

**A MUDANÇA DO OLHAR SOBRE AS IMAGENS RELIGIOSAS ENTRE OS KADIWÉU**

**CHANGE THE LOOK ON RELIGIOUS IMAGES AMONG THE KADIWÉU COMMUNITY**

Maria Raquel da Cruz Duran<sup>1</sup>

**Resumo**

No presente artigo nos propomos a compreender a transformação do olhar de uma interlocutora Kadiwéu sobre as imagens católicas, após sua conversão ao protestantismo, na aldeia indígena Alves de Barros, situada no município de Porto Murtinho/MS. Temos por objetivo apresentar e problematizar algumas questões contidas em seu depoimento, entre as quais: o poder ou não da imagem, o discurso da verdade, a fabricação/destruição de imagens sagradas, a relação entre o catolicismo/protestantismo e as imagens, a experiência devocional, entre outras. Refletir sobre este debate é justificável tendo em vista o contexto de bipartição no qual, atualmente, se encontram os Kadiwéu, em que uma aldeia advoga em favor, e as outras contra, a permanência das imagens (leia-se, do catolicismo).

**Palavras-chave:** Kadiwéu. Imagem. Religião.

**Abstract**

In this article we propose to understand the transformation of the look of a Kadiwéu speaker on Catholic images, after her conversion to Protestantism in the Indian village Alves de Barros, in the municipality of Porto Murtinho/MS. We aim to present and discuss some issues contained in her testimony, including: the power or not of the image, its manufacture, its destruction, the relationship between Catholicism/Protestantism and images, devotional experience, among others. To reflect on this debate is justifiable in view of the splitting of the context in which the Kadiwéu currently are, where one village advocates in favor of, and the others against, the permanence of the images (read, Catholicism).

**Keywords:** Kadiwéu. Image. Religion.

**Introdução**

Os *Ejiwajegi*, *Eyigua-yegi*, “povo da palmeira Eyiguá” (SANCHEZ-LABRADOR, 1910, I, p. 266-268), modo como os Kadiwéu se automeiam, fazem parte de um dos subgrupos do tronco linguístico Guaicuru. Por ter participado da Guerra do Paraguai (1864–1870), demonstrando grande habilidade guerreira, principalmente no

---

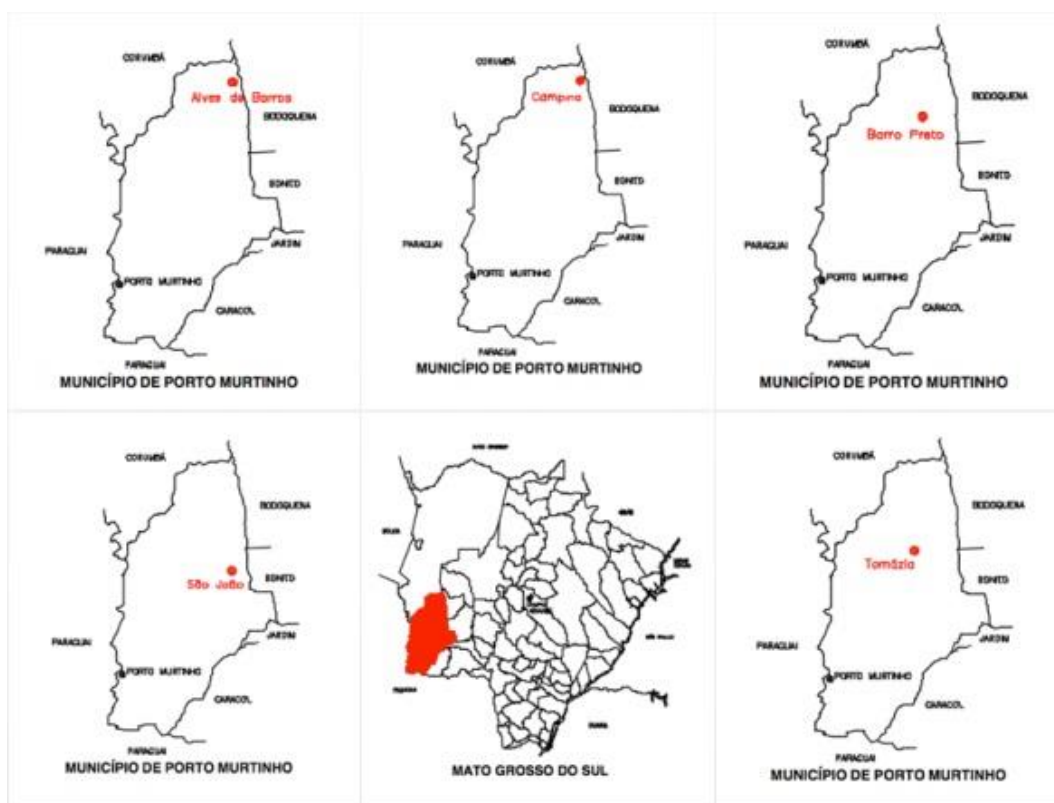
<sup>1</sup> Doutoranda PPGAS/USP, Bolsista CAPES, Pesquisadora CEstA/USP.

## Religião, migração e cultura Imagens da fé

manejar do cavalo como estratégia de combate, este povo ficou conhecido nacional e internacionalmente. Outra característica marcante é a exímia ornamentação corporal, facial e de objetos, ressaltada nos escritos de jesuítas, exploradores, militares, antropólogos, e outros pesquisadores<sup>2</sup>.

Atualmente os Kadiwéu estão distribuídos em seis aldeias (Alves de Barros, a “capital”; Tomázia; Campina; Barro Preto; São João; Córrego do Ouro), constituindo uma população de 1.576 pessoas (Censo IBGE, 2010).

Figura 1



Mapa do Mato Grosso do Sul e do município de Porto Murtinho/MS, com destaque para a terra indígena Kadiwéu e suas aldeias. Fonte: Relatório FUNASA/2005<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Muitos foram os autores que produziram registros sobre os índios Kadiwéu. Entre eles podemos citar como fontes históricas, dispondo entre parênteses os anos em que estiveram entre os Kadiwéu: Florian Paucke (de 1749 a 1767), José Sánchez Labrador (de 1760 a 1770), Francisco Mendez (1772), Francisco Rodrigues do Prado (1839), Félix de Azara (1809), Francis Castelnau (1850), Ricardo Franco de Almeida Serra (1845) e Emílio Rivasseau (1880). Além destes, Guido Boggiani (1892, 1897), autor da obra *Os Cadiués* (1945) e os antropólogos Claude Lévi-Strauss (1935), com a obra *Tristes Trópicos* (1955) e Darcy Ribeiro (1940/1944), autor de *Kadiwéu: Ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza* (1980), contribuíram para a exposição e teorização deste grupo indígena.

<sup>3</sup> A aldeia Córrego do Ouro, situada a 25 km da capital, Alves de Barros, é de formação recente e por isso não aparece nesta imagem.

Pudemos constatar, em sete meses de trabalho de campo, que em quatro aldeias – Alves de Barros, Campina, Tomázia e São João – a religião protestante já formou igrejas de diversas congregações. A religião católica é mantida em apenas um destes povoados, a aldeia Tomázia – embora sem uma igreja que efetive esta presença –, que também recebe a religião protestante, com uma pequena igreja e cultos diários. Nas aldeias Barro Preto e Córrego do Ouro, constituídas por somente um núcleo familiar, ou seja, poucas pessoas, ainda não se tem notícia da entrada física de igrejas, mas sabemos que houve a realização de cultos católicos e/ou protestantes nelas.

Destacamos que nossa pesquisa de doutorado, em andamento, não abarca especificamente o tema religioso, e sim o desenho Kadiwéu, no campo da antropologia da arte. Assim sendo, gostaríamos de salientar que não somos especialistas nem estudiosos da antropologia da religião. Contudo, como nos ensinou Marcel Mauss (2003), entendemos que há uma dificuldade analítica de encontrar as zonas limítrofes entre aquilo que é “técnica” ou “estética” e o que classificaríamos como operações “mágico-religiosas”. Por isso nos aventuramos neste contexto, motivados por um dos depoimentos que coletamos em campo, que propomos como ponto de partida para a nossa reflexão.

Estruturalmente, o artigo será disposto em três partes. Em primeiro lugar, apresentaremos o depoimento de nossa interlocutora, base empírica da nossa reflexão. Num segundo momento, elaboraremos uma sucinta discussão sobre diferentes conceitos de imagem e sobre as suas relações com a crença, inseridos no depoimento eleito. Em seguida, mostraremos como os distintos modos da dona Ramona entender a imagem religiosa foram influenciados pelas visões sugeridas, em sucessão, pela igreja católica antes e pela protestante depois. Por fim, nas conclusões, explicitaremos algumas proposições a respeito da experiência devocional da nossa interlocutora com as imagens.

### **1. Um depoimento inspirador**

## Religião, migração e cultura Imagens da fé

Ramona Soares, filha de Nadir Iva e Atílio Soares, esposa de Antônio Vicente, é mãe de cinco filhos, quatro mulheres e um homem, e tem oficialmente setenta e cinco anos de idade, conforme a carteirinha do Sistema Único de Saúde<sup>4</sup>.

**Figura 2**



*Ramona Soares.* Fonte: Acervo pessoal/out. 2014.

Nosso interesse pelo assunto que nesta ocasião versamos começou em uma das muitas conversas que tivemos com dona Ramona, sobre os desenhos Kadiwéu, alvo da nossa pesquisa. Em particular, tivemos duas conversas com dona Ramona a respeito de imagens religiosas: uma em outubro de 2014 e outra em outubro de 2015. Todavia, por tratar-se da mesma questão, a relação de Ramona com as imagens religiosas que possuía, entendemos estas falas como um único testemunho.

Na primeira destas duas ocasiões, conversando sobre arte Kadiwéu, perguntamos sobre os “santinhos” ou “bonecos”, pedaços de madeira com formas humanas esculpidas, chamados assim pelos interlocutores de Darcy Ribeiro (1980). Tínhamos nos deparado recentemente com eles, observando como fossem ornados com pinturas; diferentemente dos tempos passados, nos quais os bonecos eram decorados, somente

---

<sup>4</sup> Dona Ramona Soares nega a idade contida em sua carteirinha indígena, afirmando que não sabe ao certo quando nasceu, “porque antigamente a gente não contava não, foi a Funai que começou a contar. Quando eu nasci ainda não existia a Funai por aqui na aldeia” (Ramona Soares, aldeia Alves de Barros, 24/10/2014).

## Religião, migração e cultura Imagens da fé

com miçangas<sup>5</sup>. Nos perguntávamos sobre a função deste objeto e as razões destas mudanças estéticas.

Dona Ramona informou que aqueles “eram apenas bonecos, feitos para as crianças brincarem, e não santos” (aldeia Alves de Barros, 21/10/2014), e que estavam recebendo pinturas corporais para serem vendidos, ou seja, por mero incentivo comercial.

**Figura 3**



*Bonecos/santinhos adquiridos por Darcy Ribeiro em 1940. Fonte: RIBEIRO, 1980, p. 298*

**Figura 4**



*Mulher com criança nas costas: boneco fabricado por Frutuoso Matchua, adquirido pela pesquisadora. Fonte: Acervo pessoal/nov. 2014.*

Tendo introduzido na conversa o discurso sobre os santos, dona Ramona continuou sua fala dizendo que antigamente acreditava neles, mas que no tempo presente ela sabia a verdade; não creia mais. Ela dizia: “O pastor Geraldo (da igreja batista UNIEDAS, que ela frequentava há muitos anos) me perguntou se aquele santo comia, bebia ou andava, eu respondi que não”, e concluiu expondo que agora ela sabe que “é mentira que Jesus está nele, porque Jesus vive” (Ramona Soares, aldeia Alves de Barros, 21/10/2014). Diante deste primeiro momento do relato, ficamos nos perguntando como teria sido o processo de transformação desta opinião, que surgia tão forte em seu depoimento e que relatava a saída da mentira advinda pela descoberta da verdade: os santos não eram vivos e, portanto, não eram dignos de adoração.

<sup>5</sup> Ribeiro (1980, p. 300 e 301) cita as bonecas Kadiwéu destinadas às crianças como brinquedos, entalhadas em madeira ou modeladas em cera ou barro, e que as usavam também para conseguirem bebidas, como brinquedos dos mortos, e como detentoras de poderes mágicos, quando fabricadas por xamãs.

Na esteira destes pareceres, contou-nos também uma das histórias de antigamente sobre religião, em que Jesus e Satanás aparecem debatendo:

O diabo falou para Jesus: é verdade que você é filho de Deus? Daí ele pegou uma pedra e falou: “Você come a pedra, transforma-a em pão, se for verdade que você é filho de Deus, você come a pedra, faz dela pão”. E Jesus respondeu: “Eu não vou pegar pedra, porque Deus não é vivo para comer pão, ele é vivo na palavra de Deus”. Daí falou: “Vai embora”. E Satanás foi embora, caiu no inferno (Ramona Soares, aldeia Alves de Barros, 20/10/2015).

Este primeiro argumento se desenvolveu em sua fala aliado a um outro, igualmente poderoso, no qual ela afirmava ter visto um homem fazendo um santo católico. E alegava: “Vi que são homens que fazem os santos, vi que era mentira” (Ramona Soares, aldeia Alves de Barros, 21/10/2014). Tal desapontamento era associado à lembrança dos tempos em que Ramona e seu marido – que era o herdeiro daqueles santos de madeira e gesso que possuíam – acreditavam *mesmo* nos santos, acendendo velas e comemorando o dia 24 de junho, realizando festas para São João Batista. Para Ramona aqueles santos não eram mais dignos de adoração. Isto porque, como defendia o pastor Geraldo, eles não podiam agir em favor de seus fieis, nem eram vivos, sendo confeccionados por homens.

O desenvolvimento desta nova percepção coincidiu com um acontecimento emblemático: um cachorro quebrou os santos. Embora Ramona e seu marido tivessem tentado unir seus pedaços com cola de mandioca e outros meios próprios, não adiantou. Ramona finalizava seu depoimento, narrando um terceiro argumento: “Faz sessenta anos que Jesus vive em mim e que eu sei a verdade, que meu marido, que antes bebia, fazia bagunça e brigava, parou com isso, porque crê em Jesus” (Ramona Soares, aldeia Alves de Barros, 21/10/2014). Neste ínterim, a demarcação entre a época em que eles acreditavam em santos e o marido não se comportava bem, e o presente, tempo da verdade sobre os santos e da paz em seu lar, é fundamentada na descrença no poder das imagens.

Em outubro de 2015 retornamos à casa de dona Ramona Soares, para revê-la e esclarecer algumas dúvidas que ainda restavam/restam no tema da pesquisa, a arte Kadiwéu. Aproveitamos a oportunidade para lhe lembrar esta conversa que tivemos em 2014, entendê-la mais detalhadamente, já pensando neste artigo. Lançamos a seguir um trecho dessa entrevista mais recente:

Eu vi o santo de pau, daí não acredito mais. Eu vi o homem que fez o santo, nossa senhora Aparecida, daí não acreditei mais. A Ruth, minha filha, falou: “Mãe, vamos comprar o santo, a senhora vende a cerâmica daí a gente compra”. Chegou no lugar de artesanato assim, tudo madeira de santo, tinha dois homens lá fazendo. “Se quiser levar agora já está pronto” - ele disse. “Amanhã, vamos marcar hora para levar a senhora na igreja, para fazer o batismo do santo” - ele falou. Daí fui embora para a casa da minha filha [em Bonito/MS]. Daí de manhã muita gente foi na igreja católica fazer o batismo do santo. Antigamente, eu acreditava que aquela imagem era viva, eu não sabia. Diz que tinha espírito, Deus, na imagem. Aquele meu velho, o finado Silvério, colocava o santo em cima da mesa, cuidava bem dele né. Quando ele foi trabalhar em Marília, ficou só eu e as minhas meninas, daí seis horas da tarde eu vou pegar na cabeça desse São João, né, Deus né, fazer oração: “Meus Deus, cuida da minha casa, cuida das minhas meninas, cuida do meu marido que foi trabalhar, nos ajuda”. Que nada ajudar, não ajuda não, eu não sabia que era mentiroso, aquele santo; não era de verdade não. Ninguém conhecia o evangélico, só o santo. Lá na Tomázia ainda tem santo, é duro a gente largar do santo (Ramona Soares, aldeia Alves de Barros, 20/10/2015).

Sabemos que dona Ramona tinha alguns santos, mas não exatamente quais, com a exceção de São João Batista, cujo nome é citado somente pela relação do santo com as festas juninas. No primeiro depoimento, Ramona nos contou ter alguns santos, em linhas gerais. No segundo, explicou que eram dois santos: “São João e um outro, que não sei dizer se é homem ou mulher, porque usava saias” (Ramona Soares, aldeia Alves de Barros, 20/10/2015).

Isto posto, percebemos algumas alterações entre o primeiro e o segundo depoimentos. Na versão mais recente, dona Ramona destaca o batismo da imagem na igreja católica, após a compra desta; além de avultar o caráter mentiroso deste santo, São João, que promete auxílio e não cumpre. Há também outra diferença no testemunho, com relação à forma como deixou de tê-los em casa. E cito:

Eu não tenho mais santos, joguei fora, dei para a finada minha cunhada, porque aquele santo, menina, se você não sabe fazer reza – cuidado! – ele pode fazer uma doença em você, ele tem poder maligno, quando você sabe fazer a reza para o santo, fica melhor, mas se não sabe cuidado. Eu dei os santos para a minha cunhada, cadê ela? Morreu. Aquele irmão dela também, furou aqui no pescoço. Lá na Tomázia eles pisam até na brasa, passando por provocações. Eu cuidava do santo fazendo a festa dele, não dava comida para o santo não; santo não come, a boca dele é desse tamanhinho. Eu pegava um dinheirinho, um real, colocava na frente dele, falava: “Meu santo me ajuda com dinheiro”. Daí o dinheiro ficava na frente dele, não ajudava. Antes do Geraldo, tinha santo na Alves de Barros. Dona Ana, mulher do Sr. Mário, veio da Tomázia, ela também tinha santos, mas não trouxe para cá, deixou lá com o tio dela, um tal de Banana. Mudou muito a minha vida, depois que passei a acreditar no Evangelho, porque eu acredito em Deus, eu vou fazer a vontade de Deus, porque Deus está no meu coração. Eu tinha um São João e outro pequenininho, que não sei o nome. Antigamente o homem que veio da Alemanha [o pastor Geraldo] contava que, não faz muito tempo, o Deus andava por esse mundo. Ele que vem da Alemanha, conhece tudo né. É o mesmo Deus que criou os Kadiwéu, o Deus do Evangelho. *Aneotedogoi* é o

## Religião, migração e cultura Imagens da fé

Deus, *ionigi Aneotedogoji* é o filho de Deus, Jesus Cristo. Antigamente, a gente ia no *nidjienigi* [o curandeiro]. Diz que ele recebia espírito, ele cantava, mas ele não cura a gente não, isso não entra na minha cabeça, eu sou evangélica (Ramona Soares, aldeia Alves de Barros, 20/10/2015).

No primeiro relato um cachorro quebrou os santos; já, no segundo, dona Ramona doou-os para sua cunhada, apontando para o fato desta atitude ter sido um dos motivos que levaram ao trágico destino de sua parente. Mencionou novamente o pastor Geraldo Klassen, “o homem que veio da Alemanha”, como propulsor de seu conhecimento sobre a verdade; destacando que aquilo que os Kadiwéu acreditavam no passado – a prática dos curandeiros e a cura através de seus espíritos-guias – não era entendido por ela como um saber válido ou digno de sua fé.

Este artigo se limitará em discutir os pontos principais deste depoimento sobre a experiência devocional de Ramona Soares com as imagens. Continuando, como dito, analisaremos: a relação entre imagem e poder divino; sua desmistificação feita por dois argumentos, o “científico/artístico” e o “evangélico”; e sua posterior destruição, embasada no poder maligno da imagem na vida das pessoas. Este último ponto, como veremos, instala ambiguidade dentro do contexto. De modo geral, trataremos da relação entre Ramona e as imagens religiosas e de como estas influenciaram a vida dela.

### 2. Sobre conceitos de imagem e suas relações com a crença

Para entender a transformação do olhar da dona Ramona para com os “seus” santos, achamos oportuno, desdobrar o conceito de imagem; mostrando a sua complexidade e, sobretudo, a variedade de sentidos que esta pode assumir. Partimos dizendo que imagem é qualquer signo, obra de arte, inscrição, figura, que media o acesso a algo (LATOURET, 2008). Durante a fase pré-evangélica da vida de Ramona, este algo a ser mediado pela imagem era a representação de Deus, entre outros, e um sentido religioso da existência. Em latim, *imago* pode ser definida como “[...] semelhança ou sinal das coisas, que pode conservar-se independentemente das coisas”, ou seja, é “aquilo que é impresso, formado e distinto do objeto existente, que se conforma à sua existência e por isso é o que não seria se o objeto não existisse” (LOPES, 2003, p.3).

Diferentes concepções clássicas se fundamentam sobre a natureza intrinsecamente dupla da imagem, entendida, alternadamente, como representação de



## Religião, migração e cultura Imagens da fé

realidades mentais e como descrição fiel de objetos reais. Esta ambivalência pode estar presente no pensamento de um mesmo autor. Para Aristóteles, por exemplo, as imagens eram parecidas às coisas sensíveis, porém, elas não tinham matéria; isto é, podiam ser consideradas produtos da imaginação, sensações ou percepções daquele que as visualizava.

Para os estoicos, similarmente, dois modos de entendimento sobre a imagem eram dados: primeiro aquilo que denominam como imaginação, isto é, a imagem que o pensamento por si só formula; e segundo, a imagem que é a marca que algo deixa na alma, uma espécie de cicatriz que constitui a mudança da própria alma. Finalmente, segundo Lopes (2003):

[...] a duplicidade característica da imagem circunscreve uma dada formação sensível do pensamento, uma capacidade de imaginar coisas distintas dos objetos existentes, como também uma necessidade de visualização, determinada pela presença de objetos, pela apreensão de suas propriedades ou pela ausência de sua manifestação (LOPES, 2003, p. 3).

Tal duplicidade, característica da imagem, advém da palavra grega *eídolon*, que designa a alma como duplo do morto, que sai do cadáver, na forma de uma sombra imperceptível. Imagem é a sombra, o duplo, podendo ser compreendida como sonho, aparição de um deus (*phasma*) e fantasma de um defunto (*psyché*) (LOPES, 2003)<sup>6</sup>.

Normalmente, a relação do crente com a imagem sacra envolve ambas as percepções: esta representa uma entidade divina, real; mas expressa também um sentimento piedoso, íntimo e pessoal. Efetivamente, antes do momento em que a Ramona visse aqueles homens fazendo os santos e ouvisse a palavra do pastor evangélico, estas duas concepções de imagem não estavam distintas, representando duas facetas da mesma experiência religiosa: o santo representava a pessoa divina da tradição católica e, ao mesmo tempo, encarnava o Deus intuído pelo seu próprio sentimento religioso. Estas duas percepções se fundiam em uma única experiência devocional.

A duplicidade conceitual da imagem foi se apoderando do olhar de Ramona a partir do momento da sua ruptura, quando ela deixou de enxergar vida e poder ali. A presença de vida divina nas imagens católicas estava atrelada à existência ou não do duplo, entendido aqui como unidade. A dúvida de Ramona sobre o duplo demonstra o

---

<sup>6</sup> Para Lopes (2003) as imagens mentais não seriam nem representações icônicas, nem representações verbais, mas representações codificadas, e portanto, expressões de um pensamento que possui “uma capacidade de imaginar (e codificar as imagens) em uma escala intersticiária entre os códigos socialmente arbitrados e cotidianamente intercambiados” (LOPES, 2003, p. 5).

embate filosófico dela sobre o que é uma imagem, pois caso seja viva, ela se estende para fora do objeto, representando algo – a divindade, por exemplo – e, caso “morta”, não confirma aquilo que é: imagem sagrada.

A ruptura da sobredita dupla na relação de Ramona com a imagem do santo é evidente nas suas argumentações; especialmente na sua constatação de que esta não tem poder. Dita alegação se articula em dois pontos, segundo os quais a imagem não teria poder porque: a.) é feita por homens; b.) não é viva, o que demonstra não ser divina, porque Deus é entendido como vivo. O argumento de que a imagem não tem poder, porque é feita pelo homem, será chamado neste artigo de “científico/artístico”; e o argumento de que a imagem não tem poder, porque não está viva, será chamado de “religioso”. Gostaríamos de explicar que o argumento “religioso” é denominado de tal forma porque está fundamentado na ideologia protestante, que veremos mais adiante. O argumento “científico/artístico”, pelo contrário, é assim denominado porque é fruto de uma tradição positivista cujas proposições básicas tornam impossível a concepção de uma vida dentro da imagem. Os devotos, portanto, seriam fetichistas ou idólatras (LATOUR, 1996).

Embora o poder da imagem seja retirado da visão de Ramona, por estas duas vertentes do pensamento, ainda há resquícios de julgamentos contrários a esta destruição do seu poder. Isto se fez evidente quando ela nos mencionou o poder maligno das imagens e as consequências devastadoras na vida daqueles que, na sua família, continuaram a possuir e a venerar santos católicos. A percepção de um poder na imagem dificilmente pode ser desarraigada por completo. Isto porque está profundamente radicada nas infinitas possibilidades cognitivo-sensoriais oferecidas pela sua indefinição estrutural. Paradoxalmente, a expressão mais evidente desta potente indefinição da imagem é, justamente, aquela duplicidade por meio da qual Ramona começou a desmistificar os próprios santos; isto é, a sua irredutibilidade a um dos seus dois termos, a sua capacidade de fazer fluir livremente entre eles quem se relaciona com ela. Isto posto, a imagem é uma armadilha (GELL, 1999), é o encanto da tecnologia e a tecnologia do encanto, simultaneamente.

Em comum, imagens religiosas e artísticas têm como característica a “invisibilidade do poder na visibilidade” (LATOUR, 2008, p. 13). Embora saibamos que “os devotos não são idiotas” (LATOUR, 2008, p. 17), por muito tempo foi-lhes

colocada “a culpa” da crença no poder das imagens religiosas. Isto porque eram vistos como ingênuos, não civilizados, alienados. A crente Kadiwéu se posiciona frente aos dois debates: o da religião *versus* ciência e o da religião protestante *versus* religião católica.

Assim sendo, a multiplicidade de formas que pode assumir a noção de imagem torna difícil aceder, por meio dela, ao campo das verdades inequívocas. Do mesmo modo, em relação às imagens no âmbito religioso, tal complexidade produz também interpretações discordantes. É o que averiguamos no discurso de Ramona, quando nos diz serem mentiras as argumentações do poder das imagens. O tema da dúvida de a imagem religiosa ser ou não um produto exclusivamente humano (*archeioipoiete*) é recorrente na tradição cristã; vide as contendas em torno da face de Cristo impressa no chamado “Véu de Verônica” ou santo sudário e dos inúmeros casos em que a imagem da Virgem chora, entre outras.

Após termos abordado o que chamamos de argumentos científico/religioso contido no depoimento de Ramona Soares, avançaremos para o terceiro tópico deste artigo, para entender melhor a intenda entre protestantes e católicos, e até mesmo entre os católicos, acerca do uso das imagens. Nele, apresentaremos as relações entre católicos, protestantes e as imagens na religião, apontando os principais contextos que fizeram com que estas vertentes religiosas discordassem, e que podem ser vistos também no depoimento de dona Ramona Soares.

### **3. A relação entre católicos, protestantes e as imagens na religião**

O divisor de águas entre as igrejas protestante e católica – mas não somente, pois também a religião judaica, entre outras, se insere neste debate – está na interpretação de um dos dez mandamentos que Deus deu para Moisés, exposto no livro do Êxodo e repetido no livro do Deuteronômio, além de em outras passagens da Bíblia Sagrada, que diz: “Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra. Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás...” (Ex 20,4-6; Dt 5,8-10).

Nesta lei, a proibição ao culto de outros deuses está associada à confecção e ao culto de imagens, havendo um alerta aos crentes em Deus:

## Religião, migração e cultura Imagens da fé

[...] não vos pervertais, fazendo para vós uma imagem esculpida em forma de ídolo: uma figura de homem ou de mulher, figura de algum animal terrestre, de algum pássaro que voa no céu, de algum réptil que rasteja sobre o solo, ou figura de algum peixe que há nas águas, que estão sob a terra. Levantando teus olhos aos céus e vendo o sol, a lua, as estrelas e todo o exército do céu, não te deixes seduzir para adorá-los e servi-los! (Dt 4,15-20).

Em meio aos motivos pelos quais dona Ramona julga saber a verdade sobre as imagens estão os ensinamentos do pastor Geraldo Klassen, responsável pela igreja batista filiada à UNIEDAS, situada na aldeia Alves de Barros. O pastor é citado tanto como promovedor de uma reflexão individual, interna, de Ramona, a respeito do uso de imagens religiosas – como naquela passagem em que lhe pergunta se imagens comem, dormem, etc. –, quanto de aconselhamentos externos ao próprio pensar dela – por exemplo, na evangelização que o pastor fazia, referendada pela experiência dele em outras partes do mundo, pretexto usado por Ramona para afirmar que Geraldo conhecia tudo.

Assim como muitos evangélicos, Geraldo advoga que Deus não pode ser representado por nenhuma imagem ou escultura, porque Ele é descrito na Bíblia como um ente “abstrato, incorpóreo, invisível e inacessível” (OLIVEIRA, 2013, p. 24); embora o livro sagrado descreva também que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,27; 2,7). Segundo esta postura iconoclasta, os redatores bíblicos entendiam como loucura o fato de cultuarem um deus falso, feito de matérias-primas criadas pelo verdadeiro Deus.

Destarte, em seu princípio, esta visão – contrária às imagens religiosas – combatia a prática da idolatria não pelo culto a outros deuses, mas sim pela prática pagã de crer que a imagem de um deus era o próprio deus: “A negação da existência de outros deuses veio mais tarde, principalmente a partir dos textos proféticos” (OLIVEIRA, 2013, p. 24). Ou seja, a imagem não devia ser cultuada ou porque era expressão de um deus falso, sendo aqueles que o cultuavam considerados ingênuos, incultos, primitivos, iludidos, entre outras denominações, ou porque não era da vontade de Deus que fossem feitas imagens ou objetos-imagens Dele, para serem cultuados.

Por conseguinte, a forma primordial pela qual Deus se comunicava com seu povo era pela escrita e pelo ouvido, não pela visão, ou imagem. Assim, é importante ouvir e ler a Palavra de Deus, que escolheu ser encarnado tanto pela palavra escrita quanto pelo sentimento/percepção do crente de estar acompanhado por Ele.

## Religião, migração e cultura Imagens da fé

Participamos de diversos cultos da igreja do pastor Geraldo, seja em momentos em que ele conduzia os fiéis à meditação bíblica, seja em que os pastores indígenas o faziam. Era constante o apelo para a leitura da Bíblia, para que seu estudo fosse cotidiano e estendido aos demais membros familiares e da comunidade.

No entanto, ressaltamos que havia imagens religiosas entalhadas e esculpidas mesmo entre aquelas igrejas cujos membros eram adversos ao uso destas, por exemplo, as imagens de querubins, “o que mostra que o mandamento bíblico não era encarado como uma proibição a todo tipo de escultura, somente àquelas que tinham um sentido idolátrico, ou seja, que podiam ser cultuadas como deuses” (OLIVEIRA, 2013, p. 26).

O Novo Testamento contém três passagens essenciais para a igreja católica, no que tange às imagens:

No Evangelho de João está escrito: “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,9). A mesma ideia está descrita nas cartas apostólicas. A Carta aos Filipenses diz que: “Ele (Jesus), estando na forma de Deus...” (Fl 2,6). Enquanto na carta aos Colossenses a mesma ideia foi escrita mais claramente desta maneira: “Ele (Jesus) é a Imagem do Deus invisível...” (Cl 1,15). O cristianismo aceitou que Jesus Cristo era o Messias, o qual YHWH prometera enviar para libertar o povo de Israel. Utilizando-se especialmente dessas passagens bíblicas a Igreja instituiu como dogma que Jesus Cristo além de ser o Messias, ou seja, o enviado de Deus, é o próprio Deus, a encarnação humana de Deus. Isto é a essência da fé cristã: o mistério da Encarnação de Deus (OLIVEIRA, 2013, p. 28).

Voltando os olhos para o Novo Testamento, em 787, durante o II Concílio de Nicéia, a igreja católica apreendeu que Jesus Cristo é o próprio Deus encarnado e que, assumindo uma verdadeira humanidade, seu rosto humano pudesse ser desenhado, representado em uma imagem sagrada. A Nova Aliança consente, através da Encarnação de Jesus Cristo, o que a Velha Aliança não autorizava. A Igreja compreende que a proibição ocorria porque ninguém havia visto forma alguma de representação imagética de Deus. Não obstante,

Aceitando que Jesus seja Filho e ao mesmo tempo é o próprio Deus, pois os dois são consubstanciais, a Igreja Católica aceitou que Deus se fez visível para os homens e, portanto, passível de ser representado por meio de uma imagem a ser contemplada e venerada por todos (OLIVEIRA, 2013, p. 29).

Após esta tomada de decisão, a igreja católica organizou os dez mandamentos de modo distinto ao de outras religiões bíblicas, resumindo os versículos de 3 a 6 do capítulo 20 do livro do Êxodo – em que a proibição de imagens aparece – no primeiro mandamento “Amar a Deus sobre todas as coisas”:

## Religião, migração e cultura Imagens da fé

O processo de exclusão desta passagem foi acompanhado da aceitação e desenvolvimento da arte sacra nas Igrejas Católicas durante a Idade Média. Ao explicar o ponto de vista da Igreja Católica sobre cada um dos Dez Mandamentos, o Catecismo afirma em relação ao “primeiro” mandamento que seu significado está relacionado à obrigatoriedade de louvar e adorar ao único e verdadeiro Deus, proibindo-se prestar honra a outros afora o único Senhor que se revelou a seu povo (OLIVEIRA, 2013, p. 29).

Com a inserção da imagem de Jesus Cristo no contexto religioso católico, a Igreja estabeleceu que a idolatria consistia na prática que diviniza o que não é divino. Isto posto, a Igreja postulou também que aquilo que os fiéis devem nutrir em relação às santas imagens é uma veneração “e não uma adoração, que só compete a Deus” (OLIVEIRA, 2013, p. 30).

Em síntese, a imagem não era portadora do Deus, não havia poder atribuído à imagem pela igreja católica, pelo contrário, esta era considerada mero instrumento de veneração, admiração, respeito ao verdadeiro Deus, que na imagem estava representado. No depoimento de Ramona Soares, podemos averiguar a colocação da imagem como contendora de deuses falsos, mentirosos, malignos, como é a descrição da Bíblia sobre os deuses pagãos. Já o discurso que as igrejas protestantes, em geral, proferem contra a utilização de imagens pela igreja católica, raciocínio semelhante ao encontrado no discurso do pastor Geraldo, afirma não haver nenhum deus vivente dentro da imagem.

Ramona demonstra medo em relação ao poder demoníaco da imagem, crendo na existência de um deus nela, tanto na versão em que doa os santos para sua cunhada, quanto na versão em que o cachorro quebra seus santos. Os dois encerramentos das histórias carregam em si as “técnicas” para manipular/se livrar de algo poderoso, pela doação ou por acidente, pois nos dois contextos Ramona e sua família estrita se libertam sem ou com poucos danos, do mal que a imagem desprezada poderia ocasionar-lhes. Em suma, podemos concluir que há resquícios de fundamentos católicos na crente citada.

Sabemos que a própria igreja católica não chegou facilmente à aceitação das imagens em sua doutrina. Três foram os momentos de concepção teológica da inserção da imagem, cada um deles acompanhado pelo autoquestionamento: no primeiro, no século VIII, a igreja católica, preocupada com a aceitação ou a recusa da concepção de um *transitus* do divino pela forma, optou pelo primeiro caminho; no segundo período, datado do século IX, a afirmação da ideia da imagem como testemunho da encarnação foi o objetivo central; e por fim, no terceiro momento, no século XI, a imagem tornou-

se tridimensional, ocupando afrescos e vitrais, além da arte estatutária (LOPES & SOUZA, 2001).

Assim sendo, na Idade Média, a iconografia cristã era considerada o livro dos pobres, propiciando um aprendizado histórico, além de possibilitar a introdução da vida cotidiana na representação dos santos, fazendo-os mais próximos dos devotos, mundanizando a imagética religiosa. Além disso, os santos eram exemplos de vida a serem seguidos, suas imagens conceituavam a santidade.

O fato de incorporar uma parte do gosto pessoal do executante e das tradições de ação e de quadros particulares ao grupo para o qual é produzida, faz da iconografia religiosa um campo de objetos em torno do qual gravitam e fundem-se signos e valores produzidos *para o uso e no uso*. Nesse sentido, são “objetos de civilização”, como Francastel elabora o conceito, pois que as imagens tornam-se *construções materializáveis de concepções sagradas* (LOPES & SOUZA, 2001, p. 2 – Grifos dos autores).

Entre os séculos XVI e XVIII, a igreja católica recorreu à arte para lutar contra a Reforma. Inscrevendo-se no campo de difusão de signos plásticos, em que sucede uma propagação para espaços e tempos diversos, a Igreja conseguiu produzir imagens “para constituir um efeito de controle no imaginário das massas de devotos” (LOPES & SOUZA, 2001, p. 1-2).

No convertimento à religião católica de grande contingente de pagãos – composto principalmente de analfabetos, incluindo aí os indígenas – a imagem, fundamentada na doutrina e nos dogmas, acabou sendo uma grande aliada do texto bíblico. Também por esta razão a imagem tornou-se alvo da polêmica protestante. Com o interesse de tornar unívoca a interpretação da Bíblia, a igreja católica se empenhou em fazê-la acessível a todos, recorrendo às imagens para a conversão, evangelização e memorização dos ensinamentos destes novos fieis:

Neste sentido a imagem adquiria uma função pastoral e didática, da mesma maneira que o livro teria para alguém alfabetizado. Magno: “o que o relato oferece ao ouvido, o quadro revela silenciosamente pela imitação” (BESANÇON, 1997, p. 244). E também Gregório de Nissa: “A imagem é um livro portador de linguagem” (BESANÇON, 1997, p. 244). E posteriormente São Boaventura: “As imagens foram introduzidas na igreja por causa da incultura dos simples, da mornidão dos afetos, da impermanência da memória” (BESANÇON, 1997, p. 256) (OLIVEIRA, 2013, p. 34).

Isto posto, é compreensível que no relato de dona Ramona Soares a imagem tenha estas características. Mas ainda, a modo de conclusões, nos falta analisar sua experiência devocional, para abrangermos a complexidade de seu depoimento.

### Conclusões

É através da experiência popular que alguns santos se tornaram cultuados e aceitos, enquanto muitos outros não (LOPES, 2003). Neste contexto, percebemos que é a devoção que compõe a imagem, altera-a, aproxima-a do presente, daquilo que faz sentido aos devotos, carregando-a de símbolos de reconhecimento. Apesar disso, a Igreja atualmente não se vale disso, pois apreende que os segmentos populares de devotos não obedecem à definição clerical de santidade e à institucionalização das devoções (LOPES & SOUZA, 2001).

Os devotos podem manter relações: com a história oficial do santo; com a imagem particular que possuem; com a história familiar da imagem. Enfim, os devotos justificam a posse das imagens religiosas pelas relações que estabelecem com elas:

Assim, mesmo que os devotos tenham afirmado, em sua maioria, não conhecer a história oficial dos santos, todos explicitaram critérios correntes nos meios populares para justificar a posse das imagens: a *importância* dos santos, seu *poder* em atender os pedidos dos fiéis ou um *gosto pessoal*” (LOPES & SOUZA, 2001, p. 6).

No caso de Ramona Soares, investigamos a respeito do que ela sabia acerca das imagens que possuía. Quando perguntada sobre a história de São João, relatava saber o dia da festa e muito pouco, pois dizia que o seu tempo como não evangélica foi pequeno e distante, alegando não se recordar com precisão.

É curiosa esta afirmação, porque não parece associar a imagem que possui à história de São João contida na Bíblia Sagrada, base também da igreja protestante batista, em que ela professa sua fé. Daí podemos deduzir, ou que dona Ramona não se recorda, não aprendeu, não leu a Bíblia, ou que imagem e palavra não estão conectadas em seu pensamento, por considerar – talvez – as escrituras sagradas como instrumento de outra religião. Outra possibilidade interpretativa seria a de que sua relação com os santos não estava totalmente embasada na sua matriz católica. Mesmo não se dizendo crente em pajelança, ou no catolicismo, Ramona foi criada segundo ambos os universos de valores por seus pais, revelando resíduos destes na própria relação com as imagens sagradas.

Assim sendo, Ramona evidencia em sua experiência devocional uma continuidade no tratamento dos santos, que de representações divinas se transformam



em entidades malignas. Por outro lado, na narração de Ramona encontramos também um elemento de ruptura, presente nos relatos sobre os efeitos benéficos da sua conversão tais como a regeneração do marido.

Para concluir, objetivamos no percurso trilhado neste artigo, explorar alguns pontos do olhar de dona Ramona Soares sobre as imagens religiosas, em que percebemos sua inserção em debates históricos, e ainda contemporâneos, sobre o tema. O mote central do presente texto foi a questão da dúvida a respeito do caráter de mediação da imagem, ora interpretada como com poder divino, ora não. Tal debate influenciou a construção da igreja católica, representando um dos principais pontos de sua diferenciação em relação a outras religiões.

Conforme já mencionado, este trabalho é fruto de uma reflexão inicial acerca do tema; sem muitas respostas, e com muitos questionamentos. Sabemos de suas muitas lacunas e, contudo, principiamos o caminho para um melhor entendimento da experiência devocional Kadiwéu com as imagens religiosas.

### Referências

*A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Editora Paulus, 2003.

Características gerais dos indígenas. *Censo Demográfico 2010*: realizado por: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística; Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Rio de Janeiro, p.1- 245, 2010.

FRANCASTEL, Pierre. *A realidade figurativa*: elementos estruturais de sociologia da arte. São Paulo: Perspectiva, 1993.

FRAZER, James. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1991.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos; CONTINS, Marcia. Entre o Divino e os homens: a arte nas festas do Divino Espírito Santo. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 14, n. 29, p. 67-94, jan./jun. 2008.

LATOUR, Bruno. “Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. *MANA*. 10(2), p. 349-376, 2004.

LATOUR, Bruno. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, ano 14, n. 29, p. 111-150, jan./jun. 2008.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Tradução: Sandra Moreira. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração – EDUSC, 1996.

## Religião, migração e cultura Imagens da fé

LOPES, José Rogério. Imagens e Devoções no Catolicismo Brasileiro: fundamentos Metodológicos e Perspectivas de Investigações. *REVER, Revista de Estudos da Religião*. Nº 3, p. 1-29, 2003.

LOPES, José Rogério; SOUZA, Régis de Toledo. Religiosidade e iconografia em contextos populares da sociedade brasileira. *Revista de Ciências Humanas da Universidade de Taubaté*. São Paulo: Volume 7, Número 2, 2001.

LÖWY, Michael. Marxismo e religião: ópio do povo? In: BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina. *A teoria marxista hoje: Problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

OLIVEIRA, Karina Santos de. As imagens no judaísmo e no catolicismo. *Arterevista*. V.2, n.2, p. 22-36, jun/dez 2013.

*Relatório de gestão 2005*: elaborado pela Coordenação de Gestão de Políticas Estratégicas – COGEP/CGPLA/DEPIN. Brasília: Ministério da Saúde: Fundação Nacional de Saúde, 2006.