobre o diálogo interreligioso a partir da trindade, entendendo-se que a mesma nos

dá base para um diálogo com as demais religiões a partir da visão inclusivista. Por último, queremos ainda propor três ações no diálogo interreligioso com vistas a propagação da paz no mundo por meio do testemunho que a pluralidade religiosa pode dar em um mundo cada vez mais inquieto e que tem trocado o diálogo pelo confronto.

### **3.2 Secularismo: o fim da religião e o início do pluralismo religioso**

Ao longo da história o fator religião, cultura e governança tiveram relações muito próximas. Nas civilizações antigas a religião era majoritariamente politeísta, não permitindo às pessoas liberdade de escolha religiosa, pois adoravam os deuses que o seu soberano lhes impunha ou os deuses da cidade em que viviam, além do mais, ao conquistar-se um povo, lhes eram impostos os deuses dos conquistadores. A Bíblia nos dá como exemplo o tempo do reinado do império babilônico. Em Daniel 3.2-7 é descrita a dominância do conquistador e rei Nabucodonosor:

Então, o rei Nabucodonosor mandou ajuntar os sátrapas, os prefeitos, os governadores, os juizes, os tesoueiros, os magistrados, os conselheiros e todos os oficiais das províncias, para que viessem à consagração da imagem que o rei Nabucodonosor tinha levantado. Então, se ajuntaram os sátrapas, os prefeitos, os governadores, os juizes, os tesoueiros, os magistrados, os conselheiros e todos os oficiais das províncias, para a consagração da imagem que o rei Nabucodonosor tinha levantado; e estavam em pé diante da imagem que Nabucodonosor tinha levantado. Nisto, o arauto apregoava em alta voz: Ordena-se a vós outros, ó povos, nações e homens de todas as línguas: No momento em que ouvirdes o som da trombeta, do pífaro, da harpa, da cítara, do saltério, da gaita de foles e de toda sorte de música, vos prostrareis e adorareis a imagem de ouro que o rei Nabucodonosor levantou. Qualquer que se não prostrar e não a adorar será, no mesmo instante, lançado na fornalha de fogo ardente. Portanto, quando todos os povos ouviram o som da trombeta, do pífaro, da harpa, da cítara, do saltério e de toda sorte de música, se prostraram os povos, nações e homens de todas as línguas e adoraram a imagem de ouro que o rei Nabucodonosor tinha levantado.

O relato acima serve como um breve exemplo da conduta nas civilizações antigas. Quem não adorasse o deus ou os deuses do Estado hegemônico ou do grupo dominante, normalmente pagava com sua vida. Não havia liberdade de escolha, o “Estado” era extremamente relacionado à religião.

Atualmente vivenciamos uma realidade diferente dos tempos passados. Vivemos uma realidade que é conhecida como “Estado secular”<sup>144</sup>, que nada mais é do que a garantia de princípios gerais que respeitam os mais diversos credos religiosos, a garantia de liberdade de culto e também o direito de não crer. A secularização do estado<sup>145</sup> permite que cada indivíduo siga sua própria consciência. A isso é denominado de “pressupostos democráticos básicos”.<sup>146</sup> O Estado moderno laico é uma longa caminhada de emancipação percorrida no Ocidente em que se desvincula a política do poder eclesiástico. O ser humano é visto como autossuficiente para resolver os problemas vindos das relações humanas. Tudo o que o ser humano produz é obra da sua mente, o que o torna capaz de revisar seus erros e posturas a partir da racionalidade. Agora o ser humano já não precisa mais dos dogmas religiosos fundamentados em revelações divinas para responder suas dúvidas e resolver seus problemas. Essa mentalidade racional liberta o ser humano da exigência de ser submisso a deuses e suas religiões divinamente reveladas.

Na Revolução Francesa, o discurso de separação entre o poder espiritual e secular tomam forças dentro dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Mas é nos Estados Unidos da América, no século XVIII, que declara-se pela primeira vez no Ocidente a laicidade do Estado.<sup>147</sup> Mas o que significa Laicidade? Gasda assim define laicidade:

*A laicidade é um conceito político que identifica um Estado moderno cuja legitimidade repousa na soberania do povo. Na democracia, laico (do grego laikós) é um princípio pético. Significa povo ou população. Em suma, a*

<sup>144</sup> “A laicização corresponde a um enfoque institucional, enquanto a secularização comporta um enfoque cultural”. RIVERA, Dario Paulo Barrera. Laicidade, Religião e Direitos cidadãos. In: ROSSI, Luiz Alexandre Solano; JUNQUEIRA, Sérgio (Orgs.). **Religião, direitos humanos & laicidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p. 20.

<sup>145</sup> É importante notar que laicidade e secularismo possuem distinções. A laicidade está no âmbito institucional. O Estado se mantém neutro nas questões religiosas, não atribuindo para si uma confissão religiosa. Dessa maneira, O Estado laico reconhece a pluralidade religiosa e garante a liberdade religiosa. A secularização está no âmbito cultural. O processo de secularização tirou a centralidade da religião (especialmente a cristã) como detentora do monopólio na produção dos saberes. Com a secularização a função de produzir e reproduzir os saberes foi atribuída para as escolas, ciência, medicina, meios de comunicação, política, etc. Cf. GASDA, Élio Estanislau. A Laicidade Ameaçada: Política, Religião e Teologia. In: ROSSI; JUNQUEIRA, 2015, p. 40. Para uma melhor amplitude do tema conferir ainda: COSTA, E. R. **República Federativa Evangélica: uma análise de gênero sobre a laicidade no Brasil a partir da atuação dos parlamentares evangélicos no Congresso Nacional no exercício da 54ª legislatura**. 2016. Tese (Doutorado) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2016.

<sup>146</sup> KIRCHHEIN, Augusto Frederico. **Estado laico e democracia: Um estudo a partir do crescimento dos pentecostais na política brasileira**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Porto Alegre, Rio Grande do Sul, 2003. p. 18.

<sup>147</sup> KIRCHHEIN, 2003, p. 18.

laicidade é um fenômeno político e não um problema religioso. O Estado se afirma como independente de qualquer outra soberania que não seja o povo. [...]. A laicidade possibilita uma mútua libertação. Por um lado, o poder político se livra da tentação teocrática. Por outro, as religiões e os fiéis ficam imunes de governos políticos. [...]. A laicidade é, sobretudo, um fenômeno político que expressa a afirmação da neutralidade do Estado diante de grupos religiosos.<sup>148</sup>

Os ideais modernos fizeram com que a laicidade reivindicasse a liberdade religiosa e a liberdade de consciência, exigindo a neutralidade do Estado, ou seja, um Estado não confessional. Com isso, busca-se um governo que seja autônomo ao poder da Igreja/religião. A articulação dos princípios iluministas entende que a razão humana é capaz de elaborar suas próprias leis e criar um governo bem ordenado. Até aí, leis e autoridades políticas estavam sob o conceito do “direito divino” ou então “natureza sagrada do governo”, ou seja, toda a verdade era revelada à Igreja, deste modo, a Igreja era quem possuía a verdade, o que legitimava o seu poder político sobre o Estado.<sup>149</sup>

Kirchhein elenca duas formas de compreender Estado laico na atualidade:

1. Como um condicionamento político totalmente neutro diante do fenômeno religioso que não aceita a intervenção de qualquer realidade transcendental ou mística nas conjunturas sociais;
2. Como um espaço em que se busca vínculos com a religião por intermédio de governantes e relações de medidas institucionais com determinados credos religiosos. A segunda forma é a mais utilizada em nossos dias, temos como exemplo a Alemanha, Dinamarca, Suécia e Estados Unidos.<sup>150</sup>

O advento da modernidade resulta no Estado laico com o discurso secular<sup>151</sup>, afirmando que a modernização levaria a um declínio da religião tanto na

<sup>148</sup> GASDA, 2015, p. 41. (Grifos do autor).

<sup>149</sup> KIRCHHEIN, 2003, p. 20-21.

<sup>150</sup> KIRCHHEIN, 2003, p. 19.

<sup>151</sup> Conforme Peter Berger: “a expressão mais sucinta para descrever o discurso secular da modernidade foi cunhada há mais de quatrocentos anos – por Hugo Grotius (1583-1645), o jurista holandês que foi um dos fundadores do direito internacional. Grotius propôs que este direito devia ser formulado em termos puramente seculares, sem quaisquer pressupostos religiosos – *etsi Deus non daretur*, ‘como se Deus não fosse dado’ ou seja, ‘como se Deus não existisse’. Naquele momento havia razões permanentes para qualquer direito, a fim de ser internacionalmente aceito, tinha necessariamente de ser moldado em termos teologicamente neutros”. BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Editora Vozes, 2017. p. 110.

esfera social quanto na mentalidade das pessoas.<sup>152</sup> Para o sociólogo da religião Peter Berger, a teoria da secularização errou ao afirmar que a religião teria um declínio. De fato, “a modernidade realmente produziu um discurso secular, que permite às pessoas lidar com muitas áreas da vida sem referência a qualquer definição religiosa da realidade”<sup>153</sup>, porém, a modernidade não acarretou em um acentuado declínio do religioso no mundo. Quanto a isso Berger pontua:

Com certeza, a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contra-secularização. Além disso, a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível da consciência individual. Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando muito poucas pessoas confessem ou pratiquem a religião que essas instituições representam.<sup>154</sup>

Para Berger, a modernidade permite que haja uma coexistência do secularismo com o religioso, e isso ele exemplifica da seguinte maneira:

Talvez a maioria dos crentes não espere que um milagre real ocorra, mas eles rezam para que o poder divino trabalhe utilizando instrumentos mundanos – pelas mãos de um cirurgião ou pela eficácia da medicação. Fazendo isso, eles ao mesmo tempo aplicam à situação tanto definições religiosas quanto definições seculares da realidade, esta diferenciação da realidade em múltiplas estruturas de relevância é um aspecto-chave da modernidade.<sup>155</sup>

A nível mundial movimentos fortemente conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas estão ganhando forças. Tais movimentos rejeitam a adaptação religiosa para a modernidade. O contrário está acontecendo com os movimentos religiosos que buscam adaptar-se com a modernidade, apresentando considerável declínio.<sup>156</sup> De qualquer forma, o atual momento nos leva a perguntarmos pelas possíveis razões do ressurgimento da religião no cenário global. Berger afirma que há possíveis duas razões:

---

<sup>152</sup> BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001. p. 10.

<sup>153</sup> BERGER, 2017, p. 109.

<sup>154</sup> BERGER, 2001, p. 10.

<sup>155</sup> BERGER, 2017, p. 119.

<sup>156</sup> BERGER, 2001, p. 13.

Primeiro, a modernidade tende a solapar as certezas com as quais pessoas conviveram ao longo da história. É uma situação desconfortável, intolerável para muitos, e os movimentos religiosos que prometem certezas são atraentes. Segundo, uma visão puramente secular da realidade encontra seu principal lugar social numa cultura de elite, a qual previsivelmente, influencia muitas pessoas que não são membros dessa elite (inquietantemente em especial quando seus filhos são submetidos a uma educação que ignora ou mesmo atenta diretamente contra suas crenças e valores). Os movimentos religiosos com uma tendência fortemente anti-secular podem então atrair pessoas com ressentimentos originados às vezes em motivações claramente não-religiosas.<sup>157</sup>

### 3.2.1 O fenômeno pluralista- contribuições de Peter Berger

Peter Berger traz consideráveis contribuições em torno do assunto sobre o pluralismo religioso emergente na atualidade. Para tal, ele propõe um novo paradigma que seja capaz de reconhecer e interagir com dois pluralismos (a coexistência de diversas religiões com a coexistência dos discursos seculares):

A teoria da secularização, baseada na ideia de que a modernidade acarreta necessariamente um declínio da religião, serviu durante algum tempo como um paradigma para o estudo da religião. Mas ela não pode mais se sustentar diante da evidencia empírica. É necessário um *novo paradigma*. Eu penso que ele deve basear-se nas muitas implicações do fenômeno do pluralismo. Proponho que um novo paradigma deveria ser capaz de *lidar com dois pluralismos – a coexistência de diferentes religiões e a coexistência de discursos religiosos seculares*. Esta coexistência ocorre não somente nas mentes dos indivíduos, mas também no espaço social.<sup>158</sup>

Berger entende que, ao contrário do que pareça, o mundo não é secular, pelo contrário, “ele é tão religioso como outrora, e em alguns lugares mais ainda”.<sup>159</sup> Daí emerge no mundo o pluralismo religioso. Por pluralismo<sup>160</sup> Berger entende não “um fenômeno na mente de um pensador filosófico, mas um fato empírico na sociedade experimentado por pessoas comuns [...] o pluralismo é uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente”.<sup>161</sup>

Na leitura de Berger, as cidades modernas são as grandes propagadoras do pluralismo, pois elas propiciam a convivência de múltiplas culturas e conhecimentos, gerando assim, uma troca de saberes entre os diferentes. “As cidades são muito

<sup>157</sup> BERGER, 2001, p. 17.

<sup>158</sup> BERGER, 2017, p. 9. (Grifo nosso).

<sup>159</sup> BERGER, 2017, p. 11.

<sup>160</sup> “O termo ‘pluralismo’ tem uma longa história na filosofia, na qual ele significa basicamente que há várias maneiras de ver a realidade. No discurso filosófico recente, o termo foi aplicado ao conceito de ‘jogos de linguagem’ de Ludwig Wittgenstein”. BERGER, 2017, p. 19.

<sup>161</sup> BERGER, 2017, p. 20-21.

frequentemente os lugares onde as pessoas de diferentes experiências e conhecimentos convivem umas com as outras e onde a contaminação cognitiva começa o seu trabalho criativo ou (dependendo do ponto de vista) destrutivo”.<sup>162</sup> A modernidade, enquanto geradora da urbanização em expansão, tem provocado mudanças por meio da ciência e da tecnologia nos últimos séculos, e é justamente esse processo na modernidade que está tornando o pluralismo uma realidade global:

De certa forma, a modernização significa uma espécie de urbanização em expansão, de modo que cada vez mais pessoas em todo o mundo vêm respirar o ‘ar da cidade’, ainda que muitas delas ainda vivam em lugares que não – ou ainda não – são cidades. Assim, o pluralismo se torna globalizado. De certa forma, todo o planeta se torna uma enorme cidade.<sup>163</sup>

Conforme Berger trata do assunto, a modernização contribui para a proliferação do pluralismo por meio da urbanização, as grandes migrações em massa, o aumento de pessoas alfabetizadas no mundo, bem como, um número cada vez maior de pessoas com ensino superior.<sup>164</sup> Conseqüentemente, o pluralismo faz emergir a relativização, que por sua vez, enfraquece as certezas históricas, ou seja, no pluralismo “a certeza se torna uma mercadoria escassa”.<sup>165</sup> Os antigos meios para obter-se as certezas históricas, assim como as instituições que outrora forneciam sentido à vida humana estão sendo enfraquecidos pela dinâmica relativizadora do pluralismo. A medida em que a modernidade e o pluralismo abrem novos horizontes e novas possibilidades de vida, troca-se a institucionalização pela individualização:

[...] novos horizontes estão se abrindo em todos os sentidos. A situação é também *individualizante*. O indivíduo é devolvido a si mesmo, para acolher e decidir e se manter no curso escolhido. Esta é uma tarefa e tanto. As fontes tradicionais de apoio social estão grandemente enfraquecidas ou totalmente ausentes – família, parentesco extenso, comunidade de aldeia, clã, tribo ou casta, igreja ou mesquita. De algum modo, os indivíduos devem construir os seus próprios pequenos programas para o negócio do viver. [...] as cidades também foram sempre individualizantes, criando um lugar para personagens excêntricos e sofisticados. Estes indivíduos foram chamados de *urbanos* ou *cidadinos*. [...]. Os nossos jovens amantes, em forte contraste com os seus avós, são todas essas coisas – desenraizados, individualizados, sofisticados – e muito inquietos! A desinstitucionalização

---

<sup>162</sup> BERGER, 2017, p. 26.

<sup>163</sup> BERGER, 2017, p. 26.

<sup>164</sup> BERGER, 2017, p. 43.

<sup>165</sup> BERGER, 2017, p. 33.

obriga os indivíduos a empreender a tarefa difícil e inquietante de construir o seu próprio pequeno mundo.<sup>166</sup>

Observadas as contribuições de Peter Berger podemos entender que a religião, em seu amplo sentido, não está imune ao processo de modernização e pluralização no mundo. “O pluralismo é o grande desafio a todas as tradições e comunidades religiosas”.<sup>167</sup> O século XX e Friedrich Nietzsche em seu livro “*A gaia ciência*” (1882) proclamaram a morte de Deus no mundo, e por consequência, o desaparecimento da religião na sociedade moderna. Porém, contrariamente o século XXI têm sido palco de uma grande efervescência de manifestações religiosas por todo o mundo, colocando a sociedade global na difícil tarefa de conciliar a convivência entre as mais diversas religiões.

### 3.2.2 *Pluralismo religioso no Brasil*

Uma das características na colonização da América, em especial na América Latina, foi a instituição da fé católica como religião oficial sobre o território conquistado. Eduardo Galeano em seu livro “*As veias abertas da América Latina*”, afirma sobre a conquista ibérica que “a epopeia dos espanhóis e portugueses na América combinou a propagação da fé cristã com a usurpação e o saqueio das riquezas nativas”.<sup>168</sup>

No Brasil, o período colonial é caracterizado pela união entre a Igreja Católica Apostólica Romana e a coroa portuguesa. Os reis portugueses não eram apenas considerados reis católicos, mas homens nomeados por Deus com a missão de expandir a fé católica e o império no Brasil.<sup>169</sup> Em 1548, o Governador Geral Tomé de Souza permitiu a entrada dos Jesuítas no Brasil. A vinda dos jesuítas ao Brasil tem como pano de fundo a Reforma Protestante do século XVI. Na Europa, principalmente em território alemão, a igreja católica perdia seus fiéis para os protestantes. Com a descoberta de terras que ficavam além do mar, a igreja católica viu uma oportunidade de conseguir novos fiéis. Assim, os interesses da coroa portuguesa e da igreja católica uniram-se. A coroa portuguesa entendia que sua

---

<sup>166</sup> BERGER, 2017, p. 42-43.

<sup>167</sup> BERGER, 2017, p. 44.

<sup>168</sup> GALEANO, Eduardo. **As Veias abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 25.

<sup>169</sup> CÁCERES, Florival. **História do Brasil**. São Paulo: Moderna, 1993. p. 57.

missão era a de colonizar o país; os jesuítas, por sua vez, entendiam que sua missão era a de salvar as almas, convertendo as pessoas à fé católica romana.<sup>170</sup> Os colonizadores portugueses eram vistos como aqueles que estavam agindo em nome de Deus. Cáceres destaca que a ideia missionária nunca esteve dissociada da colonização no Brasil: “Deus havia permitido que os portugueses descobrissem o Brasil para que os colonos encontrassem as riquezas da terra e pagassem a Deus com a conversão das almas”.<sup>171</sup>

A herança deixada pelos colonizadores foi um verdadeiro rastro de destruição na medida em que impôs-se às civilizações nativas uma cultura, política e religião lusitana. A forte miscigenação entre negros, brancos e indígenas configurou a religiosidade e cultura brasileira. A troca de culturas e expressões religiosas não oficiais resulta em um “hibridismo religioso” na base da religiosidade popular brasileira definindo a maneira que brasileiros e brasileiras definem, compreendem e experimentam a religião e o sagrado. Ou seja, indígenas passaram a assimilar nomes de santos católicos, porém, na essência, seus deuses continuaram em boa medida os mesmos, teve-se apenas uma troca e mistura de entidades sagradas. O mesmo dá-se com a religiosidade dos negros trazidos da África.

“As culturas indígenas, portuguesas e afro são os componentes básicos do que vem a ser o Brasil. E elas são, até o século XIX, os únicos componentes culturais deste país, pois o protestantismo até agora não conseguiu se instalar”.<sup>172</sup> Assim, o catolicismo institucionaliza-se como a religião oficial do país, mas na realidade, o que temos é um catolicismo que mascarou a pluralidade religiosa afro e indígena, isso significa que a pluralidade religiosa e cultural dos povos originários e dos negros escravizados foi anulada. Durante muito tempo a fé católica predominou como credo oficial da população brasileira, permanecendo assim a pluralidade religiosa brasileira sob a máscara do catolicismo colonial.

Com a proclamação da república, em 1889, o Brasil passa por transformações na relação entre Estado e Igreja. Os republicanos da época queriam rapidamente desvencilhar algumas práticas do período imperial. Na data de 07 de janeiro de 1890, Ruy Barbosa transformou o sistema de relação entre religião e

---

<sup>170</sup> CÁCERES, 1993, p. 58-59.

<sup>171</sup> CÁCERES, 1993, p. 59.

<sup>172</sup> ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo tupiniquim**: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. São Paulo: Arte Editorial, 2007. p. 28-29.

Estado. Teoricamente o Brasil não era mais um Estado confessional. Pequeno trecho do documento, citação no texto original:

O Marechal Manoel Deodoro da Fonseca, Chefe do Governo Provisorio da Republica dos Estados Unidos do Brasil, constituido pelo Exercito e Armada, em nome da Nação, decreta:

Art. 1º E' prohibido á autoridade federal, assim como á dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e crear differenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados á custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas.

Art. 2º a todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos particulares ou publicos, que interessem o exercício deste decreto.

Art. 3º A liberdade aqui instituida abrange não só os individuos nos actos individuaes, sinão tabem as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituírem e viverem collectivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder publico.<sup>173</sup>

Quatrocentos anos depois da “descoberta” pelos colonizadores portugueses, a história brasileira contempla a separação do Estado brasileiro de uma religião, e permite a liberdade de crença e de culto a todas as religiões. O período imperial, bem como o advento da República, proporcionou condições sociais e políticas para a inserção do protestantismo. A inserção protestante no Brasil é um importante marco para o *desmascaramento*<sup>174</sup> da pluralidade religiosa. O pano de fundo para a vinda do protestantismo ao Brasil é o liberalismo, pois, o mesmo defendia a liberdade de culto/religiosa – “Daí a razão pela qual a imigração europeia, vinda dos países protestantes, tronou-se tão importante para os liberais da época, pois era nesses países onde a grande liberdade existia, e onde o grande progresso, em termos materiais, também tinha sido alcançado”.<sup>175</sup>

O período colonial deixou como herança uma população pobre e analfabeta. Na conjuntura da transição do período imperial para o republicano uma população analfabeta já não podia mais contribuir com o país, ainda mais dentro dos ideais progressistas, por isso, para o liberal brasileiro todo progresso material (como tecnologia e ciência) e o político (liberdade do indivíduo) vinha de países

<sup>173</sup> DECRETO Nº 119-A, DE 7 DE JANEIRO DE 1890. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm)>. Acesso em: 03 set. 2015.

<sup>174</sup> Ou seja, com a inserção do protestantismo no Brasil abre-se o leque religioso no país, permitindo a manifestação de outros credos religiosos na medida em que se assegurou a liberdade de culto.

<sup>175</sup> VIEIRA, David Gueiros. O liberalismo, a Maçonaria e o Protestantismo no Brasil no Século Dezenove. **Estudos teológicos**, São Leopoldo, v. 27, n. 3, p. 195-217, 1987. p. 206.

protestantes. “Daí crerem esses liberais que a imigração protestante era absolutamente necessária para o progresso do país”.<sup>176</sup> Vieira destaca que os protestantes eram vistos pelos liberais como um meio para alcançar-se alguns objetivos: “(1) trariam conhecimento técnico; (2) os brancos eventualmente superariam os negros em número; (3) esses imigrantes protestantes contrabalançariam politicamente o poder político e influência da Igreja Católica, que os liberais consideravam ser ‘uma barreira ao progresso do Brasil’”.<sup>177</sup> Nos aspectos religiosos, o protestantismo contribuiu para a liberdade religiosa, a separação do Estado da igreja e desmascarou a pluralidade religiosa em solo brasileiro a tempo mascarada. Santos assim pontua:

A experiência do sagrado no Brasil republicano diversificou-se deslocando seu centro da Igreja Católica enquanto instituição matriz única do sentido religioso. O protestantismo fez parte desta diversificação paralelamente a outras expressões religiosas, como as novas expressões dos cultos afro-brasileiros (umbanda) e o espiritismo.<sup>178</sup>

A situação religiosa brasileira no final do século XIX e início do século XX já apresentava mudanças significativas “em aproximadamente um século, a proporção de *católicos* na população variou 7,9 pontos percentuais, reduzindo de 99,7%, em 1872, para 91,8% em 1970”.<sup>179</sup>

O Brasil contemporâneo traz à tona uma realidade - A pluralidade religiosa. O número de pessoas que se declaram católicas vai decaindo na sequência dos censos: em 1980, 89,2%; em 1991, 83,3%; em 2000, 73,6%, e finalmente em 2010, 64,6%.<sup>180</sup> Conforme análise do próprio IBGE:

O Censo Demográfico 2000 mostrou acentuada redução do percentual de pessoas da religião católica romana, o qual passou a ser de 73,6%, o aumento do total de pessoas que se declaram evangélicas, 15,4% da população, e sem religião, 7,4% dos residentes. Observou-se, ainda, o ligeiro crescimento dos que se declaram espíritas (de 1,1%, em 1991, para 1,3% em 2000) e do conjunto de outras religiosidades que se elevou de 1,4%, para 1,8% em 2000.<sup>181</sup>

---

<sup>176</sup> VIEIRA, 1987, p. 203.

<sup>177</sup> VIEIRA, 1987, p. 206.

<sup>178</sup> SANTOS, Lyndon de Araújo. O protestantismo no advento da República no Brasil: Discursos, estratégias e conflitos. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 3, n. 8, p. 105-120, 2010. p. 111.

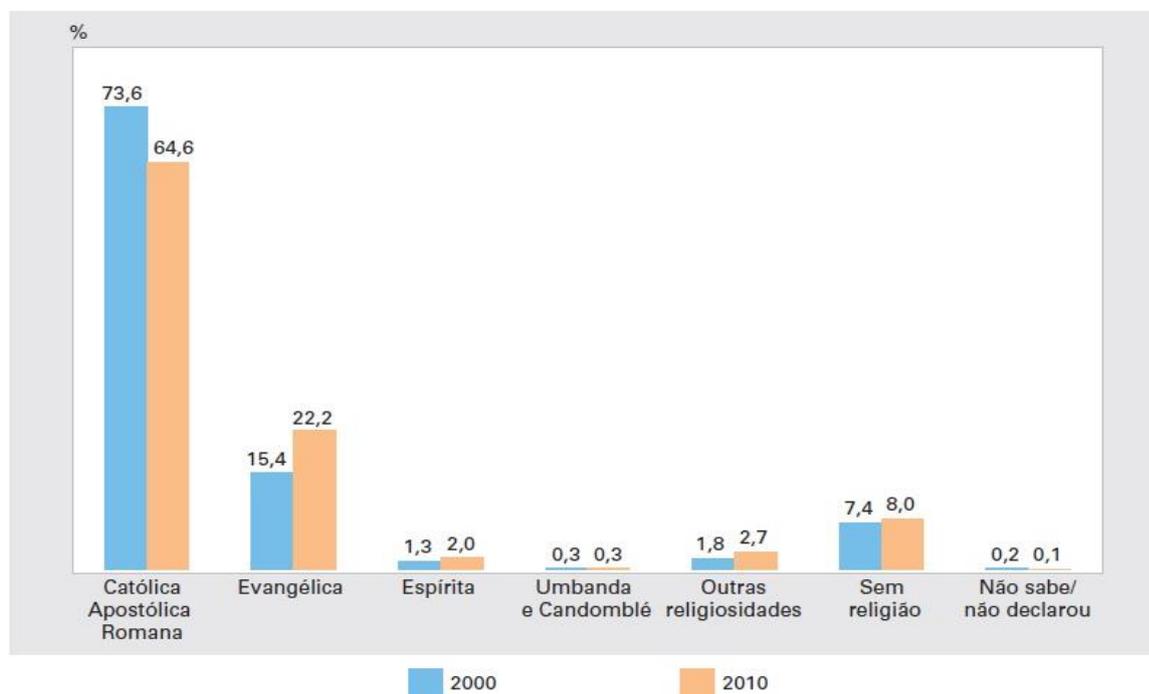
<sup>179</sup> INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Rio de Janeiro: IBGE: Censo demográfico, 2010. p. 89.

<sup>180</sup> IBGE, 2010, p. 89-90

<sup>181</sup> IBGE, 2010, p. 90.

O que chama a atenção no censo de 2000 é que pela primeira vez registra-se uma queda significativa da religião católica e um aumento dos evangélicos, bem como, dos sem religião. O censo de 2010 evidencia novamente uma alteração no perfil religioso brasileiro, destacando o crescimento da diversidade religiosa no Brasil. Tal alteração no cenário dá-se pelo crescimento de evangélicos, 22,2%, espíritas, 2,0%, outras religiões (budismo, judaísmo, religiões orientais, religião afro) 2,7%, e pessoas que declaram-se sem religião, 8,0%.<sup>182</sup> Um gráfico disponibilizado pelo IBGE ajuda-nos a visualizar melhor os dados:<sup>183</sup>

**Gráfico 1 - Percentual da população residente, segundo os grupos de religião - Brasil - 2000/2010**



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000/2010.

### 3.2.3 Breve reflexão sobre os dados do censo 2010

Os dados do último censo demonstram que no Brasil vem ocorrendo um aumento da pluralidade religiosa. Percebe-se principalmente um acentuado declínio de católicos e um aumento considerável de evangélicos. Isso demonstra que, na verdade, a pluralidade religiosa brasileira é ainda muito acanhada em seus dados

<sup>182</sup> TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. Análise sócio-fenomenológica do pluralismo religioso no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, RJ, v. 72, n. 288, p. 958-964, out. 2012. p. 960.

<sup>183</sup> IBGE, 2010, p. 91.

estatísticos, na medida em que 86,8% da população é cristã, ou seja, o Brasil é majoritariamente um país de confessionalidade cristã. No que diz respeito a pluralidade religiosa chama a atenção o aumento das pessoas que declararam-se pertencentes a *outras religiões*.<sup>184</sup> A presença espírita no cenário religioso também teve um significativo aumento, compreendendo 40% dos que declaram-se como outras religiões.<sup>185</sup> No ano de 2000 os espíritas correspondiam a 1,3%, passando para 2,0% em 2010. O aumento da popularidade espírita pode ser percebido nos rankings de bilheterias dos filmes com temáticas espíritas e venda de livros de cunho espírita.<sup>186</sup> O que preocupa no censo é a estagnação das religiões afro. Talvez uma possível explicação para isso seria a demonização feita por parte dos pentecostais e neopentecostais contra as religiões afro-brasileiras. Outra possível causa seria o próprio sincretismo com o catolicismo, o qual, por meio do catolicismo popular, mascara a influência afro-brasileira. O mesmo se daria com o espiritismo, na medida em que muitas pessoas encaram-o “como ‘filosofia de vida’, prática terapêutica e de caridade ou recurso religioso para contatar espíritos de entes queridos”.<sup>187</sup> Diante dessa realidade, o censo do IBGE ainda não conseguiu formular uma maneira de categorizar e avaliar o sincretismo no Brasil, algo que está na raiz da pluralidade religiosa brasileira. Quanto a isso, Teixeira destaca:

Talvez um elemento que jogue a favor dessa percepção plural do campo religioso brasileiro é a compreensão das teias diversificadas que configuram o catolicismo no país. Trata-se de um catolicismo de malhas largas, que acolhe em seu próprio interior ‘muitas religiões’, e que se veste de plural [...]. Desde sua longa presença no Brasil, o catolicismo foi adquirindo uma artimanha particular, favorecendo e permitindo a polissêmica incorporação de várias culturas e ajeitando-se às múltiplas formas de vivência pessoal e comunitária da fé. é um catolicismo que faculta a possibilidade de dupla ou tripla pertença [...] há católicos que acreditam na reencarnação ou que combinam elementos de diferentes espiritualidades em seu repertório identitário [...]. Essas pertenças múltiplas o censo não consegue ainda captar com pertinência, ou então, as pessoas ficam inibidas em declarar. No

---

<sup>184</sup> “Destacam-se a presença do budismo (243.966), do judaísmo (107.329) e das novas religiões orientais (155.951). Tanto o islamismo como o hinduísmo ainda apresentam uma reduzida declaração de crenças no país, contando com respectivamente 35.167 e 5.675 adeptos”; “Com respeito à *umbanda* e *candomblé*, não houve registro de mudança na última década. É um núcleo que permanece estacionado na faixa dos 0,3% pontos percentuais. Sua presença mais importante ocorre na Região Sul e sua menor incidências nas regiões Centro-Oeste e Norte”. TEIXEIRA, 2012, p. 960.

<sup>185</sup> MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.

<sup>186</sup> MARIANO, 2013, p.121.

<sup>187</sup> MARIANO, 2013, p. 122.

último censo, apenas 15.379 pessoas declararam múltipla religiosidade, o que, sem dúvida, não corresponde à realidade.<sup>188</sup>

Se por um lado o censo mostra que o Brasil continua majoritariamente cristão (católico), por outro lado há o crescimento dos *sem religião*<sup>189</sup>, o que tem demonstrado “que a desmonopolização e a destradicionalização religiosas estão associadas à pluralização religiosa e à intensificação da concorrência no e por mercado religioso, mas também à crescente opção individual de não filiar-se ou de afastar-se de instituições religiosas”.<sup>190</sup> A tese da socióloga da religião Danièle Hervieu-Léger sobre a *Modernidade religiosa* secularizada no Ocidente ajuda a compreender, em partes, a transitoriedade religiosa no Brasil. A religião outrora dominante e detentora da capacidade de “reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo”<sup>191</sup> vem perdendo espaço. Isso resulta na crise de transição das tradições religiosas históricas, dando espaço para a subjetivação das crenças e a mobilidade religiosa. Conforme Mariano:

Fenômenos que vêm sendo reforçados pelo avanço da afirmação da liberdade individual como valor e como prática legítima, e pelo fato de que a liberdade e o pluralismo religiosos – conforme sustenta a tese principal de Peter Berger (1985) em *O dossel sagrado* – tendem a fazer com que a religião seja encarada mais e mais como uma questão de livre escolha ou preferência pessoal, algo que, na prática, tem sido evidenciado sobejamente pelo intenso e crescente trânsito religioso no país.<sup>192</sup>

Mariano entende que a mobilidade religiosa no Brasil é uma questão de livre escolha ou preferência do indivíduo. Stuart Hall segue na mesma direção de Mariano e Hervieu-Léger, afirmando que:

Velhas identidades que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada crise de identidade é vista como um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e

<sup>188</sup> TEIXEIRA, 2012, p. 961.

<sup>189</sup> “Indica-se, sobretudo, aqueles declarantes que estão ‘desencaixados’ de seus antigos laços e que não apresentam mais vínculos institucionais tradicionais. Muitos deles conformam sua religiosidade com recursos subjetivos peculiares ou com rearranjos criativos. Há também os agnósticos e ateus, mas estes constituem uma minoria. De acordo com os dados do último censo, no âmbito geral dos sem religião, que envolvem 15,3 milhões de declarantes, os agnósticos representam apenas 124, 4 mil e os ateus 615 mil pessoas. O censo de 2010 indicou que os sem religião são mais frequentes entre os jovens e os adultos”. TEIXEIRA, 2012, p. 963.

<sup>190</sup> MARIANO, 2013, p. 120.

<sup>191</sup> HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 34.

<sup>192</sup> MARIANO, 2013, p. 127.

abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.<sup>193</sup>

O breve vislumbre e reflexão sobre os dados do censo de 2010 mostram que o pluralismo religioso no Brasil está cada vez mais consolidado. O catolicismo vem reduzindo o número de pessoas adeptas dando espaço para o crescimento dos evangélicos, espíritas e os sem religião. Outra constatação que pode ser feita é que a mobilidade religiosa no Brasil tem aumentado o número de pessoas que mantêm uma determinada identidade religiosa, mas que preferem fazê-lo fora das instituições religiosas tradicionais.

A pluralidade religiosa no Brasil pode, por um lado, representar a autonomia e emancipação do sujeito em suas próprias escolhas religiosas, já não mais ditadas por uma única religião, o que é positivo pelo viés da garantia de uma sociedade laica e democrática, mas que por outro lado, com o aumento da pluralidade religiosa, há também o crescimento da disputa religiosa entre as religiões. Esse novo cenário da diversidade religiosa também tem sido palco de intolerâncias religiosas, as quais mostram-se cada vez mais agressivas, em especial contra as religiões de matriz africana. Recentemente terreiros de religiões afro-brasileiras passaram por fortes ataques de intolerância religiosa na baixada fluminense. O Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC) veiculou a notícia de que “uma série de vídeos com cenas de intolerância religiosa têm circulado nas redes sociais” um dos vídeos mostra “uma mãe de santo sendo ameaçada com um taco de beisebol e, ainda, sendo obrigada a quebrar imagens religiosas (clique aqui e veja). Enquanto isso, um dos envolvidos diz sarcasticamente ‘quebra tudo, apaga vela, rebenta as guias toda’”<sup>194</sup>.

Constantemente as religiões afro-brasileiras são vítimas de intolerância religiosa, intolerância essa que infringe a lei da liberdade religiosa, a qual é um direito assegurado por lei, no artigo 5º, inciso VI da Constituição Federal de 1988:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

[...]

<sup>193</sup> HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. p. 7

<sup>194</sup> CONIC. **Intolerância religiosa: terreiros são atacados na Baixada Fluminense**. Disponível em: <<https://www.conic.org.br/portal/noticias/2324-intolerancia-religiosa-terreiros-sao-atacados-na-baixada-fluminense>>. Acesso em: 14 set. 2017.

VI – é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.<sup>195</sup>

Uma pesada herança deixada pela colonização é que a religião cristã passou a ser vista como superiora e melhor do que as outras religiões, o que em certa medida legitimou a inferiorização das demais religiões e até mesmo a prática de intolerância religiosa. Conforme Ströher:

A intolerância religiosa pode ser definida como um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas, discriminatórias e de desrespeito a diferentes crenças e religiões e que pode, em casos extremos, transformar-se em perseguição e violência. Sendo definida como um crime de ódio que fere a liberdade e a dignidade humana, a perseguição religiosa é de extrema gravidade e costuma ser caracterizada pela ofensa, discriminação, destruição de locais, patrimônio e símbolos religiosos sagrados e até mesmo por atos que atentam contra a vida de um indivíduo ou determinado grupo que tem em comum certas crenças, por motivo de crença, religião ou convicção.<sup>196</sup>

A intolerância religiosa é um fenômeno existente em todo o mundo. Frente a diversidade religiosa existente no Brasil, bem como no restante do mundo, como lidar com a complexidade do fenômeno religioso e a violência religiosa que constantemente ameaça a dignidade humana e coloca em risco a paz no espaço público? Tendo em vista a dignidade humana e a manutenção de relações pacíficas entre os mais diversos povos e tradições religiosas, temos que ater às contribuições do diálogo interreligioso juntamente com os direitos humanos.

### 3.3 Diálogo Interreligioso

De algo sempre haveremos de morrer, mas já se perdeu a conta dos seres humanos mortos das piores maneiras que seres humanos foram capazes de inventar. Uma delas, a mais criminoso, é aquela que, desde o princípio dos tempos e das civilizações, tem mandado matar em nome de Deus (José Samargo).<sup>197</sup>

Desde os primórdios o ser humano relaciona-se com “algo” que vai além do seu semelhante e de seu mundo físico e material. A esse “algo” poderíamos denominar de transcendente. Diante de tal vivência, percebe-se que existe o

<sup>195</sup> BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal: Secretaria Especial de Editoração e Publicações, 2012. p.13.

<sup>196</sup> STRÖHER, Marga Janete. Direitos Humanos e Diversidade Religiosa em um Estado Laico. ROSSI, Luiz Alexandre Solano; JUNQUEIRA, Sérgio (Orgs.). **Religião, direitos humanos & laicidade**. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2015. p. 128.

<sup>197</sup> TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 34, n. 93, p.155-177, 2002. p. 155.

*sentimento de pavor* ao se ser confrontado com o sagrado, o qual exala uma superioridade de poder, pois é de sua característica manifestar-se como uma realidade inteiramente diferente das realidades que o ser humano está habituado.<sup>198</sup>

A história das religiões é fortemente marcada por *hierofanias*<sup>199</sup>, pelas manifestações das realidades sagradas. A pessoa que experimenta a manifestação do sagrado num objeto, como por exemplo uma pedra ou uma árvore, terá uma experiência religiosa assim como alguém que acredita na encarnação de Deus em Jesus Cristo. A diferença reside no que o sagrado manifesta-se. No caso de manifestar-se em uma pedra, o sagrado se expõe numa parte integrante mundo natural inanimado, enquanto que a encarnação de Deus é algo de ordem diferente.<sup>200</sup>

A humanidade ocidental moderna encontra-se diante de duas tensões do sagrado. Por um lado, é difícil aceitar que, para certas pessoas, o sagrado pode manifestar-se em pedras ou árvores. Por outro lado, entende-se que o sagrado pode ser manifesto apenas a partir daquilo que exprime a tradição judaico-cristã. Entrementes, a partir da concepção das ciências das religiões, para a pessoa que acredita em uma pedra ou em uma árvore, ela não faz uma veneração da pedra como pedra, ou da árvore como árvore, mas faz sua veneração a tais objetos por serem uma hierofania, porque nelas o sagrado manifestou-se e já não são mais apenas uma pedra ou uma árvore, antes são a expressão e revelação do sagrado.<sup>201</sup>

Perante tal realidade, religiões encontram-se em constantes divergências, incógnitas e até mesmo em constantes atos de violência. Fato é que, mesmo diante de tais divergências, o início do século XXI é fortemente marcado pelo diálogo interreligioso, o qual tem sido um dos mais imprescindíveis desafios para a humanidade, pois entende-se que a paz entre as religiões constitui condição fundamental para a paz no mundo.

Ao falar-se em diálogo interreligioso, entende-se que o mesmo consiste em apontar e demonstrar possibilidade de um horizonte de conversação alternativa e de indicar que a violência religiosa não faz parte da essência das religiões, além do mais, o diálogo interreligioso instaura uma comunicação e relação entre as pessoas

---

<sup>198</sup> ELIADE, 2008, p. 16.

<sup>199</sup> Hierofanias: ato da manifestação do Sagrado. In: ELIADE, 2008, p. 17.

<sup>200</sup> ELIADE, 2008, p.17.

<sup>201</sup> ELIADE, 2008, p.18.

dos mais diversos credos, envolvendo partilha de vida e experiências de conhecimentos. Desse modo, para que o diálogo interreligioso aconteça é necessária apenas a disposição de ouvir, compreender e respeitar as mais diversas formas de espiritualidades manifestadas nos mais diversos credos e nas mais diversas expressões religiosas.<sup>202</sup>

A teologia também é desafiada a fazer suas reflexões à luz do diálogo interreligioso por mais difícil que pareça ser, pois há séculos tem-se mostrado a possuidora da verdadeira religião do ser humano e exclusivista. Entretanto, diante das profundas mudanças e transformações que o mundo tem passado desde o final do século XX e o início do século XXI, é necessário que a teologia busque novos enfoques. Diante disso, a teologia dentro do discurso interreligioso possui uma divisão tripartida de posturas: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo. Perpassemos rapidamente entre os três modelos:

- **Exclusivismo:** Seu discurso é pautado na postura que enxerga a revelação real e verdadeira, bem como a salvação, apenas na própria igreja ou religião (cristianismo). No âmbito católico o exclusivismo apoiou-se na tradicional afirmação “*extra ecclesiam nulla salus*” – fora da igreja não há salvação. A partir disso, sustenta-se que para a salvação pressupõe-se um conhecimento explícito de Jesus Cristo e a pertença à igreja.<sup>203</sup>

No âmbito protestante, a perspectiva exclusivista está pautada no movimento de gênese da teologia dialética, em oposição à teologia liberal. Karl Barth foi o teólogo que mais destacou-se nas formulações exclusivistas. Para Barth, a religião é o fato do homem sem Deus, ou seja, entre revelação e religião existe uma diferença, pois na revelação é Deus quem fala ao ser humano, enquanto que na religião é o ser humano que fala por si mesmo sobre a verdade. Por isso, em sua concepção, a religião é um agente condutor da autojustificação e autosantificação. Além disso, Barth entende que o cristianismo, enquanto religião como expressão humana do fenômeno histórico, é incredulidade, mas enquanto expressão da fé no evento histórico que revela a salvação é a verdadeira religião da revelação pela

---

<sup>202</sup> TEIXEIRA, 2002, p. 158.

<sup>203</sup> TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. **Teologia das religiões:** uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 37.

presença de Jesus, que é o único caminho de acesso para o conhecimento de Deus.<sup>204</sup>

**-Inclusivismo:** Não exclui a dimensão de verdade e salvação nas demais religiões, mas mantém a centralidade definitiva e absoluta da sua própria crença, a qual inclui a verdade das demais religiões. Entende-se que as religiões do mundo são caminhos da salvação enquanto implicam a salvação em Jesus Cristo. Além do mais, entende-se que Cristo faz-se presente e ativo no crente não cristão por intermédio do Espírito Santo, operando para além dos limites que são impostos pela igreja. Deste modo, o inclusivismo possui uma posição cristocêntrica, ao passo que aceita que a salvação aconteça nas outras religiões. Entretanto, nega-se uma autonomia salvífica, devido à unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo.<sup>205</sup>

**-Pluralismo:** Surge como um contraponto a ideia fundamentalista de que o cristianismo é uma religião de superioridade última, segundo a qual todas as demais religiões giram em torno do Cristo e do cristianismo como seu centro. Para o pluralismo, todas as religiões são iguais em seu valor salvífico e em sua verdade, pois as divergências são resultantes dos diferentes contextos culturais em que a experiência do divino e do sagrado tematiza-se e concretiza-se. Ao contrário do inclusivismo, o pluralismo é teocêntrico, pois Deus torna-se o centro da revelação e da salvação. O pluralismo faz uma separação de “Cristo-logia” de “Teo-logia”.<sup>206</sup>

Como tem-se observado até o presente momento, as três linhas de pensamento no diálogo inter-religioso (exclusivismo, inclusivismo, pluralismo) focam suas abordagens em torno da religião. Certamente a abordagem é central, pois a religião religa o ser humano a algo que o transcende e lhe dá sentido para a vida. Por isso, faz-se necessária também uma abordagem teológica sobre o diálogo interreligioso.

### *3.3.1 Um breve olhar teológico sobre o diálogo interreligioso*

A partir da concepção de que a criação é obra do Deus triuno e que por si só a criação é uma ação salvífica da trindade, entende-se que Deus quer a salvação de todos os seres humanos (Gn 1-2; Is 42.5; Ef 2.10; Cl 1.16; 1Tm 4.4; Rm 8.21-22).

---

<sup>204</sup> TEIXEIRA, 1995, p. 41-42.

<sup>205</sup> TEIXEIRA, 1995, p. 44-45.

<sup>206</sup> TEIXEIRA, 1995, p. 58-59.

Entendo que os textos de Gn1 e 2, a partir da concepção da ação da trindade (*ad intra; ad extra*), bem como da ação econômica da trindade em sua criação visando a dimensão soteriológica da criação, podem servir como uma boa base para o diálogo interreligioso à luz do cristianismo. Com isso, para a reflexão interreligiosa, no âmbito da teologia, o pensamento inclusivista serve como ponto de apoio. Tendo em vista que Deus quer que todos os seres humanos tenham a salvação, vale afirmar que Deus nos oferece os meios para que possamos ser salvos, e estes meios são oferecidos nas mais diversas religiões expressas no mundo, sendo que, na verdade, são estes meios que constituem as religiões.<sup>207</sup> O objetivo das religiões para cada povo não é outra coisa senão a comunicação da salvação. Aqui daria-se para dizer que a mensagem da salvação, que é oferecida por Deus, torna-se possível nas mais distintas religiões. É importante também ressaltar que as religiões poderão conter erros do ponto de vista doutrinal e moral, quando observadas a partir da ótica das demais religiões.<sup>208</sup> Nesse contexto entende-se que a salvação é obra do Deus trino que age na história por intermédio do seu Espírito e da obra de Cristo, o qual é a luz que ilumina todo ser humano e que ilumina nas religiões as mais diversas expressões que tentam apontar para Deus e para a sua salvação.<sup>209</sup>

Karl Rahner, um dos teólogos que mais destaca-se no diálogo inclusivista, entende que o cristianismo encontra-se diante de mudanças religiosas, históricas e culturais, das quais deve aceitar um confronto e não mais ignorá-las, ou seja, o cristianismo, diante de tais mudanças, não pode mais limitar-se a considerá-las como fatos ou valores mundanos dos quais não merecem particular atenção.<sup>210</sup> Rahner destaca que nas religiões não cristãs há momentos sobrenaturais da graça. Isso significa que nas religiões não cristãs há elementos do conhecimento natural de Deus misturados com a fraqueza humana que procedem do pecado original, mas que também contém momentos sobrenaturais da graça.<sup>211</sup> A partir disso, Rahner, entende que o cristianismo não deve mais considerar as demais religiões como uma simples invenção do ser humano, pois as pessoas que professam outras religiões

---

<sup>207</sup> PANIKKAR, Raimundo. Toda Religião autêntica é caminho de salvação. In: ECUMENISMO das religiões: o catolicismo obrigado a sair do seu gueto. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 117.

<sup>208</sup> PANIKKAR, 1971, p. 116.

<sup>209</sup> PANIKKAR, 1971, p. 117.

<sup>210</sup> RAHNER, Karl. Religião absoluta? In: ECUMENISMO das religiões: O catolicismo obrigado a sair do seu gueto. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 97.

<sup>211</sup> RAHNER, 1971, p. 101.

estão de igual modo sob a graça, visto que a realidade sobrenatural da graça encontra-se nas demais religiões que possuem a relação com o absoluto/transcendente. Assim, todo ser humano possui a possibilidade de participar de uma relação autêntica e salvadora com Deus.<sup>212</sup>

Percebe-se que, a partir desse pensamento de Rahner, a graça sempre é dada por toda parte, e que o ser humano por natureza própria está aberto à procura da salvação, a qual recebe-se pela graça de Deus. Quanto a isso, Rahner afirma:

Mas para mim a graça é, ao mesmo tempo, uma realidade que é dada sempre e por toda parte no mais fundo da existência humana – feita conhecimento e de liberdade à maneira de oferta, à maneira de aceitação ou de recusa, de tal modo que o homem jamais pode escapar desta característica transcendental de sua essência [...]. Daqui deriva aquele que denominei o momento transcendental da revelação histórica.<sup>213</sup>

Outro teólogo que é destacado no âmbito do diálogo interreligioso é Raimundo Panikkar. Ele compreende que a fé é única, e que a fé cristã é uma luz teândrica, ou seja, humano-divina. Panikkar destaca que o tempo em que cada clã, cada povo, cada religião afirmava adorar e possuir o único e próprio Deus, negando a veracidade da crença dos outros povos, já foi superado.<sup>214</sup> Conforme Panikkar, se existe um Deus, esse mesmo Deus é o Deus de todas as pessoas independente do credo. O que difere não é Deus em sua essência, mas sim as pessoas, seus conceitos e suas teologias. Deus, em si, é único, e é um Deus para todo ser humano. A mesma questão dá-se em relação à fé. Entende-se que a fé em si também é única. O que diverge não é a fé, mas sim as expressões vivenciadas na fé. A fé tem o objetivo de traçar o caminho pelo qual a pessoa percorre a fim de comunicar-se com a transcendência, reconhecendo-se como o *relativo* confronta-se com o *Absoluto*.<sup>215</sup> Nesse contexto, Panikkar descreve que a fé cristã é única fé, livre de sua indeterminação e ambiguidade:

A fé cristã é a fé humana fecundada pela revelação do Ministério escondido pelos séculos em Deus, como diz Paulo: e este ministério se chama Cristo. O cristão não crê numa outra coisa, diversa daquela em que crê qualquer outro crente; o que na realidade ocorre mediante a sua fé é que o cristão é consciente da revelação e manifestação capital, da realização histórica

<sup>212</sup> RAHNER, 1971, p. 102.

<sup>213</sup> GIBELLINI, Rosino. **A teologia do Século XX**. São Paulo: Loyola, 1998. p. 230.

<sup>214</sup> PANIKKAR, 1971, p. 113.

<sup>215</sup> PANIKKAR, 1971, p.113-114.

definitiva e da missão salvífica daquela ‘coisa’ que o não cristão denomina a seu modo e interpreta de maneira diferente do cristão.<sup>216</sup>

Sob tal lógica de pensamento, Panikkar destaca que Cristo não é pertença única dos cristãos, pois ele existia antes de Abraão e, além disso, é o unigênito do Pai e o primogênito de toda criatura, o Senhor e dominador sobre tudo. Portanto, a mensagem evangélica consiste em anunciar que Jesus Cristo é quem revela o assunto último de todas as religiões, das quais possuem o assunto incompleto. Isso implica em afirmar que “Cristo é o messias de Israel, o Isvara do hinduísmo, o Tahágata do Budismo, o Senhor, a Luz, o Mediador, o Princípio, o Deus temporal, a face visível do Altíssimo, o Redentor, etc”.<sup>217</sup>

Panikkar expressa que Cristo está presente em todas as religiões, e é ele quem inspira e salva em toda religião, sendo que, as religiões, nada mais são do que instrumentos de salvação pelo fato de Cristo estar presente nelas como salvador. Assim, Cristo leva todas as religiões à plenitude por intermédio de sua morte e ressurreição.<sup>218</sup>

Entendo que a visão inclusivista têm significativas contribuições a oferecer no diálogo inter-religioso. A partir da teologia cristã ousa propor uma reflexão focada a partir da criação do Deus trino.

Partindo da concepção de que Deus é o autor da criação e de tudo o que existe (Gn1 e 2), apoiamo-nos na concepção de Panikkar, que esse mesmo Deus é o Deus de todo ser humano, independente do credo. O mesmo dá-se com a concepção da fé, a qual em si também é única. O que diverge não é a fé, mas sim as expressões vivenciadas. A fé tem o objetivo de traçar o caminho pelo qual a pessoa percorre a fim de comunicar-se, ou então, de relacionar-se com a transcendência.

A Trindade sempre age *ad intra* e *ad extra*.<sup>219</sup> É a partir do mistério para fora de Deus (*ad extra*) que ele se revela relacionando com a sua criação. Deus sempre

---

<sup>216</sup> PANIKKAR, 1971, p. 114.

<sup>217</sup> PANIKKAR, 1971, p. 118.

<sup>218</sup> PANIKKAR, 1971, p. 119.

<sup>219</sup> Para explicar o agir trinitário de Deus na criação, Santo Agostinho, em sua obra sobre a Trindade, faz uma distinção entre *ad intra* e *ad extra*. Santo Agostinho entende que somente para dentro do mistério de Deus (*ad intra*) se pode caracterizar a distinção das pessoas da Trindade. Deste modo, o Pai é Pai enquanto há eternamente um Filho relacionado filialmente ao Pai. E o Filho é Filho enquanto há eternamente o seu Pai gerando-o eternamente como Filho. A partir dessa concepção entende-se que somente o Pai é a origem, fonte e princípio sem princípio. Já o filho não é um princípio sem princípio, pois se assim o fosse, ele seria o Pai e não mais o Filho. Cf. AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1995. A partir do mistério para fora de Deus (*ad extra*) é

age trinitariamente na criação, mas de forma unitária. Isso significa que Deus possui um movimento que sempre vai em direção à sua criação. Com isso, destaco que é preciso buscar a partir da reflexão teológica a dimensão de que Deus é o sagrado, e que o assunto em torno do diálogo interreligioso deve ser voltado para Deus com sua obra criadora e justificadora, e não para as religiões e seus dogmas.

O objetivo das religiões é colocar o ser humano em contato com o transcendente, o qual é o criador e a força primária de todas as coisas. O relato da criação em Gn 1e 2 possui como intencionalidade voltar a atenção para Deus e afirmar que ele é o princípio de todas as coisas.

Para exemplificar a minha concepção de que o diálogo interreligioso deve ter como base a criação<sup>220</sup>, baseio-me no texto de Paulo Botas, que em seu livro “*Carne do Sagrado*” faz uma comparação e aproximação da religião afro com a tradição judaico-cristã a partir da concepção de exu, ruah, pneuma e Espírito Santo. De acordo com o autor, exu possui uma profunda espiritualidade e é, em grande medida, semelhante com a compreensão de Deus expressa na Bíblia. O exu é o princípio dinâmico da existência cósmica e humana. Ele é o princípio do axé (força vital), que assegura a existência dinâmica.<sup>221</sup> O tempo do exu é o tempo oportuno,

---

que ele se revela se relacionando com a sua criação. Desse modo, na história da criação têm-se apenas indicações atribuídas a uma ou a outra das três pessoas, ou seja, na criação Deus sempre age trinitariamente, mas de forma unitária. Quando se afirma que o Pai é Criador, o Filho Justificador e o Espírito o Santificador, nada mais é do que uma maneira de “designar” uma função a cada uma das três pessoas, pois as três realizam simultaneamente a criação, a redenção e a santificação. Em suma, Deus é o Criador, Justificador e Santificador. Cf. DREHER, Carlos A.; PIRILLO, Marília. **A criação de Deus**. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 36. O teólogo Leonardo Boff afirma que a criação é da Trindade, vem da Trindade, vai para a Trindade, espelha a Trindade, mas não é a Trindade. Cf. BOFF, Leonardo. **A trindade: a sociedade e a libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 267. Boff também compartilha da concepção que a Trindade age dentro de si mesma e para fora de si mesma. Entretanto, ele trabalha essa concepção a partir de uma linguagem antropomorfa, afirmando que a Trindade não limitou-se a si mesma na comunhão e no amor, e por isso quis ter companheiros para compartilhar essa comunhão e amor. A partir disso, a criação surge dessa vontade divina a fim de incluí-la na comunhão eterna trinitária. BOFF, 1986, p. 267-268. Boff entende que esse é o cerne teológico da criação. Isso significa que há uma relação entre a obra *ad extra* e *ad intra*, pois a obra de Deus só pode ser exterior quando ela é interior, ou seja, a criação antes de se concretizar historicamente e materialmente, foi concretizada internamente no ideal trinitário. Cf. BOFF, 1986, p. 268. Desse modo, a criação possui o sentido de manifestar a ação da Trindade e de ser o local da autocomunicação do Filho e do Espírito Santo. Com isso, a criação passa a ser iniciada na atividade divina para além da vida intratrinitária. Sendo assim, a criação possui fundamental importância pelo fato de, a partir dela, a Trindade ganhar um significado histórico – Isso porque na eternidade pura e simples não há história, mas sim, um movimento da vida eterna revelando-se a partir de si e para si mesma. Cf. BOFF, 1986, p. 270-271.

<sup>220</sup> Quando fala-se em criação leva-se em conta a sua dimensão salvífica como obra do Deus trino que age para fora de si.

<sup>221</sup> BOTAS, Paulo. **Carne do sagrado Edu Ara: devaneios sobre a espiritualidade dos orixás**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 1996. p. 33.

kairós, o aqui e agora. Botas relembra que, no hebraico, a palavra ruah, traduzido para o grego pneuma, expressa o significado de sopro, hálito, ar, vento e alma. Ele sintetiza que, nas 378 vezes em que o termo é empregado no Antigo Testamento, possui três grupos em que é empregado: 1- é o vento, o sopro de ar; 2- é a força viva com o homem, é o princípio da vida; 3- é a força de vida de Deus, na qual age no mundo físico e espiritual.<sup>222</sup>

Botas ainda faz uma abordagem resumida lembrando que, no grego profano, bem como no filosófico, pneuma expressa a substância viva e geradora nos animais, nas plantas e em todas as coisas. Com isso, o autor afirma:

O espírito-sopro é o que age, faz agir, e em se tratando do Sopro de Deus anima e faz agir para realizar o desígnio de Deus. É sempre uma energia de vida. A espiritualidade não consiste, então, em se tornar imaterial, mas ser animado pelo Espírito Santo e, por que não dizer, o axé de Exu? ... O Emanuel – Deus conosco- é este sopro de vida, este axé onde funde-se o princípio vital de individuação e comunicação – Exu -, mediador entre Deus e os homens e mulheres, princípio de vida, de liberdade, de amor, de generosidade, oferenda, ebó, benção, justiça, santidade, equilíbrio cósmico e todos os etcéteras que couberem, cabem e caberão nesta nossa travessia da vida. O Cristo é avesso, como Exu, aos dogmas, preconceitos e autoritarismos que revestem as instituições.<sup>223</sup>

Botas ainda destaca que a vida, segundo o espírito, conforme expressa na Bíblia, segue toda a trajetória simbólica que é inaugurada pela teologia iorubana. Sobre a relação entre exu, ruah, pneuma e Espírito Santo, que constituem a mesma ideologia no que diz respeito ao princípio criador e mantenedor da vida, Botas conclui:

O mais importante é que Exu, como o Espírito Santo, não se deixa aprisionar pelos espíritos mesquinhos dos homens e das mulheres, pelas suas miopias e sua arrogância, mas está vivo e atuante em todos os que buscam o equilíbrio cósmico da natureza com o humano, do humano com o humano, do humano com o divino e com todas as plurais combinações possíveis nesta nossa 'travessia perigosa, mas que é a da vida.' Em síntese, tanto Exu como Emanuel estão no movimento do Espírito, de geração em geração, por todos os séculos, longe dos aprisionamentos institucionais das igrejas seitas, revelando-se e manifestando-se nas formas diversas e plurais que conseguem, sempre festejando a força da vida, no meio dos seus amados e amadas, festa anunciada e vivida, na mesa farta, repartida em mancheias para todos os que chegam, não imporá sua fé, sua cor, e seus caminhos. Está escrito que 'Esúyòbábgbélàyè' ('O axé de Exu vai acompanhar você por toda vida') e que 'a loucura de Deus é mais sábia que os homens' (1Cor 1.25).<sup>224</sup>

<sup>222</sup> BOTAS, 1996, p. 37.

<sup>223</sup> BOTAS, 1996, p. 37-39.

<sup>224</sup> BOTAS, 1996, p. 40.

A abordagem que Paulo Botas faz comparando a dimensão de exu, ruah, pneuma e Espírito Santo, auxiliar a compreender-mos que a criação no Deus trino é uma constatação, e que o ser humano, ao longo da história, tradições e crenças, vem compreendendo Deus e sua ação de diversas maneiras. Isso mostra-nos que no diálogo com as demais religiões observamos o acesso que o outro tem em sua religião a Deus, o qual conheço apenas pela minha religião.

Nesse âmbito, Karl Rahner aborda a graça existencial e sobrenatural, a qual possui uma distinção entre revelação *categorial* e revelação *transcendental*:

A história da humanidade é uma história da salvação, e, ao mesmo tempo, uma única história da revelação. A revelação que se transmite por meio da pregação cristã é a revelação histórica categorial, mas ela tem como pano de fundo a revelação que atinge todo homem e sua experiência transcendental, isto é, a revelação transcendental. A auto comunicação transcendental de Deus tem um momento revelador: Este momento transcendental da revelação é a modificação graciosa, permanentemente realizada por Deus, de nossa consciência transcendental, mas tal modificação é realmente um momento originário e permanente de nossa consciência como luz originária de nossa existência e, enquanto momento de nossa consciência como luz originária de nossa existência, e enquanto momento de nossa transcendentalidade constituído pela autocomunicação de Deus, é já revelação no sentido rigoroso do termo.<sup>225</sup>

De modo geral, Rahner sintetiza que, em todas as religiões, Deus cria para o ser humano uma possibilidade de salvação na dimensão de sua objetividade e de sua historicidade concreta. Além disso, todo ser humano possui a ideia do salvador absoluto dentro de si, e por isso passa a buscar esse salvador. Mas esse salvador absoluto é apenas encontrado concretamente e historicamente em Jesus de Nazaré.<sup>226</sup>

Aqui também vale rebuscarmos como Lutero entendia a cristologia. Para Lutero, a cristologia é desenvolvida a partir da perspectiva da redenção. Significa que a sua cristologia é soteriológica. Deste modo, Lutero entende que a pergunta por “*quem é Jesus Cristo?*” não é uma pergunta teórica, mas sim, uma pergunta prática. Lutero entende que Jesus é somente por aquilo que ele faz e proporciona ao ser humano, e o que Jesus faz é feito porque ele de fato é Deus e ser humano. Por isso, tudo o que Jesus faz é em favor do ser humano. A “consequência” disso é que Jesus torna-se pecador, para que nós pecadores tornemo-nos pessoas

<sup>225</sup> GIBELLINI, 1998, p. 233.

<sup>226</sup> GIBELLINI, 1998, p. 233; 235.

justificadas.<sup>227</sup> Com isso, Jesus Cristo reconcilia o ser humano e a criação com o seu criador, pois para Ele todas as coisas foram criadas, e a sua função, como Filho, é a de fazer a reconciliação (Cl 1.16).

### 3.3.2 Os Direitos Humanos e a Liberdade Religiosa – contribuições a partir do Diálogo Interreligioso

As barbáries que aconteceram durante a segunda guerra mundial impactaram a humanidade. Diante de tais acontecimentos a Declaração Universal dos Direitos Humanos foi redigida. No decorrer da segunda metade do século XX urge um princípio de igualdade entre os seres humanos que reconheça o direito a diferença. A ameaça que atenta a dignidade humana está “em considerar e tratar o outro – um indivíduo, uma classe social, um povo – como inferior, sob o pretexto da diferença de etnia, gênero, costumes ou fortuna patrimonial. Sucede que algumas diferenças humanas não são deficiências, mas [...] devem ser protegidas e estimuladas”.<sup>228</sup> Sendo assim:

A Declaração Universal dos Direitos humanos, lançada em 10 de dezembro de 1948, fundou os alicerces de uma nova convivência humana, tentando sepultar o ódio e os horrores do nazismo, do holocausto, do gigantesco morticínio que custou 50 milhões de vidas humanas em seis anos de guerra. Os diversos pactos, tratados e convenções internacionais que a ela sucederam construíram, passo a passo, um arcabouço mundial para a proteção dos Direitos humanos.<sup>229</sup>

Como princípios históricos os direitos humanos orientam o respeito a toda pessoa e a constante busca pela paz, a qual fundamenta-se na justiça, igualdade e na liberdade. Os direitos humanos possuem um viés duplo: o de afirmar a dignidade humana e prevenir o sofrimento humano. Deste modo, os direitos humanos são universais e garantem que toda pessoa tem direitos intrínsecos à sua natureza humana podendo usufruir de sua dignidade humana a fim de desenvolver o seu potencial de maneira autônoma e plena.<sup>230</sup>

<sup>227</sup> ALTMANN, Walter. **Lutero e libertação**: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Ática, 1994. p. 64-65.

<sup>228</sup> COMPARATO, Fábio Konder. **Ética**: direito, moral e religião no mundo moderno. 2. ed. rev. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 15.

<sup>229</sup> BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. **Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3)**. rev. e atual. Brasília-DF: SEDH/PR, 2010. p. 15.

<sup>230</sup> BRASIL, 2010, p. 15.

No construto ao respeito pelas pessoas e a constante busca pela paz, a Declaração Universal dos Direitos Humanos reconhece a diversidade religiosa no mundo e zela pelo combate a intolerância religiosa por meio do respeito e promoção da diversidade religiosa. O artigo 18 da Declaração, no que fere ao compromisso ético e democrático no combate aos crimes de intolerância religiosa, declara:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.<sup>231</sup>

São várias as tensões e os desafios para que consiga-se garantir a liberdade religiosa e o respeito mútuo entre as mesmas. A garantia da paz religiosa em um contexto de pluralidade religiosa pode dar-se pelo viés da compreensão. Compreender o outro é uma ferramenta fundamental que o ser humano dispõe para o convívio humano. Edgar Morin traz consideráveis contribuições por meio da teoria da complexidade, a partir do conceito *ética da compreensão humana*. Tal conceito evoca a compreensão mútua entre os seres humanos propondo um diálogo frente ao diferente. Quanto a isso, Morin destaca que:

A compreensão humana nos chega quando sentimos e concebemos os humanos como sujeitos; ela nos torna abertos a seus sofrimentos e suas alegrias. Permite-nos reconhecer no outro os mecanismos egocêntricos de autojustificação, que estão em nós, bem como as retroações positivas (no sentido cibernético do termo) que fazem degenerar em conflitos inexplicáveis as menores querelas. É a partir da compreensão que se pode lutar contra o ódio e a exclusão.<sup>232</sup>

O conceito apresentado por Morin possibilita uma maneira de viver na diversidade por meio do entendimento das diferenças culturais e religiosas existentes no mundo. Entender as diferenças do outro é de fundamental importância pois “se soubermos compreender antes de condenar, estaremos no caminho da humanização das relações humanas”.<sup>233</sup> A dinâmica de compreender o outro na sua diversidade dá-se por meio do diálogo. Por isso, para que as religiões possam contribuir para a tolerância e respeito mútuo entre seus fiéis, bem como entre as próprias religiões, é preciso que haja uma compreensão e conhecimento das religiões, e isso dá-se por meio do diálogo interreligioso.

---

<sup>231</sup> DECLARAÇÃO Universal dos Direitos Humanos. Rio de Janeiro: UNIC, 2009. p. 10.

<sup>232</sup> MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. p. 51.

<sup>233</sup> MORIN, 2001, p. 100

### 3.3.3 *Diálogo Interreligioso: ouvir, compreender e respeitar – atitudes para a paz entre as religiões*

Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões (Hans Küng).<sup>234</sup>

Historicamente as religiões marcaram as relações humanas. A religião pode tanto ser um motivo de conflito e divisão entre as nações da terra, como também pode ser um importante meio de propagação da paz no mundo. Desse modo, é fundamental que as mais distintas religiões tenham a ousadia de ouvir, compreender e respeitar seus pontos de vistas divergentes, no intuito de promover e construir um mundo mais justo, solidário e tolerante.

Como já mencionado, ao abordar-se sobre o diálogo interreligioso, entende-se que o mesmo consiste em apontar e demonstrar possibilidade de um horizonte de conversação alternativa entre as religiões, e instaurar uma comunicação e relação entre as pessoas dos mais diversos credos, envolvendo partilha de vida e experiências de conhecimentos. Desse modo, para que o diálogo interreligioso aconteça é necessária apenas a disposição de ouvir, compreender e respeitar as mais diversas formas de espiritualidades manifestadas nos mais diversos credos e nas mais diversas expressões religiosas.<sup>235</sup> O diálogo interreligioso leva-nos ao encontro do outro e da outra. Ir ao encontro de outra pessoa significa estar aberto para compreender a diferença dela, assim, uma pessoa aprende da outra. Teixeira destaca que a alteridade é marca importante no diálogo interreligioso:

O diálogo inter-religioso traduz a riqueza de um novo aprendizado: a relação com a diferença e a alteridade significa a “apropriação de outras possibilidades” e a “abertura à mútua transformação”. Este desafio dialogal, complexo e laborioso, é imprescindível para as religiões. Na ausência deste intercâmbio criativo as religiões fragilizam-se, carecendo da atmosfera essencial para a sua afirmação e crescimento.<sup>236</sup>

Por meio do diálogo interreligioso vive-se o pluralismo religioso. Viver a pluralidade religiosa significa estar disposto a ir em direção ao universo religioso da outra pessoa que me é diferente e, a partir disso, entender a diversidade religiosa que há no mundo. Perceber a diversidade religiosa é entender que as tradições

---

<sup>234</sup> KÜNG, Hans. **Religiões do mundo**: em busca dos pontos comuns. Campinas: Verus Editora, 2004. p. 17.

<sup>235</sup> TEIXEIRA, 2002, p. 158

<sup>236</sup> TEIXEIRA, Faustino. Teologia e diálogo inter-religioso. In: ALMEIDA, Edson Fernando de; LONGUINI NETO, Luiz (Orgs.). **Teologia para quê?** Rio de Janeiro: Mauad, 2007. p. 74.

religiosas são construções humanas e que nenhuma tradição é perfeita. Deste modo, o diálogo interreligioso proporciona o conhecimento mútuo entre as religiões, para que isso ocorra, é preciso ter sensibilidade, ouvir atentamente, aprender do outro e da outra e o mais importante, respeitar.

O teólogo católico Hans Küng afirma que “a concórdia entre as religiões é condição prévia para a paz entre as nações”.<sup>237</sup> Para Küng, as religiões no mundo precisam estabelecer um diálogo tanto para que entenda-se a atual situação religiosa mundial, quanto para compreender-se o contexto religioso de cada tradição religiosa. Por meio desse diálogo interreligioso, fica evidente duas dimensões dialéticas:

A verdadeira humanidade – entendida como o respeito da dignidade e dos valores fundamentais do ser humano – é pressuposto de verdadeira religião; e uma verdadeira religião – como expressão de um sentimento global, de valores supremos e obrigatoriedade incondicional – é o aperfeiçoamento de uma verdadeira humanidade.<sup>238</sup>

Tal dinâmica reconhece a diversidade religiosa no mundo e zela pelo combate a intolerância religiosa por meio do respeito e promoção da diversidade religiosa prevista na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Küng entende que as religiões no mundo por meio do diálogo interreligioso propõem novas reflexões em torno da vida humana a fim de buscar a paz. Retomando a declaração da Conferência Mundial das Religiões pela paz ele destaca:

Quando estivemos juntos para tratar do importantíssimo tema da paz, descobrimos que as coisas que nos unem são mais importantes do que as coisas que nos separam: uma profunda convicção da unidade fundamental da família humana e da igualdade e dignidade de todos os seres humanos; um sentimento da inviolabilidade do indivíduo e de sua consciência; um sentido de valor da comunidade humana; a consciência de que o poder não se identifica com a justiça, de que o poder humano não é autossuficiente nem pode ser absoluto; a crença de que o amor, a misericórdia, o altruísmo e a força do espírito e da sinceridade têm mais poder a longo prazo do que o ódio, a inimizade e o egoísmo; um sentimento de compromisso a favor dos pobres e oprimidos, e contra os riscos e opressores; e uma profunda esperança de que finalmente triunfará a boa vontade.<sup>239</sup>

Diante da efervescência do pluralismo religioso no mundo que tem configurado o atual cenário, Küng aponta consideráveis mudanças de paradigma na

<sup>237</sup> KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.

<sup>238</sup> RIBEIRO, Cláudio de Oliveira; SOUZA, Daniel Santos. **A teologia das religiões em foco**: um guia para visionários. São Paulo, SP: Paulinas, 2012. p. 40.

<sup>239</sup> KÜNG, 1999, p. 278.

teologia que é desafiada a vivenciar o diálogo interreligioso com vistas a propagação da paz:

[...] uma teologia que, numa nova era, procura ser *ao mesmo tempo*: 1) ‘Católica’, continuamente preocupada pela ‘totalidade’, pela ‘universalidade’ da Igreja e, ao mesmo tempo, ‘evangélica’ em estrita referência à Escritura e ao Evangelho. 2) ‘Tradicional’, sempre responsável perante a história, e, ao mesmo tempo ‘de acordo com a época’, encarando seriamente os problemas do presente. 3) ‘Cristocêntrica’, em todo momento cristã, e, ao mesmo tempo, ‘ecumênica’, aberta à *ecumene*, a todo mundo habitado, todas as igrejas, religiões e regiões. 4) Teórico-científica, dedicada à doutrina e à verdade, e, aos mesmo tempo prático-pastoral, preocupada com a vida, com a renovação e com a reforma.<sup>240</sup>

A efervescência do pluralismo e o trânsito religioso no mundo, bem como no Brasil, desafiam as religiões a buscarem meios para sua coexistência. Certamente quanto mais as religiões propuserem-se a repensar seus paradigmas, mais estarão contribuindo para a construção de espaços para a paz no mundo, reconhecendo a importância do diálogo interreligioso e sua contribuição para a edificação da dignidade humana.

### 3.4 Considerações finais do capítulo

No decorrer da história as religiões sempre tiveram importante presença na esfera da vida humana. Não poucas vezes as religiões, principalmente a cristã, tiveram uma catequese enfática com um discurso de intolerância religiosa.

Durante o iluminismo no século XVIII o discurso secularista pregava a superação da religião institucional. Superar a religião institucional era um sinal de progresso para o iluminismo, sem o pensamento mítico religioso a ciência prosperaria, a medicina iria avançar trazendo significativos progressos para a humanidade. Tal otimismo persistiu com grande força ao longo do século XIX, proclamou-se a “morte de Deus” e o fim da religião. Darwin representava a ciência racional que desmistificou a criação e a religião passou a ser apenas um conto de fadas para falar miticamente da criação do mundo. Porém, alguns acontecimentos no século XX fizeram uma guinada no percurso histórico do secularismo e da religião no mundo. O progresso conquistado pelo racionalismo criou também as armas de fogo, armas de gás, o avião, a bomba atômica. Duas grandes guerras mundiais colocaram o discurso racional em crise. Volta em cena a religião, porém

<sup>240</sup> KÜNG, 1999, p. 238. (Grifos do autor).

não mais uma religião institucionalizada, mas sim, uma pluralidade religiosa com os mais variados jeitos de viver-se e experimentar o sagrado e aquilo que transcende o racionalismo.

O pluralismo religioso no mundo, em especial no Brasil, desafia a teologia a refletir sobre a possibilidade da coexistência de diversas religiões com a coexistência dos discursos seculares no século XXI. Discursos religiosos no século XXI podem tanto propagar a paz, a busca pelos direitos humanos e a liberdade religiosa, quanto incitarem o ódio, o conflito e a intolerância religiosa acarretando na violação dos direitos humanos. Para tanto, faz-se necessário um diálogo interreligioso que reconheça a diversidade religiosa no mundo e zele pelo combate a intolerância religiosa por meio do respeito e promoção da diversidade religiosa prevista na Declaração Universal dos Direitos Humanos. É imprescindível que as religiões no mundo por meio do diálogo interreligioso consigam refletir meios para garantir-se a dignidade da vida humana e a paz entre as nações.



## **4 TENDÊNCIAS RELIGIOSAS E SAGRADAS NA CONTEMPORANEIDADE**

### **4.1 Introdução geral ao capítulo**

Com o advento do pluralismo religioso surgiram novas expressões religiosas. Estudos dão conta de que o número de pessoas ligadas a igrejas tradicionais está em declínio. Isso não significa que a religião está em decadência, antes, mostra uma desinstitucionalização da religião. A espiritualidade e as experiências religiosas que outrora eram oferecidas e buscadas na religião institucional passam a uma esfera mais subjetiva. As pessoas procuram por experiências e elementos religiosos não mais apenas em igrejas tradicionais. A cultura popular expressa nas músicas, nos filmes, mídias sociais, os turismos religiosos a lugares santos ou monumentos de guerra, contribui para que as pessoas tenham experiências religiosas próprias, sem seguir uma liturgia religiosa institucional. Constatando-se isso queremos dar seguimento a nossa pesquisa.

O presente capítulo está ancorado na reflexão sobre os espaços interreligiosos em aeroportos. Num primeiro momento apresentamos as mudanças ocorridas no âmbito religioso com o advento da modernidade. Iremos constatar que a forma tradicional de religião institucionalizada encontra-se em declínio, mas que por outro lado, novas expressões e maneiras de viver o sagrado estão em evidências. É esse o contexto que dá margem para o surgimento dos espaços interreligiosos nos aeroportos. Queremos aqui abordar sobre o surgimento dos mesmos e, na medida do possível, discutir o que um espaço como esse significa em um aeroporto e como ele pode contribuir para desempenhar sua função de representar um aspecto do sagrado. Por fim, iremos fazer uma etnografia do “Espaço Inter-religioso” do SBPA, comparando-o com outros espaços interreligiosos.

### **3.2 A desinstitucionalização da religião**

Já analisamos anteriormente que a modernidade idealizou o declínio da religião tanto na esfera social quanto na mentalidade das pessoas.<sup>241</sup> Entretanto, o ideal moderno não consolidou-se. De fato “algumas instituições religiosas perderam

---

<sup>241</sup> BERGER, 2017, p. 10.

poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando grandes explosões de fervor religioso”.<sup>242</sup> Na contemporaneidade podemos perceber uma emergência do fenômeno religioso. Instituições religiosas tradicionais reinventam-se e atualizam seu modo de relacionar-se com o ambiente social em que estão inseridas. “Instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando muito poucas pessoas confessem ou pratiquem a religião que essas instituições representam”.<sup>243</sup> Por exemplo, percebe-se que na Europa ocidental “as igrejas estão ficando vazias, enquanto que novos rituais – como por exemplo, aqueles voltados para as vítimas de violência - estão ganhando destaque e são mediatizados de várias formas”.<sup>244</sup>

Percebe-se uma emergência de novas dinâmicas de “espaços sagrados” que são oferecidos nos contextos urbanos, como por exemplo, o turismo religioso em igrejas históricas, ou ainda, em memoriais de guerra.<sup>245</sup> Afloram vários espaços sagrados modernos, como por exemplo a capela Rothko em Houston, Texas fundada por John e Dominique de Menil, a qual é uma capela não-denominacional; O portão de Brandemburgo e o Memorial do Holocausto, ambos em Berlin, Alemanha;<sup>246</sup> Santuário da Madre Paulina em Nova Trento, Santa Catarina; Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida em São Paulo; O monumento em homenagem ao Padre Cícero Romão Batista em Juazeiro do Norte, etc.

Paul, Molendijk e Kroesen no livro *Sacred places in modern western culture* detectam dois fenômenos emergentes na contemporaneidade. O primeiro fenômeno refere-se ao número crescente de igrejas que estão fechando, tanto nos Países Baixos, quanto na Europa ocidental:

Por exemplo, nos Países Baixos, espera-se que cerca de 1200 igrejas (cerca de 25% por cento do total) sejam fechadas na próxima década. Em outras partes da Europa Ocidental, tendências semelhantes podem ser percebidas. Ao mesmo tempo, há um crescente interesse em igrejas como

<sup>242</sup> BERGER, 2017, p. 10.

<sup>243</sup> BERGER, 2017, p. 10.

<sup>244</sup> In Western Europe churches are growing empty, whereas new rituals – for instance those surrounding the victims of violence – are gaining prominence and are mediatized in a variety of ways. In: POST, Paul; MOLENDIJK, Arie L.; KROESEN, Justin. **Sacred places in modern western culture**. Leuven: Peeters, 2011. p. 3.

<sup>245</sup> POST, 2011, p. 3.

<sup>246</sup> POST, 2011, p. 3.

lugares de contraste, como patrimônio cultural, como relíquias de um passado fascinante ou como lugares de turismo cultural.<sup>247</sup>

Para o sociólogo Hans-Georg Soeffner as igrejas “são símbolos identitários coletivos de uma sociedade”.<sup>248</sup> Funcionam como lugares que preservam uma memória coletiva, mantendo, ao longo dos tempos, uma influência sobre as pessoas e a sociedade, além é claro de conservar o seu significado de coletividade. Entretanto, mesmo que as igrejas ainda permaneçam como um símbolo de coletividade, o número de pessoas vinculadas com igrejas enquanto instituição está diminuindo drasticamente. Nesse sentido, “o indivíduo encontraria seu suporte coletivo no prédio da igreja e não mais na comunidade”<sup>249</sup> de fé que reúne-se em culto. Como resultado dessa realidade os prédios das igrejas passam a desempenhar uma qualidade de “museu”. Mesmo que o número de pessoas pertencentes às igrejas históricas esteja diminuindo, as igrejas enquanto prédios monumentários continuam marcando a sociedade. Raschzok citando Hans-Georg afirma que:

‘Os prédios das igrejas parecem continuar irradiando, na nossa sociedade, aquilo que as igrejas constituídas não mais possuem – carisma, extracotidianidade, representação da transcendência – num mundo de trabalho e de lazer inteiramente organizado’ (p. 140). Assim, os prédios das igrejas podem ‘transformar-se ou em museus e exposições permanentes de história da arquitetura, das artes plásticas e da música cristãs ou em espaços de experiências e ações de um projeto de fé ainda existente’ (p. 143). Só assim podem cumprir sua função de ser espaços da memória, de reflexão sobre o passado e de encontro consigo mesmo, e corresponder às expectativas de uma religiosidade individualizada [...].<sup>250</sup>

O segundo fenômeno está relacionado a crescente busca por monumentos e memórias de guerra. Em 2008 uma revista holandesa sobre museus (*Museumvisie*) publicou uma lista com os sites de museus mais pesquisados por todo o mundo.<sup>251</sup> O resultado é interessante:

<sup>247</sup> For instance, in the Netherlands it is expected that some 1200 churches (about 25% percent of the total number) will be closed in the coming decade. Elsewhere in Western Europe similar trends are discernable. At the same time there is a growing interest in churches as places of contrast, as cultural heritage, as relics of fascinating past or as places of cultural tourism. (Tradução nossa). In: POST, 2011, p. 3-4.

<sup>248</sup> RASCHZOK, Klaus. Arquitetura eclesiástica e espaço da igreja. In: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl -Heinrich. **Manual de ciência litúrgica: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja**.v. 2. São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2013. p. 304.

<sup>249</sup> RASCHZOK, 2013, p. 306.

<sup>250</sup> RASCHZOK, 2013, p. 306.

<sup>251</sup> POST, 2011, p. 4.

Entre os MoMas encontramos a Casa de Anne Frank em Amsterdã, com mais de um milhão de visitas anuais; Auschwitz-Birkenau, 435.000; Pearl Harbor, 7 milhões; o Museu Memorial do Holocausto em Washington DC, 2,5 milhões; Graceland, 600.000; Marco Zero, 3,6 milhões; Robben Island Cape Towns, mais de 400.000.<sup>252</sup>

Com a constatação de que a forma tradicional de ser igreja – com pessoas filiadas a uma determinada denominação religiosa- está entrando em declínio frente ao fechamento das mesmas, e de que cresce o número de pessoas que buscam por turismo em memoriais de guerra, dando-lhes assim um significado religioso, os editores do livro entendem que o espaço sagrado na contemporaneidade pode ser entendido a partir de novas concepções, como por exemplo: “espaço contestado, espaço sagrado e museus, memoriais e comemorações, espaço ritual e identidade religiosa, espaço sagrado e domínio público, velhas e novas formas de ‘ritual devocional’”.<sup>253</sup> Isso significa que no ocidente há uma emergência de novos espaços sagrados que não estão necessariamente ligados a elementos religiosos institucionalizados, tornando-se assim, um fenômeno cultural e popular.

O teólogo holandês Ruard Ganzevoort reflete teologicamente a presença da religião na esfera pública e cultural. Ganzevoort desenvolve seu pensamento a partir daquilo que ele denomina de desinstitucionalização da religião.<sup>254</sup> O teólogo entende que na contemporaneidade instituições sem vínculos com religiões institucionalizadas assumem funções religiosas, passando a dar um sentido religioso nos elementos presentes na cultura pop<sup>255</sup>, ou seja, na vida cotidiana separada do ambiente religioso tradicional. Ganzevoort segue na mesma direção que Peter Berger, a modernidade não pôs fim na religião, apenas fez emergir novas concepções acerca do religioso:

A modernidade de fato produziu uma diferenciação e racionalização, e isso resultou em uma posição menos visível e menos poderosa da religião em alguns países. Em outros casos, vemos um ressurgimento da religião no

<sup>252</sup> Among the MoMas we find the Anne Frank House in Amsterdam, with more than a milion visitours yearly; Auschwitz-Birkenau, 435,000; Pearl Harbour, 7 million; the Holocaust Memorial Museum in Washington DC, 2,5 million; Graceland, 600,000; Ground Zero, 3,6 milion; robben Island Cape Towns, more than 400,000. (Tradução nossa). In: POST, 2011, p. 4.

<sup>253</sup> Contested space, sacred space and museums, memorials and commemoration, ritual space and religious identity, sacred space and the public domain, old and new forms of ‘devotional ritual’. (Tradução nossa). In: POST, 2011, p. 4.

<sup>254</sup> GANZEVOORT, R. Ruard. Molduras para os deuses: o significado público da religião de um ponto de vista cultural. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v.56, n.2, p.358-375, dez. 2016. p. 360.

<sup>255</sup> Por *pop/popular* Ganzevoort entende como a “produção e reprodução globalizada de arte através da mídia”. Ou seja, o termo “enfoca a vida comum ou ordinárias em um contexto midiático, globalizado e mercantilizado. Quando a religião tem certa importância, trata-se da religião vivida, e não da tradição oficial das autoridades religiosas”. GANZEVOORT, 2016, p. 362.

âmbito público, variando de uma vagueza espiritual, por um lado, ao extremismo religioso, por outro. Embora o pluralismo seja diferente para cada contexto cultural, em nosso mundo em processo de globalização todos e todas nós nos tornamos mais e mais conscientes dele. Isso quer dizer que as crenças, atitudes e condutas religiosas perderam sua 'verdade' evidente por si mesmas e se tornaram apenas uma alternativa entre muitas.<sup>256</sup>

O foco principal de análise de Ganzevoort está nas formas religiosas reproduzidas nas mídias sociais, cujas quais não são religiosas, entretanto, trabalham com formas e elementos religiosos:

A cantora pop Alice, por exemplo, chamou seu álbum lançado em 1999 de *God, my DJ* [Deus, meu DJ]. Há uma forte tendência sobrenatural e religiosa nos filmes campeões de vendas e no cinema de arte contemporâneos. O mundo mágico de Harry Potter e sua luta contra o mal atraíram milhões de pessoas. O islã tornou-se um tema importante em charges e debates sobre charges, programas de notícias, debates sobre planejamento urbano e excursões turísticas. As lojas de departamentos exploram despudoradamente a religião como mercado vigoroso vendendo conjuntos de meditação budista. As formas religiosas são retomadas em um contexto diferente em que as intenções provavelmente não são religiosas.<sup>257</sup>

Se temas religiosos estão tornando-se comuns na cultura pop, certamente é porque eles desempenham alguma função na sociedade. Ganzevoort reflete que a presença da religião na cultura pop possui três funções: função social, existencial e transcendente. A função social da religião na cultura pop acontece pelo fato de a religião dar “às pessoas uma experiência de comunidade e consolo mútuo, fundada em crenças e valores compartilhados”.<sup>258</sup> A função existencial, ou hermenêutica, é responsável por dar “às pessoas mitos, rituais, etc. que as ajudam a viver um senso de identidade, sentido e propósito”.<sup>259</sup> E a função transcendente “dá a elas um meio de vivenciar ou se encontrar com Deus ou com o transcendente”.<sup>260</sup> Sendo assim, essas três funções são encontradas na cultura pop, porém, de maneira e com intensidades diferentes:

Eventos de maior porte, como concertos de música pop, serão fortes em sua função social e talvez também em uma função transcendente, ao passo que coletâneas de imagens e textos religiosos disponíveis na internet serão mais importantes em sua função hermenêutica. Programas de televisão que retratam a miséria humana e sites da internet que reúnem pessoas com

<sup>256</sup> GANZEVOORT, 2016, p. 361.

<sup>257</sup> GANZEVOORT, 2016, p. 362.

<sup>258</sup> GANZEVOORT, 2016, p. 363.

<sup>259</sup> GANZEVOORT, 2016, p. 363.

<sup>260</sup> GANZEVOORT, 2016, p. 363.

sofrimentos em comum são uma fonte importante de consolo e formação de comunidade.<sup>261</sup>

Como podemos perceber, elementos religiosos estão presentes na vida cotidiana das pessoas e são oferecidos nos mais diversos âmbitos, muitos dos quais não possuem vínculos confessionais, mas sim, comerciais ou políticos.<sup>262</sup> Desse modo, as representações religiosas presentes na cultura pop da contemporaneidade podem não conotar, dar ou fazer uma comunicação direta com o sagrado, ou então o espaço sagrado, de uma religião específica, mas remetem e dão valor transcendental aquilo que é oferecido como conteúdo religioso, e isso acontece tanto nos conteúdos das mídias digitais como no turismo a monumentos de guerra. Portanto:

[...] o significado público da religião, de um ponto de vista cultural, reside no potencial das formas religiosas de serem reconfiguradas de maneiras novas para além de seu contexto original em tradições religiosas. Nessa reconfiguração, elas perdem grande parte de seu conteúdo, sentido e função anterior, mas podem ganhar nova vitalidade e envolver-se criticamente com a tradição da qual se originaram.<sup>263</sup>

Paul Post segue em uma direção de pensamento parecida com a de Ganzevoort quando afirma que “poderíamos dizer, provocativamente, que não há lugares onde a religião não possa ser encontrada de uma forma ou de outra”.<sup>264</sup> Isso significa que a religião, ou ao menos elementos religiosos, já não são mais encontrados exclusivamente nos espaços disponibilizados pelas religiões institucionalizadas. Nessa perspectiva, a religião está por toda parte na medida em que elementos religiosos fazem-se presentes na cultura pop.

Para Post, há um duplo movimento na esfera religiosa contemporânea. Por um lado, desde a década de 1960 houve um esforço ativo, especialmente por parte da sociologia da religião, no intuito de obter um conceito mais abrangente de religião, que excede o conceito tradicional de religião institucionalizada, “adaptado à natureza e posição modificada (e mutável) da religião na avançada cultura ocidental

<sup>261</sup> GANZEVOORT, 2016, p. 363.

<sup>262</sup> GANZEVOORT, 2016, p. 363.

<sup>263</sup> GANZEVOORT, 2016, p. 373.

<sup>264</sup> [...] we could provocatively say that there are no places where religion cannot be found in one way or another. POST, PAUL. Fields of the Sacred: Reframing Identities of Sacred Places. In: POST, 2011, p. 18.

moderna”.<sup>265</sup> Consequentemente, vínculos entre a religião institucional, especialistas religiosos e autoridades religiosas seriam rompidos.<sup>266</sup>

Um outro movimento na contemporaneidade procura conectar as concepções atuais de religião com a religião institucional e a tradição, é o que Danièle Hervieu-Léger denomina de “memória e transição” na modernidade.<sup>267</sup> Como resultado desse duplo movimento na esfera religiosa contemporânea Post entende que existem duas maneiras de entendermos a dimensão religiosa. A primeira refere-se ao *the religious sacred* (o sagrado religioso), e a segunda ao *the spiritual sacred* (o sagrado espiritual).<sup>268</sup>

O sagrado religioso está na esfera institucional, ou seja, “existe a religião como uma categoria institucional, ligada às tradições (apontando para tradição, autoridades, especialistas religiosos/rituais, coletividade e igrejas, templos, limites morais, etc.)”.<sup>269</sup> Já o sagrado espiritual é uma ampla categoria voltada para a subjetividade de cada pessoa na busca por espiritualidade, seja na religião institucionalizada ou em elementos religiosos na cultura pop: “há a categoria de ampla sacralidade, o domínio da espiritualidade, o religioso, o sacral básico (representando o individual, a liberdade, o bem-estar, a harmonia com a natureza e o eu etc., além de uma infinidade de zonas e lugares sagrados)”.<sup>270</sup> Para Post, o sagrado religioso e o sagrado espiritual separaram-se com o advento da modernidade. Porém, apenas a religião institucionalizada perde visibilidade, pois “a religião institucional não pode prescindir da espiritualidade, mas a espiritualidade pode florescer sem a religião vinculada à tradição”.<sup>271</sup>

---

<sup>265</sup> [...] adapted to the changed (and changing) nature and position of religion in advanced modern Western culture. (Tradução nossa). In: POST, 2011, p.19.

<sup>266</sup> POST, 2011, p.19.

<sup>267</sup> POST, 2011, p.19.

<sup>268</sup> POST, 2011, p. 20.

<sup>269</sup> There is religion as an institutional category, connected with traditions (pointing to tradition, authorities, religious/ritual experts, collectivity and church buildings, temples, moral boundaries etc.). (Tradução nossa). In: POST, 2011, p. 20.

<sup>270</sup> Then there is the category of broad sacrality, the domain of spirituality, the religious, the basic sacral (representing the individual, freedom, wellbeing, harmony with nature and the self etc., plus a plethora of sacral zones and places). (Tradução nossa). In: POST, 2011, p. 20.

<sup>271</sup> Thus, institutional religion cannot do without spirituality, but spirituality can flourish without religion bound to tradition. (Tradução nossa e acréscimo nosso). In: POST, 2011, p. 20.

### 4.3 A presença de espaços Interreligiosos em Aeroportos – uma tendência religiosa contemporânea

O cenário religioso contemporâneo tem permitido o florescimento de novas expressões religiosas. Isso pode ser percebido a partir da presença da religião na cultura pop. Além do mais, é crescente o número do turismo religioso em santuários e memoriais de guerras, os quais são comumente criados por iniciativa de grupos ou pessoas que não possuem nenhuma ligação com uma instituição religiosa.<sup>272</sup> Outra característica comum é a criação de espaços voltados para a prática da meditação espiritual, as chamadas *rooms of silence* (salas de silêncio) ou então, *meditation rooms* (salas de meditação), as quais em sua grande maioria não são criadas por uma religião específica, antes, visam a prática individual da espiritualidade sem regras religiosas institucionalizadas.<sup>273</sup> Tornou-se comum no ocidente a prática de criar lugares especiais para a meditação, entretanto:

[...] suas origens precisas nunca tenham sido investigadas, os espaços rituais desse tipo parecem ter-se desenvolvido a partir de capelas tradicionais (devocional) Especialmente com base em projetos internacionais ecumênicos e multi-religiosos ou para 'além das religiões' desenvolvidos nas décadas de 1960 e 1970, como a Capela Rothko, inaugurada em 1971 em Houston, Texas, uma rede de centenas de salas de silêncio tornaram-se comuns durante os anos 80 e 90 (especialmente em aeroportos e hospitais). Essas salas de silêncio tornaram-se um exemplo popular de espaço ritual [espaço sagrado/ espaço para meditação espiritual].<sup>274</sup>

O ser humano vive no binômio tempo e espaço. Todas as nossas relações estão ligadas à dinâmica proporcionada pelo tempo e espaço. De fato, é imprescindível fazer-se a reflexão do espaço e do lugar que ocupa-se no mundo. Os espaços que habitamos são organizados, seja por nós mesmos ou por outras pessoas. Em aeroportos o binômio tempo e espaço é uma questão fundamental. Todo o contexto das pessoas que ali estão, seja por questões de viagens ou por trabalho, é intrinsecamente ligado ao tempo e espaço. Nos aeroportos o movimento

<sup>272</sup> POST, 2011, p. 6.

<sup>273</sup> POST, 2011, p. 6.

<sup>274</sup> Although their precise origin has never been investigated, ritual spaces of this type seem to have developed from the traditional (devotional) chapel. Especially on the basis of ecumenical and multireligious or 'supra'-religious, international projects developed in the 1960s and 1970s, such as the Rothko Chapel that opened in 1971 in Houston, Texas, a network of hundreds of 'rooms of silence' came into existence during the 1980s and 1990s (especially at airports and hospitals). These rooms of silence have become a popular example of ritual space. (Tradução nossa). In: POST, 2011, p. 4-5.

de pessoas que chegam e partem dá-se 24 horas por dia. Tais pessoas possuem suas mais distintas crenças.

Atualmente proporcionar espaços para as pessoas de diferentes orientações confessionais para uso litúrgico ou ritual, atinge o âmbito internacional, não só nos aeroportos, mas também em outros locais, como hospitais, prisões. Em princípio tais lugares estão destinados as pessoas dos mais diversos credos, que pretendem permanecer nesses lugares ou simplesmente proporcionar o direito humano à liberdade religiosa. Assim, esses locais servem como indicador da valorização dos cidadãos de um país ou de uma instituição estatal ou privada pessoal.<sup>275</sup>

Já refletimos no primeiro capítulo do presente trabalho sobre o que compreendemos por espaço e lugar. Constatamos que os conceitos são amplos. Mas, a grosso modo, entendemos que o espaço é uma espécie de liberdade, ou seja, no espaço temos liberdade de locomoção, é nele que interagimos com as coisas e pessoas, bem como, é nele que construímos lugares. Deste modo, o lugar é onde temos segurança e refúgio. Se pensarmos em uma casa, ela é o lugar que abriga-nos da chuva ou do forte sol que está do lado de fora, livre no espaço. Seguindo o pensamento de Augé constata-se que existem os não lugares, que ao mesmo tempo podem ser um lugar, isso irá depender muito da relação e interação que cada pessoa estabelece com o lugar. Fato é que os não lugares são lugares de passagem e transitoriedade, nos enviam a algum outro lugar. Aeroportos são um exemplo de não lugar, como já refletido anteriormente. Tais lugares possuem características próprias. São configurados para serem locais públicos e “com pouca disponibilidade de espaço privado. Sua decoração serão pôsteres, murais, propaganda, simulacros, *outdoors* – tudo o que pode capturar o olho num relance, mas não mantém o olhar, pois a pessoa está se movendo e tem de ser convidada a se mover”.<sup>276</sup>

Aeroportos, mesmo sendo um lugar de passagem, disponibilizam de vários locais chamativos que convidam-nos a adentrá-los, como por exemplo, livrarias, cafés, farmácias e espaços meditativos/interreligiosos. Interessa-nos agora compreender melhor a existência de espaços religiosos e interreligiosos em

---

<sup>275</sup> JONAS, Martin. Interreligiöse Räume: miteinander oder nebeneinander. In: DUSCHA, Andreas. **Places of Worship** - Interreligiöse Gebetsräume auf Flughäfen/Interfaith Prayer Rooms at Airports. Wien: Metroverlag, 2008. p. 12.

<sup>276</sup> WESTHELLE, Vitor. **O evento igreja**: chamado e desafio a uma igreja protestante. São Leopoldo, RS: Sinodal, Faculdades EST, 2017. p. 171.

aeroportos. O que seriam eles? No intuito de tentar responder tal pergunta, atenhamo-nos ao conceito de “espaços híbridos” utilizado pelo teólogo brasileiro Vitor Westhelle em seu livro “*O evento igreja: chamado e desafio a uma igreja protestante*”.<sup>277</sup> Assim o autor define espaços híbridos:

[...] são lugares tanto de transição como de moradia, mas não exatamente um ou outro. Espaços híbridos não são como locais, simplesmente transições entre um espaço e outro. Também não são como lugares que centram nosso senso de pertença. São espaços entre lugares e locais. A acessibilidade a espaços híbridos é o que nos garante a possibilidade de movermo-nos entre locais e lugares, sem habitar em um ou outro.<sup>278</sup>

Para compreender melhor a dinâmica dos espaços híbridos Westhelle utiliza como exemplo uma loja e um café:

Veja dois diferentes exemplos de espaços híbridos: uma loja e um café. As experiências opostas que eles transmitem são reais, mas ambos compartilham a comunalidade de não serem espaços de transição tampouco espaços de abrigo ou moradia, mesmo tendo as estruturas de ambos; e eles são, para o bem ou para o mal, lugares que não indicam que alguém esteja deslocado nem que alguém necessariamente pertença.<sup>279</sup>

Westhelle ainda compreende que os espaços híbridos podem ser espaços híbridos densos, “são densos na medida em que eles deixam em nós uma impressão de seu propósito inerente: devido às impressões memoráveis de sua grandeza, ou impressões de memórias que eles simbolizam, ou ainda pelo modo como eles alteram nossas circunstâncias”.<sup>280</sup> A partir de tal concepção, podemos considerar que os espaços interreligiosos em aeroportos são espaços híbridos densos, na medida em que eles não são apenas um lugar de transição e nem mesmo um lugar de moradia.

Os espaços interreligiosos em aeroportos deixam claro seu propósito inerente, que é o de serem lugares para a meditação e o recolhimento espiritual, “seu hibridismo reside no fato de elas marcarem estações de transição e também lugares de descanso, abrigo e cura, mas não são exatamente nenhum deles”.<sup>281</sup> Deste modo, espaços interreligiosos em aeroportos possuem seu hibridismo denso especialmente no fato de, por um lado, possibilitar às pessoas a experiência religiosa – dentro dos parâmetros contemporâneos da cultura pop – trazendo alento

<sup>277</sup> WESTHELLE, 2017, p. 172.

<sup>278</sup> WESTHELLE, 2017, p. 172-173.

<sup>279</sup> WESTHELLE, 2017, p. 173.

<sup>280</sup> WESTHELLE, 2017, p. 173.

<sup>281</sup> WESTHELLE, 2017, p. 177. (Grifo nosso).

frente ao medo e insegurança de voar<sup>282</sup>, bem como outros medos, ou ainda, agradecimentos por ter-se tido uma viagem agradável, e por outro lado, proporcionam o direito de liberdade religiosa, promovendo assim, a tolerância, confiança e convivência<sup>283</sup> entre os passageiros e passageiras que carregam consigo as mais distintas religiões.

A vida humana está pautada na vivência relacional. Relacionamo-nos com as pessoas que nos cercam, como por exemplo, na família, no bairro que vivemos, no trabalho, na igreja, etc.<sup>284</sup> Também desfrutamos de uma vivência religiosa relacional ou seja, “a experiência religiosa é igualmente relacional e até mais pois relaciona também a realidade humana com o transcendente”.<sup>285</sup> O teólogo Paul Tillich escreveu que “a experiência religiosa dá-se na experiência geral; elas podem ser diferenciadas, mas não separadas!”.<sup>286</sup> Sendo assim, a experiência religiosa

---

<sup>282</sup> “Tem aumentado o número de pessoas que procuram tratamento para a fobia de viajar de avião”. BARROS NETO, Tito Paes de. **Sem medo de ter medo**: um guia prático para ajudar pessoas com pânico, fobias, obsessões, compulsões e estresse. 4. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010. p. 122. O medo de voar está associado a agorafobia. “A agorafobia é um tipo de fobia generalizada que frequentemente acompanha o pânico. Se a pessoa tem uma crise de pânico, por exemplo, dentro do metrô, ela passa a evitar usar o metrô com medo de que a crise de pânico volte a se repetir”. BARROS NETO, 2010, p. 25. Luciane Sant’Anna destaca que “o termo ‘pânico’ está ligado a idéia de totalidade, ou seja, pânico é um medo generalizado, um medo do todo. É o pavor súbito, terror pânico ou simplesmente pânico. Como consequência, não há necessidade de que exista um perigo real, concreto para a emergência do pânico. Basta, apenas, o rumor de que *Pã* [divindade grega com formas monstruosas, meio homem meio bode], subitamente, inspire seus pensamentos, ou seja, o imaginário que assusta e se deixa levar aos extremos. Exatamente, o estado terrífico em que se encontra o pânico totalmente entregue aos poderes de *Pã*. Tomado de súbito por algo que inspira horror e está em qualquer lugar (em todas as partes), defronta-se violentamente com o desamparo e entra em pânico”. MENEZES, Luciane Sant’Anna de. **Pânico**: efeito do desamparo na contemporaneidade -um estudo psicanalítico. São Paulo: Casa do Psicólogo, FAPESP, 2006. p. 30. (Grifo nosso). O pânico e fobia de voar de avião dá-se em decorrência do medo frente a situação de perigo, seja ela real ou não. “A situação de perigo constitui, portanto, uma ameaça de tal situação traumática, isto é, uma expectativa e lembrança da *situação de desamparo* (Hilflosigkeit). Note-se que há duas características do afeto de angústia: 1) seu caráter de expectativa que se origina da situação de perigo; e 2) a existência de falta de objeto ligada à situação traumática. MENEZES, 2006, p. 67. Iminentemente a situação de perigo, ao voar, surge frente ao medo da morte, cuja qual revela nossa limitação humana latente, que é a finitude. Buscamos transcender a finitude na infinitude, “daí a ansiedade existencial gerada e da qual a vivência religiosa vem socorrer” CROATTO, 2010, p. 43. Portanto, a presença de um espaço interreligioso em um aeroporto é fundamental a fim de suprir a necessidade humana da vivência religiosa, pedindo para que o voo seja tranquilo, ou então, agradecer por ter sobrevivido a um voo, ou ainda, diante de tragédias aéreas poder ali ser refugiar do caos instalado na vida dos familiares.

<sup>283</sup> Sobre confiança e convivência no diálogo ecumênico e interreligioso conferir o interessante trabalho do teólogo Rudolf von Sinner em seu livro: SINNER, Rudolf von. **Confiança e convivência**: reflexões éticas e ecumênicas. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

<sup>284</sup> CROATTO, J. Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. 3. ed. São Paulo, SP: Paulinas, 2010. p. 41.

<sup>285</sup> CROATTO, 2010, p. 44.

<sup>286</sup> TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Paulo, Paulinas, 1967. p. 738. Apud: CROATTO, J. Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. 3. ed. São Paulo, SP: Paulinas, 2010. p. 44.

nada mais é do que uma experiência humana, e sua relação com o sagrado é essencial.<sup>287</sup>

Expressamos nossa relação religiosa com o sagrado de diversas maneiras, como nos símbolos, mitos, ritos, figuras divinas e espaços sagrados, como igrejas ou capelas.<sup>288</sup> No primeiro capítulo já abordamos sobre concepções do sagrado. Retomamos aqui a concepção de Mircea Eliade sobre a hierofania. Na concepção de hierofania há um componente profano, que seria um objeto qualquer do mundo, e um componente sagrado, que seria a realidade transcendental revelada no objeto, portanto, “o sagrado é, em si mesmo, parte do profano (um lugar sagrado, como um santuário, pertencente às coisas deste mundo), mas é recebido pelo *homo religiosus* como mediação *significativa e expressiva* de sua relação com o ‘divino’”.<sup>289</sup> Para José Severino Croato, a hierofania tem lugar no ser humano, ela é o próprio ser humano:

O lugar da hierofania é, na realidade, o próprio ser humano. Não no sentido de que ele a ‘projeta’ a seguir para um objeto exterior, como simples ponto de visualização, senão enquanto o *ser humano* tem uma experiência do transcendente na relação com tal objeto, lugar, acontecimento ou o que quer que seja. Uma dança não é sagrada porque se sintoniza com uma experiência religiosa prévia, mas porque *na dança* se dá essa experiência, e enquanto é aquela *dança*. A manifestação do sagrado, então, tem que ver com os objetos *como são*.<sup>290</sup>

Nesse sentido, “o sagrado é essencialmente uma *relação* entre o sujeito (o ser humano) e um termo (Deus), relação que se visualiza ou se mostra em um âmbito (a natureza, a história, as pessoas) ou em objetos, gestos, palavras etc. Sem essa relação, nada é sagrado”.<sup>291</sup> Ampliando o horizonte, a experiência religiosa pode dar-se com toda a natureza, cuja qual pode revelar-se como “sacralidade cósmica. O cosmo na sua totalidade pode se tornar uma hierofania”.<sup>292</sup> Portanto, o sagrado e a hierofania:

Mostra-se *heterogeneamente*, em uma pluralidade de signos: objetos (qualquer elemento do mundo físico), fenômenos da natureza, pessoas, acontecimentos, palavras sagradas (orações, recitação de um mito, leitura de um texto sagrado etc.). Cada mediação revela *uma modalidade* do sagrado e uma situação particular do ser humano com respeito a ele. Uma

<sup>287</sup> CROATTO, 2010, p. 46.

<sup>288</sup> CROATTO, 2010, p. 59.

<sup>289</sup> CROATTO, 2010, p. 59. (Grifo do autor).

<sup>290</sup> CROATTO, 2010, p. 60. (Grifo do autor).

<sup>291</sup> CROATTO, 2010, p. 61. (Grifo do autor).

<sup>292</sup> BELLO, Angela Ales. **Culturas e religiões**: uma leitura fenomenológica. 2. ed. Bauru: Edusc, 1998. p. 124.

árvore sagrada é assim porque mostra outra coisa, mas sem deixar de ser árvore. Como sagrada, não obstante, tem um efeito religioso que não decorre só do fato de ser árvore. Sem deixar de ser o que é, orienta para outra Realidade, captada só pelo *homo religiosus* enquanto tal.<sup>293</sup>

Seguindo essa linha de raciocínio, podemos dizer que espaços interreligiosos em aeroportos são lugares que proporcionam o relacionamento do ser humano, o *homo religiosus*, com o religioso, a transcendência. O espaço por si só não é sagrado e nem interreligioso, entretanto, ele o é na medida em que proporciona as pessoas o contato com a hierofania, e isso dá-se por meio da relação que a própria pessoa estabelece com o local, mediado por sua prática religiosa que pode ser expressada nas mais diversas maneiras, como por exemplo, a oração, contemplação, meditação silenciosa, leitura de algum texto, ou ainda, escrevendo algum pedido em um pedaço de papel. Nesse sentido, os espaços interreligiosos em aeroportos são espaços híbridos densos na medida em que são facilitadores da experiência religiosa relacional entre a pessoa e a transcendência.

No segundo capítulo abordamos sobre a efervescência religiosa na contemporaneidade. É notório que o momento histórico que presenciamos convoca-nos para uma abertura em relação as mais diversas religiões e culturas. A efervescência do pluralismo e o trânsito religioso no mundo, bem como no Brasil, desafiam as religiões a buscarem meios para sua coexistência. Em aeroportos, especialmente nos internacionais, é grande a movimentação de pessoas que carregam em “suas bagagens” as mais diversas culturas e religiões. Daí a importância de um espaço religioso em um aeroporto ter dimensões interreligiosas. Certamente é um grande desafio dividir o mesmo espaço sagrado com uma pessoa de outra confessionalidade religiosa. Porém, se convivemos na mesma sociedade e transitamos no mesmo aeroporto, então também podemos aceitar o desafio de compartilharmos o mesmo espaço sagrado.

No segundo capítulo já trabalhamos sobre as contribuições do diálogo interreligioso para a promoção da paz. Atitudes como ouvir, compreender e respeitar são norteadoras para a tolerância e convivência mútua. Porém, agora gostaria de fazer uma breve reflexão sobre a possibilidade de conviver-se com diversos credos em um mesmo espaço, possibilidade essa que só é possível por meio da confiança. O teólogo Rudolf von Sinner em seu livro “*Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*” elabora consideráveis reflexões sobre a possibilidade de

---

<sup>293</sup> CROATTO, 2010, p. 71-72. (Grifo do autor).

estabelecermos laços de convivências no âmbito ecumênico e interreligioso. Para o autor, a confiança é o elemento fundamental para a convivência, sem ela, “não existe vida”.<sup>294</sup>

A confiança é um meio que possibilita a convivência, “sem nos darmos conta, confiamos em muitas pessoas, aparelhos, produtos, procedimentos. Não seria possível viver nossa vida se não pudéssemos confiar sem nos preocupar, sempre e especificadamente, com cada aspecto da vida”.<sup>295</sup> A partir da fé cristã somos desafiados e desafiadas a também buscarmos meios de confiança entre as mais diversas religiões:

[...] baseada numa confiança enraizada na própria fé, deveria ser possível encontrar uma base para a convivência das religiões e do diálogo tão necessário entre elas, embora como cristãos não possamos simplesmente pressupor a presença da mesma fé em outras religiões. Entre cristãos, no ecumenismo cristão, nós compartilhamos o Cristo como a palavra de Deus sendo nossa referência primária, junto com seu testemunho principal, a Bíblia – algo que compartilhamos apenas parcialmente com judeus e muçulmanos, as chamadas ‘religiões abraamíticas’, e não com outras religiões. Apesar disso, há boas razões, na minha opinião, para apostar na profundidade da confiança mesmo no diálogo inter-religioso.<sup>296</sup>

O testemunho cristão da conta de que devemos praticar a paz, aliás, a missão de Deus no mundo só “começa pelo relacionamento humano, de paz e de confiança”.<sup>297</sup> O evangelho de Lucas ao relatar sobre o envio dos 72 discípulos, mostra que eles são instruídos a desejarem a paz ao entrar em uma casa – “paz seja nesta casa” (Lucas 10.5). O autor da Carta aos Efésios instrui para que permaneçamos na nossa vocação, que é preservar a unidade do Espírito no vínculo da paz: “rogo-vos, pois, eu, o prisioneiro no Senhor, que andeis de modo digno da vocação a que fostes chamados, com toda humildade e mansidão, com longanimidade, suportando-vos uns aos outros em amor, esforçando-vos diligentemente por preservar a unidade do Espírito no vínculo da paz” (Efésios 4.1-3).<sup>298</sup>

Relacionamentos pacíficos são possíveis quando tem-se confiança. A fé cristã pressupõe a confiança. A palavra grega *pistis*, que comumente traduz-se por

<sup>294</sup> SINNER, 2007, p. 11.

<sup>295</sup> SINNER, 2007, p. 76.

<sup>296</sup> SINNER, 2007, p. 22.

<sup>297</sup> SINNER, 2007, p. 71.

<sup>298</sup> SINNER, 2007, p. 71.

fé, denota confiança.<sup>299</sup> Portanto, pela fé nós devemos ultrapassar toda e qualquer fronteira que atrapalha a confiança e a convivência. Pela fé “Não há mais nem judeu nem grego; já não há mais nem escravo nem homem livre, já não há mais o homem e a mulher; pois todos vós sois um só em Jesus Cristo” (Gálatas 3.28). Sendo assim, a confiança também busca pela superação das diferenças entre os mais diversos grupos, sejam eles religiosos, sociais ou de gênero.<sup>300</sup>

A partir da abordagem inclusivista podemos entender que, diante da convivência no diálogo interreligioso, a confiança “significa apostar no acesso que o outro, a outra tem na sua religião a Deus, que eu conheço apenas a partir da minha religião específica”.<sup>301</sup> A partir da nossa fé e confiança em Deus devemos nos abrir para o diálogo interreligioso a fim de promovermos a paz nos lugares que estamos inseridos e inseridas, respeitando cada qual com sua fé específica. Tal atitude abre mão da competição – sobre a verdadeira religião e qual deve ser dominante no espaço – e dar lugar para a solidariedade. A solidariedade nesse aspecto visa romper as fronteiras do preconceito, competição e intolerância religiosa, criando assim, espaços de convivência mútua.<sup>302</sup>

Espaços de convivência mútua são cada vez mais raros. Steven Flusty, arquiteto e crítico da urbanística norte-americana, destaca que muitas construções contemporâneas são projetadas arquitetonicamente para serem espaços fechados no intuito de deixar de fora aquilo, ou quem, que não queremos ter contato e convivência:

As *construções* recentes, orgulhosamente alardeadas e imitadas, não passam de ‘espaços fechados’, ‘concebidos para interceptar, filtrar ou rechaçar os aspirantes a usuário’. A intenção desses espaços vetados é claramente dividir, segregar, excluir, e não criar pontes, convivências agradáveis e locais de encontro, facilitar as comunicações e reunir os habitantes da cidade.<sup>303</sup>

Frente a isso, o objetivo arquitetônico contemporâneo é:

[...] manter os enclaves extraterritoriais isolados do território contínuo da cidade; construir pequenas fortalezas no interior das quais os integrantes da elite global extraterritorial podem cuidar da própria independência física e do próprio isolamento espiritual, e tratar de cultivá-los e desfrutá-los. Na paisagem urbana, os espaços vedados transformam-se nas pedras miliárias

<sup>299</sup> SINNER, 2007, p. 77.

<sup>300</sup> SINNER, 2007, p. 77.

<sup>301</sup> SINNER, 2007, p. 129.

<sup>302</sup> BAUMAN, Zygmunt. **Confiança e medo na cidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 21.

<sup>303</sup> BAUMAN, 2009, p. 42. (Grifo do autor).

que assinalam a *desintegração* da vida comunitária, fundada e compartilhada exatamente ali. Os desenvolvimentos descritos por Steven Flusty são manifestações altamente tecnológicas da onipresente *mixofobia* (medo de misturar-se).<sup>304</sup>

Zygmunt Bauman entende que a contemporaneidade é desafiada a encontrar meios de convivência frente as grandes migrações de pessoas no mundo. Tais pessoas trazem consigo as mais diversas culturas e crenças religiosas. O sociólogo chama a atenção para o desafio de compartilharmos espaços com pessoas estrangeiras:

Compartilhar espaços com estrangeiros, viver com eles por perto, desagradáveis e invasivos como são, é uma condição da qual os cidadãos consideram difícil, se não impossível, escapar. No entanto, a vizinhança dos estrangeiros é o seu destino, um *modus vivendi* que terão de experimentar, que deverão ensaiar com confiança para, enfim, instituí-lo, se quiserem, tornar a convivência agradável, e a vida vivível. É uma necessidade, um dado de fato e, enquanto tal, não-negociável; mas, naturalmente, o modo como cidadãos se preparam para satisfazer essa necessidade depende de suas escolhas. Estas são feitas a cada dia, agindo ou evitando agir, de propósito ou não, decidindo de maneira consciente ou seguindo cega e mecanicamente os esquemas de sempre; unindo discussão e reflexão ou seguindo de maneira pessoal aquilo que damos crédito porque continua na moda e ainda não foi desmerecido.<sup>305</sup>

A contemporaneidade desafia-nos a convivermos com pessoas e crenças diversas. Somente espaços que proporcionam uma convivência mútua entre os diferentes é que podem gerar atitudes para a paz por meio do diálogo e troca de experiências. Tais espaços poderiam ser “um espaço físico separado, inclusivo e exclusivo ao mesmo tempo, bem delimitado e definido”<sup>306</sup>, em outras palavras, um espaço híbrido denso. Nesse sentido, os espaços interreligiosos em aeroportos são espaços híbridos densos na medida em que asseguram o direito de toda pessoa poder praticar a sua fé, além do mais, tais lugares promovem o encontro mútuo entre as pessoas e seus diferentes credos, o que pode ser uma boa oportunidade de trocas de experiências, aprendizagens mútuas e diálogo.

#### **4.4 O Espaço Interreligioso do Aeroporto Internacional Salgado Filho: uma etnografia**

<sup>304</sup> BAUMAN, 2009, p. 43. (Grifo do autor).

<sup>305</sup> BAUMAN, 2009, p. 38.

<sup>306</sup> BAUMAN, 2009, p. 44.

Meu primeiro contato com um espaço interreligioso foi no SBPA, em Porto Alegre. Na ocasião estava eu no aeroporto aguardando meu voo para Alemanha, aonde faria meu intercâmbio de estudos por um ano como estudante da graduação em teologia. Era a primeira vez que eu iria sair do país para ter contato com uma outra cultura. Encontrava-me apreensivo. Comecei a andar pelo aeroporto na intenção de “ver o tempo passar” e me acalmar. Em um determinado ponto do aeroporto avisto uma placa indicando “Espaço Inter-Religioso”. Na maioria dos aeroportos existem capelas de uma religião específica, ou então, ecumênica de âmbito cristão.<sup>307</sup> Em Porto Alegre tem-se um espaço que visa ser interreligioso, na medida em que o mesmo contempla um variado número de objetos e símbolos de múltiplos credos religiosos. Segui até o local e adentrei-o. A intenção de ir até o espaço era a de poder ter um momento de tranquilidade e meditação. Porém, ao adentrar no local, tive minha atenção voltada para os diversos símbolos religiosos que estavam nos nichos destinados a cada religião. Levou um tempo até que eu consegui concentrar-me para meditar e acalmar-me. Minha primeira experiência particular com tal espaço não foi de paz e tranquilidade. Antes, vi-me curioso para observar cada símbolo religioso do local, o qual possui um estereótipo de uma capela católica.

O “Espaço Inter-Religioso” localiza-se no térreo do Terminal 1 do SBPA, próximo ao posto da Polícia Civil, e ao lado direito dos caixas eletrônicos. Um local de pouca movimentação. Talvez isso explique porque poucas pessoas fazem uso de tal espaço. Das vezes que estive no local para acompanhar a movimentação poucas pessoas adentraram no espaço, como pode ser observado na tabela abaixo:

**Tabela 1 - Movimentação de pessoas Espaço Inter-Religioso**

<b>DATA</b>	<b>HORÁRIO</b>	<b>NÚMERO DE PESSOAS</b>
09/03/2018	8:00-12:00	0
15/03/2018	13:00-17:00	3
18/03/2018	16:00-20:00	1
26/03/2018	18:00-22:00	0
05/04/2018	09:00-13:30	4
20/04/2018	14:00-19:00	0

<sup>307</sup> RANQUETAT JR., 2012, p. 271.

03/05/2018	17:00-23:00	2
10/05/2018	07:00-11:30	0
25/05/2018	15:00-20:00	2

Fonte: Terminal 1 do SBPA.

As pessoas que adentravam no espaço permaneciam por um curto espaço de tempo e logo após direcionavam-se para a parte superior do terminal. Muitas delas iam até o espaço após utilizarem os caixas eletrônicos. Algumas carregavam nas mãos pequenas bolsas, já outras, nada traziam consigo. Vale registrar que funcionários e funcionárias do SBPA também adentraram no espaço, permanecendo por um período pouco mais longo que os usuários e as usuárias.

A iniciativa da construção do espaço interreligioso partiu da INFRAERO, juntamente com o Grupo de Diálogo Inter-Religioso de Porto Alegre (DIRPOA).<sup>308</sup> Na ocasião de sua inauguração, em 14 de março de 2002, foi realizada uma celebração interreligiosa com oito tradições religiosas, as quais doaram a esse espaço um objeto ou símbolo que representa sua respectiva religião.<sup>309</sup> Os objetos foram colocados em um nicho protegido por um vidro nas paredes laterais da sala. Atualmente tem-se dez nichos com os símbolos das seguintes religiões: afro, anglicana, budista, hindu, mulçumana, judaica, luterana, espírita, católica, evangélica.<sup>310</sup> Ranquetat destaca que para Nathalie, gerente regional de Marketing e comunicação social e uma das idealizadoras do espaço interreligioso, esse espaço é um local para o recolhimento e meditação, um espaço único que tenta contemplar todas as religiões.<sup>311</sup>

O espaço é pequeno e sua visualização é limitante. Sua entrada possui duas divisórias de vidro com listras foscas, o que dificulta enxergar o espaço por dentro e identifica-lo como um espaço interreligioso para recolhimento e meditação. Ao lado da entrada duas placas identificam o local. A primeira contém três símbolos de religiões monoteístas – cristianismo, judaísmo e islamismo – e sugere que o espaço seja um “*prayer room*” – sala de oração. A segunda placa contém a identificação do aeroporto e sugere que o espaço seja um “Espaço Inter-Religioso”.

<sup>308</sup> RANQUETAT JR., 2012, p. 272.

<sup>309</sup> RANQUETAT JR., 2012, p. 271.

<sup>310</sup> RANQUETAT JR., 2012, p. 272.

<sup>311</sup> RANQUETAT JR., 2012, p.273.

**Figura 1 - Parte exterior do “Espaço Inter-religioso” em Porto Alegre**



Fonte: Arquivo pessoal do autor.<sup>312</sup>

**Figura 2 - Placas de identificação do local**



Fonte: Arquivo pessoal do autor.<sup>313</sup>

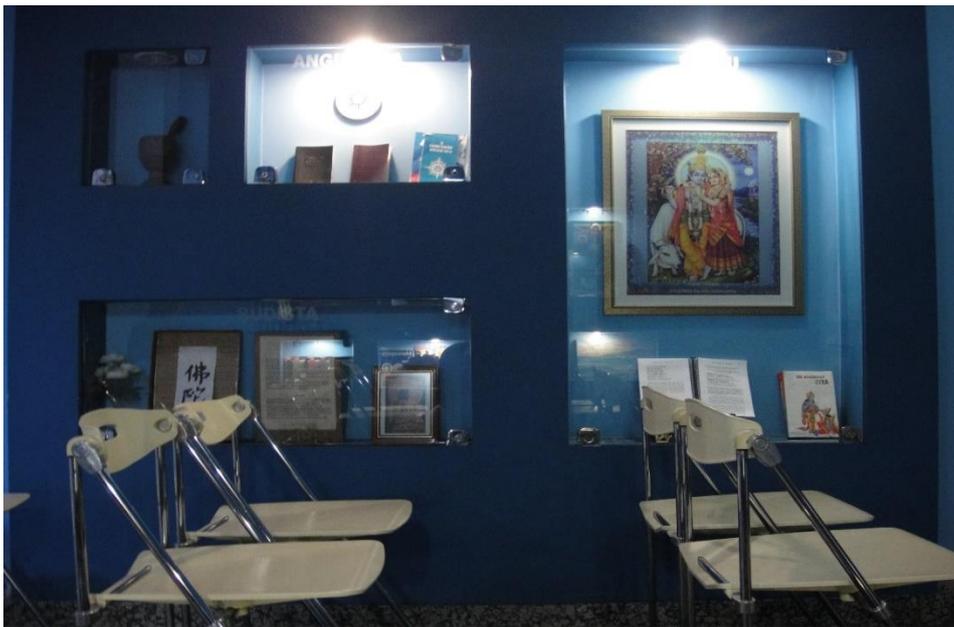
Ao adentrar-se no local percebe-se que as paredes são pintadas na cor azul, tendo um realce da mesma na área destinada aos nichos religiosos. A parede ao lado esquerdo contempla quatro nichos com símbolos religiosos iluminados por uma

<sup>312</sup> Foto tirada pelo autor da dissertação em 26/03/2018.

<sup>313</sup> Foto tirada pelo autor da dissertação em 26/03/2018.

luz artificial de cor branca. As religiões nessa parte estão ordenadas da seguinte maneira: da esquerda para a direita – Afro, Anglicana, Budista, Hinduísta. A parede ao lado direito contempla seis nichos com símbolos religiosos, também iluminados por uma luz artificial. As religiões nessa parte estão ordenadas da seguinte maneira: da esquerda para a direita – Católica, Muçumana, Judaica, Evangélica, Luterana e Espírita.

**Figura 3 - Nichos do lado esquerdo**



Fonte: Arquivo pessoal do autor.<sup>314</sup>

**Figura 4 - Nichos do lado direito**



Fonte: Arquivo pessoal do autor.<sup>315</sup>

<sup>314</sup> Foto tirada pelo autor da dissertação em 26/03/2018.

O espaço também dispõe de doze cadeiras, seis localizadas ao lado direito e seis localizadas ao lado esquerdo, que estão ao lado dos nichos com os objetos e símbolos religiosos. As cadeiras, de cor branca, são móveis e desmontáveis, estão sobre um tapete de cor azul, perfazendo assim um corredor, e estão direcionadas a uma espécie de altar feito de mármore na cor cinza, que também possui dimensões pequenas, onde encontra-se um vaso de flor artificial, iluminado por uma luz artificial de cor branca. Atrás do pequeno altar uma parede pintada na cor azul com um tom mais forte e com um friso na posição horizontal, também iluminado por uma luz artificial na cor branca.

**Figura 5 - Cadeiras direcionadas para o altar**



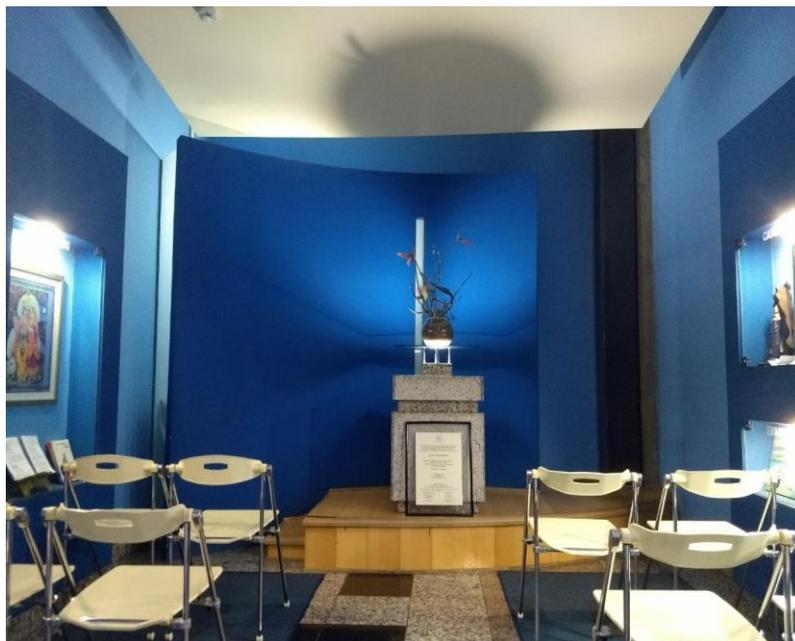
Fonte: Arquivo pessoal do autor.<sup>316</sup>

---

<sup>315</sup> Foto tirada pelo autor da dissertação em 26/03/2018.

<sup>316</sup> Foto tirada pelo autor da dissertação em 26/03/2018.

**Figura 6 - Parte interna do “Espaço Inter-Religioso”**



Fonte: Arquivo pessoal do autor.<sup>317</sup>

**Figura 7 - Altar do “Espaço Inter-Religioso”**



Fonte: Arquivo pessoal do autor.<sup>318</sup>

<sup>317</sup> Foto tirada pelo autor da dissertação em 26/03/2018.

<sup>318</sup> Foto tirada pelo autor da dissertação em 26/03/2018.

Interessante notar que no interior do nicho destinado a religião católica estão presentes vários papéis escritos a punho. Possivelmente sejam pedidos ou orações que foram ali depositados por usuários e usuárias do aeroporto. Isso indica que há sim movimento de pessoas no local exercendo sua fé. Um registro de Raquetat sobre o depoimento da gerente de comunicação social da INFRAERO evidencia que tal prática é recorrente:

[...] de tempos e tempos é necessário abrir os nichos e retirar algumas coisas que as pessoas colocam nos espaços dos outros como, por exemplo, esses santinhos católicos, eles colocam nos nichos das outras religiões. Além disso, no final do ano é uma época onde as pessoas colocam muitos pedidos ali onde está a flor.<sup>319</sup>

Resumidamente o “Espaço Inter-Religioso” do SBPA configura-se desta maneira: é um espaço pequeno com paredes pintadas na cor azul. Nas paredes laterais objetos representando dez religiões foram colocados em um nicho protegido por um vidro. Cadeiras ficam ao lado dos nichos com os objetos e símbolos religiosos. As cadeiras são direcionadas a uma espécie de altar, que também possui dimensões pequenas, onde encontra-se um vaso de flor sobre o altar.

#### *4.4.1 A arquitetura como comunicadora da objetividade do espaço*

A arquitetura ressent-se, portanto, de uma publicidade que permita, a exemplo das estampas da pintura e da escultura, o conhecimento da obra [...].<sup>320</sup>

Os lugares que edificamos são de fundamental importância para a vida do ser humano. Neles interagimos e estabelecemos relações. Não construímos lugares apenas por construir, antes, eles devem ter alguma utilidade mínima. Assim, a utilidade da casa está em ser um lugar de habitação e aconchego; um shopping center é construído na intenção de concentrar diversas lojas comerciais e espaços de lazer; um aeroporto tem por finalidade ser o local de transitoriedade de um lugar para outro. Desse modo, formas arquitetônicas caracterizam cada lugar e indicam sua finalidade.

Para Evaldo Coutinho o arquiteto ou arquiteta que faz o projeto de uma construção deve ter autonomia e seguir sua intuição interna para desenvolvê-lo a fim

<sup>319</sup> RANQUETAT JR., 2012, p. 274.

<sup>320</sup> COUTINHO, Evaldo. **O espaço da arquitetura**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. p. 142.

de traçar as devidas características do espaço, tendo em vista a finalidade que o lugar irá possuir:

Talvez o melhor exemplo de como se anima e se processa o fio lógico, resida no desenho imaginado pelo arquiteto, com as previstas relações de espaço, tudo em arranjo que visa a coerência, de conformidade com o fim de que se desincumbe; a modo das peças que, embora distanciadas, se regulam pela mesma referência modular, no caso a pessoa ou as pessoas que de futuro habitarão, assim, a obra de arte, os valores se estabelecem consoante as exigências da intuição tal como se apresenta [...] nas artérias desse organismo flui a intuição que sempre se entorna do ponto em que está, os valores esgarçando-se para que lhes percorra o íntimo a significação que virá a ser ubíqua na obra inteira.<sup>321</sup>

O desenho feito pelo arquiteto ou arquiteta deve ser original, vindo de sua própria intuição e nunca imitando algo que já existe, bem como, deve condizer com a devida funcionalidade que o lugar visa oferecer. A arquitetura de uma casa não serve para ser um aeroporto. A dinâmica do espaço deve envolver a pessoa que adentra-o. Ao adentra-se em uma casa o ideal é que perceba-se a dinâmica do lugar como uma casa. Cada espaço deve ser arquitetado de forma organizada com “uma finalidade tão estrita que até impõe, em certos casos, que a pessoa, em via de entrar no pretendido âmago, se indumente, se configure na conformidade do sentido de que se impregna a edificação”.<sup>322</sup>

Os lugares correspondem ao corpo humano, pois são palpáveis, visíveis e audíveis.<sup>323</sup> Isso significa que o corpo humano interage com o espaço arquitetônico, relaciona-se dentro dele e com ele, tentando identificar a finalidade do lugar, e, a partir disso, estabelece sua relação com o mesmo:

[...] no espaço arquitetônico se alguém nele penetra, assim ativando-lhe a criatividade, não é apenas o seu olhar que se introduz no vão, é o seu corpo inteiro que, desde a porta se converte em valor arquitetural, em fonte de ruídos, de sombras, de reflexos, que renovam o estável de um minuto antes. Os olhos certamente que buscam nas paredes, no piso, no teto, e em vultos comparecentes, a satisfação de breve ou detida curiosidade, mas a sua espessura física imóvel ou móvel condiciona em índices variáveis a aparência mesma desses elementos apreciados pela óptica, enfim, a criação a proceder-se pela contribuição desse alguém recém-chegado.<sup>324</sup>

Para moldar o espaço o ser humano utiliza-se da arquitetura criando os lugares, e assim, influenciemos os lugares e eles nos influenciam. “Nos lugares nos tornamos parte da paisagem e a paisagem passa a fazer parte da nossa história. O

<sup>321</sup> COUTINHO, 1998, p. 16.

<sup>322</sup> COUTINHO, 1998, p. 41.

<sup>323</sup> RASCHZOK, 2013. p. 317.

<sup>324</sup> COUTINHO, 1998, p. 44.

espaço já não me pertence, mas eu é que pertenço a ele”.<sup>325</sup> A arquitetura e a maneira como uma casa está organizada é um retrato das pessoas que nela habitam, e ao mesmo tempo, a casa também influencia as pessoas que nela vivem.<sup>326</sup> O mesmo dá-se com outros ambientes. A arquitetura e organização de uma igreja, por exemplo, pode revelar “muito da teologia de suas comunidades, assim como, influenciam as pessoas que nela se reúnem. Um culto em uma casa tem um caráter muito distinto de um culto realizado numa catedral gótica, p. ex.”.<sup>327</sup>

Para o cristianismo é fundamental refletir sobre espaço, lugar e as relações que estabelecemos com eles, pois é em um determinado espaço e lugar que Deus revela-se para a humanidade. A doutrina da encarnação testemunha que Jesus Cristo habitou e relacionou-se em um lugar específico. Na bíblia tem-se vários exemplos de lugares onde Deus interagiu e revelou-se para o seu povo.<sup>328</sup> Desse modo, o culto é central na concepção cristã, pois é nele que acontece o encontro entre Deus e o ser humano, e isso, em um espaço específico, a igreja, que por sua vez, é o lugar que possibilita a ação litúrgica do culto:

O edifício da igreja é mais do que mero pressuposto externo, mas representa um fator constitutivo essencial do culto. Espaço e o culto interagem. O culto configura o espaço e inversamente, o espaço, o culto. O evento cultual depende do espaço e, simultaneamente, produz espaço. [...]. Gerhard Lukken entende o espaço arquitetônico do edifício da igreja como parte integrante do ritual. O espaço e o ritual não são dois âmbitos a serem considerados como separados e independentes entre si; a dimensão do espaço representa uma forma básica essencial da ação litúrgica.<sup>329</sup>

A arquitetura do lugar não é neutra, ela sempre nos comunica algo, deixa claro a finalidade do lugar. A forma arquitetônica faz a distinção de uma igreja para uma casa, de um aeroporto para um shopping, etc. É dentro do espaço de um determinado lugar que nos relacionamos com o ambiente e as pessoas que nele estão. Assim, a arquitetura de uma igreja visa proporcionar um espaço agradável para a comunidade de fé praticar seus ritos sagrados, enquanto que a arquitetura de um aeroporto destina-se a proporcionar um lugar de transitoriedade que facilita a locomoção de um lugar para outro.

<sup>325</sup> ADAM, Júlio César. Apontamento para uma antropologia do espaço. **Tear**: liturgia em revista, São Leopoldo, n. 14/15, p. 25-27, out. 2004. p. 26.

<sup>326</sup> ADAM, 2004. p. 25.

<sup>327</sup> ADAM, Júlio César. Culto e aconselhamento pastoral. **Tear**: liturgia em revista, São Leopoldo, n. 23. p. 3-14, ago. 2007. p. 9.

<sup>328</sup> ADAM, 2007, p. 9.

<sup>329</sup> RASCHZOK, 2013, p. 297.

## 4.5 Da arquitetura do “Espaço Inter-Religioso” do Aeroporto Internacional Salgado Filho – o que ela comunica

Os espaços interreligiosos são uma tendência não apenas em aeroportos, mas também em hospitais e presídios.<sup>330</sup> A princípio tais espaços estão destinados para que pessoas das mais diversas confissões religiosas possam exercer o seu direito humano universal de praticar a sua fé.<sup>331</sup> Cada religião possui sua própria história e maneira de relacionar-se com o sagrado. A dimensão transcendental de cada religião é própria. O sagrado comunica-se à sua maneira com cada religião. Por isso, cada religião possui seus ritos próprios, liturgias e símbolos. Igrejas, mesquitas, sinagogas, etc., são construídas e arquitetadas conforme a história de sua própria experiência religiosa. A partir do diálogo interreligioso sabemos que as religiões possuem padrões de fé diferentes, bem como, diferentes concepções de mundo e formas de relacionar-se com ele.<sup>332</sup> Daí a importância do diálogo interreligioso aproximar as religiões em diálogo, confiança e convivência mútua a fim de minimizar as tensões provocadas pelas diferenças.

Capelas tradicionais são feitas em conformidade com as tradições estéticas estritamente codificadas; sua arquitetura e simbolismo destinam-se a facilitar a contemplação e compromisso com uma crença religiosa particular. Por outro lado, os espaços interreligiosos devem ser mais ou menos neutros e as formas espirituais devem evitar qualquer simbologia que poderia ser atribuído a uma religião específica.<sup>333</sup> Seguindo nessa perspectiva queremos analisar agora como o “Espaço Inter-religiosos” do SBPA configura-se. A partir de análises etnográficas do espaço gostaríamos de fazer algumas reflexões, perpassando por aspectos positivos e negativos. Começamos pelos aspectos positivos.

### 4.5.1 Aspectos positivos

A presença do “Espaço Inter-religiosos” no aeroporto por si só já é um aspecto positivo. Ela segue uma tendência contemporânea de vários outros

<sup>330</sup> JONAS, Martin. Interfaith rooms: With each other or side by side?. In: DUSCHA, Andreas. **Places of Worship** - Interreligiöse Gebetsräume auf Flughäfen/Interfaith Prayer Rooms at Airports. Wien: Metroverlag, 2008. p. 26.

<sup>331</sup> JONAS, 2008, p. 26.

<sup>332</sup> JONAS, 2008, p. 26.

<sup>333</sup> JUSTNIK, Herbert. **Places of Worship**. Disponível em: <<http://www.andreasduscha.com/Places-of-Worship>>. Acesso em: 11 out. 2015.

aeroportos no mundo que também disponibilizam de espaços como esse.<sup>334</sup> Como já mencionado, a iniciativa da construção do espaço interreligioso partiu da INFRAERO, juntamente com o DIRPOA.<sup>335</sup> Na ocasião de sua inauguração, em 14 de março de 2002, foi realizada uma celebração interreligiosa com oito tradições religiosas, as quais doaram a esse espaço um objeto ou símbolo que representa sua respectiva religião.<sup>336</sup> O DIRPOA<sup>337</sup> desde 1994 teve um crescimento gradativo. Cada representante religioso “vinha por acreditar na possibilidade de manter-se em diálogo com os diferentes, respeitando as diferenças de cada religião, de cada credo”.<sup>338</sup> Atualmente o grupo possui “representantes do islamismo, do catolicismo, do judaísmo e da Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros, a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, a Federação Espírita do Rio Grande do Sul, o Budismo Zen, a Fé Bahá’i e o Budismo Tibetano”.<sup>339</sup> Assim, a construção do “Espaço Inter-religioso” do SBPA não parte de um grupo sem envolvimento religioso, antes, parte da ação reflexiva de um grupo que “compromete-se em manter vivo o movimento inter-religioso através da unidade de testemunho, entendendo-se instrumento da paz de Deus no Brasil e no mundo e sendo também um promotor da Verdade Última”.<sup>340</sup> Uma placa dentro do espaço identifica-o com o DIRPOA. Como resultado da iniciativa e parceria com a INFRAERO, a arquitetura do espaço conta com a presença de dez nichos com os símbolos das religiões que compõe o DIRPOA. A princípio os nichos estão organizados de tal maneira que não transparece haver hierarquia entre as religiões, pois todas encontram-se no mesmo nível. Estar lado a lado e frente a frente pode representar o respeito, a confiança e convivência mútua entre as religiões que ali estão representadas. Além do mais, cada símbolo religioso está no seu devido lugar,

<sup>334</sup> Conferir o trabalho de Andrea Durcha: Disponível em: <<http://andreasduscha.com/Places-of-Worship>>. Acesso em: 02 jun. 2018.

<sup>335</sup> RANQUETAT JR., 2012, p. 272.

<sup>336</sup> RANQUETAT JR., 2012, p. 271.

<sup>337</sup> O DIRPOA possui um blog no jornal online da Zero Hora: **BLOG DAS RELIGIÕES**. Disponível em: <<http://wp.clicrbs.com.br/blogdasreligioes/?topo=13,1,1,,,13#.WyP4s4pKjIU>>. Acesso em: 02 jun. 2018.

<sup>338</sup> BUONO, Alfa Scavone; Blog das Religiões. **Breve Histórico do Grupo**. Disponível em: <<http://wp.clicrbs.com.br/blogdasreligioes/breve-historico-do-grup/?topo=13,1,1,,,13#.WyP1X4pKjIU>>. Acesso em: 02 jun. 2018.

<sup>339</sup> BUONO, Alfa Scavone. **BLOG DAS RELIGIÕES: Breve Histórico do Grupo**. Disponível em: <<http://wp.clicrbs.com.br/blogdasreligioes/breve-historico-do-grup/?topo=13,1,1,,,13#.WyP1X4pKjIU>>. Acesso em: 02 jun. 2018.

<sup>340</sup> **BLOG DAS RELIGIÕES. Carta de Princípios**. Disponível em <<http://wp.clicrbs.com.br/blogdasreligioes/carta-de-principios/?topo=13,1,1,,,13#.WyP1b1pKjIU>>. Acesso em: 02 jun. 2018.

garantindo que cada símbolo “receba o destaque e a expressão que lhe cabem. Para que não haja sobreposições e ofuscamento daquilo que é essencial. Para que as pessoas não sejam confundidas”.<sup>341</sup> Por outro lado, a divisão que há entre os nichos, não permitindo assim um contato entre os símbolos religiosos, pode representar o “limitado que transcende. Designa um espaço sagrado, porém indagador de outros limites”.<sup>342</sup> Mesmo que haja diálogo entre as religiões ainda assim existem diferenças que colocam limites nas relações comungais, assim, a configuração de tal espaço deixa claro que as religiões ainda não coexistem em um espaço indefinido e sem limites. “Esses limites espaciais definem, por assim dizer, a ação prático-simbólica humana, ‘sejam quais forem as formas e arranjos’. Por outro lado, poder-se-ia dizer que a ação prático-simbólica também define os espaços, estabelecendo-se uma interrelação entre ambos”.<sup>343</sup> Temos assim, um espaço de habitação comunitária que representa as lutas e sonhos do DIRPOA.

#### 4.5.2 Aspectos negativos

Podemos caracterizar basicamente três aspectos negativos do espaço. O primeiro refere-se à localização dentro do aeroporto, o segundo dá-se ao fato de o espaço não comportar celebrações interreligiosas, o que acarreta no terceiro aspecto, a arquitetura do espaço remete a configuração de um espaço litúrgico celebrativo de proporções cristãs.

O “Espaço Inter-Religioso” localiza-se no térreo do Terminal 1 do SBPA, próximo ao posto da Polícia Civil, e ao lado direito dos caixas eletrônicos. O local é de pouca movimentação. Mesmo que hajam placas no primeiro e segundo piso do Terminal indicando a localização do “Espaço Inter-religioso”, poucas pessoas transitam pelo local. O desembarque doméstico dá-se no lado oposto do “Espaço Inter-Religioso”. O *check-in* e embarque de voos nacionais e internacionais dá-se no segundo piso. A concentração das lojas e praça de alimentação localiza-se entre o

<sup>341</sup> KIRST, Nelson. Construir e reformar igrejas: o que sua comunidade deveria saber. *Teor: liturgia em revista*, São Leopoldo, n. 14/15, p. 3-19, out. 2004. p. 12.

<sup>342</sup> MARASCHIN, Jaci C. **A beleza da santidade**: ensaios de liturgia. São Paulo, SP: ASTE, 1996. p. 74.

<sup>343</sup> MARASCHIN, 1996, p. 74.

primeiro e segundo piso do terminal.<sup>344</sup> Isso torna rara a movimentação de pessoas no térreo. Por isso, o espaço fica em um local isolado de pouca movimentação. Dificilmente pessoas que estão em trânsito iriam dirigir-se até o espaço, pois o mesmo fica na contramão dos passageiros e das passageiras.

No “Espaço Inter-Religioso” não há nenhuma placa ou mural que informe sobre a realização de cerimônias interreligiosas no local, ou que o mesmo ofereça algum serviço de capelania religiosa e espiritual. Há sim uma placa com o nome e número de telefone dos representantes religiosos das respectivas religiões ali simbolizadas. Se cerimônias religiosas não são realizadas no espaço, ou quando são, raras vezes realizadas, levanta-se uma questão: Por que o espaço é configurado arquitetonicamente como um espaço litúrgico celebrativo e especificamente aludindo a uma formatação de espaço litúrgico cristão?

Logo ao entrar-se no “Espaço Inter-religioso” pode-se perceber a configuração do lugar. Doze cadeiras dispostas no lado direito e esquerdo estão direcionadas a uma espécie de altar. Tal configuração evoca um espaço cristão de celebração. A pessoa que adentra no recinto é convidada pelas cadeiras a sentar-se e sua posição direciona-a para o altar. Para o cristianismo o espaço da igreja é arquitetado pensando na celebração do culto em comunidade. “A relação com o edifício da igreja determina essencialmente a relação com o culto, no sentido de ser um processo que deixa sua marca inconscientemente”.<sup>345</sup>

Não é por acaso que os assentos em uma igreja estão direcionados para o púlpito e o altar. Ao longo da história dois lugares mostraram-se centrais para representar a presença de Cristo na celebração do culto: “o lugar da pregação e o lugar da celebração eucarística”.<sup>346</sup> É no final século XVII e XVIII que o altar e o púlpito são posicionados de maneira permitindo “que de todos os lugares se pudesse acompanhar bem, com os olhos e ouvidos, o evento cultural no púlpito e no altar”.<sup>347</sup> Assim, a sobreposição do altar e do púlpito representava a convicção de que Cristo estava presente na palavra anunciada e no sacramento. A comunidade reunida em culto tornou-se peça essencial para tal configuração:

---

<sup>344</sup> Uma lista dos serviços e lojas pode ser verificada no site do SBPA. AEROPORTO Internacional Salgado Filho. **Lojas do Aeroporto de Porto Alegre**. Disponível em: <<http://www.aeroportoportoalegre.net/lojas-aeroporto-porto-alegre>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

<sup>345</sup> RASCHZOK, 2013, p. 298.

<sup>346</sup> RASCHZOK, 2013, p. 298.

<sup>347</sup> RASCHZOK, 2013, p. 301.

Os espaços de culto criados nessa época ficam arquitetonicamente incompletos sem a comunidade presente. O conjunto dos assentos, integrado ao projeto do arquiteto desde a fase de planejamento, passou a contribuir para configurar o espaço e a representar a própria comunidade cultural. A comunidade torna-se elemento constitutivo para o efeito produzido pelo espaço, como o adorno apropriado do espaço de culto evangélico. [...]. Ao espaço da igreja vazio, quando não está sendo usado para o culto, falta, com a ausência da comunidade, uma peça decisiva da sua decoração, uma peça principal.<sup>348</sup>

Nelson Kirst afirma que “antes de pensar igreja, uma comunidade precisa pensar culto”.<sup>349</sup> Isso significa que todo o espaço da igreja é arquitetado para que a comunidade possa celebrar os seus cultos. Um bom planejamento e arquitetura podem atuar a favor ou contra a celebração litúrgica do local. Os elementos arquitetônicos de uma igreja, e de qualquer outro espaço, devem ser úteis no sentido de servir para a devida finalidade que destinam-se.<sup>350</sup> Se no “Espaço Inter-religioso” do SBPA não são realizadas celebrações interreligiosas e nem mesmo pessoas reúnem-se ali como comunidade, então não há necessidade do espaço configurar-se como um espaço litúrgico de culto cristão.

Ao observar o espaço e detectarmos a presença de símbolos de diferentes tradições religiosas, e que sua configuração arquitetônica remete a um espaço litúrgico cristão, devemos perguntarmo-nos sobre a finalidade do respectivo “Espaço Inter-religioso”. Ele é destinado a ser um monumento do DIRPOA, representando assim a interrelação e a luta pela paz que há entre os representantes religiosos do grupo, ou ele é destinado a ser um espaço de celebração interreligiosa, dada sua configuração; ou ainda, destina-se a ser um espaço de acolhimento espiritual no qual as pessoas possam praticar sua fé conforme sua própria tradição religiosa?

Como já refletido, os espaços interreligiosos visam ser símbolos da tolerância e do diálogo entre as mais diversas tradições religiosas. Além do mais, pretendem ser espaços que proporcionam a prática da espiritualidade de cada pessoa que adentra-o. É preciso conjecturar até que medida isso de fato o é assim, Martin Jonas chama a atenção para o fato de que muitos espaços interreligiosos, na tentativa de abarcar várias religiões no mesmo espaço, apenas representam ser um espaço interreligioso, mas na realidade não o são, pelo contrário, são apenas espaços arquitetados para uma tradição religiosa específica que se abre as outras tradições:

---

<sup>348</sup> RASCHZOK, 2013, p. 301.

<sup>349</sup> KIRST, 2004, p. 5.

<sup>350</sup> KIRST, 2004, p. 12.

Eles funcionam como espaços interreligiosos no sentido de ‘paródias’, isto é, ‘imitando’, história religiosa e rito, por assim dizer: eles parecem ser um espaço sagrado, eles retratam um espaço sagrado, sem realmente ser ele - e ao fazer isso, eles podem abrir-se para diferentes crenças religiosas e práticas religiosas.<sup>351</sup>

Espaços interreligiosos nos mais diversos aeroportos europeus e norte-americanos estão arquitetonicamente organizados como capelas cristãs. Andreas Durscha em seu livro “*Places of Worship*” cataloga 24 fotografias de espaços interreligiosos em aeroportos, das quais apenas 7 não possuem aspectos cristãos.<sup>352</sup> As fotografias a seguir deixam transparecer a arquitetura cristã:

**Figura 8 - Aeroporto Internacional de Dallas/Fort Worth – DFW**



Fonte: JUSTNIK.<sup>353</sup>

<sup>351</sup> Sie funktionieren als interreligiöse Räume, indem sie Religion- Geschichte und Ritus-gewissermassen "parodieren", also "nachbilden": Sie geben vor, ein sakraler Raum zu sein, sie bilden einen sakralern Raum ab, ohne es im eigentlichen Sinne zu sein – und können sich dadurch unterschiedlichen Glaubensausrichtungen und derer religiöser Ausübung öffnen (Tradução nossa). JONAS, Martin. Interreligiöse Räume: Miteinander oder nebeneinander? In: DUSCHA, Andreas. **Places of Worship** - Interreligiöse Gebetsräume auf Flughäfen/Interfaith Prayer Rooms at Airports. Wien: Metroverlag, 2008. p. 13.

<sup>352</sup> DUSCHA, Andreas. **Places of Worship** - Interreligiöse Gebetsräume auf Flughäfen/Interfaith Prayer Rooms at Airports. Wien: Metroverlag, 2008. 65ss.

<sup>353</sup> JUSTNIK, Herbert. **Places of Worship**. Disponível em: <<http://www.andreasduscha.com/Places-of-Worship>>. Acesso em: 06. jun. 2018.

**Figura 9 - Aeroporto de Amsterdam Schiphol – AMS**



Fonte: JUSTNIK.<sup>354</sup>

**Figura 10 - Aeroporto Internacional de Phoenix Sky Harbor, Arizona - PHX**

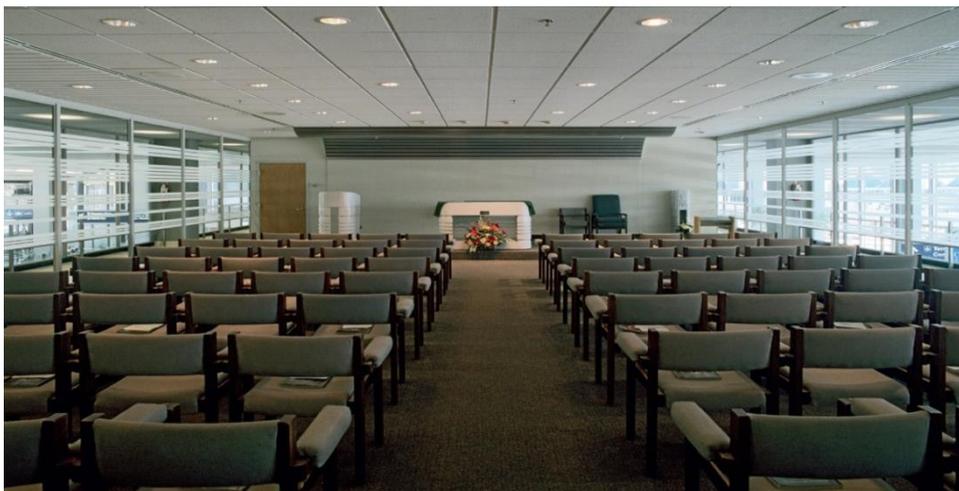


Fonte: JUSTNIK.<sup>355</sup>

<sup>354</sup> JUSTNIK, Herbert. **Places of Worship**. Disponível em: <<http://www.andreasduscha.com/Places-of-Worship>>. Acesso em: 06. jun. 2018.

<sup>355</sup> JUSTNIK, Herbert. **Places of Worship**. Disponível em: <<http://www.andreasduscha.com/Places-of-Worship>>. Acesso em: 06. jun. 2018.

**Figura 11 - Aeroporto Internacional O'Hare, Chicago – ORD**



Fonte: JUSTNIK.<sup>356</sup>

Espaços interreligiosos com características neutras não são muito comuns. Alguns como os do aeroporto de Londres, Atlanta e Paris deixam transparecer uma neutralidade na arquitetura do espaço. Esses espaços disponibilizam de um ambiente agradável destinado para as pessoas das mais variadas religiões, nos quais podem ficar em silêncio, fazer meditação, ou ainda, sua oração pessoal.

**Figura 12 - Aeroporto Internacional de Londres-Heathrow – LHR**



Fonte: JUSTNIK.<sup>357</sup>

<sup>356</sup> JUSTNIK, Herbert. **Places of Worship**. Disponível em: <<http://www.andreasduscha.com/Places-of-Worship>>. Acesso em: 06. jun. 2018.

<sup>357</sup> JUSTNIK, Herbert. **Places of Worship**. Disponível em: <<http://www.andreasduscha.com/Places-of-Worship>>. Acesso em: 06. jun. 2018.

**Figura 13 - Aeroporto Internacional de Atlanta Hartsfield-Jackson – ATL**



Fonte: JUSTNIK.<sup>358</sup>

**Figura 14 - Aeroporto Internacional de Paris-Orly – ORY**



Fonte: JUSTNIK.<sup>359</sup>

O aeroporto Internacional de Munique possui um espaço interreligioso interessante. Denominado de “*Raum für Stille und Gebet*” (espaço para silêncio e oração) oferece uma arquitetura e design interior capaz de propiciar um espaço agradável para as pessoas das mais diferentes religiões praticarem sua espiritualidade. O espaço mede 53 metros quadrados (53 m<sup>2</sup>) e está dividido em duas partes: antessala e o espaço principal para a prática religiosa. A antessala

<sup>358</sup> JUSTNIK, Herbert. **Places of Worship**. Disponível em: <<http://www.andreasduscha.com/Places-of-Worship>>. Acesso em: 06. jun. 2018.

<sup>359</sup> JUSTNIK, Herbert. **Places of Worship**. Disponível em: <<http://www.andreasduscha.com/Places-of-Worship>>. Acesso em: 06. jun. 2018.

disponibiliza uma estante com livros sagrados das mais diversas religiões mundiais, um livro de visita, onde as pessoas podem assinar o nome, nacionalidade e religião que pertencem, bem como, são disponibilizados cobertores, tapetes de oração e kipá.<sup>360</sup> Os objetos sagrados podem ser usados pelas pessoas durante sua prática religiosa no espaço, e em seguida, devem ser realocadas na antessala. O espaço destinado à prática religiosa é neutro. Não possui nenhum símbolo ou escrito sagrado de alguma religião específica. O piso é de madeira envernizada, possui luz artificial. O único objeto presente no espaço é um tronco de árvore fixado ao seu centro, escolhido tanto pelo artista quanto pelo cliente como símbolo religioso universal.<sup>361</sup>

**Figura 15 - Aeroporto Internacional de Munique-Franz Josef Strauss – MUC**



Fonte: USTNIK.<sup>362</sup>

Outro interessante espaço é o do Aeroporto Internacional de San Diego, criado pela artista Norie Sato e denominado de “*The Spirit of Silence*” (O Espírito do Silêncio) e “*Reflection Room*” (Sala de Reflexão) visa ser um espaço propício para a meditação, contemplação e oração.<sup>363</sup> Painéis de vidros em cor azul, com aparência de águas em movimento, e Bancos de madeira dispostos por todo o espaço compõem a harmonia do espaço:

<sup>360</sup> LÖFFLER, Klara; NIKITSCH, Herbert. Ein -/ Blicke: Die interreligiösen Räume in München und Wien. In: DUSCHA, Andreas. **Places of Worship** - Interreligiöse Gebetsräume auf Flughäfen/Interfaith Prayer Rooms at Airports. Wien: Metroverlag, 2008. p. 14.

<sup>361</sup> LÖFFLER; NIKITSCH, 2008, p. 14.

<sup>362</sup> USTNIK, Herbert. **Places of Worship**. Disponível em: <<http://www.andreasduscha.com/Places-of-Worship>>. Acesso em: 06 jun. 2018

<sup>363</sup> LOUNGES; GATES. **San Diego Airport opens Meditation Room for passengers**. Disponível em: <<http://www.futuretravelexperience.com/2014/06/san-diego-airport-opens-meditation-room-passengers/>>. Acesso em: 20 maio. 2018.

**Figura 16 - Aeroporto Internacional de San Diego – SAN**



Fonte: NBC San Diego.<sup>364</sup>

A coexistência religiosa pacífica em espaços interreligiosos que configuram-se nos moldes de capelas tradicionais cristãs pode ser questionável, pois na arquitetura está expressa uma reivindicação de exclusividade por parte de uma religião específica, remetendo assim, ao princípio básico da violência e intolerância religiosa. No nosso entendimento um espaço que visa ser interreligioso em um aeroporto deve ter proporções que não de destaque a uma religião específica, tendo em sua arquitetura um design interior capaz de expressar tranquilidade, transcendência e clareza. “Todos os objetos e símbolos que possuam significado especial ou que tenham um uso ritual, não podem dominar nesta sala, podendo apenas ser usados no respectivo exercício ritual”.<sup>365</sup> A dinâmica dos aeroportos é de rotatividade, tudo passa-se de maneira muito rápida. Por isso, um espaço interreligioso deve ser o lugar no qual as pessoas possam fazer uma pausa no tempo; uma pausa que as permitam fazer suas orações individuais, meditar e descansar da pressão que é viajar. A dinâmica do espaço deve contemplar a espiritualidade do corpo, ou seja, nesses espaços a liturgia é conduzida pelo próprio corpo, pois, “são os corpos que pensam, rezam, sentem alegria e tristeza, prazer e dor. E nessa qualidade corporal, fazem atos físicos como sentar, deitar, ajoelhar,

<sup>364</sup> NBC San Diego. **Meditation Room Opens at San Diego Airport**. Disponível em: <<https://www.nbcsandiego.com/entertainment/the-scene/San-Diego-International-Airport-Meditation-Room--266335001.html>>. Acesso em: 20. mai. 2018.

<sup>365</sup> Sämtliche Dinge und Symbole, die eine spezielle Bedeutung oder rituelle Handlung in sich tragen, dürfen in diesem Raum nicht dominieren, sondern können nur bei der jeweiligen rituellen Ausübung benutzt werden (Tradução nossa). JONAS, 2008, p. 26.

juntar as mãos [...] fechar os olhos, contrair os músculos da face, ficar sério, ajoelhar-se, olhar para cima e não se mexer”.<sup>366</sup>

---

<sup>366</sup> MARASCHIN, 1996, p. 76.



## 5 CONCLUSÃO

Mande notícias do mundo de lá diz quem fica. Me dê um abraço venha me apertar tô chegando... coisa que gosto é poder partir sem ter planos, melhor ainda é poder voltar quando quero. Todos os dias é um vai-e-vem a vida se repete na estação tem gente que chega pra ficar, tem gente que vai pra nunca mais, tem gente que vem e quer voltar, tem gente que vai e quer ficar, tem gente que veio só olhar, tem gente a sorrir e a chorar, e assim chegar e partir, são só dois lados da mesma viagem [...] a hora do encontro é também de despedida, a plataforma dessa estação é a vida desse meu lugar é a vida desse meu lugar, é a vida.<sup>367</sup>

A citação acima reproduz parte da música Encontros e Despedidas de Milton Nascimento. A letra da música parece-me refletir bem o paradoxo da vida. O ser humano é uma pessoa em constante movimento, repetidas vezes estamos nos encontrando e nos despedindo de pessoas e lugares. Assim a vida segue num constante vai-e-vem tendo como “plataforma” o lugar em que estamos inseridos e inseridas. Tempo e espaço são só dois lados da mesma vida que desenvolve-se em determinado lugar.

Vivemos no binômio tempo e espaço. Todas as nossas relações estão ligadas à dinâmica proporcionada pelo tempo e espaço. Os espaços que habitamos são organizados, seja por nós mesmos ou por outros. É no espaço físico que o ser humano atribui sentido a sua vida, cria lugares que lhe proporciona experiências humanizadas a partir do lugar antropológico.

Os acontecimentos históricos no Ocidente configuram atualmente uma realidade de “aceleramento” do tempo, ou seja, criamos lugares e meios de transportes com a capacidade de nos levar de um lugar a outro de maneira muito rápida. Tal realidade tem possibilitado ao ser humano estar em constante movimento no tempo e espaço. Essa dinâmica impacta profundamente o modo como desfrutamos a vida e os laços que estabelecemos nos lugares que frequentamos. Resultado dessa dinâmica é o surgimento dos “não lugares”, espaços destinados para a agilidade, a rapidez e a satisfação de movimentação da sociedade.

Os não lugares não possuem nenhuma característica que seja histórica, relacional e identitária. As pessoas que estão no não lugar passam a ter uma maneira diferente de relacionarem-se, não criam vínculos com os não lugares, pois são locais de passagem onde apenas se está para satisfazer uma necessidade

---

<sup>367</sup> NASCIMENTO, Milton. **Encontros e Despedidas**. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/milton-nascimento/47425/>>. Acesso em: 10 jul. 2018.

imediate, no caso de um passageiro que está no aeroporto, a de embarcar em um avião e seguir até seu destino. As relações estabelecidas em aeroportos serão efêmeras, pois, aeroportos são lugares projetados para comportarem uma circulação massiva de pessoas.

Estar de passagem, no entanto, em um aeroporto não significa ficar sem nenhum tipo de relação com o lugar. Para suprir a necessidade de relacionamentos, mesmo que efêmeros, as empresas administradoras de aeroportos passaram a disponibilizar à seus usuários e usuárias os mais variados serviços e espaços de consumo, como por exemplo, livrarias, serviços postais, internet, salas VIP, free shop e espaços voltados para a prática da espiritualidade como capelas ecumênicas, salas de meditação e oração, e ainda, espaços interreligiosos.

Atualmente, proporcionar espaços para as pessoas de diferentes orientações religiosas atinge o âmbito internacional, nos aeroportos, e demais locais de transitoriedade como hospitais, prisões, shopping centers, etc. Esses lugares visam proporcionar o direito humano à liberdade religiosa, propiciando lugares para o exercício de sua prática religiosa. Assim, espaços interreligiosos servem como indicador da valorização das pessoas de um país, de uma instituição estatal ou privada pessoal.

Espaços interreligiosos em aeroportos são espaços híbridos densos, na medida em que eles não são apenas um lugar de transição e muito menos um lugar de moradia. Os espaços interreligiosos em aeroportos deixam claro seu propósito inerente, que é o de serem lugares para a meditação e o recolhimento espiritual. Sendo assim, possibilitam às pessoas a experiência religiosa – dentro dos parâmetros contemporâneos – trazendo alento frente ao medo e à insegurança de voar, bem como outros medos, ou ainda, agradecimentos por ter-se tido uma viagem agradável, e por outro lado, proporcionam o exercício da liberdade religiosa, promovendo assim, a tolerância, confiança e convivência entre as mais distintas religiões.

Na realidade do aeroporto, um espaço interreligioso é uma das categorias da espacialidade do espaço sagrado. Tal espaço pode representar o lugar antropológico que, por si só, não haveria no aeroporto. Além do mais, ele possibilita uma pausa no corrido movimento entre tempo e espaço que tem-se no aeroporto. Um espaço interreligioso em um aeroporto contempla a categoria do espaço sagrado na medida em que ele é o lugar específico para ter-se uma experiência

religiosa. É a experiência religiosa que comunica o sagrado. Nessa dinâmica o que realmente importa não é o lugar – no caso o aeroporto – em que o espaço sagrado se encontra, mas o espaço em que ele se manifesta propiciando que o ser humano vivencie experiências religiosas.

Comumente, as religiões delimitam fronteiras para a interação com o sagrado. Cada religião compreende, interpreta e vivencia a experiência religiosa com o sagrado à sua maneira. Por vezes, as fronteiras estabelecidas pelas tradições religiosas tornam-se verdadeiras barreiras.

Em um mundo em constante movimento, onde o pluralismo religioso vem florescendo cada vez mais rápido, barreiras religiosas interferem no convívio social, gerando atos conflituosos e violentos. A religião pode tanto ser um motivo de conflito e divisão entre as nações da terra, como também pode ser um importante meio de propagação da paz no mundo. É fundamental que as mais distintas religiões no mundo tenham a ousadia de ouvir, compreender e respeitar seus pontos de vistas divergentes, no intuito de promover e construir um mundo mais justo, solidário e tolerante.

O diálogo interreligioso é um meio pelo qual pode-se instaurar uma comunicação e relação entre as pessoas dos mais diversos credos, envolvendo partilha de vida e experiências de conhecimentos. Para que o diálogo interreligioso aconteça é necessária a disposição de ouvir, compreender e respeitar as mais diversas formas de espiritualidades manifestadas nos mais diversos credos e nas mais diversas expressões religiosas. O diálogo interreligioso leva-nos ao encontro do outro e da outra. Ir ao encontro de outra pessoa significa estar aberto para compreender a diferença dela, assim, uma pessoa aprende da outra. Viver a pluralidade religiosa significa estar disposto à ir em direção ao universo religioso da outra pessoa que me é diferente e, a partir disso, entender a diversidade religiosa que há no mundo.

Perceber a diversidade religiosa nos faz entender que as tradições religiosas são construções humanas e que nenhuma tradição é perfeita. Deste modo, o diálogo interreligioso proporciona o conhecimento mútuo entre as religiões, para que isso ocorra, é preciso ter sensibilidade, ouvir atentamente, aprender da outra pessoa e sua tradição religiosa e o mais importante, respeitar. Tais atitudes são importantes para estabelecerem laços de confiança e convivência. Conseguindo conviver socialmente com pessoas de diferentes tradições religiosas, respeitando as

diversidades, poderemos também dividir o mesmo espaço para a prática da espiritualidade, ou seja, um espaço que seja interreligioso. Neste quesito, espaços destinados à espiritualidade em aeroportos podem comportar proporções interreligiosas.

Cada lugar que edificamos é de fundamental importância para a vida do ser humano. Neles interagimos e estabelecemos relações. Tudo o que edificamos tem uma utilidade. Para que o lugar tenha utilidade ele deve ser arquitetado estruturalmente para dar conta de comportar aquilo que se espera do lugar. Por exemplo, a casa é uma construção arquitetônica para ter espaços que garantam o convívio familiar, suprimindo as necessidades da mesma. Um shopping center é construído na intenção de concentrar diversas lojas comerciais e espaços de lazer. Um aeroporto tem por finalidade ser o local de transitoriedade de um lugar para outro.

Formas arquitetônicas caracterizam cada lugar e indicam sua finalidade. Um espaço interreligioso deve ter uma arquitetura que proporcione um ambiente tranquilo e de acolhimento. Um espaço de acolhimento interreligioso deve ter proporções neutras de maneira que não incitem o constrangimento religioso ou que cause desconforto em pessoas de outras tradições religiosas. Também é importante levar-se em consideração que o espaço não reproduza uma arquitetura de espaço litúrgico dando ênfase em um modelo único de religião. Esse é um dos grandes desafios para os espaços interreligiosos nos aeroportos do Ocidente, pois, grande parte configura-se arquitetonicamente como um espaço litúrgico destinado a religião cristã.

O “Espaço Inter-religioso” do Aeroporto Internacional Salgado Filho (SBPA) possui uma arquitetura que remete ao espaço litúrgico do culto cristão. Provavelmente tal configuração é um reflexo da práxis do grupo de Diálogo Inter-Religioso de Porto Alegre (DIRPOA). Não há dúvidas de que o DIRPOA possui uma grande relevância na sociedade em que está inserido. Entretanto, devemos questionar se a maneira em que a arquitetura do “Espaço Inter-religioso” do aeroporto está estruturada realmente proporciona um ambiente agradável que acolha as pessoas das mais diversas religiões. O espaço evidencia a tentativa de ser um recinto interreligioso que acolhe várias religiões. Isso pode passar a impressão de que o “inter”religioso dá-se por meio dos dez símbolos religiosos. Entretanto, as dez religiões ali expostas não dão conta de representar toda a

pluralidade religiosa que existe no Brasil e no mundo, apenas é um monumento do DIRPOA que acolhe as religiões que participam do grupo.

Na acelerada jornada do passageiro e da passageira não sobra muito tempo para se contemplar um monumento. Importa que o espaço interreligioso tenha a capacidade de ser acolhedor e atrativo para a fé de qualquer pessoa, isto é, o espaço deve proporcionar a meditação individual, afinal de contas, um aeroporto não consegue proporcionar aos seus passageiros e passageiras laços antropológicos capazes de estabelecer uma comunidade religiosa. Ser um espaço interreligioso no contexto aeroportuário é ser um espaço capaz de abrigar as pessoas das mais diferentes tradições religiosas.

Provavelmente pessoas de tradição pentecostal e neopentecostal não sintam-se a vontade em um espaço como o do SBPA justamente por este conter imagens e símbolos religiosos. Tampouco pessoas de tradição muçumana sentiriam-se acolhidas no espaço. O “Espaço Inter-religioso” não indica a direção de Meca e não oferece um lugar livre para a pessoa muçumana colocar seu tapete a fim de fazer sua oração voltada para a cidade santa.

A expectativa feita por Nathalie, gerente regional de Marketing e comunicação social e uma das idealizadoras do espaço interreligioso<sup>368</sup>, em oferecer um local para o recolhimento e meditação, um espaço único que tenta contemplar todas as religiões, não torna-se viável com a arquitetura e organização do espaço. O que faz do espaço ser interreligioso não é apenas o agrupamento de diferentes símbolos religiosos, isso é apenas uma exposição, um monumento. Um espaço interreligioso contempla o acolhimento das pessoas e as tradições religiosas que elas trazem consigo mesmas.

A exposição simbólica das dez religiões que compõem o DIRPOA, a maneira com que as cadeiras estão alocadas voltadas para uma espécie de altar, evidenciam que o espaço foi projetado em dimensões que corroboram para uma prática ritualística, especificamente cristã. Contudo, passageiros, passageiras, usuários e usuárias do aeroporto não se reúnem no espaço interreligioso para realizar alguma cerimônia, tampouco o DIRPOA oferece cerimônias interreligiosas no espaço.

Cientes de que aeroportos são locais de transitoriedade, um espaço interreligioso em um aeroporto deve ser o lugar no qual as pessoas possam fazer

---

<sup>368</sup> RANQUETAT JR., 2012, p. 273.

uma pausa no tempo. Uma pausa que as permitam fazer suas orações individuais, meditar e descansar da pressão que é viajar. A dinâmica do espaço deve contemplar a espiritualidade do corpo, ou seja, nesses espaços a liturgia religiosa é conduzida pelo próprio corpo. A pessoa que ali está irá desenvolver uma relação com o lugar mediado por sua prática religiosa que pode ser expressada nas mais diversas maneiras, como por exemplo, a oração, contemplação, meditação silenciosa, leitura de algum texto.

Ao final dessa conclusão evidenciamos que espaços interreligiosos em aeroportos têm o desafio de não estruturarem-se arquitetonicamente de maneira que contemplem o espaço litúrgico de uma religião específica. Também fica o desafio de não se sobrecarregarem com diversos símbolos religiosos na tentativa de serem interreligiosos.

## REFERÊNCIAS

- ABUMANSSUR, Edin Sued. **As moradas de Deus**: arquitetura de igrejas protestantes e pentecostais. São Paulo: Novo Século, 2004.
- ADAM, Júlio César. Apontamento para uma antropologia do espaço. **Tear**: liturgia em revista, São Leopoldo, n. 14/15, p. 25-27, out. 2004.
- \_\_\_\_\_. Culto e aconselhamento pastoral. **Tear**: liturgia em revista, São Leopoldo, n. 23. p. 3-14, ago. 2007.
- AEROPORTO Internacional Salgado Filho. **Lojas do Aeroporto de Porto Alegre**. Disponível em: <<http://www.aeroportoportoalegre.net/lojas-aeroporto-porto-alegre>>. Acesso em: 10. jun. 2018.
- AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo tupiniquim**: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. São Paulo: Arte Editorial, 2007.
- ALTMANN, Walter. **Lutero e libertação**: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Ática, 1994.
- AUGÉ, Marc. **Não lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. 9. ed. Campinas: Papirus, 2012.
- BARROS NETO, Tito Paes de. **Sem medo de ter medo**: um guia prático para ajudar pessoas com pânico, fobias, obsessões, compulsões e estresse. 4. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010.
- BAUMAN, Zygmunt. **Confiança e medo na cidade**. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2001.
- BELLO, Angela Ales. **Culturas e religiões**: uma leitura fenomenológica. 2. ed. Bauru, SP: Edusc, 1998.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.
- BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- BLOG DAS RELIGIÕES. **Carta de Princípios**. Disponível em <<http://wp.clicrbs.com.br/blogdasreligoes/carta-de-principios/?topo=13,1,1,,13#.WyP1blpKjIU>>. Acesso em: 02. junh. 2018.

BOFF, Leonardo. **A trindade: a sociedade e a libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOLLNOW, Otto Friedrich. **O homem e o espaço**. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

BOTAS, Paulo. **Carne do sagrado Edu Ara: devaneios sobre a espiritualidade dos orixás**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 1996.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Secretaria Especial de Editoração e Publicações, 2012.

\_\_\_\_\_. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. **Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3)**. rev. e atual. Brasília-DF: SEDH/PR, 2010.

BUONO, Alfa Scavone; Blog das Religiões. **Breve Histórico do Grupo**. Disponível em: <<http://wp.clicrbs.com.br/blogdasreligoes/breve-historico-do-grup/?topo=13,1,1,,13#.WyP1X4pKjIU>>. Acesso em: 02. jun. 2018.

CÁCERES, Florival. **História do Brasil**. São Paulo: Moderna, 1993.

CARUSO, Francisco; FREITAS, N. Física moderna no ensino médio: o espaço-tempo de Einstein em tirinhas. **Caderno Brasileiro de Ensino de Física**, São Paulo, v. 26, n. 2, p. 355-366, 2009. p. 355. Apud: BELING, Éder. **Liturgia e arquitetura - da relação do humano com Deus: Contribuições para a reflexão no contexto evangélico-luterano**. São Leopoldo, Faculdades EST, 2015. Dissertação (Mestrado em Teologia).

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. 2. ed. rev. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

CONIC. **Intolerância religiosa: terreiros são atacados na Baixada Fluminense**. Disponível em: <<https://www.conic.org.br/portal/noticias/2324-intolerancia-religiosa-terreiros-sao-atacados-na-baixada-fluminense>>. Acesso em: 14 set. 2017.

COSTA, E. R. **República Federativa Evangélica: uma análise de gênero sobre a laicidade no Brasil a partir da atuação dos parlamentares evangélicos no Congresso Nacional no exercício da 54 legislatura**. Tese de Doutorado. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2016.

COUTINHO, Evaldo. **O espaço da arquitetura**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DECLARAÇÃO Universal dos Direitos Humanos. Rio de Janeiro: UNIC, 2009.

DECRETO Nº 119-A, DE 7 DE JANEIRO DE 1890. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm)>. Acesso em: 03 set. 2015.

DEPARTAMENTO de Controle do Espaço Aéreo. **Aeródromos: Diretório de Aeródromos – Porto Alegre, RS/Salgado Filho (SBPA)**. Disponível em:

<<https://www.aisweb.aer.mil.br/?i=aerodromos&codigo=SBPA>>. Acesso em: 06. jun. 2018.

DREHER, Carlos A.; PIRILLO, Marília. **A criação de Deus**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

FILHO, Sylvio Fausto Gil. **Espaço sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: Editora IBPEX, 2008.

FOLLMANN, José Ivo. Radicalizações fundamentalistas na contramão do Pluralismo Religioso. In: BOBSIN, Oneide; SCHAPER, Valério Guilherme; REBLIN, Iuri Andréas. **Cartografias do sagrado e do profano**: religião, espaço e fronteira. São Leopoldo, RS: Faculdades EST, 2014.

FRAPORT. **Fraport Brasil - Porto Alegre**. Disponível em: <<http://www.portoalegre-airport.com.br/pt>>. Acesso em: 11. jun. 2018.

GALEANO, Eduardo. **As Veias abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GANZEVOORT, R. Ruard. Molduras para os deuses: o significado público da religião de um ponto de vista cultural. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v.56, n.2, p.358-375, dez. 2016.

GASDA, Élio Estanislau. A Laicidade Ameaçada: Política, Religião e Teologia. In: ROSSI, Luiz Alexandre Solano; JUNQUEIRA, Sérgio (Orgs.). **Religião, direitos humanos & laicidade**. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2015.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do Século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

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

INFRAERO. **Infraero divulga Aeroshopping na 20ª edição da ABF**. Disponível em: <<http://www.infraero.gov.br/portal/index.php/es/prensa/noticias/4305-0906--infraero-divulga-aeroshopping-na-20o-edicao-da-abf.html>>. Acesso em: 02 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. **Lojas e serviços**. Disponível em: <<http://www4.infraero.gov.br/aeroportos/aeroporto-internacional-de-porto-alegre-salgado-filho/lojas-e-servicos/>>. Acesso em: 02 jun. 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Demográfico 2010**: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE: Censo demográfico, 2010.

JONAS, Martin. Interfaith rooms: With each other or side by side? In: DUSCHA, Andreas. **Places of Worship** - Interreligiöse Gebetsräume auf Flughäfen/Interfaith Prayer Rooms at Airports. Wien: Metroverlag, 2008.

\_\_\_\_\_. Interreligiöse räume: miteinander oder nebeneinander. In: DUSCHA, Andreas. **Places of Worship** - Interreligiöse Gebetsräume auf Flughäfen/Interfaith Prayer Rooms at Airports. Wien: Metroverlag, 2008.

JUNIOR, Adival Aparecido Magri. **Indicadores de qualidade de terminais de passageiros de aeroportos**. 2003. São Paulo: ITA. Dissertação (Mestrado em Engenharia de Infraestrutura aeronáutica).

JUSTNIK, Herbert. **Places of Worship**. Disponível em: <<http://www.andreasduscha.com/Places-of-Worship>>. Acesso em: 06. jun. 2018.

KIRCHHEIN, Augusto Frederico. **Estado laico e democracia**: Um estudo a partir do crescimento dos pentecostais na política brasileira. Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Porto Alegre, Rio Grande do Sul, 2003.

KIRST, Nelson. Construir e reformar igrejas: o que sua comunidade deveria saber. *Tear*: liturgia em revista, São Leopoldo, n. 14/15, p. 3-19, out. 2004.

KÜNG, Hans. **Religiões do mundo**: em busca dos pontos comuns. Campinas: Verus Editora, 2004.

\_\_\_\_\_. **Teologia a caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.

LÖFFLER, Klara; NIKITSCH, Herbert. Ein -/ Blicke: Die interreligiösen Räume in München und Wien. In: DUSCHA, Andreas. **Places of Worship** - Interreligiöse Gebetsräume auf Flughäfen/Interfaith Prayer Rooms at Airports. Wien: Metroverlag, 2008.

LOUNGES; GATES. **San Diego Airport opens Meditation Room for passengers**. Disponível em: <<http://www.futuretravelexperience.com/2014/06/san-diego-airport-opens-meditation-room-passengers/>>. Acesso em: 20. mai. 2018.

MARASCHIN, Jaci C. **A beleza da santidade**: ensaios de liturgia. São Paulo, SP: ASTE, 1996.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.

MENEZES, Lucianne Sant'Anna de. **Pânico**: efeito do desamparo na contemporaneidade -um estudo psicanalítico. São Paulo: Casa do Psicólogo, FAPESP, 2006.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

NASCIMENTO, Milton. **Encontros e Despedidas**. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/milton-nascimento/47425/>>. Acesso em: 10 jul. 2018.

NBC San Diego. **Meditation Room Opens at San Diego Airport**. Disponível em: <<https://www.nbcsandiego.com/entertainment/the-scene/San-Diego-International-Airport-Meditation-Room--266335001.html>>. Acesso em: 20. mai. 2018.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST; Petrópolis: Vozes, 2011.

PANIKKAR, Raimundo. Toda Religião autêntica é caminho de salvação. In: ECUMENISMO das religiões: o catolicismo obrigado a sair do seu gueto. Petrópolis: Vozes, 1971.

PEREIRA, Clevisson Junior. **Geografia da religião e a teoria do espaço sagrado**: a construção de uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do protestantismo batista. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2014. Tese (Doutorado em Geografia).

POST, Paul; MOLENDIJK, Arie L.; KROESEN, Justin. **Sacred places in modern western culture**. Leuven: Peeters, 2011.

RAHNER, Karl. Religião absoluta? In: ECUMENISMO das religiões: O catolicismo obrigado a sair do seu gueto. Petrópolis: Vozes, 1971.

RANQUETAT, Cesar Alberto. **Laicidade à brasileira**: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012. Tese. (Doutorado em Antropologia Social).

RASCHZOK, Klaus. Arquitetura eclesiástica e espaço da igreja. In: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl -Heinrich. **Manual de ciência litúrgica**: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja.v. 2. São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2013

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira; SOUZA, Daniel Santos. **A teologia das religiões em foco**: um guia para visionários. São Paulo, SP: Paulinas, 2012.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. Laicidade, Religião e Direitos cidadãos. In: ROSSI, Luiz Alexandre Solano; JUNQUEIRA, Sérgio (Orgs.). **Religião, direitos humanos & laicidade**. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2015.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão Veredas**. 5. ed. Rio de Janeiro, RJ: Livraria José Olympio, 1967.

SÁ, Maria Teresa Salgueiro de Vasconcelos. Lugares e não lugares em Marc Augé. **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 26, n. 2, p. 209-229, 2014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-20702014000200012&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-20702014000200012&script=sci_arttext)>. Acesso em: 10 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Lugares e não-lugares em Marc Augé. **Artitextos**, Lisboa, n. 3, p. 179-188, 2006. Disponível em: <<http://www.repository.utl.pt/handle/10400.5/1831>>. Acesso em: 10 abr. 2017.

SANTOS, Lyndon de Araújo. O protestantismo no advento da República no Brasil: Discursos, estratégias e conflitos. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 3, n. 8, p. 105-120, 2010.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**: fundamentos teórico e metodológico da geografia. São Paulo: Hucitec, 1988.

SINNER, Rudolf von. **Confiança e convivência**: reflexões éticas e ecumênicas. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

STRÖHER, Marga Janete. Direitos Humanos e Diversidade Religiosa em um Estado Laico. ROSSI, Luiz Alexandre Solano; JUNQUEIRA, Sérgio (Orgs.). **Religião, direitos humanos & laicidade**. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2015.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. Análise sócio-fenomenológica do pluralismo religioso no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, RJ, v. 72, n. 288, p. 958-964, out. 2012.

\_\_\_\_\_. Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 34, n. 93, p.155-177, 2002.

\_\_\_\_\_. **Teologia das religiões**: uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.

\_\_\_\_\_. Teologia e diálogo inter-religioso. In: ALMEIDA, Edson Fernando de; LONGUINI NETO, Luiz (Orgs.). **Teologia para quê?** Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

TEIXEIRA, Marília Alves. **A influência da iluminação natural no desempenho ambiental de edificações aeroportuárias**. Brasília: Universidade de Brasília, 2007. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Paulo, Paulinas, 1967. p. 738. Apud: CROATTO, J. Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. 3. ed. São Paulo, SP: Paulinas, 2010.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIEFEL, 1983.

\_\_\_\_\_. Espaço, tempo, lugar: um arcabouço humanista. **Geograficidade**, v. 1, n. 1, p. 4-15, 2011. Disponível em: <<http://www.uff.br/posarq/geograficidade/revista/index.php/geograficidade/article/view/1>>. Acesso em: 20 mai. 2017.

VIEIRA, David Gueiros. O liberalismo, a Maçonaria e o Protestantismo no Brasil no Século Dezenove. **Estudos teológicos**, São Leopoldo, v. 27, n. 3, p. 195-217, 1987.

WERTHEIM, Margaret. **Uma história do espaço de Dante à internet**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

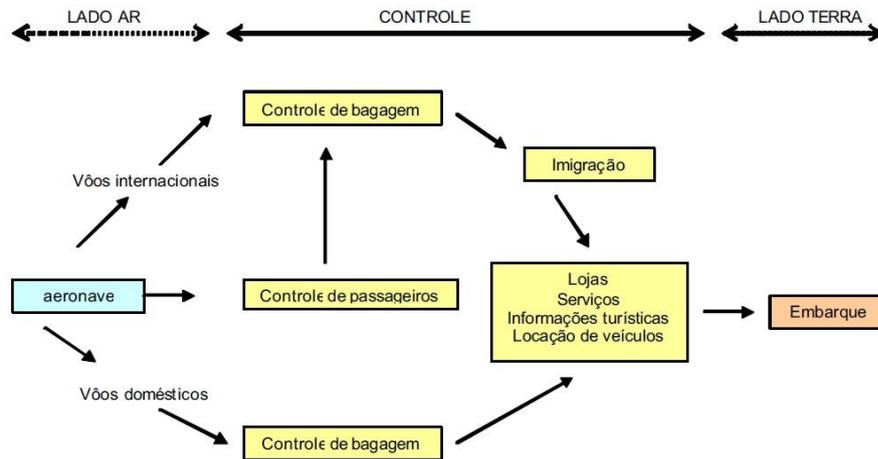
WESTHELLE, Vitor. **O evento igreja**: chamado e desafio a uma igreja protestante. São Leopoldo, RS: Sinodal, Faculdades EST, 2017.

WORLDOMETERS. Disponível em: <<http://www.worldometers.info/br/>>. Acesso em: 05 jul. 2017.



## ANEXO I

Figura 17 - Terminal 1: Desenho esquemático representando setores de embarque e desembarque para vôos domésticos e internacionais

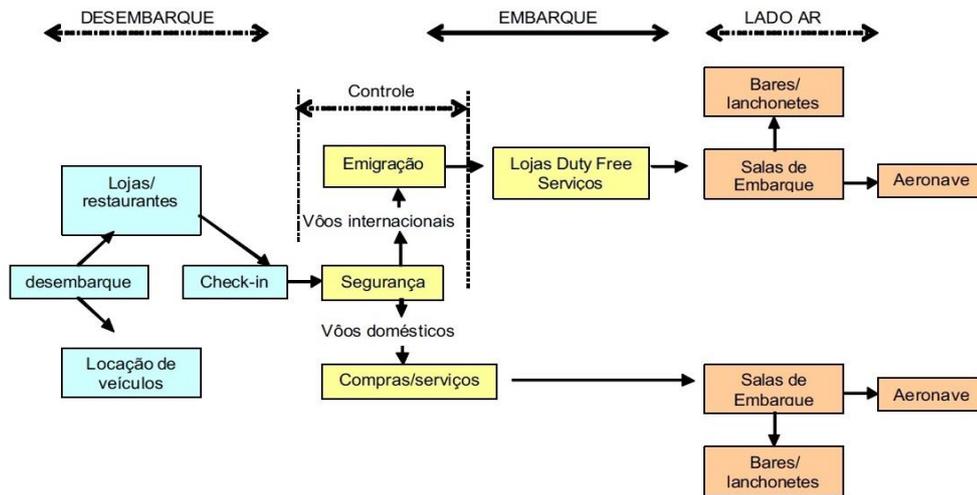


Fonte: TEIXEIRA, Marília Alves. **A influência da iluminação natural no desempenho ambiental de edificações aeroportuárias**. 2007. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007. p. 39.



## ANEXO II

Figura 18 - Terminal 2: Desenho esquemático representando a integração entre as lojas e serviços oferecidos entre as salas de embarque e desembarque

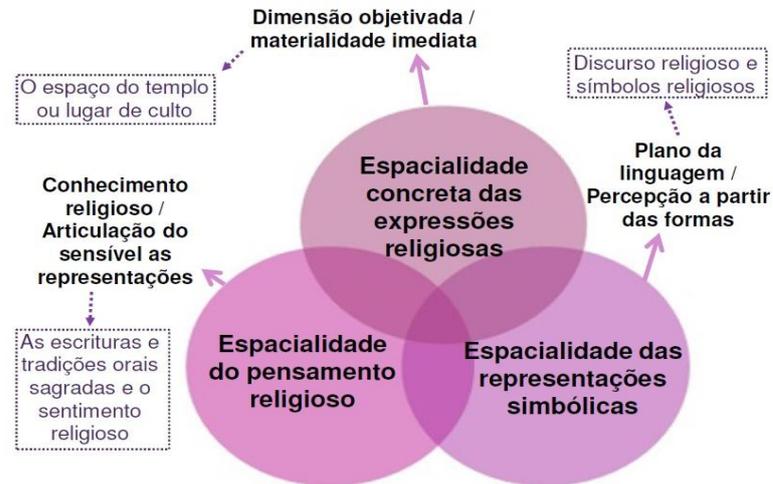


Fonte: TEIXEIRA, 2007, p. 44.



## ANEXO III

Figura 19 - Espacialidades do Espaço Sagrado



Fonte: PEREIRA, Clevisson Junior. **Geografia da religião e a teoria do espaço sagrado: a construção de uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do protestantismo batista**. 2014. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. p. 152.