

ISSN 1519-843X
e-ISSN 1982-8136

DEBATES ano 16
DO NER número 28
jul./dez. 2015

CORPO, RELIGIÃO
E LAICIDADE

PUBLICAÇÃO DO NÚCLEO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO DO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

DEBATES DO NER, PORTO ALEGRE, ANO 16, N. 28, JUL./DEZ. 2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor: Carlos Alexandre Netto

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Soraya Maria Vargas Cortes

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Coordenador: Carlos Alberto Steil

EXPEDIENTE

Núcleo de Estudos da Religião – NER

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – IFCH/UFRGS

Av. Bento Gonçalves, 9500 – 91509-900 – Porto Alegre – RS

Fone: (51) 3308-6866 / E-mail: ner@ifch.ufrgs.br

www.ufrgs.br/ner

INDEXADORES

Latindex; Index Copernicus; EBSCO; RCAAP; DOAJ -

Directory of Open Access Journals.

EDITOR

Carlos Alberto Steil

Rodrigo Toniol

COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA

Ari Pedro Oro

Bernardo Lewgoy

Emerson Giumbelli

BOLSISTA RESPONSÁVEL

Eduardo Hernandez Dutra

GRÁFICA DA UFRGS

Acompanhamento Editorial: Oberti Amaral Ruschel

Editoração: Jessé Ramires Lopes e Ramiro Bastos

Revisão: Ana Santos, Felipe Raskin Cardon, Janyne Martini

e Tayná Werlang De Carli

Capa: Jessé Ramires Lopes

Imagem de Capa: Clara Saraiva

CONSELHO EDITORIAL

André Corten – Université de Québec (Canadá)

Cecília Loreto Mariz – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)

Marcelo Camurça – Universidade Federal de Juiz de Fora (Brasil)

Marjo de Theije – Vrije Universiteit Amsterdam (Holanda)

Maria das Dores Machado – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

María Julia Carozzi – Universidad Católica de Buenos Aires (Argentina)

Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

Patrícia Birman – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)

Renzo Pi Hugarte – Universidad de la República (Uruguay) (*in memoriam*)

Rita Laura Segato – Universidade de Brasília (Brasil)

Roberto Cipriani – Universidade de Roma TRE (Itália)

Ronaldo Almeida – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Ruy Blanes – Universidade de Lisboa (Portugal)

Stefania Capone – Université de Paris X Nanterre (França)

Vincenzo Pace – Università di Padova (Itália)

MISSÃO

A religião se apresenta como uma das questões mais recorrentes e universais da sociedade, tendo se constituído num tema clássico de estudo e pesquisa nas Ciências Sociais e Humanas. Sua longa duração histórica a torna um fato social diversificado e de grande atualidade, que exige aprofundamento e pesquisa constante. O Núcleo de Estudos da Religião (NER), integrado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, é hoje uma referência nacional na área dos estudos da religião, tendo em seu periódico, *Debates do NER*, um importante veículo de divulgação dos resultados das pesquisas realizadas por seus membros e de intercâmbio com outros núcleos no país e no exterior.

POLÍTICA EDITORIAL

Debates do NER é um periódico semestral publicado pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Seus números divulgam textos científicos inéditos decorrentes de pesquisas realizadas na área das Ciências Sociais, relacionadas à presença da religião como fato social e às suas interfaces com outras esferas da sociedade. Possui abrangência nacional e internacional, estendendo-se para os países do Mercosul, por meio de uma extensa e qualificada rede de cientistas sociais da religião que têm publicado com regularidade no periódico.

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Bibliotecária responsável: Raquel da Rocha Schimitt Domingos – CRB 10-1138

Debates do NER / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. – Ano 1, n. 1 (nov. 1997). Porto Alegre: UFRGS, IFCH, PPGAS, 1997 – Semestral
ISSN 1519-843X – ISSN 1982-8136 (eletrônico)

Ano 16, n. 28 (jul./dez. 2015).

1. Antropologia da Religião

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
<i>Carlos Alberto Steil</i> <i>Rodrigo Toniol</i>	
ARTIGOS	
LA POLÍTICA DE LA NUEVA ERA: EL ARTE DE VIVIR EN ARGENTINA	17
<i>Nicolás Viotti</i> <i>María Eugenia Funes</i>	
“O POVO CATÓLICO TAMBÉM TEM AXÉ”: A ESTÉTICA POP BRASILEIRA E A INCULTURAÇÃO CARISMÁTICA	38
<i>Evandro de Sousa Bonfim</i>	
ROSTROS DE LO DIVINO Y CONSTRUCCIÓN DEL <i>ETHOS</i> SOCIO-POLÍTICO: RELACIÓN ENTRE TEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA EN EL ESTUDIO DEL CAMPO RELIGIOSO. EL CASO DEL PENTECOSTALISMO EN ARGENTINA	69
<i>Nicolás Panotto</i>	
O GRUPO ARTIFICIAL EM UM AMBIENTE DESFAVORÁVEL (OU NÃO FAVORÁVEL): ETNOGRAFIA DE UM GRUPO DE DISCUSSÃO DE RELIGIÃO EM UMA UNIVERSIDADE COM FORTE TRADIÇÃO LAICISTA	99
<i>Ricardo Cortez Lopes</i>	

ENTREVISTA

RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO:
ENTREVISTA COM JOANILDO BURITY 127

Lara Grigoletto Bonini
Tháís Serafim

DOSSIÊ CORPO E RELIGIÃO

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ 151

Ana Carolina Capellini Rigoni
Milton Silva dos Santos

TER O SEU CORPO MORTO AQUI OU LÁ:
TRANSNACIONALISMOS FUNERÁRIOS
ENTRE IMIGRANTES DA GUINÉ-BISSAU 153

Clara Saraiva

A CREMAÇÃO NA ITÁLIA E NA FRANÇA:
REFLEXÕES SOBRE AS CAUSAS E IMPLICAÇÕES
DE UMA *REVOLUÇÃO RITUAL* 177

Adriano Favole

O PROFETA, AS MULHERES, O DIABO: ETNOGRAFIA
DO FRACASSO DE UMA IGREJA PENTECOSTAL
AFRICANA NA FRANÇA 195

Damien Mottier

OS CORPOS NO VALE DO AMANHECER:
ENTRE O KARDECISMO E A UMBANDA 231

Amurabi Oliveira

SANTA GIANNA DEFENSORA DA VIDA: UMA LEITURA
FENOMENOLÓGICO-CULTURAL DA EXPERIÊNCIA
DO MILAGRE 253

Hugo Ricardo Soares
Flávia Slompo Pinto

SOBRE OS CUIDADOS DO CORPO E DO ESPÍRITO
EM LIVROS DE ENSINO RELIGIOSO: DA ESTÉTICA
CORPORAL AOS SIMBOLISMOS RITUAIS 273

Milton Silva dos Santos
Ana Carolina Capellini Rigoni

RESENHAS

ASSIS, JOÃO MARCUS FIGUEIREDO; RODRIGUES,
DENISE DOS SANTOS. *CIDADANIA, MOVIMENTOS
SOCIAIS E RELIGIÃO: ABORDAGENS CONTEMPORÂNEAS.*
RIO DE JANEIRO: EDUERJ, 2013. 252 P. 299

Francisco Gonzaga

CAMURÇA, MARCELO. *ESPIRITISMO E NOVA ERA:
INTERPELAÇÕES AO CRISTIANISMO HISTÓRICO.*
APARECIDA, SP: EDITORA SANTUÁRIO, 2014. 307

Gabrielle Bazacas Cabral
Nicole Kunze Rigon

SUMMARY

PRESENTATION	9
<i>Carlos Alberto Steil</i> <i>Rodrigo Toniol</i>	
ARTICLES	
THE POLITICS OF NEW AGE: THE ART OF LIVING IN ARGENTINA	17
<i>Nicolás Viotti</i> <i>María Eugenia Funes</i>	
“THE CATHOLIC PEOPLE HAS AXÉ”: BRAZILIAN POP AESTHETICS AND CHARISMATIC INCULTURATION	38
<i>Evandro de Sousa Bonfim</i>	
FACES OF GOD AND CONSTRUCTION OF SOCIOPOLITICAL <i>ETHOS</i> : THE RELATIONSHIP BETWEEN THEOLOGY AND ANTHROPOLOGY IN THE STUDY OF THE RELIGIOUS. THE CASE OF PENTECOSTALISM IN ARGENTINA	69
<i>Nicolás Panotto</i>	
THE ARTIFICIAL GROUP IN AN UNFAVORABLE AMBIENCE: ETHNOGRAPHY OF A DISCUSSION GROUP ABOUT RELIGION IN A UNIVERSITY WITH A CONSISTENT SECULAR TRADITION	99
<i>Ricardo Cortez Lopes</i>	

INTERVIEW

- RELIGION AND PUBLIC SPACE:
INTERVIEW WITH JOANILDO BURITY 127
Lara Grigoletto Bonini
Thaís Serafim

DOSSIER BODY AND RELIGION

- PRESENTATION OF THE DOSSIER 151
Ana Carolina Capellini Rigoni
Milton Silva dos Santos

- HAVING YOUR DEAD BODY BURIED HERE OR BACK HOME:
FUNERAL TRANSNATIONALISM AMONG IMMIGRANTS
FROM GUINEA-BISSAU 153
Clara Saraiva

- CREMATION IN ITALY AND FRANCE:
REFLECTIONS ON THE CAUSES AND IMPLICATIONS
OF A *RITUAL REVOLUTION* 177
Adriano Favole

- THE PROPHET, WOMEN AND THE DEVIL:
AN ETHNOGRAPHY OF FAILURE IN AN AFRICAN
PENTECOSTAL CHURCH IN FRANCE 195
Damien Mottier

- THE BODIES IN THE VALLEY OF THE DAWN:
BETWEEN KARDECISM AND UMBANDA 231

Amurabi Oliveira

*SAINT GIANNA, DEFENDER OF LIFE:
A PHENOMENOLOGICAL CULTURAL READING
OF THE MIRACLE EXPERIENCE* 253

*Hugo Ricardo Soares
Flávia Slompo Pinto*

*ABOUT THE CARE OF BODY AND SPIRIT IN RELIGIOUS
TEXTBOOKS: FROM BODY ESTHETICS
TO RITUAL SYMBOLISM* 273

*Milton Silva dos Santos
Ana Carolina Capellini Rigoni*

REVIEWS

*ASSIS, JOÃO MARCUS FIGUEIREDO; RODRIGUES,
DENISE DOS SANTOS. CIDADANIA, MOVIMENTOS
SOCIAIS E RELIGIÃO: ABORDAGENS CONTEMPORÂNEAS.
RIO DE JANEIRO: EDUERJ, 2013. 252 P.* 299

Francisco Gonzaga

*CAMURÇA, MARCELO. ESPIRITISMO E NOVA ERA:
INTERPELAÇÕES AO CRISTIANISMO HISTÓRICO.
APARECIDA, SP: EDITORA SANTUÁRIO, 2014.* 307

*Gabrielle Bazacas Cabral
Nicole Kunze Rigon*

APRESENTAÇÃO

O fascículo 28 de *Debates do NER* apresenta a seus leitores, além de um conjunto de artigos de temática livre, o dossiê *Corpo e Religião*. Interrompendo uma série de sete números consecutivos centrados na seção *debate*, este fascículo concentra dez artigos e uma entrevista. A interrupção é apenas provisória e no próximo número retomaremos a publicação dos debates.

O primeiro artigo livre de *Debates do NER*, de autoria de Nicolas Viotti e Maria Eugenia Funes, intitulado *La política de la Nueva Era: el arte de vivir en Argentina*, trata dos vínculos entre a Fundação El arte de vivir, uma organização de inspiração neo-hinduísta, e a vida política argentina. A partir da análise de um conjunto de controvérsias públicas, os autores se debruçam sobre o tema das relações entre Nova Era e política, explorando dimensões ainda pouco explicitadas em trabalhos etnográficos na América Latina.

Na sequência, Evandro Bonfim, no texto “*O povo católico também tem axé*”: *a estética pop brasileira e a inculturação carismática*, mostra como artistas ligados à Renovação Carismática Católica lidam com o tema da inculturação, buscando nas fontes da cultura de massa brasileira elementos para a composição de uma estética religiosa pop centrada na transmissão do Espírito Santo através das mídias. O exemplo tratado é o da cantora de axé cristão Jake, que, através de imagens, letras, acompanhamento musical e adoção da fala regional nordestina, se transforma na figura da baiana, procurando assim produzir uma mensagem cristã brasileira e promover a diversificação interna do movimento carismático.

O terceiro artigo livre, intitulado *Rostros de lo divino y construcción del ethos socio-político*, de autoria de Nicolás Panotto, está dedicado a demonstrar possíveis aproximações da literatura teológica e da antropologia nas pesquisas sobre pentecostalismo na Argentina. E, por fim, o texto de Ricardo Cortez apresenta uma etnografia das reuniões de um grupo de estudantes cristãos que regularmente se encontram para debater temas religiosos numa universidade pública brasileira. A partir do caso narrado, o autor desdobra questões sobre o caráter laico de instituições de ensino no país.

Após a seção de artigos livres, apresentamos aos leitores de *Debates do NER* uma entrevista com o cientista político Joanildo Burity, realizada por Lara Bonini e Thaís Serafim. Após a entrevista, o dossiê *Corpo e Religião* é apresentado por seus organizadores, Ana Carolina Rigoni e Milton Silva dos Santos.

Os dois primeiros artigos do dossiê revelam os sentidos atribuídos ao “corpo morto” e o modo como a fisicalidade humana, para além das relações comportamentais e morais, é substancial na experiência de diversos grupos religiosos. O primeiro artigo, intitulado *Ter o seu corpo morto aqui ou lá: transnacionalismos funerários entre imigrantes da Guiné-Bissau*, é da antropóloga Clara Saraiva, professora e pesquisadora da Universidade Nova de Lisboa – UNL. Explorando casos de imigrantes da Guiné-Bissau em Portugal, a autora analisa a manutenção da relação com o espaço de origem desses imigrantes e o modo como a fisicalidade corporal é simbolicamente transformada. O artigo enfatiza a forma como a noção de “pertença de lugar” se relaciona com a ideia de “boa morte” e com o papel do corpo na construção de rituais funerários transnacionais. Demonstrando a dimensão telúrica da morte em contextos migratórios, a autora mostra como o desejo de regressar à terra natal é, por vezes, proporcionado pela morte. O corpo, nesse caso, é ressignificado quando, na impossibilidade de retornar fisicamente ao seu local de pertença, uma ponte simbólica com seu local de origem é estabelecida.

No segundo artigo, *A cremação na Itália e na França: reflexões sobre as causas e implicações de uma revolução ritual*, o italiano Adriano Favole, da Universidade de Turim, elenca uma série de questões sobre o crescente percentual de pessoas que vêm escolhendo uma “nova” modalidade de tratamento do corpo morto, quebrando um esquema ritual tão bem enraizado. O descontentamento com o rito católico e a necessidade de novos espaços para a celebração de ritos fúnebres de pessoas pertencentes a diferentes etnias e credos – que não se reconhecem na igreja católica ou em outra confissão religiosa majoritária – evidenciam reconfigurações na escolha do que se faz com o corpo depois da morte. O fenômeno da cremação nos permite refletir a respeito das representações sobre a natureza humana e sua vida em sociedade através de questões como: de quem são os corpos e para quem são os ritos?

Em seguida, temos os artigos de Damien Mottier e Amurabi Oliveira. Esses autores aproximam-se na medida em que, ao se deterem sobre as biografias de duas lideranças religiosas, permitem-nos apreender, a partir de seus escritos, que o corpo é a dimensão por meio da qual se constroem pertencimentos religiosos. O poder religioso é exercido pelo e através do corpo, sendo que o “parentesco espiritual” tende a reeditar certas noções seculares que hierarquizam homens e mulheres, distribuindo, desigualmente, os papéis rituais. Em *O profeta, as mulheres, o diabo: etnografia do fracasso de uma igreja pentecostal africana na França*, Mottier, pesquisador vinculado ao Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux, cujo doutorado foi realizado na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), cruza teorias do gênero e da antropologia das religiões para descrever e analisar a curta trajetória de uma igreja pentecostal fundada por um pastor-profeta canadense de origem congolosa. Em sua etnografia envolvente, Mottier desnuda as tensões entre “irmãos e irmãs em Cristo”, autoridade espiritual e poder carnal (“sedução homem/mulher”), bem como as pretensões matrimoniais dos fiéis, os costumes tradicionais e as acusações de feitiçaria em conflito imediato com princípios do cristianismo assimilados na igreja na qual o autor realizou seu estudo de caso – isto é, sua “etnografia do fracasso”.

Na sequência, Oliveira analisa a dimensão corporal presente nas práticas religiosas dos adeptos do Vale do Amanhecer, tendo como base os dados etnográficos obtidos durante sua pesquisa de doutorado realizada nas filiais desse movimento no Recife e em São Lourenço da Mata (PE). Em *Os Corpos no Vale do Amanhecer: entre o kardecismo e a umbanda*, o autor foca a performance ritual dos médiuns que não incorporam, assumindo a hipótese de que, embora existam diferentes formas de se vivenciar essa religião, ela se operacionaliza a partir de um polo mais próximo ao kardecismo (mediunidade e controle corporal) e um segundo polo que mais se aproxima da umbanda, cujo rito de possessão altera a postura corporal, a voz e a expressão facial do adepto. O artigo enfatiza, sobretudo, as classificações do Vale, que ora se baseia na dimensão mediúnica, que hierarquiza os fiéis em *aparas* e

doutrinadores; ora se apoia no sexo dos sujeitos, que os distingue em *ninfas* e *jaguares*, médiuns do sexo feminino e adeptos do sexo masculino.

No quinto artigo desse dossiê, intitulado “*Santa Gianna Defensora da Vida*”: *uma leitura fenomenológico-cultural da experiência do milagre*, os pesquisadores Hugo Ricardo Soares e Flávia Slompo Pinto, entendendo o fenômeno milagroso como um dos mais importantes dentro da estruturação simbólica do catolicismo, argumentam que na malha social católica existem duas formas de milagres: uma teológica, portanto canônica, e outra popular, que pode ou não vir a ser canônica. Tentando romper com a lógica de estudos que geralmente abordam o tema apenas pelo viés das representações simbólicas, os autores elaboram uma análise fenomenológica do relato de uma experiência milagrosa vivenciada e narrada por uma mulher católica que foi responsável pela canonização da italiana Gianna Beretta Molla, em 2004. O objetivo foi compreender a relação do devoto com o seu santo através da dimensão experiencial e corporificada do milagre. Os autores focaram as manifestações somáticas da miraculada a partir de sua relação com a Santa, o que proporcionou uma frutífera reflexão acerca da relação entre milagre e biografia.

Encerrando o dossiê deste volume, no artigo *Sobre os cuidados do corpo e do espírito em livros de ensino religioso: da estética corporal aos simbolismos rituais*, Milton Silva dos Santos e Ana Carolina Capellini Rigoni, pesquisadores vinculados à Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), analisam a intersecção entre corpo e religião em livros didáticos de ensino religioso. Ao examinar essas fontes de pesquisa raramente estudadas por cientistas sociais das religiões, os autores partem do pressuposto de que o corpo produz sentidos e identifica pertencimentos culturais, práticas sociais e experiências religiosas. Haveria, assim, uma moralidade orientando as representações sobre o corpo nos materiais didáticos dirigidos aos estudantes e professores de ensino religioso? Essa interrogação reaparece nas análises das coleções escolhidas (Ática, Moderna, Vozes etc.), que focam, basicamente, dois temas. O primeiro enfatiza os efeitos da estética corporal valorizada nas sociedades

modernas; o segundo refere-se à centralidade do corpo em religiões mediúnicas ou de possessão e noutras práticas religiosas.

Por fim, duas resenhas encerram este fascículo de *Debates do NER*. A primeira, escrita por Francisco Gonzaga, é dedicada ao livro *Cidadania, movimentos sociais e religião: abordagens contemporâneas*, de autoria de Denise dos Santos Rodrigues e João Marcus Figueiredo Assis. E a segunda, elaborada por Gabrielle Bazacas Cabral e Nicole Kunze Rigon, apresenta o livro *Espiritismo e nova era: interpelações ao cristianismo histórico*, de Marcelo Camurça.

Carlos Alberto Steil
Rodrigo Toniol

Recebido em: 20/02/2015

Aprovado em 03/03/2015

ARTIGOS

LA POLÍTICA DE LA NUEVA ERA: EL ARTE DE VIVIR EN ARGENTINA

*Nicolás Viotti*¹

*María Eugenia Funes*²

Resumen: La articulación entre la vida política y las espiritualidades estilo Nueva Era ha sido poco considerada en el horizonte de la diversidad religiosa argentina contemporánea. Este trabajo analiza los vínculos entre la Fundación El Arte de Vivir, organización de inspiración neo-hinduista con gran visibilidad en los últimos años, y la vida política local. Para ello, primero analiza las controversias públicas que la articulación entre espiritualidad y política adquiere en Argentina. En segundo lugar, vincula esas controversias con las concepciones sobre el cambio social de El Arte de Vivir como un caso de articulación contemporánea entre política y religiosidad estilo Nueva Era.

Palabras clave: Nueva Era; Política; Arte de Vivir; Neo-hinduismo.

Abstract: The articulation between political life and New Age spirituality has been under-considered within Argentina's religious diversity. With that idea in mind, this paper analyses the relations between The Art of Living Foundation, a neo-hinduist organization that had an important visibility during the last years, and local politics. To achieve that purpose, we will analyse the public controversies that the link between spirituality and politics have had in Argentina. Secondly, we will connect those controversies with the conceptions of social change within The Art of Living as a case of contemporary articulation between New Age religiosity and politics.

Keywords: New Age; Politics; The Art of Living; Neo-hinduism.

¹ Investigador CONICET-FLACSO. Contacto: nicolas.viotti@gmail.com

² Becaria CONICET-CEIL, doctoranda UBA. Contacto: marufunes28@gmail.com

INTRODUCCIÓN

En mayo de 2012 el salón dorado de la legislatura porteña fue escenario de un hecho inédito en la historia argentina. Un espacio público gubernamental fue, por primera vez, el recinto de una práctica de meditación colectiva inspirada en técnicas orientales. Frente a algunos empleados administrativos, políticos y funcionarios públicos de diferentes facciones políticas, el rabino y diputado del PRO Sergio Bergman sostuvo que: “Nunca fue tan necesaria la meditación en la política como en estos días”. El evento, que congregó a más de cien personas, fue organizado por la Fundación Argentina Ciudadana y la Fundación El Arte de Vivir (EADV), organización internacional de matriz hinduista fundada por el gurú indio Sri Sri Ravi Shankar que promueve el crecimiento personal como vehículo para la transformación social. Su presencia pública en las últimas décadas va de la mano de un proceso de masificación y diversificación de las religiosidades estilo Nueva Era, sobre todo las que están vinculadas con los sectores “exitosos” de los procesos de transformación social de las últimas décadas y cercanas a un estilo de vida centrado en el mercado.

En abril EADV organizó en Buenos Aires una “maratón” de ejercicios de yoga que, como sostenía su publicidad, tenía como objetivo “mejorar la calidad de vida física y mental” y “lograr un cuerpo dinámico con mente tranquila”. Un instructor guió el ejercicio junto con otros dos profesores de yoga desde un escenario en el que el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (GCBA) había colocado carteles que rezaban “Buenos Aires se mueve” y “Elecciones Saludables”, muchos de ellos emplazados al lado de los carteles de EADV. Luego, en junio de ese año, se realizó el evento *Buenos Aires Medita* que fue auspiciado por el GCBA y organizado en conjunto con Fundación Argentina Ciudadana y otras organizaciones de la sociedad civil como parte de la campaña “Invierno Solidario”. El evento articulaba la práctica de la meditación, como un ejercicio de crecimiento personal, con la acción social a través de la recaudación de donaciones de ropa y calzado.

Estos hechos son ejemplares de una serie de otros semejantes que pusieron de manifiesto un proceso de articulación entre religiosidad Nueva Era y el espacio público en la última década. Durante ese 2012 las discusiones sobre la presencia de EADV en la vida pública adquirieron un lugar central en los medios de comunicación, en las agendas gubernamentales y en la vida cotidiana. La organización de una meditación masiva en los Bosques de Palermo, con un público aproximado de 150.000 personas y la visita de Ravi Shankar, fue el punto álgido de una controversia pública sobre las relaciones entre espiritualidad y política.

¿Qué significan estos eventos espirituales en el seno del espacio público?
¿Qué procesos culturales y religiosos explican esta presencia inesperada?
¿Qué nos dice ello sobre los cambios recientes en los modos de entender lo religioso y lo político en Argentina?

Creemos que tanto la aceptación y el rechazo de estas prácticas espirituales en su imbricación con lo político devienen estratégicas en tanto se juegan allí las imágenes “normales” sobre las fronteras entre religión y política propias de las narrativas dominantes del secular-catolicismo que en Argentina define la religiosidad legítima y el sentido común (Frigerio, 2012). Incluso como “sentido común académico”, que con la intención de legitimar un objeto de estudio con status relativo, tiende a registrar lo político solo en la dimensión institucional de la lógica eclesial y a invisibilizar la política de la religiones sin organización central (Carozzi, 2006).

Este proceso nos permite reflexionar sobre la extensión de la espiritualidad estilo Nueva Era más allá del espacio restringido de lo religioso. Esta extensión, que redefine los lugares de lo político y lo religioso, responde a un proceso más amplio de transformación entre lo secular y lo sagrado, y moviliza concepciones sobre el “cambio” que recrean las fronteras entre lo íntimo y lo colectivo. En suma, creemos que reflexionar sobre estos aspectos podrían ayudarnos a entender mas y mejor un proceso de cambio cultural en donde concepciones encantadas, encarnadas en los lenguajes de la energía y la transformación vital, atraviesan ámbitos de la vida cotidiana y ponen

en cuestión la presunta autonomía del campo religioso que caracterizaría la modernidad argentina.

Las relaciones entre religiosidad y política son, entonces, analizadas en dos líneas. En primer lugar son examinadas en relación con los discursos públicos de políticos, periodistas y medios de comunicación, centrándose en las controversias alrededor de la presencia de espiritualidades estilo Nueva Era en ámbitos gubernamentales y públicos. En segundo lugar, indagamos en las concepciones políticas sobre el cambio y la transformación desde la perspectiva de los participantes de EADV, con la intención de entender como la lógica de cambio y la acción social de ese movimiento se articula con su presencia en el espacio público.

ESPIRITUALIDAD Y POLÍTICA

Desde hace por lo menos quince años hay presos que practican técnicas de meditación inspiradas en el modelo de EADV dentro de prisiones provinciales. Desde 2006, por medio de un convenio de colaboración con el Ministerio de Justicia de la Nación, EADV promueve el Programa SMART (*Stress Management and Rehabilitation Training* por sus siglas en inglés), que tiene como finalidad la reducción de los niveles de violencia en población carcelaria por medio de técnicas de respiración y meditación. Desde ese entonces, EADV se vincula con espacios gubernamentales en su calidad de ONG o de Fundación de la sociedad civil sin fines de lucro y su discurso prioriza el tratamiento de la violencia en un contexto donde lo espiritual es el fundamento de la transformación personal y colectiva. Por esta razón, los vínculos entre EADV y espacios gubernamentales no son novedosos. Sin embargo, la concepción de un espacio público que debe mantenerse independiente de las prácticas espirituales adquirió particular significación durante el 2012, año en que el tema tuvo un lugar central en las agendas gubernamentales del GCBA.

Las actividades conjuntas entre la Fundación y el gobierno de la ciudad de Buenos Aires desataron un conflicto entre el gobierno nacional y el de la ciudad, de orientaciones políticas antagónicas, que tuvieron a lo “espiritual” como tema central. Los medios de comunicación y las intervenciones públicas de políticos, intelectuales y especialistas críticos del gobierno de la ciudad giraron en torno a la alianza entre la “derecha política” y la “espiritualidad”, aun cuando la presencia de la Fundación en espacios gubernamentales era más antigua e ideológicamente diversa, inmersa en una lógica de vínculo con los espacios gubernamentales coherente con una voluntad pragmática de intervención pública amparada en una concepción inmanente de la religiosidad. Que la coyuntura socio-política Argentina, marcada por una fuerte confrontación entre facciones políticas, esté signada por controversias y tensiones a nivel público y en los medios de comunicación tampoco es novedad. Sin embargo, si lo es que esas disputas movilicen formas de acusación en torno a lo religioso y lo espiritual. Esa centralidad es significativa de una innovación: lenguajes religiosos y espirituales que están a la mano y que pueden ser tanto un recurso de legitimación de una gestión política como instrumento de acusación por parte de sus adversarios.

¿Qué es lo que esas articulaciones entre política y espiritualidad nos dicen sobre las transformaciones de un cada vez más difuso campo religioso en Argentina? ¿qué es lo que esas transformaciones nos dicen, también, sobre los cambios en las prácticas políticas? ¿cuáles son los límites de esas nuevas negociaciones? Dos eventos nos permiten pensar cómo esas nuevas articulaciones dialogan con los modos establecidos de distinguir lo sagrado de lo secular: la espiritualidad en la educación pública y la organización de un “foro de espiritualidad”.

La realización de cursos de meditación en escuelas porteñas resulta uno de los temas claves de disputa. Algunas notas periodísticas del espectro progresista desacreditaron estas actividades apelando al hecho de que eran prácticas “religiosas-espirituales” en escuelas públicas “laicas”. El discurso de la laicidad se enunciaba como defensa contra una religiosidad que era interpretada como conservadora. Los comentarios críticos se hacían eco de

un pedido de informes y explicaciones al gobierno de la ciudad, asimismo se citaban comentarios que reforzaban la idea de que este tipo de actividades “religiosas” no corresponden en un espacio público “laico” como la escuela. Una diputada del arco progresista se refería a esas prácticas como contrarias a la “esfera” de lo pedagógico: “Es un despropósito total que en una escuela les obliguen a los docentes a hacer este tipo de cursos, en algunos casos pagos, que nada tienen que ver con la formación pedagógica de los maestros”. La diputada también explicitaba su punto de vista respecto a la importancia de la separación de lo religioso y lo público en los fundamentos del pedido de informe:

[...] la Constitución de la Ciudad, en su artículo 24, sostiene que “el Estado asume la responsabilidad de asegurar y financiar la educación pública, estatal, laica y gratuita en todos los niveles y modalidades” por lo cual el Estado debe garantizar la más estricta libertad de conciencia para los ciudadanos.

Por otro lado, se extraían relatos de algunas maestras descontentas que insistían en el carácter “religioso” e “ideológico” de la meditación en un contexto educativo público. Insistían en su carácter conservador por ir contra la voluntad personal y porque, según ellas, los talleres eran pagos y el dinero se constituía en un factor de deslegitimación. Se sostenía que: “Lo que primero les llamó la atención fue que la reunión se hacía en una sala en penumbras, iluminada con unas velas y aromatizada con sahumerios.” Asimismo, una maestra afirmaba que: “Se habían hecho tres reuniones antes que la nuestra y estábamos prevenidos. Los compañeros nos advirtieron que al final terminaban bajando línea.” Por otro lado se mencionaba otro testimonio:

Primero nos hicieron cerrar los ojos y una de las dos personas que daban el curso comenzó a girar detrás nuestro, tocando el tambor. Después, cuando nos dijeron que nos teníamos que presentar cada una, les dijimos que no estábamos de acuerdo, que para nosotras, por más que apareciera como un ejercicio de relajación, un curso de capacitación de ese tipo en una zona con tantas necesidades era un hecho político, y nosotras lo repudiamos.

El mismo día en que se realizaba esta cobertura crítica de los cursos de meditación y respiración en las escuelas porteñas se publicó una entrevista a Juan Mora y Araujo, entonces vicepresidente de la Fundación, para comprobar la veracidad de las acusaciones. El vicepresidente negó que los cursos fuesen obligatorios o pagos, y defendió la realización de éstos en escuelas como medio para “reducir la violencia y el stress” que, como veremos en el próximo apartado, constituye uno de los pilares de la mirada de los miembros de EADV respecto de la sociedad contemporánea:

Nosotros ofrecemos cursos en escuelas, para docentes y alumnos, de educación en valores humanos, para reducir los niveles de violencia y agresión. Para generar herramientas de fortalecimiento, fomentar el diálogo y reducir los niveles de estrés. Estos cursos se hacen mediante procesos lúdicos, con ejercicios de relajación, yoga y respiración.

El tema y el lugar que movilizaron esta disputa pública no resultan datos menores. Si la ocupación del espacio público de la ciudad por prácticas no católicas fue relativamente tolerada, cuando la espiritualidad llegó a la educación pública la tensión fue mayor. Este hecho puso de manifiesto valores históricamente asociados a la autoimagen nacional de un país “moderno”, “católico-secular” e “ilustrado” en donde la intervención de prácticas identificadas con lo religioso se asocian con lo “arcaico”, lo “no racional” y lo que queda fuera del orden civilizatorio (Frigerio, 2012).

En octubre Ravi Shankar fue uno de los oradores en Fe Vida, un foro de espiritualidad organizado por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires que proponía “mostrar diferentes alternativas para el bienestar humano y para el impulso hacia un mundo mejor”. El evento formaba parte de la campaña del gobierno porteño llamada “Buenos Aires, Capital Mundial del Amor”. En el discurso que dio el jefe de gobierno para inaugurar el foro se puede observar la apelación a la felicidad, el autoconocimiento y el amor a través de la defensa explícita de las prácticas espirituales: “Tiene que haber una política con espiritualidad”, “hay que conectarse con lo que tenemos

adentro. Fortalecer la capacidad de amar al prójimo, la vida, el país, el planeta” y “demostrar que el amor es el camino”.

La controversia pública en torno a Fe Vida 2012 condensó buena parte de ese prejuicio que asocia religiosidad a política conservadora. La presencia conjunta del jefe de gobierno y de Ravi Shankar movilizó una serie de reacciones de apoyo y de crítica que cristalizaron los modos de regulación que el “sentido común” católico-secular presenta acerca de la intervención pública de un movimiento espiritual neo-hinduista. Si la presencia de EADV en el ámbito educativo había movilizado discursos críticos a la disolución de las fronteras entre lo sagrado y lo secular, condenando las prácticas de meditación en las escuelas por “religiosas”, las actividades conjuntas de EADV y el GCBA parecían movilizar argumentos críticos semejantes, pero en este caso priorizaban la espiritualidad Nueva Era como sinónimo de una “espiritualidad de derecha”. Así, la idea de que los participantes de prácticas de meditación y espiritualidad como las de la Fundación EADV eran la expresión religiosa de una “nueva derecha espiritualizada” pasó a ser públicamente discutida, sobre todo en una zona identificada con el progresismo.

El tema de la vinculación entre religiosidades no católicas con la política conservadora no es nuevo, ya Alejandro Frigerio llamó la atención sobre un modo de estigmatización semejante que durante la década de 1980 acusaba a los movimientos religiosos no católicos, sobre todo al neo-pentecostalismo, de mantener vínculos con el imperialismo y la derecha norteamericana. Sin embargo, se describía allí un proceso de relativo abandono de esta retórica y la emergencia del tema de las “sectas” (Frigerio, 1993). Lo interesante de las acusaciones contemporáneas son los recursos que se utilizaron para esa crítica, remitieron a las formas de deslegitimación clásicas hacia las religiosidades no católicas (Frigerio, 1993, 2012; Frigerio; Wyncarczyk, 2003). De este modo, el neo-hinduismo reactualizó las acusaciones de mala fe, la falta de autenticidad, los intereses económicos espurios, y, particularmente, las asociaciones con sectores políticos conservadores.

Creemos que la coyuntura social y política de la última década ha reactualizado la centralidad de lo “político” en el espacio público y se manifiesta

en la presencia de lenguajes de confrontación como recurso de interacción. El espacio religioso no resulta ajeno a este proceso. La visita de Ravi Shankar y las acusaciones a EADV movilizan recursos ya establecidos en la cultura argentina para lidiar con la alteridad religiosa no católica: la espiritualidad como sinónimo de lo conservador. Los lenguajes de la sospecha de lo religioso se reactualizan en la coyuntura contemporánea para delimitar nuevas fronteras. El caso de las espiritualidades Nueva Era parece haber adquirido un lugar de legitimidad sustancial en los medios de comunicación si se lo compara con las décadas precedentes. En un relevamiento en curso sobre el tema detectamos que la temática de la espiritualidad posee un espacio relativamente legítimo, en muchos casos asociado a lo “moderno” y “contemporáneo”. Consideramos que esos rasgos, junto con la identificación con la clase media de estas prácticas, favorecen su lugar legítimo en el espacio socio-religioso. Ello, paradójicamente, no descarta que las retóricas de acusación más clásicas sobre grupos religiosos no católicos se actualicen en la prensa progresista (Viotti, 2015).

Esas transformaciones en las prácticas políticas de la Argentina contemporánea permiten visibilizar un proceso de espiritualización, y también de reacciones críticas que le son simultáneas. ¿Pero qué podemos decir de los procesos de politización de la espiritualidad? ¿Qué elementos de la propia religiosidad Nueva Era favorecen estos nuevos espacios de interlocución entre espiritualidad y política?

EL ARTE DE CAMBIAR EL MUNDO

La génesis de movimientos relacionados con el neo-hinduismo y las espiritualidades Nueva Era permite entender mejor la lógica de acercamiento a los espacios gubernamentales en el horizonte más amplio de una ética del servicio y de acciones humanitarias que presentan una concepción sacralizada de la transformación personal y colectiva.

EADV en Buenos Aires incluye una serie de prácticas y ofertas físico-espirituales con una vocación universalista y con una presencia muy visible

en las últimas décadas que promueve los valores del hinduismo adaptados a las sociedades occidentales y que podría ser entendido dentro del marco del proceso descrito por Campbell (1999) como “orientalización de occidente”. Sin embargo ese proceso tiene matices en relación con los movimientos en cuestión. EADV, junto con otros movimientos originados en India luego de la década de 1960, es parte de una versión transnacional y adaptada a la cultura de los sectores medios occidentales de lo que algunos autores denominaron un neo-hinduismo proselitista (Altglas, 2005; McKean, 1996). Esta versión del hinduismo tiene su origen en una reinterpretación de tradiciones religiosas clásicas en un contexto marcado por el nacionalismo y la construcción religiosa de la identidad nacional india sobre la polaridad entre un “occidente materialista” y un “oriente espiritual” como alternativa a una cultura occidental en crisis.

La difusión de prácticas físico-espirituales de origen oriental no es algo nuevo, sin embargo en movimientos como EADV adquiere una modalidad específica al movilizar discursos y prácticas fuertemente marcados por la cultura del consumo y el emprendedorismo personal, que denotan un proceso de “occidentalización de oriente” que es complementario del mencionado proceso de “orientalización de occidente”. Ambos procesos no pueden entenderse por separado, es necesario tener en cuenta redes transnacionales de intercambio religioso que permiten comprender tanto los modos de apropiación en las llamadas sociedades occidentales como los modos de producción *aggiornados* de la espiritualidad en India. En este sentido, siguiendo a Silva da Silveira (2005, p. 91), entendemos que este tipo de hinduismo transnacional tiene un punto de encuentro con la intimidad cosmizada intramundana promovida por la espiritualidad Nueva Era occidental. En ese horizonte neo-hinduista el movimiento guiado por Ravi Shankar promueve un mensaje de paz y transformación a nivel global apoyado en un marcado énfasis sobre el equilibrio entre lo espiritual y lo mundano, haciendo un uso intenso de los medios masivos de comunicación y utilizando un lenguaje del bienestar personal adaptado a un público occidental (Avdeeff, 2004, 2010).

Aunque EADV se reconozca como un movimiento no politizado, uno de sus objetivos principales es la acción social y pública orientada a la transformación tanto personal como colectiva. Existe, por lo tanto, una dimensión política implícita que puede ser entendida en términos cosmológicos. En sentido amplio, EADV comparte el aspecto intramundano del neo-hinduismo. Rasgo que moviliza una significativa vocación de intervención social que no puede desvincularse de la transformación personal. Este aspecto resulta crucial porque quien quiera separar la dimensión personal de la dimensión social corre el riesgo de producir una escisión allí donde la lógica nativa muestra continuidades: la transformación en la vida cotidiana es condición para la transformación colectiva. Esa concepción puede ser mejor entendida a partir de dos características de EADV: su vocación proselitista y la concepción de servicio que presentan sus miembros.

A diferencia de las tradiciones hinduistas más ortodoxas, el neo-hinduismo presenta aspectos altamente relevantes para entender su proselitismo y, por lo tanto, los modos en que este se encarna localmente por medio de la intervención pública. Altglas (2005, p. 3-5) señala que desde el siglo XIX, y como consecuencia del contacto colonial y la influencia cristiana, el hinduismo presenta una innovación al asimilar valores e ideas occidentales como la dimensión proselitista y el desarrollo de estrategias misioneras que convirtieron a ciertas versiones del hinduismo tradicional en una religión de conversión. Para el caso de EADV, Avdeeff (2010) sostiene que, a la par de modos des-jerarquizados de entender la subjetividad y el mundo, el proselitismo resulta un rasgo novedoso si se lo compara con el hinduismo ortodoxo, menos interesado en promover la conversión. Es por ello que adquieren centralidad una vocación universalista, una distribución relativamente equitativa del carisma y una ética del servicio. Esto quiere decir que EADV incorpora la posibilidad de un bienestar universal disponible para todos por igual por medio de la vivencia personal y que el carisma no está encarnado únicamente en la figura del gurú, sino en la construcción de una autoridad espiritual por medio del esfuerzo personal y la participación en cursos y actividades de formación. Finalmente, también se promueve una

ética del servicio que se manifiesta en los proyectos socio-humanitarios y en la figura de los voluntarios o *sevas* (Avdeeff, 2004, p. 179).

En tanto forma de sacralización personal y colectiva, la transformación propuesta por EADV tiene una vocación proselitista que tiene algunos rasgos específicos. Resulta prioritaria una concepción del cambio que comienza “por arriba”, es decir que prioriza el mensaje de paz y transformación social universal entre referentes estratégicos de las estructuras de poder. En ese sentido, se entiende que la promoción de los valores y las experiencias transformadoras en sectores con poder de influencia aseguraría cambios a nivel más amplio por medio del “derrame”. Así nos lo explicaba una voluntaria vinculada a espacios directivos de la Fundación:

Si vos le despertás la conciencia, elevas los valores humanos en un directivo, en una persona de una clase social media-alta, que en definitiva es quien toma decisiones porque tiene poder, ya sea porque es empresario, porque es legislador, porque es político. Esa persona toma decisiones por muchas otras. Trabajar con esa gente es un servicio social enorme.

Por su parte, una de las coordinadoras de los programas para empresarios, se refería a la presencia de la Fundación en diferentes países como una “entrada por arriba” y que:

[...] trabajar con empresarios, políticos, gente con influencia es una forma de cambiar al mundo desde la cima de la pirámide, no es lo mismo que hacerlo desde abajo. La gente con decisión es central. Trabajar allí es mi granito de arena para un cambio más grande.

En ambos relatos se subrayaba la importancia de tener influencia en “personas con decisión”, porque son ellas quienes más capacidad de “derrame” tienen sobre otras personas. Este rasgo muestra que la presencia de la Fundación en organismos públicos puede ser simultánea a la presencia en empresas, fundaciones y espacios de decisión en la medida en que ellos son un vehículo privilegiado de difusión de los valores y las prácticas de transformación

personal y social. La posibilidad de establecer convenios con instancias gubernamentales que les habiliten la realización de sus programas de servicio y de ayuda humanitaria puede ser mejor entendida si se tienen en cuenta las condiciones cosmológicas de la transformación, el proselitismo universalista en ámbitos privados o públicos, sobre todo entre quienes componen los grupos de toma de decisiones, que fundamentan la acción pública de EADV. Evidentemente, los procesos que llevaron a la firma de convenios con organismos públicos tanto a nivel nacional como con el gobierno de la ciudad no pueden explicarse solamente en función de la vocación intramundana neo-hinduista, existen allí redes sociales, espacios de interacción comunes y procesos de mediación concretos entre referentes de la Fundación y del Estado que exceden principios socio-religiosos. Sin embargo, estos acuerdos no podrían entenderse sin la vocación intramundana que caracteriza su forma de concebir lo político, que no se amolda a la concepción secularizada de lo político como un espacio autónomo respecto de lo espiritual y de lo personal.

La maleabilidad que ha caracterizado esos vínculos con organismos públicos se comprende mejor cuando analizamos la concepción de servicio que subyace a las acciones orientadas a la transformación social y que pueden encarnarse en un convenio institucional, en una “acción solidaria” fugaz en la vida cotidiana o en el trabajo humanitario de las actividades destinadas a grupos y personas consideradas “vulneradas por la realidad”.

Si uno recorre una sede de EADV en Buenos Aires muy probablemente escuche una y otra vez la palabra *seva*, que significa literalmente servicio desinteresado en sánscrito. En EADV este término es utilizado de dos maneras diferentes pero complementarias. En primer lugar, *seva* es un verbo, utilizado para todas las actividades de voluntariado dentro de la Fundación. También puede ser un sustantivo, *ser seva* significa realizar tareas de manera voluntaria dentro de la organización, involucrarse en el mantenimiento de las sedes, colaborar con los instructores o hacer publicidad. Con excepción de algunos casos concretos de personal rentado, en Argentina EADV se sostiene en gran medida a través de ese trabajo voluntario que los *sevas* ofrecen. Además de trabajar voluntariamente en las sedes, muchos *sevas*

“ofrecen servicio a la sociedad” de diferentes formas: organizan colectas de alimentos y ropa, plantan árboles y ofrecen cursos gratuitos en centros comunitarios. Así, esta doble acepción del *seva*, como algo que se es y algo que se hace, nos muestra la vocación de transformación de la realidad que se ubica en el centro de la concepción política neo-hinduista de EADV.

El cambio colectivo y personal que propone EADV se estructura en relación con una concepción amplia del sufrimiento como algo que afecta a todas las personas independientemente de su posición social. Es a través del lenguaje psicologizado del *stress* que EADV da cuenta de un principio de aflicción que puede afectar tanto a un empresario con una sobrecarga de responsabilidades, a una víctima de un desastre natural o a una persona en situación de vulnerabilidad social. El *stress* es considerado una enfermedad mundial. Su reducción no sólo tiene un carácter terapéutico, en el sentido de mejorar la calidad de vida personal, sino también un fin humanitario vinculado con la disminución de la violencia. El *stress* es parte, entonces, de una concepción relacional de la persona que se extiende desde una “mente confusa” hasta relaciones sociales violentas que no permiten la circulación libre y equilibrada del *prana* (energía vital) y que mantienen a las personas en un estado de malestar. Es por ello que las ofertas de bienestar incluyen tanto cursos pagos destinados al malestar cotidiano de las clases medias urbanas como cursos gratuitos para poblaciones socialmente vulnerables.

Además de un trabajo sobre el confort personal por medio de las técnicas aprendidas en los cursos, los *sevas* también mejoran su propio bienestar al ayudar desinteresadamente. La realización de actividades de servicio se vincula con la posibilidad de “eliminar el ego” a partir del cuidado y de la atención orientada a los demás. Es una forma más, junto con las prácticas de respiración y la meditación, de reducir el *stress*. Así nos lo explicaba una joven voluntaria:

Quando vos estás en contacto con lo que le pasa al otro, cuando vos estás para el otro, es como que tus problemas desaparecen ¿no? Entonces como que te olvidas un poquito del yo, de esa parte nuestra que está únicamente preocupada por lo que le pasa a uno, de esa cosa de la materia que tengo que rendir, y esto y lo otro, y no

llego, que pum, que pam. Es como que, viste, la mente te juega eso, de la queja, de... entonces cuando estás ayudando al otro, automáticamente eso se disuelve.

La misma concepción sobre los vínculos entre un proceso de transformación personal y la acción voluntaria de ayuda era referida por un miembro pionero de EADV en Argentina: “la gente está encontrando un espacio donde desarrollar su espiritualidad, un espacio de pertenencia donde da y recibe. Y por eso que recibe se le despierta la voluntad de dar, empieza a registrar al otro y toma acción, o sea, todo el círculo”.

Resulta interesante señalar la centralidad de la acción social en tanto esta es parte de una concepción más amplia de la persona y del mundo. De este modo, el cambio físico y personal es simultáneo al discurso humanitario. Las nociones del cuerpo y el *prana* son parte de una trama de relaciones entre una persona y las otras. A su vez, la concepción de servicio manifiesta modos de entender la transformación personal y colectiva de forma independiente, pero no desvinculadas, de los espacios de decisión política. En la concepción relacional de la transformación que existe en EADV, resulta problemático imponer un modelo claro de separación entre orden íntimo y relacional, así como entre orden público y privado. Y por supuesto, resulta problemático distinguir tajantemente entre lo sagrado y lo secular.

La intervención orientada al mejoramiento de las condiciones de vida de sectores sociales vulnerables es muy similar a la que se puede observar en la ideología política liberal secular, fuertemente impulsada por el mundo de las Organizaciones No Gubernamentales (Roitter; González Bombal, 2000). En general parte de un diagnóstico general de la desigualdad poco vinculado con estructuras de poder y a una particular centralidad en la voluntad personal como foco del cambio. Sin embargo las ideas del servicio y el voluntariado, caras a concepciones liberales sobre la acción social centradas en la acción personal y la solidaridad, aparecen en EADV en un sentido mucho más amplio y como parte de un proceso sacralizado de crecimiento personal.

A diferencia del voluntariado liberal más clásico, esta concepción de la política reaparece aquí mediada por una lógica encantada que entiende al

sufrimiento y al bienestar personal en continuidad con el colectivo. Ambos son releídos en el lenguaje de la armonía energética que atraviesa tanto lo personal, lo colectivo y el mundo circundante. El lenguaje del *stress* y el bienestar físico-espiritual propio de la sensibilidad Nueva Era adquiere, entonces, un sentido específico en donde la acción política se espiritualiza y la espiritualidad se politiza.

LA POLÍTICA DE LA NUEVA ERA

En Argentina las espiritualidades Nueva Era se han expandido hacia espacios novedosos, inesperados décadas atrás. Esto llama la atención sobre un proceso de desplazamiento que va desde el ámbito de la vida cotidiana hacia nuevos escenarios como la vida económica, la educación y la pedagogía, las producciones estéticas e incluso la política. María Julia Carozzi (2000) describía la emergencia de las sensibilidades Nueva Era como parte de una “red sumergida” y un “circuito” de talleres, *workshops* y espacios de encuentro restringidos al ámbito privado durante el contexto de liberalización de las costumbres de la década de 1980. Esta autora, incluso sugirió un proceso de profesionalización de esas prácticas durante la década de 1990. Debemos decir que en la última década parecería haber habido una gran transformación que ha sacado a la Nueva Era de una “red sumergida” hacia la superficie. Se percibe una consolidación y una mayor legitimidad reflejadas tanto en la vida cotidiana, los medios de comunicación y el espacio público que da lugar a nuevas tensiones y acomodamientos.

Estas negociaciones son tanto consecuencia de continuidades en los modos de regulación católico-seculares que caracterizaron la identidad nacional argentina como de modos nuevos que todavía es necesario entender en toda su complejidad. La controversia movilizada por la intervención pública de EADV nos permitió analizar esos modos de regulación católico-seculares que naturalizan la separación entre espiritualidad y política en tanto “sentido común” establecido. Las disputas en torno a la presencia de prácticas espi-

tuales en la educación pública y en torno a una feria de espiritualidad fueron dos ejemplos que permitieron reconstruir esas tensiones en un contexto más amplio vinculado con la coyuntura socio-política de la Argentina reciente.

La centralidad inusitada y los usos de la espiritualidad como modo de legitimación o descrédito político no podrían entenderse sin indagar en la lógica de la acción pública y las concepciones de transformación de la espiritualidad Nueva Era, que explica el cambio como un continuum entre lo personal y lo colectivo a través de un lenguaje de la energía. De este modo, movimientos como EADV no descartan la dimensión colectiva, sino que la subordinan a la intimidad en tanto parte de una trama sacralizada. La distinción radical entre lo sagrado y lo secular es redefinida en una concepción tan intimista como relacional de sacralización de la vida cotidiana que supone una cosmización de lo político. Solo en función de esa redefinición resultan entendibles las acciones humanitarias, la vocación voluntarista y los convenios de acción con organismos públicos.

Resulta interesante señalar las afinidades que esta concepción de la acción política cosmizada tiene con ciertas concepciones (neo)liberales de lo político como sinónimo de la solidaridad y el voluntariado. La sincronicidad de esa relación, sin embargo, no debería llevarnos a interpretar la política de la Nueva Era como una relación unilineal con una posición neo-conservadora en tanto la espiritualidad Nueva Era encierra una ambivalencia que puede también formar parte de ideologías emancipadoras y contraculturales.

La religiosidad Nueva Era presenta un desafío para repensar los modos de analizar las relaciones entre religiosidad y política, en tanto ejercicio que ayuda también a relativizar las imágenes reificadas de las organizaciones políticas y religiosas como una relación estricta entre iglesias y Estados. Analizar tanto las formas de regulación pública como los modos en que se piensa la transformación en este tipo de espiritualidades plantea una pista para repensar nuevas articulaciones entre lo religioso, lo cultural y lo político.

REFERENCIAS

- ALTGLAS, Véronique. *Le nouvel hindouisme occidental*. Paris: CNRS-Éditions, 2005.
- AMARAL, Leila. Um Espírito sem Lar: sobre uma dimensão “nova era” da religiosidade contemporânea. In: VELHO, Otávio (Ed.). *Circuitos Infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar, 2003. p. 17-60.
- AVDEEFF, Alexis. The Art of Living: un mouvement indien au-delà des clivages religieux? *Archives de sciences sociales des religions*, n. 149, p. 169-187, janv./mars 2010.
- _____. Sri Sri Ravi Shankar and the Art of Spreading Awareness over the World. *Journal of Dharma*, v. 29, n. 3, p. 321-335, 2004.
- CAMPBELL, Colin. The Easternisation of the West. In: WILSON, Bryan; CRESSWELL, Jamie (Ed.). *New religious movements: challenge and response*. London: Routledge, 1999. p. 35-48.
- CAROZZI, María Julia. Otras religiones, otras políticas: algunas relaciones entre movimientos sociales y religiones sin organización central. *Ciências Sociais & Religião*, v. 8, n. 8, p. 11-29, 2006.
- _____. *Nueva Era y terapias alternativas: construyendo significados en el discurso y en la interacción*. Buenos Aires: EDUCA, 2000.
- _____. A autonomia como religião. In: CAROZZI, María Julia (Ed.). *A Nova Era no Mercosul*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 149-190.
- FRIGERIO, Alejandro. Lógicas y límites de la apropiación new age: dónde se detiene el sincretismo. In: DE LA TORRE, René; GUTIÉRREZ ZUÑIGA, Cristina; JUÁREZ HUET, Nahayeilli (Ed.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - El Colegio de Jalisco, 2013.

_____. Questioning religious monopolies and free markets: the role of the state, the church(es), and secular agents in the management of religion in Argentina. *Citizenship Studies*, v. 16, n. 8, p. 997-1011, 2012.

_____. La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión*, n. 10, p. 24-51, 1993.

FRIGERIO, Alejandro; WYNARCZYK, Hilario. Cult controversies and government control of new religious movements in Argentina. In: RICHARDSON, James (Ed.). *Regulating religion: case studies from around the globe*. Nueva York: Kluwer Academic Publishers, 2003. p. 453-475.

FUNES, María Eugenia. Notas sobre el concepto de estrés como clave de interpretación del mundo en el Arte de Vivir. *Mitológicas*, v. XXVII, p. 61-73, 2012.

McKEAN, Lise. *Divine Enterprise: Gurus and the Hindu Nationalist Movement*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

PUGLISI, Rodolfo. Tejiendo vínculos: tres mecanismos socio-adaptativos desplegados por el movimiento Sai Baba en Argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 48, n. 2, p. 67-88, 2012.

ROITTER, Marcelo; GONZÁLEZ BOMBAL, Inés. *Estudios sobre el Sector sin Fines de Lucro en Argentina*. Buenos Aires: CEDES, 2000.

SILVA DA SILVEIRA, Marcos. New Age & Neo-hinduismo: uma via de mão dupla nas relações culturais entre ocidente e oriente. *Ciências Sociais e Religião*, v. 7, n. 7, p. 73-101, 2005.

VIOTTI, Nicolás. El affaire Ravi Shankar: Neo-hinduismo y medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, v. 25, n. 43, p. 13-46, mayo 2015.

VOMMARO, Gabriel. “Meterse en política”: la construcción de pro y la renovación de la centroderecha argentina. *Nueva Sociedad*, n. 254, p. 57-72, nov./dic. 2014.

Recibido em: 11/02/2015

Aprovado em: 04/05/2015

“O POVO CATÓLICO TAMBÉM TEM AXÉ”: A ESTÉTICA POP BRASILEIRA E A INCULTURAÇÃO CARISMÁTICA

Evandro de Sousa Bonfim¹

Resumo: O artigo busca mostrar como artistas ligados à Renovação Carismática Católica lidam com o tema da inculturação, buscando nas fontes da cultura de massa brasileira elementos para a composição de uma estética religiosa pop centrada na transmissão do Espírito Santo através das mídias. O exemplo tratado é o da cantora de axé cristão Jake, que, através de imagens, letras, acompanhamento musical e adoção da fala regional nordestina, se transforma na figura da baiana, procurando assim produzir uma mensagem cristã brasileira e promover a diversificação interna do movimento carismático.

Palavras-chave: Renovação Carismática; Cristianização; Música Católica.

Abstract: The paper aims to show how artists linked to the Catholic Charismatic Renewal deal with the issue of inculturation, basing their artwork in Brazilian mass culture repertory, thus creating a religious pop aesthetic centered on the transmission of the Holy Spirit through the media. The analysis focuses on the carrier of Jake, a singer of regional rhythms who – through images, lyrics, musical production and adoption of northeastern accent – becomes a *baiana*, in order to convert Christian message into Brazilian cultural language as well as diversifying the Charismatic movement in the country.

Keywords: Charismatic Renewal; Christianization; Catholic Music.

¹ Doutor em Antropologia Social. Pesquisador do Departamento de Antropologia do Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Contato: evandrobonfim@hotmail.com

INTRODUÇÃO

“Você tem que tomar uma overdose de Jesus
Injetar na sua veia o sangue que correu da cruz”

Jake

“O povo católico também tem axé”. A frase, da cantora de “axé cristão” Jake², pode soar banal para quem acompanha como as formas de religiosidade contemporâneas tangenciam continuamente os domínios considerados “profanos”. Mas trabalhar com a simples hipótese de que é cada vez mais tênue (ou mesmo inexistente) a linha separando os empreendimentos sagrados daqueles seculares significa adotar a perspectiva de observadores externos ao circuito de produção, divulgação e recepção de conteúdos religiosos,

² O presente artigo se baseia em entrevista pessoal realizada com a cantora Jake em sua residência na Zona Sul de São Paulo, no âmbito do projeto maior de uma pesquisa realizada entre 2009 e 2011 com a comunidade carismática católica Canção Nova (Bonfim, 2012). Ainda hoje a cantora Jake tem sido participante assídua dos eventos da Canção Nova, encaixando-se no perfil de “colaboradora”, como o Padre Fábio de Melo, ou seja, não integrantes da comunidade que ajudam a compor os conteúdos evangelizadores das mídias da Canção Nova. Como apoio, serão usadas letras de músicas, fichas técnicas, participações em programas de televisão e entrevista concedida ao autor para a apreciação da imagética mobilizada pela cantora. Jake participa do ministério musical “Guerreiros do Amor” desde os 15 anos, cantando e tocando instrumentos. A paróquia que frequenta pertence à diocese de Santo Amaro, na cidade de São Paulo, próxima ao Santuário do Terço Bizantino, comandado por outro nome importante da Renovação Carismática brasileira, o padre Marcelo Rossi. Em 2006, ela lança o primeiro CD solo, intitulado *Guerreira do Amor*. Em 2008, aparições cantando a música “Pó pará com pó” no site de vídeos YouTube fazem dela uma celebridade virtual, tornando-a campeã de acessos na rede e merecendo comentário no blog *Obra em Progresso*, do cantor Caetano Veloso. Depois, Jake é convidada para inúmeros programas de TV não católicos e chega a cantar no trio elétrico de Ivete Sangalo no carnaval fora de época realizado em Natal. Atualmente, a cantora acaba de lançar o terceiro CD, “Esperança”, focado na *axé music* e em outros ritmos nordestinos como o forró, presente na faixa “Sem Jesus Não Vai”, cantada em parceria com a paraibana Elba Ramalho.

desconsiderando como os próprios emissários concebem (no sentido de refletir sobre e criar) as mensagens que transmitem. O objetivo deste artigo é investigar o que orienta, como se configura e através de que meios se realiza a transmissão do Cristianismo praticado por Jake. Esta análise privilegiará as imagens utilizadas pela ministra de louvor em encartes de CD, em vídeos da internet e no site pessoal, que, conjugados com a música e as aparições midiáticas, constituem a proposta de evangelização da cantora, representante da mais recente fase do catolicismo carismático.

Em primeiro lugar, é interessante retomar a frase citada anteriormente e proferida por Jake no programa “Vozes da Igreja”, da TV Aparecida (08/11/2008): “o povo católico também tem axé”. Tal declaração dificilmente seria feita por um evangélico pentecostal, por exemplo³. Isto porque a noção de axé, mesmo que no caso mediada pela *axé music* (música popular baiana surgida na segunda metade da década de 1980), provém de religiões de matriz africana, como o Candomblé. Religiões afro-brasileiras, juntamente com a Umbanda, têm sido alvo da chamada “teologia da batalha espiritual” (cf. Silva, 2007) e da “demonização” (nos termos da tradução simbólica envolvendo a transformação de deuses tradicionais em demônios na cristianização de povos nativos, cf. Meyer, 1999).

Historicamente, a Igreja Católica sempre esteve à frente da perseguição aos cultos afro-brasileiros, ao mesmo tempo em que servia de fonte para a composição de expressões devocionais, rituais e até mesmo doutrinários destas mesmas religiosidades, sobretudo da Umbanda, dentro do que se costuma chamar de sincretismo⁴. No entanto, há uma importante inflexão no trato

³ Embora cantores evangélicos adaptem músicas de axé para o estilo gospel, como é o caso de “I miss her”, do Olodum, cuja versão evangélica foi feita por Lázaro, ex-vocalista do grupo de percussão baiano e atual membro da Igreja Batista, com o título “Eu sou de Jesus”.

⁴ A Antropologia do Cristianismo proposta por Joel Robbins, preocupada com o tema da mudança cultural, reserva especial crítica à noção de sincretismo, que valorizaria mais a continuidade dos conteúdos, a partir da utilização de referentes mais aceitos socialmente, do que a transformação e criação que os processos de “sincretização” acarretariam (ver Robbins, 2004, sobretudo a conclusão). Gostaria de acrescentar que a noção de sincre-

que o Catolicismo no Brasil e no mundo costuma dispensar não só às religiosidades africanas, mas a toda pluralidade cultural, a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), que, dentre outras inovações, promove a vernacularização da liturgia e de outros documentos da Igreja, além de abrir espaço para elementos da cultura local nas missas, sobretudo no que diz respeito à música e aos elementos visuais (Miranda, 2001). É justamente no âmbito da Teologia da Inculturação que a cantora de axé cristão Jake se insere⁵.

A GUERREIRA DO AMOR: ALEGRIA E AXÉ

Mas como Jake descreve a música que faz? “Acreditamos que para evangelizar jovens é preciso falar a linguagem deles. Além disso, sempre admirei a MPB e ritmos regionais. Como meu timbre vocal me conduziu ao axé e o ministério Guerreiros do Amor, do qual participo, sempre teve carisma desbravador e ousado, Deus uniu tudo isto num CD de Axé Cristão. É um tempo novo na igreja, em que o jovem e o leigo são usados por Deus na mídia, no mundo e nos confins”, conta.

Assim, para ela, não há separação entre a concepção de carreira musical e a evangelização. A evangelização proposta por Jake diz respeito ao princípio de abertura para a alteridade do Cristianismo, envolvendo transmissão de conteúdos e alteração dos comunicadores. A eficácia da evangelização não

tismo também obscurece as modificações ocorridas no próprio Cristianismo em contato com outras matrizes religiosas e culturais.

⁵ A Teologia da Inculturação surge em meados da década de 1970 no âmbito da crítica católica à ação evangelizadora tradicional, de cunho catequético e associada ao poder colonizador. Procura retomar a questão da missionarização de conteúdos universais diante da diversidade cultural através de conceitos como “encarnação”, que estabelecem a possibilidade de revelações evangélicas não estarem circunscritas à Bíblia, mas igualmente presentes nas realidades indígenas. Sobre a gênese e as principais discussões acerca da Teologia da Inculturação, ver a tese de Rufino (2002, p. 280-320). Para um ponto de vista dos agentes religiosos da inculturação, ver Miranda (2001).

reside necessariamente no proselitismo, mas na realização de uma comunicação sensibilizadora⁶.

Enquanto as iniciativas mais visíveis da inculturação católica dizem respeito às culturas fora da tradição ocidental, Jake se propõe a evangelizar a juventude, o que implica “falar a linguagem deles”. Tanto quanto os grupos não cristãos, ocidentais afetados pelo secularismo e cristãos nominais constituem público evangelizável para o Catolicismo (ver §55 e §56 da *Evangelii Nutiandi*). Segundo Jake, os jovens atuais estão precisamente nesta esfera de influência, imersos no “nadismo” ou na indiferença a valores externos ao cotidiano imediato. “O jovem hoje se preocupa com malhação, lipoaspiração e azaração. Nosso desafio é inserir conteúdo nestas vidas e fazê-los formar opinião”, afirma.

Mas como atingir esta faixa etária, de forma a comunicar-se através de signos que sejam ao mesmo tempo apreensíveis e convocadores? Jake comenta que, comercialmente, teria sido mais vantajoso para ela se dedicar ao forró. Mas, segundo a própria cantora, características pessoais (o timbre de voz, a personalidade espontânea) e a escolha do público-alvo a ser evangelizado levaram-na a cantar axé e ritmos associados.

Segundo o documento *Pastoral Afro-Brasileira* da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (2002, p. 27), “o AXÉ é a energia vital. A fonte do AXÉ está no Deus da Vida, Senhor Absoluto de toda a criação”. As principais fontes do axé evocado pela ministra de louvor, no entanto, estão na já citada *axé music*, que tem como marco de surgimento o ano de 1985, com o

⁶ Para Latour (2004), a enunciação religiosa não tem a ver com o transporte de informação, mas com a transformação daqueles que trocam a mensagem, no sentido de que esta deve ser proferida de forma a suscitar “uma alteração da pulsação e do andamento da experiência” (a noção grega de *kairos*). No caso do Cristianismo, o regime enunciativo religioso é marcado pela evangelização, que está relacionada ao ímpeto comunicacional e à maneira de se transmitir a mensagem das boas-novas. “A religião, ao menos na tradição a partir da qual falarei – a saber, a cristã –, é um modo de pregar, de predicar, de enunciar a verdade [...] Esta é literalmente, tecnicamente, teologicamente uma forma de dar a notícia, de trazer a ‘boa-nova’, o que em grego se chamou ‘*evangelios*’” (p. 350).

“fricote” de Luiz Caldas. Jake está no âmbito da interdiscursividade ao extrair da palavra *axé* as significações básicas de força dinâmica e alegria vital que pode ser infundida/transmitida/trocada, sentido que pode ser comportado (a partir de uma apropriação criativa) tanto pelo contexto religioso (africano e inculturado) como pelo da música pop (baiana)⁷.

Muitas canções de *axé music* tratam a alegria como algo que estava contido e pode finalmente irromper através daquele momento de celebração, fazendo com que os sentimentos negativos se dissipem:

Extravasa, libera e joga tudo pro ar
Eu quero ser feliz antes de mais nada
Claudia Leitte

Aquele grito que estava preso na garganta se transformou
E a nossa vibração é tanta, cante comigo
Pra dizer a todo mundo que este nosso amor
É o bicho, é o bicho
Ricardo Chaves

Eu disse
Bota pra ferver, no caldeirão do amor
Bota pra ferver, a ilusão e a dor

⁷ Há na superfície linguística da música de Jake a combinação de várias palavras denotando qualidades similares às do *axé*, igualmente de forma interdiscursiva, como *carisma* (tanto no sentido de personalidade carismática como no sentido mais estritamente religioso, de ter recebido o dom de Deus para evangelizar musicalmente, conforme será visto mais à frente) e *shekinah*, palavra hebraica para expressar a presença de Deus entre os homens, sentida de forma dinâmica e sensível através do Espírito Santo. Todas parecem envolver um circuito de troca espiritual que inclui transferências entre as pessoas divinas, os evangelizadores e o público, de forma a criar e manter a mobilização corporal/anímica da experiência cristã. Sobre a troca de constituintes pessoais no âmbito da relação entre humanos e entidades espirituais no Cristianismo, ver o instigante texto de Mark Mosko sobre as relações entre a noção de pessoa partível melanésia e cristã (2008).

Bota pra ferver, o rio de lágrimas
Asa de Águia & Ivete Sangalo

Liberando geral
Dá-lhe alegria, louvor e glória
Com o grito da galera
É mais um na rede
É a vitória
Jake

Esta proposta celebrativa é importante para o tipo de evangelização de Jake. Ela é apresentada da seguinte forma em *release* para a imprensa: “a bagagem profissional, beleza e talento fazem desta jovem um ícone para a juventude atual, pois além de ser comunicativa e espontânea, Jake canta a beleza da vida, a força para lutar e a alegria. Amante das percussões e swing brasileiro, ela interage com o público contagiando de forma excitante”. As fotografias do encarte do CD e de shows são instantâneos desta disposição vital/artística assumida pela cantora:

Fotos 1 e 2 - Instantâneo de show e encarte do 1º álbum de Jake



“Efusão” é um dos termos usados pelo Catolicismo para descrever a experiência com o Espírito Santo. A alegria está listada entre os frutos do Espírito.

Na medida em que atualidade e alegria são características atribuídas aos jovens, a baixa intensidade (mais do que a falta em si) destes componentes nas expressões litúrgicas, musicais e comunicacionais torna as mensagens católicas pouco atrativas para esta faixa da população. Este parece ser o pano

de fundo das colocações da cantora sobre o “carisma desbravador e ousado” do ministério musical do qual ela participa e sobre “o tempo novo na Igreja”, entrevisto mediante tais manifestações. Jake está aqui se juntando à corrente de mobilizações carismáticas em busca de novos recursos expressivos para o Catolicismo, com vistas a renovar a Igreja, sobretudo através da linguagem e da participação de grupos que não pertencem à hierarquia católica e nem atendem aos critérios usuais de autoridade: as mulheres, os leigos e os jovens⁸.

Diane Austin-Broos (1997), em rica etnografia sobre o Pentecostalismo popular jamaicano, mostra como a perspectiva moralizante do Cristianismo de origem protestante contrasta com a presença, nas populações de origem africana, do *eudemonismo*, ou seja, da busca da felicidade como disposição vital primária. Contudo, conforme mostra a autora, a orientação eudemonística se faz ativa nas congregações jamaicanas, sobretudo entre as mulheres, através da música, das danças e dos rituais de cura. Birgit Meyer, em trabalho citado anteriormente, também enfatiza que a concepção de mal africana está relacionada com forças (externas) que ameaçam a fruição da vida, o principal valor entre os Ewe, por afetar a saúde, a fertilidade e a riqueza, enquanto que o mal, para os missionários pietistas, localizava-se no interior das pessoas, exigindo autoexame e arrependimento (o processo de “becoming sinners” que os Urapmin estudados por Robbins, 2004, vivem tão agudamente e que só parece se atenuar com a possessão coletiva e dançante pelo Espírito Santo chamada de “Spirit Disko”).

Porém, Jake parece não tocar exatamente na questão do “tormento moral” (para usar outra expressão de Robbins). Ela se dirige mais precisamente à opacidade dos conteúdos destinados aos jovens (mas não somente a eles) e à falta de entusiasmo das práticas católicas tradicionais. A própria cantora

⁸ Outros protagonistas carismáticos também salientam o ineditismo propiciado pelos atuais carismas suscitados pelo Espírito Santo. “A Canção Nova é feita para contribuir na renovação da Igreja. A Canção Nova traz o novo”, afirma o monsenhor Jonas Abib, fundador da Canção Nova, comunidade cujo carisma é a evangelização midiática. Cabe aqui lembrar a já citada crítica que Joel Robbins (2007) faz à valorização da continuidade no pensamento antropológico, principalmente no que diz respeito ao Cristianismo.

afirma que o lançamento do CD *Guerreira do Amor* trouxe ao público “uma atitude revolucionária, se comparado aos padrões católicos”. É essencial lembrar que a alegria é um dos frutos do Espírito Santo (Gálatas 5:22). Portanto, sentir-se alegre na Igreja é uma manifestação carismática que não pode estar ausente da experiência cristã católica. Mais do que isso, a alegria é sinal do *shekinah*, a presença divina através do Espírito Santo, a dimensão partível da pessoa de Deus (ou a pessoa trinitária que em si é partível) que se destaca para entrar na constituição da pessoa cristã. Conforme mostra a faixa 4 do álbum, intitulada “Bom é louvar”:

Bom é louvar o nosso Deus,
 Bom é louvar, bom é louvar
 E quando Ele vem, vem, vem
 O teu Espírito fica aqui
 E quando Ele vem, vem, vem
 Nos enche de alegria, amor e paz⁹

A alegria também é o tema do maior sucesso de Jake, “Pó pará com pó”:

Pó pará com pó,
 Pó pará com pó aê
 Estragar tua vida
 Não faz isso não
 Tua juventude vai pro beleléu
 Tem outra saída para a diversão
 Eu quero mais, eu quero mais
 Meu lugar é o céu
 Você tem que tomar uma overdose de Jesus

⁹ Nas missas carismáticas, como as de cura e libertação, as diversas presenças divinas (de Maria, do Jesus eucarístico, dos anjos, do Espírito Santo) são acolhidas com palmas efusivas, em sinal não apenas de reverência, mas também de júbilo.

Injetar na veia o sangue que correu na cruz
Você tem que tomar uma overdose de alegria

Shekinah doidão, doidão
Se liga, se liga

O recado para os consumidores de drogas (de que eles precisam “parar com o pó”) não é dado mediante argumentos morais, sob a forma, por exemplo, de admoestação ao abandono da conduta pecaminosa. Conforme a própria cantora diz, suas canções “são músicas que valorizam a vida”. As drogas vão precisamente “estragar” a vida e fazer com que a juventude da pessoa vá para o “beleléu”. Mas, ao abdicar das drogas, os usuários não vão ficar privados de divertimento (“tem outra saída para a diversão”). No lugar das drogas, há uma opção celestial e, portanto, superior: os ouvintes são estimulados a tomar “uma overdose de Jesus”, que significa tomar uma “overdose de alegria”, portanto trata-se de uma experiência de grande intensidade, de êxtase e com registro no corpo¹⁰.

O sangue vivificador de Cristo, o qual os cristãos são tradicionalmente convidados a beber, deve ser “injetado na veia”. O resultado é a sensação corpórea e incorporada da presença divina, que pode sobrevir ao “doidão”, bastando que ele tão somente fique atento ou “ligado” na oportunidade (“*Shekinah* doidão, doidão, se liga, se liga”).

É bom atentar para o fato de que os deslizamentos de sentido produzidos por Jake, buscando expressões do mundo das drogas para descrever práticas

¹⁰ Sahlins (1996) comenta a passagem, na cosmologia ocidental, do dolorismo cristão para o hedonismo propiciado pelas práticas de consumo capitalistas. A atitude promovida por Jake se distancia também do dolorismo, pois prega Jesus como infundindo alegria e curando “quem tocar no seu manto”. No entanto, o resultado parece estar mais próximo do eudemonismo do que do hedonismo, que visa à satisfação individual e imediata. É justamente como transcendência a este hedonismo contemporâneo (simbolizado pela trindade “azaração, malhação e lipoaspiração”) que a mensagem da cantora quer se inserir na vida dos jovens. “A nossa alegria, a nossa energia canalizada para a coisa certa é um sucesso”, afirma ela, não excluindo o direcionamento do entusiasmo espiritual, que deve, no entanto, conduzir à vida exuberante implícita na palavra “sucesso”.

religiosas centrais do Cristianismo católico, como a comunhão (“comei da minha carne, bebei do meu sangue”), são, no mínimo, polêmicos. Esta prática linguística é efetivamente uma (tentativa de) tradução. No encarte do CD, há uma espécie de aviso: “músicas em linguagem coloquial”. Jake não só é autora das letras das canções como também participa da criação dos arranjos. Ela afirma o seguinte sobre o processo de composição: “as letras das minhas músicas são inspirações de Deus. O Senhor deseja que todos entendam facilmente suas mensagens. Estamos nos fins dos tempos, por isto é preciso anunciar. Ninguém poderá dizer que nunca ouviu falar de Jesus”. Conforme dito anteriormente, sem o componente não interiorizante, mas exteriorizante, da evangelização, é impossível compreender não só a carreira de Jake, mas também a maioria das manifestações cristãs.

Assim, a música de Jake é carismática (acontece sob inspiração divina) e procura contribuir para uma transmissão amplificada dos conteúdos cristãos. Todos devem ter acesso às boas-novas na forma que lhes for mais comunicável. Os recursos expressivos da mensagem cristã não podem depender exclusivamente do ponto de vista do emissor. A própria cantora comenta o seguinte sobre seu trabalho: “meu trabalho é missionário porque o trabalho missionário está para o outro”. A mensagem cristã não é universal em si nesta perspectiva. Não há um protocolo padrão, por isso não se pode falar de cristianização sem a análise das práticas específicas de evangelização, que são antes de tudo discursivas, ocorrendo através das mais diversas materialidades e mediações (Meyer, 2006).

A “obra nova” da qual o ministério musical de Jake participa é urgente, pois já se está vivendo o “fim dos tempos”. Assim, o que aparece como sendo algo eminentemente secular está na verdade motivado por ideias milenaristas. E a afirmação “ninguém poderá dizer que não ouviu falar de Jesus” não é quantitativa, mas qualitativa: as pessoas vão ter oportunidade de ouvir falar de Jesus no “idioma” que lhes é significativo, tanto no registro linguístico como no cultural. Para os jovens que gostam de música brasileira dançante, Jake prega no trio elétrico. Há casos de foliões convertidos

durante micaretas com participação da cantora, conforme mostra o seguinte testemunho extraído de seu site:

Boa tarde Jake, como vai? Meu nome é... tenho 29 anos fui usuário de cocaína 4 anos da minha vida. Estava no Carnatal [carnaval fora de época da capital nordestina Natal, realizado todo mês de dezembro] acompanhando os trios elétricos, para falar a verdade neste dia estava muito loco [*sic*] lá. Tinha cheirado um monte de pó. Fiquei tão louco que eu andava muito mais rápido do que o trio. Pois bem por coincidência tive uma lesão muscular (acho que foi por conta do Pó) que me fez parar por alguns minutos, quando me dei por mim estava de frente para o trio da Ivete [Sangalo, pop star da *axé music*]. Justamente neste momento você subiu em cima do trio. Mal conseguia ouvir o que as pessoas falavam eu realmente estava bem louco, cheirei tanto pó que uma pessoa normal morreria de overdose. Algo de mágico aconteceu, no momento que você começou a cantar meus ouvidos se abriram comeci a entender perfeitamente a música não sei o que aconteceu, mas chorei tanto que tive que abandonar a festa. Nunca tinha me acontecido, mas o efeito da cocaína cessou na hora. Fui para casa ainda chorando sem saber ainda... Fui para casa sem saber ainda o que estava acontecendo. Eu ainda tinha muito pó no meu bolso, mas nesse momento uma força tomou conta de mim e me ajoelhei no meio do meu quintal e pedi a Deus que não me deixasse mais eu me drogar, eu não queria mais estragar a minha vida (exatamente como diz a sua música) chorei muito nesta noite, logo quando amanheceu o dia joguei toda a droga que estava comigo na privada, e acredite, nunca mais tive vontade de usar droga. Eu disse nunca mais. Eu fiz uma coisa que eu nunca tinha feito na minha vida. Entrei numa igreja me ajoelhei e orei a Deus. Perguntei para uma senhora se existia algum padre para eu poder conversar com ele. Encontrei com o padre falei o que aconteceu e ele me acolheu muito bem. Vou ser batizado no dia 18/01 e começarei a catequese para fazer a primeira comunhão. Tentei ligar para você, mas não consegui, tentei passar e-mail, mas meus e-mails estão voltando, achei seu blog e agora espero que você leia isso. Estou muito feliz, sou um novo homem.

A conversão como convicção íntima não está de maneira nenhuma em jogo no relato. A conversão do jovem micareteiro se realiza através de um acontecimento inexplicável: o término do turvamento mental, sensorial e motor causado pela droga em virtude da voz da missionária que,

literalmente, pregava entre pagãos modernos que celebravam o carnaval. Outros eventos considerados incompreensíveis ou inusitados pelo narrador (os quais se enquadrariam na categoria cristã de “miraculoso”) também acontecem, como a não ocorrência da overdose, o súbito fim do efeito da cocaína, o choro, a força exterior que o impele a orar, fazendo-o vencer a compulsão e descartar a droga que ele ainda tinha consigo, e a ida à igreja. O fato ocorreu em um dos pontos altos da carreira de Jake, quando uma das mais bem-sucedidas cantoras brasileiras da atualidade, Ivete Sangalo, convidou a ministra de louvor para subir em seu trio na micareta de Natal, em dezembro de 2008. A apresentação de Jake ao lado de Ivete teve grande repercussão na mídia, levando a música “Pó pará com pó” a ser um dos hits do carnaval baiano de 2009.

É interessante o quanto os veículos que conduzem a cristianização do jovem (que ainda não havia sido batizado) estão carregados de ambiguidade: 1) o torpor da droga, que o leva a parar para ouvir a voz de Jake e sob o qual a maior parte dos eventos inexplicáveis estão referidos e 2) a missionária carnavalesca, atuando no limite da linha que supostamente separa o Cristianismo do paganismo. A droga se mostra tanto tática infernal como produtora de certa circunstância corporal e emocional que permite a manifestação divina, como mostra o testemunho. O caso desse jovem não é isolado. Uma grande figura do movimento carismático, o falecido fundador da comunidade Bethânia, padre Léo, narra que sua conversão, não só ao Catolicismo dos pais, mas ao sacerdócio, aconteceu durante o estado de intoxicação provocado pela maconha, quando lhe apareceram visões de santos e anjos. O êxtase da droga, demoníaco, pode assim ser revertido em êxtase divino, que dispensa as mediações psicotrópicas. Incorporar tais experiências, imagens e linguagem relativas ao mundo das drogas certamente significa uma maneira ousada de coloquializar a mensagem cristã. Mas agora é interessante examinar mais a fundo as relações entre a mensagem coloquial e festiva proposta por Jake e o universo pop-religioso mobilizado pela *axé music* e por outros ritmos percussivos afro-brasileiros.

“QUEM NÃO TEM BALANGANDÁS NÃO VAI NO BONFIM”: O CRISTIANISMO BRASILEIRO

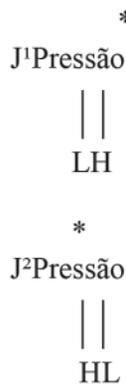
Embora as referências e as composições dos cantores e grupos de axé sejam variadas, a ligação com os blocos afro e os afoxés (que são considerados “o Candomblé na rua”) é marcante. A base inicial do ritmo pop é justamente a conjunção de guitarras com o ijexá: o toque de percussão do afoxé, destinado primordialmente a Oxalá. E, conforme visto, a alegria cristã promovida por Jake não é um sentimento genérico, mas se realiza visual e musicalmente através dos recursos expressivos da noção estendida de axé (pop e religiosa, africana e inculturada).

Em primeiro lugar, a cantora se propõe a recuperar “as raízes percussivas da música brasileira”, mantendo um naipe de percussão permanente na formação da banda que a acompanha. Uma das preocupações da reforma litúrgica do Vaticano II é precisamente abrir espaço para instrumentos e preferências melódicas locais, como a presença de tambores na missa inculturada afro. Esta parece ser também a preocupação de parte dos cantores católicos atuais, como o padre Fábio de Melo, que afirma também um retorno às raízes, porém da música sertaneja. Pode-se, assim, dizer que há um discurso culturalista presente nestes artistas que não era encontrado em nomes anteriores como Padre Marcelo Rossi, na década de 1990, e Padre Zezinho, pioneiro dos padres cantores no Brasil, com carreira iniciada na década de 1960.

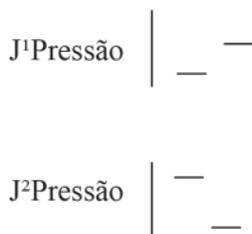
A fim de seguir tal tendência, a paulistana católica Jacqueline se “converte” na “baiana” Jake. É bom lembrar que, no âmbito da *axé music*, as cantoras são quase que exclusivamente nascidas no estado da Bahia. Este “tornar-se baiana” inclui modificações em registros corporais, como a voz. Segundo Jake, a alteração vocal é facilitada por conta do seu timbre (grave como o de Ivete Sangalo e Claudia Leitte, dois grandes nomes femininos do ritmo), mas não é suficiente. Ela precisou mudar a pronúncia e a prosódia para cantar como alguém da região Nordeste, onde a Bahia está localizada e cuja formação histórica regional compartilha.

A produção musical do CD *Guerreira do Amor* esteve a cargo de Renno Saraiva e Carlos Henrique, que, segundo Jake, já trabalharam com o cantor Raimundo Fagner, natural de outro estado nordestino, o Ceará. Um dos conselhos dos produtores foi justamente uma correção na prosódia, fato comum na produção musical em geral e que objetiva a adequação da letra à métrica e ao ritmo (gerando aparentes “erros” de prosódia em muitas canções).

Um exemplo desta alteração, comentado pela própria cantora, está na faixa 3, intitulada “Pressão”. Segundo Jake, para pronunciar a palavra “Pressão” segundo a fala “nordestina”, ela teve que deslocar o acento fonológico, transformando a palavra em paroxítone, e não só tornar a vogal “e” aberta, mas ampliar esta abertura ao máximo. Considerando-se que o português brasileiro é uma língua acentual, ou seja, conta com proeminências (os acentos, que podem ser de intensidade, altura e duração) que servem de referência para a melodia da língua, pode-se dizer que estes efeitos, repetidos em outros segmentos/palavras, geram modificações prosódicas relevantes. As alterações podem ser descritas conforme mostrado abaixo, através da Regra de Associação de Acento. A comparação será feita entre J¹, que corresponde à pronúncia “paulista” de Jake, e J², a pronúncia “nordestina”:



A abertura e/ou ampliação da intensidade da abertura da vogal (“e”, no caso, mas também feita com “a” e “o”) não apenas acompanha a modificação do acento fonológico da palavra como também altera a frequência fundamental:



Em termos melódicos, J^1 vai do baixo (L) para o alto (H), mas isto ocorre, em termos do nível de voz, a princípio apenas com o aumento em um tom (da primeira sílaba com tom baixo para a sílaba acentuada com tom médio). Em J^2 o movimento melódico é invertido de LH (ascendente) para HL (descendente), e a nova sílaba proeminente é no mínimo dois tons mais altos que a nova sílaba sem proeminência, produzindo a sensação sonora da partição da palavra.

A medida faz que a paulistana Jake fale como “nordestina” (através de características prosódicas que seriam compartilhadas pelos estados da região), bem como permite que seu canto se ajuste ao ritmo do axé, solidário a esta mesma prosódia regional. A impressão de naturalidade do resultado é variável, podendo inclusive soar como “hipercorreção” ou mesmo uma espécie de caricatura do sotaque nordestino. Não obstante, muitas cantoras de axé trabalham no registro da hipercorreção do sotaque, mesmo na fala coloquial, possivelmente como forma de acentuar a “identidade” baiana. Tais observações sobre a “inculturação” do canto de Jake são bastante superficiais, mas suficientes para mostrar as transformações corporais exigidas

por questões técnicas (de gravação, nas relações entre melodia, harmonia e ritmo) e comerciais (trata-se efetivamente da carreira profissional dela), que, no entanto, estão englobadas pela vocação evangelizadora.

Também através das letras das músicas, Jake promove esta inculturação pop mediante outro deslizamento de sentidos amplo, usando referentes típicos da música baiana para ambientar a experiência cristã que ela está propondo. Estes referentes dizem respeito ao valor da alegria discutido anteriormente e descrevem sobretudo movimentos corporais da dança (girar, requebrar, jogar a mão para cima); relacionam-se também ao ambiente (paisagens e objetos) onde transcorrem as atividades musicais de Salvador (instrumentos musicais e ladeiras, por exemplo). Assim, o léxico e as práticas carnavalescas baianas se “convertem” em léxico e práticas de louvor cristão.

Este movimento discursivo de “baianizar” e colocar axé em músicas católicas (que, no entanto, visam a um público mais abrangente) é algo relativamente novo no âmbito da chamada música gospel/religiosa. Isto porque os compositores geralmente aproveitam apenas o ritmo conhecido dos gêneros “pagãos”, como forró, rock e funk, mas não dispensam as letras que contêm unicamente referentes cristãos, como é o caso de “I miss her/ Eu sou de Jesus”, do irmão Lázaro. Alguns exemplos de Jake, com paralelos (em itálico) no cancionário baiano/*axé music*:

Coração acelera, o timbal acompanha / Foi Jesus quem me sapecou (faixa 10,
“Sapeca”)

Leva, leva, leva, leva a levada do timbal (Timbalada, “Levada do Timbal”)

Sobe ladeira no clima, espera Jesus passar (faixa 11, “Alê Alê”)

E me leva que eu vou amor, vou subindo a ladeira do Pelô (Banda Mel, “Ladeira
do Pelô”)

Quebra, requebra / “Saculeja”, balança e “vambora” / Chegando Cristo / Bate o peito / Tá chegando a hora (faixa 13, “Quebra e Requebra”)

O que é que a baiana tem? / Tem graça como ninguém / Como ela requebra bem (Dorival Caymmi, “O que é que a baiana tem”)

Bata no peito mais forte e diga: eu sou ilê (Daniela Mercury, “Charme da Liberdade”)

Excluindo “as músicas de protesto”, que se constituíam de grandes narrativas exaltando a negritude e dando lições históricas complexas, as letras de *axé music* estão a serviço do ritmo (ver Guerreiro, 2000). O axé é feito para dançar e os conteúdos das músicas geralmente incentivam o movimento corporal, propondo coreografias e tratando de temas lúdicos e sensuais (embora questões sociais e religiosas não estejam de todo ausentes em determinados artistas). Com tal intuito, muitos refrãos se constituem apenas de sequências silábicas formadas por sons onomatopaicos ou iniciadas por consoantes “plosivas”, como o “p”:

Pó pará com pó, pópópóparácompó (faixa 2, “Pó pará com pó”)

Pê, pererêpê pêpêpê, pê pererê pê pêpêpê, pê (Ivete Sangalo, “Pererê”)

Piriripompom, piriri pompom, esse é o toque novo (Nwance, “Piriri Pompom”)

Para que o álbum soasse como um disco de axé, além do naipe de percussão, dos ritmos baianos, da alteração prosódica e da relação entre forma/conteúdo das letras comentados acima, foi incluído o som de uma plateia virtual, que aplaude, grita e com quem Jake interage, como se fosse uma gravação ao vivo. O CD começa com uma saudação introdutória e prossegue com o encadeamento entre as faixas, seja musical ou através de comentários da cantora. No meio do “show”, Jake prepara os ouvintes com um samba-reggae mais lento (“Baile lindo”), invoca a presença de Deus com a canção “Javé Chammá” (“Deus está aqui”) e torna a apresentação um

momento litúrgico com um misto de oração/testemunho (faixa 8, “Oração Deus te Abraça”), encerrado com uma espécie de Salmo do rei Davi (faixa 9, “Contemplar”). Neste momento, o movimento discursivo de dotar o Cristianismo de axé parece se inverter ao tornar o show de axé um tipo de celebração cristã. As músicas posteriores retomam a proposta efusiva.

Assim, a concepção e a realização do CD enfatizam a questão de se captar a experiência presente na gravação ao vivo, que é simulada para que se conte também com a qualidade técnica do registro em estúdio dos arranjos vocais e musicais. Mas a sensação que se tem é a da inteireza de um show e de uma experiência religiosa, não a de uma peça fragmentada em etapas e posteriormente montada que é o álbum composto por faixas produzidas de forma independente (embora tenha acontecido assim).

A repercussão do trabalho de Jake tem extrapolado o mundo católico, o que contraria teses como a de Brenda Carranza de que as atividades midiáticas carismáticas tendem apenas a atingir os “de dentro” (2006). Em março de 2009, a cantora ganhou na categoria “marketing viral” do prêmio *Melhores na Webesfera 2008 Youpix* pelo vídeo campeão de acessos da já referida apresentação na TV Aparecida. Segundo dados fornecidos pela produção da cantora, o vídeo teve mais de 400 mil acessos em 10 dias. Conforme dito anteriormente, o trabalho de Jake foi citado em forma de desafio (aos outros cantores de axé) por Caetano Veloso em seu blog, *Obra em Progresso*: “quero ‘pó pará com pó’ cantado por Ivete, Daniela, Chiclete, Asa, Jamil e quem mais”.

Inicialmente através destas duas fontes, muitas pessoas que dificilmente se interessariam por música religiosa passaram a escutar Jake, levando-a a projetar a carreira em termos mais amplos. “Viajando por todo o Brasil fazendo shows em micaretas, em trios, palcos, ginásios, estádios, ruas, praças, a paulistana mais baianinha do Brasil pretende ampliar seu público além do meio católico e deseja que sua mensagem se propague”, afirma o *release* da cantora para a imprensa.

Mas a receptividade *extra* e *intra* Igreja Católica não significa a ausência de percalços. Além de questões aparentemente comerciais (como a distribuição e divulgação do CD, fator que distingue Jake de outros astros católicos como

o Padre Fábio de Melo, que está apoiado em parcerias com grandes empresas do setor), há problemas de ordem eminentemente religiosa, que tem a ver com a mobilização de elementos alheios ao repertório católico-cristão por parte da cantora.

Jake conta que a exibição de sua participação gravada em determinada emissora católica foi cancelada sem qualquer explicação. “É uma pena, um comunicador cristão a menos que eles não quiseram mostrar”, comenta, acrescentando que a mesma emissora traz conteúdos bastante repetitivos e solipsistas (“só sabem falar deles”). É bom lembrar que Jake tem formação em Comunicação Social – Publicidade e Propaganda. “Não queria usar meus conhecimentos para vender coisas em que eu não acredito”, afirma. Todo o esquema de comunicação em torno de Jake (sites, assessoria, produção) é bastante profissional e durante a entrevista ela demonstrou ter uma visão detalhada e crítica da atividade artística e midiática católica, incluindo as condições mercadológicas envolvidas.

A outra dificuldade relatada por ela rendeu uma estratégia curiosa. Indaguei-lhe por que o CD tinha sido gravado parte em Caucaia, Ceará (instrumentos), e parte em Cachoeira Paulista (sede da comunidade Canção Nova, já referida antes no artigo), São Paulo (vocais). Ela conta que os músicos “pagãos” foram proibidos de entrar nos estúdios católicos. O resultado foi a gravação em estúdios diferentes. No entanto, os sons “pagãos” se juntaram posteriormente ao canto “sagrado” de Jake (ambos termos usados aqui no sentido particular do que estava autorizado ou não a entrar no espaço santo da gravadora católica) através de técnicas de gravação. Canto e instrumentos são comumente gravados em separado (temporalmente) e reunidos depois na produção da faixa, mas no caso de *Guerreira do Amor* isto ocorreu não exatamente por razões técnicas, mas religiosas, e não só temporalmente, mas também espacialmente. Também não se pode falar apenas de reserva de mercado para músicos católicos. É bom ter em mente que os instrumentos percussivos do axé baiano e a maneira de tocá-los estão intimamente ligados ao Candomblé. Neste caso, mixagem sonora e sincretismo se tornam sinônimos

e explicitam o movimento de síntese pop-pagã/cristã-inculturada realizada pela cantora através de dispositivos tecnológicos.

Neste sentido, a posição estrutural liminar de Jake (*sensus* Tuner, 1974), como leiga, portanto fora da hierarquia romana, e de “espiritualidade carismática”, sem pertencer formalmente a nenhuma comunidade da Renovação Carismática Católica brasileira, possibilita a liberdade para desenvolver o “talento” que lhe foi concedido: o carisma “desbravador e ousado” de cantar axé. Não se trata de tarefa fácil. Não são apenas sacerdotes libertários que são alvos de sanções por parte do Vaticano. Tanto o Padre Marcos Lázaro, que comanda a banda de axé Dom de Deus, como o Padre José de Souza Pinto, que dançou vestido de Oxum em missa inculturada para diferentes “raças”, foram proibidos de celebrar missas pela Igreja Católica.

É importante dizer que as ações destes dois padres, importantíssimas no debate não só da inculturação católica, mas também da capacidade (e dos limites) do Cristianismo de se metamorfosear, são, no entanto, mais localizadas, e embora contassem com repercussão nacional (no caso de Padre Pinto), o impacto maior se restringe a Salvador, nas paróquias onde eles presidiam como vigários (Piedade e Lapinha) e onde a presença negra justifica de maneira maior as apropriações que eles tentaram trazer para o Catolicismo. Já o Padre Marcelo Rossi, uma das influências de Jake, que sempre que pode assiste a suas missas no Santuário do Terço Bizantino em São Paulo, também foi considerado polêmico por subir em trios elétricos para cantar e conduzir multidões em coreografias da sua “aeróbica do Senhor”. A investidura sacerdotal parece conferir ao mesmo tempo legitimidade, destaque e limitação para a inovação religiosa, enquanto que os leigos podem se lançar em iniciativas mais livres, porém com menor respaldo institucional (incluindo aqui cobertura midiática, parcerias com empresas de comunicação e mesmo atenção inicial do público).

A atuação de Jake, que pessoalmente discorda de “extremos” como o balé de Padre Pinto, é literalmente “rizomática” (Deleuze; Guatarri, 1994), pois acontece de igual maneira nas redes de comunicação e nas apresentações presenciais. A cantora também se vale da máscara carnavalesca (de cantora

baiana de trio elétrico), pródiga para as combinações entre o sagrado e o pagão/profano e para a crítica alegre ao formalismo sisudo e enrijecido das instituições (ver Bakhtin, 1999).

A maior parte dos trabalhos sobre a Antropologia do Cristianismo focaliza a maneira pela qual tal sistema religioso, transmitido por missionários euro-americanos, se particulariza a partir da cultura de determinados grupos. Autores como Joel Robbins acrescentam também a questão de como o Cristianismo entra nos próprios processos de mudança cultural dos coletivos cristianizados, diante de novas questões trazidas pelo contato e a globalização. No Brasil, a Antropologia do Cristianismo que toma o material melanésio como referência busca situações muito próximas das trabalhadas pelos agentes formais de inculturação católica, que no aspecto missionário se dedicam, sobretudo, aos grupos indígenas. Mas a Cristianização, afinal de contas, só acontece com povos nativos e através de missionários coloniais? A resposta é negativa, tanto para agentes como pacientes, principalmente porque o evangelizado tem que se tornar evangelizador no processo de tornar-se cristão.

Ao tomar o trabalho de Jake como estudo de caso de ação evangelizadora, quis ampliar o enfoque nativizador, quase étnico, da cristianização para mostrar que, ao menos do ponto de vista do Cristianismo (católico ou não), as diferenças culturais que demandam criatividade na transmissão da mensagem religiosa são variadas e tendem a se equivaler, pois exigem soluções discursivas (linguísticas, comunicacionais, melódicas, visuais e corporais) complexas tanto no caso dos nativos “nativos” como no outro, dos diversos públicos-alvos possíveis da evangelização cristã e que não são exóticos o suficiente para a antropologia a ponto de se dizer que eles estão sendo também “cristianizados”.

Mas Jake também está lidando com a indigenização do Cristianismo para o contexto brasileiro, sobretudo através de referências pop que por sua vez remetem, ora de maneira difusa, ora de forma bem explícita, a questões da formação histórica do país e símbolos mais ou menos estabilizados da convenção conhecida como “nacionalidade brasileira”. Ao mesmo tempo

em que se apropria da música regional da Bahia, a cantora também está evocando o arquetipo feminino da brasilidade: a baiana.

O discurso visual fundante da baiana acontece com Carmen Miranda, que começa a fazer sucesso no Brasil no final da década de 1920 e chega a ser a artista mais bem paga de Hollywood na década de 1940. Todas as ambiguidades possíveis estão presentes na carreira e na representação do Brasil incorporada em Carmen Miranda (é impossível tratar delas aqui), mas o estatuto da bricolagem realizada por ela continuaria válido como mostra da disposição criativa do povo e do artista brasileiros, de acordo com as principais tentativas de achar a essência nacional do Brasil. O mais interessante é que a “Brazilian Bombshell” era uma “falsa baiana”, como Jake: nasceu portuguesa, vivia no Rio de Janeiro e se consagrou mundialmente como baiana estilizada, ou seja, fruto de uma elaboração criativa, nos Estados Unidos.

Antes de Carmen, a figura da baiana já ocupa certo espaço no imaginário nacional forjado a partir do Rio de Janeiro. As baianas migrantes vão ser fundamentais para a difusão dos cultos e da musicalidade afro-brasileiros na capital imperial e depois federal, sendo Tia Ciata a representante emblemática deste momento. “A venda de cocadas e acarajés costumava ser apenas a fachada legal dessas senhoras gordas e joviais que, na verdade, eram as líderes religiosas de suas comunidades no entorno da Praça Onze. Essa religião, naturalmente, era o Candomblé. Mas elas eram também animadoras dos sambas e choros que tocavam em suas casas”, descreve assim Ruy Castro a participação das baianas na vida cotidiana carioca da época (2005, p. 71)¹¹.

No entanto, segundo o autor, as baianas abandonaram o esplendor do vestuário ao chegar às terras fluminenses, sobretudo os adereços de ouro e prata. Mas permanecem certos traços como a brancura dos vestidos, cor que

¹¹ Outra contextualização importante sobre a presença da baiana no momento do surgimento do samba e da cultura carnavalesca no Rio de Janeiro durante a passagem do Império para a República e sobre a repercussão dos acontecimentos artísticos do período para os debates posteriores sobre a identidade nacional (realizados no contexto da Semana de Arte Moderna de 1922 e da noção de povo brasileiro criada no Estado Novo) está em *O Mistério do Samba*, de Hermano Vianna (2005).

remete tanto a Oxalá quanto à prescrição higienista exigida para o trabalho com o público das filhas de São Salvador como vendedoras de quitutes. Logo o traje de baiana se torna fantasia carnavalesca, associada a foliões mais pobres. Como forma de figurar em números artísticos para plateias mais refinadas, a fantasia de baiana deveria ser estilizada.

Desde o começo da carreira, Carmen estava sintonizada com a Bahia, pois o repertório da artista incluía inúmeras canções alusivas ao estado, muitas de autoria de Ary Barroso. No entanto, os elementos marcantes do visual estético e cinético de Carmen Miranda e da baiana vão se conformar através da *performance* dela no filme *Banana da Terra* (1938/39), cantando o primeiro sucesso do baiano Dorival Caymmi, "O que é que a baiana tem?".

Carmen, que era também grande costureira e criava as próprias roupas e acessórios, seguiu a lista de itens enumerada por Caymmi para compor a indumentária completa da baiana que seria seu figurino no filme. A maior inovação, segundo Castro, foi a recuperação dos balangandás. "Os balangandás eram penças de figa e amuletos de metais nobres, lavrados por finos ourives, e de quaisquer objetos de ferro, madeira ou osso que representassem um pedido ao santo ou o pagamento de uma promessa" (2005, p. 170). "Um rosário de ouro, uma bolota assim, quem não tem balangandás não vai no Bonfim", nas palavras de Caymmi, que também coreografa os trejeitos e dengos baianos de Carmen Miranda. A síntese realizada por Carmen continua sendo retomada, como, por exemplo, no show *Canibália* (2009) de Daniela Mercury, uma das referências musicais de Jake.

Os balangandás integram um complexo de objetos africanos protetores que, no Brasil, adquirem também caráter devocional e mesmo terapêutico com a incorporação de referências cristãs, e que incluem ainda as bolsas de mandinga (Meyer, 1999, também fala de prática similar entre os Ewe, recebida dos Yorubá. Como a doença é um sinal do mal para estes povos, objetos protetores podem também ter propriedades curativas). A cantora potencializa as qualidades estéticas e sonoras da tilintante, vistosa, mas também profundamente numinosa composição que incluía ainda pulseiras, brincos, rendas e outros apetrechos.

Tal exuberância também está presente nos trajes de Jake, tanto no palco e em fotos promocionais como em outras situações mais cotidianas. Durante a entrevista realizada na casa dela em São Paulo, me chamaram a atenção as grandes argolas e a profusão de pulseiras e braceletes, que se chocavam enquanto ela gesticulava nas respostas, tornando toda a conversa sonora. Abaixo, o deslizamento de sentido realizado pela cantora a partir do referencial imagético comentado acima, operando a transformação visual de Jake na “paulistana mais baianinha do Brasil”:

Figura 1 - Deslizamento de sentidos entre imagens da baiana



Clara Nunes, Daniela Mercury e Carmen Miranda

Fotos 3 e 4 - Imagens do website de Jake que mostram a cantora “inculturada” de baiana



Vestido branco, colar, pulseiras e canga (substituindo o tabuleiro) da baiana vendedora ambulante de iguarias. No fundo, azulejos com motivos carnavalescos.



Pele escura contrastando com a alvura do vestido, balangandã no pescoço. Pulseiras de metal tilintante. Ao fundo, construção de estilo colonial, paisagem de onde se decalcam as iaiás da Bahia para figurar no imaginário nacional.

Outro aspecto interessante do visual de Jake merece ser comentado. A cantora costuma se apresentar descalça (como no Programa do Jô exibido em 08/05/2009). Há uma linhagem de nomes da música popular brasileira, que inclui Clementina de Jesus, Maria Bethânia e Clara Nunes, todas ligadas à Umbanda e ao Candomblé, que costumam se apresentar assim. Pessoas com pés calçados não podem entrar nos espaços sagrados destes cultos afro-brasileiros.

O pop aparece aqui mais uma vez como fonte de empréstimo indireta de significantes visuais/perfomáticos de um complexo simbólico de circulação nacional, mas que tem ligações traçáveis com repertórios mais localizados e não facilmente assimiláveis por instâncias como o Cristianismo. A *axé music* é um caso bem-sucedido de empreendimento musical que começa de forma localizada, mas que alcança (através de carnavais fora de época, shows e aparições midiáticas) um estatuto nacional. Isto acontece através da ressignificação e atualização de símbolos costumeiramente utilizados nos discursos de brasilidade, mas que dizem respeito a personagens, ritmos, paisagens, motivações e temas particulares à Bahia. Jake mobiliza este fluxo cultural em nome de uma evangelização mais ampla, alegre e inovadora.

CONCLUSÃO

Diante de tal quadro, parece difícil chegar a conclusões como a de Marjo Theije e Cecília Mariz sobre a questão da inculturação no Catolicismo brasileiro:

In Brazil the MRCC [movimento da renovação carismática católica] has avoided discussing the tensions between the universal and local values, and it presents itself as a universal or global discourse. For the MRCC, debates on acculturation seem to be an absolute nonissue: the theme is absent from the movement's publication, inculturation is neither discussed nor reflected upon, and there is no discussion about ethnic identity or culture (2008, p. 41).

A avaliação das autoras demonstra a necessidade de obter conhecimentos mais amplos sobre a diversidade dos fatos etnográficos relativos à Renovação

Carismática no Brasil, bem como de revisar certas tradições acadêmicas sobre o tema que fazem com que o fenômeno não seja analisado por si, mas com base em outro referencial religioso considerado, por exemplo, mais politizado. O mais recorrente é a comparação da proposta carismática com a da Teologia da Libertação, principalmente a tensa relação desta com a Teologia da Inculturação, que não tem conseguido conciliar a promoção da diversidade cultural com a incorporação dos conteúdos originados dos povos não ocidentais como fonte de inovação para a mensagem fundamental cristã (Rufino, 2002, p. 313). Assim, o problema não está na comparação em si, mas na escolha da abordagem de tal vertente católica como parâmetro para as definições do que é “popular” e “local” e em como trazer tais elementos para as iniciativas cristãs.

A perspectiva da Teologia da Libertação, endossada pelas autoras, remete o popular e o local às manifestações artísticas de grupos oprimidos em termos sociais, políticos e econômicos, que por ocupar tal posição se expressariam através de artefatos culturais “autênticos”, em contraposição aos bens simbólicos provenientes da produção massiva. Isto acaba deixando de lado o popular e o local em ritmos musicais de grande apelo comercial, como a *axé music*. Não é preciso nem apontar para a base rítmica do afoxé e a temática de resistência negra existentes nos primórdios do estilo musical baiano, pois o ritmo continua sendo consumido em larga escala em todo o país, sendo, portanto, popular no sentido de atingir parte considerável da população brasileira que reconhece o imaginário visual e musical e a coloquialidade linguística promovida pelo axé. É precisamente tal imaginário, bem com tal marco linguístico, a referência da cantora Jake para adaptar a mensagem cristã católica. “Tornar-se tudo para com todos” é algo que os evangelizadores cristãos tomam como premissa para o trabalho que realizam.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN-BROOS, Diane J. *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Orders*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- BAKTHIN, Mikail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília: UnB, 1999.
- BLOOM, Harold. What is Religious Criticism? In: _____. *American Religion: the emergence of the post-christian nation*. New York: Simon & Schuster, 1992.
- BONFIM, Evandro. *Canção Nova: circulação de dons, mensagens e pessoas espirituais em uma comunidade carismática*. 2012. 397 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.
- CANNEL, Fenella. The Christianity of Anthropology. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, n. 2, p. 335-356, 2005.
- CARRANZA, Brenda. Catolicismo Midiático. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- CASTRO, Ruy. *Carmen: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Pastoral Afro-Brasileira*. São Paulo: Paulus, 2002.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. In: _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia (vol. 1)*. São Paulo: Editora 34, 1995.
- FONSECA, Alexandre Brasil. Fé na tela: características e ênfases de duas estratégias evangélicas na televisão. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: Iser, v. 23, n. 2, p. 33-52, 2003.

GUERREIRO, Goli. *A Trama dos Tambores: a Música Afro-Pop de Salvador*. São Paulo: Editora 34, 2000.

HARDING, Susan. Representing fundamentalism: the problem of the repugnant other. *Social Research*, v. 58, n. 3, p. 373-393, Fall 1991.

KELLER, Eva. Scripture study as normal science: Seventh-Day Adventist practice on the East Coast of Madagascar. In: CANNEL, Fenella (Ed). *The Anthropology of Christianity*. Durham; London: Duke University Press, 2006.

LATOURE, Bruno. "Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 10, n. 2, p. 349-376, 2004.

MEYER, Birgit. *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Trenton: African World Press, 1999.

_____. Religious sensations: why media, aesthetics and power matter in the study of contemporary religion. In: VRIES, Hent de. *Religion: beyond a concept*. New York: Fordham University Press, 2008.

MIRANDA, Mario de França. *Inculturação da Fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.

MOSKO, Mark. Partible Penitents: Christianity and Dividual Personhood in Melanesia and the West. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 16, n. 2, p. 215-240, June 2010.

PAULO VI. *Exortação Apostólica "Evangelii Nuntiandi" sobre a Evangelização no Mundo Contemporâneo*. São Paulo: Paulinas, 2006 [1975].

ROBBINS, Joel. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press, 2004a.

_____. The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, v. 33, p. 117-143, Oct. 2004b.

_____. Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity. *Current Anthropology*, v. 48, n. 1, p. 5-38, Feb. 2007.

RUFINO, Marcos Pereira. “*Ide, portanto, mas em silêncio*”: faces de um indigenismo católico heterodoxo. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

SAHLINS, Marshall. The sadness of sweetness: the native anthropology of Western cosmology. *Current Anthropology*, v. 37, n. 3, p. 395-415, 1996.

SILVA, Vagner Gonçalves. Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras: Significados do Ataque aos Símbolos da Herança Religiosa Africana no Brasil Contemporâneo. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007.

SOUZA, André Ricardo. *Igreja in concert: padres cantores, mídia e marketing*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005.

THEIJE, Marjo de; MARIZ, Cecília Loreto. Localizing and Globalizing Processes in Brazilian Catholicism: Comparing Inculturation in Liberationist and Charismatic Catholic Cultures. *Latin American Research Review*, v. 43, n. 1, p. 33-54, 2008.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VIANNA, Hermano. *O Mistério do Samba*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

Recebido em: 30/08/2015

Aprovado em: 17/09/2015

ROSTROS DE LO DIVINO Y CONSTRUCCIÓN DEL *ETHOS*
SOCIO-POLÍTICO: RELACIÓN ENTRE TEOLOGÍA
Y ANTROPOLOGÍA EN EL ESTUDIO DEL CAMPO RELIGIOSO.
EL CASO DEL PENTECOSTALISMO EN ARGENTINA

*Nicolás Panotto*¹

Resumen: La teología en tanto disciplina ha quedado en un lugar secundario dentro del estudio del fenómeno religioso, siendo las llamadas ciencias de la religión – especialmente sus vertientes sociológicas y antropológicas – las instancias que regulan dicho campo. En este artículo ponemos bajo una mirada crítica esa (supuesta) disyunción, ampliando la definición del quehacer teológico a partir de un estudio de sus diversas dimensiones, desde las cuales proponer otros posibles puentes con distintos abordajes y disciplinas. A modo de ejemplo, utilizaremos dichas categorizaciones en el análisis del campo evangélico argentino – más concretamente una comunidad neopentecostal en Buenos Aires –, donde aplicaremos algunos ejes estrictamente teológicos en diálogo con estudios socio-antropológicos.

Palabras clave: Teología; Ciencias de la Religión; Campo Evangélico; Pentecostales.

Abstract: Theology represents an excluded discipline from the study of the religious phenomenon, where the so-called sciences of religion – especially sociological and anthropological approaches – regulate the field. In this paper we want to discuss this (supposed) disjunction, offering a definition of the theological task describing its various dimensions, and from there, other possibilities of dialogue with different disciplines. We will depart from a rereading of some categorizations in the analysis of Argentine evangelical field – more specifically a neopentecostal community in Buenos Aires –, offering an alternative reading from theological inputs in dialogue with socio-anthropological studies.

Keywords: Theology; Religious Sciences; Evangelicals; Pentecostals.

¹ Doctorando en Ciencias Sociales - FLACSO Argentina. Becario CONICET.
Contacto: nicolaspanotto@yahoo.com.ar

INTRODUCCIÓN

Hubo un tiempo en que la teología (cristiana) era llamada madre de todas las ciencias. La religión no era un “fenómeno social” a ser analizado sino el locus primario para la construcción de todo conocimiento. Las circunstancias cambiaron radicalmente con la entrada a la modernidad. El positivismo, la Ilustración, el deductivismo, el romanticismo, entre otros elementos, dieron lugar a la formación de una serie de presupuestos epistemológicos – y con ellos éticos y socio-políticos –, como la división sujeto/objeto, la búsqueda de “leyes” impresas en los procesos naturales e históricos, el lugar central del ser humano y su razón como fuente única de conocimiento, entre otros. De esta manera, el empirismo predominó sobre cualquier tipo de especulación suprahistórica. La teología quedó, de esta manera, totalmente excluida, perdiendo así su estatus cognitivo preponderante hasta ese momento.

Pero tal como resume De Sousa Santos (2009, p. 17-59), el paradigma moderno entra en crisis al no poder responder a la complejidad de elementos, fronteras y dinámicas del espacio social y biológico, los cuales procuraba explicar desde su clausura epistemológica. Por eso, hoy contamos – según este autor – con un “paradigma emergente” que plantea que todo conocimiento científico natural es también un conocimiento científico social, que se mantiene en una tensión irresoluble entre universalidad y localidad, y que no puede evitar la cuota subjetiva del autoconocimiento (de la comunidad científica y académica) en cualquier construcción de sentido. Esto permitió que elementos como lo histórico, la imprevisibilidad, la interpretación, la espontaneidad, la autoorganización, la evolución, el desorden, la creatividad y el accidente, cobren un estatus científico fundamental.

Es en este contexto donde irrumpen nuevos abordajes no solo del fenómeno religioso en tanto hecho social sino también como marco epistemológico, o sea, como experiencia desde donde se construye sentido/ conocimiento. Pese a que este proceso podría dar lugar – como afirma De Sousa Santos (2009, p. 52) – a que “Dios esté en vías de regreso” sin nada de divino sino con deseo de armonía y comunión, como una “nueva *gnosis*

en gestación”, la teología sigue excluida del campo científico, y en especial de las ciencias sociales.² En este sentido, se continúa circunscribiendo dicha disciplina como una instancia más bien confesional, cuya única utilidad es la autocomprensión de una identidad religiosa particular. El estudio de lo religioso en tanto fenómeno, por ende, ha quedado cautivo de las llamadas ciencias de la religión, en especial de la sociología, la antropología y la fenomenología de la religión.

La discusión en torno a la inclusión de la teología dentro de las ciencias de la religión es un debate vigente, aunque no muy extendido. En Europa y Estados Unidos se mantiene a la teología como una disciplina más dentro de las universidades, inclusive en las públicas. Esto no se da con tanta asiduidad en América Latina: los casos son pocos, como la Escuela Ecuménica de la Universidad Nacional de Costa Rica. Podemos citar también el caso brasileño, donde se estableció un nuevo estatuto académico para la teología a través de la publicación de *Parecer 118/09* en la Cámara de Educación Superior del Consejo Nacional de Educación, lo cual suscitó una suerte de polémica entre teólogos y científicos sociales, tanto sobre las diversas consideraciones epistemológicas que emergen en torno a la especificidad de la teología, como también sobre su lugar dentro del campo general de las ciencias de la religión (Usarski; Passos, 2013). En Argentina, no contamos con un debate (al menos profundo) al respecto.

Aquí tenemos por objetivo introducir algunos aspectos importantes de estas discusiones, con el propósito de proponer una mirada alternativa al lugar que puede tener la teología dentro del análisis del fenómeno religioso. Nuestra hipótesis es que la teología en tanto disciplina, a través de un diálogo con otras ramas – en especial la sociología, la antropología y la filosofía – no

² El campo de la filosofía ha sido más receptiva a dicha disciplina en los últimos años, a través de diversos trabajos que dan cuenta, por un lado, de la necesaria deconstrucción estrictamente teológica que posee la filosofía occidental y, por otro, del lugar que ocupa el fenómeno de la pluralización de lo religioso en la actualidad, especialmente en la construcción de imaginarios socio-políticos y culturales. Algunos autores son Žižek y Gunjević, 2013; Vattimo, 1996; Agamben, 2006; Badiou, 1999.

es un campo periférico o auxiliar sino más bien necesario para profundizar el análisis del campo religioso en tanto fenómeno.

Para desarrollarlo, definiremos a grandes rasgos qué es la teología (en este caso, desde una perspectiva cristiana), para desde allí vincularla específicamente con la antropología. Finalmente, tomaremos como caso de estudio algunos abordajes alrededor del campo evangélico y particularmente del pentecostalismo – específicamente el Centro Cristiano Nueva Vida en Buenos Aires – para ver un ejemplo de la función que cumple un análisis teológico en el reconocimiento y análisis de discursos, símbolos y rituales religiosos que entran en juego en la construcción de imaginarios socio-políticos dentro de una comunidad religiosa.

TEOLOGÍA COMO INSTANCIA ANALÍTICA Y HERMENÉUTICA: UNA MIRADA EN RELACIÓN CON LA ANTROPOLOGÍA

La relación entre teología y ciencias sociales ha sido desarrollada más ampliamente por parte de la primera que de las segundas. En América Latina en particular, la teología de la liberación es la corriente que más ha abordado este tema, especialmente por su diálogo con el marxismo en particular, pero también con otras corrientes (Boff, 1982; Segundo, 1982; Ellacuría, 1990). Richard Roberts (2002, p. 190-214), por dar un ejemplo, habla de cinco modos en que se construye esta relación: el fundamentalista (negación total de la relación), las ciencias sociales por sobre la teología (E. Troeltsch), las ciencias sociales como una herramienta metodológica (teología de la liberación), la teología y las ciencias sociales como disciplinas que comparten los mismos ejes epistemológicos (Farley) y, por último, la que denomina como “cuasi fundamentalismo posmoderno”, que representa el debate actual en torno a las propuestas de John Millbank (2004), quien niega la posibilidad de un diálogo entre estas dos instancias, proponiendo el desarrollo de la especificidad de la teología como campo para el análisis social.

Otro de los temas discutidos en esta área es el lugar de la teología dentro del campo académico. Dicho debate ha sido desarrollado ampliamente en Europa y Estados Unidos (Soares; Passos, 2011, p. 149-210). En nuestro continente, Brasil es el país que lleva la delantera a partir de las nuevas disposiciones que reconocen oficialmente carreras de bachillerato y posgrado en teología (Neutzling, 2005; Soares; Passos, 2011; Shaper; Westhelle; Oliveira; Gross, 2012). A pesar de ello, la teología continúa siendo una disciplina relegada, donde el conjunto de las llamadas ciencias de la religión son las escogidas para el estudio del fenómeno religioso.

Creemos que uno de los elementos que dan lugar a esta situación es la existencia de una visión reduccionista con respecto a la definición y práctica de lo teológico. Esto puede ser tomado en tres sentidos. En primer lugar se la concibe como una tarea ligada únicamente a cuestiones confesionales. En segundo término, hay una visión poco crítica con respecto a lo que implica dicha confesionalidad, si tenemos en cuenta los debates contemporáneos en torno a la subjetividad (¿confesión? ¿perspectiva? ¿ideología? ¿motivación?) del investigador social, su desempeño en el campo y la construcción del saber. En otros términos, se cuestiona la confesionalidad en tanto perspectiva particular de lo teológico, mientras se acepta la subjetividad del investigador dentro del trabajo socio-antropológico. Y en tercer y último lugar, predomina un desconocimiento sobre el desarrollo de la labor teológica como disciplina y su heterogeneidad metodológica y epistemológica.

Desarrollaremos a continuación cuatro *dimensiones* de lo teológico que nos permitirán tener una visión más amplia de su abordaje, para luego introducir una serie de estudios que han trabajado la relación entre teología y antropología, y desde allí ver la posibilidad de un diálogo interdisciplinar más fecundo, especialmente del lugar de la teología en el campo del estudio del fenómeno religioso.

DIMENSIONES DE LO TEOLÓGICO

Existe cierto consenso en definir la teología como un tipo de saber que se vincula con la experiencia de fe de un sujeto (individual o colectivo) en el marco de una tradición eclesial o religiosa. De aquí, es conveniente hacer una distinción entre *teología en tanto discurso religioso identitario* y *teología como disciplina dentro del campo del saber*.

La *teología en tanto discurso religioso identitario*, se comprende como *marco de sentido* que parte de una *fe* específica en la manifestación histórica de lo sagrado, basada en un conjunto de *experiencias religiosas mediadas por prácticas discursivas, simbólicas, rituales e institucionales* dadas en un *marco contextual* concreto, que a su vez responde a un *proceso histórico* dentro de un período de tiempo.

Por otra parte, la *teología como disciplina dentro del campo del saber* se vincula más bien al ámbito de lo educativo y académico, cuyo fin es profundizar el análisis de todas estas dinámicas, especialmente en lo que refiere al estudio de los procesos históricos de lo religioso, de los textos sagrados – en el caso que los haya –, las transformaciones dentro de los espacios religiosos, entre otros.

De estas definiciones se desprenden varios elementos con respecto al *ontos* de la teología, que merecen ser profundizados. En este caso, partimos de cuatro dimensiones centrales que lo caracterizan.

La primera es su *dimensión confesional o apologética*. Todo discurso teológico responde a una especificidad eclesial o religiosa particular, que explica sus puntos dogmáticos y declaraciones de fe, los cuales se han gestado dentro de un proceso histórico particular. Lo apologético tiene que ver específicamente con el desafío de toda expresión religiosa en intentar exponer, resignificar y responder a las dinámicas de su medio específico desde los elementos propios de su discurso identitario y a los procesos contextuales e históricos en los que se ubica.

La segunda es la *dimensión pública*. Mientras la anterior se relaciona más concretamente con la especificidad identitaria o *superficie sincrónica* de la teología en relación a una particularidad religiosa, la dimensión pública

responde más puntualmente al abordaje de instancias que vinculan al sujeto o comunidad religiosos con el campo social más extenso. Aquí el abanico se abre hacia varios campos, especialmente en lo que refiere a cómo la teología responde al abordaje de temas éticos, de coyunturas políticas, de problemáticas culturales, a la relación con diversos espacios y sujetos sociales o religiosos, entre otros. Como resume David Tracy (2006), los públicos de una “teología pública” son la sociedad, la comunidad de fe y la academia.³

En este sentido, y teniendo en cuenta lo desarrollado anteriormente, se podría decir que no existe una estricta división entre una dimensión confesional y otra pública de la teología: los elementos confesionales son siempre comprendidos en un contexto, y la resignificación de éstos posibilita lecturas alternativas del contexto. Esto lo podemos ver, por ejemplo, en las revisiones en la exégesis y hermenéuticas bíblicas de la teología de la liberación. Dicha corriente nace como una vertiente crítica y ecuménica dentro del cristianismo católico, como respuesta a diversas coyunturas en el campo socio-político, eclesial y académico del continente, las cuales llevaron a una profunda revisión del discurso dogmático. Uno de los elementos más destacados fue la revisión de la cristología. La lectura socio-política de los textos bíblicos llevó a un mayor énfasis en el Jesús histórico, lo cual permitió a su vez la apertura hacia un análisis crítico del contexto por parte de los creyentes y las comunidades religiosas (Sobrino, 1982). En resumen, se gesta una dinámica de doble vía: dicha relectura bíblico-dogmática fue habilitada por la convergencia de elementos críticos contextuales, e inversamente, estas resignificaciones a nivel hermenéutico posibilitaron la construcción de nuevos sentidos y prácticas sociales.

Esto nos permite ver que existe una tensión constante entre las segmentaciones discursivas (dogmas) y la pluralidad de narrativas que emergen desde las coyunturas históricas, contextos y experiencias de fe (Mark Lewis

³ Sobre la corriente de teología pública, ver también Stackhouse, 1987; Valentin, 2002; Hainsworth y Paeth, 2010; Martínez, 2001; von Sinner y Calvacante, 2011; von Sinner, Jacobsen y Zwetsch, 2012; von Sinner, 2012.

Taylor, 2010, p. 9-17, describe dicho fenómeno desde la relación entre la “Teología” y “lo teológico”). Este proceso nos permite deconstruir diversos preconceptos vinculados con la tarea teológica, en el sentido de que ella no se relaciona solamente con la afirmación de dogmas por parte de agentes religiosos (Willaime) o especialistas (Weber) sino que es una construcción individual y colectiva vinculada a cada sujeto creyente y a cada comunidad, a la luz de las circunstancias de su contexto. La teología trabaja con una economía simbólica que incluye un camino particular de acceso a la “verdad” religiosa – su fundamento – así como una forma de administrar la sociedad religiosa que se genera a partir de allí.

La *dimensión disciplinar* es la tercera. Más allá que afirmamos que la teología tiene que ver con un tipo de saber construido por la comunidad de creyentes, una de sus dimensiones responde estrictamente al campo de lo académico. Aquí nos referimos al estudio de la *superficie diacrónica* de la teología en lo que respecta al desarrollo histórico de la fe, los diversos discursos dogmáticos en juego y los procesos hermenéuticos que se gestan en su camino. Por ello, la teología también elabora mediaciones metodológicas que sistematizan los procesos de construcción de sentido que le son propias, desde los diversos campos que entran en juego (Pannenberg, 1981; Lonergan, 2006; Tracy, 2006). Es aquí, además, donde encontramos la instancia de diálogo interdisciplinario de la teología con otras ciencias.

Por último, la *dimensión fenomenológica*. Con ello nos referimos concretamente a la especificidad de la teología con respecto a su objeto: la indagación sobre las implicancias del sentido del *Mysterium Tremendum* (Otto, 2005) o de *profundidad existencial* (Tillich, 1974) inherentes a la experiencia religiosa. La teología tiene su punto de partida en esta experiencia (de la cual emerge todo lo dicho anteriormente: lo confesional, lo público y lo disciplinar) para intentar indagar en torno a esa dimensión sagrada, trascendental y mistagógica del fenómeno en sí (la dinámica de la revelación), y reflexionar hermenéuticamente sobre el sentido último (místico) de la experiencia histórica a la que lo religioso, en tanto mecanismo y práctica, responde.

Concluyendo, la identificación de estas dimensiones nos permite contar con marcos alternativos desde los cuales ampliar el lugar hermenéutico de la teología, además de ubicar ciertos ejes transversales entre dos campos que suelen estar separados: el ámbito de lo académico y las dinámicas propias del fenómeno religioso.

TEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Hay dos puntos de partida para abordar la relación entre teología y antropología. En primer lugar, *la crítica al conocimiento científico desde el trabajo etnográfico*. La antropología ha cuestionado los parámetros científicos modernos, especialmente en lo que refiere, en palabras de Anthony Giddens, al “secuestro de la experiencia” (1991, p. 144-180), donde los marcos de análisis y de construcción del conocimiento son complejizados a la luz de la diversidad de contextos y la heterogeneidad del campo de estudio.

Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 11-44) habla del paso de un pensamiento abismal, característico de la modernidad (donde el conocimiento occidental crea un sistema de distinción entre lo visible e invisible, quedando esto último excluido como posible fundamento del conocimiento frente a la imposibilidad de la copresencia de ambos elementos), a uno posabismal como pensamiento ecológico (o ecología de saberes), donde los procesos epistemológicos son tan variados como la pluralidad de experiencias histórico-culturales. La ecología de saberes apela al conocimiento como inter-conocimiento (o, como afirma Jackson, 1998 desde una perspectiva fenomenológica, la *construcción intersubjetiva* del conocimiento antropológico).

Desde esta mirada, la teología puede ser considerada como un tipo específico de construcción del conocimiento, que intenta indagar sobre los mismos misterios e interrogantes (visibles e invisibles) con los que la ciencia se enfrenta. Algunos afirman que el elemento confesional impediría tomar la “distancia” necesaria para una investigación objetiva del fenómeno religioso, donde las percepciones particulares no entren en juego con los resultados. Pero diversos trabajos en torno al rol del antropólogo en el proceso etnográfica-

fico han cuestionado dichas pretensiones metodológicas que proponen la supresión de lo subjetivo o, inclusive, la carencia de opciones éticas durante la investigación (Jackson, 1998; Turner, 2007). La antropología ha discutido los aprioris positivistas de la ciencia, ubicando el discurso, lo ritual, lo simbólico, la práctica del sujeto y la experiencia, como *locus* hermenéutico. En este sentido, lo religioso en tanto fenómeno y la teología en tanto marco epistemológico pueden ser ubicados como un campo más dentro de esta ecología de saberes.

El segundo elemento a tener en cuenta es *el lugar de la teología dentro de la complejización del estudio y determinación del fenómeno religioso*. Cesar Ceriani (2013) afirma que el término “religión” como concepto social representa una categoría analítica con fuertes limitaciones para explicar la pluralidad de elementos que se dan en las experiencias de fe. Por ello – afirma Ceriani – términos como *espiritualidad* o *estilo de vida* emergen como nuevas clasificaciones que permiten ubicar más efectivamente la complejidad y heterogeneidad de dinámicas que irrumpen a la hora de estudiar las prácticas religiosas.

Ahora bien, dichas tipificaciones no surgen desde “afuera” – o sea, desde la investigación socio-antropológica – sino, principalmente, desde adentro de las comunidades y discursos religiosos, ya que la limitación de estos conceptos tradicionales también influye en la descripción de las propias experiencias de los creyentes. Estos procesos emergentes tienen por objetivo cuestionar las cosmovisiones ortodoxas y proponer una alternativa a las visiones históricas, y desde allí posibilitar nuevas formas de comprensión de la experiencia religiosa desde nuevas claves, ligadas, por ejemplo, a los procesos de la vida cotidiana.

Es aquí donde vemos cómo terminología religiosa y categorías socio-antropológicas se pueden vincular para describir nuevos procesos dentro de las prácticas creyentes. Y es aquí, además, donde ingresa la teología como disciplina que permite una lectura de mayor profundidad en torno a estas intersecciones gestadas en los procesos experienciales dentro de las prácticas cotidianas de fe o espiritualidad, donde los discursos religiosos tradicionales, institucionales y dogmáticos son resignificados.

Considerando la teología en tanto disciplina, tal como mencionamos al inicio, existe una discusión en torno a la definición de su especificidad dentro del campo de las ciencias de la religión. En este sentido, la diferencia reside en la manera en que se aborda la experiencia religiosa (Blundell, 2000, p. 49), aunque también existen abordajes que enmarcan la similitud entre la metodología etnográfica y la teológica (Scharen; Vigen, 2011, p. 28-74). Etienne Higuét (2006) afirma que mientras las ciencias socio-antropológicas analizan los fenómenos externos, la teología se focaliza en los procesos internos de lo religioso. Desde una perspectiva antropológica – donde el lugar de las performances simbólicas y prácticas sociales son instancias de construcción de sentido – la distinción entre lo externo y lo interno, como propone Higuét, sería cuestionable. Por ello, aquí preferimos hablar más bien de *superficies sincrónicas* y *superficies diacrónicas* que se entrecruzan y redefinen en las experiencias religiosas. En este caso, la teología se focalizaría en la superficie diacrónica, pero sin separarse de la superficie sincrónica, a partir de la cual se historiza en un momento particular.

Desde una segunda perspectiva, existen trabajos – especialmente en los estudios poscoloniales – que ven a la antropología más como una hermenéutica de la cultura que una ciencia de la cultura (Scott, 1989), donde se enfatizan más específicamente los procesos de construcción de sentido que la búsqueda de normativas sociales. Desde este abordaje, podríamos afirmar que la teología también es una ciencia hermenéutica (Higuét, 2006) ya que, como vimos anteriormente, en ella se entrelazan necesariamente diversos elementos analíticos y epistemológicos, que indagan los procesos de interpretación y acción de los discursos en las comunidades de fe. Más concretamente, la teología también representa una práctica discursiva donde mito y rito van juntas (Macquarrie, 1976, p. 20).

Pierre Gisel (apud Higuét, 2006, p. 38) sostiene que las ciencias de la religión comparten al menos tres focos de referencia con la teología: referencia a lo absoluto (lo trascendente, lo Sagrado), a lo simbólico y ritual, y a los lugares de pertenencia, tradición y experiencia. Más concretamente, Joel Robins (2006), por su parte, propone que la noción de *alteridad* representa

uno de los elementos centrales de este vínculo, especialmente en relación a la importancia que poseen comprensiones como diferencia, otredad y trascendencia en ambos campos. Como resume Vitor Westhelle (2012), la teología trata de explicitar la paradoja y darle representación, mientras las ciencias tienden a disimularlo.

Esta propuesta de vinculación hermenéutica entre ciencias sociales y teología nos lleva a comprender la relación entre estos campos no sólo desde una perspectiva pragmática o metodológica, sino epistemológica y, más aún, ontológica. De ahí, podemos conectarlas – en buena medida – con la dimensión fenomenológica de la teología que desarrollamos anteriormente. En otros términos, estos procesos parten desde la interacción y redefinición recíproca de los fundamentos constitutivos y puntos de partida de ambas disciplinas. De aquí que las ciencias sociales no representan sólo un “método” utilizado por la teología (ver la discusión de Mo Sung, 1994, sobre el uso del materialismo dialéctico en la teología de la liberación) sino que penetran en sus elementos constitutivos.

En esta dirección, emerge la necesidad de vincular tres elementos entre estos campos. Primero, *la dimensión de trascendencia como construcción/promoción de alteridad*. Esto significa que el sentido de trascendencia, tan propio del fenómeno religioso (y vinculado también a nociones como lo sagrado y el misterio), puede transformarse en una clave de lectura sociocultural, donde el “más allá” deviene en marco hermenéutico para la reinterpretación de los hechos como sentidos en construcción. Desde un abordaje teológico-filosófico existen diversos trabajos en esta dirección, como la teología del acontecimiento (Caputo, 2006) o algunas corrientes de teología posmoderna (Caputo; Scanlon, 2007). También encontramos propuestas desde la teología poscolonial (Rivera, 2010) y la teología latinoamericana (Hinkelammert, 2010).

El segundo elemento es el reconocimiento de *la imaginación teológica como imaginación social*. Cuando hablamos de imaginación teológica nos referimos al mismo discurso de fe, con sus mediaciones rituales y simbólicas, inherentes a la cotidianeidad de los sujetos creyentes y las comunidades de fe.

Los espacios religiosos y los discursos teológicos son instancias de construcción de sentido en vistas de los cambios en torno a la relación entre pluralización y construcción identitaria como marco de significación sociocultural y política. Esto lleva a la necesidad de ampliar la comprensión de la ontología teológica como su relación e inter-dependencia con las ciencias sociales.

Por último, y en conexión con el punto anterior, podemos mencionar *la pluralización de sujetos creyentes como pluralización de sentidos*. Aquí encontramos varios aspectos a resaltar. En primer lugar, la importancia de valorar al discurso religioso y teológico como marco de pluralización de significaciones (sociales, identitarias, culturales, políticas, etc.) En segundo lugar, la heterogeneidad de sujetos e instituciones que ello produce, también representa un aporte a la vinculación con temas centrales para las ciencias sociales, como los discursos alternativos y heterodoxos de identificación socio-política, y las transformaciones en el marco de las construcciones de instituciones sociales más allá de las definiciones tradicionales (nación, Estado, partido, ideología, entre otras).

CAMPO EVANGÉLICO, DISCURSO TEOLÓGICO PENTECOSTAL Y LA CONSTRUCCIÓN DE IMAGINARIOS SOCIO-POLÍTICOS EN ARGENTINA: UN ESTUDIO DE CASO

A modo de aplicación, utilizaremos las propuestas metodológicas desarrolladas en este trabajo – especialmente las dimensiones disciplinar y hermenéutica que vinculan a la antropología y la teología – para el análisis de una comunidad eclesial pentecostal en la ciudad de Buenos Aires: el Centro Cristiano Nueva Vida (CCNV). Esta iglesia representa uno de los grupos neopentecostales más grandes del país (supera los 30.000 miembros) y es reconocida como una de las “mega-iglesias” gestadas a inicio de los ’80 en pleno auge del pentecostalismo en el país. A partir del 2000, esta comunidad obtuvo un progresivo protagonismo en el campo de la incidencia social y política, tanto a través de sus actividades eclesiales como por su trabajo en

red con diversos movimientos, organizaciones y sectores partidarios (Panotto, 2013a, 2013b, 2013c).

Dado nuestro interés por ver el aporte de la teología al estudio socio-antropológico del fenómeno religioso pentecostal partiendo del caso del CCNV, nos centraremos en dos problemáticas: el lugar de los modelos eclesiológicos – en especial de la llamada “iglesia celular” o modelo de espigas, en el caso del CCNV – y la centralidad que adquiere un concepto teológico dentro de los procesos de construcción de sentido, en este caso el de *reino de Dios*.

Antes que nada, debemos inscribir esta propuesta en la aludida discusión relacionada con la resignificación de la categoría de *campo evangélico* en Argentina – y dentro de él, las dinámicas específicas del pentecostalismo – a partir de los aportes de la teología. Una de las categorizaciones más utilizadas desde la sociología de la religión es la distinción propuesta por Hilario Wyncarczyk (2009) entre el polo histórico liberacionista y el polo conservador bíblico. El primero nos remite a las comunidades europeas que se asentaron entre 1825 y 1850, entre las cuales encontramos las iglesias metodistas, valdenses, luteranas, reformadas, entre otras. Ellas se caracterizan por su vinculación con la teología liberal desarrollada a fines de siglo XIX, y más recientemente – a partir de la década del ’60 – con movimientos de derechos humanos, la teología de la liberación, y con agrupaciones políticas y su referencialidad con el compromiso social. El segundo polo, por otro lado, se vincula con las iglesias que aterrizaron entre 1880 y 1925 a través de los movimientos misioneros y avivamentistas en Estados Unidos. Aquí pueden encontrarse las comunidades bautistas, hermanos libres, nazarenos, pentecostales, entre otros. Se encuentran en un espectro más conservador, tanto a nivel político como teológico.

Proponemos cuestionar esta distinción ya que creemos que ella no responde a todas las posibles excepciones que deben ser consideradas dentro del campo evangélico argentino. En el caso del CCNV, si seguimos estos parámetros, deberíamos situarla en el polo conservador bíblico, aunque encontramos la paradoja que – a diferencia de las características de dicho sector – esta comunidad posee diversas caracterizaciones distintivas y dife-

renciales. Por ejemplo, el pastor Guillermo Prein utiliza abordajes teológicos fuertemente vinculados a los postulados de la teología de la liberación, y el ingreso institucional a la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (conjunto de comunidades vinculadas al polo histórico liberacionista), hacen de este caso (como de muchos otros) una excepcionalidad dentro de la denominación “conservador bíblico”.

Desde una perspectiva antropológica, esta excepcionalidad se puede explicar desde la idea de práctica y experiencia religiosas como locus desde el cual se entrecruzan e hibridizan un conjunto de elementos eclesiológicos, dogmáticos y fenomenológicos dentro de incontables posibles procesos sociales en la cotidianidad tanto de los creyentes como de las comunidades en sí. Pero también podríamos decir, por ejemplo, que un abordaje estrictamente teológico en torno a las tradiciones en juego dentro de estas categorizaciones nos ayuda a problematizar y complejizar dichas distinciones dentro del campo evangélico.

En este sentido, podemos evocar a tres expresiones eclesiológicas que se entrecruzan y podrían dar lugar a otros elementos analíticos sobre las expresiones religiosas evangélicas en Argentina: el *congregacionalista tradicional*, el *congregacionalista crítico* y el *histórico ecuménico*. El congregacionalismo en su conjunto está ligado a los movimientos anabautistas del siglo XVI, también conocidos como los impulsores de la Reforma Radical. Estos grupos profundizaron algunos de los postulados de la reforma luterana dando mayor énfasis a la independencia de las comunidades locales, cuestionando con ello todo tipo de estructura centralizada, la sacramentalización de rituales litúrgicos y la unión con cualquier tipo de autoridad política.⁴

⁴ En este sentido, más allá de que Lutero cuestionó la unión entre el Papa, Roma y el poder político, sin la protección del Príncipe Federico III de Sajonia, el reformador no hubiera podido lograr su cometido. Los movimientos anabautistas, compuestos en su mayoría por campesinos y comerciantes, fueron más radicales al respecto, cuestionando fuertemente este tipo de vinculación. Es en este contexto que debemos ubicar la famosa disputa con Thomas Müntzer y la revolución campesina.

En resumen, el congregacionalismo define al espectro de iglesias cristianas que no poseen una estructuración institucional jerárquica y episcopal, dando énfasis a la autonomía de las comunidades (congregaciones) locales, sea en su organización institucional, lectura de la Biblia y construcción de doctrinas. Sin hacer un reduccionismo histórico – ya que no es posible encontrar un único referente institucional para este movimiento a nivel mundial – podemos decir que las actuales Iglesias Bautistas, Hermanos Libres, Alianza Cristiana y Misionera e inclusive el amplio espectro de las iglesias Pentecostales⁵, entre muchos otros, pertenecen a esta vertiente.

Por otra parte, en el modelo *histórico ecuménico*, encontramos como mayor referente al Consejo Mundial de Iglesias (CMI), cuyo origen remite a 1937, aunque con el comienzo de la Segunda Guerra Mundial su constitución definitiva se pospone hacia 1948. En términos generales, el CMI nuclea iglesias de una amplia gama de tradiciones, aunque en su mayoría pertenecen a las llamadas iglesias históricas. Pero podríamos definir la particularidad del CMI no tanto a partir de las tradiciones eclesiales que lo sustentan sino por el hecho de ser el organismo cristiano con mayor trayectoria en temáticas vinculadas a relaciones internacionales, geopolítica, diálogo interreligioso, contacto con organismos internacionales y Estados, abordando todo tipo de temáticas socio-políticas, culturales, económicas y ambientales. La expresión latinoamericana más representativa del CMI es el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), del cual son miembros las iglesias metodistas, luteranas, anglicanas, presbiterianas y algunas pentecostales.

La distinción entre congregacionalismo *conservador* y *crítico* se gesta con el surgimiento de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) en 1970. Dicha expresión nace de la iniciativa de un grupo de teólogos y académicos vinculados al trabajo con estudiantes universitarios evangélicos

⁵ Sabemos que las iglesias pentecostales representan un complejo universo con respecto al mundo de las organizaciones y jerarquizaciones eclesiales. De todas formas, ellas surgen de una reacción hacia el conservadurismo congregacionalista, con las cuales aún hoy comparten posturas teológicas y eclesiológicas.

pertenecientes a núcleos nacionales de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE) en Argentina, Ecuador, Perú y distintos países de América Central. La FTL emerge como reacción al fundamentalismo presente en las iglesias evangélicas del continente, el cual atribuían a la teología implantada por las misiones norteamericanas que dieron origen a estas expresiones eclesiales desde mediados de siglo XX (a estos últimos nos referimos con la nominación de *congregacionalismo conservador*). Por otro lado, la aparición de la FTL surge como una respuesta crítica a lo que consideraban el otro extremo: las perspectivas liberacionistas, ecuménicas y liberales en general, que nosotros distinguimos aquí como *histórico ecuménico* (Escobar, 1987; Padilla, 1989).

Estas distinciones, sumando las cuatro dimensiones de lo teológico que hemos desarrollado, nos permiten complejizar las tensiones que existen entre instituciones eclesiales y discursos religiosos, los cuales distan de ser sólo excepciones aisladas. Constituyen la posibilidad de superar en nuestros análisis la forzada distinción entre dos únicos sectores, ya que muchas de las comunidades dentro del polo histórico liberacionista presentan discursos y prácticas conservadores, así como dentro de las tradiciones vinculadas al polo bíblico conservador encontramos comunidades, federaciones, seminarios y sujetos que toman posicionamientos más críticos, sea desde la propuesta de la FTL como también de la misma teología de la liberación y otras corrientes ecuménicas.

Entrando al aporte disciplinar de la teología al trabajo socioantropológico, proponemos analizar la eclesiología del CCNV. Esta iglesia posee alrededor de quince templos en diversas partes del país, utilizando el sistema de “espigas” paralelamente a la estructura tradicional de los lugares centrales de culto. Dicho sistema consiste en pequeños grupos que se reúnen cada semana en casas de familias o en alguno de los templos del Centro. La cantidad oscila entre 800 y 900 según la etapa del año. Dichos espacios son coordinados por un/a líder, que dirige un estudio bíblico y coordina un tiempo de oración por las necesidades de los asistentes.

Este modelo ha tenido diversos nombres a lo largo de los últimos veinte años, aunque inició bajo la denominación de “iglesia celular”, donde se pretende estructurar la comunidad eclesial en pequeños grupos bajo un liderazgo extendido, con el objetivo de alcanzar un crecimiento exponencial y un mayor alcance a las personas. En América Latina, el modelo más conocido es el G12, desarrollado por el pastor Cesar Castellanos en Bogotá, cuyo funcionamiento implica multiplicar grupos de doce en doce (como el número de las tribus de Israel), incrementando así la estructura de la iglesia (Castellanos, 2003; Mota, 2004).

Este prototipo fue analizado desde otros casos en Argentina, como los estudios de Joaquín Algranti (2005, 2007, 2008, 2010) sobre la iglesia Rey de Reyes. Este sociólogo llega a la conclusión de que las células son espacios básicos de socialización y construcción identitaria, a través de la facilitación de dinámicas participativas entre los asistentes, el tejido de redes vinculadas a discursos y experiencias cotidianas, y un más efectivo abordaje de temas coyunturales, relacionados con el contexto de los participantes. Esto nos muestra, por un lado, el modelo de iglesia celular como respuesta frente a la ineficacia de las estructuras eclesiológicas tradicionales dentro del campo evangélico, y por otro, como una propuesta de resignificación de los modos vinculares dentro de la comunidad eclesial, con el objetivo de lograr varios propósitos: mayor llegada a la membresía y a personas nuevas, relación con la cotidianidad, crecimiento exponencial, entre otros.

Desde una perspectiva teológica, existe otro elemento central con respecto a la eficacia de este modelo, que es *el poder simbólico del mito de las primeras comunidades cristianas*. Desde las propuestas iniciales de la iglesia celular, se intenta rescatar la experiencia de las primeras comunidades cristianas descritas en Hechos de los Apóstoles 2.43-47 y 4.32-35, donde se las presenta como grupos con relaciones igualitarias que compartían bienes y alimentos, seguían juntos los rituales dados por los apóstoles, y cada día se sumaban más seguidores. Estas narrativas han sido históricamente evocadas en diversos momentos del cristianismo, como una forma de recordar la pureza del origen (Eliade, 1981, p. 13 et seq.) y denunciar las circunstancias vigentes, con

el objetivo de construir prácticas y experiencias alternativas. Así lo hicieron los monasterios a partir del siglo V como modelos alternativos de vida en medio del Imperio romano, Lutero al denunciar la estructura vaticana y abogar por una nueva forma de cristianismo, los movimientos anabautistas al quebrar con las estructuras que la Reforma Magisterial, entre otros.

En resumen, las espigas o modelos celulares, además de representar espacios más dinámicos de socialización, evocan una tradición dentro del cristianismo – y con ello a un universo simbólico particular con mucha fuerza de evocación – que apela al regreso de las formas primarias y puras, al cuestionamiento de las estructuras hegemónicas y la alusión a una “simplicidad” que se contrapone a lo que ha sido “contaminado”. En otros términos, hay un valor estrictamente teológico inscripto en este modelo eclesiológico que se suma como instancia de resignificación de narrativas, dogmas y prácticas cotidianas.

Por último, el concepto de *reino de Dios* utilizado por el pastor principal del CCNV, Guillermo Prein, actúa como un puente – ahora desde la dimensión hermenéutica – entre una narrativa teológica y diversos procesos socio-antropológicos dentro de la comunidad. La idea de reino de Dios posee una larga tradición dentro del cristianismo. Desde el Antiguo Testamento – donde se denomina “reino de los cielos” – es evocado como una instancia donde se liberaría al pueblo de Israel de la opresión de los imperios de turno. Es proclamado por los profetas como una nueva coyuntura social y política, que llegaría a través de la intervención de Dios. En el Nuevo Testamento, el concepto de reino de Dios se personifica en la figura de Jesús y su ministerio, quien lo redefine a partir de sus prácticas de sanación, su denuncia al fariseísmo, su compromiso con las periferias del Imperio etc. (Sobrino, 1999).

La redefinición del concepto de reino de Dios también ha tenido un proceso particular dentro de la teología cristiana en América Latina. La categorización propuesta anteriormente nos permite distinguir tres vertientes: primero, la tradición de la teología de la liberación, que resignificó esta idea a través de un replanteamiento de la cristología en estudios sociológicos del texto bíblico y un énfasis en el Jesús histórico comprometido con los pobres (Vigil, 1991). Segundo, la corriente congregacionalista conservadora, que

tradicionalmente ha mantenido este concepto sumido a una escatología milenarista en torno al “fin de los tiempos”, aunque recientemente se ha desarrollado la idea de “reino de la ciudad” – especialmente posterior a la crisis argentina en 2001 – que ha enfatizado una dimensión de transformación social. Por último, encontramos el congregacionalismo crítico que ha cuestionado tanto la escatología milenarista de la línea conservadora como también la visión “inmanentista” de la teología de la liberación. En este sentido, pretende mantener una *tensión* entre los cambios actuales y la espera a una transformación total en un futuro (Schipani, 1989).

En el caso de los discursos del pastor Prein, la idea del reino es muy recurrente en sus estudios, escritos y predicaciones. Un slogan muy utilizado por él es el de “Cristo trajo el reino a nuestro patio”. Ya hemos analizado más específicamente este dicho en otro trabajo (Panotto, 2013c) Prein retoma muchos pasajes bíblicos, y utiliza autores que van desde la teología de la liberación hasta la FTL (René Padilla, Juan Stam, Jacques Ellul, Samuel Escobar, entre otros) Tal como dijimos, Prein realiza un abordaje que intenta mantener una tensión entre las dos corrientes interpretativas más importantes que hemos mencionado: el reino que influye en la historia hoy y la cosmovisión escatológica a futuro. Lo vemos en las siguientes palabras (Prein, 2014):

En tiempos de tanta confusión, el REINO DE JESÚS YA ESTÁ ENTRE NOSOTROS, su Iglesia, a quienes nos encargó llevarlo a las calles de cada pueblo y ciudad, al campo, a la montaña y el mar. Alcanzar a todos con su poder liberador, manifestado en la salvación personal y sus frutos en la santidad social. [...] Se trata entonces, de vivir sabiendo que Jesús vendrá, pero su Reino, que es muy diferente al poderío que la religión pretende, ya está entre nosotros, pero eso, no debemos quedarnos inmóviles esperando. Es tiempo de acción, para ello el Espíritu Santo prometido es derramado sobre nuestra generación con una potencia maravillosa (mayúsculas originales).

En esta cita podemos notar la tensión mencionada, además de la presencia del Espíritu Santo como entidad que acompaña al cumplimiento del reino en la historia. Este es, precisamente, uno de los elementos teológicos centrales del pentecostalismo, que asume la acción del Espíritu de manera particular,

en comparación con otros grupos evangélicos o cristianos en general. De esta manera, la “vida en el Espíritu” – desde la visión pentecostal – y la experiencia histórica del reino van de la mano.

Otro elemento central es la vinculación de la visión del reino desde el Jesús histórico con la vida cotidiana. Como mencionamos anteriormente, la teología de la liberación ha desarrollado esta perspectiva, en contraposición a otras cristologías dentro del campo cristiano. Pero uno de los elementos característicos del pentecostalismo ha sido, precisamente, la utilización de narrativas más ligadas a las vivencias cotidianas de sus miembros y la crítica a los discursos “dogmáticos” con respecto a dicho tema. De esta manera, se presenta a Jesús desde su caminar diario, conjuntamente con lo *numinoso* de su ministerio, dos dimensiones ellas que el pentecostalismo intenta entrecruzar en su propuesta de espiritualidad. Podemos encontrar esto en las siguientes palabras de Prein (2013):

JESÚS fue Maestro carpintero, cuando llevó el Evangelio al taller antes de salir a predicar. Fue Maestro de multitudes, pero también Maestro cocinero, cuando ya resucitado les preparó un asadito de peces a los discípulos que venían de pescar. Como Maestro evangelizó, sanó, resucitó muertos, multiplicó panes y peces, produjo pescas milagrosas, profetizó, pastoreó – conocía a las ovejas aún cuando no estaban en su rebaño como al prejuicioso Natanael –, juzgó – liberando asombrosamente a la mujer adúltera de las piedras legalistas religiosas –, enseñó, lavó pies, rompió las leyes de la física cuando caminó sobre las aguas enseñándonos que existen otros niveles físicos y metafísicos en la creación, sanó suegras, liberó endemoniados y discipuló pescadores, adolescentes, cobradores de impuestos y ocultos seguidores. De esa forma acercó el Reino de los Cielos a nuestro patio. Transformó al mundo sentando las bases para una nueva sociedad... las cuales desatendidas o tergiversadas por los analfabetos del lenguaje del cielo, destruyen todo lo que encuentran a su paso (mayúsculas originales).

En otra cita, vemos cómo Prein apela a esta tensión para cuestionar las posibles interpretaciones reduccionistas de dicho concepto teológico, en este caso utilizando y reinterpretando figuras políticas – el comunismo y el nacionalismo –, y abordando problemáticas vinculadas al campo de lo

socio-económico. La mención de estos temas son aplicados a una práctica ética relacionada a la cotidianidad de los creyentes y la propia comunidad (Prein, 2012):

Aún bien intencionados, bajo mi óptica, cometieron un grave error. Su nacionalismo, que los impulsó a preguntar sobre el futuro del “REINO”, los llevó a desarrollar una economía basada en la acumulación de recursos, “TODOS LO DABAN TODO”, y el asistencialismo: “LE DABAN A CADA UNO SEGUN SU NECESIDAD” [...] Todos sabemos que no hay economía que pueda subsistir si se consume el capital, sin producir. En sus tiempos de cristiano fogoso, Carl Marx leyó esta Palabra interpretando que mostraba un modelo de la sociedad deseada por JESÚS, de ahí el nacimiento de un concepto: EL COMUNISMO. De allí que bajo esa filosofía política y económica nadie puede ser dueño de nada: “NADIE DECÍA SER SUYO PROPIO NADA DE LO QUE POSEÍA”. Románticamente atractivo, aún con la ABUNDANTE GRACIA que había sobre ellos, esto no pudo evitar dos consecuencias contundentes: 1. Se quedaron en Jerusalén cuando JESÚS les había mandado salir fuera de Jerusalén y de Israel. NO ENTENDIERON LA UNIVERSALIDAD DEL EVANGELIO y sobre todo que EL REINO DE JESÚS NO ES DE ESTE MUNDO [...] 2. La quiebra económica llegó a la comunidad de Jerusalén [...] (mayúsculas originales).

Ahondar en el concepto de reino utilizado por Prein desde una perspectiva teológica nos permite vislumbrar los siguientes elementos. Primero, la compleja hibridación en la comprensión identitaria de la comunidad. En este sentido, el reconocimiento de elementos propios de la tradición pentecostal junto a relecturas de perspectivas evangélicas tradicionales y aportes de teologías críticas, nos deja ver las variadas corrientes que entran en juego a la hora de analizar una identificación identitaria, la cual dista de ser homogénea y delimitada.

Segundo, la proyección y reapropiación de marcos discursivos políticos desde un sentido teológico. En el discurso de Prein, como vimos, Jesús se relaciona con Marx, y la práctica de las primeras comunidades religiosas son comunistas. Aquí se produce un juego de doble vía, donde las nociones

políticas e ideológicas se ubican dentro del marco de sentido religioso, y a su vez éstos son resignificados a la luz de su relectura bíblico-teológica.

Tercero – y en conexión con esto último – vemos con mayor claridad la relación entre las dinámicas cotidianas de los creyentes y los imaginarios socio-políticos. En otras palabras, hay una proyección política de las vivencias cotidianas de los creyentes a partir de la reelaboración teológica – presentada por Prein a través de una cuidadosa y casi impermisible conexión retórica de cosmovisiones socio-políticas.

En resumen, un análisis estrictamente teológico de una narrativa religiosa nos posibilita encontrar pistas que nos muestran, desde su *superficie diacrónica* (o sea, desde los aspectos histórico-dogmáticos que aparecen) ciertos elementos que nos dejan ver otros factores del fenómeno que no se dilucidan solo en una *superficie sincrónica* (o sea, en la historización específica del fenómeno religioso). En otras palabras, los elementos socio-políticos que emergen en el discurso religioso – más allá de los aspectos contextuales e históricos que entran en juego en el *locus* de su evocación – cobran otro matiz al profundizar en las concepciones teológicas que entrelazan.

CONCLUSIONES

En este artículo hemos enfatizado sobre la importancia que posee la teología en tanto disciplina, para el diálogo con las ciencias de la religión en el estudio interdisciplinario del campo. Identificando algunos prejuicios y reduccionismos con respecto al estatus de la teología, propusimos ampliar su definición a partir del reconocimiento de diversas dimensiones que hacen de esta disciplina un marco de utilidades muy diversas, a partir de las cuales se pueden crear variados puentes con las ciencias de la religión.

En este sentido, es posible construir una relación entre estos dos campos a través de la interconexión entre las superficies sincrónicas y diacrónicas del fenómeno religioso, lo cual requiere de la identificación de la especificidad que poseen los discursos teológicos – tanto en su desarrollo histórico como

en su complejidad dogmática, y con ello todas las herramientas necesarias para su estudio –, y su lugar particular dentro de las dinámicas del fenómeno religioso, a partir de la capacidad que poseen para resignificar sentidos sociales.

El estudio de la demarcación del campo evangélico argentino y las vivencias en el CCNV nos permitieron visualizar que la teología puede ser utilizada para complejizar ciertas categorizaciones analíticas como también percibir, desde otra perspectiva, la profundidad del impacto que poseen prácticas institucionales y discursivas a través de la utilización de idearios teológicos en relación con experiencias y discursos socio-políticos.

REFERENCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta*: comentario a la carta de los Romanos. Madrid: Trotta, 2006.
- ALGRANTI, Joaquín. Rey de Reyes: hacia una problematización del poder. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, v. 17, p. 19-37, 2005.
- _____. La política en los márgenes: estudio sobre los espacios de participación social en el neo-pentecostalismo. *Caminhos*, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 361-380, jul./dez. 2007.
- _____. De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma: estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 179-209, 2008.
- _____. *Política y religión en los márgenes*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 2010.
- BADIOU, Alain. *San Pablo*: la fundación del universalismo. Barcelona: Anthropos, 1999.
- BLUNDELL, Boyd. Theological Manners: How Theologians Should Behave in Public. In: BARNES, Michael (Ed.). *Theology and the Social Sciences*. New York: Orbis, 2000. p. 43-55.
- BOFF, Clodovis. *Teología de lo político*. Salamanca: Sígueme, 1982.

CAPUTO, John. *The weakness of God: a theology of the event*. Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

CAPUTO, John; SCANLON, Michael. *Transcendence and beyond: a post-modern inquiry*. Indianapolis: Indiana University Press, 2007.

CASTELLANOS, Cesar. *La revelación de la cruz*. Bogotá: G12 Editores, 2003.

CERIANI, Cesar. La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Cultura y Religión*, v. 7, n. 1, p. 10-29, enero/jun. 2013.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Una epistemología del sur*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.

_____. *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo Libros/CLACSO, 2010.

ELLACURÍA, Ignacio. Teología de la liberación y marxismo. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 7, n. 20, p. 109-135, 1990.

ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Guadarrama, 1981.

ESCOBAR, Samuel. *La fe evangélica y las teologías de la liberación*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1987.

GIDDENS, Anthony. *Modernity and Self-Identity*. California: Stanford University Press, 1991.

HAINSWORTH, Deirdre King; PAETH, Scott. *Public Theology for a Global Society: essays in honor of Max L. Stackhouse*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

HIGUET, Etienne A. A teologia em programas de Ciências da Religião. *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 9, p. 37-51, maio 2006.

HINKELAMMERT, Franz. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI, 2010.

JACKSON, Michael. *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

- LONERGAN, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- MACQUARRIE, John. *God-talk: el análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- MARTÍNEZ, Gaspar. *Confronting the Mystery of God: Political, Liberation and Public Theologies*. New York: Continuum, 2001.
- MILLBANK, John. *Teología y teoría social: más allá de la razón secular*. Barcelona: Herder, 2004.
- MOTA, Roberto. *El modelo para iglesias en células*. Bogotá: G12 Ediciones, 2004.
- MO SUNG, Jung. *Economía: tema ausente en la teología de la liberación*. San José: DEI, 1994.
- NEUTZLING, Inácio. *A teologia na universidade contemporânea*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- OTTO, Rudolf. *Lo santo*. Madrid: Alianza, 2005.
- PADILLA, René. Liberation Theology: an appraisal. In: SCHIPANI, Daniel (Ed.). *Freedom and Discipleship Liberation Theology in an Anabaptist Perspective*. Maryknoll: Orbis Books, 1989. p. 34-50.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Teoría de la ciencia y teología*. Madrid: Libros Europa, 1981.
- PANOTTO, Nicolás. Religión y nuevas formas de militancia: pentecostalismo y política en Capital Federal. *Proyecto*, Buenos Aires: CESBA, año 24, n. 61-62, p. 203-221, 2013a.
- _____. Lo religioso y sus reapropiaciones de lo político: las comunidades eclesiales como sujetos subalternos. In: JORNADAS INTERDISCIPLINARIAS DE JÓVENES INVESTIGADORES EN CIENCIAS SOCIALES, 1., 2013, Buenos Aires. *Actas...* Buenos Aires: IDAES/UNSAM, 2013b. p. 137-154. Disponible en: <<http://www.idaes.edu.ar/sitio/noticias/280/Mesa%209.pdf>>. Consultado el 13 abr. 2015.

_____. Pentecostalismo y construcción de identidades sociopolíticas. *Desafíos*, Bogotá, v. 26, n. 2, p. 73-96, 2014.

PREIN, Guillermo. *La comunidad de pasión y poder*. 2012. Disponible en: <<http://www.guillermoprein.com/2012/07/devocional-1-la-comunidad-de-pasion-y-poder.html>>. Consultado el 13 abr. 2015.

_____. *Le llamaban maestro*. 2013. Disponible en: <<http://www.cordialmentepxg.com/2013/04/22/le-llamaban-maestro/>>. Consultado el 13 abr. 2015.

_____. *Incluso en estos tiempos*. 2014. Disponible en: <<http://www.guillermoprein.com/2014/06/incluso-en-estos-tiempos-3.html>>. Consultado el 13 abr. 2015.

RIVERA, Mayra. *The Touch of Transcendence: a Postcolonial Theology of God*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.

ROBERTS, Richard. *Religion, Theology and the Human Sciences*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002.

ROBBINS, Joel. Social thought and commentary: anthropology and theology: an awkward relationship? *Anthropological Quarterly*, v. 79, n. 2, p. 285-294, Spring 2006.

SCHAPER, V.; WESTHELLE, V.; OLIVEIRA, K.; GROSS, E. (Org.). *Deuses e Ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos Editora/ EST, 2012.

SCHAREN, Christian; VIGEN, Aana (Ed.). *Ethnography as Christian Theology and Ethics*. New York: Continuum, 2011.

SCHIPANI, Daniel (Ed.). *Freedom and Discipleship: Liberatin Theology in an Anabaptist Perspective*. Maryknoll: Orbis Books, 1989.

SCOTT, David. Locating the anthropological subject: postcolonial anthropologists in other places. In: CLIFFORD, James; DHARESHWAR, Vivek. *Traveling Theories, Traveling Theorists*. Santa Cruz, California: Center for Cultural Studies, 1989. p. 74-84.

SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Tomo I. Fe e ideología. Madrid: Cristiandad, 1982.

SOARES, Afonso; PASSOS, João (Org.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011.

SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina*. Santander: Sal Terrae, 1982.

_____. *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*. Madrid: Trotta, 1999.

STACKHOUSE, Max L. *Public Theology and Political Economy*. Grand Rapids: Eedmans, 1987.

TAYLOR, Mark Lewis. *The Theological and the Political*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.

TILLICH, Paul. *Teología de la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

TURNER, Edith. Introduction to the Art of Ethnography. *Anthropology and Humanism*, v. 32, issue 2, p.108-116, Dec. 2007.

USARSKI, Frank; PASSOS, João Décio (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.

VALENTIN, Benjamin. *Mapping Public Theology: Beyond Culture, Identity and Difference*. New York: TPI, 2002.

VATTIMO, Gianni. *Creer que se cree*. Buenos Aires: Paidós, 1996.

VIGIL, José María (Ed.). *La opción por los pobres*. Santander: Sal Terrae, 1991.

VON SINNER, Rudolf. *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship*. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2012.

VON SINNER, Rudolf; CALVACANTE, Ronaldo (Ed.). *Teologia Pública: Em Debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

VON SINNER, Rudolf; JACOBSEN, Eneida; ZWETSCH, Roberto (Ed.). *Teologia Pública: Desafios Sociais e Culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

WESTHELLE, Vitor. Desabusando o deus das lacunas. In: SCHAPER, V.; WESTHELLE, V.; OLIVEIRA, K.; GROSS, E. (Org.). *Deuses e Ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos Editora/EST, 2012. p. 19-30.

WYNARCZYK, Hilario. *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2009.

ZALZMAN, Marcela. *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*. México: FLACSO, 1997.

ŽIŽEK, Slavoj; GUNJEVIĆ, Boris. *El dolor de Dios: inversiones del apocalipsis*. Madrid: Akal, 2013.

Recebido em: 03/08/2015

Aprovado em: 14/09/2015

O GRUPO ARTIFICIAL EM UM AMBIENTE DESFAVORÁVEL (OU NÃO FAVORÁVEL): ETNOGRAFIA DE UM GRUPO DE DISCUSSÃO DE RELIGIÃO EM UMA UNIVERSIDADE COM FORTE TRADIÇÃO LAICISTA¹

Ricardo Cortez Lopes²

Resumo: Este trabalho desenvolveu-se a partir de uma etnografia sobre um grupo organizado que promovia, em pleno espaço de uma universidade pública – a Universidade Federal do Rio Grande do Sul – debates sobre religiosidade. Observou-se o modo como esse grupo, formado em sua maioria por uma gama variada de cristãos, mantinha-se a partir de alguns mecanismos específicos, a saber: a reafirmação da opção religiosa não universalizável à força, como razão de ser do grupo; a incompreensão sobre o interdito da religião na universidade, como sua relação com o contexto universitário; e a eleição de um bode expiatório para descarregar o pouco de tensão que restou da convivência pacífica.

Palavras-chave: Universidade Pública; Coesão Grupal; Discussão Pública sobre Religião; Esfera Pública.

Abstract: This paper was developed from an ethnography about an organized group which conducted in a public university – Federal University of Rio Grande do Sul – debates about religiosity. It was observed how this group, formed mostly by a wide range of Christians, maintained itself through some specific mechanisms, namely: the reaffirmation of the religious option not universalizable by force, as the group's reason for being; the incomprehension about the religion forbiddance at university, as its relation with the university context; and the choosing of a scapegoat to relieve some tension remained of a peaceful living.

Keywords: Public University; Grupal Cohesion; Public Discussion about Religion; Public Sphere.

¹ Agradecimentos sinceros ao professor Ari Pedro Oro, pela leitura dos originais e pelas preciosas sugestões de bibliografia.

² Mestrando em Sociologia (PPGS/UFRGS). E-mail: rshicardo@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Por muito tempo, teóricos – entre eles os três fundadores do campo da Sociologia – pensaram a dinâmica social através da teoria da secularização³ (Hölinger, 2003, p. 65; Martins, 2012, p. 108). Pensava-se que a contínua racionalização do ambiente social, de uma perspectiva otimista (Durkheim e Marx⁴ com o seu comunismo) ou de uma perspectiva pessimista⁵, tornaria o mundo concreto o alvo das aspirações das sociedades, que, por essa razão, relegariam as crenças e atividades religiosas à dimensão doméstica em um primeiro momento, e, posteriormente, à nulidade em um segundo momento (Gauchet, 2004, p. 195). A esfera pública, portanto, reino da objetividade e da racionalidade (Arendt, 2010, p. 73; Hervieu-Léger, 1999, p. 63), espalhar-se-ia para todos os domínios da vida privada. Esse pensamento clássico, portanto, construiu-se em cima de uma binariedade entre religião *e/versus* modernidade, razão e fé, imanente e transcendente, profano e sagrado, secular e religioso, o que tornaria possível separar essas esferas de maneira purificável (Dullo, 2012, p. 382). A partir desses pares, a temática da secularização se expandiu em algumas frentes, o que torna importante ressaltar que a concepção de uma crescente secularização do mundo é também um projeto político para além de um processo, que visa a privatizar a religião a partir de uma concepção de mundo que pode ser destituído de religião (Dullo, 2012, p. 383).

Todavia, essa teorização e esse projeto não se confirmaram no plano empírico. A religião não se retraiu em seu nicho, e, acrescidamente, ampliou a abrangência de sua influência para outros campos (Geertz, 2001, p. 151;

³ A teoria ou tese da secularização apresenta um caráter multidimensional e polissêmico. Grosso modo, diz respeito à interpretação de um refluxo da religião na modernidade em contraposição a um mundo tradicional (Ranquetat Junior, 2012, p. 16).

⁴ Embora na obra de Marx o fenômeno religioso não apareça com tanta força, também existe, ao menos de forma latente, a ideia de que a religião perdeu espaço na modernidade.

⁵ Weber e sua teoria da secularização, a qual teria contaminado a capacidade dos antropólogos e sociólogos da religião de perceberem a religião no espaço público (Montero, 2009, p. 7).

Montero, 2009, p. 8), iniciando-se o que Casanova chamou de “religiões públicas” (Casanova, 2011, p. 7). A religião voltou de sua *sortie* (Gauchet, 2004, p. 197) não como um retorno integral daquela religião tradicional da pré-modernidade (Hölinger, 2003, p. 66), mas sim com características próprias e muitas vezes modernas, como a desterritorialização-reterritorialização, transnacionalização, marketing religioso etc. No caso brasileiro “[...] o processo que levou à separação entre Estado e Igreja alocou a religião na sociedade civil” (Montero, 2006, p. 49). Ou seja, a religião nunca se retraiu de fato no Brasil, mas o discurso de que efetivamente isso teria acontecido existe.

No mesmo nível discursivo, a universidade, como uma das expressões dessa esfera pública – nascida da autonomização do campo da ciência e da cultura (Martins, 2012, p. 18; Durkheim, 2010, p. 7) – é um desses locais de racionalidade dessa esfera, e possuiria a missão de resguardar essa razão como um sagrado, responsabilizando-se pela atividade científica em uma sociedade comandada pela ciência e pela técnica (Hervieu-Léger, 1999, p. 22). Mas será que a universidade também não poderia se constituir em mais um local de expressão dessa religiosidade que volta, ou conseguiria se manter alheia a esse movimento? E, no caso brasileiro, seria a universidade pública uma das instituições pelas quais a secularização como projeto poderia começar a se concretizar, uma vez que todas as inserções históricas de cristãos – como ocorreu nos anos 1960 – ou de outras religiosidades em seus segmentos estariam em vias de se interromper em prol de uma laicidade total?

Essa pesquisa não pretende responder essas perguntas mais amplas. Ela vai se dedicar a mostrar e analisar a iniciativa de alguns alunos que se mobilizaram no sentido de trazer um pouco do debate sobre a religião para dentro do espaço público da universidade, através de um grupo de discussões que se reuniu regularmente em uma das salas de um dos prédios da universidade. O grupo era formado por uma maioria esmagadora de jovens cristãos das mais diversas correntes – a grande maioria dos praticantes é institucionalizada, alunos da universidade não missionários ou que, naquele momento, não estariam envolvidos em atividades missionárias, mas apenas cursando suas graduações com uma moradia fixa. E, em um ambiente rico

de tantas diferenças, alguns mecanismos para se manter o foco no debate foram adotados por esse grupo. Vamos discutir esses mecanismos a partir de dois autores que usualmente não dialogam: o psicólogo social Pichon Rivière e o sociólogo Bruno Latour.

Não foi desse grupo a primeira iniciativa de tentar trazer a discussão para o local. A primeira iniciativa foi de um grupo denominado Alfa Ômega, que começou em 1997 e se encerrou em 2012. Mas esse grupo agregava uma maioria muito mais expressiva de participantes da vertente luterana do cristianismo. Assim como ocorre com a ABUB, um estudo mais aprofundado desse grupo revela que ele possui ramificações por todo o Brasil. Mas o fato de esses grupos poderem emergir apenas no final dos anos 1990 e começo dos anos 2000, mesmo que encontros assim já ocorram por todo o Brasil há muito mais tempo, é um indicativo importante. Provavelmente, alguma tradição mais laicista por parte da UFRGS seja um diferencial a ser levado em conta.

OS JOVENS, A RELIGIÃO E OS GRUPOS RELIGIOSOS

Poderíamos afirmar que os jovens, ao encontrarem-se diante de tantas possibilidades de socialização⁶ no meio urbano, no qual a universidade está inserida, poderiam se desinteressar pela religião, dada a infinidade de atividades em que podem se inserir, ou deixar de expressá-la publicamente por conta de estarem inseridos em um ambiente mais secularizado e materialista do que propriamente tradicional. Na prática, todavia, esse desengajamento não acontece, muito por causa das condições oferecidas pela própria cidade na vivência destes jovens. Para Sofiati (2001, p. 18), não há um ancoradouro seguro, por conta de uma fragilidade estrutural do social, das políticas e da cultura, o que ocasiona um refugimento desses jovens no universo religioso, de modo que as instituições são a principal maneira de organização juvenil.

⁶ O que Maffesoli chamaria de “Tribos Urbanas” (Magnani, 2007, p. 18).

Essa vulnerabilidade dos jovens os faz optar, na maioria das vezes, por agrupamentos religiosos, e não apenas pela opção individual por uma pertença religiosa para mitigar esse contexto em uma perspectiva privatizada. Mas essa tendência majoritária pela busca de associações remete a todo um contexto social, pois houve muitas mudanças nas questões educacional, trabalhista e política, o que faz com que os jovens dos anos 2000 sejam socializados predominantemente nos meios carismáticos e evangélicos (Sofiat, 2011, p. 35, p. 37).

Esse jovem, quando inserido na universidade na condição de aluno, não acaba por aderir necessariamente a uma erradicação de suas crenças e a abandonar a sua religiosidade, de acordo com a lógica da teoria da secularização que descrevi na introdução deste estudo. De modo que este fenômeno foi apreciado por alguns antropólogos que procuraram entender as relações dos universitários com as suas pertenças religiosas, como bem demonstra a pesquisa de Ari Oro, que buscou elucidar o modo como os universitários brasileiros “absorvem” um ideal de modernidade dominante, que é racional e que pressupõe um recuo do religioso (Oro, 2004, p. 60).

São duas ideias aparentemente opostas, a religiosidade e o ideal de modernidade dominante, que vivem dentro destes jovens, e que aparentemente não engendram nenhuma contradição em suas vivências. Regina Novaes explica um pouco essa não necessária ligação entre, na sua expressão, o “espírito do tempo” e o “ideário secularizante”. Embora o número de católicos decresça e o número de sem-religião cresça (Novaes, 2004, p. 321), não significa que esse segundo grupo se constitua necessariamente como um grupo de secularização: “No momento atual, surge também a possibilidade de, entre os “sem religião”, estarem jovens que se aproximam da umbanda, do candomblé ou do espiritismo” (Novaes, 2004, p. 326). Entre outros motivos, porque os próprios atores podem conceituar a categoria religião de maneira diferenciada da dos analistas, de modo que as suas práticas não se tornam religiosas para eles próprios, muito embora possa ser assim considerada por terceiros. Não houve, todavia, um abandono de crenças religiosas, mesmo com tão fartas opções de consumo que poderiam ter reificado esse jovem.

No meu estudo, são jovens que já trazem uma religiosidade prévia que estão adentrando o espaço da universidade por motivos variados, e que, além de adentrar esse espaço que pode ser hostil às suas práticas, ainda não particularizam (no sentido moderno de o domesticar) esse pertencimento religioso e organizam um grupo de discussão de um assunto que consideram interdito no ambiente. Como arquitetaram esta abordagem? Passemos para a descrição dos encontros.

LOCAL E HORÁRIO DOS ENCONTROS

Foram realizadas sete incursões em campo no ano de 2013, nos encontros do grupo, que eram realizados todas as quartas-feiras, ao meio-dia, em uma das salas do Prédio de Sala de Aulas do Instituto de Letras. Foram utilizadas a observação participante e entrevistas semiestruturadas e semipadronizadas como metodologia para colher os dados, que foram analisados a partir de uma perspectiva compreensiva, de modo a encontrar o sentido das falas dos sujeitos participantes dentro do contexto de sua construção.

O aluno que organizou o encontro afirmou para mim que já participava de encontros semelhantes em sua terra natal – ele não é porto-alegrense. Então, avisou a organização de que planejava fazer os encontros, e esta lhe ajudou com o modelo e com a “fama”. Essa associação chama-se Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB), formada por universitários, como o próprio nome pode sugerir. O nome dos encontros ⁷ é “Fé que pensa, razão que crê”. O objetivo dos encontros não era bem, como veremos adiante, discutir a religião propriamente, mas uma religião em específico, que seria a religião cristã⁸, tal qual observou um ateu que frequentou um dos encontros a que estivemos presentes e que não retornou a este depois da primeira incursão.

⁷ E que é um dos lemas da própria ABUB, segundo um dos integrantes.

⁸ Como demonstrarei a seguir no momento em que descrever o material de apoio das reuniões.

O site da ABUB afirma que esta é uma organização missionária evangélica atuante em escolas e universidades através da iniciativa dos estudantes. “O treinamento e formação de estudantes e profissionais, visando o testemunho cristão e o serviço à Igreja e à sociedade, completam nossa missão”.

Portanto, segundo o site, a iniciativa de criação da organização partiu dos alunos de diferentes instituições, e a sua missão parte dos alunos. Todavia, penso que seria um missionamento *in loco*: o objetivo seria missionar dentro de sua própria vida prática (ou seja, entre estudantes), e não em uma outra sociedade ou um outro grupo. Seria, por fim, em seus parâmetros, uma busca do bem da sociedade como um todo ao agir nas instituições de educação e na Igreja.

Ainda segundo o site, os objetivos precisos da organização seriam o de 1) evangelizar secundaristas, universitários e profissionais, 2) desenvolver os mesmos rumo à maturidade do ser humano integral em Cristo para responsabilidade pessoal, 3) a assistência ao estudante para o desenvolvimento do homem e da mulher. Até 2012, havia 107 grupos filiados em diferentes cidades.

É possível perceber, portanto, que a finalidade da ABUB é a de espalhar a mensagem de Jesus Cristo a partir de diversas instituições já consolidadas⁹ que podem acabar por se desviar desta, como a da educação compulsória e a da vida profissional, para além da atuação evangélica exclusivamente a partir do âmbito da prática privada da Igreja. A consequência lógica é que a ABUB busca atuar também dentro da universidade como instituição, mesmo que não especifique que a universidade pública é seu alvo também.

Essa lógica mais geral era bem reproduzida nas reuniões. Os participantes dos encontros eram na sua esmagadora maioria jovens cristãos, pertencentes a diferentes correntes dentro do cristianismo. Alguns pertenciam à ABUB e outros não pertenciam, segundo meu levantamento, e a presença dos segundos era possibilitada pelo fato de esses encontros serem abertos. Anotei que apenas três não cristãos frequentaram os encontros: um ateu, um agnóstico e o etnógrafo (também agnóstico). Não havia uma regularidade

⁹ Tanto no sentido oficial como no sentido de instituição proposto por Berger e Luckman.

nas reuniões: algumas eram frequentadas por muitos integrantes, outras por menos. E a rotatividade da frequência era muito alta também, apenas o membro da ABU que organizava as reuniões estava presente em todas as reuniões. As reuniões quase sempre contavam com uma maioria de integrantes provindos das ciências naturais. Os integrantes cristãos do grupo também possuíam um avançado e impressionante conhecimento da bíblia e de suas diferentes versões.

Os encontros desenvolviam-se em torno de um trecho da bíblia que era lido em uma tela projetada. Havia discussões baseadas em questões montadas por uma integrante da ABUB (da qual não peguei o nome), que fazia mestrado em química na universidade. A partir do momento em que se iniciava a discussão, a fala era livre. Sempre havia algum dos presentes que se responsabilizava por “levantar” e “alimentar” a discussão. Todos os encontros iniciavam-se com uma oração, conduzida por um dos cristãos presentes¹⁰. Não parecia haver constrangimentos quanto à utilização da oração, parecia natural, mesmo diante de variabilidade de opções religiosas e da possível ofensa a algum não cristão. Em alguns dias, os integrantes esqueceram-se da oração de início (geralmente quando havia atrasos), mas as orações de despedida eram sempre executadas.

A etnografia revelou-me algumas relações do grupo com o seu contexto que geraram alguns mecanismos de integração desse grupo. Nossa concepção de grupo será baseada na concepção de grupo operatório de Rivière¹¹, que será mais aprofundada, mas também na noção de *group formation* de Bruno Latour, na qual os grupos possuem uma existência instável, frágil e performativa, de modo que justamente essa performance é que garante a existência do grupo, que se desfaz se ela deixa estar presente. É possível afirmar, então, que os papéis aos quais Rivière se refere aqui adquirem um sentido próprio: “[...] alguns itens sempre estarão presentes: se faz com que os grupos falem;

¹⁰ Nunca me pediram para conduzir uma oração, provavelmente por eu não ser cristão.

¹¹ Na qual o grupo existe por seus membros assumirem papéis específicos, como mostrarei mais adiante.

anti-grupos são mapeados; novos recursos são procurados para consolidar-lhes as fronteiras; e profissionais com sua parafernália altamente especializada são mobilizados” (Latour, 2012, p. 55). Ou seja, é necessário que haja porta-vozes, que definam o grupo, um grupo eleito como o inimigo e uma definição tão inquestionável do que é o grupo que passa a ser não problematizada. (Latour, 2012, p. 57). Irei me focar em alguns aspectos que geram a existência e o manutenção da união do grupo, os que considerarei mais interessantes para uma abordagem antropológica. Seriam estes mecanismos: 1) a razão da existência: a reafirmação da opção religiosa; 2) a relação estabelecida com o contexto; e 3) o bode expiatório.

A REAFIRMAÇÃO DA OPÇÃO COMO UMA RAZÃO DE EXISTÊNCIA

Para o filósofo canadense Charles Taylor, a diferença em ser religioso na pré-modernidade e na modernidade se assentava na condição da fé vivida. A primeira fé seria mais “ingênua” e universalista, da qual desvios se constituíam em uma ofensa cósmica, e a segunda fé seria menos propensa a se pretender universalista, permitindo a outras experiências religiosas (ou não religiosas) que existam enquanto opções viáveis. Segundo o autor, há quatro elementos nessa mudança de uma religiosidade para a outra: 1) o desencantamento do mundo; 2) o eclipse da antiestrutura; 3) uma nova consciência de tempo; e 4) uma nova compreensão do universo (Taylor, 2010, p. 83).

A mudança desses elementos específicos teria permitido que a fé deixasse de ter o status anterior e adquirisse uma nova dimensão. E isso incluiria a fé dos outros: ela se tornaria uma opção, o que demarcaria a diferença entre uma religião como experiência ingênua de uma experiência reflexiva (já utilizando a expressão de Massimo Rosati). Sobre o conceito de opção: o mundo moderno questionaria as “bases da vida”, de modo que as religiões acabam contestadas como “horizonte” do ocidente moderno. As religiões acabam se tornando predileções pessoais, ou seja, opções (Taylor, 1997, p. 31).

Portanto, não há mais um projeto universalista para a humanidade como antes houvera, o que resulta numa não tentativa de imposição de uma verdade revelada por cima de outras verdades reveladas.

Interpretei que esta teoria poderia ajudar muito a analisar alguns comportamentos dos membros do grupo que eu acompanhei, para entender a pronta disposição na interlocução entre eles. Em debates sobre alguns temas teológicos¹², era possível perceber que, quando um falava, o outro escutava respeitosamente, sem redarguir com ironias ou com alguma agressão. E também se escutavam seguidamente as expressões referentes à comunidade cristã de referência do ator ou a sua opinião individual: “Na nossa Igreja...”, “Para a gente...”, “Na minha opinião...”, “Na nossa opinião...”.

Todas essas falas são reafirmações da opção religiosa. Não há a experiência ingênua que incutiria um discurso sobre o real de uma perspectiva monista, excludente de outras interpretações possíveis, que poderia causar um desconforto para com os demais participantes do debate. Pois cada um destes é portador de um sagrado específico, a menção da sobreposição de um por sobre os outros com certeza geraria ou a desagregação do grupo ou o conflito aberto entre os seus integrantes.

Essas expressões dizem respeito a um ser restrito (a pessoa que fala) ou ao seu grupo (ao qual pertence e de quem reproduz o discurso), e não a um dever ser universalizável a força¹³. Funcionam, portanto, como marcadores de individualidade em nível individual e em nível grupal, o que permite que se abra espaço para o diálogo entre os diferentes. E o fato de se as usar durante debates indica ao interlocutor que há a vontade de se lhe ouvir a opinião, o que ajuda a não se criar atritos e a se mostrar vontade de ouvir.

¹² Os temas espinhosos, em entrevista, descobri que não eram tocados.

¹³ Que evocaria a representação social da Inquisição, que é ressignificada pelo grupo, como veremos mais adiante.

A RELAÇÃO COM O CONTEXTO: O CASO DOS CARTAZES E A SENSACÃO DE INQUISIÇÃO

No primeiro encontro, conversei rapidamente com o organizador do grupo.

Uma pequena digressão analítica antes de prosseguir: ao meu ver, o organizador cumpria a função de porta-voz do grupo, uma pessoa que “[está] sempre em ação, justificando a existência do grupo, invocando regras e precedentes e, como veremos, opondo uma definição [do que o grupo é] às demais [definições possíveis]” (Latour, 2012, p. 55). Tentava explicitar as “regras” da reunião no primeiro encontro e depois fazia circular a condição de “condutor” de um encontro dentro desses moldes. Essa condição de porta-voz pareceu-me muito rastreável a partir da presença constante dele nos encontros.

Retornando ao diálogo com o organizador. Este me contou que havia uma série de cartazes espalhados pelo campus. Afirmar que me surpreendia não ter visto o cartaz que havia me levado até o encontro rasgado ou amassado quando com ele me deparei. O organizador afirmou para mim que isso efetivamente ocorrera com outros cartazes: houve cartazes que tiveram de ser repostos, e alguns que foram rasgados. Após a reunião, saí pelo campus procurando por mais alguns exemplares que porventura pudessem estar rasgados, pois seriam um indicativo da recepção que estariam recebendo os encontros por alguns setores da universidade (recepções que se revelariam obviamente como hostis, pois os cartazes foram rasgados em uma atitude iconoclástica). Decidido a “caçar” estes indicadores, busquei os cartazes nos prédios da química, física, letras e do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. O resultado foi que não encontrei muitos cartazes rasgados¹⁴ e apenas alguns cuja retirada pareceu ter sido forçada (o que mostra um ímpeto iniciado e depois detido). Acredito que o fato de o organizador ter colado muitos cartazes e ter ainda repostos alguns rasgados possa ter feito

¹⁴ Não encontrei os cartazes arrancados também, mas por motivos óbvios.

algum arrancador desistir de seu intento, pois a insistência do colocador de cartazes poderia fazer o esforço de arrancar o cartaz ser inútil.

Perguntei abertamente aos membros em uma reunião o que achavam dos cartazes arrancados. Afirmaram não entender o porquê dos cartazes serem arrancados. Não viam o motivo de o debate sobre a religiosidade não poder ser travado dentro dos domínios da universidade, visto que a função da universidade seria justamente a de fomentar a discussão sobre qualquer assunto. Isso me levou a pensar que há uma diferente relação desses atores com a universidade. Haveria uma complementaridade do papel da universidade ao permitir a discussão de um assunto tão universal como a religião. Pois o projeto da política moderna foi o de privatizar a religião, algo que parece não ter afetado a concepção desses alunos, que não particularizaram as suas crenças e pensam que devem colocá-la (e isso seria quase uma missão) num âmbito institucional.

Em uma outra reunião, perguntei algo a ver com minha dissertação ao grande grupo: se eles admitiam sua pertença religiosa dentro do ambiente universitário. A resposta foi que eles se sentiam como em uma “Inquisição” (esta foi a expressão exata, o que tornou a fala meio poética, porque seria uma inversão de uma situação de assim chamada dominância para uma situação de dominação a partir do mesmo instrumento contestado pelos outrora dominados). Afirmaram que não se podia participar das aulas citando a bíblia, por exemplo, o que se estendia às redes sociais que compartilhavam com os colegas de aula. Foram relatadas aulas em que professores ridicularizaram o cristianismo, atribuindo a ele a pecha de ilusão. Mas o grupo admitiu que não haveria apenas hostilidade neste meio, que alguns professores mais “mente abertas” (na sua expressão) respeitavam opções religiosas, mesmo que não admitissem a sua adesão. Também foram citados alguns professores universitários que tinham ligação religiosa específica. Mas o fato, para esse grupo, seria que mencionar a religião seria proibido ou uma declaração de suicídio de imagem intelectual perante os seus pares caso fosse revelada.

É impossível não fazer relação com a condição de outsiders que estes alunos nutririam sobre si próprios para pensar a relação de inserção dos alunos

com o meio que os circunda. Penso que os atores se sentem marginalizados primeiramente em um nível grupal (o qual discutirei a partir de Howard Becker) e, secundariamente, em um nível institucional (o qual discutirei a partir de Norbert Elias).

Os atores sentem-se como marginalizados por conta de sua condição crente, como se a descrença fosse a regra (Becker, 1971, p. 13) que, ao ser quebrada, produziria o desvio – e essa seria uma conduta acusada “falsamente” como desviante, pois os atores não concordam com ela (Becker, 1971, p. 29). Todavia, não “aprovam” seus “juízes” (Becker, 1971, p. 13), de modo que consideram que a universidade não pode por essência desviar-se de alguns assuntos por conta de uma criação social específica (Becker, 1971, p. 19). Assim, têm um comportamento que imaginam ser desviante conscientemente, que é a realização das reuniões, que são desviantes em estado puro, porque os atores sabem que vai contra as regras estabelecidas – por considerar que a universidade real é desvio da universidade ideal.

Em nível institucional, pensam que os outros alunos os percebem como um grupo que não pertence ao *establishment*, e que seriam menos capazes de possuírem as virtudes que os fariam *verdadeiramente* humanos (Elias, 2000, p. 32). Mas, pelo fato de o poder na universidade não estar desigualmente distribuído, eles não se sentem na condição de estigma social, mas conseguem interpretar uma hostilidade de um grupo que se acha superior a eles.

É possível que haja exagero nestas afirmações do grupo. Que a UFRGS seja mais pluralista do que propriamente construa uma inquisição que vitimize aos atores religiosos – o que investigo em minha trajetória acadêmica e ainda não cheguei a conclusões. Estamos falando de um discurso de um nicho específico de integrantes da comunidade universitária. Mas, ao que a literatura indica, a afirmação dos atores, em minhas palavras e não suas, de que vivem em um ambiente de secularização hostil, pode não ser tão ilusória assim, pelo menos em parte. Efetivamente, a UFRGS poderia ser considerada como um ambiente laico, algo que se construiu a partir de uma tradição que remonta há alguns séculos, e que não se reduz apenas a uma dimensão regional, posto que há discrepâncias dentro desse próprio

contexto. De modo que, tal como em outras universidades brasileiras, a UFRGS também não mostrou homogeneidade entre os estudantes de Ciências Sociais (Oro, 2004, p. 75).

Segundo Bernardo Lewgoy, a situação da laicidade dentro da UFRGS é diferenciada dentro do contexto nacional e também no contexto regional do estado do Rio Grande do Sul. Segundo o autor, o ambiente geral dessa universidade seria potencializado em um segmento específico dessa: o curso de ciências sociais¹⁵. Esse ambiente geral seria resultado da situação histórica do Rio Grande do Sul (Lewgoy, 2001, p. 105), que possuiria uma “tradição secular” sempre presente, expressa em uma série de conteúdos intelectuais e até mesmo religiosos. Lewgoy estuda o caso das Ciências Sociais, e demonstra que explicitamente dentro desse curso se forma o que ele chamou de “núcleo de secularismo”, no qual os entrevistados “[...] configuram [...] um espectro de pessoas para quem a afirmação de uma postura existencial desfilada de uma agremiação religiosa é básica na conformação de sua identidade atual” (Lewgoy, 2001, p. 106).

Oro conclui, após a revisão de uma série de pesquisas (entre elas a de Lewgoy), que “Nota-se uma menor religiosidade entre os estudantes de Porto Alegre do que os das demais cidades” (Oro, 2004, p. 65). Bernardo Lewgoy chega à conclusão de que estamos em um ambiente secularizado no qual os indivíduos se rendem aos resultados das ciências, preferencialmente a valores religiosos (Lewgoy, 2001, p. 108).

Seria esse ambiente laicizado que possibilitou, também, a adesão maciça de uma significativa parte do curso de ciências sociais ao espiritismo à época do estudo, 2001. Novamente, ressaltamos que o curso de ciências sociais pode ser tomado como um tipo extremo, em que essas características podem

¹⁵ Franz Hollinger afirma que há explicações que podem ajudar a entender o porquê de o curso de ciências sociais ser muito mais composto por atores não religiosos do que outros. Uma delas seria a explicação da *scholarly distance*, a qual afirma que o pensamento crítico das ciências naturais é dirigido para a natureza e não para a cultura, como ocorre com as ciências sociais (Hollinger, 2003, p. 67).

ser percebidas com mais facilidade do que em outros cursos. E o espiritismo estar inserido nesse ambiente secularizado seria também um fato interessante, porque este é secularizado sem perder um compromisso com o teísmo e que é mais ético e letrado do que fideísta, o que forma um sujeito ético e laico, afinado com o iluminismo (Lewgoy, 2001, p. 110).

O autor conclui o artigo tentando descrever um pouco o contexto que envolve essa tradição secularista do Rio Grande do Sul. Mas não é um contexto, vale ressaltar, que afete todo o estado, pois outras universidades possuem estudantes mais afins com o restante dos levantamentos realizados no Brasil. Haveria um contexto mais reflexivo do que tradicional por conta desta herança positivista, e o que caracterizaria a UFRGS seria a tendência de nela prevalecerem ideologias que levam a concepções do secularismo no espaço público como um valor-em-si que criam um ambiente favorável a esse tipo de pensamento (Lewgoy, 2001, p. 115). Oro (2004, p. 66) afirma que outras pesquisas também constaram uma “[...] certa herança positivista que perdura nos cursos da UFRGS”.

Toda essa herança pode ser conjugada com a situação do campo religioso brasileiro atual, no qual a identidade religiosa não demarca mais fronteiras para a sociabilidade e na construção de grupos, de modo que o cume desse processo seria o *ethos blasé* e hedonista das camadas médias urbanas atuais, seguido nas últimas décadas com o surgimento de um individualismo psicologizante e hedonista (Lewgoy, 2001, p. 114).

Obviamente, não seria essa herança secular um indicativo de “desenvolvimento” do sul com relação aos outros estados brasileiros, que seriam mais religiosos comparativamente a partir da análise de suas amostras. Seria essa diferença apenas um traço diacrítico, que diferenciaria a região de outras regiões brasileiras, que apenas revelaria a heterogeneidade cultural e religiosa entre as diferentes regiões e em seus interiores (Oro, 2004, p. 67).

Portanto, talvez a afirmação de que haja uma “inquisição” dentro da UFRGS pode ter um fundo de verdade do ponto de vista histórico, corretamente aprendida pela perspectiva dos atores (mesmo que possam possivelmente estar exagerando). Essa sensação em comum permite a aglutinação do grupo

em torno da incompreensão dessa atitude, e a reação a ela a partir da formação do grupo para combater um pouco a exclusão que se afirma sofrer.

E, se existe uma Inquisição que não permite que o pluralismo aconteça, o grupo passa a ter uma definição de si, nos moldes discutidos por Latour, mais forte do que nunca. O grupo passa a ser definido como uma maneira de combater uma intolerância. Essa questão da razão de ser do grupo poderá ser mais compreendida com a discussão sobre o grupo operatório que realizarei a seguir.

O BODE EXPIATÓRIO NO GRUPO CRISTÃO

A convivência nas reuniões sem dúvida foi harmoniosa. Estas ocorriam em um ambiente de debate e de respeito. Mas, ainda assim, um aspecto chamou-me a atenção. Foi a crítica frequente dos presentes à teoria da prosperidade, pregada pelo pastor Silas Malafaia, um líder neopentecostal, e nas repetidas alegações de que as Igrejas Evangélicas expropriariam financeiramente os seus fiéis. Isso me fez pensar no grupo cristão de uma maneira mais ampla, como o conjunto de doutrinas religiosas que se reivindicam como autenticamente cristãs, que convivem em sociedade e que, nesta situação, convivia mais intensivamente, dividindo o espaço físico.

O grupo de discussão constituiu, em meu entender, um grupo operativo, ou seja, “[...] um grupo centrado na tarefa que tem por finalidade aprender a pensar em termos da resolução das dificuldades criadas e manifestadas no campo grupal [...]” (Pichon Rivière, 2005, p. 143), pois esse grupo seria “adequado para a abordagem da doença, [onde] coincidem o esclarecimento, a comunicação, a aprendizagem e a resolução da tarefa porque na operação da tarefa é possível resolver situações de ansiedade” (Pichon Rivière, 2005, p. 139). Foi criado artificialmente para atingir a cura do que interpretei como uma doença ou no mínimo uma anomia (no sentido pensado por Durkheim), que é uma espécie de terapia da doença “falta de Deus na Sociedade” através da discussão do tema proposto em um desses ambientes onde essa falta se

faz mais explícita, o que conduziria a uma cura desse mal primário (Pichon Rivière, 2005, p. 132). Portanto, o propósito é o esclarecimento dessas ansiedades básicas, e a aprendizagem, a comunicação, o esclarecimento e resolução da tarefa são a cura (Pichon Rivière, 2005, p. 132).

César Ranquetat Junior ajuda-nos a pensar um pouco sobre essa “doença” a qual, penso, a ABU tenta ajudar a resolver a partir de seus grupos de discussão, uma vez que evangélicos e segmentos católicos defendem uma ampla e profunda reforma moral e espiritual dos indivíduos a partir de Cristo e da Bíblia, em um “mito da regeneração nacional”, para fazer emergir um tipo humano livre do egoísmo e do materialismo (Ranquetat Junior, 2012, p. 78).

Essa conjunção provisória auxiliou-me a perceber uma condição sobre como o cristianismo convive com as diferentes fés que dele confluem em uma dimensão mais ampla.

A mera convivência contínua sempre gera conflitos e tensões. Segundo Sigmund Freud (2013, p. 20), quase toda relação íntima contínua gera um sentimento de aversão e de hostilidade, que só escaparia à percepção em consequência da repressão. Isso se refletiria em resmungos de um subordinado, na distinção social (em minhas palavras) de famílias, e no racismo.

No caso dos nossos atores, há a convivência no grupo formado para a discussão dos pontos sobre a bíblia, e essa seria a tarefa que dá origem ao grupo. A própria convivência já geraria as tensões naturais apontadas pela psicanálise, mas ainda há um fator extra a ser considerado. O fato de que a conformação de várias doutrinas cristãs induz à uma situação específica: o cristão que está no ambiente considerará os outros cristãos presentes como não aderentes à Aliança, mesmo que não o diga expressamente (de modo a desprezar) e mesmo que não transforme essa percepção em um impulso agressivo. A convivência sem os atritos externos entre as diferentes orientações cristãs é possível, mas essa tensão subjacente não pode ser ignorada.

Essa tensão inerente à convivência desses cristianismos gera uma conformação de grupo específica, que me pareceu muito clara quando da inserção destas crenças dentro de um grupo operativo. Esses grupos operativos foram estudados pelo psicólogo social. Para Pichón Rivière (2005, p. 140), seria

um grupo que funcionaria por implícitos compartilhados, que são os diferentes papéis que se tornam funcionais no sentido de se complementarem e se suplementarem.

Ou seja, definida a tarefa, os papéis distribuem-se. O grupo torna-se operativo a partir do momento em que os papéis necessários para a existência do grupo são assumidos voluntariamente pelos membros desse grupo (Pichon Rivière, 2005, p. 141), e não apenas assumidos por uma necessidade de existência desse grupo, de modo que se tornam espontâneos. Os membros reúnem-se com esse intuito, e a atribuição de papéis segundo as crenças que esses atores carregam acaba por se conformar acima de qualquer autoridade pessoal que possa vir a aparecer no prosseguimento das reuniões. Segundo o autor, geralmente, no grupo há alguns papéis que se atribuem: o do líder, o do coordenador, o do porta-voz, o do bode expiatório – o responsável pela situação atual do grupo e que, por essa razão, carregaria os aspectos negativos deste, servindo como descarga de tensões. O último item é o que mais me interessa e é o que eu penso ser o papel do grupo neopentecostal, o que me pareceu também com a visão de Bruno Latour de a formação grupal necessitar de inimigos para poder se contrapor.

Não vou analisar o grupo cristão pelo prisma da psicologia, no tocante à descrição da dinâmica de seus papéis. Apenas gostaria de ressaltar que o olhar da psicologia social ajudou a perceber esse mecanismo do bode expiatório. Acredito que o bode expiatório esteja na existência de uma denominação cristã que possa assumir o papel de ser atacada pelas outras, de ser totalmente não cristã¹⁶ e que possa ser desqualificada sem o prejuízo de ofender aos presentes, que concordarão com afirmações referentes a esse bode expiatório de maneira automática. Esse bode expiatório seria os grupos neopentecostais, que estariam sendo desqualificados por conta de uma não compreensão da doutrina por parte dos fiéis e pela manipulação por parte dos líderes religiosos com fim a se obter vantagens materiais. Não

¹⁶ Mas que mentiria ao afirmar sê-la para oportunizar uma exploração material, como veremos adiante.

vou considerar, contudo, que esse bode expiatório seja resultado apenas do processo psicológico de formação do grupo, mas sim tentar analisar o modo como esse bode expiatório se viabiliza dentro de um contexto de estudo da religião. E, nesse contexto, o estudo dos rituais, do ponto de vista da antropologia, parece ter muito o que nos dizer. O antropólogo de que me utilizarei será René Girard. Ao discorrer sobre o mito de Édipo¹⁷, que é um exemplo de expiação, na obra de Sófocles, afirma que, na conclusão da tragédia, Édipo convence os tebanos de que a vítima expiatória é a única responsável por tudo que aconteceu (Girard, 1990, p. 102). Dessa maneira, o mito substituiria a violência recíproca e difusa por uma transgressão de um indivíduo, o que transformaria Édipo em um verdadeiro bode expiatório humano (Girard, 1990, p. 100).

Os neopentecostais, nessa perspectiva, encaixam-se perfeitamente nessa descrição. Pois a sua prática totalmente desvirtuante serviria apenas para desviar as pessoas da verdadeira Salvação quando interferem na das pessoas que frequentam os seus templos e quando deturpam a imagem do cristianismo para as pessoas de fora do cristianismo. Assim, estabelecer-se-ia a crise sacrificial, na qual os antagonistas pensam estar separados por uma diferença enorme¹⁸, de modo que se estabelece um ódio generalizado a partir desta ilusão (Girard, 1990, p. 107). Gera-se uma violência recíproca, que atinge um paroxismo e se torna subitamente uma unanimidade pacificadora. Essa metamorfose acontece por conta da vítima expiatória. Ou seja, a vítima é maléfica e benéfica à sociedade (Girard, 1990, p. 108).

Obviamente, não nos referimos a um processo de fato totalmente igual ao que pensamos ocorrer no grupo de discussão. A igualdade estaria, porém,

¹⁷ O mito de Édipo conta a tragédia do príncipe de Tebas, que, por determinação divina, mata o pai, assume o trono e se casa com sua mãe. Essa sequência de acontecimentos gerou uma série de pragas sobre Tebas, o que gera a necessidade do bode expiatório, como veremos mais adiante.

¹⁸ Que não existiria de fato, segundo Girard.

na sua estrutura. A existência desse falso cristianismo¹⁹ geraria essa tensão sacrificial, e a violência não estaria na expiação física, mas sim na expiação através do não reconhecimento através das palavras. Nesse sentido, o medo da mudança (do cristianismo ser tornado “inuniversalizável”) torna o grupo configurado de maneira conspiracional. O agente da mudança seria justamente o neopentecostalismo. “Então, o grupo [no nosso caso, o grupo dos cristianismos] estrutura-se como grupo conspirador para se opor à mudança, já que esta é vivenciada como um ‘enlouquecer’, como um aumento do desamparo, da insegurança e da incerteza grupal” (Pichon Rivière, 2005, p. 144). Porque a conspiração é latente e constante em grupos, e desloca o coordenador (agente da mudança e bode expiatório) e torna o grupo frágil, daí a necessidade da tarefa (Pichon Rivière, 2005, p. 144).

É condição essencial também que a vítima possua semelhança com a comunidade como um todo, para que este possa simbolizar à toda a comunidade e que seus membros não precisem cometer violência entre eles. Assim sendo, a violência contra a vítima é purificadora, e permite a pacificação entre os membros.

Por último, eu gostaria de pensar um pouco a crítica rendida pelo grupo aos neopentecostais. A título de curiosidade – eu não gostaria de sugerir uma equivalência – vou mostrar de que modo essa visão de mundo do grupo etnografado chega a conclusões próprias ao captar os mesmos fenômenos descritos pela literatura socioantropológica. Os dois pontos que eu gostaria de abordar são a questão do ethos individual e de uma “lógica mercadológica” que é captada por diferentes sentidos.

A literatura descreve, efetivamente, uma mudança no comportamento social dos evangélicos. Rumstain (2007, p. 135) afirma que de fato se transformou a imagem do crente apartado das coisas do mundo através de regras comportamentais ascéticas e que isso se intensificou com o movimento gospel.

¹⁹ Que rompe com todos os princípios cristãos em nome da acumulação monetária através da “lavagem cerebral”.

A dimensão individual do neopentecostal é encarada pelos especialistas como um ethos próprio. Rumstain (2007, p. 139) afirma que essa “conduta econômica” ligar-se-ia a um discurso religioso relacionado a um novo tipo de capitalismo: realizaria culto para empresários, estimularia a abertura de negócios, e o usufruto de coisas deste mundo para a felicidade no “agora”.

No grupo etnografado era patente a crítica ao comportamento dos neopentecostais, mais precisamente dos pastores, que se aproveitariam de uma pressuposta “pobreza” para “faturarem alto” em cima do trabalho de seus fiéis através de “dízimo”. Justamente, os fiéis não estariam, por isso, percebendo o quão não cristão seria o seu comportamento, uma vez que este seria um comportamento mais voltado para “coisas do mundo”, já que não possuiriam orientação adequada por parte de seu líder espiritual. É interessante observar que o antropólogo o chamou de transformação, e o grupo, em minhas palavras e não exatamente as deles, de “decadência”.

E, na fala do grupo, segue-se dessa premissa de que essas igrejas seriam como empresas, cuja finalidade seria a obtenção de lucro, o que, obviamente, entraria em consonância com o capitalismo. Será interessante cotejar essa interpretação com a dos especialistas da área.

Segundo alguns cientistas sociais, “O neopentecostalismo é a face religiosa do neoliberalismo” (Sofiati, 2011, p. 20). Essa afirmação poderia ser sustentada por estatísticas, como a movimentação de três bilhões de reais por ano por empresas especializadas em produtos cristãos (Rumstain, 2007, p. 138).

Portanto, obviamente não há uma crítica por parte dos especialistas a esse aspecto, mas um levantamento que pode dar margem a se afirmar que existe uma conexão. Mas é curioso observar que o sentido dado pelos atores e pelos cientistas a um fenômeno específico é diferente nessas dimensões que tentei apontar.

Em resumo: em minha interpretação, as variedades de experiência do cristianismo convivendo em um mesmo espaço cria uma condição de conflito não declarado. O pluralismo incorporado pela vivência em sociedade permite que haja harmonia entre essas variedades cristãs. Mas, mesmo assim, a heresia persiste no próximo, por mais que se possa respeitar a sua crença, o

que desencadeia um conflito inconsciente. A heresia é como se fosse a traição de um ritual (no caso, o sacrifício de Jesus Cristo), e a existência dos hereges quase gera a necessidade de um bode expiatório que possa exterminar essa tensão residual. Por isso a necessidade de alguém sobre quem se possa afirmar unanimemente que é mais herege que os demais cristãos presentes, para que o desconforto destes possa se direcionar para esse ser. No caso, acredito que os neopentecostais sejam esse bode expiatório (segundo Rivière) ou inimigo do grupo (segundo Latour), que torna mais aceitáveis as outras variedades de cristianismo e que permite que estas possam conviver harmonicamente.

Eu gostaria de concluir esse estudo afirmando que não é um caso de intolerância religiosa para com neopentecostais. Acredito que um integrante desta igreja não seria hostilizado nem excluído caso participasse do grupo. Se houvesse acontecido uma participação, muito provavelmente o grupo acabaria simplesmente por eleger um novo bode expiatório ao perceber que poderia ter apenas construído um espantalho acerca do neopentecostalismo.

CONCLUSÃO

Um espaço de discussão da religião dentro de uma universidade laica é sem dúvida um desafio, para o bem e para o mal, ao ambiente laico em que este se insere. Mas também é um desafio manter a coesão interna do grupo que o compõe, dada a variedade de sagrados defendidos e questionados simultaneamente.

Erwing Goffman, grande expoente da corrente compreensiva chamada microinteracionismo, afirma que as interações sociais são frágeis, e que nos esforçamos muito por mantê-las acontecendo através de uma série de mecanismos. Essa pesquisa tentou mostrar um pouco um esforço dessa natureza, destinado a manter a interação de um grupo a partir de um tipo de expediente próprio para a manutenção da integridade deste.

Como cientista, acho importantíssimo o papel que a ABUB²⁰ cumpre na universidade quando propõe um debate sobre a Bíblia, uma influência tão forte na identidade ocidental. Pois é a partir desses espaços de diálogo que é possível escapar de dogmatismos, tanto científicos como religiosos. São nas ocasiões propiciadas por essas interlocuções que se pode conviver com a variedade, quando o óbvio para um não se mostra tão óbvio para o outro.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BECKER, Howard Saul. *Los extraños: sociología de la desviación*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1971.
- CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- DULLO, Eduardo. Artigo bibliográfico após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo? *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 379-392, 2012.
- DURKHEIM, Émile. A evolução da Pedagogia em França. In: DURKHEIM, Émile; FILLOUX, Jean-Claude. *Durkheim*. Tradução Celso do Prado Ferraz de Carvalho, Miguel Henrique Russo. Recife: Massangana, 2010.
- ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders*. São Paulo: Zahar, 2000.
- FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- GAUCHET, Marcel. *Un monde désenchanté?* Paris: L'Atelier, 2004.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

²⁰ E anteriormente a organização Alfa & Ômega, como já foi notado.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra; UNESP, 1990.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Croire en modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politiques. In: MICHEL, Patrick (Org.). *Religion et Démocratie: nouveaux enjeux, nouvelles approches*. Paris: Albin Michel, 1997. p. 361-382.

_____. *O Peregrino e o Convertido*. Petrópolis: Vozes, 1999.

HÖLLINGER, Franz. Esoterismo, ciência e política: a Nova Era entre estudantes universitários. In: SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo Barbosa de. *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003. p. 65-81.

LATOURET, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: Edufba, 2012.

LEWGOY, Bernardo. Secularismo e Espiritismo nas Ciências Sociais: discutindo os resultados da UFRGS. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 2, n. 2, p. 103-116, ago. 2001.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Introdução: circuitos de jovens. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor; SOUZA, Bruna Mantese (Org.). *Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade*. São Paulo: Terceiro Nome, 2007.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos-CEBRAP*, São Paulo, ano 23, p. 47-65, 2006.

NOVAES, Regina. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 321-330, 2004.

ORO, Ari Pedro. Os universitários brasileiros e a religião. In: _____. *Representações sociais e humanismo latino no Brasil atual: religião, política, família e trabalho*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

PICHON RIVIÈRE, Enrique. *O processo grupal*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

QUEM somos. *Aliança Bíblica Universitária*. Disponível em: <<http://abub.org.br/quem-somos>>. Acesso em: jun. 2013.

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

_____. A presença da Bíblia e do crucifixo em espaços públicos no Brasil: religião, cultura e nação. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson (Org.). *A religião no espaço público*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 61-80.

RUMSTAIN, Ariana. A balada do senhor. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor; SOUZA, Bruna Mantese (Org.). *Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade*. São Paulo: Terceiro Nome, 2007.

SOFIATI, Flávio Munhoz. *Religião e juventude: os novos carismáticos*. Aparecida, SP: Ideias & Letras; São Paulo: FAPESP, 2011.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Uma era secular*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

Recebido em: 11/06/2014

Aprovado em: 23/10/2014

ENTREVISTA

RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO: ENTREVISTA COM JOANILDO BURITY

Lara Grigoletto Bonini¹

Thais Serafim²

Joanildo Albuquerque Burity possui bacharelado em História pela Universidade Federal da Paraíba (1985), mestrado em Ciência Política pela Universidade de Pernambuco (1989), doutorado em Ideology and Discourse Analysis (Ciência Política) pela University of Essex (1994), e Pós-Doutorado pela University of Westminster, Inglaterra (2003).

Autor dos livros *Fé na revolução, Protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964)* (2011) e *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil* (2006), e coeditor de *Religião e Cidadania* (2011, com Péricles Andrade) e *Desigualdades e justiça social: dinâmica Estado-Sociedade* (2010, com Cibele Rodrigues e Marcondes Secundino), entre outros, além de vasta produção de capítulos de livros e artigos científicos. Suas pesquisas concentram-se nas áreas da Ciência Política e da Sociologia, com ênfase em comportamento político. Os principais temas discutidos pelo pesquisador são religião e política, cultura e identidade, globalização, movimentos sociais, teoria política contemporânea.

Atuou como *Senior Lecturer* dos Departamentos de Governo e Assuntos Internacionais e de Teologia e Religião, bem como coordenou o Programa de

¹ Mestranda e bolsista CAPES pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná – Unespar, Campus de Campo Mourão/PR. Graduada em Turismo e Meio Ambiente pela mesma instituição. E-mail: laraboninipr@gmail.com

² Mestranda e bolsista CAPES/Fundação Araucária pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná – Unespar, Campus de Campo Mourão/PR. Graduada em Psicologia pela Universidade Paranaense – Unipar, Umuarama/PR. E-mail: serafim_thais@hotmail.com

Mestrado sobre Religião e Globalização da Universidade de Durham, Inglaterra (2009-2013). Atualmente é pesquisador titular, diretor de Formação e Desenvolvimento Profissional e professor do Mestrado Profissional em Ciências Sociais para o Ensino Médio, na Fundação Joaquim Nabuco, e professor colaborador dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco.

A entrevista gentilmente cedida foi realizada por ocasião do evento “V Colóquio Nacional Cultura e Poder: Interdisciplinaridade e formação humana”, na Unespar – Campus de Campo Mourão, em abril de 2015.

Conte-nos um pouco sobre sua formação e os motivos que o levaram a pesquisar a relação entre o campo religioso e o campo político, temáticas recorrentes em sua trajetória profissional.

Eu me formei em História e depois fiz o mestrado em Ciência Política. Minha virada para a Ciência Política foi um “acidente”, não foi planejada. Eu cheguei a fazer uma seleção para o mestrado em História na UNICAMP, em 1985, mas não fui aprovado, basicamente porque não tinha quem orientasse um trabalho sobre o tema da religião. Prestei a seleção para o mestrado em Ciência Política na Universidade Federal do Pernambuco, por conta do estímulo de um amigo que era professor deste curso. Eu fui aprovado em primeiro lugar e isso me deixou muito animado, porque eu tinha acabado de não passar na outra seleção. Embora tenha mantido o mesmo tema de interesse que já tinha surgido na graduação, conforme mencionarei adiante, reorientei completamente a minha maneira de encarar o tema, e disciplinarmente eu migrei da História para a Ciência Política. Minha dissertação de mestrado ainda teve uma conformação historiográfica, porque eu escolhi estudar um conjunto de processos que tinham se dado nos anos de 1950 e início dos anos de 1960 no Brasil. Mas já no doutorado, onde eu continuei no campo da Ciência Política, houve uma mudança de perspectiva, que foi a minha entrada muito intensamente no campo da teoria política, que antes

eu não trabalhava muito. Embora sempre tivesse tido uma atração muito grande pela teoria, eu não me sentia habilitado. No doutorado, eu tive essa possibilidade, e escolhi um objeto muito mais próximo cronologicamente, que eram os anos de 1980; como iniciei o doutorado em 1991, tudo ainda era recente e ainda estava acontecendo. Esse foi o momento em que deixei de lado uma concepção clássica e tradicional de História e de tempo histórico. Passei a entender a História levando em consideração que o presente e o passado não se separam; que a história é história do presente.

Porque e como eu cheguei no campo da religião, merece uma primeira resposta autobiográfica. Poderia não ser assim, não há nenhuma razão pela qual você tenha que ter qualquer vínculo biográfico com a questão da religião para se interessar pelo tema. Mas no meu caso houve e continua havendo, e isso representou uma espécie de desafio existencial duplo. Desafio em função do tipo de vivência e de enraizamento que eu mantinha, como também o desafio colocado pela conjuntura do Brasil no momento em que eu estava saindo da minha adolescência e entrando na minha idade adulta, exatamente o período final da ditadura militar. Eu estava no ensino médio quando a ditadura deu início à sua “distensão”, e na universidade quando a grande Campanha das Diretas Já aconteceu. Quando da eleição de Tancredo e Sarney, eu já estava no meu último ano de graduação. Eu tinha uma vinculação religiosa protestante, num contexto local que, sociologicamente, chamaria sem dúvida de sectário. Meu engajamento aconteceu de forma espontânea, pois eu simpatizava com os movimentos de oposição antes ainda de ter qualquer tipo de clareza sobre militância política ou de saber o que de fato aquilo representava. Foi nas eleições municipais de 1982 que eu tive um primeiro momento de militância consciente (foi também o ano em que entrei na universidade), e a partir daí meus compromissos religiosos passaram a se relacionar fortemente com essa visão de militância. Naquele momento, ainda era muito forte no Brasil a ideia de que posturas de oposição ao regime eram “comunismo”, e isso era muito forte nas igrejas

evangélicas, que viviam à sombra do regime, muito aquiescentes, tímidas e autocontidas em relação a qualquer tipo de mobilização.

Eu também participei de um movimento de estudantes universitários evangélicos, chamado Aliança Bíblica Universitária, que era um movimento teologicamente conservador até então, claramente conservador, mas que vivia um processo de radicalização sociopolítica, muito em função da inserção das suas lideranças estudantis e de jovens profissionais no movimento estudantil, em “projetos sociais” e em partidos de oposição. Esse pessoal em geral não tinha muita memória do período mais obscuro da ditadura, ou de como tinha sido antes da ditadura. Todos eram jovens, na faixa entre dezoito e trinta anos. Então, era algo muito de um inconformismo com o autoritarismo, com a violência, com a crise que o país vivenciava e com a pobreza que se ia descobrindo. Havia uma sensibilização muito grande para as pautas sociais, com inserção no movimento estudantil, com inserção nessa franja da oposição política, embora muitos de nós não tivéssemos vinculação partidária. E isso se confrontou com a incompreensão imediata das igrejas e com questionamentos duros às igrejas. Então, foram momentos muito difíceis para negociar uma experiência de fé que a gente acreditava que tinha, e que não tinha nenhuma incompatibilidade com aquele envolvimento sociopolítico, mas os mais velhos nos diziam o tempo inteiro dentro das igrejas que isso não era possível, não era aceitável.

Embora eu não possa dizer que foi de caso pensado que eu defini o meu tema de pesquisa nessa área, desde a graduação, fui de certa forma muito motivado pelo cruzamento dessas formas de inserção e de militância, que me levaram à curiosidade de saber como é que tinha sido antes da ditadura, ou se tinha sido diferente. Porque eu ouvia histórias de que teria havido um momento de politização do campo protestante no Brasil, que nem sempre os protestantes tinham sido tão reacionários como eram naquele momento em que eu estava vivendo. Isso me levou a tentar investigar, no âmbito da minha cidade, Campina Grande, como é que essa coisa se dera. Já na experiência de elaborar a monografia da graduação, eu fui introduzido a uma literatura no campo da Sociologia da Religião, por uma pessoa que não era

minha professora, mas era amiga do meu orientador, a Profa. Regina Novaes, que me mostrou o caminho das pedras, de uma literatura sobre religião no campo das Ciências Sociais, que eu desconhecia completamente. Pois, no meu curso de História, não havia nenhuma preocupação com estudos sobre religião; pelo contrário, era um curso fortemente orientado pelo marxismo, por um marxismo militantemente laicista.

De repente, eu estava naquele caminho, que me abriu outras portas, e foi nesse sentido que houve a continuidade do interesse em pesquisar a religião. Conforme o tempo foi passando, essa preocupação tornou-se uma dupla posição: um pé dentro do campo religioso, e outro pé dentro do campo do estudo acadêmico, científico da religião. Obviamente, tensões dos dois lados! Para mim, não havia nenhuma incompatibilidade, o que eu estava fazendo era Ciências Sociais (da Religião); tampouco a orientação do meu trabalho dava espaço para discutir questões teológicas. Desde muito cedo, a minha orientação metodológica, analítica, foi muito mais para a *prática* da religião do que para o *imaginário* religioso. Não que eu não considere isso importante, mas era aquele espaço mais ou menos estreito que havia, para uma pessoa de explícitas vinculações religiosas, como eu, poder ter um mínimo de credibilidade intelectual e, depois, profissional, na academia. E levou muito tempo para que eu começasse a me desprender dessa camisa de força, que é em larga medida um preconceito ético-teórico, de sentir-se chamado a justificar-se o tempo inteiro, no sentido de explicar que, “apesar de” estudar o fenômeno academicamente, eu também era/sou religioso. E vice-versa. Depois do doutorado eu comecei a me sentir mais “tranquilo”, mais “desarmado”, e hoje vejo que a situação modificou-se dramaticamente. Chega a soar um pouco patético esse *pathos*, jogando com as palavras. Mas, enfim, essa é uma combinação de coisas que foram acontecendo, cruzando a minha trajetória de vida e que foram se consolidando numa trajetória de pesquisa.

E dentro dessa trajetória, uma coisa que sempre me preocupou bastante foi que o estudo da religião tivesse condições mínimas de diálogo com campos fora das Ciências Sociais da Religião. E a Ciência Política dava-me um pouco esse espaço. A ideia de que, através do estudo da religião, existem elementos,

dimensões das dinâmicas sociais e políticas que podem ser iluminadas de uma maneira que dá acesso a certos feixes de relações sociais, certas modalidades de vivência e de relações de poder, e, por outro lado, a agenda da política, no sentido mais amplo da palavra, ajuda a interrogar o campo das Ciências Sociais da Religião; e impede que esse campo se transforme em uma coisa autorreferenciada dos praticantes de uma subdisciplina e de sua própria agenda. Ao longo do tempo, eu tenho procurado imprimir essa orientação ao meu trabalho, de desafiar as Ciências Sociais da Religião a dialogarem com uma agenda de pesquisa mais ampla do que o tema da religião em si. Com certeza, esse é outro elemento de motivação que me levou a sustentar meu interesse em pesquisar o tema religião e política.

A partir das suas experiências de pesquisa no exterior, como o senhor avalia as discussões feitas no Brasil? As pesquisas desenvolvidas aqui têm representatividade e respeitabilidade no campo das Ciências Sociais, particularmente no campo da Ciência Política?

Temos várias coisas distintas aí. Do ponto de vista da Ciência Política no Brasil, há um descompasso sensível e visível com o que acontece na Ciência Política em outros contextos internacionais. O campo de pesquisa sobre religião e política é um campo consolidado fora do Brasil, mas não é consolidado no Brasil. A Ciência Política brasileira consolidou-se como disciplina no início dos anos de 1980, e depois disso foi fortemente orientada por modelos norte-americanos, ou tensionada por abordagens teóricas marxistas ou assim ditas, muito ensaísticas. Não havia muito espaço para a tematização da religião, a não ser num sentido previsível, repetitivo, banal, de que a religião é um instrumento de alienação de consciências, que é, do ponto de vista institucional, um agente de contenção ou reversão da mudança, ou reproduzindo as narrativas-padrão da modernização e da secularização.

A minha experiência fora do Brasil, já no doutorado e, mais recentemente, como professor no Reino Unido, num programa articulado a uma rede de universidades, descortinou a possibilidade de continuar sendo cientista

político (!), enquanto que no Brasil eu não iria muito mais longe do que fui no mestrado. Provavelmente, eu estaria hoje em outro campo disciplinar, na Antropologia, na Sociologia ou na Ciência da Religião. Há um corpo gigantesco de trabalhos, empíricos e teóricos, sobre religião produzidos por cientistas políticos mundo afora, inclusive nos Estados Unidos – porque a apropriação da identidade disciplinar que foi feita no Brasil nos anos de 1980, mesmo tendo forte orientação americana, foi seletiva. Tinha muito a ver com os grupos de intelectuais ou com as personagens que lideraram o processo de institucionalização da Ciência Política no Brasil. Então, esse é um primeiro ponto.

O segundo ponto diz respeito à questão do rigor, da qualidade da pesquisa realizada no Brasil, comparada com a pesquisa internacional. E aí é uma questão de comparação de trajetórias. Nós, brasileiros, passamos por inúmeras interrupções políticas, dos anos de 1930 – quando a pesquisa acadêmica se institucionalizou nas universidades – até os anos de 1980; nós tivemos golpes, ditaduras de várias naturezas, de diferentes durações, e tudo isso tem uma incidência. Por exemplo, intelectuais reconhecidos eram proscritos, tinham que sair do país, não podiam dar continuidade abertamente ao trabalho que realizavam, eram proibidos de publicar; enfim, houve muitas interrupções. E isso nos deixou, óbvio, num patamar muito mais lento de avanço, de amadurecimento da pesquisa realizada e do conhecimento produzido, comparando com países que não tiveram essas interrupções e que, além disso, punham à disposição dos pesquisadores um volume regular, sistemático de recursos para a realização de pesquisas. Essa diferença de trajetórias precisa estar muito clara na nossa cabeça, para não fazermos juízos injustos ou exagerados em relação a essas diferenças, porque elas existem, mas não são absolutas.

O hiato tem diminuído muito nos últimos anos. Nós temos, no Brasil, ciência social de ponta, que não é apenas uma gota no oceano. Cada vez mais cresce uma massa crítica de pesquisadores e pesquisadoras de formação sólida, que tem uma preocupação de estar inserida num debate não apenas local. Nós avançamos muito no sentido de produzir, em padrões interna-

cionais, uma ciência de qualidade, uma ciência social de qualidade, embora ainda haja essas defasagens de diferentes naturezas. E há também tradições intelectuais distintas; há uma certa dimensão na qual a cultura ou a trajetória histórica de determinadas academias produzem um relativo avanço ou um relativo atraso em relação a outras. Mas acho que essa exigência inclusive vem pelo fato de que, para quase todo tema que você escolhe, um monte de gente já fez alguma coisa a respeito – a grande diferença acaba sendo o seu caso empírico, ou o seu conjunto de casos, mas não há novidade no tema, nem, muitas vezes, nas abordagens produzidas para explicar esse tema ou desenvolver esse tema. Ciência normal kuhniana! Então, há uma pressão nesse contexto internacional, para que você indique em que o seu estudo, de fato, agrega alguma coisa nova ao que já se sabe. Isso nos põe sob uma pressão intelectual maior para destilar, tanto do nosso manejo das teorias existentes quanto da nossa interrogação dos dados que vamos levantando empiricamente, questões, respostas, pistas, que diferenciem o que produzimos do que já está produzido.

Então, acho que, quanto mais nós formos capazes de nos aventurarmos nesta exposição cada vez maior a esses circuitos internacionais de produção do conhecimento, mais a qualidade do nosso trabalho vai melhorar. Tende a melhorar, porque estaremos sendo observados, questionados por pessoas que trazem olhares e perspectivas que não são as nossas, não são aquelas com que estamos acostumados a trabalhar e não são aquelas que, em culturas acadêmicas como a nossa, ainda dão uma espécie de lugar para uma abordagem “afetiva”, de deixar passar certas coisas, de não fustigar analiticamente o outro, com o temor que isso possa estar arruinando o relacionamento, ou inviabilizando carreiras, coisas dessa natureza – porque, embora essas coisas não estejam tão escancaradas, elas não estão ausentes do mundo das trocas político-acadêmicas. Uma certa ética do debate duro, rigoroso, mas leal e civilizado, é também algo que nós podemos aprender nesse processo de internacionalização da nossa formação e de difusão do trabalho que nós realizamos, que hoje se dá através de cursos, mas também de eventos, de projetos conjuntos de pesquisa e de intercâmbios de várias naturezas que a

gente pode fazer. Onde acho que a gente fica muito atrás é na desenvoltura linguística para circularmos nas várias geopolíticas acadêmicas. A fragilidade das performances linguísticas de muitos pesquisadores brasileiros em contextos internacionais cria obstáculos a que sejam seriamente discutidos. Somando-se a isso fortes traços coloniais ainda dominantes nessas geoculturas acadêmicas – a anglo-saxônica, a francófona, a germânica e a hispânica – trabalhos de bom conteúdo são assim minimizados em sua contribuição e impacto potencial no debate.

A respeito do desenvolvimento de estudos que tentam compreender o fenômeno religioso, alguns conceitos, como o da secularização, precisam ser ressignificados para servirem de instrumental para compreender a sociedade contemporânea?

Se nós pensarmos no discurso da modernidade, no discurso articulado pelo veio que se tornou hegemônico na modernidade, que é o veio iluminista, a secularização é considerada uma *condição* da modernidade, mesmo que ela venha *depois* que um certo limiar da modernidade é cruzado, por exemplo, uma revolução, como na França ou nos Estados Unidos. A inexistência de secularização é considerada um empecilho, um impedimento para que a lógica moderna de fato se instale e se difunda social, cultural e politicamente. Então, na narrativa moderna, iluminista, o conceito de secularização ou a categoria de secularização é inseparável da categoria modernidade.

Também, embora isso seja menos ressaltado, a trajetória histórica concreta dos países da Europa Ocidental é transformada, nesta narrativa hegemônica iluminista da modernidade, em uma espécie de marco atemporal, portanto, desconectado desta própria trajetória contingente, vivenciada historicamente, e projetado como paradigma para o resto do mundo e para além da história. O que aconteceu nos dezoito séculos de história do Ocidente, principalmente da Europa Ocidental e, depois, do mundo colonizado pelas potências europeias, é abstraído e transformado em uma filosofia da história, de um lado, que significa dizer que os povos que ainda não viveram isso, por

necessidade, o viverão. Porque não se trata de uma história de contingência, de singularidades, trata-se de uma história que anuncia previamente o futuro para os outros povos, para as outras sociedades. É uma filosofia da história, não uma categoria empiricamente derivada.

Então, o processo histórico revelou a impossibilidade de que a secularização fosse uma *decorrência natural* dos processos de avanço da modernidade. Ela foi ativamente produzida e contingentemente assumiu tais ou quais contornos, em toda parte. A percepção dessa construção política e histórica levou, por exemplo, ao surgimento de vários vocabulários alternativos sobre a modernidade, que procuraram dar conta de que não há o modelo (no singular) da modernidade, que deve se aplicar em toda e qualquer circunstância. Por exemplo, os conceitos de *modernidades múltiplas*, *pós-modernidade*, *pós-colonialismo* ou mesmo o de *modernidade tardia* começam a emergir para confrontar essa narrativa hegemônica da modernidade, oriunda de seu veio iluminista, racionalista, anticlerical etc.

O outro lado dessa abstração é a projeção normativa, política, que lança mão do Estado para implementar aquela narrativa que vai dos albores da modernidade ou da modernização a uma sociedade secularizada, idealmente sem religião, ou na qual a religião cumpre um papel inteiramente invisível, adstrito à esfera privada, da intimidade e da subjetividade. O máximo que você pode perceber da existência da religião em um tal modelo é a exteriorização de motivações para que as pessoas façam certas coisas ou digam certas coisas. Ocorre que o processo histórico da descolonização revelou uma enorme dificuldade desta narrativa se aplicar a e se concretizar nos novos estados nacionais que foram surgindo ao longo do processo, desde o início do século XIX, precisamente na chamada América Latina, chegando até os anos de 1970, 1980, com os países africanos e asiáticos concluindo sua saída da relação colonial. Esses países pós-coloniais são países onde a religião nunca foi acantonada na vida privada, são países nos quais a própria ideia de separação entre religião e estado é vista com uma enorme suspeição, como um ocidentalismo nada neutro. Não é que haja discordância intelectual, há uma rejeição visceral, emotiva, desse tipo de separação. É como se isso fosse

uma coisa artificial, inaceitável para a manutenção do vínculo social naqueles países, naquelas sociedades, o qual é visto como sustentando e sendo sustentado, em grande medida, por justificações religiosas do mundo. Os processos cognitivos e socioculturais que esta “permanência do teológico-político”, para usar uma expressão de Claude Lefort, são muito complexos para ser captados pelas lentes da categoria secularização.

A percepção da utilização do Estado como um meio repressivo ou indutor, normativo, de produzir essa separação entre religião e espaço público, entre religião e política, entre religião e esfera de tomadas de decisões vinculantes na sociedade tem levado à compreensão de que onde a secularização avançou, o fez em contextos resultantes do uso do Estado para impô-la, o que cria questões analíticas, historiográficas, metodológicas e teóricas sérias para o conceito de secularização. Porque não há nada de natural ou “espontâneo” que essa história revele, que aquelas sociedades tenham chegado a tal ou qual patamar de secularidade por força de energias endógenas, “espontâneas” ou intrinsecamente requeridas de seu processo de modernização. O que aconteceu é que elites seculares ou secularistas, intelectuais e políticas, lançando mão do poder de Estado, orientaram o processo naquela direção, promoveram uma determinada forma de dissociação entre vivência religiosa, comunidade ou instituição religiosa e práticas sociais, culturais e políticas. Embora isso não invalide o conceito de secularização, nem eu esteja dizendo que só a política explique – veja meu argumento anterior – demanda, sim, um manejo cada vez mais complexo, sofisticado, sutil, e sobretudo autocrítico ou reflexivo, desta categoria, que deixe de ser uma categoria universal e passe a descrever processos muito particulares, socialmente delimitáveis, historicamente determinados de fenecimento do controle religioso da consciência e de restrição da autoridade institucional da religião sobre a conduta de pessoas e grupos.

Ao mesmo tempo, há uma situação colocada pelas últimas décadas, para a qual nós estávamos pouco preparados, como cientistas sociais, para compreender e explicar e até para prever: a *publicização*, e não a privatização, da religião na sociedade contemporânea. Mesmo onde o avanço da secularização representa hoje uma diminuição – que atinge fortemente o

cristianismo, as igrejas cristãs – na frequência, no engajamento das pessoas com as instituições e no aparato de organizações associadas a essas instituições do cristianismo, a percepção de que nós precisamos encontrar outro vocabulário, inclusive para recontextualizar ou ressignificar o conceito de secularização, é onde nós estamos hoje, me parece. A religião pública é uma realidade qualitativamente nova, embora eu não possa me estender sobre isto aqui. Há muitas tentativas de encontrar pelo menos algumas formas mais satisfatórias de interrogação do fenômeno religioso, que não partam do princípio de que ele deve desaparecer e que não tomem o fato de que não o tenha ainda como um problema que nos demandaria explicar.

Recentemente, o deputado Cabo Daciolo (PSOL-RJ) apresentou uma proposta de emenda constitucional que substitui a palavra “povo” por “Deus”, intitulada como “PEC dos apóstolos (PEC 12/2015)”. O artigo da Constituição ficaria: “Todo o poder emana de Deus, que o exerce de forma direta e também por meio do povo e de seus representantes eleitos”. A partir desta e de outras ocorrências, podemos afirmar que o Estado Brasileiro é secularizado?

Antes de responder propriamente à questão, é preciso fazer um comentário mais geral sobre a circulação da linguagem religiosa nos últimos anos, no Brasil, no contexto do debate público e dos embates no campo da política. Ela está diretamente associada à emergência de um determinado tipo de ator religioso, que durante muito tempo esteve completamente ao largo da vida pública, seja por total indiferença dos atores institucionais da política, seja por autoisolamento. A ideia de que aquele lugar do Estado, do poder, da política e dos partidos, seria incompatível com a vivência virtuosa da vida religiosa, mudou completamente nos anos de 1980, e, a meu ver, mudou, ainda que não reconhecido pelos próprios atores religiosos de quem eu estou falando, mudou por conta do processo de democratização. Não fosse a democratização do país, nós não teríamos o que hoje a gente chama de “os evangélicos na política”.

“Os evangélicos” não é uma expressão que designe todo e qualquer protestante no Brasil. Esse é um termo que hoje tem um significado bastante específico: ele delimita o campo conservador, ideológica e teologicamente, dentro do protestantismo, hegemonizado pelo pentecostalismo. Ao mesmo tempo, ele se pretende aplicável a todo e qualquer cristão não católico. O termo foi praticamente “sequestrado” pelos pentecostais, que já eram maioria desde o final dos anos 1950 no protestantismo brasileiro, mas não tinham a hegemonia do campo protestante, a qual era exercida pelas igrejas chamadas históricas. De modo que a representação política dos evangélicos – que nem se identificavam como tal, identificavam-se como “protestantes” ou “crentes”, dos anos de 1930 até às eleições de 1982, por exemplo, que antecederam as eleições para a Constituinte – e a hegemonia desse campo eram exercidas por pessoas e igrejas tradicionais, não pentecostais. Mas, já nos anos de 1980, os pentecostais eram aproximadamente 60% dos protestantes brasileiros. Ocorre que se deu um processo de *minoritização* ou de *emergência minoritária* desses pentecostais, como atores com *voz própria*, que não querem ser representados pelos evangélicos “tradicionais”, querem se autorrepresentar.

A grande diferença que fez essa chegada dos pentecostais na política é que eles vinham sem qualquer experiência significativa de participação política prévia (embora isso já não se possa dizer para os últimos anos; a “profissionalização” é um fato). Sequer no mundo público da cultura os pentecostais se envolviam. Essa não socialização política tradicional também significava que o vocabulário à disposição dos pentecostais para pensar a política era unicamente a Bíblia. Muitos pentecostais, francamente, não sabem o que é teologia, não é por aí que eles definem sua identidade, constroem suas pautas e regras de comportamento e desenham a sua representação da política, da sociedade. Sua linguagem expressa uma leitura leiga, no duplo sentido: leiga, porque não tem uma formação acadêmica (teológica), e leiga, porque é feita por qualquer pessoa, não necessariamente guiada pela voz autorizada de um clero. É diretamente da Bíblia e é o linguajar da Bíblia que os pentecostais trazem para a cena pública brasileira depois de 1986.

Sobre a questão da secularização: o Estado brasileiro é secularizado, no sentido institucional e jurídico dessa palavra. Mas há uma cortina de fumaça enorme que a palavra secularização produz, que oculta muito mais coisas que revela – do que vem acontecendo nas últimas cinco ou seis décadas pelo menos – na relação entre religião e sociedade mundo afora. O discurso da secularização, seja em sua dimensão analítica, seja político-intelectual, tem pautas muito bem definidas, tem uma compreensão de mundo muito específica e se você não se regula por essas pautas, por essa compreensão de mundo, o conceito assume conotações, características e alcance diferentes. Eu estou entre os que nunca se sentiram à vontade dentro do discurso da secularização, mas isso não significa dizer que não haja lugar para a categoria secularização na análise que eu produzo, dentro do meu horizonte de reflexão sobre o tema. Seria possível dizer que historicamente o Estado brasileiro nunca de fato se separou da religião, porque a igreja católica, depois de ter deixado de ser religião oficial no final do século XIX, pouco tempo depois volta – através da Concórdia que é realizada entre o Estado brasileiro, com Getúlio Vargas, e a igreja católica – a desfrutar de uma relação privilegiada com o Estado, que se mantém inalterada até o fim dos anos de 1960. É a escalada da violência perpetrada pela ditadura militar que vai criar uma brecha, vai romper essa associação forte, quase orgânica entre a igreja católica enquanto instituição e o Estado brasileiro. O Acordo celebrado durante o governo Lula tenta repor isso, só que em condições muito menos favoráveis e sustentáveis, para a perspectiva da igreja católica.

Então, por esses indicadores, a gente diria que não tem nada de secularização, que o Estado não é laico, o Estado não é secular. No entanto, a armação jurídico-política da separação entre igreja e Estado no Brasil que se desenhou com a República, é uma das poucas bandeiras da República que não foi transigida, a elite política brasileira nunca foi secularista, há apenas tendências ou frações secularistas, mas nunca abriu mão dessa construção institucional. Há outro segmento majoritário da elite política que, em compartilhando da mesma ideia, de que é legítimo haver uma separação entre igreja e Estado, de que é legítimo que o Estado não tenha

que submeter a suas decisões, a sua normatividade e a sua autonomia, à chancela da autoridade religiosa, não viam, por outro lado, a necessidade de uma ruptura conflituosa entre o Estado e a religião. Assim a secularidade do Estado brasileiro é uma secularidade contemporânea.

Às vezes, a gente não percebe como essa aparente indefinição, suposta falta de “vontade política” de romper com a relação de “dependência” entre Estado e igreja, antecipou uma capacidade de regulação estatal do religioso que muitos países do mundo não conseguiram resolver e que hoje leva ali a muitos acirramentos na sociedade e no Estado. Por exemplo, em alguns países europeus, as igrejas oficiais continuaram existindo durante muito mais tempo, ou em Estados como a França, cujo laicismo republicano mal disfarçou a existência de um regime de acordo entre o Estado laico e as principais “religiões mundiais” reconhecidas: o catolicismo, o protestantismo, o judaísmo e a ortodoxia. Sendo que o catolicismo sempre teve uma força enorme na sociedade e na política francesa. Apenas muito recentemente o Islã veio a ser reconhecido na França como religião, reconhecido publicamente como religião, e mesmo assim já no contexto de uma difícil assimilação por parte das elites estatais e culturais, intelectuais, dessa forma de religião que o Islã representa contemporaneamente.

Com todas as contradições do modelo brasileiro de separação ente igreja e Estado, a porosidade do Estado a certas formas de acomodação, diálogo, articulação, parceria ou influência em relação a diferentes atores religiosos – principalmente a igreja católica, mas talvez hoje se possa dizer que cada vez menos –, nós acabamos implementando uma forma de regulação pública das religiões que não é antirreligiosa e isso abre espaço para que as cobranças feitas por “coerência” deixem do lado de fora o jargão religioso. Em relação aos atores religiosos na política, não se fazem essas cobranças; não é uma condição para que alguém, como ator religioso, pastor ou mesmo um militante leigo, querendo falar de Deus, possa mudar a Constituição para pôr o nome de Deus, se sinta na obrigação de ter que abrir mão deste jargão e dessa forma religiosa de pensar, para encontrar sua voz dentro das instituições políticas. Ao mesmo tempo em que isso acontece, a trajetória

de institucionalização do núcleo burocrático, administrativo, técnico do Estado brasileiro, desde o início do século XX pelo menos, é laica. Ainda quando as pessoas que ocupam esses cargos – servidoras públicas, assessoras, técnicas de vários matizes e funções – possam ser religiosas, a distinção entre público e privado se aplica a essas pessoas, grosso modo.

O Estado brasileiro é secularizado? Eu responderia primeiro que sim, mas que isso não deve ser entendido como uma afirmação de que não existe espaço para a presença de atores religiosos e mesmo para a presença da linguagem religiosa no âmbito estatal. Existe e acredito que vai demorar a deixar de existir, se é que vai deixar de existir. E porque é, a desaprovação de tentativas dogmáticas como a que você mencionou não demorará a vir, quando o debate sair dos limites do parlamento e ganhar a mídia e a chamada opinião pública. Não se estará, acredito, desautorizando essa “contaminação” entre crença e linguagem religiosa – agora investida da legitimidade da representação – mas resistindo a apropriações “sectárias” do espaço laico do Estado. Porque esses novos puritanos não estão sós, porque há uma sociedade civil em complexa relação com o estado no Brasil, porque a dinâmica intraestatal (executivo, legislativo e judiciário) não é de alinhamento, tentativas como estas são simbólicas, às vezes irritantes, sem dúvida dogmáticas, mas não emplacam.

Entre as diversas formas de inserção de movimentos religiosos na esfera pública, podemos apontar as práticas de ativismo social. Como o professor vê tal atuação e quais os reflexos na sociedade civil? Há de alguma forma um processo de proselitismo religioso protagonizado por tais movimentos?

Vamos tomar o caso brasileiro como exemplo. Tradicionalmente, este ativismo social era um ativismo eclesial, institucional e em larga medida realizado pela instituição-igreja – e aqui a gente tem que dizer com todas as letras: a igreja católica romana. A igreja fez a política social da colônia, do império e das primeiras décadas da república, através dos hospitais, das obras de caridade, das escolas, do registro civil etc. De várias maneiras, o

serviço era algo deixado à iniciativa da igreja, especialmente para os setores empobrecidos e marginalizados da sociedade. O Estado não tinha nenhum compromisso com a provisão social – esta é uma noção não só moderna, como uma invenção do século XX, que surgiu com a social-democracia, com essa acomodação entre o socialismo operário e o liberalismo, via democracia representativa, no final do século XIX e início do XX, e que só se consolidou mesmo depois da Segunda Guerra Mundial, com o chamado Estado de bem-estar social, em larga medida financiada por um país que nunca teve um estado de bem-estar social, os Estados Unidos. Enfim, esse papel marginal/residual de realizar um trabalho caritativo ou de atendimento das necessidades dos pobres nunca desapareceu. Inclusive, não foi realizado historicamente só pela igreja católica, mas pelas igrejas protestantes, nos Estados Unidos e na Europa. As igrejas protestantes históricas no Brasil, apesar de terem sido igrejas surgidas nos segmentos mais pobres das classes médias e entre os pobres, no século XIX e XX, também não se colocaram realizar alguma parte dessa ação caritativa.

Eu acho que, a partir dos anos 1950 em diante, a motivação da ação social caritativa muda qualitativamente, como também a construção, tanto das justificativas para esta ação como das táticas e estratégias de alcance desse quantum de bem-estar que as igrejas ou religiões se propõem a oferecer, mudaram também. Os anos 1950 são um período em que a destruição ocorrida na Europa desabilitou muitas das organizações não religiosas que poderiam cumprir esse papel, como também radicalizou uma certa franja do mundo religioso – católico, protestante, judeu. E se a gente começar a pensar, no fim dos anos 1960 começam a chegar levas de imigrantes das ex-colônias de países como França, Itália, Bélgica, Reino Unido etc., e essas pessoas também vão, aos poucos, sendo alvos de outro tipo de intervenção social das igrejas na Europa. Elas também vão desenvolvendo formas mais ocidentalizadas de ligar a sua religião com a provisão social ou com o ativismo social. Então os hindus, os sikh, os budistas, os muçulmanos, todos vão desenvolver suas formas de ativismo social nas últimas décadas.

Algumas formas de ativismo social são quase inseparáveis do ativismo político. Elas estão associadas à luta pela libertação nacional, pela construção de um estado-nação independente. Outras estão associadas à ideia de que é preciso construir formas de resistência organizada para enfrentar o sistema, o sistema desse mundo, o capitalismo etc. Então no caso brasileiro, nos anos 1950, chega o movimento ecumênico protestante no Brasil, já inteiramente imbuído dessa ideia de que a igreja tinha que cumprir uma função transformadora da sociedade. Não basta pregar, realizar rituais religiosos, o capital simbólico do cristianismo exigiria das pessoas, especialmente dos cristãos, um compromisso de transformação na realidade, das estruturas sociais. O movimento ecumênico que chega ao Brasil, no início dos anos 1950, inteiramente informado por esta mutação que aconteceu na maneira como as igrejas passaram a conceber sua ação social durante a primeira metade do século XX. Deixando de enfocar o lado caritativo e passando a pensar na tradução dos seus simbolismos religiosos em termos de uma crítica estrutural da sociedade. Não é à toa que o movimento naquele período chamado de “teologia política” vai desaguar, no final dos anos 1950, na “teologia do desenvolvimento”, na “teologia da libertação” e em outras expressões do discurso religioso radicalizadas. Focadas em um tipo de intervenção muito mais qualificada, os atores religiosos construíram instituições próprias, mas também participaram de instituições laicas, civis, locais, sem qualquer pretensão de controlá-las desde uma ótica religiosa, para promover, através desta participação, uma mudança mais profunda, mais estrutural da sociedade.

É isso que eu chamo de ativismo social, que lança suas raízes nesta mutação, mutação simbólica, mas também mutação do tipo de prática religiosa que se realizava. Inicialmente, havia uma certa crítica muito forte à ação caritativa por parte deste discurso transformador, mas ao longo do tempo os próprios atores religiosos radicais foram percebendo que as necessidades das pessoas não podem esperar que mudanças estruturais aconteçam. As mudanças estruturais, que no “messianismo” que algumas dessas figuras tinham, aconteceriam rapidamente, não aconteceram rapidamente e algumas

que aconteceram foram revertidas. Por exemplo, transformações, revoluções socialistas que aconteceram em determinadas sociedades, rapidamente se burocratizaram, se transformaram em processos repressivos da diferença, da pluralidade etc. E o que você faz com uma pessoa que continua doente, discriminada, passando fome, enquanto a tal mudança estrutural não acontece?

Aos poucos essa oposição entre a caridade e a ação sociopolítica foi deixando de existir em forma pura e reaproximações foram se dando. De modo que, ao lado do que se pensava ser a única alternativa, nos anos 1960 e 1970, que era a criação de organizações revolucionárias, grupos vanguardistas dentro das igrejas para fazerem a transformação, surge outro tipo de organização que não mais a obra de caridade, a ação caritativa: organizações civis, associações civis, que adquiriam a suficiente distância da autoridade religiosa para não depender dela para imprimir uma orientação mais crítica e engajada em seu trabalho social. O que a gente chama hoje de organização não governamental no Brasil emergiu, em grande medida, de uma teia prévia de organismos de pastoral, de associações e grupos que se originaram nas igrejas católicas e protestantes históricas, e dos anos 1990 em diante, os pentecostais começam a fazer uma apropriação disso, também. De modo que, quando vemos essas coisas horríveis que caracterizam a intervenção de muitos parlamentares pentecostais no Brasil de hoje, não podemos esquecer que essa não é toda a história do pentecostalismo no Brasil. Crescentemente, há um processo de *mainstreaming*, que significa trazer da margem para o centro, o miolo, a parte considerada principal de um determinado movimento, de um determinado campo de práticas sociais. Assim, o que tem havido é um paulatino *mainstreaming* do pentecostalismo, pelo qual uma nova geração de pentecostais, e por nova em larga medida eu quero dizer jovem, vem fazendo também a sua construção de uma intervenção de caráter transformador. Ela não é muito diferente das experiências anteriores. Muitos vão encontrar isso em uma militância partidária de esquerda ou de centro esquerda, outros vão encontrar isso em uma atuação em nível de organização não governamental, outros em atuação de militância sindical e outros tantos numa inserção ecumênica.

Em todos os casos, esse ativismo social não é mais eclesial, porque ele não se regula mais, fundamentalmente, pelos humores das comunidades de fé ou das autoridades, das lideranças religiosas, e se estende por outras formas de organização da sociedade, que não são religiosas na sua natureza – sindicatos, associações profissionais, movimentos de várias naturezas, ecológicos, movimentos de apoio aos indígenas, movimento negro, movimento de mulheres. Os grupos religiosos, nos últimos anos, vêm fazendo uma experimentação nesta área, que curiosamente nem sempre tem a consciência de que há uma história por detrás disso, que vem desde o século XIX ainda na Europa e nos Estados Unidos e que se intensificou, na segunda metade do século XX, em grande parte do mundo. Muitas vezes, esses grupos ficam querendo “inventar a roda”, debatendo-se com situações e problemas que, de certa forma, já foram resolvidos no passado, por outras organizações. Nesse contexto se percebem, é certo, muitos problemas de diálogo canhestro e *ad hoc* entre fé e ativismo, levando a tentativas de instrumentalização, proselitismo e manifestações de intolerância religiosa. E a gente tem um dado adicional que esta emergência ou minoritização pentecostal produziu, não intencionalmente, que é a politização das religiões não cristãs no Brasil. Por exemplo, a dessincretização do candomblé em várias partes do Brasil e, ao mesmo tempo, uma ativação dessa identidade dessincretizada na forma de demanda por justiça racial, cultural, econômica dos negros e negras, dos afrodescendentes vindos de histórias de miscigenação etc. Demanda lançada ao Estado e à sociedade, repetindo várias das modalidades do ativismo social de origem cristã, católica e protestante, inclusive pelo fato de que muitos desses militantes vieram ou vêm dessas igrejas, então não é uma coisa totalmente externa. As formas de fazer também têm a ver com a forma como as pessoas se engajam nesse processo, e se essas pessoas vêm de organizações, possuem experiências de igrejas, elas acabam trazendo isso dentro das demandas e das pautas dos movimentos de que elas agora participam.

Isso a gente vê que também está acontecendo no campo da política eleitoral. Cada vez mais, nos períodos eleitorais, a gente vai encontrar candidatos que não são evangélicos, se apresentando como candidatos de suas determi-

nadas tradições religiosas e conclamando seus correligionários (no sentido duplo da palavra) a votarem neles, a reforçarem a representação daquela religião do parlamento. Isso revela que houve um processo de autonomização de minorias religiosas, que antes ficavam à sombra ou dentro do grande guarda-chuva das igrejas cristãs e já não têm mais, hoje, a necessidade disso ou não querem mais estar sob esse guarda-chuva. Então, é isso que a categoria ativismo social permite que a gente descortine analiticamente nos processos que estão em curso no campo das religiões, mas atravessando-o sem cessar (rigorosamente, o campo religioso do qual Bourdieu falava não existe como realidade empírica separada; sua forma de ser é marcada por cruzamentos, disjunções, sobredeterminações; não há mais isso de autonomia relativa).

Recebida em: 12/06/2015

Aprovada em: 17/06/2015

DOSSIÊ CORPO
E RELIGIÃO

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ

*Ana Carolina Capellini Rigoni*¹

*Milton Silva dos Santos*²

Este dossiê, intitulado *Corpo e Religião*, é resultado de um encontro entre alguns pesquisadores da religião e das religiosidades, vinculados à Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Se este foi o tema que nos colocou em contato, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), quando frequentávamos cursos de Pós-Graduação distintos, foi o interesse pelas discussões sobre corpo e corporeidade no âmbito religioso que nos aproximou e nos motivou a mobilizar outros pesquisadores que de alguma forma estavam ligados ao tema. Se várias são as publicações que reúnem estudos sobre religião, são poucas aquelas que o fazem tendo o *corpo* como uma das perspectivas centrais das análises.

O que fizemos, a princípio, foi uma busca curiosa por pesquisas que, de forma direta ou indireta, tocassem na temática do corpo ao analisar experiências religiosas, fossem elas rituais, devocionais ou educativas. Muitas são as implicações resultantes do engajamento do homem com as religiões. Portanto, reunimos aqui alguns pesquisadores brasileiros e estrangeiros que estão atentos a essas implicações nas mais variadas formas. Os seis artigos que compõem este dossiê são frutos de pesquisas atuais, que contribuem de maneira significativa para uma produção científica capaz de desdobrar resultados e reflexões úteis às mais diversas áreas de conhecimento.

Embora os artigos tratem de temas diversos, é preciso frisar que há um eixo que perpassa todos eles, permitindo colocá-los em diálogo: a íntima relação entre as experiências religiosas e a constituição do ser humano enquanto um corpo no mundo. Todos os artigos selecionados demonstram, de maneira mais ou menos direta, que o corpo possibilita o engajamento

¹ Doutora em Educação Física (UNICAMP). Contato: anacarolinarigoni@yahoo.com.br

² Doutorando em Antropologia Social (UNICAMP). Contato: miltonrpc@gmail.com

do homem com a religião. Esta coletânea apresenta, portanto, perspectivas distintas sobre o modo como as diversas religiões podem ser estudadas na interface com a corporeidade. Longe de apresentar um apanhado de conclusões, este dossiê apresenta uma gama de possibilidades. Boa leitura!

TER O SEU CORPO MORTO AQUI OU LÁ: TRANSNACIONALISMOS FUNERÁRIOS ENTRE IMIGRANTES DA GUINÉ-BISSAU

Clara Saraiva¹

Resumo: A morte implica a circulação de universos simbólicos, em que a noção de processo e a conceptualização do corpo são extremamente importantes, sobretudo na manutenção da relação com o espaço de origem. Neste texto, queremos mostrar que a morte é uma boa metáfora para pensar esta produção de lugares e espaços de pertença em contextos transnacionais. Estes laços e mobilidades são frequentemente acompanhados pela construção social e simbólica de espaços de pertença. Sublinhando a forma como as dimensões transnacionais dos fenómenos migratórios têm assumido uma crescente importância teórica e etnográfica, os argumentos aqui expostos serão analisados à luz do estudo de caso dos imigrantes da Guiné-Bissau em Portugal.

Palavras-chave: Morte; Corpo; Transnacionalização; Imigrantes.

Abstract: Death implies the circulation of symbolic universes in which the notion of process and the conceptualization of the body are extremely important, especially in what concerns the maintenance of the relationship with the space of origin. In this text, we want to show how death is a good metaphor to think about the production of places and spaces of belonging and relating to several different transnational contexts. Such ties and mobilities are frequently accompanied by the social and symbolic construction of spaces of belonging. Stressing the way the transnational dimensions of migration have grown in importance, both from a theoretical and an ethnographical point of view, the arguments presented here will be analyzed through the case study of the immigrants from Guinea-Bissau in Portugal.

Keywords: Death; Body; Transnationalization; Immigrants.

¹ Professora do Centro de Estudos Comparatistas - Universidade de Lisboa - CRIA - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas - Universidade Nova de Lisboa.
Contato: clarasaraiva@fcsh.unl.pt

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, as dimensões transnacionais dos fenômenos migratórios assumiram uma crescente importância teórica e etnográfica. Por transnacional, refiro-me ao conceito elaborado e proposto por Bach, Schiller e Blanc, em 1992 e 1997, que remete aos múltiplos e permanentes laços sustentados entre o país de “origem” e o país de “acolhimento”, nas suas facetas econômicas, políticas e culturais. Uma das consequências desta mudança interpretativa foi a constatação de que tais laços e mobilidades – reais e imaginadas – são frequentemente acompanhados pela construção social e simbólica de espaços e lugares de pertença, de familiaridade. Como Karen Fog Olwig (2007) e Clifford Geertz (1996) chamaram a atenção, a mobilidade e os fluxos globais são acompanhados por processos quotidianos de produção de lugares.

Em contextos de migração transnacional, estes mundos aqui à volta manifestam-se e produzem-se através do envio e uso de remessas (em capital e bens), na realização de determinados rituais e cerimônias ou na reprodução de discursos nacionalistas, para citar apenas alguns exemplos. Em todos eles, o que está em causa é a construção de familiaridade num mundo de fluxos e deslocamentos múltiplos (Saraiva; Mapril, 2012).

Ao longo deste artigo, procurarei mostrar que também a morte é uma boa metáfora para pensar esta produção de lugares e espaços de pertença em contextos transnacionais. Nos estudos sobre migração, a morte é um bom exemplo de circulação de universos simbólicos, em que a noção de processo é extremamente importante, sobretudo na manutenção da relação com o espaço de origem e o modo como a fisicalidade do corpo é explorada ou simbolicamente transformada. Tais argumentos serão explorados através de um estudo de caso dos imigrantes da Guiné-Bissau em Portugal².

² O trabalho de campo, tanto em Portugal como na Guiné, incluiu observação participante, realização de entrevistas em profundidade, histórias de vida e pesquisa de arquivo e bibliográfica.

Recorde-se que, em antropologia social, as concepções da morte e do morrer têm merecido a atenção de um vasto conjunto de autores que vão dos mais clássicos Frazer, Hertz e Evans-Pritchard a autores contemporâneos como Gable e Boeck. Como João de Pina Cabral salientou (1984), as abordagens incluem o simbolismo dos vários elementos cerimoniais até à liminaridade dos rituais funerários, enquanto rituais de passagem, em que o corpo morto é fundamental. Para o presente texto, o aspecto que mais importa é a relação entre as cerimônias fúnebres e a (re)produção e a simbolização dos lugares de pertença, lugares esses que incluem, entre muitos outros, uma “comunidade” local³, um espaço de diáspora ou mesmo a pertença a um Estado-nação. A segunda ênfase diz respeito à forma como a noção de pertença de lugar relaciona-se com a ideia de “boa morte” e o papel do corpo na construção de rituais funerários transnacionais.

Uma das mais emblemáticas obras sobre a morte é certamente o livro organizado por Maurice Bloch e Jonathan Parry (1982) intitulado *Death and the Regeneration of Life*, no qual os vários autores procuram refletir sobre a presença de símbolos de fertilidade e renascimento nos rituais funerários. No seio da vasta lista de temáticas que são abordadas na análise das concepções de morte e rituais funerários em múltiplos contextos etnográficos, duas que sobressaem são justamente a da relação entre lugares e cerimônias fúnebres, e a noção de “boa morte”. A discussão em torno do primeiro conceito está presente nomeadamente no último texto da compilação, em que Bloch (1982) retoma parcialmente uma problemática anterior, desenvolvida na sua principal obra etnográfica intitulada *Placing the Dead* (1971), em que chama a atenção para a relação entre os rituais funerários e a identificação com a terra. Baseando-se na sua pesquisa entre os Merina de Madagáscar, Bloch argumenta

³ Para além da vasta literatura sobre cemitérios enquanto espaços de construção da memória colectiva (ver, por exemplo, Ariés, 1989; Vovelle, 1983; Vincent-Thomas, 1975, 1982) há também vários textos que tratam a questão do papel dos ritos funerários e das sepulturas na construção da comunidade local e da relação entre a comunidade dos vivos e dos mortos, como o clássico de Douglass, *Death in Murelaga*.

que a morte e os rituais funerários implicam dois enterros e, portanto, dois momentos de manipulação do corpo. Um primeiro, nas imediações do lugar onde a pessoa faleceu, com vista a limpar o cadáver das substâncias impuras que o compõem. Dois anos mais tarde, o corpo é transladado para ser novamente enterrado, mas, desta vez, na campa onde se encontram os seus antepassados. A sepultura e o grupo de parentes equivalem-se e, portanto, ser enterrado naquela terra significa uma reunião com os parentes passados, presentes e futuros. Esse enterro na terra ancestral é a celebração da união com as redes familiares e uma vitória face à divisão e à separação que a vida quotidiana implica. Esse segundo enterro, também conhecido por *famadihana* reposiciona os *merina* que morreram longe da sua terra ancestral naquela que acreditam ser a sociedade dos antepassados. Uma sociedade associada a uma ordem imutável, assente no parentesco e no território, que se contrapõem à precariedade da vida quotidiana e que assim dá continuidade à existência.

Um outro autor que trabalhou esta relação entre morte e lugares, nesse caso, lugares sociais, é Philippe de Boeck (2008). Baseando-se no seu trabalho etnográfico sobre danças com os mortos entre jovens adultos em Kinshasa, Boeck argumenta que a morte é vista como uma gestão de tensões sociais. Através dela, critica-se o papel dos mais velhos – os adultos – por ser uma geração que desistiu de lutar pelos direitos e condições dos mais jovens, pelo seu lugar social. Neste contexto, os rituais funerários procuram reposicionar as paisagens morais da vida pública urbana: aquilo que designam como a ordem da desordem (“desordre”). Os jovens aspiram a um novo papel na ordem pós-colonial, onde o seu lugar é instável, sujeito a insegurança e condições sociais extremas, onde a morte é uma constante ameaça. Dançar com os mortos é uma forma de contestar esta ordem. É a mesma morte que passa a ser manuseada como uma forma de contestar a própria ordem que a criou, de contestar a crise que criou um vazio moral na sociedade, na qual os jovens são irremediavelmente mergulhados.

Mas esta relação entre a morte, as cerimônias fúnebres e os lugares de pertença é visível em muitos outros contextos etnográficos, em que a questão das migrações e das diásporas está presente. Nesse sentido, temos

um recente artigo de Eric Gable (2006) intitulado *The Funeral and Modernity in Manjaco*. A partir de uma pesquisa sobre os migrantes manjacos, nas cidades da Guiné-Bissau, Gable argumenta que as cerimônias fúnebres são ocasiões de demonstração de êxito pessoal nas comunidades rurais de origem. Essas cerimônias são usadas como formas de legitimar afirmações de pertença às comunidades locais de onde saíram. Os funerais são eventos em que esses manjacos apelam ao seu cosmopolitismo, enquanto migrantes e urbanitas, para legitimar a sua pertença ao local. Dito de forma simplista, usam o cosmopolitismo visível no seu sucesso e êxito como um idioma local de afirmação de pertença e prestígio; localizam o seu cosmopolitismo. Um dos autores que discutem o cosmopolitismo dos que “vão para fora”, mas que investem nos funerais como afirmação máxima de pertença às suas comunidades de origem, é Peter Geschiere, num texto sobre os funerais na zona sul dos Camarões (Geschiere, 2005).

Outro exemplo, é o trabalho de Françoise Lestage (2008) sobre a migração mexicana no E.U.A. e os processos de repatriamento de corpos. A autora analisa a forma como se tem vindo a criar uma indústria de repatriamento em que várias agências funerárias e órgãos do Estado mexicano são os principais atores. Tais processos revelam, mais uma vez, a relação entre migrações e lugares, mas, desta vez, ao nível da construção do nacionalismo. Para o Estado mexicano, os migrantes deixaram de ser um peso ou um excedente para passarem a principais agentes do desenvolvimento e como tal possuem direitos e privilégios nunca gozados anteriormente: a dupla nacionalidade e o direito de repousar juntos dos seus antepassados.

Finalmente, Engseung Ho (2006), na sua recente etnografia sobre a diáspora iemenita no Oceano Índico, mostra como as campas são os nós de circuitos populacionais que ligam a península Arábica ao sul da China. As campas hadrami, espalhadas nesta extensão do globo, representam gerações de iemenitas que exploraram as rotas comerciais do Índico e como tal representam e materializam a memória secular da deslocação vivida pelos hadrami, desde os períodos coloniais até a contemporaneidade. São as sepulturas que marcam os lugares de pertença de uma tão vasta diáspora e

como tal não remetem para apenas um lugar de origem, mas sim para os vários lugares que a compõem.

O que sobressai dos exemplos brevemente explorados anteriormente é precisamente a dimensão telúrica da morte e o papel desta em contextos migratórios e diaspóricos muito diferentes. Além disso, a forma como em todos esses contextos se tenta manter a relação com o lugar de pertença original tem implícita a noção da “boa morte”, uma noção essencial nos estudos sobre a morte e na obra de Bloch e Parry. Toda a preocupação em manter os vínculos com a terra primordial se relaciona diretamente com a ideia de que só se consegue uma boa morte e um bom relacionamento entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos se esse vínculo for mantido.

Mas como é então entre os guineenses em Portugal?

Para responder a essa questão, começaremos, em primeiro lugar, por contextualizar os fluxos migratórios que ligam Guiné-Bissau a Portugal. Nas duas secções seguintes, abordaremos os discursos e as práticas sobre a morte e as cerimônias fúnebres no caso em consideração. Este exercício comparativo permitirá lançar a discussão, na quarta secção, sobre transnacionalismo migrante e as práticas sobre a morte e o morrer. Finalmente, apresentaremos algumas reflexões finais.

OS GUINEENSES EM PORTUGAL

Os guineenses têm uma longa tradição de emigração, e há muitos deles espalhados pelo Senegal, pela França, pela Holanda (Machado, 2002), mas Portugal desde cedo demarcou-se como um destino preferencial, dadas algumas afinidades linguísticas e os laços com anteriores imigrados. Constituem, ainda hoje, uma das principais populações migrantes em Portugal, não apenas pela sua importância demográfica mas também pela duração dos fluxos migratórios que ligam estes dois países, e estão associados aos sectores mais desprivilegiadas do mercado de trabalho, tais como a construção civil e o trabalho doméstico.

A emigração para Portugal começou após a revolução do 25 de Abril de 1974 e a independência da Guiné-Bissau, mas é sobretudo a partir de 1984, com o fim do regime pró-soviético, de Luís Cabral, e a abertura do país a um modelo econômico e social mais ocidental, que essa emigração se intensifica (Machado, 2002; Saraiva, 2008; Quintino, 2004). A situação de precariedade e pobreza na Guiné-Bissau agrava-se com a crise política e o conflito armado de 1998, que fizeram com que ainda mais gente fugisse da Guiné-Bissau e procurasse refúgio em Portugal. Em 2005, os dados oficiais listam 25.148 guineenses em Portugal, mas o número é sem dúvida superior, já que há muita gente sem estatuto legal.

Na atualidade, Portugal continua a ser percebido como um paraíso, justificando a vontade de ultrapassar os entraves à obtenção de visto para se entrar no país e se arranjar trabalho, e poder assim contribuir para a economia familiar na Guiné. Nesse contexto, uma grande maioria das famílias guineenses têm um ou mais familiares a residir em Portugal, e há um constante movimento de pessoas e bens, visível no aeroporto de Lisboa nos dias de voo para a Guiné, ou nos ajuntamentos de guineenses no centro da cidade (Rossio, Martim Moniz) e numa feira dominical onde muitas das trocas de bens ocorrem (Saraiva, 2008, p. 256).

A grande concentração de guineenses continua a ser a zona da Área Metropolitana de Lisboa e, apesar de um decréscimo em relação a 2005⁴, a população residente oficial contabilizava, em 2010, cerca de 19.817 indivíduos, figurando entre os seis países mais representados no total dos emigrantes em Portugal⁵.

A Guiné-Bissau é um país pequeno, com cerca de 1.2 milhões de indivíduos, mas com uma grande diversidade étnica, em que se contam cerca de 23 diferentes grupos (Einarsdottir, 2000). Essa diversidade pode ser organizada em termos de filiação religiosa, já que os grupos do interior são islamizados

⁴ Em 2005, os dados oficiais listavam cerca de 25.148 guineenses.

⁵ Dados do Observatório da Imigração, *Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo* (RIFA), 2010.

e os da costa continuam realizando práticas animistas, apesar da penetração que outras religiões, nomeadamente evangélicas têm tido nos últimos vinte anos. Mas a filiação religiosa nem sempre segue uma estrita divisão de grupo (Jao, 1995), e há muitas combinações de tradições religiosas animistas com o cristianismo (sobretudo catolicismo e protestantismo).

Em Portugal, praticamente todos os grupos estão representados, se bem que há alguns grupos étnicos mais numerosos que outros. Apesar da diversidade étnica, na diáspora, há uma certa união e reivindicação de uma origem comum. De uma forma geral, a origem nacional ultrapassa as divisões étnicas (Bordonaro; Pussetti, 2006, p. 133) e reproduz a *mélange* e mobilidade étnica existente na Guiné. Desse modo, a origem territorial é pensada em termos de uma origem comum em solo guineense, salientada em crioulo nas expressões *parido na Guiné* (nascido na Guiné) e *bibi iagu di Pidjiguiti* (beber água do porto de Bissau). A cidade de Bissau, a capital, surge, assim, como um símbolo central, onde se congregam todas as diferenças étnicas, religiosas e etárias, sendo também o ponto obrigatório de passagem na partida para a diáspora (Saraiva, 2008, p. 257).

Os guineenses em Portugal recriam a sua identidade através da reelaboração de referências e códigos ligados ao lugar de pertença original, e da relação destes com os códigos do país de destino. Há um permanente processo de negociação no seio da comunidade de guineenses e com a sociedade portuguesa em geral, com visto à obtenção de um bem-estar mínimo numa situação de diáspora (Quintino, 2004; Saraiva, 2008). Tais símbolos e negociações promovem a coesão social, legitimam instituições, estatutos e relações de poder e fornecem sistemas de valor, crenças e modelos de comportamento.

Os vários elementos que formam um “pacote étnico” – como o território, a língua, a cor da pele, os códigos de vestuário, comidas, música e dança – são constantemente negociados e manipulados por cada um de forma a construir a sua identidade em relação a outros guineenses e aos portugueses.

A MALA DO FALECIDO: O CASO DOS GUINEENSES

No seu livro sobre a imigração guineense em Portugal, Celeste Quintino (2004, p. 35) fala de uma “trans-identidade”, forjada na constante relação entre imigrantes e a sociedade de acolhimento, e com a comunidade original e o desejo de regressar um dia à Guiné. O desejo de regresso contradiz a ideia de “paraíso” e é sintomática do *dépaiement* e sentimentos de não integração que os guineenses sofrem.

Justamente, a morte é uma das situações que proporcionam o retorno à terra e a reiteração dos laços – reais e simbólicos – com as comunidades de origem. Atravessando as diferenças de estatuto socioeconômico e as alianças étnicas, é o *tchon* (lugar/terra de origem) que funciona como uma referência territorial e étnica crucial. A sua construção simbólica é baseada na língua e num passado comum, enraizado na organização social da *tabanka* (aldeia) e nos deveres de cada um para com a sua linhagem e *moransa* (família extensa que vive no mesmo espaço físico). Constrói-se assim um “ethnicity package” que é permanentemente negociado e manipulado no constante processo simbólico de relacionamento com as origens.

Os guineenses em Portugal têm um forte movimento associativo, existindo mais de cinquenta associações, algumas delas com carácter de ONGs. Na sua grande maioria, os seus objetivos viram-se para o apoio em geral aos imigrantes na relação com a administração e as instituições portuguesas, obtenção de trabalho, legalização de estatuto etc., mas também para a promoção da solidariedade entre os guineenses, ajuda às regiões de origem na Guiné (por exemplo, na construção ou manutenção de equipamentos públicos), programas de cooperação etc. Muitas delas são constituídas em torno de afinidades regionais e locais, agrupando inicialmente os provenientes de uma zona específica, mas acabam por ter entre os seus membros pessoas de várias zonas da Guiné.

Para além disso, ocupam-se da organização dos ritos de passagem e das festas cíclicas ou anuais, de carácter profano ou religioso, em que se entrecruzam práticas católicas com muçulmanas e animistas, e que consti-

tuem momentos de intensa sociabilidade intraétnica. Nesse âmbito, uma das funções primordiais de tais associações é o suporte econômico para permitir o regresso à terra dos cadáveres, ou, pelo menos, a ida das famílias ou o envio dos bens do defunto de volta para a família, na Guiné. A ideia subjacente a esses movimentos é a manutenção da relação com os lugares de origem, condição *sine qua non* para que o ideal da boa morte se concretize.

Vejamos então como, na prática, isso se concretiza.

Várias das associações guineenses pedem aos seus membros o pagamento de uma quota que reverte para um fundo comum. É desse fundo que se ajuda no pagamento do repatriamento de cadáveres, no caso de a família resolver repatriar o corpo. Sendo que em muitos casos tal não é possível, o que acontece é um repatriamento, físico e simbólico, dos vários elementos que ligam o defunto e a sua família na diáspora ao território e família originais, na Guiné-Bissau. O envio da mala e a realização do *toka chur* na Guiné são os dois elementos mais significativos neste complexo.

Para fornecer os dados etnográficos relativos a esses processos, usarei aqui o exemplo de uma das associações⁶ que maior atividade têm na área dos cuidados prestados em torno da morte, e os dados do meu trabalho de campo na Guiné. Essa associação foi fundada em 1992 e é das associações mais ativas no relacionamento com o lugar de origem⁷, sendo suportada economicamente pelo pagamento de uma quota bianual dos seus membros. É uma associação de origem Manjaco, o grupo que maior tradição tem de emigração, existindo largos contingentes de Manjacos em França, onde existe uma outra associação congénere, que trabalha em colaboração com a portuguesa⁸.

⁶ Associação dos Naturais de Pelundo Residentes em Portugal.

⁷ Esta associação financiou a instalação de um gerador eléctrico, a organização de cursos de alfabetização, a reparação de duas escolas primárias, cursos de informática e cooperativas agrícolas. Tem cerca de 550 membros, é a segunda maior associação de guineenses em Portugal. Cada membro paga 20 euros, duas vezes por ano.

⁸ Há reuniões anuais de colaboração, que têm lugar em França ou Portugal, alternadamente.

Uma das atividades mais importantes dessa associação é a ajuda aos seus membros em caso de doença e morte. Pelas regras estabelecidas, em caso de morte, qualquer membro tem direito a uma ajuda econômica com vista ao cumprimento dos rituais devidos. Na grande maioria dos casos (cerca de 90%), os defuntos são sepultados nos cemitérios de Lisboa; nesses casos, a Associação paga os custos com o funeral⁹.

Se o corpo é enviado para a Guiné, a associação dá a mesma quantia, sendo que a restante despesa (que ronda os 5.000 euros) terá de ser suportada pela família. Na prática, é difícil uma família guineense ter meios econômicos para o envio do corpo. Na impossibilidade de o fazer, o mais importante é a ritualização da relação com o lugar de origem e com a família na Guiné, por forma a atingir-se o ideal da “boa morte”. Essa relação é consubstanciada em termos simbólicos através de várias ações e performances rituais que, de formas variadas, estabelecem uma ponte física ou simbólica com o lugar de origem.

Uma dessas formas, que justamente ultrapassa divergências étnicas e/ou religiosas, já que é usada por católicos, evangélicos, muçulmanos e animistas, é a *mala*. Após o funeral, a família próxima organiza a *mala* do defunto. Essa mala – fisicamente uma verdadeira mala, que se o defunto não possuía terá de ser comprada – é enchida com os bens do defunto, sobretudo vestuário, joias e panos variados, desde lençóis e toalhas a mantas e panos *penti*, os panos feitos manualmente no tear e extremamente valorizados na Guiné e um pouco por toda a África ocidental (Saraiva, 2008). No processo de organização da mala, os familiares próximos têm o direito de retirar e guardar para eles alguns haveres do defunto, mas a maioria é guardada na mala e enviada para a Guiné.

Para além do dinheiro do funeral, a associação dá 250 euros por defunto, soma que poderá ser complementada pela família na diáspora, se esta para tal tiver meios. Este dinheiro é, teoricamente, colocado “no fundo da mala”, e é assim também enviado para a Guiné. Este envio tem obrigatoriamente de

⁹ Uma despesa que ronda cerca de 1000 a 1400 euros.

ser acompanhado: a mala não viaja sozinha, mas sim levada por um familiar próximo, e entregue *in loco* e diretamente, sem intermediários, à família do morto: “É a família lá que decide o que fazer com os bens, e como os distribuir, é a família que tem de receber a mala. E não há ninguém aqui que não tenha família na Guiné. É impossível isso acontecer...”.

Essa afirmação sintetiza dois ideais fundamentais. Em primeiro lugar, e para lá das conotações acerca das organizações familiares e linhageiras, a reiteração da continuidade da família para além das fronteiras e das mobilidades dos seus membros. As obrigações caem sobre a “família direta”¹⁰, que é também quem mais pode se beneficiar das benesses de um defunto que ascende a antepassado protetor, mas que também pode mais sofrer a vingança de um espírito que não teve todas as ritualidades integralmente cumpridas. Em segundo lugar, é justamente quando as mobilidades físicas terminam, forçadamente, pela morte, que (na impossibilidade de fazer regressar o próprio defunto) aquilo que simboliza o indivíduo (e o seu repositório físico, o corpo) os seus haveres, devem regressar ao lugar de onde ele inicialmente partiu, e assim fechar o ciclo de ligação com o *tchon*.

Os bens que vão na mala ou pertenciam ao defunto em vida ou advêm das oferendas realizadas por familiares e amigos por ocasião da morte. Ninguém comparece a um funeral¹¹ sem trazer uma dádiva; essas dádivas são sobretudo roupas, panos, bebidas e comidas. As roupas e os panos são distribuídas ou integram a mala do defunto. Diz-se que o defunto precisa das suas coisas, das suas roupas e panos, para a sua vida no outro mundo: “[...] o morto só leva para o outro mundo o que lhe é oferecido; o que era

¹⁰ Uma designação usada pelos guineenses em português, e que se refere aos parentes mais próximos, como a mulher ou o marido do defunto(a), os filhos ou filhas. Na realidade recobre toda uma complexidade de significações, dado o sistema de linhagens prevalente na maioria dos grupos étnicos; por exemplo, nos grupos matrilineares, como os Papel, muitas vezes as obrigações recaem sobre os sobrinhos de Ego.

¹¹ Em Portugal ou na Guiné.

dele em vida é dado à família, a de cá e a de lá; as coisas dele próprio não vão para o outro mundo, só vai o que é oferecido...”.

A lógica da obrigatoriedade das oferendas não é estritamente altruísta: tudo o que os vivos fazem pelos mortos reverterá em última análise em seu favor, já que são dádivas que vão enriquecer o outro mundo, de que todos irão um dia fazer parte: “O que eu, ainda vivo, ofereço a alguém, mesmo que essa pessoa também ainda viva, é meu no outro mundo; quando se oferece a um morto, o que se oferece é para ele, no outro mundo”.

Apesar de parecerem contraditórias, essas duas premissas complementam-se: o que era do morto vai para a família real, na diáspora e no lugar de origem; e tudo o que é oferecido pelos que vêm prestar as últimas homenagens no funeral é simbolicamente ofertado ao espírito do morto e ao mundo dos espíritos em geral. Isto é, a generosidade dos que prestam a última homenagem ao defunto reverte, em última análise, em seu próprio proveito, já que ao garantirem ao recém-defunto uma *mala* plena estão também a agradar aos seus próprios antepassados, que vivem no outro mundo e que assim poderão receber dádivas do espírito que simbolicamente as leva até ao outro mundo e redistribui o seu *surplus*, tal como é explicitado pelo fundador da associação: “Deve-se oferecer o mais possível; se o espírito chegar ao mundo dos mortos com muita roupa e panos ele oferece aos outros...”.

A organização da mala normalmente tem início na cerimônia que tem lugar após o funeral, em que todos se reúnem, idealmente na casa do defunto, ou num espaço maior, alugado ou emprestado, caso se trate de um funeral muito concorrido, e que é comum a animistas, católicos e muçulmanos¹². A tradição dita que nessa reunião se sacrifique a *limária*, um ou mais animais – normalmente, aqui em Portugal, uma cabra ou cabrito – que depois devem

¹² No caso dos muçulmanos, isto compreende a *zimola* (esmola), que inclui a doação de dinheiro e de *cola*, em cerimônias sucessivas que têm lugar três dias, sete dias, quarenta dias e cem dias após a morte. Há cada vez a tendência para agrupar essas cerimônias, e assim reduzir o número de encontros e de prestações econômicas, sobretudo no caso de defuntos jovens, e que, portanto, têm um estatuto inferior ao dos anciãos.

ser cozinhados e partilhados numa refeição comunitária. Desde há cerca de dez anos, e devido às leis impostas pela União Europeia e pelo Estado português, esses animais são em regra geral comprados já mortos¹³ para serem cozinhados e consumidos coletivamente.

Ao longo dessas horas passadas em conjunto, canta-se ou reza-se para o defunto, mas, sobretudo, além das ofertas de roupas e panos, as pessoas chegam com garrafas de bebida (de vinho, aguardente, vinho do porto e whisky a refrigerantes como sumos de frutas e *seven up*) que se usam para o *darmar*. *Darmar* é derramar no chão um pouco do líquido que se vai beber para que os espíritos dos antepassados também possam beber. Esta oferenda tem por base a ideia de que os espíritos dos antepassados estão sempre ao lado dos vivos, e sobretudo numa ocasião em que se celebra a entrada de um novo espírito nesse mundo. Nesta lógica, também nunca se começa a comer sem deitar no chão um pouco, para os antepassados: “Os antepassados vêm e levam tudo, todas as coisas... comida, bebidas...”. E, claro, o espírito do companheiro que acaba de morrer. Os antepassados habitam um mundo que, tal como eles, não é físico, e que, como tal, possui uma mobilidade completa. Os antepassados estão presentes nas cerimônias, na Guiné como aqui, na diáspora: “Eles não precisam de apanhar o avião, como nós, os vivos. Se há uma cerimônia eles vêm, estão aqui ao nosso lado, e é preciso dar-lhes de comer e de beber...”.

A intensa relação entre dois espaços e comunidades ligados pela mobilidade que a emigração implica, e pela mobilidade dos espíritos dos antepassados que devem estar presentes, consubstancializa-se na reciprocidade de deveres entre “os que estão cá” e os que “estão lá”: do mesmo modo que na Guiné se fazem as cerimônias para alguém que morra e seja enterrado em Portugal, também aqui a família deve fazer o mesmo para alguém que falece e é sepultado na Guiné.

Comer, beber, oferecer panos e o sangue dos animais sacrificados são oferendas dos vivos para com os mortos que fazem parte da maioria

¹³ Os muçulmanos têm espaços próprios para realizarem o sacrifício dos animais.

das cerimônias na Guiné e em Portugal – e sobretudo de cerimônias tão importantes quanto os rituais funerários, já que são eles por excelência que estabelecem a ponte entre os dois mundos.

Para compreender todo esse complexo ritual, é importante remeter para alguns elementos que Quintino (2004) denomina o “ethnic package” dos guineenses em Portugal e para as constantes que os unem na diáspora e que, portanto, atravessam os vários grupos étnicos: a comensalidade, presente nas cerimônias pós-funeral, o vestuário e a importância dos panos, a crença na permanente presença dos espíritos ancestrais na vida dos vivos, ou, melhor dizendo, a anulação de uma estrita separação entre o mundo dos vivos e o dos mortos.

Na realidade, se todas as famílias na Guiné têm familiares em Portugal, faz parte das expectativas (morais e reais) que os migrantes ajudem a família na terra. Não é concebível que um emigrante não o faça; o facto de alguém conseguir emigrar é imediatamente sinônimo de que essa pessoa é bem sucedida e estará economicamente sempre numa posição em que o dever de ajudar constantemente os familiares na Guiné é inultrapassável. Mais que isso, os funerais são eventos de elevado valor social, em que se pode exibir o êxito alcançado na emigração, tal como Eric Gable (2006) explicita.

É assim também que se explica o facto de serem emigrantes bem-sucedidos que eventualmente terão o seu cadáver repatriado, já que isso implica custos elevados. Se aqui há uma lógica de sucesso e triunfo econômico, a outra instância em que os defuntos voltam para casa é o caso dos idosos. Muitos dos idosos não foram figuras de relevo na emigração, e vêm para Portugal para serem submetidos a tratamentos médicos, ou para estarem com os filhos que aqui vivem, e a estadia deles aqui é considerada transitória. Mas mesmo pessoas mais idosas que alcançaram posições de relevo no seio da comunidade de imigrantes guineenses em Portugal sabem que os seus cadáveres regressarão para serem sepultados no *tchon* de origem: “Se eu morrer os meus filhos já me disseram que me levam para a Guiné [...]”. Um *omi garandi* tem a sua casa organizada lá na Guiné, já tem marcado o

sítio onde quer ser enterrado, por isso, se vem a Portugal e falece, o corpo é enviado para lá”.

Para além de considerações econômicas (a ideia de que a família, se tem dinheiro para mandar vir o idoso, também poderá custear as despesas do reenvio do corpo), o que nos interessa aqui é o significado que está por trás da diferença entre velhos e jovens, no sentido da reverência para com os mais velhos, uma hegemonia real e simbólica exercida pelos mais velhos sobre os mais novos. Esta gerontocracia, que Ramon Sarró explicita também entre os Baga da Guiné-Conakry (Sarró, 2009) parece então prevalecer também na mobilidade que a emigração implica, e no modo como o sucesso na aventura migratória confere por si só prestígio.

Desde 1992, já faleceram treze jovens em Portugal, cujos funerais foram tratados pela associação. Todos foram enterrados cá, e para todos eles se enviou a mala. No seu trabalho sobre emigração feminina guineense em Portugal, Godinho salienta como a realização de projetos migratórios resulta sempre de um concerto entre a vontade individual e um contexto favorável à sua realização (Godinho, 2010, p. 18). Numa lógica migratória de busca do sucesso (econômico, social), um jovem é provavelmente alguém que ainda não conseguiu alcançar essa concretização nem o seu decorrente prestígio.

Mas, mais importante que a hegemonia dos velhos sobre os jovens, é o modo como ela se processa para além da morte. Tal como Kopytoff (1971) explica, um ancião é já considerado potencialmente um antepassado, e a sua morte é uma ocasião de festa, de celebração da sua entrada no mundo dos defuntos e da sua ascensão a antepassado, potencialmente protetor da sua linhagem. Um idoso é uma pessoa com prestígio e poder (econômico, social, religioso), que ele transporta para o mundo do além. Nesse sentido, a morte de um *omi garandi* (ancião) deve ser devidamente festejada, na sua relação com o lugar de origem e com os seus – a sua família alargada, a sua linhagem, e as gentes da sua *moransa*, de forma a assegurar a fidelização desse antepassado. Um ancião deve ser objecto de muitas mais oferendas, as cerimônias deverão ser muito mais sumptuosas que as de um jovem.

Esta lógica é a mesma das oferendas do *chur* e *tokachur* das religiões animistas, tal como são praticadas por Papéis, Manjacos, Mancanhas, Bijagós e Balantas, e também por indivíduos que se consideram católicos, mas que praticam igualmente as cerimônias do *uso*¹⁴. No caso Papel, as primeiras cerimônias de exéquias fúnebres incluem o embrulhamento do defunto em panos ao longo de dias, tantos mais dias quanto mais elevada for a posição social, religiosa e linhageira da pessoa. O corpo é envolvido em panos oferecidos por todos os que vêm ao funeral. Esses panos, oferecidos à família dorida e ao defunto são assim simbolicamente levados pelo espírito do defunto até ao outro mundo e vão constituir os seus pertences no outro mundo. Um defunto idoso e prestigiado deve levar muitos panos, que serão redistribuídos pelos antepassados que o povoam – os antepassados de todos os que levaram oferendas para o funeral. Daqui advêm inúmeras disputas, já que todos querem que os seus panos sejam colocados no corpo do defunto, o que nem sempre acontece. A garantia de que o pano que se oferece chega ao outro mundo é também a garantia de que os antepassados ficarão felizes e manterão uma boa relação com os seus descendentes.

Nas cerimônias de segundas exéquias fúnebres (*toka chur*), é o sangue dos animais sacrificados que é ofertado aos antepassados (Saraiva, 2003; 2004a; 2004b; 2008). Mas o *toka chur* só tem realmente expressividade notória na celebração da morte de um idoso, que cumpriu todas as etapas da sua vida e atingiu a plenitude de vida e de realizações, e se considera que tem uma entrada sumptuosa no mundo do além, passando automaticamente a antepassado. Um *toka chur* de um velho é um festival de danças, cantares, comensalidade alargada e sacrifícios animais que se prolonga por vários dias; o de uma criança ou jovem é uma cerimônia curta e simples, de tristeza.

No caso de grupos anteriormente referidos, a realização do *toka chur* é essencial para que o espírito do defunto consiga chegar ao seu lugar no

¹⁴ Expressão do crioulo que significa “tradição”.

mundo dos mortos, e se consiga assim uma boa morte (Saraiva, 2008)¹⁵. Por exemplo, no caso Papel, o *toka chur* deve obrigatoriamente ter lugar em *tchon* Papel; um *toka chur* feito em Portugal não tem qualquer valor. Isso nos leva de volta às considerações sobre a hegemonia dos anciãos sobre os jovens. Considera-se que estes últimos devem trabalhar e ser bem sucedidos, sendo que uma das contribuições que eles sabem que terão de prestar será de cuidar e custear os *toka chur* dos anciãos da sua família próxima: “Estou a fazer horas extraordinárias no trabalho para conseguir juntar dinheiro para ir à Guiné fazer o *toka chur* do meu pai. As vacas e o resto da *limária* são caras... para além do preço da passagem aérea...”

Em Portugal, na impossibilidade de se enterrar um corpo embrulhado em centenas de panos e sem féretro, os panos são colocados dentro do caixão, calcula-se uma contagem e valor dos panos adaptado à situação na diáspora¹⁶. Enquanto que um corpo será envolvido em centenas de panos no *tchon* original, aqui diz-se que um pano corresponde a x (por exemplo, cinquenta), na Guiné. Através de um artifício de adaptabilidade simbólica contornam-se as regras e as contingências da condição de imigrante.

Tal como já explicitamos anteriormente a propósito da religião Papel (Saraiva, 2008, p. 267), temos assim uma rede transnacional em que espíritos, pessoas, cadáveres e bens circulam em dois conjuntos de mundos paralelos: os mundos físicos, concretos, dos dois contextos nacionais – o do país de

¹⁵ As segundas cerimónias de exéquias fúnebres teriam lugar idealmente logo após o funeral. Na prática, isso quase nunca acontece, e o habitual é terem lugar meses ou anos após o funeral, o que nos permite pensar noutros contextos etnográficos em que a distância temporal entre a primeira disposição do cadáver e a segundas cerimónias correspondem a um período que faz coincidir a decomposição e a separação da carne dos ossos, a viagem do espírito até ao mundo dos mortos e o período de luto mais forte, como é o caso dos Berawan do Borneo, estudados por Metcalf (1985).

¹⁶ A importância da colocação de panos no caixão é atestada pelas agências funerárias que constataam muitas vezes que, no caso dos corpos enviados, o peso dos panos é muitas vezes superior ao peso do próprio corpo, sobretudo se forem panos *pentí*, que são pesados. Isso encarece o preço do envio do corpo, que é calculado como carga do porão do avião.

origem, a Guiné e o do país de acolhimento, Portugal – e os dois universos que existem para lá de qualquer fronteira ou de distâncias espaciais, o mundo dos vivos e o dos mortos.

A *mala* enviada para a Guiné-Bissau simboliza essa relação que deve ser mantida para que exista uma “boa morte” – concepção que implica a completa realização de todos os rituais funerários e de todas as obrigações devidas ao defunto e para com a sua família.

NOTAS FINAIS: O LUGAR DO ENTERRO E A “BOA” MORTE

Olhados na sua totalidade, os rituais funerários constituem sistemas de circulação de bens entre os vivos e os mortos, e contribuem para o reforço da relação de continuum entre os dois mundos: no caso guineense, os defuntos não se tornam espíritos protetores se os ritos não forem corretamente e integralmente cumpridos (Saraiva, 1999, p. 278; 2004a; 2004b; 2008, p. 259).

Bloch (1982, p. 15) refere que a noção de “boa morte” se prende à necessidade humana de controlar a imprevisibilidade da morte biológica, introduzindo protótipos ideais de situações em que a morte é domesticada e transformada num elemento de uma ordem repetitiva cíclica que resultará, em última instância, em regeneração e reprodução da vida. Focando vários exemplos, nomeadamente o dos Merina e o dos Lugbara, Bloch especifica que, sem o enterro no túmulo comunitário ou junto à casa ancestral, não só se perde uma potencial fonte de regeneração para o grupo, mas a morte do indivíduo é terminal. A ênfase posta no lugar de repouso do corpo morto para que haja uma “boa morte” é evidente. Esta premissa está presente nos casos anteriormente descritos, seja por uma concretização física dessa regra – através do envio do próprio corpo – seja pela sua transformação simbólica e desdobramento em várias ações que podem ultrapassar a impossibilidade de o fazer materialmente: o envio da *mala*, as cerimônias repartidas entre dois espaços (o guineense e o português), o *toka chur*. O que está subenten-

didado nestas dinâmicas cerimoniais é precisamente a ligação entre migração, reciprocidade, redistribuição e a “boa morte”.

A emigração é frequentemente um projeto empreendedor através do qual se procura prestígio e sucesso econômico. O êxito, a concretizar-se, deve ser partilhado com os demais parentes numa lógica de reciprocidade e corresponsabilidade moral (que implica uma ligação com a terra e a família de origem), e que tem consequências nas próprias percepções da morte e do morrer. Os migrantes esperam que aqueles que ficaram “para trás”, na Guiné, cuidem deles, através da recepção dos seus cadáveres ou da realização de determinadas cerimônias, para que possam ter uma “boa morte”. Afinal, também eles um dia se sacrificaram, enquanto migrantes, em nome do bem-estar colectivo.

Simultaneamente, o migrante bem-sucedido tem a obrigatoriedade de velar pelos seus parentes e conterrâneos procurando ajudar ou patrocinar as suas cerimônias fúnebres. Aqui o papel do migrante é contribuir com o seu sucesso para a “boa morte” de parentes e conterrâneos e assim continuar a reproduzir a sua ligação a uma terra.

Esse caso revela que num mundo crescentemente globalizado os lugares não deixaram de existir; eles continuam a ser produzidos no âmbito da vida social (Olwig, 2007). Existe uma homologia entre lugares de pertença e noções de *relatedness* (Carsten, 2000), que assume o seu *oximoron* na morte e no morrer (Saraiva; Mapril, 2012)

Através da territorialização da morte, celebra-se uma união com um lugar em que as pessoas têm os seus parentes, amigos e conhecidos, união essa que é uma vitória sobre a divisão e a separação que a contemporaneidade implica ao levar muitos a emigrar. De facto, numa sociedade de migrantes, o importante não é onde se nasce, mas sim onde se é enterrado (Ho, 2006), e os trânsitos fúnebres entre Portugal e Guiné-Bissau são reveladores dessas dinâmicas telúricas.

Retomando a premissa de Bloch sobre a boa morte como potencial de regeneração para o grupo, que impede também que a morte de um indivíduo seja terminal, o que pretendemos aqui mostrar é a forma como, em dois

contextos etnográficos díspares, e em situações de diáspora diferenciadas, a noção de *relatedness* atua. Nessas redes transnacionais, temos presente uma intensa relação entre os mundos paralelos que anteriormente referi – os mundos físicos concretos do contexto nacional de origem dos imigrantes, a Guiné, e o país de acolhimento, entre os quais circulam corpos (pessoas e cadáveres), mas não só. Essa primeira circulação é da responsabilidade dos próprios migrantes, que cumprem os seus deveres quer para com os mortos, quer para com as suas famílias no espaço de origem. Mas circulam também bens simbólicos e espíritos, em que se cumprem deveres que os vivos têm para com os espíritos dos defuntos. Essas dinâmicas enviam mais uma vez à noção de *relatedness*, na medida em que a *comunidade* (guineense) existe na intersecção entre o mundo dos vivos e dos mortos. Isto é, essas *comunidades* são constituídas por vivos e mortos, e o que se espera dos vivos – migrantes – é assegurar que essa continuidade seja mantida, mesmo que eles próprios estejam longe do seu lugar de origem. Ao mesmo tempo, isso revela que a morte de uma pessoa nunca é terminal, e que essa morte funciona como uma verdadeira fonte de regeneração – nesses casos, regeneração da vida mesmo nos espaços alargados pela emigração, já que é a própria morte que espoleta a continuidade de todo esse conjunto de relações com o lugar de origem.

REFERÊNCIAS

ARIÉS, Philippe. *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa: Teorema, 1989.

BACH, Linda; SHILLER, Nina; BLANC, Cristina. Transnationalism: a new analytic framework for understanding migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, n. 645, p. 1-24, 1992.

BACH, Linda; SHILLER, Nina; BLANC, Cristina. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Amsterdam: Gordon and Breach Publishers, 1997.

BAGANHA, Maria; MALHEIROS, Jorge; FERRÃO, João. Os imigrantes e o mercado de trabalho: o caso português. *Revista Análise Social*, Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, n. 150, p. 147-173, 1999.

BLOCH, Maurice. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*. London: Seminar Press, 1971.

_____. Death, women and power. In: BLOCH, Maurice; PARRY, Jonathan. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 211-230.

BLOCH, Maurice; PARRY, Jonathan. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

BORDONARO, Lorenzo; PUSSETI, Chiara. Da utopia da migração à nostalgia dos migrantes: percursos migratórios entre Bubaque (Guiné-Bissau) e Lisboa. In: LIMA, A; SARRÓ, R. (Org.). *Terrenos Metropolitanos: ensaios sobre produção etnográfica*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006. p. 125-153.

CARSTEN, Janet. *Cultures of Relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

DE BOECK, Philippe. *Danças com os mortos: os jovens em Kinshasa e a ordem da desordem*. Texto apresentado na conferência Gulbenkian, “Distância e Proximidade”. Lisboa, 27-28 out. 2008.

DOUGLASS, William. *Death in Murelaga: Funeral Ritual in a Spanish Basque Village*. Seattle: University of Washington Press, 1969.

EINARSDOTTIR, Jónína. *We Are Tired of Crying: Child Death and Mourning among the Peopel of Guinea-Bissau*. Stockholm: Stockholm University, 2000.

GABLE, Eric. The Funeral and Modernity in Manjaco. *Cultural Anthropology*, v. 21, n. 3, p. 385-415, 2006.

GEERTZ, Clifford. Afterword. In: FELD, Steven; BASSO, Keith (Ed.). *Senses of Place*. Santa Fé: School of American Research Press, 1996. p. 259-262.

GESCHIERE, Peter. Funerals and belonging: different patterns in South Cameroon. *African Studies Review*, v. 48, n. 2, p. 45-64, 2005.

HO, Engseng. *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*. Berkeley: University of California Press, 2006.

JAO, Mamadú. A questão da etnicidade e a origem étnica dos Mancanhas. *Revista de Estudos Guineenses*, Soronda, n. 20, p. 19-31, 1995.

KING, Russell; LAZARIDIS, Gabriella; TSARDANIDIS, Charalambos. *Eldorado or Fortress? Migration in Southern Europe*. London: MacMillan Press, 2000.

KOPYTOFF, Igor. Ancestors as Elders in Africa. *Africa*, v. 2, n. 41, p. 129-142, 1971.

LESTAGE, Françoise. Apuntes relativos a la repatriación de los cuerpos de los mexicanos fallecidos en Estados Unidos. *Migraciones Internacionales*, v. 4, n. 4, p. 217-228, 2008.

MACHADO, Fernando. *Contrastes e Continuidades: Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*. Oeiras: Celta, 2002.

MALHEIROS, Jorge. *Imigrantes na região de Lisboa: os anos da mudança*. Lisboa: Edições Colibri, 1996.

MAPRIL, José. Bangla masjid: Islão e bengalidade entre os bangladechianos em Lisboa. *Análise Social*, n. 173, p. 851-873, 2005.

_____. Os sonhos da “modernidade”: migrações globais e consumos entre Lisboa e Dhaka. In: CARMO, Renato; BLANES, Ruy; MELO, Daniel. *A Globalização no Divã*. Lisboa: Tinta da China, 2007. p. 65-88.

METCALF, Peter. Death be not strange. In: LEHMAN, Arthur; MYERS, James. *Magic, Witchcraft and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural*. Mountain View: Mayfield Publishing Company, 1985.

OLWIG, Karen. *Caribbean Journeys: An Ethnography of Migration and Home in Three Family Networks*. Durham: Duke University Press, 2007.

PINA-CABRAL, João. A morte na Antropologia Social. *Análise Social*, v. 20, p. 349-356, 1984.

QUINTINO, Celeste. *Migrações e Etnicidade em Terrenos Portugueses. Guineenses: Estratégias de Invenção de uma Comunidade*. Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa - Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2004.

SARAIVA, Clara; MAPRIL, José. Le lieu de la bonne mort pour les migrants guinéens et bangladais au Portugal. *Revue Européenne des Migrations Internationales* (REMI), v. 3, n. 28, p. 51-70, 2012.

SARAIVA, Clara. Transnational migrants and transnational spirits: an African religion in Lisbon. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, v. 32, n. 4, p. 253-269, 2008.

THOMAS, Louis-Vincent. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot, 1975.

_____. Louis-Vincent. *La mort africaine*. Paris: Payot, 1982.

VOVELLE, Michel. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1983.

Recebido em: 10/10/2014

Aprovado em: 13/01/2015

A CREMAÇÃO NA ITÁLIA E NA FRANÇA: REFLEXÕES SOBRE AS CAUSAS E IMPLICAÇÕES DE UMA *REVOLUÇÃO RITUAL*¹

*Adriano Favole*²

Resumo: O objetivo deste artigo é o de refletir sobre as razões e sobre as consequências da recente difusão da cremação na Itália e na França. São países que, sobretudo por suas tradições católicas, adotaram esta prática bem mais tarde que os Estados do norte europeu. Apesar do fato de que atualmente a Igreja consinta a cremação, o rito fúnebre católico ainda é pouco propenso a integrar formas de personificação da memória. Por esse motivo, a exigência de se construir novas formas de ritualidades fúnebres é mais sentida nesses países. A tese expressa na parte central do artigo é que hoje em dia a cremação não é mais uma escolha de rompimento, mas apresenta muitas conexões com as ideologias, as práticas e as concessões dos seres humanos difusas na sociedade ocidental. A parte final do artigo coloca algumas questões relativas às novas ritualísticas fúnebres, abrindo novos caminhos de pesquisa em torno das práticas de cremação.

Palavras-chave: Ritual; Cremação; Morte.

Abstract: The purpose of this article is to reflect about the reasons and the consequences of the recent spread of cremation in Italy and France. These are countries that, especially for its Catholic traditions, have adopted this practice much later than the states of northern Europe. Despite the fact that today the Church consents cremation, the Catholic funerary rite is still disinclined to integrate forms of embodiment of memory. For this reason, the requirement to create new forms of funeral rituals is felt with more intensity in these countries. The thesis expressed in the central part of the article is that today cremation is no longer a choice of disruption, but has many connections with the ideologies, practices and concessions of human beings disseminated in Western society. The final part of

¹ Traduzido por Hugo Ricardo Soares.

² Professor na Universidade de Torino. Contato: adriano.favole@unito.it

the article raises questions concerning the new funerary ritualistic, opening new research paths around the cremation practices.

Keywords: Ritual; Cremation; Death.

INTRODUÇÃO

Em treze de março de 2007, morreram meus avós paternos. Rosa tinha quase 96 anos e Antonio, 94. Com exceção de um longo parêntese, no decorrer da Segunda Guerra Mundial, durante o qual o meu avô foi convocado pelo exército e combateu nos arredores de Bolzano – conseguindo um grave ferimento na mandíbula e outro nas costas – viveram juntos por 68 anos. Era provavelmente quase madrugada quando minha avó morreu no sono: o sofrimento foi fatal para Antonio que fechou os olhos apenas uma hora depois.

A minha família lidou com esta insólita dupla morte de um modo que podemos dizer tradicional. Os dois viveram alguns anos no andar de baixo de uma casa que era habitada por um de seus filhos. O quarto foi usado para o velório, com os dois corpos dispostos com os pés em direção à porta. A empresa encarregada das práticas fúnebres, onde foram comprados os caixões, trouxe tudo o que foi necessário: as luzes que simulavam as chamas dos candelabros, os suportes para as flores e os caixões, mesa e caderno para as assinaturas e mensagens de condolências. Por duas noites, foi recitado o rosário pouco antes do jantar.

No dia do funeral, um cortejo de carros escoltou os dois caixões à Igreja paroquial da cidade onde residiam. O sacerdote celebrante, padre Felice, irmão mais novo do meu avô, recebeu os caixões na Igreja com uma bênção. A missa foi celebrada com o ritual canônico e em seguida o cortejo de carros se moveu em direção ao último destino, um pequeno cemitério rural. O cemitério encontrava-se a menos de um quilometro do sítio que meus avós cuidaram entre os anos trinta e setenta do século XX como meeiros,

juntamente com a família de Antonio, que era o primogênito. Seus corpos foram enterrados um ao lado do outro, em dois jazigos comprados um ano antes e situados em um grande columbário. Em cima, embaixo e ao lado deles, as fotografias de recordação, mais ou menos amareladas pelo tempo, recordavam rostos conhecidos daquela pequena cidade (atualmente apenas com uma centena de habitantes) na qual todos se conheciam.

Nas horas seguintes à morte, não houve discussões particulares sobre o modo de proceder. [Decidiram-se detalhes relativos à toilette fúnebre e às roupas, às flores, às coroas e ao destino das ofertas, às horas da noite para celebração do rosário, aos textos para serem publicados na parte de trás das fotografias de recordação que seriam distribuídos a parentes e amigos]. Uma vez escolhida a funerária, todo o resto vem por si, seguindo um procedimento ritual bem conhecido por todos. A minha proposta de preparar para o rito fúnebre um breve discurso que recordasse alguns momentos da vida de Antonio e Rosa foi como um recebido com favor pelos familiares mais próximos: foi o próprio celebrante – padre Felice – irmão do meu avô, a exprimir alguma reserva. Consentiu-me de ler um texto (“mas que seja breve, por favor”) ao final da missa, porque, disse, “a Igreja não ama os panegíricos”. No rito católico, os mortos vêm celebrados em vista de sua iminente “comunhão” com Deus, sem particulares referimentos às suas personalidades: na homília, de facto, padre Felice falou dos projetos de Deus sobre os homens, da salvação, do além que nos atende a todos, mas não gastou uma só palavra para recordar a individualidade de seu irmão e de sua cunhada. A sua profunda emoção e comoção foram traídas pelo embargo em sua voz e pelas expressões do rosto, mas não rompeu com o esquema habitual e dogmático do rito fúnebre católico.

AS RAZÕES DE UMA REVOLUÇÃO RITUAL

A despeito da anomalia de um incomum duplo funeral, o procedimento fúnebre³ que descrevi anteriormente – a exposição dos cadáveres em casa, a vigília, o rosário, a missa, o sepultamento no cemitério – é ainda bastante difundido na Itália e na França, sobretudo nas áreas rurais. Certo é que, e não de hoje em dia, a morte geralmente é “terceirizada”: morre-se nos hospitais mais do que em casa, e nestes, frequentemente, a sala mortuária é preparada em (esquálidas) câmaras fúnebres hospitalares, nas quais os horários das vigílias são ditados por rígidos regulamentos e reduzidos a poucas horas diurnas. Ou seja, escassos são os espaços e tempos reservados ao rito. No imaginário coletivo, no entanto, a morte continua a ser associada a vigílias e orações, cortejos fúnebres (atualmente proibidos em muitas cidades), lugares de cultos, sepultamentos (ainda que se trate de tumulações), missas celebradas em ocasião de funerais, “sétimas” e “trigésimas”⁴.

Em realidade, há pelo menos trinta anos, uma verdadeira e própria revolução ritual (Michaud Nérard, 2012) afetou a forma como lidamos com as questões relativas ao “pós-morte”. Um número crescente de italianos e franceses (os dois casos nacionais sobre os quais me concentrarei neste artigo) colocam em prática, para si mesmos – através de declarações antecipadas – ou para os seus parentes, procedimentos rituais que, no limite, não configuram mais nenhum dos aspectos descritos anteriormente: nenhuma vigília longa, nenhum cortejo, nenhum trânsito em lugares de culto, nem enterros, nem sepultamentos. Esta revolução está ligada à surpreendente difusão da prática da cremação, muito marcada e de maior profundidade histórica nos países do norte da Europa, mas de crescente importância também no sul, além

³ Com a expressão “procedimento fúnebre”, faço referimento a todas aquelas atividades de caráter social que seguem a morte, reservando o termo “rito fúnebre” ao funeral propriamente dito e aos momentos de maior “densidade” simbólica.

⁴ O termo “sétima” indica a missa celebrada sete dias depois da morte; a “trigésima” é a missa celebrada trinta dias depois da morte. (N.T. “sétima” e “trigésima” representam no Brasil a “missa de sétimo dia” e a “missa de um mês”).

daquela “fronteira invisível” que separa a Europa setentrional de tradição predominantemente protestante dos países meridionais de tradição católica. Como veremos, hoje em dia a Igreja Católica permite a cremação e adapta seus próprios ritos à nova sensibilidade⁵, por isso, nem sempre a escolha pela cremação envolve a perda de aspectos menos tradicionais do funeral. A revolução ritual em ação é, todavia, relevante e merece uma reflexão de caráter sociológico e antropológico.

As sociedades para a cremação têm uma história muito longa na Europa e, nos casos da Itália e da França, foram fundadas na segunda metade do século XIX⁶. É, porém, somente a partir da década de 1980 que a prática da cremação começou a se difundir para além daqueles restritos círculos laicos e maçônicos nos quais teve suas origens no final do século XIX. Em 1980, na França, somente 1% das mortes eram seguidas de uma cremação; na Itália os dados em escala nacional são disponíveis só a partir da década de 1990, mas sabemos que, em 1987, praticaram-se somente 3700 cremações (o equivalente a 1/5 das mortes)⁷. Atualmente, a França tem um percentual de cremações que se aproxima aos 32%, a Itália supera os 14%. As diferenças internas (grandes cidades/pequenas cidades, norte/sul, centros urbanos/regiões rurais) são significativas: em Paris e nas grandes cidades francesas, mais de 45% das mortes são seguidas pela cremação. Só em Milão, são praticadas quase 10% de todas as cremações da Península e em seis regiões do centro-norte (Ligúria, Piemonte, Lombardia, Vêneto, Emilia Romagna, Toscana), em conjunto com a região de Lácio, são praticadas 90% das cremações italianas,

⁵ A nova edição do texto que disciplina o rito católico das exéquias (que entrou em função no dia primeiro de novembro de 2012) contém um longo apêndice dedicado à cremação (Rito das exéquias, 2011, p. 203-246).

⁶ Na Itália o nascimento das primeiras sociedades para a cremação ocorreu no final do século XIX (a “Socrem Torino” nasce em 1883 e em 1888 inaugura o Templo Crematório); na França, já durante a Revolução, houve uma primeira tentativa de dar impulso à prática, mas somente em 1887 é votada a lei que autoriza a cremação.

⁷ Disponível em: www.funerali.org. Acesso em 30 jul. 2013.

em grande parte, nas capitais⁸. No sul da Itália, a cremação continua a ser uma prática muito minoritária: dos cinquenta e oito crematórios que existem no país, somente três se encontram nas regiões do sul (um na Sicília, um na Puglia e um na Campânia). A difusão destas instalações na França é mais homogênea, ainda que Paris e a área norte-oriental (a mais em forte tradição protestante) apresentam uma maior presença de crematórios⁹.

Um olhar sobre a difusão da cremação na Europa revela uma forte cisão entre os países do norte e aqueles meridionais: os dados fornecidos pela Cremation Society of Great Britain¹⁰ nos informam que em muitos Estados europeus ela é igualmente ou mais difusa que as outras formas de sepultamento (Bélgica 50%, República Checa 80%, Dinamarca 78%, Países Baixos 58%, Portugal 50%, Eslovênia 80%, Suécia 78%, Suíça 85%, Reino Unido 74%), e em alguns é superior aos 30% (Áustria 34%, Finlândia 42%, França 32%, Noruega 36%). A exceção representada pela Irlanda, cujo percentual de cremação é de 11%, mostra a relevância do fator religioso pela escolha cremacionista (do mesmo modo, na Romênia, a aversão da Igreja Ortodoxa explica a ausência quase total das cremações): ainda que, a partir de 1963, a Igreja Católica tenha declarado a admissibilidade da cremação, não existem dúvidas de que os países com tradição católica mais forte exprimem ainda hoje resistência. Ampliando o olhar ao resto do mundo, descobrimos que os maiores países cremacionistas são o Japão (próximo dos 100%), Hong Kong (90%), Taiwan (90%), Cingapura (80%), Nova Zelândia (72%), China e Austrália (50%). Nos Estados Unidos, a cremação chega à porcentagem de 42%.

Voltando à Europa, em específico, para a Itália e França – sem ignorar as diferenças que separam os dois países – gostaria agora de refletir sobre

⁸ Disponível em: www.EuroAct.net. Acesso em 30 jul. 2013.

⁹ Disponível em: www.crematorium.eu/les-crematoriums-de-france.html, consultado em 30.07.2013.

¹⁰ Disponível em: <http://www.srgw.demon.co.uk/CremSoc5/Stats/Interntl/2011/StatsIF.html>. Acesso em 30 jul. 2013.

as razões que explicam porque, depois de quase dois milênios de enterros e tumulações, a revolução cremacionista está transformando os procedimentos fúnebres. Porque, nos últimos trinta anos, um crescente percentual de pessoas vêm escolhendo uma modalidade diversa de tratamento do corpo morto quebrando, assim, um esquema ritual tão bem enraizado? Por que, seja na França ou na Itália, um número crescente de pessoas (nos dias de hoje decididamente majoritário) desejam que depois da morte seus corpos sejam reduzidos a cinzas e depois dispersos ou, em alguns casos, conservados em algum lugar familiar, fora do cemitério?

A complexidade das razões que explicam a propagação da sensibilidade e da escolha cremacionista é grande e poucos são os autores que se dedicaram ao tema¹¹. Eu gostaria agora de apresentar, sem aspirar à completude, alguns desses fatores que me parecem cruciais para se compreender esta “revolução”¹².

(1) Em primeiro lugar, há um fator demográfico. O prolongamento da expectativa de vida nos países ocidentais faz com que muitas vezes a morte chegue muitos anos depois de um processo de morte social que traz a saída do mundo do trabalho e a rarefação das relações afetivas mais densas: trata-se da solidão do moribundo, de que falava há muitos anos atrás Norbert Elias (1982). Como observa Michaud Nérard, frequentemente, estes mortos em idade tardia suscitam mais nostalgia do que dor (2012, p. 23). O prolongamento da expectativa de vida tem igualmente transformado a etiologia das “doenças mortais”: doenças degenerativas como o Alzheimer, problemas cardíacos e vasculares, pela sua cronicidade, provocam uma lenta morte física e social do indivíduo. Imaginando viver muito e morrer quando os filhos, e talvez até os netos, forem por sua vez, velhos também, muitas pessoas

¹¹ A bibliografia relativa à cremação na Itália e na França apresenta numerosos textos de caráter histórico, mas poucas análises de orientação sociológica e antropológica relativas à contemporaneidade. Entre estes últimos, destacam-se Belhassem (1998); Michaud Nérard (2012).

¹² As minhas reflexões são inspiradas de maneira especial no texto de François Michaud Nérard (2012) que me parece representar uma das análises mais detalhadas e recentes sobre o tema, pela sua capacidade de mover-se entre o “campo” e a teoria.

veem na cremação (e na dispersão das cinzas) uma forma de deixar mais leve o peso da própria morte. É significativo que, seja na França ou na Itália, muito raramente se recorre à cremação de crianças e jovens. A necessidade de um túmulo, uma lápide para reificar a morte, com o peso de um luto ainda por se desenvolver, parece se adaptar majoritariamente àqueles que os historiadores chamaram de “maus mortos” (Ariès, 1977; Volvelle, 1993) – as mortes que chegam inesperadamente, numa idade relativamente jovem. Ao contrário, a “leveza” quase intangível das cinzas e, não raro, de sua dispersão, são defendidas para corpos que já viveram em vida um longo processo de decadência física. Pode-se perguntar se de fato nas sociedades de “bem-estar” ocidentais, caracterizadas por uma longa expectativa de vida, o processo de luto começa bem antes da morte física. É um pouco como se os moribundos fossem já assimilados aos antepassados. A cremação é interpretada nesta perspectiva como o último ato de um processo de decadência do corpo (e da subjetividade) que se iniciou muito tempo antes.

(2) Um segundo fator é de ordem científico-tecnológica. A nossa sociedade é caracterizada pela tentativa de controlar sempre de forma mais detalhada e evasiva a vida biológica do corpo. Utilizando uma metáfora desportiva, podemos dizer que os nossos corpos são “dopados”, do momento que – sobretudo na idade adulta mais tardia e na velhice – há um uso abundante de fármacos, implantes, intervenções biomédicas sobre o corpo. Apesar da retórica da “naturalidade” da vida e da desejada “naturalidade” da morte (Sozzi, 2009, p. 92-95), sempre fica evidente como o corpo é objeto de fabricação cultural e tecnológica. A morte permanece um destino inevitável, contudo, frequentemente, ela ocorre quando se decide suspender as intervenções biomédicas: passamos da expectativa da morte para a expectativa da decisão de deixar morrer (Michaud Nérard, 2012, p. 29). Nesse clima, a cremação aparece como uma opção de continuidade, bem mais do que de ruptura. A ideia de um corpo que “naturalmente” e lentamente se decompõe na terra ou num lugar de cimento, deixa espaço aos auspícios de um corpo cuja dissolução é controlada por um processo tecnológico sofisticado que, a oitocentos graus célsius, o transforma em cinzas. Desse ponto de vista, é

bom observar que a cremação contemporânea se baseia num procedimento que tem pouca ou nada a ver com a cremação praticada em épocas anteriores ou em sociedades que não usam os sistemas tecnológicos do Ocidente. A cremação “tradicional” (uma pira fúnebre, por exemplo) consome as partes moles do corpo deixando quase intacto o aparato ósseo. Este tipo de cremação é um procedimento voltado para “acelerar” a putrefação (Favole, 2003), enquanto a cremação praticada atualmente na Europa¹³ destrói o corpo, dissolvendo-o em cinzas que se apresentam como uma areia esbranquiçada formada essencialmente por sais minerais dos ossos (estimado entre dois ou três litros por corpo adulto). O corpo, dessa forma, perde toda a individualidade, mesmo aquela “substância simbólica”, hoje em dia muito enfatizada, que é o DNA. Só a presença daqueles restos leves que são as cinzas, assinalam uma permanência, uma resistência daquilo que Michaud Nérard chamou de “néantisation du corps” (aniquilação do corpo) completado pela dispersão das cinzas em si. Voltaremos mais a frente sobre as questões relativas aos restos do processo de cremação. Para concluir, podemos observar que, de um ponto de vista científico-tecnológico, a cremação apresenta-se como uma escolha particularmente congenial à uma sociedade que, sempre mais, fabrica e controla a vida biológica do corpo.

(3) Um terceiro fator relacionado com a revolução cremacionista em curso está ligado à própria ideia de escolha. Ao contrário do enterro e do sepultamento, a cremação traz, tanto na Itália quanto na França, uma escolha explícita sobre o destino do próprio corpo depois da morte. Em ambos os países, essa escolha pode ser expressa com a inscrição numa sociedade de cremação, com um testamento oficialmente registrado, ou comunicar este desejo ao parente mais próximo ou à pessoa que será encarregada de fazer

¹³ Pode ser interessante notar que no Japão (país no qual a cremação atinge quase 100%) a cremação não prevê a pulverização dos ossos. O rito do *kotsuage* consiste em retirar os fragmentos de ossos que permanecerem intactos no processo crematório a partir daqueles dos pés subindo até o crânio para depois, colocá-los numa urna (Michaud Nérard, 2012, p. 165).

valer as vontades do recém-falecido. Desse ponto de vista, a cremação é um fenômeno que apresenta muitas conexões com as questões do “testamento em vida”, das “diretivas antecipadas de vontade do paciente” assim como a difusão dos “tratamentos paliativos”. O medo da “morte aparente”, que foi muito acentuado durante alguns períodos da história europeia – isto é, o medo de ser declarado morto antes da parada cardíaca ou da falência de todas as outras funções vitais¹⁴ – deu lugar a uma espécie de medo especular, o de uma “vida aparente”. Uma vida prolongada por tecnológicas biomédicas a custo de sofrimento, inconsciência e o fim das relações sociais. Diante do risco de uma invasão excessiva dos cuidados terapêuticos (o chamado “tratamento médico agressivo”), em muitos países europeus, invocam-se leis que dão a oportunidade de exprimir as próprias vontades em relação à doença e ao fim da vida. O esforço, em certo sentido, é aquele de poder escolher as condições da própria morte. Também nesse caso, a cremação está em continuidade com esses aspectos socioculturais das sociedades ocidentais: a ênfase sobre a “escolha” do destino último do corpo está em sintonia com a exigência de escolher as modalidades da cura e de colocar fim à medicalização do corpo moribundo. Não se confia mais no “dogma” da cura a qualquer custo, pede-se às ciências biomédicas e a seus profissionais para incluir a morte no horizonte da cura, limitando-se, nos casos extremos, às terapias contra a dor; do mesmo modo, não se confia mais passivamente nos procedimentos fúnebres consolidados pela tradição, mas invoca-se a possibilidade da escolha, também em relação ao desenvolvimento do rito e ao destino último do corpo.

(4) A noção de escolha leva-nos ao coração de outro fator, aquele da individualidade ou do individualismo. Trata-se, obviamente, de um debate bastante amplo que carrega uma longa tradição nos estudos humanísticos. Limitar-me-ei a algumas considerações estritamente relacionadas ao tema abordado neste trabalho. Um dos maiores estudiosos europeus da morte contemporânea, John Douglas Davis, fala da cremação e da dispersão

¹⁴ Cfr. Defanti (2007, p. 48-52).

das cinzas nos termos de um “cumprimento retrospectivo da identidade” (2000, p. 51). Em um mundo pós-moderno, no qual “[...] contam pouco as crenças amplamente compartilhadas, ou as ideologias, e onde as identidades consistem em poucas relações pessoais [...]”, a colocação das cinzas em lugares significativos para o defunto e para algumas pessoas próximas a ele, é uma ação que, em qualquer modo, “completa” ou sanciona post-mortem a individualidade e a personalidade do morto. Do mesmo modo, o sociólogo inglês Tony Walter observa: “A tendência – se observarmos sinais não só no Reino Unido, mas em outros países europeus – parece ser aquela de um funeral que recorda a vida ao invés de chorar a morte e a celebração sempre mais frequente de funerais personalizados revela em parte uma reação contra aqueles extremamente impessoais dos crematórios municipais” (2000, p. 41).

Contrapondo-se a uma tradição religiosa (a tradição católica) que deu vida a um rito amplamente compartilhado, em que – como vimos no primeiro parágrafo – não há muito espaço (ou não há nenhum) para a celebração da individualidade do defunto, a escolha pela cremação, sobretudo quando é acompanhada pela expressão da vontade em relação ao desenvolvimento preciso do rito e ao eventual lugar de dispersão ou conservação das cinzas, exprime bem o impacto do valor individualista. Especialmente o pedido para que as próprias cinzas sejam dispersas num lugar simbolicamente denso (o topo de uma montanha, a baía romântica de um lago, um campo de golfe) fazem da cremação um último ato de celebração da própria individualidade, uma realização da identidade que precede a néantisation, o desaparecimento do eu (Michaud Nérard, 2012, p. 41). Embora, como já dissemos, a Igreja admita atualmente a cremação e não obstante ao fato de que muitos crentes a escolhem como destino último do próprio corpo (unindo cremação e rito fúnebre católico), têm-se a impressão de que é a celebração da personalidade ou individualidade do defunto que representa um impulso à escolha cremacionista. De maneira não surpreendente, seja na cremação, sejam nas novas formas de ritualidades civis ou laicas, são impostas, muito mais cedo e com mais facilidade nos países protestantes,

uma confissão religiosa mais propensa a uma “comemoração personalizada do morto”, como bem evidencia Marina Sozzi em seu estudo sobre tanatologia (2009, p. 19). As explicações do atrito, do empobrecimento do ritual católico e da diminuição de sua atratividade são encontradas, na minha maneira de ver, na incapacidade (ou falta de vontade) de lidar com uma demanda de crescente procura por individualidade e pela personalização do ritual fúnebre. Mesmo a já citada última edição do “Rito das Exéquias”, lembra o sacerdote celebrante que somente

[...] após as palavras de recomendação e despedida [...] podem ser acrescentadas algumas palavras em relação à memória cristã do falecido. Que o texto seja precedentemente combinado e que não seja pronunciado do púlpito. Evite o recurso de textos ou imagens, como também a execução de cantos e músicas estranhos à liturgia (2011, p. 30).

A escolha da cremação é obviamente ligada a muitos outros fatores que aqui não serão tratados. As motivações ecológicas ligadas à ideia de uma excessiva ocupação de terreno por parte dos mortos (“a terra para os vivos” é um tradicional lema das sociedades para a cremação); o horror que suscitam a putrefação e as práticas contemporâneas de exumação; a consciência do fato de que os lugares dos mortos e as tumbas requerem cuidados (quase sempre confiados às mulheres) nem sempre compatíveis com os atuais estilos de vida; o anticlericalismo, que foi a origem das sociedades para a cremação, no final do século XIX: todos esses fatores e ainda muitos outros entram no jogo da escolha cremacionista. No entanto, agora deixemos de lado as causas que estimularam o início deste inédito procedimento fúnebre para nos aprofundarmos sobre algumas questões ligadas à consolidação de (ou ao menos a necessidade de) novas formas rituais.

OS NOVOS RITUAIS DA CREMAÇÃO

Os estudos sobre a cremação na Itália (Sozzi, 2004) e na França (Michaud Nérard, 2012) convergem em apontar como esta nova modalidade de tratar os corpos dos mortos não resultou no cancelamento do pedido ou desejo de ritualizar a morte. O descontentamento com o rito católico, a crescente presença de pessoas cuja existência não é mais marcada pelos “ritos de passagem” tradicionais entre as paredes de uma igreja (batismo, comunhão, crisma, matrimônio), a composição multiétnica das cidades e das sociedades contemporâneas, criam uma difusa demanda generalizada de novas formas de ritualidades fúnebres. Sociedades para a cremação, associações culturais que lutam pela laicidade das instituições, psicólogos e profissionais de saúde que constatarem as consequências da falta de ritualização das dores provocadas pela perda de uma pessoa querida, clamam com insistência pela criação de novos espaços para a celebração de ritos fúnebres de pessoas pertencentes a diferentes etnias e credos religiosos, de ateus ou laicos que não se reconhecem na Igreja Católica ou em outra confissão religiosa majoritária. Muitos deles optam pela cremação que, além disso, reconfigura os momentos do rito: a entrega do caixão para as pessoas que trabalham no crematório, a retirada das cinzas, a sua dispersão ou colocação no cemitério ou em espaços domésticos são momentos emotivos muito fortes que se prestam a ser ritualizados.

Há valores culturais dos ritos fúnebres que aparecem bastante persistentes ao longo do tempo e do espaço: acompanhar ou despedir a alma do defunto, exprimir solidariedade aos enlutados, facilitar a elaboração do luto, comemorar a vida do falecido, expressar e expor o status social de uma família ou de um grupo, reforçar as redes sociais etc. (Walter, 2001). Esses valores não desapareceram na cena pós-moderna, mas exigem novas configurações.

Como demonstra Marina Sozzi (2009, p. 96-118), não é a primeira vez que na Europa se sente a necessidade de inventar novos ritos fúnebres. Nos primeiros anos do século XIX, na França, os valores laicos e republicanos que foram impostos com a Revolução estimularam uma profunda reflexão sobre a forma do rito: “Tratava-se de superar a crise [...], o vazio, a frieza

dos costumes funerários através da invenção de novos rituais que estivessem em consonância com a nova realidade da sociedade francesa pós-revolução.” (2009, p. 97). A inspiração para a criação de novos ritos e espaços para a morte (em particular os novos cemitérios construídos fora dos muros da cidade) vem, portanto, da Civilização Clássica. O presente contexto, porém, é profundamente diferente. Nas páginas finais deste artigo, gostaria de refletir sobre alguns dos problemas que surgem a partir desta exigência de uma ritualidade fúnebre renovada e ligada à difusão da cremação: para ser objetivo, dividirei, também, nesse caso, meu raciocínio em alguns pontos.

(1) Personalização vs. rituais compartilhados. Como vimos no parágrafo precedente, um dos motivos que está na base da escolha pela cremação está ligado ao pedido de personalização do rito e de reconhecimento (ou “realização”, para nos expressarmos como Douglas Davies) da individualidade do defunto. Nesse sentido, pode-se perguntar quanto a personalização é compatível com os outros rituais socialmente compartilhados que estão em vigência. O rito, devido à sua natureza, exige a participação, o reconhecimento e, inevitavelmente, certo grau de fixidez e previsibilidade. Mesmo quando – e muitos exemplos etnográficos o evidenciam – o rito não consiste numa escansão rígida e imutável de gestos e palavras, mas, num contexto, que permite a improvisação e a inovação, não há dúvida de que a “previsibilidade” constitui um aspecto essencial. Até que ponto, portanto, é possível personalizar um ritual? A personalização pode se tornar um obstáculo para o compartilhamento social do rito propriamente dito. A noção de ritos privados é quase uma contradição.

(2) Ignorância ritual vs. necessidade de inventar novos ritos. A exigência de dar vida a novos ritos fúnebres se relaciona, em nossa sociedade, com um empobrecimento geral da dimensão simbólica e ritual e de uma igualmente forte “ignorância” ritual. Tendo trabalhado em culturas polinésias¹⁵ que marcam as diversas fases da vida com elaboradas e cuidadosas formas rituais, permaneço muito impressionado com a “pobreza” dos ritos da sociedade que nos circunda. Que se trate de uma simples festa acadêmica, da discussão de uma

¹⁵ Desde 1996, realizo pesquisas no território ultramarino francês de Wallis e Futuna.

monografia de graduação ou da celebração do Natal, a nossa cultura parece particularmente carente na prática de produzir rituais coletivos. A literatura recente mostra que não são poucas as experiências de invenções ritualísticas fúnebres: as cerimônias seculares que, há alguns anos, são oferecidas aos enlutados que preferem a cremação no célebre cemitério parisiense de Père-Lachaise (Michaud Nérard, 2012, p. 111-133); os rituais funerários que se desenvolvem no templo crematório da cidade de Torino (Verga, 2003/2004) são dois exemplos excelentes de “invenções” ritualísticas que se destacam, no entanto, por sua singularidade. Deve ser dito que a maioria das cremações que ocorrem na Itália e na França – exceto, obviamente, aqueles que escolhem um rito católico ou religioso – são atualmente, de fato, des-ritualizados. Como desenvolver um rito fúnebre secular é uma pergunta longe de óbvia.

(3) De quem são os ritos e de quem são os corpos? A ampla literatura etnográfica sobre os ritos ensina-nos que estes não são isentos de invenção, transformação, manipulação. No entanto, um pouco como uma linguagem, o rito é em geral o resultado de uma longa estratificação histórica, de compromissos e ajustes que fazem dele um instrumento amplamente compartilhado. Muitas pessoas que escolhem a cremação têm hoje em dia como definir em detalhes o desenvolvimento do próprio rito fúnebre – ou, pelo contrário, afirmar que não querem um. Esses sugerem métodos de execução, passagens para serem lidas, músicas, imagens, locais para dispersão das cinzas. E, no entanto, os ritos fúnebres são, sobretudo, uma questão que diz respeito aos enlutados: o que acontece se para a grande parte destes últimos os gestos e a sequência ritual prevista pelo defunto são privados de significados? De quem são e para quem são os ritos? Ao defunto, aos enlutados, ou, ainda, de forma mais geral, à comunidade?

A personalização do rito pode ir até sua privatização, impedindo, assim, o rito de desenvolver grande parte de suas funções. A assembleia que participa corre o risco de ver o significado do rito reduzido que, como uma concha vazia, termina por ser simplesmente o guardião das emoções suscitadas pela perda.

Um discurso similar vale para os corpos. Não poucos adeptos das sociedades para a cremação que esperam que seu próprio corpo seja queimado e

as cinzas dispersas em lugares significativos, sem deixar rastro. Este desejo não é sempre compartilhado por quem permanece e gostaria de ter um lugar para chorar ou se recolher em memória do ente querido. De quem são os corpos dos mortos? Continuam a pertencer ao sujeito que o habitou em vida ou não? É importante que, tanto na legislação italiana quanto na francesa, mesmo quando ele é reduzido às cinzas, o corpo deve permanecer íntegro. Oficialmente, não é possível separar nem mesmo um punhado de cinzas – o que, muitas vezes, os enlutados pedem a fim de fazer relíquias ou objetos de recordação. A dispersão das cinzas na natureza e, portanto, fora dos cemitérios e da conservação em lugares fortemente privatizados (a casa de um filho ou de um cônjuge) geram muitos problemas, porque de fato privam as pessoas em luto (ao menos algumas) da possibilidade de um contato, ainda que simbólico, com o que resta do defunto.

(4) O retorno ao cemitério. “O problema consiste em saber como se deve considerar simbolicamente o defunto: como pertencente ou pertencido ao corpo social, em qual caso seu lugar seria um lugar público da cidade como um cemitério ou um espaço de dispersão [das cinzas] acessível a todos; ou como “propriedade privada” de uma pessoa – o cônjuge ou um dos filhos – caso em que se poderia admitir uma privatização da morte” (Michaud Nérard, 2012, p. 59). As complexas questões relativas ao “de quem são” os corpos e os ritos nos remetem à conclusão da questão dos lugares dos mortos (Favole; Ligi; Viazzo, 2004). No fim dos anos noventa, quando a cremação e a “moda” da dispersão atingiram o seu ápice em muitos países do norte da Europa, nós nos perguntávamos se o cemitério, entendido como lugar coletivo dos mortos, estivesse destinado a desaparecer (Douglas Davies, 2000). A esse respeito, é interessante notar que, nos dias de hoje, tanto na França quanto na Itália, há uma reflexão sobre a “ampla liberdade” de dispersão das cinzas. Na França, a nova lei que regula o setor funerário aprovada em 2008 (Michaud Nérard, 2012, p. 57-61) é mais restritiva, porque permite a dispersão in pleine natura apenas quando o local, a data e identidade do falecido são previamente declarados ao município em que nasceu (o que torna mais complicado o pedido). Na Itália, a lei de 2003 autoriza a dispersão in

natura, mas, por razões burocráticas, nem todas as regiões aplicaram a medida. Em todo caso, as sociedades para a cremação tendem atualmente a encorajar a dispersão nos “jardins das recordações”, que são áreas especiais para isso nos cemitérios. A mesma tendência registra-se na França: a dispersão das cinzas em lugares não conhecidos por todos ou a sua conservação em lugares privados vai de encontro com a necessidade dos enlutados de poderem se recolher, na intimidade, com o “que resta do falecido”. Um esboço de uma proposta de reforma da lei funerária desenvolvida recentemente por algumas sociedades italianas para a cremação prevê que os crematórios possam ser construídos somente próximos de cemitérios, para evitar que – como aconteceu na França – esses terminem por ser situados em lugares desconhecidos, esquálidos e periféricas áreas industriais, assemelhando-se mais a trituradores de cadáveres que a lugares de rituais com conotação ritualística. Entre os êxitos da divulgação da cremação pareceriam estar, em suma, também aquele aparentemente paradoxal de um retorno ao cemitério como lugar coletivo de memória e recordação dos defuntos. É curioso ainda notar que a dispersão nos “jardins de recordações” anula a individualidade do defunto, recriando uma espécie de “comunhão laica” dos corpos indistintos.

Para concluir, parece possível dizer que o fenômeno da cremação representa atualmente um ponto de vista privilegiado para se questionar não só os costumes fúnebres e suas transformações, mas também as representações e reflexões sobre a natureza do ser humano e da sua vida em sociedade.

Trinità, 2 de agosto de 2013.

REFERÊNCIAS

- ARIÈS, Philippe. *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1977.
- DEFANTI, Carlo Alberto. *Soglie. Medicina e fine della vita*. Torino: Bollati Boringhieri, 2007.
- DOUGLAS, Davies. *Morte, riti e credenze*. Torino: Paravia Scriptorium, 2000.
- ELIAS, Norbert. *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1982.
- FAVOLE, Adriano; LIGI, Gianluca; VIAZZO, Pier Paolo. *Luoghi dei vivi, luoghi dei morti*. La ricerca folklorica, v. 49, 2004.
- MICHAUD NÉRARD, François. *Une révolution rituelle*. Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2012.
- SOZZI, Marina. *Luoghi e non-luoghi dei morti: la cremazione in Occidente in età moderna e contemporanea*. La ricerca folklorica, v. 49, p. 37-43, 2004.
- _____. *Reinventare la morte. Introduzione alla tanatologia*. Roma-Bari: Laterza, 2009.
- VERGA, Federica. *Il rito del commiato presso il tempio crematorio di Torino. Verso una nuova ritualità funebre*. 2003-2004. Tesi di Laurea – Facoltà di Lettere e Filosofia Università degli Studi di Torino, Torino, 2003-2004.
- VOVELLE, Michel. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1983.
- WALTER, Tony. I funerali alla svolta del millennio. In: M. SOZZI, Marina. *La scena degli addii*. Torino: Paravia Scriptorium, 2001. p. 37-42.

Recebido em: 26/09/2014

Aprovado em: 12/12/2014

O PROFETA, AS MULHERES, O DIABO: ETNOGRAFIA DO FRACASSO DE UMA IGREJA PENTECOSTAL AFRICANA NA FRANÇA

Damien Mottier (EHESS)¹

Traduzido por Pâmela da Silva Lima (UFRGS)²

Resumo: Este artigo propõe-se a resgatar, sob o ângulo da *sedução* homem/mulher (cruzando teorias do gênero e da antropologia de religiões), o primeiro estudo de caso feito sobre o fracasso da instalação de uma igreja pentecostal africana na França. A empreitada religiosa fracassada de um pastor-profeta canadense de origem congoleza é analisada a partir de contradições internas da autoridade carismática invocada nessa igreja. O vocabulário das estruturas do *parentesco espiritual*, que servia para formalizar a hierarquia interna da assembleia, é instável, na medida em que a insegurança matrimonial dos fiéis coloca grande parte das *filhas espirituais* na posição de futuras esposas. A sedução exercida pelo pastor-profeta nunca é estranha ao funcionamento concreto da assembleia. Dois elementos vêm revelar essa instabilidade: uma acusação de bruxaria, feita por uma mulher contra outra, próxima ao pastor; e o segundo casamento do pastor, por conveniência, que desloca o parentesco espiritual, valorizando a autoridade do parentesco carnal. Apoiando-se em uma descrição dos atores e dos acontecimentos, o artigo mostra os benefícios de uma etnografia do fracasso.

Palavras-chave: Religião; Fracasso; Etnografia; Igreja Pentecostal Africana; Sexualidade.

Abstract: From the perspective of male/female *seduction* (and crossing gender theories with the anthropology of religion), this paper aims to reconsider the first case study on the failure of the establishment of an African Pentecostal church in France. This religious attempt, made by a Canadian pastor-prophet from the Democratic Republic of the Congo, is analyzed in the light of the internal contradictions of the charismatic authority invoked in this church. The vocabulary

¹ Pesquisador da Université Libre de Bruxelles. E-mail: damienmottier@gmail.com

² Acadêmica na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

of spiritual kinship structures, which was used to formalize the assembly's internal hierarchy, is for practical purposes unstable as the matrimonial insecurity of the faithful leads to most of the *spiritual daughters* being considered as future spouses. The power of seduction exerted by the pastor-prophet plays its part in the concrete functioning of the assembly. Two facts prove this instability: a woman, close to the prophet, is accused of witchcraft by another woman; and the traditional re-marriage of the pastor which dismembers the spiritual kinship by assigning value to the authority of the carnal kinship. By describing the actors and the events, this paper shows the benefits of an ethnography of failure.

Keywords: Religion; Failure; Ethnography; African Pentecostal Church; Sexuality.

INTRODUÇÃO

O universo social tratado neste artigo é o das igrejas pentecostais africanas da região parisiense. As primeiras emergiram nos anos 1980, pela necessidade que tinham vários imigrantes, que frequentavam, nessa época, diferentes igrejas protestantes francesas, de conduzir o culto à sua maneira: pelas canções, preces, dança, música e pelos corpos. A autonomia desses pequenos grupos, que se reuniam primeiro de casa em casa, foi facilitada pelo abrandamento da política de imigração que se seguiu à eleição do presidente da república François Mitterand e permitiu aos residentes estrangeiros de se organizarem progressivamente, por meio de associações – leis 1901 e 1905 – relativas à liberdade de associação e à separação do estado e das igrejas, respectivamente (Ndiaye, 2008, p. 211). As imigrações congoleesas tiveram um papel determinante nesse movimento de extração que, à margem do protestantismo francês, conduziu a formação de uma primeira geração de igrejas. Mais do que um impulso, é a ideia de um “crisol” que parece, visto que os pastores congoleeses fundadores de igrejas conseguiram promover a expressão de um “protestantismo emocional” (Willaime, 1999) claramente africano, e mesmo prioritariamente “congolês”, no qual estão projetadas diferentes imigrações da África francófona, assim como das Antilhas. Criada em 1990,

a Comunidade das Igrejas de Expressões Africanas na França, membro da Federação Protestante da França, registrou, em 2010, aproximadamente quarenta igrejas afiliadas³, enquanto a Associação de Pastores Congolese da França reúne, sob a forma de uma “pastoral”, contabilizou mais de duzentos pastores fundadores de igrejas pentecostais na França.

Seguindo os estudos da literatura anglófona sobre as igrejas nigerianas e ganesas na Alemanha (Simon, 2002), na Inglaterra (Adogame, 2003; Harris, 2006) ou nos Países Baixos (Van Djik, 1997; Ter Haar, 1998), Sandra Fancello iniciou pesquisas sobre as igrejas pentecostais africanas na França (2006), acompanhando a implantação da mais importante denominação pentecostal ganesa, a *Church of Pentecost*, nos países francófonos limítrofes (Burkina Faso, Costa do Marfim, Togo) e nas capitais europeias (Paris, Bruxelas, Amsterdã). A edição dos *Archives des sciences sociales des religions* (Arquivos das ciências sociais das religiões) coordenada por André Mary sobre os *Cristianismos do sul pela Europa* (2008), a multiplicação de obras coletivas (Fancello; Mary, 2010) ou de capítulos de obras (Fath, 2010), de teses, de colóquios e programas de pesquisa sobre esse tema testemunham um interesse crescente pelo pentecostalismo em situação migratória e abrem novas perspectivas à análise do investimento religioso dos imigrantes na França, distanciando-se dos estudos sobre o islamismo, que tende a monopolizar o debate público e acadêmico.

O presente artigo se propõe a resgatar o caso de uma igreja que estudei em minha tese. Criada em 2000 por um pastor congolês residente do Canadá, designado de agora em diante por um pseudônimo, Abraham – que por vezes atribuiu a si mesmo –, a principal característica dessa igreja, frequentada por aproximadamente sessenta indivíduos oriundos de diferentes migrações africanas francófonas e das Antilhas, é que seu tempo de existência foi limitado. Na verdade ela se acabou em 2004, depois do

³ Mesmo que Majagira Bulangalire, presidente fundador da Comunidade das Igrejas de Expressões Africanas na França, seja pastor da Igreja Reformada da França, a imensa maioria das igrejas integrantes são pentecostais.

fracasso do poder carismático de seu fundador, que fora reconhecido por seus fiéis como um legítimo “profeta”⁴. A carreira profética fracassada desse empreendedor carismático – que pode ser considerado um *serial founder of local churches* (Glick Schiller et al., 2006, p. 632), na medida em que tinha fundado, pouco antes de se instalar na região parisiense, uma primeira igreja em Montreal que já havia terminado em fracasso –, oferece, então, a oportunidade de estudar uma etnografia do fracasso, ou seja, do que falha em se inscrever em uma configuração social perene (aqui uma igreja pentecostal africana). Para isso, eu me apoiarei principalmente no material etnográfico recolhido ao longo dos quatro anos de atividade dessa igreja, assim como nas séries de entrevistas aprofundadas realizadas retrospectivamente com várias mulheres que estiveram no centro da vida comunitária, assim como nos diários que uma delas me confiou. Sem estender-me sobre a metodologia empregada no decorrer deste estudo, pode ser útil lembrar que as igrejas pentecostais são espaços de conversão, não de observação, e que o proselitismo militante oposto pelos fiéis aos pesquisadores constitui um desafio epistemológico de primeiro plano (Fancello, 2008). Assim,

⁴ Abraham pertence a uma nova geração de atores, os “pastores profetas” (Mary, 2002), que fizeram uma notável incursão no pentecostalismo africano por volta dos anos 1990-2000. Figuras exemplares de uma articulação entre pentecostais e profetismo, e de reelaboração do poder profético nessas igrejas, esses pastores-profetas são pouco ortodoxos “[...] em relação ao profetismo judaico sobre o qual Werber se dedica a mostrar a multiplicidade de variantes” (Mary, 2009, p. 200). De um ponto de vista tipológico, eles evocam a figura já conhecida dos profetas fundadores das igrejas independentes africanas, que acumulam o carisma revelado ao *status* de fundador ou de gestores de igrejas, mesmo que eles se distingam radicalmente no plano teológico, retórico e estilístico. Eles se diferenciam, além disso, da primeira geração de pastores fundadores de igrejas pentecostais africanas da França pela concepção empreendedora de suas atividades e a estratégias de acumulação de capital (simbólico, social e econômico) que eles elaboram em ligação com sua circulação no espaço transnacional de migrações africanas. O carisma “visionário” desses novos atores é frequentemente estruturado, com fundo de “guerra espiritual”, em torno do imaginário da reconquista e reevangelização da França, através da qual Abraham, por exemplo, não deixou de justificar sua “missão divina”.

depois de minha não conversão ter durante um tempo comprometido a exequibilidade de minha pesquisa, minha inserção e minha permanência fazendo pesquisa nessa igreja foram facilitadas pelo uso de uma câmera, em um processo “etnofilmico”, que constitui uma declinação original da participação observante. Algo impressionante para quem ignora que essas igrejas são espaços “midiáticos”, *Medias Churches*, fortemente impregnadas pela cenografia dos tele-evangelistas americanos e por uma cultura de imagens concebidas como suporte para a evangelização, a câmera é uma ferramenta que me permitiu construir uma postura de observação nesse universo que, ainda que tolere mal a presença de um observador exterior, está, por outro lado, sempre disposto a incorporar uma câmera em seu dispositivo cerimonial. O filme *Prophète(s)* (“Profeta(s)”), sobre este estudo de caso⁵, é a conclusão desse processo e mostra, entre outras coisas, a relação social de observação a partir da qual a pesquisa foi feita. O fato de que essa igreja acabou em 2004 me permitiu, além disso, ficar afastado do presente etnográfico, reavaliar minhas interpretações acessando, por vezes em anos posteriores, à fala de mulheres liberadas do controle social exercido pelo meio em que viviam. Foi assim que passei a me interessar pelas relações de sedução que Abraham manteve com as fieis e, mais genericamente, pela dimensão sexual de seu poder carismático. Como em muitas outras igrejas pentecostais africanas, a incorporação das relações sociais de sexo (Kergoat, 1982) foi ritualizada de maneira exemplar nessa igreja, através de práticas associadas à “libertação” (Fancello, 2006) e técnicas do corpo (imposição das mãos, contato de diversas partes do corpo, respiração, balanço) que coreografam, na maioria dos casos, a manipulação física de mulheres possuídas por homens carismáticos. O poder exerce-se, então, pelo corpo, e a análise sobre como o poder carismático de Abraham falhou, permite compreender melhor a maneira como ele se elaborou em articulação com seu duplo invertido, o poder de

⁵ *Prophète(s)* (2007, 46 minutos): prêmio Fatumbi de melhor primeiro filme no Festival Internacional Jean-Rouch 2009 (concedido pela Sociedade Francesa de Antropologia Visual).

feitiço das mulheres, sempre suspeitas de serem hospedeiras privilegiadas dos espíritos maléficos e, portanto, objetos de manipulações.

ESTRUTURAS DO PARENTESCO ESPIRITUAL

Uma das principais características dessa igreja é que ela foi estruturada em torno de um regime de filiação e parentesco espiritual que substituiu uma forma de divisão do trabalho evangélica mais convencional. Logo, este estudo de caso incita-me a retomar um questionamento clássico da antropologia social, e a revisitar o conceito de “parentesco espiritual” (Fine, 1994; Héritier; Coper-Rougier, 1995). Designando geralmente a relação social instituída pelo batismo que une um padrinho a seu afilhado, o parentesco espiritual aqui é entendido como um conceito mais amplo, como um parentesco social eletivo que institui as relações entre indivíduos de uma mesma igreja (ou de uma rede de igrejas) em torno de uma personalidade carismática que encarna a figura do pai. Ele não prescreve as relações esperadas de padrinho/afilhado, mas recobre o conjunto de relações sociais de parentesco que unem pais/filhos, primogênitos/caçulas, irmãos/irmãs, ou ainda tios/sobrinhos, para estruturar as formas dessa sociabilidade religiosa e instituir as relações no seio dessa igreja com um fundador único que se tornam, a partir de então, “famílias espirituais”. O parentesco espiritual integra e exclui, sublinhando metaforicamente o círculo da conversão para melhor distanciar a influência social supostamente nefasta do parentesco “carnal” (retomando uma oposição clássica dos atores entre carne e espírito, divino e maléfico). Mas, sobretudo, ele hierarquiza e estrutura as relações entre os indivíduos reunidos em torno da figura de seu pastor fundador.

GENEALOGIA DO PODER CARISMÁTICO

Comparada a outras igrejas ou ministérios, como a *Church of Pentecost* (Fancello, 2006) e a *Mountain of Fire and Miracles Ministry* (Moyet, 2007),

em que o espaço do ritual é dividido (mulheres de um lado, homens do outro) e nas quais persistem certas prescrições quanto ao vestuário (uso do véu, proscricção de calças etc.), essa igreja inscreve-se inicialmente em uma postura “liberal” quanto às relações sociais de sexo. Seu fundador reconhece efetivamente o “ministério” das mulheres⁶, que provocava muitos debates nas igrejas africanas, como mostram alguns autores (Adogame, 2008). No entanto, uma análise mais fina das modalidades de exercício do poder carismático deixa claramente transparecer que as mulheres dessa igreja se beneficiaram, segundo a célebre fórmula de Benedetta Jules-Rosette, de “privilégios sem poder” (1987). Assim, apesar da aptidão para a predicação que por vezes não deixava a desejar à dos homens que Abraham formava para o exercício do ministério, nenhuma mulher jamais foi reconhecida com tal potencial.

As mulheres eram então sistematicamente levadas às “hierarquias marginais” (canto, recepção, moderação) ou mantidas em papéis (limpeza da sala, preparação de lanches, recepção dos oradores) que “[...] constitui/constituem uma extensão de suas competências domésticas reconhecidas na unidade familiar” (Fancello, 2005). A análise das modalidades do exercício de liderança (das quais as mulheres foram excluídas nessa igreja), e a genealogia “espiritual” em que Abraham se inscreveu, claramente deixa transparecer uma lógica de transmissão agnática (de pai para filho) do poder carismático. O “pai” reconhece e socializa o potencial carismático (ou “o chamado” – *the call*) daquele que tem por filho, enquanto os filhos herdaram uma parte do poder carismático que seu pai lhes transmitiu.

Deste modo, Abraham reconhece dois predadores africanos como seus “pais espirituais”. Um é ganense, instalado em Londres há mais ou menos trinta anos. Abraham o encontrou em Montreal, pouco tempo depois de sua conversão; ele o ajudou a organizar várias “campanhas de evangelização” no Canadá e aprendeu com esse contato alguns recursos do exercício do poder

⁶ Desse modo, duas predadoras vindas da Suíça e da Bélgica asseguraram por vezes, na ausência do pastor-profeta Abraham, o ensinamento e a predicação em sua igreja durante algumas semanas.

carismático. O segundo é congolês, residente americano, e o formou, entre outros “estudantes”, na Escola bíblica que criou em Washington, no modelo da que tinha feito alguns anos antes em Kinshasa, no Congo. Ambos os predicadores reconheceram publicamente o chamado de Abraham, ou seja, sua vocação para se tornar um líder, e o socializaram cada um a sua maneira. Os outros estudantes formados por seu pai espiritual congolês constituem por sua vez um tipo de “fraternidade espiritual”, e Abraham os considera seus irmãos espirituais. Essa lógica de linhagem representa uma primeira forma de capital (ou rede) social sobre a qual ele se apoiou ao longo de toda sua atividade na França, convidando alternadamente seus pais e irmãos espirituais para apoiarem a criação de sua igreja.

Abraham, por outro, lado reproduzia no seio de sua igreja o modo pelo qual havia sido formado. Assim, reconheceu o chamado de vários jovens que considerava como seus filhos, e mesmo rebatizara dois dentre eles, Tite e Timothée, reforçando uma identificação com o apóstolo Paulo, que foi um elemento central de sua pregação. Ele também tentou criar uma escola bíblica, nos moldes da escola bíblica na qual havia socializado suas aptidões em Washington, para facilitar a formação de seus filhos, e fez referências pontuais ao saber de seu pai espiritual congolês para reafirmar alguns ensinamentos. No entanto, seus filhos aprenderam na prática, de maneira pragmática, moderando os cultos e conduzindo, de tempos em tempos, a pregação. Ele pensava que poderia confiar-lhes a administração rotineira de sua igreja com o tempo e, desse modo, preservar seu carisma da usura cotidiana, segundo uma dialética clássica que o opõe o “carisma de função” e o “carisma de revelação” (Webwe, 1996). Seus filhos espirituais, que ele designava igualmente como seus discípulos, consideravam por sua vez os pais espirituais de Abraham como seus avôs espirituais, e os irmãos como tios espirituais. Quanto às mulheres, foram sistematicamente excluídas desse jogo de transmissão do poder carismático, que se efetuava de pai para filho, e consentiam ao monopólio e à dominação exercida pelos homens no quesito liderança.

PATRIARCADO ESPIRITUAL

Sem dúvida por não ter a cultura evangélica, o pastor profeta Abraham, que antes de sua conversão só tinha por referência religiosa alguns rudimentos do catolicismo, nunca manifestou o mínimo interesse por construir uma hierarquia funcional à imagem da que estrutura várias outras igrejas pentecostais: pastor, diácono, ancião. Aliás, sua trajetória de predador deixa transparecer certa forma de espontaneidade. Um ano depois de sua conversão, ele fundou uma primeira igreja em Montreal, em 1999, que culminou no seu primeiro fracasso. E, de maneira mais geral, é provável que sua vocação de predador possa ser interpretada como uma forma de reconversão de aptidões para se virar sozinho (com todo o sentido que esse termo pode ter no contexto congolês, em referência ao famoso “artigo 15”, expressão popular que significa que cada um deve “se virar”⁷)⁸ em um universo que valoriza a livre expressão carismática. Sua igreja na França apresentava-se, então, como uma “família em oração” (Laurent, 2003), sem hierarquia formal, da qual ele era pela lógica o pai espiritual. Não era apenas uma questão de relação metafórica de fraternidade, já que é algo usado em numerosas outras igrejas (“irmãos e irmãs em Cristo”), mas a recriação de uma “família ideal”, distante de toda relação de parentesco carnal que constitui o melhor canal dos ataques de feitiçaria e de transmissão de “maldições ancestrais” (Mary, 1998; Meyer, 1998a).

Desse modo, as ligações fraternas que uniram essa família espiritual em torno da figura paterna do pastor fundador Abraham convidam a ponderar a hipótese de uma “ética pentecostal”, incitando os convertidos “[...] a desenvolverem uma concepção individualista da pessoa que vai além das identificações tradicionais em termos de famílias ampliadas” (Meyer, 1998b, p. 63) e articulá-la a uma reinscrição do modelo patriarcal em certas igrejas

⁷ Sobre esse ponto, ver Devisch (1998, p. 449-450).

⁸ “Article 15” é uma expressão popular cômica. No Congo, diz-se que, no “artigo 15” da Constituição, está escrito que “chacun devait se débrouiller” – que todos devem “se virar”. [NT]

pentecostais africanas: “*Patriarchy is not broken with but realigned into a certain christian version of gender relations*” (Engelke, 2010, p. 185, grifo nosso). Efetivamente, o patriarcado teve certo sucesso nas igrejas independentes africanas, e facilitou por um longo tempo os processos de apropriação do cristianismo pelas populações africanas, como analisa John Peel sobre a recepção do cristianismo em países *yoruba* no século XIX: “*What occurred on the terrain of religious change was that one system of patriarchy met another*” (2002, p. 162, grifo nosso). O fato de que existem, insiste John Peel, diferentes tipos de patriarcado – “*The one communitarian and military-clientelist, the other bourgeois and individualist*” (Ibid., grifo nosso) – facilita, segundo ele, a reinscrição desse modelo de sociabilidade de um universo a outro. Assim, a exemplo da figura já conhecida do *abusua panyin* (*family head*), descrita por Rick Van Dijk quando fala sobre as igrejas pentecostais da imigração ganesa para os Países Baixos (1997), o patriarcado “espiritual” do profeta Abraham evoca suas próprias raízes congolosas, mesmo que possa também ser vista, retomando e adaptando a perspectiva resolutamente anticulturalista de Adam Ashforth em estudo sobre a bruxaria em Soweto (2005), através do ângulo de sua transversalidade e do que chamo insegurança matrimonial.

INSEGURANÇA MATRIMONIAL

Inspirado pelo conceito de “modernidade insegura” (Laurent, 2003) e de *spiritual insecurity* (Ashforth, 2005), o termo “insegurança matrimonial” traduz, por um lado, que o celibato é regra principal nessa igreja – a maior parte dos fiéis, homens e mulheres, vivem sozinhos; por outro, que o casamento (encontrar um marido ou mulher sendo um motivo recorrente dos pedidos de oração) continua sendo o modelo dominante de realização pessoal dos indivíduos: “*The moral self is fostered and shaped through marriage*” (Engelke, 2010, p. 184, grifo nosso). O patriarcado espiritual do profeta Abraham ofereceu assim a seus fiéis um modelo de sociabilidade que lhes permitia, através de sua reinscrição em uma estrutura de parentesco espiritual

de substituição, eletiva e não mais herdada, otimizar suas chances de fazer “um bom casamento”: “*Many preachers offer extensive advice and lessons on marriage, while churches give marriage counselling*” (Ibid., grifo nosso).

Os trabalhos de Pierre-Joseph Laurent (2003) e de Rick Van Dijk (2004) são particularmente esclarecedores sobre esse ponto. Colocando-se sob a proteção de um “homem forte”, que pode prover suas necessidades, inclusive em matéria de segurança afetiva, e se for o caso suscetível de favorecer ou mesmo negociar seu casamento, os fiéis encontraram na estrutura de parentesco espiritual dessa igreja uma forma de sociabilidade consentida que lhes oferecia uma alternativa à sua insegurança matrimonial, permitindo-lhes se projetar no modelo de identificação masculino – “homem forte”: pai e marido ideal – que o profeta Abraham representava a seus olhos. Todavia, não se deve negligenciar a ambivalência das posturas que cultivou ao longo de sua atividade. Ele nunca manteve efetivamente em segredo as dificuldades conjugais com sua esposa, que ficou em Montreal com seus filhos, depois do fracasso da primeira igreja do outro lado do oceano. Abraham havia, então, chegado à França solteiro e, mais do que um marido ideal, ele era sem dúvida considerado um “marido em potencial” por algumas das jovens que o cercavam. Assim, sua situação pessoal fazia eco diretamente à insegurança matrimonial de seus fiéis.

AS FILHAS DO PROFETA

Apesar da alta representação das mulheres nas igrejas pentecostais africanas e do papel que representam nelas, vários autores (Meyer, 2004; Peel, 2002) sublinharam o relativo desinteresse dos pesquisadores, com algumas notáveis exceções (Gaitskell, 1990, 1997; Jules-Rosette, 1981, 1987; Hackett, 1995; Landau, 1995; Mate, 2002; Pfeiffer et al., 1997), pelo estudo do gênero ou das relações sociais de sexo nessas igrejas. Todavia, a recente tomada de consciência de uma feminização das migrações africanas conduziu vários especialistas nessas igrejas, apesar das visões teóricas diferentes, a preencher

essas lacunas e se interessar por essas questões durante os últimos anos (Fancello, 2005; Adogame, 2008; Maskens, 2009; Fumanti, 2010).

Como tantas outras igrejas pentecostais africanas, a igreja fundada por Abraham nunca teria sido aberta sem a intensa participação das mulheres. Elas foram o centro de tudo e representavam, no mínimo, três quartos dos efetivos. Grande parte era de solteiras, separadas ou divorciadas, e quando eram casadas era raro serem regularmente acompanhadas pelos maridos. A quantidade de mulheres solitárias nessa igreja, se não solteiras, era então a regra: “Em geral, as mulheres todas têm problemas na igreja. Algumas são divorciadas ou se sentem abandonadas, outras procuram um marido e querem filhos. E quando o pastor é bonito e tem um pouco de carisma, nem te conto o estrago!”, diz Bérénice, uma jovem gabonesa de vinte e poucos anos, convertida em Libreville antes de iniciar na França estudos em ciência política, interrompidos depois do falecimento acidental de sua irmã mais velha. Ainda que descartadas do exercício do poder carismático, a competição entre mulheres se voltou para as “hierarquias marginais” (louvor, acolhimento de oradores, exortação). O posto mais cobiçado de todos era o de secretária (ou assistente) do profeta, já que oferecia a garantia de uma ligação mais estreita com ele: “[...] quanto mais perto estávamos do profeta, supostamente, mais recebíamos suas bênçãos”, resume uma delas, que não esconde que essa busca por proximidade era frequentemente motivada também pela ambição de seduzi-lo. Esse posto foi ocupado alternadamente por uma dezena de moças, e de maneira descontínua por Bérénice, a primeira dos fiéis a ficar ao lado de Abraham depois que ele chegou a Paris.

Como bom pai de família, figura que não deixava de valorizar e encarnar para fundamentar sua autoridade, Abraham provia as necessidades materiais de seus filhos e filhas. Ele abrigava alguns dentre eles em sua casa (a residência é um ponto central das dificuldades que os imigrantes africanos encontram na França), onde organizava também os cultos semanais. De dezembro de 2001 (data na qual ele virou dono de uma casa na periferia) até o fim de 2004 (data de implosão de sua igreja), cinco filhas e dois filhos seus viviam ao seu lado, pagando apenas com um apoio total à sua atividade. Apoio que

passava, para as moças, pelo trabalho doméstico (cozinha, faxina, limpeza), obrigando-as, na maioria dos casos, a renunciar a seus estudos superiores ou a seus empregos.

A “posse” de jovens solteiras, às quais Abraham tinha dado seu legado, é parte evidente de uma lógica de acumulação de capital simbólico que faz os homens “fortes”⁹. Assim, algumas encontraram-se no centro de transações matrimoniais, e duas delas se casaram, com consentimento, com dois pastores da fraternidade espiritual de Abraham: a primeira com um dos pastores assistentes de seu pai espiritual ganês, em Londres; a segunda (vou chamá-la de Lucie) com um de seus irmãos espirituais congolezes (que chamarei de Théophile), que residia na Bélgica nessa época. Através dessas uniões matrimoniais, seu propósito era reforçar alianças com sua “linhagem espiritual” e consolidar assim a rede de relações na qual seu poder carismático estava inscrito.

Lucie é antilhana. Ela foi uma das secretárias de Abraham e dirigia o grupo de louvores da igreja. Quando Théophile visitou seu irmão espiritual Abraham pela primeira vez, este insistiu que ele se casasse com uma de suas “filhas”. Lucie agradou-lhe. Depois de vários meses de uma relação a distância, Théophile a pediu em casamento. Ela disse sim, sem hesitar, embalada pela ideia de fazer um tão “belo casamento”, como Théophile encarrega-se ele mesmo de explicar: “Para ela, era mais que um sonho. Se tornar mulher de um pastor, era algo que não ousava esperar. Ela não achava que era digna de tal graça”¹⁰.

O pedido de casamento de um pastor é efetivamente percebido como uma marca de distinção à qual muitas moças aspiram¹¹. Além da marca do selo “divino”, da suposta garantia de estabilidade afetiva e de moralidade,

⁹ O fato de poder relacionar-se com outras mulheres além de sua esposa legítima mostra, no contexto congolês (Devishe, 1998, p. 461) uma lógica que funda os homens fortes, como testemunham as descobertas dos anciões dignitários do regime de Mobutu convertidos à causa pentecostal (Ndaywel, 1993, p. 30-50).

¹⁰ Essa proposição, feita na ausência de Lucie, foi corroborada em seguida pela jovem.

¹¹ O caso de Victoire, exposto por Sandra Fancello (2005), constitui em excelente exemplo.

de simples fiéis, essas mulheres dão um pulo espetacular na hierarquia da igreja. Elas se tornam as “primeiras damas” e recebem as honras dadas à sua classe. O casal pastoral – “papai” e “mamãe” pastores” – constitui então o pivô dessas igrejas pentecostais de fundador único oferecendo, pelo exemplo de seu comportamento, um modelo de identificação conjugal aos fiéis¹². Assim, além da afeição que tinha por Lucie, Théophile devia se assegurar de que sua futura esposa poderia fazer o papel que ele esperava dela quando fosse fundar sua igreja. Desse ponto de vista, Lucie mostrava numerosas vantagens: ela tinha uma voz bonita e sabia dirigir os louvores, sem contar que entendia o funcionamento de uma igreja pentecostal desde que teve confiado a si o posto de secretária do profeta (Lucie era por outro lado estudante de gestão). Esses elementos estratégicos levaram a sua decisão.

O pedido de casamento de Théophile deveria, apesar disso, passar por Abraham e obter seu consentimento. Ele não fez obstáculos a isso, mas exigiu o pagamento de um dote, em contrapartida da educação religiosa que tinha dado a Lucie, como “papai pastor”, para fazer dela uma “boa esposa”. A relação fraternal entre os dois homens não demorou a se degradar, já que Théophile se recusou fortemente a aceitar esse pedido que não se justificava do ponto de vista de sua conversão. Essa exigência parecia para ele ainda menos fundamentada, já que Lucie é antilhana, e essas práticas não são comuns em sua família (carnal). Os pais de Lucie efetivamente nunca haviam exigido nada do tipo. Além do papel já conhecido dos pastores nas transações matrimoniais das jovens de suas igrejas (Laurent, 2003; Van Dijk, 2004), esse conflito fraticida coloca em destaque os limites do modelo patriarcal espiritual e confronta Abraham com certas contradições na lógica de recriação de uma família ideal sobre a qual ele estruturou sua atividade. Diferentemente das igrejas africanas fundadas sobre uma identidade etnonacional relativamente homogênea, como a Mossi (Laurent, 2003) ou a Akan (Fancello, 2006), nas quais “[...] a relação com a autoridade da

¹² Todavia o casal pastoral frequentemente não é mais do que uma engrenagem entre outras, intercambiável, nas igrejas pentecostais de maior envergadura.

igreja inspira [...] às vezes estruturas de autoridade da igreja tradicional [...] e estruturas do parentesco” (Fancello, 2005, p. 85-86), nenhum pano de fundo cultural homogêneo justificava no presente caso, do ponto de vista do multiculturalismo afixado por sua igreja¹³, que Abraham exigisse esse dote. Assim, Abraham foi evidentemente pego pelos seus próprios princípios culturais. Princípios que alguns de seus fiéis (antilhanos e outros) não compartilhavam, e que seu próprio irmão espiritual, mesmo que congelês como ele, desqualificava, por sua conversão, pela qual ele deveria, teoricamente, renunciar às leis de costume e à autoridade da tradição. O papel estruturante do parentesco espiritual encontrava seus primeiros limites.

Abraham perdeu finalmente o controle dessa transação simbólica que ele pensava, no entanto, que lhe seria proveitosa. Não somente via sua secretária e chefe de coral reforçar a jovem igreja que seu irmão espiritual criou na França alguns meses mais tarde, e com a qual ele se encontrou objetivamente em concorrência, mas ele nem mesmo celebrou, como estava combinado, o casamento. Pior, ele foi humilhado quando descobriu que esse casamento seria celebrado por outro de seus irmãos espirituais, que havia também fundado, depois de um período prolongado na igreja de Abraham, sua própria igreja. Ainda por cima, a simpatia que Lucie inspirava nos fiéis, até mesmo a exemplaridade desse jovem casal, que oferecia um modelo de identificação normativo e uma alternativa à insegurança matrimonial que prevalecia na igreja do profeta solteiro Abraham¹⁴, atraiu inevitavelmente alguns deles para as igrejas de seus irmãos espirituais, contribuindo para seu enfraquecimento. Apesar da tentativa de mediação de seu pai espiritual, os dois irmãos ficaram irreconciliáveis. As relações primogênito/caçula foram

¹³ Essa igreja foi majoritariamente frequentada por imigrantes africanos de diversas origens (Benim, Gabão, Costa do Marfim, Camarões, República do Congo e República Democrática do Congo...) e muitos antilhanos.

¹⁴ Devemos nos lembrar, já que é um elemento capital para análise da elaboração de seu poder carismático, que o profeta Abraham chegou à França solteiro, mesmo que ele fosse casado com uma congoleza no Canadá.

um ponto importante de discórdia. Na verdade, ainda que Abraham fosse (biologicamente) mais velho que Théophile, continuava sendo seu caçula espiritual, já que havia sido formado e consagrado pastor antes dele. Théophile considerava, então, a título dessa anterioridade que hierarquizava as relações entre irmãos espirituais, que ele lhe devia respeito, senão obediência. E, no lugar de reforçar as alianças com sua fraternidade espiritual, a falha dessa transação simbólica e a teimosia de Abraham o pondo-se à autoridade de seu irmão mais velho espiritual contribuíram para que ele se isolasse em sua “linhagem”.

ESTHER, A PRIMEIRA DAMA

Esse golpe duro coincide com a chegada a sua igreja de uma mulher gabonesa de trinta e cinco anos que ele jamais reconheceu como sua filha espiritual, sem dúvida porque ela já era casada (sem ser “mamãe”) em Libreville, no Gabão, mas à qual ele não demoraria a pedir que fizesse o papel de “primeira dama”. Os dois haviam se encontrado durante uma missão que Abraham havia organizado alguns meses antes no Gabão, e o marido dessa mulher, em prol das dificuldades financeiras, julgara útil mandá-la à França para ganhar dinheiro. Considerando, em uma forma de inversão dos papéis homem/mulher nas migrações de trabalho, que sua esposa tinha mais chances do que ele de encontrar um trabalho na França (faxina, cozinha, cabeleireira, pequeno comércio), ele havia pedido que Abraham aceitasse abrigar sua esposa e, se fosse o caso, que a ajudasse a encontrar um emprego. Muito rapidamente, essa mulher distinguiu-se por sua maturidade, sua bela voz diatônica, sua experiência com igrejas e com o trabalho evangélico. Abraham a confiou cada vez mais responsabilidades, até o dia em que a rebatizou como Esther. Evidentemente, esse nome não foi escolhido sem motivos. Há vários meses, Abraham, que tinha avisado a alguns de seus fiéis mais próximos que estava a partir de então em processo de divórcio, vinha fazendo seu sermão sobre a história de Esther, que representava para ele o símbolo dessas mulheres

que oram em silêncio para se tornarem a esposa legítima de homens que, a exemplo do rei Assuero, “[...] não são casados com a mulher que Deus escolheu para eles”. Um bom modo de colocar em evidência sua própria insegurança matrimonial, e, sobretudo de atizar a competição entre mulheres rivais. Assim que essa gabonesa foi rebatizada como Esther, não se tinha nenhuma dúvida, para os bons entendedores, que era ela a escolhida entre aquelas que estavam competindo para se tornar primeira dama.

Esther rapidamente assumiu essa nova legitimidade que lhe foi dada. E em vez de procurar um emprego para fornecer as necessidades de seu marido, ela resolveu servir a Deus em tempo integral, colocando-se a serviço de seu “esposo espiritual”, na perspectiva hipotética de uma aliança conjugal com um “homem de Deus”, que pode ser interpretada como uma estratégia de mobilidade social e uma maneira de ser bem sucedida em sua migração. Uma noite, Abraham confirmou em particular o que ela já havia compreendido: “Você é a mulher que deve me acompanhar em meu ministério”. Mesmo que lisonjeada, ela se permitiu lembrá-lo de que era casada. Mas, sabendo que o casamento não tinha futuro – seu marido, mais velho que ela, tinha sido “mais ou menos”, ela diz, “imposto por sua família”, e o afastamento contribuía inevitavelmente para o desgaste de sua relação –, Abraham a incitou a se divorciar¹⁵. Porém, Esther tinha medo de que seu divórcio provocasse um “escândalo”. Ela assegura, então, em um primeiro momento, ter rejeitado seus avanços, antes de aceitá-los com uma condição: que ele também se divorciasse. Abraham não via as coisas de outro jeito, aparentemente. Esther tornou-se sua “prometida” e, por antecipação, ele a incitou a “[...] entrar em seu futuro papel de primeira dama”.

“É sua casa”, ele disse a ela, sobre sua residência; “Imponha-se sobre as meninas!”. Já que nada era oficial, Esther, prudente, teve o cuidado de se reservar um papel que parecia com o de filha (e não com o de esposa), de maneira que nada de seu acordo secreto se revelasse. Mas ninguém era bobo. A posição de Esther rapidamente se tornou insustentável. Ela oscilava, no

¹⁵ Essa incitação, que pode ser surpreendente vinda de um pastor, era muito comum.

sistema hierárquico, entre seu papel oficial e aquele que ela projetava por antecipação. Seu comportamento não deixava de traduzir essa ambivalência. Esther acompanhava frequentemente Abraham a Paris com o único motivo de “passar”, e ela mesma acabou por ser separada, pela iniciativa de Abraham, das outras filhas que moravam em sua casa na periferia, ainda que a regra fosse até então que todas dividissem o mesmo quarto. A proximidade entre eles não deixou de provocar ciúmes e a decepção de algumas pretendentes. Conscientes de que eram a partir de então desqualificadas na competição para conquistar o coração do profeta, algumas preferiram deixar sua igreja, enquanto outras, na própria casa, intensificavam a competição que se cristalizava nas pequenas coisas que alimentavam seu cotidiano: uma delas, por exemplo, disputava com Esther o privilégio de fazer as unhas de Abraham, mas não tolerava que Esther, por outro lado, pudesse preparar a comida dele. A situação perdurou assim por meses, até que a vida de Esther se acomodasse de acordo com o que Abraham lhe havia dito. Como que presos por seu “destino bíblico”, eles acabaram por consumir sua união espiritual e tiveram relações sexuais, mesmo que tivessem combinado não oficializar a natureza de sua relação até que os dois estivessem oficialmente separados. Eles se encontravam, então, em segredo, conscientes de que o divórcio e o segundo casamento de um “homem de Deus” não aconteceriam sem causar problemas. Se sua união não levava à adesão de fiéis, a reconfiguração do esquema familiar que estruturava a igreja arriscava efetivamente ameaçar a perenidade dessa família em oração e de abalar a figura que Abraham se moldou de pai espiritual e marido em potencial.

ACUSAÇÃO DE FEITIÇARIA

De outubro de 2002 a abril de 2003, Abraham esteve no Canadá por aproximadamente seis meses, para se divorciar, como havia prometido a Esther. Desconfiado do comportamento de seus irmãos espirituais, que havia chamado anteriormente para substituí-lo, ele havia organizado um “conselho dos doze”, constituído por seus fiéis mais próximos, e solicitado

duas mulheres evangelistas, para assegurar o íterim¹⁶. Porém, sabendo que sua igreja organizava habitualmente uma vigília de oração na passagem de ano, ele havia solicitado um predicador congolês estabelecido em Londres, para assegurar essa pregação, e nomeado o único fiel branco de sua igreja, um funcionário territorial de cerca de trinta anos, casado e jovem pai de família (que chamarei de Éric), como coordenador desse evento. A nomeação de Éric tinha um teor simbólico particular. Ela pode ser considerada como uma forma de concretização do imaginário da reconquista e da re-evangelização da França que, mesmo que mobilize numerosas igrejas pentecostais africanas e estructure, mais ou menos na mesma época, o carisma visionário de vários pastores profetas na França, muito raramente se materializa, por outro lado, na conversão de fiéis brancos. A exposição de Éric, cuja liderança estava na mesma ocasião posta à prova, era então para Abraham uma oportunidade de encarnar o motivo de sua missão na França.

Porém, esse acontecimento, que Abraham dirigiu a distância em Montreal, não teve o sucesso esperado. A vigília do ano-novo havia atraído uma centena de fiéis e sobre isso ele podia ficar satisfeito. Mas o “conselho dos doze” que ele havia organizado se destruiu. No centro da tormenta, Bérénice, uma de suas “filhas espirituais”, que havia feito relações de afinidade com Esther, ambas gabonesas, era acusada por Éric de ter exercido uma influência negativa sobre a igreja e, pior ainda, de ter semeado a discórdia contestando a liderança que Abraham lhe havia investido. O conflito entre eles gerou, algumas semanas mais tarde – e é isso que me interessa –, uma acusação de feitiçaria formulada contra Bérénice por uma mulher de uns sessenta

¹⁶ O contexto em que ele solicitou essas duas pastoras convida a reconsiderar em parte sua postura “liberal”, tendo em vista o ministério das mulheres exteriores à sua igreja. Na verdade pode-se apostar que ele as solicitou porque elas representavam a seus olhos um perigo menor, para sua igreja, do que recorrer a seus “irmãos espirituais”, e que ele as julgava menos suscetíveis de tomar seus fiéis para criarem suas próprias igrejas.

anos (chamarei de Henriette) que Éric conhecia de longa data¹⁷, e na qual Abraham havia reconhecido um “dom” de “visão”.

O PODER DA VISÃO

Tudo, no plano da mediação simbólica do conflito entre Éric e Bérénice, partiu de um sonho que ela havia tido alguns anos antes; um sonho que respondeu outro sonho, de Henriette. Pouco tempo depois de ter encontrado o profeta Abraham, Bérénice havia efetivamente sonhado, diz ela, com um “[...] cemitério abandonado onde estavam alinhadas as tumbas dos servos de Deus”. Em cada uma delas, estava escrito em letras grandes o nome de Jezabel. Algumas semanas depois da vigília de ano-novo coordenada por Éric, enquanto uma das predadoras que Abraham havia chamado ensinava sobre “o espírito de Jezabel” – um espírito que “combate as obras de Deus” e tenta “derrubar os servos de Deus os seduzindo”, ela explica – Bérénice acreditou que deveria contar seu sonho. Estava enganada. Porque ela que pensava “edificar o povo de Deus” atestando a veracidade dessa ameaça, na verdade, passaria por dificuldades. Éric, com o qual ela tinha um conflito público desde que disse que ele não estava à altura da liderança que Abraham o confiou, a repreendeu por essa confissão, que era uma revelação para ela, mesmo que inconsciente, e rapidamente se espalhou o rumor de que Bérénice podia ser uma “bruxa” possuída pelo espírito maléfico de Jezabel.

Alguns dias mais tarde, Henriette, condicionada pelo julgamento de Éric sobre Bérénice e pelo relato detalhado que ele lhe havia feito sobre seu conflito, sonhou que essa última entrava em sua casa para “combatê-la” e “matá-la”. A interpretação dessa “visão” noturna – ou seja, um sonho cujo *status* ambíguo deve ser notado, já que pode ser tanto um enunciado de visões proféticas quanto suporte privilegiado da atividade feiticeira – não deixava espaço, segundo ela, para dúvidas. Tudo formava uma evidência:

¹⁷ Ambos haviam se encontrado alguns anos antes em uma igreja precedente que frequentavam.

a confissão de Bérénice, a análise de Éric e sua própria visão noturna. Em uma reunião de oração organizada semanalmente na casa de um dos fiéis, Henriette pediu a palavra: “Deus me mostrou que há um agente de Satanás em nossa igreja”, preveniu. E, depois de um momento de silêncio, ela nomeou sua acusação: “Bérénice foi enviada pelo diabo para destruir a igreja”. A finalidade desse ato de acusação era claramente para arbitrar o conflito entre Bérénice e Éric. Desqualificava Bérénice para melhor afirmar a liderança de Éric, que esta última havia tido a leviandade de contestar. A exposição do contexto de enunciação traduz, então, de modo exemplar, os propósitos interpessoais desse tipo de manipulação simbólica.

Assim que ouviu seu nome, a jovem gabonesa saltou de seu lugar, insultou Henriette e a ameaçou fisicamente.¹⁸ Para muitos fiéis, sua impulsividade a traía e acusava, por sua postura defensiva, a prova de sua culpa. Bérénice, que nas entrevistas que fiz com ela, admitia retrospectivamente ter cometido um erro e faltado com perspicácia cedendo a sua raiva, imediatamente soube que essa acusação de feitiçaria a colocava em uma situação difícil. Não somente não tinha, ela analisa, nenhuma esperança de “libertação”, já que essa acusação fazia dela uma “bruxa consciente”, mas, sobretudo, não tinha mais lugar para as duas: era ela ou Henriette. E Bérénice rapidamente compreendeu que as refutações que ela formulava nos dias seguintes não faziam diferença diante da palavra de autoridade que Henriette havia pronunciado. Na verdade, as duas mulheres tinham *status* diferentes na igreja, e parece importante parar por um momento nesse ponto para medir e analisar o poder alternativo, e potencialmente subversivo, do dom da visão que é por vezes reconhecido nas mulheres.

Enquanto não era atribuído a Bérénice, apesar de sua proximidade com o profeta, nenhum dom particular – “eu rezo, eu obedeco, e isso é tudo”, ela resume –, Henriette, além de ser uma “mamãe”¹⁹, havia tido o

¹⁸ Esses elementos são relacionados na base de observações diretas.

¹⁹ As “filhas”, ou seja, as mulheres solteiras e sem filhos, devem respeito às “mamães”, sendo uma hierarquização já conhecida entre as mulheres na África.

dom da visão, reconhecido por Abraham e, mais tarde, na volta de uma peregrinação que fez a Jerusalém, o *status* de “intercessora das Nações”²⁰. Bérénice também participava, localmente, do grupo de intercessores que Abraham havia criado em sua igreja parisiense, mas ela reconhece “[...] jamais ter ganhado nada de mais”. Seu *status* então não tinha como ser comparado com o “internacional” de Henriette. Em contrapartida ao dom da visão que Abraham havia reconhecido em Henriette, ele esperava, como uma forma de reciprocidade, que ela lhe oferecesse um excedente de legitimidade carismática atestando sua inspiração divina. Assim, ele a convidou em várias ocasiões para o altar – “para o altar”, diz Bérénice, “[...] não se chama mesmo qualquer um!” – para que ela fizesse o relato das visões através das quais ela revelava, de um jeito encantador, tudo o que Deus queria ver acontecer através da atividade carismática de Abraham. O fato de que sua peregrinação a Jerusalém tinha conferido um *status* “internacional” a seu dom de visão reforçava igualmente, assim, a dimensão ‘internacional’ do carisma de Abraham. Dessa forma, desconfiar da pertinência da acusação de feitiçaria formulada por Henriette, baseada em uma “visão”, acabava por colocar diretamente em questão o carisma de Abraham. Bérénice sabia que estava presa nesse jogo das hierarquias implícitas. E, como todos os fiéis, ela esperava febrilmente o retorno do profeta para que ele arbitrasse, tomasse posição, decidisse o destino a dar a esse conflito simbólico que o engajava, antes de mais nada, na medida em que Bérénice era uma de suas filhas mais devotas, e sobretudo para que ele colocasse um pouco de ordem em sua igreja que, cada vez que ele se ausentava, via a coesão de seus membros vacilar.

²⁰ Em setembro de 2001, Henriette participou de uma “reunião dos intercessores das nações”, organizada por Tom Hess, fundador da *Jerusalem House of Prayer for All Nations*, que é especializada em organizar peregrinações evangélicas em Israel.

O TRABALHO DE MEDIAÇÃO DAS MULHERES

Quando voltou, Abraham organizou um encontro com Henriette, que nesse meio-tempo tinha se afastado da igreja, sem conseguir convencê-la de voltar atrás em seu julgamento sentencioso. Ele também não conseguiu convencer Éric (que tinha visto sua liderança falhar por causa das críticas de Bérénice antes de ser confortado pela acusação de bruxaria da qual ela foi alvo) a reintegrar sua igreja. Éric, efetivamente, tinha tomado a decisão de colocar seu investimento religioso a serviço do predicador congolês que Abraham havia convidado para a vigília de ano-novo. Tendo consciência da perenidade de sua atividade profética, seu “poder carismático” eclipsado pela exposição de seu duplo invertido (o “poder feiticeiro” de uma das filhas que vivia com ele), a acusação de bruxaria feita por Henriette contra Bérénice era aos olhos dos fiéis um presságio tão ruim que fez com que vários deles fugissem. Por consequência, ela afetava inevitavelmente o fundamento de seu próprio carisma: como seria possível, de verdade, que um profeta – ou seja, aquele que entende as coisas do “mundo espiritual” – tivesse podido ter como filha uma suposta bruxa cujo objetivo era destruir a obra de Deus que ele reclamava? Mais ainda, para os fiéis que sabiam decodificar, estava claro que essa acusação de bruxaria colocava diretamente em questão a ambiguidade de sua relação com as mulheres. Abraham tinha sucumbido às tentações? A gravidade desse momento de crise teve por efeito a queda dos efetivos de sua igreja: mais ou menos quinze fiéis, no máximo, assistiam ao culto de domingo quando Abraham voltou para a França, alguns meses depois.

Quando voltou, Abraham refugiou-se em uma forma de penitência e silêncio que ninguém nunca tinha visto. A sobriedade de seu vestuário (um colarinho romano e um sobretudo preto no lugar de terno e gravata extravagante) traduzia até mesmo certa inclinação para o arrependimento. Ele tomou a decisão de não dar sermões por um mês, mantendo-se longe do altar e deixando aos pastores convidados o cuidado de “restaurar” sua autoridade – “[...] ele é seu papai, você lhe deve respeito e obediência”. Abraham acabou por romper o silêncio que havia mantido pedindo publicamente, durante

sua primeira predicação dominical, às três filhas que viviam sob seu teto para que se mudassem, evocando sem se incomodar a reputação que haviam feito dele (sobre seu “deslize”, ele diz) de ser muito rodeado de mulheres (até em sua casa na periferia), e de manter com algumas entre elas relações ambíguas que a instabilidade de sua situação matrimonial podia deixar suspeitas. Das três jovens chamadas, apenas Bérénice foi coagida a fazê-lo, mesmo que tudo indicasse, considerando a proximidade e a cumplicidade de Bérénice e Esther, ambas gabonesas, que essa acusação visava indiretamente a essa última, mas não podia alcançá-la por causa de seu *status* de “primeira dama”. Abraham então finalizou por repudiar Bérénice que, no entanto, foi a base de sua atividade na França. Ele concordava assim com a acusação de bruxaria que, designando uma de suas filhas como uma bruxa possuída pelo espírito de Jezabel, incriminava um jogo de sedução sobre o qual ele havia fundado uma parte de seu poder carismático. Mas ele tinha esperanças, fazendo emenda honorável, de criar novas bases.

Assim, essa acusação de bruxaria que colocava novamente em questão os próprios fundamentos de seu poder carismático pelo realce da “natureza feiticeira do poder de Deus” (Tonda, 2000, p. 48), pode ser analisada como um meio hábil, através das mediações das mulheres, de preservar sob o domínio dos homens o exercício do poder carismático dirigindo a eles uma espécie de crise de honra e incriminando, prioritariamente, a influência nefasta do “poder feiticeiro” das mulheres “sedutoras”, mais do que as tentações inerentes do poder carismático. Sem demorar-me além da medida na situação pessoal de Bérénice, digamos, ainda assim, que, dentre todas aquelas que viviam com Abraham, ela era incontestavelmente a mais vulnerável. Não somente ela havia contraído poliomielite no Gabão, quando tinha dois anos, o que a deixou com uma grande deficiência no quadril que a fazia mancar muito (ora, a doença ou a deficiência são frequentemente interpretadas pelos fiéis como um sinal da atividade demoníaca), como ela também tinha tido que renunciar seus estudos superiores sob as injunções de Abraham e não trabalhava. Além disso, sua situação na igreja tinha recentemente se fragilizado desde que sua mãe, residente em Libreville, não podia

mais fazer doações à atividade carismática do profeta Abraham, como tinha por hábito. Renunciando a Bérénice, Abraham pensava então estar cortando pela raiz um “galho morto” de sua linhagem espiritual e negociando uma espécie de crise de honra que lhe permitia manter as aparências com aqueles que continuavam fiéis a ele. Projetando-se resolutamente no futuro, alguns de seus colaboradores, aliás, interpretavam sua atitude da seguinte maneira: eles estavam convencidos de que, pedindo para as mulheres saírem da casa dele, Abraham estava preparando seu novo casamento para dar à sua igreja, enfim, a estabilidade matrimonial que lhe faltava. E não se tinha nenhuma dúvida, segundo eles, de que sua futura esposa se encontrava entre as duas mulheres que ele havia autorizado ficar ao seu lado. Esther, que ele jamais havia tomado por filha espiritual, mas reconhecida espiritualmente como primeira dama, acreditava firmemente que seria ela.

DECLÍNIO DO PARENTESCO ESPIRITUAL

A capacidade de Abraham de dar a volta por cima não deve ser negligenciada. Os efetivos de sua igreja foram na verdade expiados e renovados, mesmo que uma boa parte dos novos fiéis não tivesse sabido mais do que pouca coisa das histórias que tinham abalado seu poder carismático. Ele pediu para seus pais carismáticos, especialmente o ganês instalado em Londres, para reforçar sua autoridade e organizar uma cruzada de evangelização que atraiu cotidianamente, em três dias, mais de cem pessoas. Sua igreja era de novo frequentada por mais ou menos sessenta fiéis regulares quando ele convidou, no verão de 2003, seu irmão biológico (que chamarei de Victor), também pastor na Alemanha, para um fim de semana de pregação no qual este último foi encarregado de fazer um anúncio oficial que recolocou definitivamente em questão as estruturas do parentesco espiritual sobre as quais Abraham tinha fundado o essencial de sua atividade carismática em Paris.

O SEGUNDO CASAMENTO (POR CONVENIÊNCIA) DO PROFETA

Uma dezena de fiéis, entre os mais próximos de Abraham, encontra-se em sua casa, na segunda, para agradecer Victor por sua visita, quando este adiantou-se para tomar a palavra e anunciar que seu irmão, “seu papai”, disse ele, precavido, havia se divorciado. A esperança de que sua relação secreta pudesse enfim ser oficializada podia ser vista no rosto de Esther. No entanto, em meio à celebração, Victor apressou-se em precisar que “[...] a família [no sentido carnal do termo] se encarregou de encontrar para ele uma nova esposa no país”. Depois de um momento de silêncio e hesitação, ele fez um sinal com a cabeça a uma jovem que ninguém conhecia, para que ela se apresentasse na frente deles com um passo incerto. O acolhimento foi glacial. Chegada à antevéspera de Kinshasa, essa jovem de pele clara era a nova esposa do profeta. Constrangida, ela compreendeu logo que sua integração na família espiritual de Abraham traria problemas, e que seu marido sem dúvida não havia lhe dito tudo sobre as relações ambíguas que mantinha em sua igreja. A partir do momento em que esse anúncio de casamento foi feito, as estruturas de parentesco espiritual sobre as quais o profeta solteiro Abraham tinha fundado sua atividade carismática se encontraram duramente afetadas. Nunca, efetivamente, seus mais próximos fiéis (tanto filhos como filhas) consideraram essa mulher como sua “mamãe espiritual”. E, de fato, Abraham ficou dividido entre o parentesco espiritual, que ele tinha valorizado em sua igreja como uma forma alternativa de sociedade, e a autoridade do parentesco carnal ao qual ele se voltou para justificar essa união conjugal. Colocado mais uma vez frente a frente a suas contradições, Abraham nunca teve oportunidade de celebrar religiosamente esse casamento, que acabou sendo de fato, e essa não é uma contradição pequena num universo pentecostal, um “casamento por conveniência”²¹.

²¹ De acordo com a lei francesa, a situação de duas “esposas” não o permitia provavelmente se casar no civil. No entanto, as igrejas pentecostais africanas geralmente consentem

SEGREDOS DE FAMÍLIA

Depois de vários meses de uma coabitação tempestuosa entre a nova esposa de Abraham e Esther, que acabou por deixar o pavilhão do profeta, as línguas não tardaram a se desenrolar. Algumas filhas espirituais do profeta, mortificadas, confessaram secretamente ter tido uma relação amorosa com ele, revelando também a dimensão incestuosa de seu poder carismático e a contradição estrutural que ele não deixou de criar se apresentando como um pai espiritual e marido em potencial. Mas o golpe de misericórdia veio daquela que ele havia feito implicitamente sua primeira dama. Esther, que havia começado um processo de divórcio que a afastou definitivamente de sua família em Libreville, confessou publicamente, perto de um ano depois do anúncio do segundo casamento de Abraham, que ela havia “dormido”, em suas próprias palavras, com ele. Para defender-se, Abraham a acusou várias vezes de ser uma “bruxa”, e de ter “combatido” sua nova esposa, exerceu na ocasião múltiplas pressões para que ela voltasse atrás com sua proposição, o recurso da bruxaria dessa vez sendo insuficiente para restaurar sua autoridade carismática, ainda que esse conflito que opunha diretamente Abraham e uma de suas fiéis próximas não passasse mais pela mediação simbólica das mulheres que, como no caso já comentado de Henriette e Bérénice, permitiu-lhe preservar sua legitimidade. Aos olhos de todos, Abraham havia se tornado alguém impossível de se defender. Mesmo seus filhos – as implicações para eles eram ainda maiores, já que eles viam afundar todas ou parte de suas aspirações a se tornarem líderes, na medida em que, segundo o princípio de filiação espiritual, “[...] herda-se o que o pai espiritual nos transmitiu [...]” (suas virtudes e seus vícios) – acabaram por deixá-lo. Além das relações amorosas, sexuais e “incestuosas” que ele havia tido com suas filhas espirituais, eles não compreendiam simplesmente como um profeta teria podido aceitar a imposição, por sua família carnal,

em alguns casos. Sobre esse assunto, ver Rick Van Dijk (2004) a respeito da migração ganense para os Países Baixos.

de um casamento arranjado com uma jovem que não conhecia, já que com seu status de refugiado canadense, Abraham não havia tido oportunidade de retornar ao Congo fazia quase dez anos.

As ligações da família carnal e das tradições, com as quais o convertido supostamente deve ter rompido, contavam mais que a família espiritual que ele havia recriado a seu redor? Alguns fiéis tinham acabado por admitir que as filhas do profeta pudessem ter uma competição para se tornar sua prometida, como se se tratasse de uma rivalidade sã e leal, e muitos haviam até mesmo tido consideração por uma ou outra. Mas eles não pareciam poder tolerar que seu pai espiritual, em uma postura aparentemente contraditória com sua atividade evangélica, cedesse à pressão de sua família carnal e recorresse ao costume para se casar novamente com uma jovem de Kinshasa que, ainda que convertida, continuava sendo aos olhos deles um “mau partido”. Assim, o registro do parentesco espiritual, sobre o qual Abraham fundou sua atividade carismática, deve ser analisado não como uma sociabilidade de substituição, mas como uma estrutura dupla que, longe de distanciar definitivamente a atividade supostamente maléfica de tradições familiares e ancestrais, pode ser presa e desqualificada por elas. Ainda que limitado a um espaço social restrito (a casa do profeta), esse estudo de caso, marcado pelo celibato de Abraham, convida a ponderar sobre a tese do “*complete break with the past*” (Meyer, 1998) e a compreender a medida da relação ambígua, paradoxal, entre as estruturas familiares e linhagens herdadas, e as formas eletivas de sociabilidade pentecostal. “O mal”, escreve André Mary, é de todo modo inscrito “em alguma parte nos conflitos e ressentimentos acumulados no meio intrafamiliar” (2002b, p. 9). Assim, quer se trate de um processo de *desparentalização* “carnal” ou de *reparentalização* “espiritual”, o parentesco permanece um elemento central da sociabilidade pentecostal que pode colocar em perigo o meio, tanto ele é inscrito no cerne do “pensamento feiticeiro” (Yengo, 2008).

CONCLUSÃO

Concluindo, parece necessário lembrar que a atividade do profeta Abraham foi fundada sobre um registro de filiação e de parentesco espiritual instituído em detrimento de uma forma de divisão do trabalho evangélico mais convencional (pastor, diácono, ancião). Nessas estruturas elementares do parentesco espiritual (o pai, os avós, os irmãos, os filhos, as filhas), a análise de modalidades de transmissão do poder faz emergir o fato de que as mulheres são excluídas do exercício de liderança e da predicação, para benefício de uma dominação masculina que as predadoras exteriores por vezes realçaram, sem jamais colocarem em questão. As mulheres dessa igreja encontraram-se assim voltadas para as hierarquias marginais (o canto, associado a uma “dimensão estética” (Maskens, 2009), constitui um dos melhores exemplos) e frequentemente tem certas aptidões reconhecidas (cozinha, acolhimento, limpeza, secretariado) que, mesmo sendo justificadas por uma lógica de apelo divino, inscrevem-se incontestavelmente em uma continuidade das competências (domésticas) que lhes são geralmente atribuídas (Fancello, 2005). O caso de Henriette é sensivelmente diferente e constitui um bom exemplo do poder potencialmente subversivo da “visão” que por vezes é reconhecido nas mulheres. Sua palavra tem autoridade. E se, na maioria dos casos, essa autoridade é posta a serviço da dominação masculina (existem igrejas em que esse carisma “feminino” é instituído), essas mulheres podem ocasionalmente contestar o poder carismático dos homens, inclusive de maneira tortuosa, como no caso da acusação de bruxaria que Henriette formulou contra Bérénice.

Mais interessante (e difícil de acessar do plano metodológico) parece-me ser o papel essencial da sedução homem/mulher na elaboração do poder carismático de Abraham. Como tantos outros pastores fundadores de igrejas, esse “chefe de família” fundou sua atividade sobre uma contradição estruturante: ele representava efetivamente o pai espiritual e o marido ideal, mas sobretudo o “marido em potencial” para todas essas jovens, entre as quais ele havia escolhido filhas, que desejavam se casar e ascender socialmente

através do casamento, em uma forma de promoção social, virando uma “mamãe pastora”. O fato de que ele era um pastor-profeta solteiro (sua esposa legítima tendo ficado no Canadá) evidentemente contribuiu para reforçar esse fator. Anos depois da implosão de sua igreja, em uma de nossas numerosas entrevistas, Bérénice interpelou-me perguntando a seguinte questão, como que para me colocar na pista das razões que explicavam, segundo ela, o fracasso de Abraham: “Por que você acha que nenhum casamento jamais foi celebrado em sua igreja?” Efetivamente não faltavam solteiros, no entanto, e os casamentos são geralmente interpretados como um sinal de “bênção” para o pastor que os celebra em sua congregação. Mas Abraham exercia provavelmente um monopólio muito grande da sedução para que as jovens pudessem considerar outros homens com interesse. Ele era o “melhor” partido. A competição entre aquelas que tentaram seduzi-lo acabou, no entanto, por se degenerar, e sua exemplaridade como pai espiritual e marido potencial foi colocada em xeque.²²

A ambiguidade de sua relação com as mulheres, que é a base de seu poder carismático, incontestavelmente contribuiu para seu enfraquecimento e causou sua ruína. Mesmo aquelas que ele acreditava possuir terminaram por despossuí-lo de seu poder carismático. Abraham foi “derrubado”, segundo a fórmula usada. Mas o que me parece mais revelador da violência simbólica contra as mulheres nesse universo é que aquela que se acreditava prometida a fazer o papel de primeira dama, Esther, antes de ser traída pelo casamento (por conveniência) de seu marido espiritual, pagou um alto preço por sua

²² Outro elemento de explicação pode ser confirmado. Como os registros metafóricos do parentesco são estruturantes, os casamentos entre irmãos e irmãs parece ter sido excluído nessa igreja, como se estivessem implicitamente considerados como “incestuosos”. Os dois casamentos evocados neste artigo, porque uniram as filhas do profeta com jovens membros de outras igrejas de sua fraternidade espiritual, parecem atestar isso – a circulação de mulheres é geralmente fundada na proibição do incesto. Mas essa hipótese deve ser afirmada com muita precaução, já que conhecemos as recaídas consequências simbólicas que um pastor pode conseguir por um casamento entre dois membros de sua igreja. Alguns, aliás, fazem disso uma especialidade.

liberdade de expressão. Sua reputação de “[...] mulher que faz os homens de Deus falharem [...]”, ou seja, de sedutora, senão de mulher fácil, representada de maneira metafórica pelo espírito de Jezabel, que teria a possuído, a precedeu em todas as igrejas onde ela, em seguida, tentou se inserir, por causa, sem dúvida, de um princípio de solidariedade entre “homens de Deus” e do medo inspirado por essas mulheres que revelam a natureza feiticeira do poder de Deus e que podem fazer fracassar o poder carismático dos homens. Aos olhos dos fiéis, é significativo que Esther seja designada como a principal responsável pela implosão da igreja e pelo fracasso de Abraham. Os homens são certamente falhos, mas jamais culpados. Eles não seduzem: eles são seduzidos. As relações de sedução, fundadas sobre a contradição estruturante entre pai espiritual e marido em potencial, mesmo que sejam o princípio do exercício do poder carismático de alguns “homens de Deus”, são negadas como tais por uma hierarquização da culpabilidade que preserva seu poder carismático. Assim, as mulheres detêm um poder feiticeiro que, assim como alimenta o poder carismático dos homens, pode igualmente ameaçá-los. Ele deve, como tal, ser constantemente regrado através de dispositivos de libertação e de exorcismo que representa, em geral, um corpo a corpo sexuado entre os homens dotados de um poder carismático e mulheres possuídas. É, então, na responsabilidade atribuída às mulheres de fazerem fracassar os “homens fortes” e de serem, como escreve Sandra Fancello, as “eternas Evas” (2005, p. 85), que reside, parece-me, o principal recurso da dominação masculina e da violência simbólica contra elas nessas igrejas.

REFERÊNCIAS

- ADOGAME, Afe. Betwixt Identity and Security: African New Religious Movements and the Politics of Religious Networking in Europe. *Nova Religio, The Journal of Emergent and Alternative Religions*, v. 7, n. 2, p. 24-41, 2003.
- _____. “I Am Married to Jesus!”: The Feminization of New African Diasporic Religiosity. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 143, p. 129-150, 2008.

ASHFORTH, Adam. *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa*. Chicago; Londres: University of Chicago Press, 2005.

BAROU, Jacques. Les immigrations africaines en France au tournant du siècle. *Hommes et Migrations*, n. 1239, p. 6-18, sept./oct. 2002.

DEVISCH, René. La violence à Kinshasa ou l'institution en négatif. *Cahiers d'études africaines*, v. 38, n. 150-152, p. 441-469, 1998.

ENGELKE, Matthew. Past Pentecostalism: Notes on Rupture, Realignment, and Everyday Life in Pentecostal and African Independent Churches. *Africa: the Journal of the International African Institute*, v. 80, n. 2, p. 177-199, 2010.

FANCELLO, Sandra. Pouvoirs et protection des femmes dans les Églises pentecôtistes africaines. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 3, p. 78-98, 2005.

_____. *Les Aventuriers du pentecôtisme ghanéen: Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*. Paris: IRD-Karthala, 2006. (Collection Religions Contemporaines).

_____. Travailler sans affinité: l'ethnologue chez les "convertis". *Journal des anthropologues*, Actes du colloque: L'empathie en anthropologie, n. 114-115, p. 65-90, 2008.

FANCELLO, Sandra; MARY, André. *Chrétiens africains en Europe: prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*. Paris: Karthala, 2010.

FATH, Sebastien. La gestion du stigmaté, entre local et global: trois mega-churches afrocaribéennes à Paris. In: ENDELSTEIN, Lucine; FATH, Sebastien; MATHIEU, Séverine (Éd.). *Dieu change en ville: religion, espace, immigration*. Paris: L'Harmattan, 2010. p. 115-136.

FINE, Agnés. *Parrains, marraines: la parenté spirituelle en Europe*. Paris: Fayard, 1994.

FUMANTI, Mattia. A Light-Hearted Bunch of Ladies: Irreverent Piety and Gendered Power in the London Ghanaian Diaspora. *Africa*, v. 80, n. 2, p. 200-223, May 2010.

GAITSKELL, Deborah. Devout Domesticity? A Century of African Women's Christianity in South Africa. In: WALKER, Cheryl. *Women and Gender in Southern Africa to 1945*. Claremont: David Philip Publishers, 1990.

_____. Power in Prayer and Service: Women's Christian Organizations. In: ELPHICK, Richard; DAVENPORT, Rodney. *Christianity in South Africa: a Political, Social and Cultural History*. Berkeley: University of California, 1997.

SCHILLER, Nina Glick et al. Beyond the Ethnic Lens: Locality, Globality, and Born-Again Incorporation. *American Ethnologist*, v. 33, n. 4, p. 612-633, 2006.

HACKETT, Rosalind. Women and New Religious Movements in Africa. In: KING, Ursula. *Gender and Religion*. Oxford: Blackwell, 1995. p. 257-290.

HARRIS, Hermione. Yoruba in diaspora: an African church in London. London: Palgrave Macmillan, 2006.

HÉRITIER, Françoise; COPET-ROUGIER, Elisabeth (Éd.). La parenté spirituelle. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 1995.

JULES-ROSETTE, Bennetta. Women in Indigenous African Cults and Churches. In: STEADY, Filomina Chiona. *The Black Woman Cross-Culturally*. Cambridge, MA: Schenkman, 1981.

_____. Privilege without Power: Women in African Cults and Churches. In: TERBORG-PENN, Rosalyn; HARLEY, Sharon; RUSHING, Andrea (Ed.). *Women in Africa and the African Diaspora*. Washington: Howard University Press, 1987. p. 101-119.

KERGOAT, Danièle. *Les Ouvrières*. Paris: Éditions du Sycamore, 1982.

LANDAU, Paul. *The Realm of the Word: Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom*. London: Currey, 1995.

LAURENT, Pierre-Joseph. *Les Pentecôtistes du Burkina Faso: mariage, pouvoir et guérison*. Paris: Karthala, 2003.

MARY, André. La tradition prophétique ivoirienne au regard de l'histoire. *Cahiers d'études africaines*, v. 37, n. 145, p. 213-223, 1997.

_____. La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan. *Religiologiques*, Montréal: Université du Québec, p. 53-77, 1998.

_____. Prophètes pasteurs: la politique de la délivrance en Côte d'Ivoire. *Politique africaine*, n. 87, p. 69-94, 2002a.

_____. Préface. In: TONDA, Joseph. *La Guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Paris: Karthala, 2002b. p. 5-10.

_____. *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2009.

MASKENS, Maïté. Identités sexuelles pentecôtistes: féminités et masculinités dans les assemblées bruxelloises. *Autrepart*, n. 49, p. 65-81, 2009.

MATE, Rekopantswe. Wombs as God's Laboratories: Pentecostal Discourses of Femininity in Zimbabwe. *Africa*, v. 72, n. 4, p. 549-568, 2002.

MEYER, Birgit. "Make a Complete Break with the Past": Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse. *Journal of Religion in Africa*, v. 28, n. 3, p. 316-349, 1998a.

_____. Les Églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de "la tradition". *Anthropologie et Sociétés*, v. 22, n. 1, p. 63-83, 1998b.

_____. Christianity in Africa: from African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches. *Annual Review of Anthropology*, v. 33, p. 447-474, 2004.

MOTTIER, Damien. Pentecôtisme et migration: le prophétisme (manqué) de la "Cité de Sion". *Archives de sciences sociales des religions*, n. 143, p. 175-194, 2008.

_____. Réveils prophétiques et entrepreneuriat charismatique: creuset congolais et prophétisme ivoirien en France. In: FANCELLO, Sandra; MARY, André. *Chrétiens africains en Europe: prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*. Paris: Karthala, 2010. p. 155-178.

MOYET, Xavier. *Pentecôtisme en Afrique de l'Ouest: entre délivrance et possession matérielle: étude comparative du message de la prospérité dans deux nouvelles églises*. 2007. Thèse (Doctorat en Ethnologie et Anthropologie Sociale) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007.

NDAYWEL, Isidore. La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux (1990-1993). *Cahiers africains*, v. 3, n. 6, p. 1-55, 1993.

NDIAYE, Pap. *La condition noire: essai sur une minorité française*. Paris: Calmann-Levy, 2008.

PEEL, John. Gender in Yoruba Religious Change. *Journal of Religion in Africa*, v. 32, p. 136-166, 2002.

PFEIFFER, James; GIMBEL-SHERR, Kenneth; AUGUSTO, Orvalho Joaquim. The Holy Spirit in the Household: Pentecostalism, Gender, and Neoliberalism in Mozambique. *American Anthropologist*, v. 109, n. 4, p. 688-700, 1997.

SIMON, Benjamin. African Christians in the German-Speaking Diaspora of Europe. *Exchange*, v. 31, n. 1, p. 23-35, 2002.

TER HAAR, Gerrie. *Halfway to Paradise: African Christians in Europe*. Fairwater: Cardiff Academic Press, 1998.

TONDA, Joseph. Capital sorcier et travail de Dieu. *Politique africaine*, n. 79, p. 48-65, 2000.

_____. *Le Souverain moderne: le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Paris: Karthala, 2005.

VAN DIJK, Rijk. From Camp to Encompassment: Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. *Journal of Religion in Africa*, v. 27, n. 2, p. 135-159, 1997.

_____. Negotiating Marriage: Questions of Morality and Legitimacy in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. *Journal of Religion in Africa*, v. 34, n. 4, p. 438-467, 2004.

WEBER, Max. *Sociologie des religions*. Textes réunis et traduits par Jean-Pierre Gossein, introduction de Jean-Claude Passeron. Paris: Gallimard, 1996.

WILLAIME, Jean-Paul. Le pentecôtisme: contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 105, p. 5-28, 1999.

YENGO, Patrice. Le monde à l'envers: enfance et kindoki ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo. *Cahiers d'études africaines*, Paris, n. 189-190, p. 297-323, 2008.

Recebido em: 30/11/2014

Aprovado em: 09/01/2015

OS CORPOS NO VALE DO AMANHECER: ENTRE O KARDECISMO E A UMBANDA

Amurabi Oliveira¹

Resumo: Na Sociologia e Antropologia da Religião, tem emergido cada vez mais pesquisas que se desenvolvem na interface com os estudos sobre o corpo, considerando que as experiências sociais são essencialmente corporais e que, portanto, investigar o universo religioso implica compreender as dinâmicas corporais entre aqueles que vivenciam o sagrado. Visando a contribuir para este campo de estudo busco neste artigo analisar a questão do corpo em um movimento religioso denominado Vale do Amanhecer, focando nos médiuns que não realizam a incorporação, assumindo a hipótese de que há diversas formas de se vivenciar essa religião, o que se operacionaliza a partir de dois polos, um mais ligado ao kardecismo e outro à umbanda, e cada um deles implica uma lógica corporal distinta, compreendo que os médiuns que não incorporam estão mais próximos ao primeiro polo, o que é fundamental para melhor compreendermos suas disposições corporais.

Palavras-chave: Vale do Amanhecer; Corpo e Religião; Corpo e Pertencimento.

Abstract: In the sociology and Anthropology of Religion has emerged more and more research that develop at the interface with the studies on the body, considering that social experiences are essentially bodily and, therefore, investigate the religious world involves understanding the bodily dynamics between those who experience the sacred. Aiming to contribute to this field of study in this article I seek to examine the question of the body in a religious movement called Valley of the Dawn, focusing on mediums who do not realize the incorporation assuming the hypothesis that there are different ways of experiencing this religion, which is operationalized from two poles, one more connected to Kardecism and another to Umbanda, and each implies a distinct body logic, I understand that

¹ Professor Adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
Contato: amurabi_cs@hotmail.com

the mediums that do not incorporate are closer to the first pole, which is crucial to better understand their bodily dispositions.

Keywords: Valley of the Dawn; Body and Religion; Body and Belonging.

INTRODUÇÃO: TIA NEIVA E SUA MAGIA

Um espetáculo para os olhos, um caleidoscópio místico, em que cores e símbolos se misturam construindo uma forte sensação de *déjà vu*. Estas certamente são as impressões iniciais daqueles que entram em contato com o Vale do Amanhecer. Ainda que a miríade de símbolos nos deixem tontos por vezes, Iemanjá, Dr. Fritz², Pretos-velhos, Índios que parecem sair de filmes de faroeste, seres intergalácticos, princesas encantadas, pirâmides etc., causam-nos a impressão de já ter visto tudo aquilo antes, ou mesmo a nítida impressão de já ter estado em um lugar como aquele, contudo, por mais paradoxal que pareça, mais forte ainda é a sensação de que nunca vimos algo como aquele local antes.

O universo plural, híbrido e encantado do Vale do Amanhecer – VDA – possui sua história vinculada diretamente à biografia de Neiva Chaves Zelaya³, mais conhecida entre os adeptos deste movimento como Tia Neiva. Há que se destacar que, a biografia da fundadora do movimento é narrada em dois momentos, num primeiro, que poderíamos apontar como a biografia profana, da chamada *Clarividente*, remete à sua vida como uma mulher comum, envolvida em encargos familiares e de trabalho, e, num segundo momento, que poderíamos apontar como a biografia sagrada, remete ao

² Entidade espiritual bastante conhecida no kardecismo por incorporar em médiuns visando à realização de tratamentos espirituais, voltando-se especialmente para os casos que envolvem problemas de saúde. Acredita-se que ele teria sido um médico alemão nascido no século XIX.

³ Para uma melhor análise da biografia de Tia Neiva, *vide* Reis (2008).

contato da Tia Neiva com o mundo espiritual, com sua mediunidade, e com a subsequente fundação e condução do VDA (Oliveira, 2013).

Tia Neiva nasceu em 1925, no município de Propriá, Sergipe; posteriormente, acompanhada do marido, Raul Zelaya Alonso, muda-se para Goiás. Quando, no final dos anos 50, Brasília começa a ser erguida, Neiva Chaves Zelaya já estava pela região, como *candanga*⁴, viúva e com quatro filhos. Trabalhou como caminhoneira e mudou-se para o Núcleo Bandeirante, onde se alojaram aqueles que trabalhariam na construção da Nova Capital Federal. Segundo os adeptos do movimento, aos 33 anos, Tia Neiva, como ficou conhecida, passou a manifestar a sua mediunidade, apresentando visões de uma entidade que se denominava Pai Seta Branca⁵.

Em busca de respostas para o que lhe acometia, Tia Neiva busca respostas no catolicismo, sua primeira religião, bem como na medicina, e, por fim, no kardecismo, onde conhece Mãe Neném, com quem chega a fundar a União Espiritualista Pai Seta Branca (UESB).

No período em que esteve ligada à Uesb (1959-1964), Neiva afirma ter sido treinada por um monge “encarnado” de nome Humahã, que residiria no mosteiro de Lhasa, no Tibet. Segundo os adeptos, durante cinco anos, Neiva teria se transportado espiritualmente todos os dias para receber o referido treinamento. Ao final do mesmo, ela teria recebido o nome de “Koatay 108”, que faria referência a uma suposta coroa luminosa composta por 108 diamantes que teria sido posta dali em diante sobre sua cabeça, bem como ao conhecimento de 108 mantras, ambos proporcionados pelos planos espirituais.

⁴ Nome dado aos migrantes que trabalharam durante a construção de Brasília.

⁵ Para os adeptos, a figura do Pai Seta Branca é fundamental, é entidade que hierarquicamente vem logo abaixo de Jesus, ou melhor, é o seu “Sétimo Raio”, por sua vez, a Tia Neiva é o “Sétimo Raio” do Pai Seta Branca. Para Mello (1999), sua figura chega mesmo a ser confundida com Jesus Cristo, por vezes.

Houve, posteriormente, divergências entre Tia Neiva e Mãe Neném⁶ que culminaram com a separação das duas. Segundo Cavalcante (2000), este fato é explicado entre os adeptos como cumprimento de uma “dívida cármica”, já que elas teriam sido ligadas em vidas passadas e o tempo que passaram juntas teria servido para sanar essa “dívida”.

Em 1964, Tia Neiva muda-se para os arredores de Taguatinga, junto a um pequeno grupo de médiuns. Nessa cidade, é registrada sua obra missionária com o nome de “Ordens Sociais da Ordem Espiritualista Cristã”. Na verdade, foi apenas uma mudança de nome, pois já havia um registro sob os moldes de comunidade religiosa com obras sociais, que permaneceu sob o nome de “União Espiritualista Seta Branca”. Segundo os adeptos, no plano espiritual, a comunidade teria o nome de “Corrente Indiana do Espaço”. Tempos depois, agregou-se a esse grupo uma pessoa que foi decisiva no processo de constituição do Vale: Mário Sassi, terceiro e último companheiro de Tia Neiva, que veio a se tornar o principal sistematizador da doutrina do Vale do Amanhecer. Ele teria chegado ao Vale em decorrência de problemas espirituais que o teriam levado à depressão e ao alcoolismo (Gonçalves, 1999).

No que se refere ao templo propriamente dito, houve problemas judiciais que acarretaram na perda do terreno no qual o grupo de Tia Neiva estava alojado, fazendo-se necessária mais uma mudança de local. O grupo mudou-se para os arredores de Planaltina, cidade satélite de Brasília, onde finalmente concretizou-se a instalação da comunidade. É neste local que a doutrina ganhou entre os adeptos o nome de Vale do Amanhecer, fazendo uma referência à alba avistada daquele local. Houve ainda um processo de desapropriação desse terreno devido à construção de uma usina hidrelétrica que abasteceria Brasília. Entretanto, devido à adesão de novos membros e consequente aumento populacional, houve a concessão do terreno a Neiva,

⁶ Não há maiores detalhes sobre a biografia de Mãe Neném. Tanto nos relatos dos adeptos quanto nas publicações do Vale, ela surge como aquela que possibilitou um contato mais intenso de Tia Neiva com o kardecismo, o que foi fundamental para a formulação do Vale do Amanhecer como o conhecemos.

que passou a determinar, por meio de venda de lotes, quem deveria ou não viver no Vale.

Tia Neiva morreu em 1985, aparentemente, em decorrência de tuberculose. Para os adeptos, tal doença tinha uma explicação espiritual. Decorreria de uma “dívida cármica”, teria ocorrido após o seu treinamento com o monge tibetano. Antes de sua morte, Neiva havia deixado preparada a sua sucessão, cabendo a quatro “trinos” o comando do Vale a partir desse momento. Estes trinos são Mário Sassi (Trino Tumuchy), seu filho, Gilberto Chaves Zelaya (Trino Ajarã), os adeptos Nestor Sabatovicz (Trino Arakém) e Michel Hanna (Trino Sumanã). Às duas filhas de Tia Neiva, couberam alguns poucos encargos secundários na doutrina.

Chama a atenção o fato de que, no ano da morte de Neiva, havia apenas quatro templos fora de Brasília, atualmente já existem mais de 600, sete dos quais em outros países. Cavalcante (2005), em sua pesquisa, encontrou adeptos em Brasília que se sentiam incomodados com tal situação, citando que há templos como o do Recife, que haviam introduzido mudanças de termos rituais e doutrinários, o que seria contrário à perspectiva vigente no Vale, que, segundo Medeiros (1998), garante autonomia administrativa aos templos, porém, não doutrinária.

Interessa-me, ao narrar este percurso biográfico, destacar que a configuração do VDA é marcada por um percurso símile ao vivenciado por muitos brasileiros no aspecto religioso, o que é transparecido pela biografia de sua fundadora. Também quando analisamos a biografia mítica do Pai Seta Branca, igualmente encontramos elementos emblemáticos que nos ajudam a compreender a dinâmica do movimento, pois, segundo os adeptos, esta entidade espiritual teria chegado inicialmente à Terra vindo de outro planeta, reencarnando posteriormente como um Jaguar, e depois como São Francisco de Assis, e, por fim, como um índio tupinambá. Não podendo mais reencarnar, faz contato com Tia Neiva visando a preparar a humanidade para o terceiro milênio, o que faz com que aproximemos o VDA, em termos de análise, do movimento Nova Era – NE (Oliveira, 2009).

Centrarei, neste texto, minha análise na questão do corpo dos médiuns que participam do VDA, porém, não incorporam denominados doutrinadores, partindo do entendimento de que por meio da compreensão de sua dinâmica corporal posso adentrar em uma reflexão mais profunda sobre o que é o Vale e as tensões que se estabelecem nele, que na minha interpretação se vincula às diversas formas de pertencer ao Vale a partir de dois polos, um mais próximo do kardecismo e outro das religiões afro-brasileiras.

É importante frisar que, em minha interpretação, a própria dimensão biográfica é fluida, também os processos de classificação e de pertencimento são, e estes articulam-se principalmente a partir de dois esquemas básicos de classificação, um que tem por base a dimensão mediúnica do sujeito, que os permite classificar como doutrinadores ou *aparás*, e outro que considera a relação entre os sexos, classificando os sujeitos como ninfa ou jaguar.

A base empírica para o trabalho aqui apresentado origina-se principalmente nos dados obtidos com a pesquisa etnográfica realizada entre os anos de 2009 e 2011 junto aos templos do VDA de Dois Irmãos, localizado em Recife, e em São Lourenço da Mata, ambos localizados em Pernambuco⁷, estado que foi um dos primeiros a ter um templo fora de Brasília, em Olinda, ainda nos anos de 1970, que atualmente conta com quase cinquenta núcleos em diversos estados de desenvolvimento. Realizei ainda algumas incursões a campo no ano de 2013, com a pesquisa já concluída, o que me fez perceber algumas questões a partir de outro ângulo, o que se impõe no presente artigo.

AS CLASSIFICAÇÕES DO VALE

No VDA, há um processo de classificação dos sujeitos que tem por base dois fatores: a mediunidade e o sexo dos sujeitos. Essas classificações dicotômicas são fundamentais para a realização dos rituais religiosos, já que, em sua maioria,

⁷ Trata-se de uma pesquisa em nível de doutorado realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação do professor Roberto Motta.

os trabalhos⁸ são realizados em duplas, e tais classificações são complementares. Num ritual como o do trono⁹, por exemplo, há a necessidade de trabalharem juntos um *apará* e um doutrinador, necessariamente, que podem ser uma *ninfa* e um jaguar, ou dois jaguares. Tais classificações normalmente sobrepõem-se, pois, encontramos uma tendência para que as ninfas sejam também *aparás* e os jaguares, médiuns doutrinadores (Oliveira, 2012a).

O doutrinador é o médium que não incorpora, estando responsável pela abertura e pelo fechamento dos rituais, pela condução dos pacientes¹⁰, pela mediação entre o médium de incorporação e as entidades espirituais, bem como pela condução ritualística. Percebemos, no decorrer do processo de pesquisa, que a locação do médium doutrinador no espaço social do VDA tem por base o acúmulo de capital cultural, referente, principalmente, ao conhecimento da doutrina, portanto, é uma mediunidade que pressupõe o processo de erudição, o que é viabilizado através da frequência a cursos e palestras oferecidos pelo movimento, o que possibilita, inclusive, o angariamento de novos graus hierárquicos dentro da estrutura religiosa.

O *apará*, também denominado de *aparelho* em algumas situações, em especial as ritualísticas, é o médium de incorporação, responsável por receber as entidades de luz, em especial os caboclos e pretos-velhos¹¹. Os

⁸ Denominação genérica que os adeptos dão aos rituais realizados no VDA.

⁹ O trono é normalmente o primeiro ritual com que se tem contato no VDA, pois é nele que se realizam as consultas mediúnicas, que possibilitam a indicação dos próximos rituais a serem realizados por aqueles que procuram o VDA, também é nesse momento que normalmente é apontada a causa dos problemas de ordem espiritual destes.

¹⁰ Para os adeptos do VDA, denomina-se paciente aquele que vêm ao Vale em busca dos serviços espirituais ali ofertados. Tendencialmente trata-se de não adeptos, contudo, quando um médium vem ao templo em busca da oferta de serviços espirituais, ao invés de ofertá-los, trata-se também de um paciente. A imensa maioria dos adeptos que encontramos em nossa pesquisa foram pacientes inicialmente, convertendo-se, posteriormente, ao movimento.

¹¹ Destaca-se essa característica distintiva do VDA com relação ao kardecismo, uma vez que os caboclos e pretos-velhos, típicas entidades da umbanda, são aqui compreendidos como seres de luz, espiritualmente evoluídos, ao contrário de outras entidades como os Exus.

aparás não podem comandar os rituais religiosos, da mesma forma que, na dinâmica ritualística, que normalmente leva os médiuns a se organizarem em duplas, pode haver dois médiuns doutrinadores, ou um doutrinador com um *apará*, mas nunca dois *aparás*, o que nos leva a perceber a posição simbólica hierarquicamente situada em que esses médiuns se encontram, em termos ritualísticos.

Ressalta-se ainda que Tia Neiva era uma médium de incorporação também, entretanto, ela pode ser entendida como a exceção que confirma a regra, uma vez que há uma classificação única dentro do movimento na qual apenas ela se enquadra: Primeira Mestra Sol Jaguar. Contudo, essas classificações mediúnicas não são estanques, podendo haver casos de médiuns que a princípio eram *aparás* e se tornam doutrinadores, ou o inverso.

Ser doutrinador ou *apará* é uma fronteira fluida, passível de mudança, que pode ter as mais diversas motivações, desde o “simples fato” do médium não conseguir mais incorporar, por exemplo, até motivos de saúde que dificultem a execução de determinadas funções típicas do doutrinador ou do *apará*.

As mensagens, dos caboclos e dos pretos-velhos, são de fundamental importância para a construção dos significados que tangem às práticas dos adeptos, esclarecendo, em muitos casos, as razões espirituais da mudança de uma condição para outra, ainda que tais significados possam ser atribuídos *post factum*.

No que tange às relações de gênero, a classificação também é dicotômica. Há, por um lado, os *jaguares*, que são os médiuns do sexo masculino, por outro, as ninfas, referentes às adeptas do sexo feminino. Também percebemos aí uma distinção em termos simbólicos, uma vez que as ninfas, assim como os *aparás*, não podem comandar rituais, bem como não podem desenvolver atividades mediúnicas em dupla com outra ninfa, ao contrário dos *jaguares*, que tanto comandam os rituais como podem realizar atividades em duplas com outros *jaguares*.

Em minha interpretação, o processo de imersão na doutrina do VDA acontece, sobretudo, através da incorporação das estruturas simbólicas de classificação social e de dominação simbólica, que possibilitam uma alteração

disposicional no campo religioso, porém, demarcando uma continuidade com relação aos outros campos simbólicos, como no que tange às relações de gênero que exploraremos mais adiante. Tal incorporação ocorre, especialmente, através da dimensão corpórea, através da qual se expressa, entre os adeptos, o processo de inculcação do capital simbólico dinamizado no VDA. Sendo assim:

Acreditamos que o processo de vivência de tais práticas leva os sujeitos a reelaborar o próprio corpo, uma vez que este é uma estrutura estruturada estruturante, ou seja, ao mesmo tempo se estrutura a partir da realidade social na qual o sujeito está imerso, como também estrutura a mesma. Ao vivenciar as práticas de êxtase da NE o sujeito possui como principal capital simbólico objetivado o próprio corpo, este passa a ser o principal veículo através do qual o pertencimento passa a ser constituído, e a partir do qual sujeitos passam a experimentar o mundo social, desse modo, não há NE sem experiência corporal, tampouco, não poderíamos conceber a constituição da singularidade da NE no Brasil sem considerar a dimensão corpórea, uma vez que, o próprio corpo se constitui enquanto um campo simbólico de disputas que expressa as relações de poder de uma dada sociedade, a NE, neste sentido, é por excelência um movimento centrado na dimensão corpórea. (Oliveira, 2012b, p. 62)

Considerando tais aspectos, buscarei explicar, tendo por base os dados obtidos em campo, acerca das disposições corporais dos médiuns, especialmente do doutrinador, demarcando o que compreendo como particular dos agentes classificados nessa categoria.

OS CORPOS DOS MÉDIUNS: UM OLHAR PARA OS DOUTRINADORES

Pertencer ao VDA, necessariamente, é ser *apará* ou doutrinador, ninfa ou jaguar, é possuir um lugar no mundo, o que se produz a partir do processo de classificação social construída na dinâmica coletiva. Nessa direção, ainda que a classificação que tem por base o sexo do médium exista *per se*, aquela construída a partir da mediunidade, e que, devido a tanto, é

dinâmica, apresentando uma necessidade de reatualização e reafirmação contínua, que se estabelece a partir do processo interacional durante os rituais religiosos, sendo assim, a performance ocupa um lugar central no processo aqui analisado, uma vez que:

É no processo intersubjetivo, de construção interacional com os pacientes, e também com os demais adeptos, que o *apará* “diz” quem é, para si e para os demais, e angaria o reconhecimento dos membros da comunidade. Seu corpo, utilizado performativamente, permite que ele afirme quem ele é. (Oliveira, 2011b, p. 126).

Esta centralidade na dimensão corporal mostra-se de forma ainda mais clara no processo de incorporação, quando músculos da face se contorcem, a fala modifica-se, o corpo se retrai, de modo que o *apará* possa ser identificado com a entidade com a qual se comunica. É na batida de peito mais intensa do caboclo, na voz trêmula dos pretos-velhos que o sujeito é identificado e, com isso, ganha um lugar no mundo. Seu pertencimento vincula-se à experiência do êxtase sagrado, que perpassa a reelaboração corporal (Oliveira, 2014).

Mas não apenas os *aparás* transparecem o seu pertencimento por meio da dimensão corporal, os médiuns doutrinadores também o fazem, uma vez que, estando suas funções ritualísticas ligadas ao processo de mediação junto às entidades espirituais, os mesmos apresentam como marca distintiva o controle corporal. Enquanto o *apará* durante o processo de incorporação apresenta uma clara mudança na postura corporal, nas expressões faciais e na voz, o doutrinador, pelo contrário, deve-se manter sereno, inclusive “traduzindo” o que as entidades falam para os pacientes¹².

Normalmente, quando chega-se ao VDA, nossos olhos curiosos vasculham o local, o número de imagens e símbolos dispersa nossa atenção, e

¹² São assim denominados de forma ampla aqueles que não são adeptos e vão em busca dos serviços espirituais do VDA. Entretanto, pode ocorrer de algum médium estar impossibilitado de realizar suas atividades ritualísticas e ir ao templo na condição de paciente, sendo assim, seria mais preciso definir paciente como aquele que recebe os serviços do Vale.

mesmo aqueles que chegam ao templo acompanhados demandam por alguma orientação, e geralmente cabe a um médium doutrinador esse tipo de informação. Eles colaboram com a organização dos pacientes, indicando quais os próximos trabalhos, bem como as normas da doutrina, como com relação às vestimentas e ao que é necessário se fazer em cada ritual.

Prontamente podemos identificar um doutrinador pelo símbolo que o distingue do *apará*, que é uma cruz negra envolta em um tecido branco.

Imagem: símbolo doutrinador



Fonte: Imagem do autor.

Essa talvez seja a marca corporal mais distintiva do doutrinador, uma vez que seus trajes ritualísticos variam de acordo com o sexo do médium e com a falange espiritual ao qual se filiam, porém, ainda que este seja o símbolo mais evidente, sua condição de doutrinador impõe linguagem corporal distinta. Num primeiro momento, quando se está começando a conhecer o templo, isso não fica evidente, talvez por que nosso olhar se perca em meio à pluralidade de símbolos que se encontram espalhados por suas vestimentas. Decifrar esses códigos cravados nos corpos dos médiuns leva

algum tempo, pois eles narram o lugar social no qual se situam os médiuns dentro da doutrina. Entendo que o uso de determinada indumentária é uma das estratégias de manipulação que pretendem:

[...] modelar os corpos no intuito de fazer de cada um deles uma incorporação do grupo (*corpus incorporatum in corpore incorporato*, como diziam os canonistas), e a instituir entre o grupo e o corpo de cada um de seus membros uma relação de ‘possessão’ quase mágica, uma relação de ‘complacência somática’, sujeição pela sugestão quem mantém os corpos e os faz funcionar como espécie de autônomo coletivo. (Bourdieu, 2007b, p. 177)

Portanto, longe de ser um elemento menor, a vestimenta possibilita que a construção do pertencimento ao movimento de forma mais ampla, e de forma mais específica a sua condição distintiva de médium doutrinador, que, como poderemos explorar mais adiante, possui uma série de particularidades.

Acredito que o que distingue substancialmente o doutrinador do *apará* em termos corporais é seu controle. Enquanto o médium de incorporação entrega-se às entidades do Vale em seu transe semiconsciente, o doutrinador continua sempre alerta, e esse estado se estende para além dos momentos ritualísticos. Como atua constantemente na recepção daqueles que buscam no Vale o doutrinador, deve apresentar serenidade, pois bem sabe que boa parte dos pacientes que chegam àquele local se encontram fragilizados, já que são movidos, via de regra, por uma ampla gama de problemas pessoais até ali. Além do mais, como também são os responsáveis por receber aqueles que chegam ao templo devem possuir um amplo conhecimento sobre a doutrina, sua história, organização, estrutura hierárquica, sobre as finalidades de cada ritual etc., ainda que os médiuns tenham enfatizado em diversas ocasiões que mesmo após longos anos no VDA há sempre algo para se aprender.

Desse modo, o conhecimento assume uma posição central na definição do que é ser doutrinador, não que isso não seja necessário para ser um *apará*, porém isso fica mais visível no primeiro caso. É importante lembrar que em ambos os casos os adeptos passam por um processo de desenvolvimento mediúnico, que inclui a participação em cursos ofertados pelos templos que

são iniciáticos, de modo que alguns maiores como o de Dois Irmãos, em Recife, e de Olinda possuem um intenso fluxo de adeptos do Vale que não necessariamente se filiam a estas unidades, porém vão até elas para realizar a iniciação mediúnica.

Havendo uma demanda tão explicitamente posta pelo processo de erudição com relação à doutrina, e partindo do pressuposto empiricamente verificável de que nem todos os pontos de chegada são igualmente possíveis para todos os pontos de partida em termos sociais (Bourdieu, 2007a), levanto como hipótese que não é igualmente viável a todos aqueles que se tornam adeptos do VDA se tornarem médiuns doutrinadores, estes seriam arregimentados principalmente entre aqueles que possuem uma maior quantia de capital cultural anterior à sua chegada ao Vale. Em minha pesquisa de campo, de fato, só encontrei um doutrinador que não possuía ao menos o Ensino Médio completo, o que era mais recorrente entre os *aparáds*, todavia isso não se constitui em uma norma formal estabelecida no Vale.

Ao referir-me ao capital cultural, é importante lembrar que esse se apresenta em diferentes estados, e que em seu estado incorporado ele produz não apenas um novo *ethos* com relação aos valores que guiam a ação dos agentes no mundo social, como também uma nova *hélix*, uma vez que esse processo implica a formulação de novas disposições corporais que transparecem o lugar que cada agente ocupa no campo (Bourdieu, 1998).

Em minha pesquisa, encontrei uma presença massiva de médiuns que afirmavam provir do kardecismo, porém, entre os doutrinadores, isso era ainda mais evidente, e nesse ponto é importante lembrar que o espiritismo kardecista é marcado pela mediunidade e pelo controle corpóreo (Cavalcanti, 1983). Ainda que se destaque o fato de que, de acordo com os médiuns entrevistados, ao contrário do kardecismo, no VDA os adeptos encontram uma doutrina cujo desenvolvimento se dá de forma bastante rápida. Conforme informou-me um dos adeptos (doutrinador):

Noventa por cento do pessoal aqui é kardecista, passou pelo kardecismo. Por que as pessoas passam pelo kardecismo e vêm praqui. Eu já conversei com várias pessoas

que veio do kardecismo. O problema de virem praqui, o maior problema de virem praqui, é porque aqui as coisas acontecem muito rápido. Aqui em termos de que, porqueee... você vem, você desenvolve e você já trabalha. Tudo acontece muito rápido, lá é mais... é... demorado.

Acredito que, por um lado, o VDA demarca um *continuum* com relação ao kardecismo, inclusive no que tange ao controle corpóreo, mesmo no caso da incorporação, uma vez que, mesmo os *aparás*, ao receberem os caboclos e pretos-velhos, o fazem de forma distinta daquele que ocorre no candomblé, distando-se do sagrado selvagem, nos dizeres de Bastide (2006), mas, por outro lado, os elementos oriundos das religiões afro-brasileiras, surgem como algo que polariza diversas formas de pertencer ao Vale.

Em minha interpretação, compreendo que ser do VDA não constitui um processo homogêneo. Há diversas formas de vivenciar este pertencimento, o que é operacionalizado por uma série de experiências corpóreas, havendo uma relevante crivagem na distinção entre o que é ser *apará* e o que é ser doutrinador. Afinal, uma coisa é receber a entidade em seu corpo, outra é dialogar com ela, agradecer aos espíritos de luz pelo trabalho realizado e convencer os espíritos obsessores da necessidade de evoluírem espiritualmente.

A minha chave heurística para melhor entender as diversas formas de pertencer ao Vale se encontra na hipótese de que apesar das múltiplas influências existentes, que são cimentadas pelo discurso da Nova Era, é o kardecismo e a umbanda (ou as religiões afro-brasileiras de forma mais ampla) que polarizam esse pertencimento, de tal modo que os médiuns se aproximam mais ou menos de cada um desses polos que constituem diversas formas de pertencimento corporal.

O corpo do *apará* é marcado profundamente pelo processo de incorporação, especialmente de entidades oriundas das religiões afro-brasileiras: os caboclos e pretos-velhos, todavia necessita-se que a incorporação ocorra de uma forma tal que esta não seja identificada apenas como uma incorporação de uma entidade genérica, mas sim como a incorporação de um preto-velho ou caboclo do VDA, cuja dimensão performática, além de

transparecer a assimilação doutrinária do movimento também aponta para os elementos biográficos dos sujeitos envolvidos (Oliveira, 2011a). Trata-se de uma experiência profundamente emocional, o suor que cai do rosto dos médiuns, a transformação vocal, assim como os demais maneirismos, remetem imediatamente ao transe nas religiões afro-brasileiras (Motta, 1991).

No caso do doutrinador, o processo de erudição e de vivência da doutrina o leva a ter um ouvido treinado, um olhar atento, em especial aos estados emocionais vivenciados por pacientes e médiuns, de modo que sua possibilidade de mediar o ritual religioso só se concretiza a partir de uma determinada *hexis* corporal.

Quando adentra-se no espaço do templo que concentra a maior parte dos rituais, o papel do doutrinador fica mais claro, sua postura é sempre ativa, porém o que torna ainda mais evidente suas disposições corporais é o início dos rituais, pois cabe ao doutrinador proferir as palavras que possibilitam a abertura dos trabalhos. Cabe lembrar aqui do papel central que as palavras possuem para a eficácia simbólica do ritual (Levi-Strauss, 2008), portanto, ainda que a ação do *apará* ganhe mais notoriedade entre os pacientes, alguns chegam a afirmar que preferem se consultar com o preto-velho ou caboclo de determinado médium de incorporação por fazer um bom trabalho. É por meio da boca do doutrinador que as palavras mágicas são pronunciadas, que as várias entidades que compõem o panteão do VDA são chamadas para comporem aquele momento ritualístico.

Como o foco do VDA é a oferta da cura desobsessiva¹³, o exercício da retórica realizado pelos doutrinadores mostra-se central, uma vez que é por meio dela que o processo de cura age sobre o corpo do suplicante, já que ele é [...] transportado retoricamente para um estado dissimilar das duas realidades, de pré-doença e de doença (Csordas, 2008, p. 51).

¹³ Para os adeptos, esta seria a cura de males causados por espíritos pouco evoluídos espiritualmente, que estejam próximas à pessoa doente, causando-lhes perturbações diversas, obsediando-o.

Essa retórica que é o cerne da dinâmica do Vale não se constitui apenas com as palavras, mas com a atividade simbiótica entre doutrinador e *apará*, aquele permanece em pé por trás desse, realizando movimentos contínuos durante o processo de incorporação que inclui suspender as mãos juntas por cima do *apará*, bem como estalar seus dedos nas costas, refiro-me aqui a gestos que são recorrentes em vários rituais do Vale. Não caberia aqui focar apenas em um deles dado os limites e o foco deste trabalho.

Volto a dar relevo à questão do controle corporal do doutrinador, ao passo que o *apará* passa a se contorcer, perder seu timbre vocal original. O doutrinador deve ter a postura inversa, em verdade, esses médiuns funcionam como um par de opostos perfeitos. O controle corporal é um dos elementos que deixa mais evidente a aproximação do doutrinador do polo kardecista do Vale, sendo esta uma das características mais particulares do espiritismo enquanto religião mediúnic (Tadvald, 2007), seus movimentos são mais duros, bem mais escriptados, o que se torna evidente tendo em vista que, diferentemente do *apará*, o doutrinador não tem sua consciência alterada durante o ritual.

A manutenção de um controle corporal evidente em alguns momentos é ainda mais fundamental, quando, durante o ritual do trono¹⁴, o *apará* incorpora os espíritos cobradores do paciente. É fundamental a capacidade de elaboração de um discurso tido como racional por parte do doutrinador, que deve convencer esse espírito da necessidade de perdoar para poder evoluir espiritualmente. Intensificam-se, então, seus movimentos com as mãos sobre o *apará*, porém sem tocá-lo.

Mais uma vez, tento reforçar meu argumento em torno dos polos existentes no Vale, uma vez que, sendo uma das marcas distintivas do kardecismo, a ideia de uma religião que é ao mesmo tempo ciência e filosofia a

¹⁴ Este é um dos rituais mais centrais no VDA, pois é a partir dele que se realizam as consultas com os pretos-velhos e caboclos, que no caso dos templos maiores nos quais se realiza uma ampla gama de rituais é nesse momento que serão indicados os trabalhos pelos quais o paciente deve passar.

racionalidade aflora como um dos seus aspectos mais constitutivos (Lewgoy, 2006), e esta gravita no VDA em torno da figura do doutrinador, que deve utilizar o processo argumentativo para cumprir plenamente seu lugar no processo ritual, ao passo que cabe aos *aparás* a incorporação dos elementos mais evidentemente ligados às religiões afro-brasileiras presentes no Vale: os caboclos e pretos-velhos.

Se a indumentária do *apará* pode terminar o dia suada, amassada talvez, dadas as contorções corporais, a do doutrinador ao final de um dia de trabalho tende a permanecer intacta, transparecendo seu lugar naquele universo social, de modo que fica evidente que não é apenas uma cruz negra que o diferencia visualmente do *apará*.

Notemos ainda que apenas os doutrinadores podem comandar os rituais religiosos, ou seja, o controle dos rituais cabe àqueles que possuem maior controle sobre seu próprio corpo. Considerando a chave interpretativa adotada, pode-se ainda aventar a hipótese de que isso reflete as próprias estruturas mais amplas presentes no campo religioso, uma vez que os que se aproximam mais do polo do kardecismo dentro do Vale podem comandar os rituais, já os que estão mais próximos do polo das religiões afro-brasileiras não, com isso, não nego a centralidade que os médiuns possuem de incorporação.

Para finalizarmos esta discussão, é válido rememorar que as classificações existentes no Vale, em especial no que tange à mediunidade, não são estanques, contudo, a passagem de uma classificação para outra pressupõe o processo de assimilação de outra lógica corporal, para que o sujeito não apenas se enxergue enquanto pertencente a esta nova ordem como também seja percebido pelos demais e, nesse sentido, o primeiro passo é a mudança na própria indumentária.

A mudança na indumentária seria apenas o primeiro passo, em um cenário em que haja essa mudança no tipo de mediunidade do adepto, que pode decorrer de várias razões, como já foi dito, sendo que a partir desse momento o médium é encaminhado para um “treinamento”, uma vez que ele deverá assimilar novas disposições para vivenciar seu novo lugar na comunidade religiosa. Sua experiência corpórea será reelaborada, pois

o seu lugar relaciona-se diretamente ao que seu corpo demonstra, pois, como elucida-nos Le Breton (2009), o corpo é uma falsa evidência, não é algo dado, mas sim, fruto de uma profunda elaboração social e cultural, e há no VDA um trabalho claramente direcionado para a constituição de disposições corporais que possibilitem a constituição do médium como doutrinador ou como *apará*.

O *self*, que é sempre dinâmico, altera-se continuamente, o que implica uma mudança corporal também, não necessariamente numa relação em que uma instância se sobreponha à outra, muito pelo contrário, o *self* é também corpo. O que a fascinante experiência do Vale nos aponta é que a compreensão do que o sujeito é perpassa as múltiplas concepções e interpretações do seu corpo, mostrando-se este como uma síntese de sua dimensão biográfica com a própria estrutura social da comunidade religiosa na qual o sujeito está inserido.

Com isso, quero dizer que as disposições corporais que são produzidas pelo VDA são interpretadas e modificadas, ainda que dentro de uma margem relativamente limitada de manobra, de acordo com as experiências sociais anteriormente vivenciadas pelo adepto. Nesse caso, não se trata apenas de experiências religiosas, uma vez que a dimensão de classe social também é profundamente relevante para a compreensão de como os agentes se relacionam com seu próprio corpo (Boltanski, 2004).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste breve trabalho, busquei sintetizar algumas questões que emergiram durante meu trabalho de campo, em verdade, quando iniciei a pesquisa sobre o pertencimento religioso entre os adeptos do Vale do Amanhecer, não havia considerado, a princípio, o corpo enquanto chave analítica central, contudo, o fazer do trabalho etnográfico levou-me a uma compreensão de que só poderíamos entender como se constrói o pertencimento religioso entre os adeptos a partir do corpo, pois é a partir da dimensão corporal

que os adeptos constroem o seu lugar no mundo, tornando-se sujeitos da comunidade religiosa.

No VDA, a questão complexifica-se, considerando as categorias de classificação que são construídas, e a dinâmica das mesmas, que se articulam à dimensão biográfica dos sujeitos, pois, afinal, a performance de dois *aparás* incorporando dois pretos-velhos, ou a ação de um doutrinador não serão as mesmas se estamos nos referindo a um médium proveniente do kardecismo, e outro proveniente da umbanda. Desse modo, o corpo é uma síntese do encontro da biografia com o grupo social ao qual o sujeito pertence.

Ainda que o caso dos *aparás* torne mais evidente a relação entre pertencimento e corpo no VDA, penso que o doutrinador nos traz questões interessantes, uma vez que ele nos possibilita pensar as várias formulações de corporeidade existentes no Vale e, por consequência, as diversas formas de pertencer a esta doutrina. O que interpretei a partir de um movimento de maior ou menor aproximação com dois polos: a umbanda e o kardecismo.

Se o corpo é de fato uma falsa evidência, e se ele se origina a partir deste encontro da biografia com o grupo social, devemos reconhecer que ele também traz em seu âmago os dilemas da biografia e os conflitos da dimensão social. Transparecem as relações de poder de uma dada sociedade afinal, a necessidade de haver um êxtase controlado não é fruto de mero acaso, porém possui por base os dilemas que envolvem a legitimidade das religiões afro-brasileiras no Brasil, mas também mostra-se capaz de criar novas relações e, principalmente, novas subjetividades, que animam e redimensionam a comunidade religiosa.

REFERÊNCIAS

- BOLTANSKI, Luc. *As Classes Sociais e o Corpo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- _____. *Escritos de Educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: Crítica Social do Julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007a.

_____. *Meditações Pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.

CAVALCANTE, Carmen Luisa Chaves. *Dialogias no Vale do Amanhecer: Os Signos de um Imaginário Religioso Antropofágico*. 2005. 242 f. Tese (Doutorado em Comunicação de Semiótica)–Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

_____. *Xamanismo no Vale do Amanhecer: O caso Tia Neiva*. São Paulo: Annablume, 2000.

CAVALCANTI, Maria Laura. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

CSORDAS, Thomas J. *Corpo/Cura/Significado*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

GONÇALVES, Djalma Barbosa. *Vale do Amanhecer: Análise Antropológica de um Movimento Religioso Sincretico Contemporâneo*. Brasília. Monografia (Graduação em Antropologia) – Universidade de Brasília, 1999.

LE BRETON, David. *A Sociologia do Corpo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LEWGOY, Bernardo. Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista. Antigas e novas configurações. *Civitas*, v. 6, n. 2, p. 151-167, 2006.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. Um caso de sincretismo afro-cristão-kardecista-umbandista-new age: As casas filiais do Vale do Amanhecer, no Nordeste brasileiro. In: XXI *Reunião brasileira de antropologia*. Vitória: Reunião brasileira de Antropologia, 1998.

MELLO, Gláucia Buratto Rodrigues de. *Millenarismes bresiliens: Contribution à l'étude de l'imaginaire contemporain*. These de docteur em sociologie. Université Pierre Mendes France, U.F.R. Sciences de l'homme et la société, Departament de Sociologie. Grenoble, 1999.

MOTTA, Roberto. Transe du Corps et Transe de la Parole dans les Religions Synchrétiques du Nordeste du Brésil. *Cahiers de l'Imaginaire*, s/v, n.5-6, p. 47-62, 1991.

OLIVEIRA, Amurabi. A Ninfa e o Jaguar: Corpos e Dominação no Vale do Amanhecer. *Vivencia*, v. 1, n. 41, 2012a.

_____. A Nova Era com um Jeitinho Brasileiro: O Caso do Vale do Amanhecer. *Debates do NER*, v. 1, n. 20, p. 67-96, 2011a.

_____. As Narrativas Oníricas do Vale do Amanhecer: Trajetória, estrutura e organização social. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 6, n. 17, p. 133-170, 2013.

_____. Corpos e Corporeidade no Universo da Nova Era no Brasil. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, s/v, n. 9, p. 52-64, 2012b.

_____. Nova Era à brasileira: A New Age Popular do Vale do Amanhecer. *Interações: Cultura e Comunidade*. v. 4, n. 5, p. 31-50, 2009.

_____. O Apará e seu Corpo. *Religião & Sociedade*, v. 34, p. 146-172, 2014.

_____. Performance, Corpo e Identidade: A imersão religiosa no Vale do Amanhecer. *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, p. 113-131, 2011b.

REIS, Marcelo Rodrigues dos. *Tia Neiva: A Trajetória de uma Líder Religiosa e sua Obra, O Vale do Amanhecer (1925-2008)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

TADVALD, Marcelo. Corpo e possessão na teodicéia racionalista do espiritismo kardecista. *Ciencias Sociales y Religión*, s/v, n. 9, p. 117-139, 2007.

Recebido em: 11/11/2014

Aprovado em: 20/01/2015

*SANTA GIANNA DEFENSORA DA VIDA: UMA LEITURA
FENOMENOLÓGICO-CULTURAL DA EXPERIÊNCIA
DO MILAGRE*

*Hugo Ricardo Soares¹
Flávia Slompo Pinto²*

Resumo: Partindo do relato etnográfico sobre a pregação testemunhal de uma devota da santa italiana Gianna Beretta Molla, num evento da Renovação Carismática Católica, no qual ela narra sua experiência miraculosa na relação com essa santa, o objetivo deste texto é pensar essa experiência tendo como ponto de partida a somatização dos efeitos da cura e a narrativa que traduz essa experiência para um público específico. Para tanto, baseamo-nos na noção fenomenológica de “corporeidade” elaborada por Merleau-Ponty e desenvolvida por Thomas Csordas. A ideia é compreender como é estabelecida a relação de homologia entre duas biografias (a da devota e a da santa) a partir dessa experiência corporificada e da intersubjetividade que se estabelece entre elas.

Palavras-chave: Experiência; Cura; Narrativa.

Abstract: Starting through ethnographic report about the testimonial preaching of a devout Italian saint Gianna Beretta Molla, in a Catholic Charismatic Renewal event, in which she recounts her miraculous experience in relation to this saint, the aim of this text is to think this experience having as a point of starting the somatization of the effects of healing and the narrative which translates around this experience to a specific audience. For this, we based it on the phenomenological concept of “corporeality” elaborated by Merleau-Ponty and developed by Thomas Csordas. The idea is to comprise how is established the homology relationship between two biographies (the devotee and the saint) from this embodied experience and the intersubjectivity which is established between them.

Keywords: Experience; Healing; Narrative.

¹ Hugo Ricardo Soares é doutor em antropologia social (Unicamp) e pesquisador do Laboratório de Antropologia da Religião (Unicamp). E-mail: hrsoares@hotmail.com

² Flávia Slompo Pinto é mestre em antropologia social (Unicamp) e docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará. E-mail: flavia.slompo@ifpa.edu.br

INTRODUÇÃO

O fenômeno milagroso é, sem dúvida, um dos elementos mais importantes e presentes dentro da estruturação simbólica do catolicismo, tanto em seu aspecto especulativo teológico quanto em seu aspecto prático representado pelas experiências religiosas cotidianas vivenciadas de maneira coletiva ou individual pelos fiéis.

Na teologia católica, o conceito de milagre foi debatido de maneira mais pontual a partir dos estudos teológico-jurídicos sobre a essência da santidade, bem como sobre as maneiras de reconhecê-la e legitimá-la. Uma boa síntese desses diversos pontos de vista foi feita no século XVIII por Próspero Lambertini (depois papa Bento XIV), especificamente na primeira parte do livro IV de sua monumental obra *La Beatificazione dei Servi di Dio e la Canonizzazione dei Beati*.

É evidente, portanto, na cosmologia (ou cosmológica) católica, o nexo existencial entre santidade e milagre, pois a primeira, seria por excelência, a possibilidade teológica para o surgimento do segundo. E este, por sua vez, é a prova cabal da existência da primeira.

Tendo como principais referências São Tomás de Aquino e Próspero Lambertini, os teólogos Criscuolo, Ols e Sarno, no manual de canonização mais popular e atual da Igreja, argumentam que a reflexão teológica sobre o milagre tem como centro as especulações filosófico-teológicas sobre a própria natureza do “governo divino” (Criscuolo; Ols; Sarno, 2011).

Nesse sentido, o milagre, muito mais do que uma intervenção aleatória da sobrenatureza na natureza, é a verdadeira manifestação de Deus entre os homens, ou seja, a prova de sua existência e uma amostra de como este orienta e governa o mundo. O material para estas formulações são os diversos episódios em que deus se manifesta ou se revela aos homens nas escrituras sagradas cristãs. Se deus manifestou-se em momentos míticos importantes, ele pode e continua a se manifestar nos tempos de hoje.

Do ponto de vista das Ciências Sociais, o milagre no catolicismo já foi entendido como um elemento da relação entre homens e santos (os

principais fazedores de milagres), um decantado oriundo do cumprimento de práticas como promessas, ritos devocionais e contemplativos por parte dos devotos (Zaluar, 1983; Steil, 1996; Menezes, 2004; Reesink, 2004). Haveria, então, entre homens e santos, e também entre os próprios homens, um circuito de trocas simbólicas em que o milagre adquiriria características de dádiva (Mauss, 2003).

Nestas práticas religiosas cotidianas, em que a vigilância teológica se faz menos presente, o fiel acaba por se valer de uma astúcia simbólica, ou seja, de uma capacidade estratégica, de *negociar* os dogmas e as regras e adequar a produção simbólica canônica às suas demandas contextuais. Parte importante de todo este movimento de contato com o sagrado, o milagre acaba por ser re-significado. Isso nos faz muitas vezes pensar que, orquestrando toda a malha social que constitui o catolicismo, existem duas formas de milagre, uma teológica, e por isso canônica, e outra popular, que pode ou não vir a ser um milagre canônico.

Na verdade, como mostrou Reesink, para a lógica do catolicismo, mais importante do que o milagre em si é a “possibilidade do milagre” (Reesink, 2004). Este fator, por si só, basta para sustentar as práticas religiosas, bem como o sentimento de pertencimento e identificação do fiel a esse sistema religioso.

No entanto, a despeito da importância do milagre, grande parte dos estudos sobre catolicismo aborda o fenômeno apenas sob o viés de suas representações simbólicas, ou seja, entendendo-o como o “decantado das relações entre devotos e santos”, acima citado.

Tentando ampliar um pouco o escopo destes estudos, no presente artigo, nós nos debruçamos sobre o relato de uma experiência milagrosa vivenciada e narrada por uma católica chamada Elisabete Arcolino Comparini. Esse milagre foi o responsável pela canonização da italiana Gianna Beretta Mollan em 2004. Partindo deste caso, optamos por tentar compreender a relação do devoto com o seu santo através da dimensão experiencial e corporificada do milagre. Focamos nosso olhar, portanto, nas manifestações somáticas da miraculada a partir de sua relação com Santa Gianna, bem como nos desdobramentos narrativos sobrepostos à sua experiência de milagre. Deste

modo, propomos refletir acerca da relação entre milagre e biografia, ou, dito de outro modo, entre experiência e narrativa, numa dimensão mitodramática de cura (Csordas, 2008).

Como indicamos, a ideia de abordar a relação de devotos católicos com seus santos de devoção via experiências corpóreas ainda é bastante nova. Uma das causas disso, como indica Csordas, é a relativa precariedade das nossas categorias analíticas usadas nestes tipos de abordagens baseadas no paradigma da corporeidade (Csordas, 2008). A grande maioria dos estudos investiga a relação do devoto com o santo a partir de sua atuação como receptor e produtor do capital simbólico atuante no campo religioso.

O antropólogo Thomas Csordas, citado anteriormente, é um dos que se propõe a ultrapassar o limite encontrado nos estudos que se valem das interpretações de inspiração semiótica do fato antropológico (ou seja, que fazem do significado o ponto de chegada da pesquisa). Apresentando o livro *Corpo/Significado/Cura*, de Thomas Csordas, Carlos Steil argumenta que este autor procura uma perspectiva que vai além do significado estabelecido, estipulando como horizonte da pesquisa a “[...] compreensão da experiência do que significa ser humano enquanto um corpo no mundo” (Csordas, 2008, p. 10).

O paradigma da corporeidade, apresentado por Csordas, nesse caso, tenta dar conta de uma análise fenomenológica da cura ou do milagre. No entanto, o autor deixa claro que este paradigma deve ser entendido como um complemento das análises no paradigma da cultura, com suas metáforas de textualidade. O paradigma da corporeidade permite aprofundar algumas questões como a dialética existente entre consciência perceptiva e prática coletiva, por exemplo.

A análise de Csordas nos artigos desse livro olha para o corpo fenomênico como o lócus da cultura e o meio de sua experimentação, do “fazer-se humano” em suas infinitas possibilidades. Ou seja, o corpo é o lócus existencial da cultura e do sujeito (Csordas, 2008; Merleau-Ponty, 2011).

A inspiração para a formulação deste paradigma fenomenológico da corporeidade vem basicamente das obras de Maurice Merleau-Ponty e Pierre Bourdieu. Do primeiro, Csordas vale-se de sua fenomenologia da percepção,

ou seja, na concepção de Merleau-Ponty, a percepção é um ato pré-objetivo e pré-discursivo, pois neste momento, não há distinção entre sujeito e objeto, simplesmente existe um corpo no mundo que se percebe, mas não se distingue. Por isso, para o autor, a percepção sempre esteve integrada ao mundo cultural de modo que o “pré-objetivo” não é “pré-cultural”. A análise fenomenológica proposta por Merleau-Ponty deve começar com este ato “pré-objetivo” da percepção ao invés de objetos já constituídos.

A contribuição de Bourdieu vem com o uso do conceito de *Habitus*, que serve para cobrir uma lacuna nas formulações de Merleau-Ponty, ou seja, a não elaboração ou o não desenvolvimento explicativo dos passos entre a percepção e a análise histórica culturalmente formulada. O conceito de Bourdieu serve para Csordas mostrar que efetivamente o “pré-objetivo” não é “pré-cultural”.

Portanto, a junção entre as ideias dos dois pensadores se dá por uma correspondência entre o que Merleau-Ponty chama de pré-objetivo e Bourdieu chama de “orquestração não autossuficiente de práticas de habitus”.

O TESTEMUNHO DE UM MILAGRE

Nosso relato etnográfico foi coletado no ano de 2008, em um *rebanhão de carnaval*, o *Carnaval com Cristo*, evento realizado nos quatro dias de carnaval pela Renovação Carismática Católica, em Campinas – SP. O evento ocorreu no grande espaço composto pela quadra de esportes, um bosque e o pátio do Colégio Salesiano São José. Chegamos de manhã e logo percebemos que estava acontecendo uma pregação, proferida por uma mulher, que depois soubemos ser Elisabete Arcolino Comparini. Em pé, e munida de um microfone, Elisabete falava a uma pequena audiência que se situava sentada em cadeiras de plástico, dispostas ordenadamente em fileiras. Sua narrativa estava estruturada como um testemunho tipicamente cristão, marcada pelo martírio, por sacrifícios e, por fim, pelo consequente desfecho feliz.

A pregadora iniciou sua fala contando de maneira bastante suave e alegre sobre sua vida de casada, enfatizando a felicidade corriqueira no cotidiano de

um casal católico com dois filhos, e dando especial ênfase à grande notícia que, a certa altura da vida, receberam: a chegada do terceiro filho.

Elisabete disse que todos na família ficaram muito felizes, afinal, para os católicos, a notícia da chegada de uma vida é uma bênção vinda do céu. No entanto, este momento narrativo da felicidade durou muito pouco, para dar vazão, em sua fala, a um drama que iria se estender por praticamente todo o testemunho.

Modificando a feição de seu rosto, assumindo um sério tom de voz, a pregadora anunciou para seu público que, em seu quarto mês de gravidez, sua bolsa havia rompido prematuramente, fazendo com que a placenta perdesse oitenta por cento do líquido amniótico. Entraram em cena, então, os hospitais e os médicos, que, pós o diagnóstico, anunciaram a Elisabete a necessidade de retirada imediata do feto, pois este estava colocando em risco sua própria vida. A fala da pregadora, desta feita, assumiu então um tom ainda mais dramatizado: iniciou-se, em sua narrativa, uma performance de crise que constituiu substancialmente a maior parte do resto de sua fala.

A pregadora construiu, então, este que seria o corpo de sua performance narrativa, a condição que a colocava no limiar entre a vida e a morte, o que seria devidamente contado com emoção, voz embargada e drama. Com aura de vilões, os médicos anunciaram que a situação era urgente e que ela, Elisabete, teria que dar o aval para a retirada do feto, pois, em sua interpretação, esta era a atitude certa a se fazer.

Elisabete conta que sofreu, desesperou-se e chorou muito. Ela simplesmente não conseguia concordar com os médicos corroborando com o aborto, pois aquele feto era seu filho, e Deus lhe dizia que não poderia consentir com a operação. A pregadora anunciou, então: “Eu teria de decidir entre a minha morte ou a morte de meu filho”.

Os dias passaram e os exames confirmaram o agravamento do caso. Os médicos, a cada hora, pressionavam a paciente e sua família a realizar a operação, e Elisabete resistindo, doendo-lhe ao pensar que, se morresse, deixaria dois filhos órfãos, mas que se decidisse por sua vida, estaria matando outro filho. Esta narrativa dramática foi gradativamente se potencializando,

tornando-se mais enfática durante seu testemunho, criando, assim, uma grande expectativa entre os ouvintes.

Sua família passou, então, a acionar todo tipo de ajuda espiritual possível no interior do catolicismo: realizou missas em intenção à saúde de Elisabete, pediu a grupos de oração e de amigos para que rezassem por ela etc. Inserida nesta rede de orações, Elisabete acabou recebendo no hospital a visita do bispo da cidade³, Dom Diógenes Matthes. Este é um episódio emblemático na constituição de sua relação com Santa Gianna.

Dom Diógenes Matthes a presenteou com um livro, mais precisamente, a hagiografia da então desconhecida beata italiana Gianna Beretta Molla. Faz-se notável que, ao longo de toda performance narrativa, este havia sido o primeiro momento em que Gianna Beretta Molla fora mencionada.

Elisabete conhece, acessa e aciona Gianna através de um livro entregue por um membro do alto clero da cidade. A partir desse momento, Elisabete apresenta a seu público o mote central da vida de Gianna, mote o qual se constituirá enquanto paradigma de identificação entre ela e Gianna: a beata italiana enfrentara o mesmo problema de perda de líquido amniótico durante uma de suas gravidezes, e havia preferido morrer para dar a vida ao seu filho (o que efetivamente aconteceu).

No momento em que a história de Gianna entra na fala de Elisabete, sua narrativa torna-se ainda mais aflitiva. A partir da leitura da biografia dada por Dom Diógenes, Elisabete passou a compreender que aquela experiência clínica pela qual estava passando era uma das formas de Deus operar nela para que compreendesse Sua magnitude, e *O* aceitasse. A beata passa a ser vista como um modelo de conduta católica em prol da vida, em prol de outrem: a alteridade preferencial pela qual Elisabete deveria se identificar profundamente.

Dentro de um paradigma da corporeidade, a base empírica para a análise é uma experiência corporificada (Merleau-Ponty, 2011). No caso aqui posto em análise, temos a aflição de Elisabete pensada não somente

³ Elisabete mora com sua família na cidade de Franca, interior de São Paulo.

pelo risco de morte pelo qual estava passando, mas também pela angústia que estava sentindo em ter que decidir entre sua vida e a de seu filho (havia um suplício físico e outro religioso/psicológico).

A partir dessa aflição, o discurso médico identifica uma anomalia física, biológica, fruto, portanto, de fatores naturais. Anomalia essa que tinha solução: a retirada do feto via procedimento cirúrgico. No entanto, o problema da perda do líquido amniótico, pela leitura religiosa de Elisabete, representava uma provação de Deus; e a aceitação da solução médica significava desobedecer a uma ordem divina, na medida em que a retirada do feto é considerada uma ação pecaminosa. O interessante é que esta leitura cultural feita por Elisabete acontece inspirada e entremeada pelo exemplo de Gianna. Isso fica-nos claro a partir da ponte que Elisabete constrói entre sua experiência de aflição e a vida da então beata Gianna.

Estabelece-se, portanto, um jogo de espelhamento entre devota e santa, o início de uma homologia entre as duas biografias a partir de uma nascente intersubjetividade que colapsa oposições como sujeito-objeto, santo-devoto, sincronia-diacronia. Esta intersubjetividade se dá entre corpos, não físicos – pois cronologicamente as histórias não se encontram –, mas, de um ponto de vista fenomênico, entre corpos narrados (Merleau-Ponty, 2002; Csordas, 2008).

A narrativa do testemunho desliza, então, para uma atmosfera de medo, de desespero em assumir a escolha de morrer: “Será que Deus estaria pedindo uma prova do meu amor por Ele, fazendo com que eu me entregasse à morte? Mas como um Deus poderia querer tirar de seus filhos, sua mãe, eu me perguntava, e chorava muito”, conta Elisabete à sua audiência.

Ao identificar-se com a beata Gianna Beretta Molla, Elisabete compreende sua aflição a partir da mesma lógica pela qual a santa resolveu seu problema: a opção pela morte como uma prova de amor por Deus e por Sua criação. Elisabete conta a seu público que a partir daquele momento, triplicou sofregamente suas rezas, principalmente para a beata Gianna e para Virgem Maria, pedindo que estas lhe fizessem compreender o sublime sentido da maternidade, no âmbito do martírio e do sofrimento que as mesmas haviam passado em vida. Isso significaria, nos dizeres da pregadora, pedir que a

Virgem e a beata a ungissem e a protegessem, para que tudo se operasse nela do modo como Deus desejasse, aceitando que se, nos planos Dele, fosse para ela morrer, que ela morresse em paz.

Começamos finalmente a chegar ao auge de sua história. A intensidade de sua aceitação da cruz recebida em formato clínico será proporcional à suavização de sua fala, que irá se aliviando até, finalmente, chegar ao momento em que os médicos revelam um resultado inesperado nos exames: o líquido amniótico estava se formando novamente na placenta. Elisabete havia sido curada por um milagre.

Eis que chegamos ao final dessa pregação, parte esta não menos interessante. A pregadora retira de sua bolsa um pano, o desdobra, e o mostra a seu público revelando assim uma grande bandeira com a fotografia da agora Santa Gianna, sorrindo e com um de seus filhos pequenos no colo. Mostra também ao público uma pequena moldura de madeira, cujo conteúdo é uma relíquia, um pedaço da camisola usada por Santa Gianna no momento de seu martírio, e incita aos presentes a irem tocar naquela relíquia.

Depois disso, a pregadora convidou a todos para darem as mãos, e deu início a uma oração de invocação do Espírito Santo e agradecimento pelas graças concedidas. Todos oraram em voz alta dizeres diferentes uns dos outros. Já a pregadora, também o fez, porém, como estava com o microfone, sua voz saiu mais alta e potente de modo que todos a escutaram claramente. E o que pediu, de maneira bastante incisiva, foi que Deus guiasse os católicos a seguirem o exemplo de Santa Gianna, esta defensora da vida, e que o Espírito Santo recaísse sobre os homens de decisão da nossa sociedade, os nossos políticos, para que compreendessem o milagre da vida nesta campanha contra o aborto⁴

HOMOLOGIAS BIOGRÁFICAS

Este relato etnográfico curto evidencia uma experiência clínica pessoal, profundamente dramatizada durante uma performance narrativa de pregação.

⁴ Evidentemente, a pregadora referia-se à campanha nacional da Igreja Católica contra o aborto.

Podemos novamente evocar algumas ideias de Csordas para iluminarmos pontos específicos deste episódio. Os dois primeiros conceitos a serem equacionados são o de “doença” (a origem do suplício) e o de “cura” (superação do estado de doença).

Em seus estudos sobre cura carismática, glossolalia e demais manifestações típicas da Renovação Carismática Católica (RCC), Csordas mostra como a partir de uma experiência corporificada, inúmeras interpretações culturais podem ser tecidas. No texto *A Aflição de Martin* (Csordas, 2008), o autor demonstra como, em diversas vezes, as interpretações culturalmente distintas significam a experiência do suplício (a base fenomenológica) de maneiras muito distintas. O que o discurso médico chama de doença, ou seja, causa de uma aflição, numa leitura religiosa, é uma provação divina, ou um ataque do demônio. De qualquer forma, sendo um ou outro, é algo fora do controle do suplicante.

É bastante interessante perceber de que modo uma situação clínica absolutamente corriqueira para a medicina⁵ ganha uma dimensão dramática quando encarada sob o prisma de uma biografia marcada pela religiosidade católico-cristã. Na RCC, a doença é encarada como um obstáculo ao crescimento espiritual e possui diferentes origens (Csordas, 2008). Pode ser fruto de um pecado, de problemas de gerações passadas ou mesmo uma artimanha do demônio. No caso da nossa miraculada, sua doença, ao ser compreendida por homologia à biografia de Santa Gianna, é lida como uma provação enviada por Deus. De acordo com Csordas, na interpretação carismática, para cada “tipo” de doença existe um procedimento diferente de cura. E o sistema de cura na RCC é holístico, pois visa a integrar todos os aspectos da pessoa, concebida como um compósito tripartite de corpo, mente e espírito.

A eficácia da cura ritual, para Csordas, está no discurso. Esse discurso ativa e exprime processos endógenos. Nas palavras do próprio autor:

⁵ De acordo com o artigo 128 do Código Penal Brasileiro, o aborto não é considerado crime quando (1) não há outro meio para salvar a vida da mãe (e neste caso, é chamado de “aborto necessário”) e (2) quando a gravidez resulta de estupro.

[...] a cura depende de um discurso significativo e convincente que transforma as condições fenomenológicas sob as quais o paciente existe e experiencia sofrimento ou aflição. Pode-se demonstrar que esta retórica redireciona a atenção do suplicante para novos aspectos de suas ações e experiências ou o persuade a lidar com certos aspectos habituais da ação e da experiência a partir de novas perspectivas [...] na medida em que este novo significado abrange a experiência da vida da pessoa, a cura passa a criar para ela uma nova realidade ou um novo mundo fenomenológico [...] (Csordas, 2008, p. 49-50).

Em outras palavras, o que o autor está dizendo é que o processo da cura altera o modo somático de atenção (Csordas, 2008) do suplicante, ou seja, sua forma de objetificar seu próprio corpo fenomênico no mundo⁶. Dentro de um contexto ritual, o curador oferece ao doente uma trama de linguagem capaz de relacionar a percepção e a ação a partir de uma dimensão mitopoética (Silveira, 2008). Contudo, esse discurso proferido pelo curador durante o processo de cura precisa ter algumas características, ou condições, para que seja efetivo: 1) predisposição do suplicante de ser curado; 2) empoderamento, ou seja, o suplicante precisa ser convencido de que a cura é eficaz e vem de Deus; 3) transformação do suplicante após a experiência da cura.

A correlação que Csordas (2008) propõe entre narrativa e cura apresenta algumas consonâncias com as ideias de Marcel Mauss (2001) e Lévi-Strauss (1970). Para Lévi-Strauss, “[...] o xamã fornece à sua doente uma *linguagem*, na qual se podem exprimir imediatamente estados não formulados, de outro modo informuláveis” (Lévi-Strauss, 1970, p. 228). Em Lévi-Strauss (1970), a técnica da narrativa visa a reconstituir uma experiência real: os protagonistas do mito narrado pelo xamã podem ser sentidos pela doente, o que permite à doente que esta construa uma “geografia afetiva” de seu próprio corpo, tornando pensável uma situação inicialmente dada apenas em termos

⁶ Esta afirmação é uma “adaptação” do conceito heideggeriano *dasein*. Em português, esse conceito foi traduzido como “ser no mundo” ou mesmo, “estar aí”. É uma formulação que foi apropriada por Merleau-Ponty, tornando-se fundamental para a constituição de sua fenomenologia da percepção.

afetivos e percepções corpóreas caóticas e desordenadas. É a passagem de um estado caótico de percepção para um estado de expressão verbal – que permite à doente viver sob uma forma ordenada e inteligível uma experiência real – que provoca a reorganização do processo fisiológico. Para Lévi-Strauss (1970), trata-se de suscitar uma experiência através do mecanismo narrativo, e na medida em que essa experiência se organiza, mecanismos situados fora do controle do sujeito se ajustam e se ordenam espontaneamente.

Para Lévi-Strauss, a cura xamânica trata de induzir uma transformação orgânica a partir de uma técnica que leve o doente a viver intensamente um mito cuja estrutura seria análoga àquela da qual se quereria determinar em seu corpo. Uma reorganização estrutural entre corpo e pensamento, ligados pela experiência da narrativa. Uma metáfora que, quando narrada e (ao mesmo tempo) experienciada, é capaz de “modificar o mundo”, ou, dito de outro modo, possui uma “propriedade indutora”, ou “eficácia simbólica”, capaz de edificar processos orgânicos.

Tanto Csordas (2008) como Lévi-Strauss (1970) estão falando de um jogo entre modalidades sensoriais e atribuição de significado, em que a aquisição de um conhecimento torna possível uma experiência corpórea específica. Recuperam, portanto, o que já havia sido postulado por Marcel Mauss (2001) em seu estudo sobre a prece: as palavras (quando envolvidas por uma tônica e um contexto cultural específico) têm poder de afetação sobre os corpos. Teorias que tratam, por fim, da capacidade do sujeito experimentar certas situações sob a forma de um mito vivido. Csordas sugere o conceito *performance of metaphor* (Csordas, 1997), ou seja, como os símbolos narrados são “corporificados” na cura ritual através de uma performance narrativa, uma performance da metáfora. No caso mais específico do contexto de cura carismática, para Csordas, há no doente um excesso de aflição desordenada (ou “pré-objetiva”, no sentido de ainda não ter sido objetivada, racionalizada), que se ordena (ou se “objetiva”) a partir de uma “imagem corporificada” (uma emoção, ou um desejo, objetivados em “espírito maligno”), a qual, por sua vez, age no corpo do doente, que, por seu turno, cura-se a partir do momento em que compreende que aquilo que o

desordenava “não pertencia a ele”, ou, em outras palavras, “o controlava”, e nesse sentido, tal desordem é expelida de seu corpo – chegando, assim, à cura. O curador constrói metáforas elétricas de alívio e autocontrole.

Nos estudos que tomam a dimensão da cura no catolicismo como enfoque, temos que os rituais de cura podem ser vistos como dramas cósmicos, trágicos ou míticos, nos quais se desenrola uma batalha, uma busca do êxtase, uma busca de individuação ou de dissolução (Silveira, 2008). No caso de uma cura por milagre, não temos a presença do curador ou do xamã, que, como vimos, é peça fundamental no processo terapêutico-narrativo. Nesse caso, poderíamos postular que ele é substituído pelo santo, não somente no plano discursivo, mas também no plano fenomenológico, domínio da intersubjetividade. Há que se salientar, também, que, no caso da experiência da cura via milagre, não temos uma “estrutura ritual” completamente ordenada. Porém, a consonância entre narrativa e cura é a mesma; com a diferença de que o discurso do curador (ou do xamã) é substituído – no caso aqui relatado – pelo livro, ou a biografia de Santa Gianna; pelas preces (Mauss, 2001) que se fecundam e se desdobram em Elisabete a partir de sua leitura e identificação; e pelo discurso da própria miraculada, que performatizou sua experiência de milagre através da narração para uma plateia.

Em seu estudo sobre leitura devocional, Algranti (2004) apresenta-nos a vida da mística Jacinta de São José, a qual, espelhando-se na ávida leitura que fizera da obra de Santa Tereza D’Ávila, constrói para si uma narrativa biográfica e uma estrutura de sentimentos em homologia à experiência descrita por Santa Tereza; a tal ponto de não apenas ter visões semelhantes às da santa, mas também ver e conversar com ela. Tanto no caso de Jacinta como no caso de Elisabete – apesar de que, na primeira, trata-se de uma representação narrativa escrita e na segunda, uma representação narrativa falada –, temos a biografia como o paradigma para a experiência narrada. A experiência narrada pelas devotas performatiza a estrutura dramática da biografia de suas santas de devoção.

Quando Elisabete passava por seus suplícios, Gianna era ainda uma beata, de modo que sua própria narrativa de testemunho é que faz com

que, em seu suplício, Elisabete afirme constantemente que Gianna é santa, e, porque é santa, irá curá-la; culminando em um desfecho em que, curado, seu corpo torna-se a prova da santidade de Gianna. Dessa forma, o santo “produzido” simbólica e socialmente nesse tipo de discurso adquire cada vez mais legitimidade para continuar atuando como santo, ou seja, fazendo milagres. Podemos dizer que quanto mais o santo é produzido, mais ele produz, e quanto mais ele produz, mais é produzido (Soares, 2007).

Este jogo de espelhamento e diferenciação na devoção relacional será o responsável por construir Santa Gianna. Aquela que testemunha, também manipula e agencia, pois, neste caso, o sagrado trata-se de questão biográfica. Temos a experiência de milagre de Elisabete Arcolino Comparini performando a estrutura dramática da biografia de Santa Gianna Beretta Molla, através da dimensão narrativa de sua fala-testemunho, ou fala-pregação.

O relato etnográfico aqui apresentado nos sugere pensar as narrativas não apenas enquanto estruturas, mas enquanto atos: atos de pôr em ordem algo que se capturou com os sentidos, atos de relacionar; em outras palavras, o discurso narrativo enquanto ato verbal em que alguém conta para alguém algo que aconteceu. Atos que devem ser compreendidos nas condições e nos contextos em que estão sendo performatizados pelo narrador.

A fala de Elisabete inaugura e fixa sua experiência religiosa. Sua agência de fala espalha-se em um falar sobre si mesma (a constituição de uma autobiografia) que atinge sua apoteose na contínua eliminação de si em prol de uma identificação/transformação em Santa Gianna, em termos biográficos (portanto, narrativos) e corpóreos. Ademais, sua performance narrativa parece ter como intuito transmitir aos ouvintes a sensação dramática de uma tragédia cujo desfecho sensório é o do alívio proporcionado pela intervenção divina. A eficácia de sua narrativa se dá pela sinestesia de elementos: as biografias de Elisabete e Gianna, os corpos doentes e supliciados de Elisabete e Gianna, a presentificação dos corpos de Elisabete e Gianna (o corpo vivo e sadio de Elisabete que mostra a seu público a fotografia e as relíquias das vestes de Santa Gianna).

A relação entre Elisabete e Gianna evidencia de que forma uma hagiografia vai sendo socialmente construída a partir de um discurso falado (Soares, 2007), estruturado como narrativa sobre um “outro” em que a narradora somatiza em si as dores, os elementos sensoriais e o próprio corpo deste personagem sobre quem se conta. A experiência milagrosa “faz o santo” a partir da objetivação narrativa de uma experiência corporificada que é contada aos outros.

Médica, casada, mãe de três filhos, Gianna não realizou grandes obras de caridade nem renunciou a bens materiais para ser considerada santa: Gianna é santa por ser mãe e mártir da vida. Sua curta vida⁷ e sua morte funcionam como a reprodução em pequena escala de um mito original: a Paixão de Cristo. Na interpretação religiosa que se dá à sua vida e morte, Santa Gianna sacrificou-se, como Jesus Cristo o fez, para salvar seu filho. Santa Gianna faz-se, assim, exemplo de que o ideal cristão – agir como Jesus Cristo agiu – pode ser vivido na terra, e instaura a possibilidade da presença de Cristo no tempo e espaço atuais. O mito original da Paixão, registrado na biografia da santa, instaura a possibilidade de homologias biográficas entre santo e fiel. Elisabete “vive o mito”, presentifica a biografia da santa em seu corpo. Corporifica o narrado. Na civilização mecânica, “[...] não há mais lugar para o tempo mítico, senão no próprio homem.” (Lévi-Strauss, 1970, p. 236). O “si-mesmo” e o “Outro” do mito tornam-se um contínuo.

A palavra-paixão (ou os suplícios contidos na narrativa biográfica da santa) torna-se palavra-ação, gerando uma afetação sobre o corpo da leitora devota (Mauss, 2001; Deleuze, 2007). A confusão entre o corpo físico e a linguagem gera o milagre (milagre enquanto transformação de um corpo clínico em um corpo sem órgãos), assim como gera a produção de uma imanência, no sentido de que a santa age no tempo presente da doença física da miraculada. Como tese central, temos repetição (da experiência da santa na miraculada) e ação (da santa sobre a miraculada).

A miraculada “faz a santa”, na medida em que a narra e a presencia em seu corpo. Seu testemunho evangeliza e presentifica tanto o milagre como

⁷ Gianna falece com 39 anos de idade, uma semana depois de dar a luz.

a santa. Enquanto relíquias corporais, as vestes da santa a personificam no ambiente. Os fiéis tocam e fotografam as relíquias, no intuito de obter o mesmo efeito de afetação; desta feita, não da palavra sobre o corpo físico, mas do objeto sagrado sobre o corpo físico.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Jean-Pierre. *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*. Paris: Auber, 1997.
- ALGRANTI, Leila. *Livros de devoção, atos de censura*. São Paulo: Hucitec, 2004.
- ALMEIDA, Ronaldo de. Religião em Transição. In: MARTINS, Carlos B. (Coord.); DUARTE, Luiz F. D. (Org.). *Horizontes das Ciências Sociais – Antropologia*, São Paulo. Anpocs, 2010.
- BALANDIER, Georges. *Antropologia Política*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1969.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- _____. O costureiro e Sua Grife: contribuição para uma teoria geral da magia. In: *A Produção da Crença – contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. São Paulo: Zouk, 2004.
- BRAGA, Antônio Mendes da Costa. *Padre Cícero: sociologia de um padre, antropologia de um santo*. Bauru: Edusc, 2008.
- BROWN, Peter. *The Cult of Saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- CALAVIA-SAEZ, Oscar. O que os santos podem fazer pela antropologia? In: *Religião e Sociedade*, n. 29, v. 2, 2009.
- CAMPOS, Roberta B. C.; CAMINHA, Carla P. R. A Obra de Maria: a redefinição da devoção mariana. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília;

CAMURÇA, Marcelo. (Org.). *Novas Comunidades Católicas*. Em busca do espaço pós-moderno. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Santuário, 2000.

_____. Perspectivas da neopentecostalização católica. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo. (Org.). *Novas Comunidades Católicas*. Em busca do espaço pós-moderno. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

CRISCUOLO, Vincenzo; OLS, Daniel; SARNO, Robert. *Le Cause Dei Santi – sussidio per lo Studium*. Città del Vaticano: Libreria Editrice, 2011.

CSORDAS, Thomas. *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing* Berkeley, Los Angeles, 1994.

_____. Prophecy and the performance of metaphor. In: *American Anthropologist*, New Series, v. 99, n. 2, 1997, p. 321-332.

_____. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, M. L.; DUARTE, Luiz Fernando Dias; PEIXOTO, Clarisse; BARROS, Myria Lins de. (Org.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

GAJANO, Sofia Boesch. *La Santità*. Roma/Bari: Editori Laterza, 2005.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da 'liberdade religiosa' no Brasil e na França*. São Paulo: CNPq/Pronex/Attar Editorial, 2002.

GOES, Rita de Cássia Telles; JUSTO, José Américo; PRANDI, Reginaldo. *Renovação Carismática e Pentecostalismo: proximidades e diferenças*. In: PRANDI, Reginaldo. (Org.). *Um Sopro do Espírito*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1998.

GOMES, Edlaine de Campos. A religião em discurso: a retórica parlamentar sobre o aborto. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine de Campos; NATIVIDADE, Marcelo; MENEZES, Renata. *Valores religiosos e legislação no Brasil: a tramitação de projetos de lei sobre temas controversos*. Rio de Janeiro: Garamond/FAPERJ, 2009.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O Peregrino e o Convertido – a religião em movimento*. Petrópolis: Ed Vozes, 1999.

JAMES, Willian. *As Variedades da Experiência Religiosa – um estudo sobre natureza humana*. Ed Cultrix, s/d.

LAMBERTINI, Prospero. *La Beatificazione dei Servi di Dio e la Canonizzazione dei Beati*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LUCKMANN, Thomas. *The invisible religion*. The problem of religion in modern society Macmillan Publishers, 1967.

MAUÉS, Raymundo. O leigo católico no movimento carismático em Belém do Pará. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 22., 1998, Caxambu, MG. *Anais...* São Paulo: ANPOCS, 1998.

MAUSS, Marcel. *A Prece*. In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. Ensaio Sobre a Dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENEZES, Renata de Castro. Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos. *Religião e Sociedade*, n. 24, v. 1, p. 46-64, 2004.

_____. *A Dinâmica do Sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*: Relume Dumará, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Conversas* – 1948. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, n. 13, v. 1, p. 7-16, 2009.

PAZ, Octavio. *Sóror Juana Inês de la Cruz: as armadilhas da fé*. São Paulo: Mandarin, 1998.

PEIXOTO, Maria Cristina L. *Santos da Porta ao Lado: os caminhos da santidade contemporânea católica*. 2006. Tese (Doutorado em Sociologia)–Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

PINTO, Flávia Slompo. *A loucura da cruz: sobre corpos e palavras na Toca de Assis*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Unicamp, Campinas, São Paulo, 2012.

PONDIAN, Vânia Aparecida. *A figura de Maria e as mulheres católicas carismáticas*. Dissertação (Mestrado em Sociologia)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2000.

PRANDI, Reginaldo; CAMPOS, André Gambier; PRETTI, Rogério Abramo. A Renovação Carismática Católica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Um Sopro do Espírito*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1998.

PRANDI, Reginaldo; GOES, Rita de Cássia; SILVA, Roberto Miranda. A Doutrina Carismática. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Um Sopro do Espírito*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1998.

REESINK, Mísia Lins. Para uma Antropologia do Milagre: Nossa Senhora, seus devotos e o Regime de milagre. In: *Cadernos CRH*, Salvador, v. 18, n. 44, p. 267-280, maio/ago. 2005.

SILVEIRA, Emerson Sena da. *Corpo, emoção, rito: antropologia dos carismáticos católicos*. Porto Alegre: Armazém Digital, 2008.

SOARES, Hugo Ricardo. *A produção social do santo: um estudo do processo de beatificação do Padre Rodolfo Komórek*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, SP, 2007.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

VALERIO, Adriana. A teologia, o feminino. *Estudos Feministas*, n. 13, v. 2, p. 367-376, 2005.

VAUCHEZ, André. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*. v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1987.

VELHO, Otávio. O Cativo da Besta-Fera. In: *Besta-Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará, 1995.

Recebido em: 12/11/2014

Aceito em: 15/12/2014

SOBRE OS CUIDADOS DO CORPO E DO ESPÍRITO EM LIVROS DE ENSINO RELIGIOSO: DA ESTÉTICA CORPORAL AOS SIMBOLISMOS RITUAIS¹

Milton Silva dos Santos²

Ana Carolina Capellini Rigoni³

Resumo: Integrados ao universo da cultura escolar, os livros didáticos, ou manuais escolares, revelam-se não apenas como objetos facilitadores do processo de ensino-aprendizagem, mas também como *mídias de massa* e suportes pedagógicos atravessados por representações sociais. Daí o interesse deste artigo, que tem como tema central a forma como tem sido construída a intersecção entre corpo e religião em apostilas e coleções de livros didáticos dirigidos aos alunos e professores de ensino religioso (ER). Se as religiões baseiam-se num conjunto de concepções morais, regras de comportamento, ideologias etc., e o corpo é produtor de sentido por meio do qual se reconhecem pertencimentos culturais, práticas sociais e experiências religiosas, haverá uma moralidade orientando as representações sobre o corpo nos materiais didáticos para o ER? Este é um dos pontos que norteiam a análise aqui centrada, sobretudo, nas coleções de ER das editoras Ática, Scipione, Moderna e Vozes.

Palavras-chave: Corpo; Religião; Estética corporal.

Abstract: Integrated to the universe of the school culture, textbooks, or books, are revealed not only as facilitators objects of the teaching-learning process, but also as *mass media* and pedagogical supports crossed by social representations. Hence the interest of this article, which has as main theme the way it has been built the intersection between body and religion in handouts and collections of textbooks aimed at students and teachers of religious education (RE). If religions are based on a set of moral conceptions, rules of behavior, ideologies, etc., and the body is

¹ Agradecemos as leituras, os comentários e as sugestões bibliográficas de Matheus Costa Oliva e Hellen Fonseca.

² Doutorando em Antropologia Social (UNICAMP). Contato: miltonrpc@gmail.com

³ Doutora em Educação Física (UNICAMP). Contato: anacarolinarigoni@yahoo.com.br

the producer of sense through which recognize cultural affiliations, social practices and religious experiences, there will be a guiding morality representations of the body in collection of textbook for the ER? This is one of the points that guide the analysis here focused mostly on ER collections of Ática publishers, Scipione, Moderna and Vozes.

Keywords: Body; Religion; Body Aesthetics.

INTRODUÇÃO

*Não é à consciência que o sujeito
está condenado, mas ao corpo [...].*

J. Lacan

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996 (LDBEN/1996), entre outros dispositivos legais, determinam que o ensino religioso (ER) seja oferecido dentro do horário normal das escolas públicas de ensino fundamental, não sendo obrigatório oferecê-lo no Ensino Médio. Ao contrário das demais matérias do currículo escolar obrigatório, o ER é uma disciplina facultativa ao aluno, “parte da formação básica do cidadão”, que visa a assegurar o respeito à diversidade religiosa brasileira, mas proíbe todas as formas de proselitismo e doutrinação. Para além do “processo de escolarização” do ER (Junqueira, 2002), das tensões e polêmicas em torno da sua permanência nas redes públicas de ensino, que já foram suficientemente discutidas por vários autores (Carneiro, 2004; Dickie; Lui, 2007; Giumbelli, 2008; entre outros), interessam-nos os discursos que têm norteado a produção de livros didáticos de ER em circulação nacional, bem como os conteúdos relativos ao ensino das religiões possivelmente ministrados em sala de aula.

Cabe aqui ressaltar que os livros didáticos, entre outras mídias pedagógicas (escritas, orais, iconográficas etc.), são responsáveis pela difusão de “[...] conteúdos reveladores de representações e valores predominantes num certo período de uma sociedade” e permitem compreender a “história do

pensamento e das [nossas] práticas educativas” (Corrêa, 2000, p. 12). Trata-se, portanto, de um “objeto cultural complexo” (Morand, 2012, p. 67), cujos discursos e narrativas visuais constituem objetos de pesquisa nos campos da Educação e da História, mas raramente nas Ciências Sociais.

Assim nasceu a proposta deste artigo que, baseado no pensamento socioantropológico, visa a apresentar os resultados de uma reflexão sobre os sentidos evocados e/ou atribuídos à noção de corpo e à forma como tem sido concebida a intersecção entre corpo e religião numa amostragem de livros didáticos de ER (manuais para análise do professor)⁴ e nas apostilas, de orientação salesiana, dirigidas aos professores e alunos do Ensino Médio. Procuramos observar o número de vezes em que a expressão “corpo” aparece como tema principal e/ou secundário de um determinado capítulo, texto de leitura complementar ou das variadas seções que acompanham as unidades temáticas de cada volume consultado.

Após uma leitura preliminar do material reunido, decidimos trabalhar com os volumes enumerados no quadro a seguir, que abordam diretamente o binômio corpo/religião:

Tabela 1 - Livros didáticos de ensino religioso (amostra examinada).

Livro	Título e autor	Série/Ano, Volume	Editora	Ano
1	De mãos dadas Amélia Scheneiders e Avelino Antonio Correa	6ª série (7º ano)	Scipione	2007
2	Ensino Religioso Escolar: Proposta Inspetorial Salesiana Minervina Menezes	1ª série (Ensino Médio)	Companhia da Escola	s/d

Continua...

⁴ Através de e-mails, telefonemas e contatos com os editores, organizadores e divulgadores, recebemos as doações das coleções de ER das editoras Ática, Scipione, FTD, Moderna, Vozes, Paulinas, Editora do Brasil, Companhia da Escola, Global e Rideel. Parte desse material foi doada para a Biblioteca “Prof. Joel Martins”, Faculdade de Educação, UNICAMP.

Continuação

Livro	Título e autor	Série/Ano, Volume	Editora	Ano
3	Entre amigos Obra coletiva e organizada pela própria editora	7ª série (8º ano)	Moderna	2009
4	Redescobrimo o universo religioso Marcos Sidney Pereira	3ª série (4º ano, vol. 4)	Vozes	2012
5	Redescobrimo o universo religioso Adecir Pozzer	5ª série (6º ano, vol. 6)	Vozes	2011
6	Redescobrimo o universo religioso Adecir Pozzer	7ª série (8º ano, vol. 8)	Vozes	2011
7	Redescobrimo o universo religioso Adecir Pozzer	8ª série (9º ano, vol. 9)	Vozes	2011
8	Todos os jeitos de crer Dora Incontri e Ales- sandro Cesar Bigheto	5ª série (6º ano) vol. 1 (Vidas)	Ática	2010
9	Todos os jeitos de crer Dora Incontri e Ales- sandro Cesar Bigheto	7ª série (8º ano) vol. 3 (Tradições)	Ática	2010
10	Todos os jeitos de crer Dora Incontri e Ales- sandro Cesar Bigheto	8ª série (9º ano) vol. 4 (Ideias)	Ática	2010

Fonte: Os autores (2014).5

⁵ Para deixar a leitura mais fluida, as menções ou citações literalmente extraídas dos livros didáticos de ER aqui relacionados e tratados, na análise, como fontes, seguiram o seguinte formato: “Livro 1”, “Livro 2” e assim sucessivamente, seguidas das seções de onde foram extraídas e das páginas consultadas. As referências completas do material didático selecionado podem ser consultadas no final do artigo.

Esses títulos não tratam exclusivamente dos elementos (transcendência, sagrado/profano, crença, fé, mito, rito etc.), das origens históricas, dos símbolos, costumes, comportamentos, princípios ético-morais etc., associados às variadas formas religiosas coexistentes no mundo. Além destes aspectos, é possível conferir, em seus sumários, uma variedade temática não limitada ao campo da ética religiosa – ainda que, de fato, alguns autores avaliem certos temas segundo critérios religiosos, ou melhor, cristãos. Dentre os conteúdos discutidos em tais fontes, destacam-se os debates entre fé e ciência; as polêmicas entre religião e Estado laico; pesquisas com células tronco; legalização do aborto; sexo e gravidez na adolescência, entre outros assuntos correntes na sociedade mais ampla.

Como já se destacou anteriormente, o ER laico deve respeitar a diversidade cultural e religiosa brasileira e evitar todas as formas de doutrinação e proselitismo. Assim sendo, os livros listados anteriormente dificilmente poderiam alcançar as escolas públicas do país. Em detrimento das demais religiões, é perceptível a feição católica que caracteriza algumas coleções, ou mesmo a ênfase na tradição judaico-cristã assumida por alguns autores e organizadores. Por exemplo, na apresentação ao “Car@ aluno”, os organizadores dos volumes de *Entre amigos* (Moderna) afirmam que a coleção propõe uma aprendizagem pautada na convivência, no respeito, no diálogo com as diferenças e na tolerância diante da diversidade e da pluralidade cultural que caracterizam as sociedades modernas. Ainda que se alicerce em conceitos oriundos da história, sociologia e “antropologia religiosa”, a coleção sustenta-se em documentos aprovados no Concílio Vaticano II, em princípios da ética e da moral cristã, nos ensinamentos e na doutrina social da Igreja.

Os autores dos exemplares *De mãos dadas* (Scipione) propõem trabalhar com “temas transversais e possibilidades de interdisciplinaridade” e frisam que, apesar da reformulação, a coleção manteve suas características já reconhecidas. Isto inclui abordagens de assuntos relacionados ao fenômeno religioso, “[...] que se manifesta em praticamente todas as culturas e define-se pela necessidade do Transcendente (chamado Deus, Alá e outras denominações) [...]” e também reúne conteúdos a respeito da pluralidade

cultural e religiosa, solidariedade, diálogo e “[...] preparação para a cidadania, propósito que deve ser valorizado em todas as áreas do ensino fundamental” (Livro 1, Assessoria pedagógica, p. 3).

Já Incontri e Bigheto, autores da coleção *Todos os jeitos de crer* (Ática), ambicionam “[...] inaugurar um novo caminho para o Ensino Religioso: o do Ensino Inter-Religioso”. O intuito não é discutir as diferentes práticas religiosas isoladamente, mas “[...] estabelecer um diálogo entre as diferentes maneiras de ver o mundo, mostrando paralelos, encontrando conexões” (Livro 8, Manual do professor, p. 3). Embora não privilegiem nem discriminem nenhuma corrente religiosa, e sem pretensões de convencer os alunos a seguirem esta ou aquela “forma de fé”, os autores empregam, assumidamente, mais citações e referências oriundas do cristianismo. Trata-se, justificam, da “tradição cultural” na qual a maioria dos brasileiros está inserida.

Presume-se, portanto, que essas e outras coleções didáticas de ER tenham distribuição limitada e, ao menos oficialmente, restrita às escolas ou redes de ensino privadas ou confessionais. Aliás, ao contrário dos livros didáticos das disciplinas do currículo básico (português, matemática, história etc.), os de ER não são avaliados pelo Programa Nacional do Livro Didático (PNLD), nem distribuídos para as escolas públicas do país.⁶ Assim, é preciso cautela em relação ao argumento de Diniz e Lionço quando sugerem que os livros de ER publicados pelas editoras que mais distribuem os livros adotados pelo governo federal (FTD, Ática, Saraiva, Moderna etc.) são “potencialmente os de maior uso em escolas privadas ou *públicas*” (Diniz; Lionço, 2010, p. 65; grifo nosso).

⁶ Não há distribuição de livros didáticos de ER pelo Ministério da Educação e tampouco existem diretrizes curriculares nacionais para “Educação Religiosa” – nomenclatura adotada pelo Conselho Nacional de Educação (CNE). A definição dos conteúdos, a habilitação e admissão dos professores de ER são atribuições dos Estados e municípios. Supõe-se que essa ausência de diretrizes curriculares visa a garantir a abordagem local ou regionalizada da pluralidade religiosa brasileira.

CORPO E RELIGIOSIDADE

Pensar em religiosidade pressupõe, de algum modo, pensar em gestão corporal. Uma vez que, ao longo da história, as instituições religiosas, ainda que centradas num discurso sobre a salvação das almas, sempre privilegiaram os ensinamentos sobre os cuidados com o corpo e com os comportamentos. Nesse sentido, é necessário entendermos, embora brevemente, como o conceito de corpo se modificou nos últimos anos, influenciando, em grande medida, na própria transformação dos conceitos religiosos sobre seus “usos”. É inegável a expressividade das afirmações de Mauss (2003), em seu ensaio de 1936, ao pensar num “Homem Total” e em suas “técnicas corporais”.

Ao relacionar as esferas biológica, psicológica e social no que diz respeito ao que ele chamou de “usos do corpo”, Mauss (2003) defende a ideia de que toda técnica corporal é tradicional. Para ele, o corpo humano é, ao mesmo tempo, matéria-prima e ferramenta da cultura, o que o leva a afirmar que não é possível encontrar um modo natural no adulto. Para Mauss (2003), nossos gestos mais “naturais” são fabricados por normas coletivas. Há uma construção social do corpo e do gesto, mas que se impõem de modo diferenciado a cada indivíduo, de acordo com suas condições de estar no mundo. Se a proposta de Mauss (2003), há quase cem anos, era pensar num homem de forma totalizante, parece que os nossos esforços não foram suficientes para alcançarmos o intento do autor.

Mary Douglas (1973), já na década de 1970, falando sobre os “símbolos naturais”, desenvolve os argumentos de Mauss. Segundo Almeida (2004), o “durkheimianismo” de Douglas desemboca na elaboração de uma antropologia do corpo baseada em análises dos usos metafóricos dos símbolos na reprodução da ordem social, o que resulta num tipo de análise que acaba por definir sistemas de classificação.

Ainda de acordo com Almeida (2004), é contrariando a ideia de cultura como algo superorgânico que Jackson (1989) afirma que a subjetividade está localizada no corpo. Baseado em ideias fenomenológicas, ele contraria a posição simbolista e diz que o corpo não se limita a refletir a sociedade. No

sentido oposto ao de Durkheim e Douglas, o que Jackson está propondo é que possamos compreender que aquilo que permite a vida em comum entre os homens se dá num envolvimento que é, ao mesmo tempo, prático e sensual. Nesse sentido, Jackson contraria a ideia de corpo como mero local de inscrição, típico pensamento durkheiminiano.

Com relação a estas visões deterministas, Bourdieu (2003, p. 32) fala sobre a evidência da “individualização biológica” que impede de vermos que a sociedade existe sob formas inseparáveis. Para o autor, há

[...] de um lado as instituições que podem revestir a forma de coisas físicas, monumentos, livros, instrumentos, etc.; do outro as disposições adquiridas, as maneiras duradouras de ser ou de fazer que encarnam em corpos (e a que eu chamo de *habitus*). O corpo socializado (aquilo a que se chama o indivíduo ou a pessoa) não se opõe à sociedade: é uma de suas formas de existência.

Para Bourdieu, nós aprendemos pelo corpo, no qual a ordem social inscreve-se por meio de confrontos permanentes, ou seja, ela se dá na ordem da razão prática (coletiva e individual).

O antropólogo francês David Le Breton (2011; 2008), apesar de aproximar-se de um pensamento foucaultiano, parece compactuar, inúmeras vezes ao longo de sua vasta produção em antropologia do corpo, com a noção de “corpo socializado”. Apropriando-se de uma linguagem diferente, ele expressa, de forma semelhante à de Bourdieu, a ideia de que o corpo encarna o social. Tomando o corpo como fio condutor de sua abordagem, Le Breton (2011) inicia seu livro *Antropologia do corpo e modernidade* afirmando que viver consiste em reduzir continuamente o mundo ao seu corpo, numa construção que coloca sempre em relação o individual e o coletivo.

Ainda que nossas análises fundamentem-se, basicamente, num tipo de abordagem antropológica, achamos necessário conceituar, mesmo que de forma breve, o corpo de acordo com a visão histórica. Em seu texto intitulado *A carne e o verbo*, Gleyse (2007, p. 5) fala sobre a maneira como as palavras agem sobre a carne. “Toda a antropologia nos mostra como aquilo

que é dito e construído pela linguagem age sobre o corpo”. Se para Gleyse somos frutos da linguagem e nossos comportamentos são cotidianamente prescritos pelo verbo, a educação de nossos corpos está intimamente relacionada às tradições orais que fazem parte de nosso cotidiano. Dentre essas tradições, sem dúvida, a esfera religiosa é bastante significativa. Rica de oralidade, sermões e lições, as religiões são fontes de linguagem altamente significativas na educação do corpo de seus frequentadores.

Gleyse (2007) também comenta sobre os inúmeros interditos que se encontram nos livros sagrados como na Bíblia, no Corão, em obras do budismo e do hinduísmo etc. É possível encontrar nessas obras interditos alimentares, de vestimentas, de comportamentos etc.

[...] pode-se perguntar porque, justamente na Bíblia, os condenados estão à *esquerda*, lá em *baixo*, e os eleitos no *alto*, à *direita*? [...] Por que os habitantes das Índias Orientais utilizam a mão direita para comer e a mão esquerda (a mão suja) para enxugar/limpar as partes íntimas? (Gleyse, 2007, p. 8, grifos do autor).

Há que se considerar que os referenciais religiosos muitas vezes hierarquizaram as partes dos corpos, classificando algumas como “nobres” e outras como “indignas”. O corpo sempre esteve “no cruzamento do invólucro individualizado com a experiência social, da referência subjetiva com a norma coletiva” (Vigarello, 2009, p. 11). Nesse sentido, o corpo é o lugar de um lento trabalho de repressão, no qual a religião sempre ocupou lugar central. Estes controles corporais são lentamente elaborados, mas rapidamente esquecidos, a ponto de serem tomados como naturais num processo de “incorporação”, no qual interdições e transgressões se apresentam no cerne do corpo.

Outro exemplo para pensarmos a respeito da educação corporal é o estudo feito por Hertz (1980) e publicado originalmente em 1960, sobre a preeminência da mão direita. Em seu estudo sobre a polaridade religiosa, Hertz tratava sobre a preeminência da mão direita como um campo de demonstração, no próprio corpo humano, da diferenciação entre o sagrado e o profano, que, segundo ele, eram os princípios básicos da religião. O

autor demonstra que a simples diferenciação entre a mão esquerda e a mão direita, longe de ser natural, está carregada de significados culturais. Nesse sentido, o discurso religioso inscreve-se na carne ao longo da história.

Se as instituições religiosas sempre “marcaram” os corpos ao longo da história, atualmente, as relações do homem contemporâneo com seu corpo mudaram de forma. Os “usos do corpo” foram, cada vez mais, saindo da esfera pública e tornando-se cada vez mais individuais. Como afirma Le Breton (2008), nós somos convidados a construir nossos corpos, conservar suas formas, modelar sua aparência, ocultar o envelhecimento ou a fragilidade. Nesse sentido, a religião parece perder força e suas proibições passam a ser resignificadas pelo fiel. Esforços sempre foram empreendidos pelas instituições religiosas na tentativa de exercer controle sobre os corpos e comportamentos de seus fiéis. Conhecimentos sistematizados são repassados aos sujeitos em diversas instâncias. Seja na igreja, durante o culto ou a evangelização, seja nos encontros promovidos pelos membros da comunidade religiosa, seja através de manuais como são, por exemplo, os livros didáticos selecionados por nós para a análise, as instituições religiosas sempre buscam meios de agenciar os conhecimentos sobre corpo.

Ainda que estejamos falando de uma educação que em nível público é laica, sabemos que a laicidade só existe no papel. Segundo Rigoni (2013), basta passarmos um tempo na escola para notarmos diversos tipos de proselitismo religioso acontecendo.

Professores que insistem em fazer orações no início das aulas, festejos notadamente católicos (ou cristãos de forma geral) que são comemorados envolvendo performances de alunos que nem sempre possuem as mesmas crenças. Vemos, ainda, zeladores e inspetores de alunos dando broncas nas crianças e adolescentes por causa de suas travessuras, utilizando o nome do Deus cristão e a ameaça frequente que este possui olhos que tudo vê (Rigoni, 2003, p. 133).

Se, por um lado, a escola é laica, por outro, a constituição garante-nos o direito à liberdade de crença. Não esqueçamos, como afirma Cunha (2000), que a base para a implementação da escola moderna é justamente a ruptura

com a Igreja e com a família. É claro que este projeto de “laicização” da escola inclui uma série de transformações no modo como o corpo é visto e entendido. Livre dos desígnios religiosos, agora sob a tutela da razão, aspectos diretamente relacionados ao corpo, como alimentação, sono, banho, roupas, recreios, ginástica, percepções e, inclusive, as excreções corporais, passam a ser regidos pela escola.

Ainda que a escola moderna tenha nascido com a pretensão de laicidade, vinculada à razão ocidental, que ingenuamente buscava a homogeneidade dos alunos, na prática, ela continua heterogênea e diversificadamente religiosa. Mais do que isso, antes desta educação religiosa permanecer apenas na esfera privada, ela invade os portões da escola e se faz ver nos corpos dos alunos das formas mais variadas. Entender que as normas de conduta propagadas pelas instituições religiosas se transformaram não é motivo para acharmos que elas não exercem mais poder sobre os sujeitos e sobre a escola. Como afirma Rigoni (2013, p. 137), se muitas vezes percebemos certo “proselitismo” religioso se fazendo presente de forma indireta na escola, em outras vezes, temos exemplos bastante diretos, como são os casos dos livros didáticos aqui analisados. Assim, tendo em vista todas as mudanças no que se refere aos conceitos de corpo e de seus “usos” ao longo do tempo, quais são os sentidos evocados e/ou atribuídos ao corpo nos ensinamentos reunidos nos livros de ER atuais? O que buscamos demonstrar, a seguir, foram os tipos de abordagens sobre o corpo utilizadas nos livros de ER e o que estes ensinamentos tentam agenciar em termos de comportamento.

ENSINO RELIGIOSO E ESTÉTICA CORPORAL

Em seu *Dicionário nada convencional*, Renk (2000, p. 59-61) assinala que a “ditadura estética” caracteriza-se pelos padrões de beleza impostos numa certa sociedade, mas que podem variar de uma cultura para outra ou no interior de um mesmo grupo. Dentre os exemplos possíveis, a autora destaca três: a prática que obrigava as mulheres chinesas a calçarem sapatos

que lhes (de)formavam seus “pés de lótus”; o alongamento do pescoço entre as “mulheres-girafas” e o uso do espartilho – um rígido acessório que comprime as cinturas e acentua as ancas femininas. Na atualidade, renovaram-se os ideais e artifícios estéticos que continuam a seduzir os indivíduos insatisfeitos com suas medidas ou silhuetas. Não é à toa que este é um dos temas recorrentes nos livros didáticos de ER.

Em *Por que amar a Deus em primeiro lugar?*, cujo mote é a busca pela felicidade, Correa e Schneiders (Livro 1, p. 158-160) regressam à antiguidade clássica, a fim de evocar as perigosas sereias da mitologia grega que “[...] atraíam os navegantes com seus cantos maviosos [...]” e depois os devoravam. Segundo eles, os “perigos da vida” persistem na atualidade, porém disfarçados com outros nomes. Citam o exemplo de propagandas que, assim como as “capciosas sereias”, atraem consumidores através de seus “encantos” e com seus “efeitos enganosos”, arrastam as pessoas “por um falso caminho de felicidade”. Para explicitar essa passagem, eles mencionam o trecho de um texto do cientista da religião Jung Mo Sung cuja ilustração traz uma adolescente, com ar desapontado, tentando vestir uma calça que não lhe serve. “A calça não é mais feita para pessoas, mas as pessoas para as calças! Aonde chegaremos com essa inversão?!”, interroga Sung, citado por Correa e Schneiders (Livro 1, p. 159-160).

Essa “ideologia da magreza” é assunto retomado por Incontri e Bigheto, que também recorrem à antiguidade clássica (e à publicidade) agora associada aos olímpicos gregos. Estes, por meio de uma rígida disciplina, valorizavam a prática esportiva e os “corpos perfeitos”, “fortes”, aptos para enfrentar a guerra. O que se caracterizava como um verdadeiro culto à beleza corporal, “[...] foi retomado no século XIV, com o Renascimento, e chegou ao extremo dos dias de hoje” (Livro 9, p. 50-51).

Tal extremo pode ser ilustrado num capítulo de *Entre amigos*, que exhibe a imagem de uma mulher, branca, esguia, vestindo bermuda e regata, cujo espelho a projeta como se fosse *gorda*. Em certos períodos da nossa história, diz o texto:

[...] o corpo foi considerado cárcere da alma, [...], sede do sofrimento por que passam os seres humanos. Por essa razão, não era incomum algumas pessoas cultivarem o desprezo e o maltrato do corpo, chegando muitas vezes a flagelá-lo e até mutilá-lo. Nessa época, as pessoas devotavam o bem e o belo ao espírito, à alma; e o mal, aquilo que corrompe a alma e o feio eram devotados ao corpo (Livro 3, p. 11).

Atualmente, esse comportamento inverteu-se, creem os autores, pois vivemos numa época de “apelos ao narcisismo” estimulados pelos meios midiáticos, pelas passarelas de moda, da estética de modelos, atores e celebridades. “A estética da magreza, do bisturi e do silicone contempla homens e mulheres, jovens ou não, em busca da beleza e da eterna juventude” (Livro 3, p. 11). Essa estética, avaliam, tem causado frustração entre os jovens, bulimia, anorexia, práticas de mutilação e, até mesmo, mortes noticiadas em jornais.

Nesse mesmo caminho, Pozzer⁷ trata, no nono volume de *Redescobrimdo o universo religioso*, dos modos como as “Tradições Religiosas” lidam com os “distúrbios”, “transtornos”, “doenças” e “comportamento autodestrutivo” (Livro 7, p. 42-47). Para ilustrar o argumento sobre esses “males” da vida moderna, o texto reproduz a imagem fotográfica de uma mulher, *sarada*, de *top* vermelho, fita métrica na mão, medindo o abdome *tanquinho*, quiçá insatisfeita com a silhueta adquirida. Uma segunda imagem exhibe um homem deitado numa maca, passando por um desses modernos tratamentos de estética facial. Na mesma página, uma última ilustração mostra um rapaz seminu, másculo, bronzeado, admirando os próprios bíceps diante de um enorme espelho. Na vida real, segundo o autor, ele seria portador de “vigorexia” (culto excessivo à própria imagem) ou “síndrome de Adônis”, “deus grego de grande beleza física”. Anorexia e vigorexia são transtornos disfórmicos

⁷ Adecir Pozzer foi coordenador (2010-2012) do Fórum Permanente para o Ensino Religioso (FONAPER), associação civil sediada em Florianópolis (SC), de âmbito nacional, sem vínculo político-partidário e confessional, que agrega pessoas identificadas com o ER livre de discriminação de qualquer natureza. Disponível em: <<http://www.fonaper.com.br/apresentacao.php>>. Acesso em: out. 2013.

corporais, acrescenta Pozzer, “[...] podendo ter características semelhantes ao *transtorno obsessivo compulsivo*” (Livro 7, p. 43-44, grifos do autor).

Essa atitude narcísica diante do corpo é a marca mais evidente da “corpolaria”, destaca Menezes em sua apostila de *Ensino religioso escolar*. A autora abre o capítulo *Corporeidade* com a interrogação eternizada pela bruxa de Branca de Neve e os Sete Anões. “Espelho, espelho meu...”. Ao desdobrar a velha pergunta, Menezes propõe dois questionamentos: “Será o meu corpo o santuário da minha fé?”. “Será o meu corpo o meu melhor e mais interessante atributo?”. Ela afirma que o corpo “é algo concreto” e tal concretude se evidencia nos “corpos humanos”. Daí que todas as reflexões relativas ao “[...] corpo nos levam a perceber que a vida humana não é uma simples ideia ou conceito, uma abstração”. O homem é “corpo e mente”, uma “totalidade corporificada” (Livro 2, p. 19). Nessa direção, há uma sintonia, uma unidade, entre corpo e mente.

Ao retomar a relação entre “Religião e corpolaria”, Menezes sugere duas comparações curiosas. Recorda que a religião precisa de milagres e a corpolaria tem milagres para oferecer. Assim como a religião, a corpolaria requer “sacrifício” e “penitência”. Quem deseja “[...] alcançar a graça pretendida [...]”, precisa “[...] suar horas seguidas diante do espelho, estirar os músculos sem gemer de dor, emplastar os cabelos com gel, mastigar cem vezes um arroz duro e insosso, jejuar, admirar-se em muitos espelhos que reflitam o quanto você é ‘belo’” (Livro 2, p. 20, grifo da autora).

Se, antes, “[...] a razão era o céu, o corpo, o inferno [...]”, agora a “[...] razão passou a ser o inferno e o corpo, o céu”. Exemplo disso nós temos em Madalena e Roberta Close, acrescenta Menezes (Livro 2, p. 22). A primeira “[...] abandonou os prazeres do corpo, arrependeu-se do pecado, encontrou-se consigo mesma [...]”, ao passo que Roberta Close “[...] assumiu-se, posou nu [sic], transformou-se em musa [transexual]”. Ambas “[...] assumiram seu verdadeiro destino, a primeira vestindo-se e o segundo [sic] despindo-se” (Livro 2, p. 20). Após essa comparação pitoresca, Menezes,

ao citar Coríntios⁸, adverte que cabe ao cristão “[...] discernir o que leva ao crescimento e à realização da pessoa humana [...]”; na condição de ser “[...] que foi resgatado por Cristo para viver a liberdade [...]”, ele “[...] não deve deixar-se escravizar de novo, nem mesmo pelo próprio corpo, muitas vezes injuriando este mesmo corpo [...]” (Livro 2, p. 22). O corpo, nesse caso, possui uma conotação negativa estando, até mesmo, inserido num discurso de tom catequético. A preocupação do sujeito com o próprio corpo é bem vista sobretudo quando associada aos cuidados com a saúde. Neste exemplo do livro, vence a noção cristã, isto é, a de um corpo sem pecado, casto, puro.

No mundo contemporâneo, no qual em grande parte dos casos a preocupação anterior de salvar a alma é substituída pela preocupação em salvar os corpos da desgraça da rejeição social, um trecho como esse, num livro escolar, demonstra a intenção de “salvar” um ensinamento que faz parte das preocupações pertencentes à esfera religiosa. O exemplo de Roberta Close foi utilizado porque, para a Igreja, transformações como estas e de outros gêneros ainda significavam alterar a obra do Criador, que modelou seus filhos à sua imagem e semelhança. No entanto, essas preocupações alteram-se e se aceleram de tal modo no mundo contemporâneo que a própria Igreja teve que se redefinir, reconsiderando a “antiga” forma de educação que visava apenas à alma. É preciso pensar nos sujeitos também em relação às suas corporalidades. Porém, para fazer jus às convicções teológicas, é preciso encontrar um “meio termo”, no qual, em meio às preocupações exacerbadas com o corpo, os sujeitos achem uma brecha para as preocupações com a alma. As religiões não podem negar seus princípios básicos, mas também não podem “fechar os olhos” para as marcadas transformações que ocorreram no mundo, notadamente ao longo do último século. Nesse sentido, para defender seus princípios, sem correr o risco de ser negada por aqueles

⁸ “Ou vocês não sabem que o seu corpo é templo do Espírito Santo, que está em vocês e lhes foi dado por Deus? Vocês já não pertencem a si mesmos” (I Cor 6, 19) (Livro 2, p. 22).

que já aderiram aos “cuidados com o corpo”, as religiões precisam construir estratégias que mediem teologia e prática⁹.

Quem cuida apenas do corpo, em prejuízo do “espírito” e da “inteligência”, “[...] pode ficar alienado ou com a mente ‘oca’, ou seja, ‘sem conteúdo’. Uma forma corporal musculosa ou ‘perfeita’ não traz ‘felicidade e realização ao ser humano’” (Livro 10, p. 85). Esta parece ser a forma que os livros didáticos de ER encontraram para mediar esta inversão que ocorre em relação aos cuidados do corpo e da alma. Trata-se de assumir que a busca por corpos “perfeitos” é algo dado, mas que isso não basta.

Daí a coincidência entre os autores: é preciso cuidar do espírito e prestar atenção ao corpo, não maltratá-lo com excessos de trabalho, comida, ingestão de bebidas alcoólicas, fumo e outras substâncias causadoras de doenças ou da morte precoce. É preciso mediar esses cuidados de modo que não se negue o corpo, mas também não se abandonem alguns princípios religiosos.

POSSESSÃO RITUAL E FINITUDE DO CORPO

Sem desmerecer as anatomias, estruturas, funções mecânicas do corpo humano etc., há uma segunda abordagem nos livros selecionados voltada à expressividade do corpo – agora idolatrado, pois tratado como um altar vivo – em cultos de transe mediúnicos ou possessão, em ritos de passagem, cerimônias de purificação, entre outras práticas religiosas. Tal perspectiva pode parecer distante das percepções anteriormente relatadas, mais debruçadas sobre os efeitos dos padrões estéticos valorizados nas sociedades atuais.

Embora os autores dos manuais analisados não enfatizem este aspecto comparativo, a noção de corpo como “instrumento de culto e louvor” pode ser observada em diferentes religiões. No candomblé, culto afro-brasileiro abordado, sobretudo, nas coleções de ER das editoras Ática e Vozes, o corpo humano é concebido como receptáculo, habitação ou *morada temporária*

⁹ Trata-se do argumento central do italiano Nicolas Gasbarro (2006), quando este cunha o conceito de “ortoprática”.

dos deuses. Em comum com as práticas afro-religiosas e xamânicas (pajelança), as técnicas corporais utilizadas na Renovação Católica Carismática (canto, gestos, danças, glossolalia, “dons do espírito” etc.) “[...] têm, como finalidades principais, o louvor a Deus e a obtenção do contato íntimo com a divindade” (Maués, 2003, p. 15).

Em tais situações, o corpo deve ser um instrumento sadio, limpo, digno de respeito e cuidados não apenas corporais, mas também a observância de certos tabus (alimentares, sexuais etc.) que visam a contribuir “na realização da experiência religiosa e na construção do *bem-viver*”, conclui Pozzer (Livro 7, p. 13, grifo do autor). Uma vez que o corpo representa uma totalidade, proíbe-se a sua banalização, escravização e exploração que possa “[...] atentar contra a dignidade da pessoa humana [...]”, avalia o mesmo autor, um dos únicos que trata, explicitamente, do lugar do corpo nas *Tradições Religiosas* indígenas e afro-brasileiras (Livro 7, p. 44). Essas tradições, bem como a islâmica, a wicca e outras mencionadas pelo autor, são religiões que se revelam, individual ou coletivamente, nas vestimentas, posturas, nos gestos, nas pinturas corporais, nos objetos (terços, colares, pingentes etc.), cortes de cabelo etc., que distinguem identidades e práticas religiosas. Nas “Tradições Indígenas”, exemplificadas por Pozzer de maneira um tanto genérica, os adolescentes e os jovens pintam seus corpos, evitam aparar os cabelos durante períodos determinados, usam colares, adereços etc., “vinculados aos rituais e às crenças religiosas”. Esses elementos visam a afirmar suas identidades étnico-culturais, “[...] fortalecer e confirmar crenças, valores, laços afetivos e práticas sociais” (Livro 6, p. 37-38).

Ao empregar uma definição extraída de um caderno pedagógico do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (Fonaper), Pozzer menciona a prática da “incorporação” nas religiões afro-brasileiras no sexto volume de *Redescobrimo o universo religioso*. Informa ao leitor que, no candomblé, os orixás manifestam-se em seus fiéis “[...] para fortalecer o *axé* (energia vital) que protege os terreiros e seus membros [...]”; ao passo que, na umbanda, os médiuns incorporam o espírito de alguma entidade ou guia espiritual “[...] para fazer consultas e dar passe [...]” – gestual realizado por meio da

imposição das mãos ou pelo estalar dos dedos em volta do corpo, cuja finalidade é “[...] a movimentação das energias do universo onde as pessoas se dirigem ao espírito” (Livro 5, p. 48, grifo do autor).

Já no quarto volume da mesma *Redescobrimdo o universo religioso*, o foco de um dos temas é a *Iniciação na comunidade religiosa* (Livro 4, p. 12-16). O texto é ilustrado com reproduções fotográficas de um batismo mórmon, de um rito Sikhi (Índia) e de uma *saída de iaô*, cerimônia na qual o indivíduo iniciado na religião dos orixás é apresentado à comunidade na qual um dia filiou-se como membro. A imagem mostra dois filhos-de-santo usando vestes e colares rituais, com seus corpos estirados no chão, batendo palmas (*paô*) no centro do terreiro – local onde, geralmente, estão *plantadas* as substâncias rituais associadas a cada um dos orixás cultuados no candomblé (Livro 4, p. 14-15). Num ritual dessa profundidade, o crânio do iniciado é raspado e pintado com cores simbólicas, assim como outras partes do seu corpo também marcadas com incisões (*curas*) que, além de permitir a *passagem* do orixá, estreitam, na carne, o vínculo com a África mítica (Santos, 2012).

Se na tradição judaico-cristã predomina o sentido de ascese – ascensão ou elevação espiritual da alma rumo aos céus –, nas liturgias afro-brasileiras ocorre o contrário, ou seja, a “descese”, explica o antropólogo José Flávio Pessoa de Barros (Oliveira, 2003, p. 6). São os deuses que *baixam* e se humanizam nos corpos dos seus *duplos* ou filhos-de-santo.¹⁰ A partir desse momento, que abole as fronteiras entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses, os mitos e arquétipos dos orixás serão dramatizados no círculo de danças rituais, revelando, assim, seus domínios, temperamentos e comportamentos: o gesto cortante do guerreiro Ogum; os movimentos que se assemelham a uma caçada liderada por Oxóssi; o desencadear da tempestade Iansã; o ziguezigue dos raios de Xangô; o ondulado dos mares e oceanos de Iemanjá; os braços da esquerda para a direita, com os quais

¹⁰ Para uma compreensão mais ampla sobre o fenômeno da possessão ritual em diferentes religiões afro-brasileiras, recomendam-se muitas leituras, especialmente os ensaios reunidos na coletânea *Corpo e significado* (Leal, 2001).

Obaluaiê, o deus da varíola, simbolicamente varre as doenças do mundo com a sua vassoura de palha e búzios.

Por último, resta mencionar o último enfoque presente em alguns volumes examinados. Referimos-nos agora não mais ao corpo vivo, divinizado, mas à finitude desse mesmo corpo. Além dos rituais fúnebres comuns a cada cultura ou religião, surgem as inevitáveis interrogações em torno da crença na vida após a morte. Em *Viveremos no mesmo corpo?*, Incontri e Bigheto (Livro 10, p. 78) abordam este velho tema com o propósito de discutir “a ideia da ressurreição e a identidade do ser humano como espírito e corpo” entre cristãos, judeus, muçulmanos e nas religiões dos crentes na reencarnação (budismo, hinduísmo, spiritismo). Eles comparam três visões: a dos reencarnacionistas, a dos materialistas e a das religiões monoteístas. Para os primeiros, o corpo não confere identidade ao espírito, pois morremos e retornamos em outros corpos, “[...] e continuamos sempre nós mesmos [...]” (Livro 10, p. 78); para os segundos, nós somos apenas corpo e nada existe além dele, da matéria; entre os monoteístas judeus, cristãos e muçulmanos, predomina a crença de que nós somos tanto espírito quanto corpo (ou carne) e, ao contrário das visões fundamentadas na reencarnação, ressuscitaremos no mesmo corpo, ainda que transformado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se as religiões baseiam-se em crenças, regras de comportamento, condutas etc., e o *corpo* é portador de mensagens (im)perceptíveis, definindo-se como lócus no qual se assentam identidades, pertencas e experiências religiosas, é oportuno indagar se há uma moralidade orientando as percepções sobre corpo nas fontes discutidas neste artigo. Essa indagação ganha ainda mais sentido quando percebemos que os conteúdos examinados apontam ora para temas de interesse mais amplo – a estética da magreza no mundo moderno –, ora para temas de interesse propriamente religioso – entre os quais a centralidade do corpo em diferentes religiões de transe e possessão.

Dada à sua onipresença, inclusive em boa parte dos conteúdos anteriormente expostos – *tudo é corpo*, alguém poderá dizer –, a dimensão corporal dificilmente escaparia aos produtores de livros escolares de ER. Desde os primeiros exemplares consultados, incluindo alguns volumes dirigidos aos estudantes dos primeiros anos do Ensino Fundamental, nota-se a importância dispensada aos cuidados corporais que podem culminar, na juventude e na vida adulta, em comportamentos ou atitudes narcisistas – não por acaso as imagens e referências ao mito de Narciso ilustrando um ou outro capítulo sobre o corpo no mundo contemporâneo. Este enfoque ora associa o corpo humano às transformações físicas, às noções de bem-estar, saúde e doença etc., ora revela-o como agente e instrumento de práticas sociais que reproduzem a *estética magra* valorizada na sociedade moderna, bem como as muitas experiências religiosas.

O mesmo corpo que permite a interação – uma espécie de comunicação com o sagrado e o mundo das religiões – é também o corpo que permite a interação social. Se esse corpo precisa seguir certas normas (de pureza e limpeza) para funcionar como instrumento de comunicação religiosa, ele também precisa seguir certos padrões estéticos em que comportamento e aparência garantem sua aceitação na vida social. O *alerta* presente nos livros didáticos analisados demonstra certa preocupação justamente neste quesito.

Em comum com terapeutas, médicos, nutricionistas, educadores físicos etc., os autores de livros de ER veem o fenômeno do culto ao corpo como um “problema social” causador de angústia, tristeza, autodesvalorização, desânimo, aflição e outros efeitos que acometem as “pessoas sedentas da perfeição corporal” (Livro 3, p. 14). Entretanto, ainda que possamos reconhecer tal preocupação, percebemos que é justamente ao tentar colocar o corpo numa dimensão secundária da existência, que a religião acaba por lhe atribuir papel central em seus ensinamentos. No caso dos livros analisados, por exemplo, ainda que parte deles intencione desqualificar as preocupações exarcebadas em relação ao corpo e assim chamar a atenção dos sujeitos para as preocupações com a alma, o que parece é que isso se torna impraticável na sociedade atual, na qual o corpo ganha imenso destaque. Daí, talvez, a

razão da frequente associação que eles estabelecem entre religião, bem-estar, felicidade e o seu reverso, obviamente. É nesse sentido que percebemos que o corpo passa de inferiorizado a privilegiado no próprio discurso religioso.

Nesse caso, e, para finalizar esta reflexão, o que percebemos é uma transformação na maneira como as instituições religiosas passam a agenciar os corpos de seus seguidores. Tendo acesso aos sujeitos tanto em sua formação religiosa formal quanto em sua formação escolar, a religião passa daquela instituição que cuidava apenas da alma para aquela que interfere diretamente nos cuidados corporais. É como se numa tentativa de se manter presente e continuar ocupando um lugar, ainda que reconfigurado, na vida das pessoas, a religião – via os livros analisados – nos dissesse que é preciso *cuidar da carne sem esquecer do espírito*. Não há como não lembrar que, ironicamente, esta pequena *lição* há pouco tempo seria formulada ao contrário.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Miguel Vale de. O corpo na teoria antropológica. *Revista de Comunicação e Linguagem*, n. 33, Lisboa, p. 49-66, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 2003.

BRASIL. Ministério da Educação. *Programa Nacional do Livro Didático – PNLD 2013: edital de convocação para o processo de inscrição e avaliação de obras didáticas para o Programa Nacional do Livro Didático — PNLD 2013*. Brasília: MEC/SEB, 2013.

CARNEIRO, Sandra Maria Corrêa de Sá. Liberdade Religiosa, Proselitismo ou Ecumenismo: controvérsias acerca da (re) implantação do ensino religioso nas escolas públicas do Rio de Janeiro. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, n. 28, 2004, Caxambu. *Anais...* Caxambu, ANPOCS, p. 2-28, 2004.

CORREA, Avelino Antonio; SCHENEIDERS, Amelia. *De mãos dadas: ensino religioso: 6ª série, 7º ano do ensino fundamental*. 8. ed. reform. São Paulo: Scipione, 2007.

CORRÊA, Rosa Lidia Teixeira. O livro escolar como fonte de pesquisa em História da Educação. *Cadernos Cedes*, ano XX, n. 52, p. 11-24, nov. 2000.

CUNHA, Marcos Vinicius da. A escola contra a família. In: *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

DICKIE, Maria Amélia Schmidt; LUI, Janayna Alencar. O ensino religioso e a interpretação da lei. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 237-252, jan./jun. 2007.

DINIZ, Debora; LIONÇO, Tatiana. Educação e laicidade. In: DINIZ, Debora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. *Laicidade e ensino religioso no Brasil*. Brasília: UNESCO/Letras Livres: EdUnB, 2010.

EDITORA MODERNA. *Entre amigos: ensino religioso: 8º ano*. 2. ed. São Paulo: Editora Moderna, 2009.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula. (Org.). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. Ensino Religioso em escolas públicas no Brasil: notas de pesquisa. *Debates do NER (UFRGS)*, v. 2, n. 14, p. 50-68, 2008.

GLEYSE, Jacques. A carne e o verbo. In: SOARES, Carmen Lucia. *Pesquisas sobre o corpo: Ciências Humanas e Educação*. Campinas: Autores e Associados, 2007.

HERTZ, Robert. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 6, 1980.

INCONTRI, Dora; BIGHETO, Alessandro Cesar. *Todos os jeitos de crer: ensino inter-religioso, 6º ano, v. 1 [Vidas]*. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 2010.

_____. *Todos os jeitos de crer: ensino inter-religioso*, 8º ano, v. 3 [Tradições]. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 2010.

_____. *Todos os jeitos de crer: ensino inter-religioso*, 9º ano, v. 4 [Ideias]. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 2010.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *O processo de escolarização do Ensino Religioso no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papyrus, 2008.

LEAL, Ondina Fachel. *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2001.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Bailando com o Senhor”: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). *Revista de Antropologia*, v. 46, n. 1, São Paulo, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012003000100001>. Acesso em: 18 dez. 2013.

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

MENEZES, Minervina. *Ensino Religioso Escolar: 1ª série – Ensino Médio*. Campinas: Companhia da Escola, s.d. (Apostila para professor e aluno)

MORAND, Brigitte. Os manuais escolares, mídia de massa e suporte de representações sociais. *Pro-posições*. Revista Quadrimestral da Faculdade de Educação, UNICAMP, Campinas: v. 23, n. 3 (69), p. 67-86, set./dez. 2012

OLIVEIRA, Gustavo. ‘In corpore’ santo. *Gesto*. Revista do Centro Coreográfico. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal das Culturas/RIOARTE, p. 6-9, dez. 2003.

PEREIRA, Marcos Sidney. *Redescobrimo o universo religioso: educação fundamental; livro do professor*, v. 4, 4. ed. atual. Petrópolis: Vozes, 2011.

POZZER, Adecir. *Redescobrimdo o universo religioso: educação fundamental*; livro do professor, v. 6, 3. ed. atual. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Redescobrimdo o universo religioso: educação fundamental*; livro do professor, v. 8, 3. ed. atual. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Redescobrimdo o universo religioso: educação fundamental*; livro do professor, v. 9, 3. ed. atual. Petrópolis: Vozes, 2011.

RENK, Arlene. Ditadura estética. In: *Dicionário nada convencional: sobre a exclusão no Oeste Catarinense*. Chapecó: Universitária Grifos, 2000.

RIGONI, Ana Carolina Capellini. *Corpos na escola: (des)compassos entre a educação física e a religião*. Tese (Doutorado em Educação Física)—Universidade Estadual de Campinas, 2013.

SANTOS, Milton Silva dos. Afinal, o que são as religiões afro-brasileiras? In: FELINTO, Renata. (Org.). *Culturas africanas e afro-brasileiras em sala de aula: saberes para os professores, fazeres para os alunos*. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2012.

VIGARELLO, Georges. Introdução. In: *História do Corpo*. Petrópolis: Vozes, v. 1, 2009.

Recebido em: 20/02/2015

Aprovado em: 03/03/2015

RESENHAS

ASSIS, JOÃO MARCUS FIGUEIREDO; RODRIGUES, DENISE DOS SANTOS. *CIDADANIA, MOVIMENTOS SOCIAIS E RELIGIÃO: ABORDAGENS CONTEMPORÂNEAS*. RIO DE JANEIRO: EDUERJ, 2013. 252 P.

Francisco Gonzaga¹

Cidadania, Movimentos Sociais e Religião: Abordagens Contemporâneas é uma publicação recente, que resulta de um simpósio com o mesmo nome ocorrido na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em agosto de 2012. O livro, organizado por João Marcus Figueiredo Assis e por Denise dos Santos Rodrigues, possui doze capítulos que foram escritos por cientistas sociais participantes do simpósio em questão e por autores convidados. Os textos, se por um lado estão vinculados ao eixo temático central do simpósio – que envolve as relações entre o fenômeno religioso e os movimentos sociais –, por outro, desdobram-se em diversas discussões específicas, como as relações políticas da Igreja Católica, a secularização no Brasil, o papel da religião na luta pela terra, a presença religiosa em contextos populares, as atuais mudanças no campo religioso brasileiro, entre outras.

No artigo que dá início à coletânea, Ivo Lesbaupin aborda as ações da Igreja Católica e suas posturas políticas frente à ditadura militar brasileira. O autor identifica diversos momentos pelos quais a instituição teria passado durante o período do regime: uma fase inicial na qual se revela uma aprovação do golpe por parte da Igreja (1964-1970); uma fase de oposição aberta (1970-1976), coincidente com o aumento de prisões, torturas, desaparecimentos e mortes de padres contrários às práticas do regime; e uma fase em que a oposição é mantida ao mesmo tempo em que ocorre um maior engajamento da Igreja junto a setores populares (1977-1985). Dentre tais setores, destacam-se o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e as Comunidades Eclesiais de Base (CEB's). Ao

¹ Graduando em Ciências Sociais pela UFRGS. Contato: francisco_a.g@hotmail.com

longo de todo o período ditatorial, Lesbaupin resume o episcopado brasileiro em três grupos principais: a maioria moderada, uma boa parte progressista e uma minoria conservadora. A partir do término da ditadura, o que se verifica, no entanto, é que a Igreja Católica no Brasil torna-se, pouco a pouco, mais tradicional, tendo sua presença política limitada.

De forma convergente, o texto de Abner Francisco Sótenos trata de mecanismos de espionagem e de repressão utilizados contra a diocese de Nova Iguaçu (RJ) nos anos de ditadura militar. A partir de dados cuja divulgação foi possibilitada pela criação da Comissão Nacional da Verdade, em 2012, Abner busca demonstrar a forte disposição dos órgãos governamentais para intimidar e reprimir agentes político-religiosos locais comprometidos com setores populares. A partir dos anos 1960, sob influência do Concílio Vaticano II (1962-1965), da linha pastoral das Comunidades Eclesiais de Base e da Teologia da Libertação, a Diocese de Nova Iguaçu passa a incentivar a formação de um aparato teológico baseado na luta contra as injustiças sociais, apoiando movimentos sociais populares e posicionando-se de forma contrária ao regime militar.

Em um contexto no qual os bispos e padres mais afinados com tal posicionamento tornaram-se alvos corriqueiros da repressão no país, Dom Adriano Hipólito, bispo da diocese de Nova Iguaçu, e toda a sua rede, foram constantemente espionados pelos órgãos repressores governamentais, considerados “subversivos”, “perigosos”, “imorais” e “comunistas”. A disseminação desta visão autoritária provocou a censura do periódico diocesano, o sequestro do bispo Dom Adriano, em 1976 – quando o mesmo foi pintado de vermelho e largado nu em um local afastado, enquanto seu carro vazio era explodido – e outro atentado, ocorrido em 1979, no qual uma bomba foi explodida embaixo do altar-mor da catedral da diocese. Estes crimes não foram devidamente investigados, por mais que, para o autor, tenha sido notório o seu envolvimento com as forças armadas. Não obstante, Sótenos conclui que, em “Nova Iguaçu [...] a despeito de sua vulnerabilidade à repressão [...], suas lideranças foram capazes de construir uma rede de solidariedade e de luta contra as arbitrariedades do Estado” (p. 164).

Em sua contribuição para o livro, Ronald Apolinário de Lira também escreve sobre a diocese de Nova Iguaçu (RJ), porém enfocando em sua Pastoral da Juventude (PJ) como um ator social importante nas militâncias locais de esquerda. Para isso, o autor narra um pouco da história da diocese – criada em pleno reavivamento progressivo da Igreja Católica, nos anos 1960 – e da criação de sua Pastoral da Juventude, já nos anos 1970. Essa última teve, desde o início, sua base ideológica pautada nos escritos da Teologia da Libertação, postura cristã humanista e de caráter marxista. Disso resulta que muitos católicos participantes da PJ de Nova Iguaçu entre os anos 1980 e 2000 se lançaram na vida política e partidária, como Artur Messias e André Taffarel, militantes cujas trajetórias são apresentadas no capítulo. Para Ronald, as recentes ações políticas destes dois governantes locais, vinculados ao Partido dos Trabalhadores (PT), demonstram que suas escolhas tendem a ir em direção a um pragmatismo político, em detrimento das opiniões e crenças sustentadas enquanto militantes da PJ.

Indo em outra direção, Denise dos Santos Rodrigues traz dados de pesquisa coletados entre homens de dezoito a vinte anos, refletindo sobre a religiosidade jovem no mundo atual e sobre as recentes mudanças no cenário religioso brasileiro. Os dados expostos foram coletados a partir de questionários realizados com jovens cariocas do sexo masculino que retiravam seu certificado de alistamento militar, combinando, assim, aspectos demográficos, geográficos, econômicos e religiosos. Dos 465 entrevistados, 34% declararam-se católicos; 31,4%, sem religião; 31%, evangélicos e 3,6%, pertencentes a outros grupos, como espíritas, budistas e adeptos de religiões afro-brasileiras. Alguns aspectos correspondem ao que já se tornava visível a partir dos últimos recenseamentos no Brasil, como o crescimento da presença evangélica. Por outro lado, o grande número de jovens autodeclarados “sem religião” não se reduz a ateus e agnósticos, apesar de evidenciar um processo de destradicionalização. Na verdade, os “sem religião” podem se dividir em, no mínimo, duas categorias distintas: os “sem religião sem religiosidade” e os “sem religião com religiosidade”, sendo este último o que predominou entre os jovens em questão.

Já *A secularização do Brasil na Primeira República e a criminalização do espiritismo* é um artigo que debate, sob uma perspectiva histórica, temas como a liberdade religiosa e as relações entre Estado e determinados segmentos religiosos. Adriana Gomes, a autora, analisa o processo de secularização brasileiro e a teórica separação entre o Estado e a Igreja Católica, que se dá a partir de 1890. Ao mesmo tempo, a autora busca relativizar a laicidade de tal empreendimento, visto que, na prática, a proposta de um Estado neutro não se aplicava nem mesmo aos protestantes e aos judeus, grupos religiosos juridicamente isonômicos aos católicos. Às religiosidades mediúnicas, como o espiritismo e os cultos afro-brasileiros, sobrou o fardo de tampouco serem consideradas “religião”, tendo suas práticas criminalizadas pelo Código Penal de 1890, sob rótulos de “charlatanismo”, “curandeirismo”, “feitiçaria”, dentre outros.

Por sua vez, os relatos de Nadir Lima Júnior concentram-se na importância de elementos religiosos na ideologia política do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, do Movimento de Moradia e do Movimento de Mulheres Camponesas. Nadir identifica um terreno comum entre esses movimentos sociais, qual seja a influência de componentes cristãos e marxistas em sua constituição, advindos tanto das Comunidades Eclesiais de Base quanto de partidos políticos e de intelectuais. O trabalho também busca expor uma progressiva mudança na estruturação desses movimentos a partir de determinados eventos, como a ascensão do governo Lula, o enfraquecimento da Teologia da Libertação e o advento das igrejas neopentecostais. O autor constata, a exemplo de Lira em relação aos antigos militantes da PJ em Nova Iguaçu, que o que ele chama de “ideologia político-religiosa” torna-se, cada vez mais, uma “ideologia político-pragmática”: “[...] os elementos religiosos que antes serviam como um amálgama ideológico [...] agora vão sendo substituídos por certo ‘pragmatismo político’ que nega qualquer tipo de projeto político futuro” (p. 80).

O texto seguinte, de Vitor Barletta Machado, detém-se sobre algo parecido: o papel da religiosidade na formação e na organização de assentamentos rurais em Sumaré (SP). Com a organização de uma Comunidade Eclesial de Base (CEB) nessa cidade do interior paulista, a partir de 1982, há uma

série de movimentos que culminam na formação de três assentamentos rurais. Segundo Barletta, a articulação da CEB de Sumaré – que inicia com a busca de melhorias gerais para seu bairro e que possibilita, mais adiante, a ocupação de terras – jamais se desvincula de uma linguagem religiosa, visto que as próprias reuniões desse grupo giravam em torno de leituras da Bíblia. Formada em grande parte por migrantes advindos do meio rural e desempregados, a comunidade ali pôde identificar suas dificuldades de luta pela terra com os relatos bíblicos hebraicos. O autor traz, ademais, dados etnográficos que evidenciam a indissociabilidade entre a luta pela terra em Sumaré e a sua religiosidade, juntamente com um poema escrito por uma já falecida moradora de um dos assentamentos em questão.

Fugindo um pouco da temática religiosa, o artigo de Gisele dos Reis Cruz apresenta uma reflexão crítica sobre o estímulo de processos participativos pelo Estado, pondo em cheque o formato de cidadania dessa forma construído. A socióloga toma os programas Comunidade Solidária e Comunidade Ativa como exemplos dessa lógica de participação cidadã que não estaria voltada para a emancipação de fato, mas para a mera administração de conflitos. Sob este ponto de vista, a ênfase em conceitos como solidariedade, consenso e concentração nada mais seria do que parte de um “[...] processo educacional orientado para a reprodução da nova fase de acumulação capitalista [...] por meio da matriz neoliberal” (p. 136).

No mesmo sentido, a contribuição de Maria Saraiva da Silva não aborda diretamente o fenômeno religioso, porém reflete sobre aspectos teórico-metodológicos de sua pesquisa, que diz respeito à subjetividade de mulheres negras, idosas e cearenses. Seu estudo, através da história oral, debruça-se sobre as memórias de tais mulheres, como uma forma de reconhecimento de seu papel na construção social do Ceará. Em suas palavras, “[...] os trabalhos de pesquisa que trazem a história oral como metodologia podem tornar-se colaborativos no sentido de que se realizam a partir da contribuição dos sujeitos participantes [...] auxiliando na reconstrução da história local através do viés pessoal da memória” (p. 214). Utilizando-se de dados coletados em entrevistas e questionários, a pesquisa busca revelar

como essas pessoas se percebem, ou não, enquanto mulheres e negras na sociedade cearense, bem como se as reflexões provenientes do movimento negro influenciam as relações familiares desses sujeitos.

Em *Favela e Pacificação: Religião e Estado no ordenamento do espaço social*, João Marcus Figueiredo Assis, um dos organizadores da publicação, conta um pouco sobre suas memórias relativas ao período em que habitou uma favela carioca enquanto era frade franciscano em formação. Seus relatos articulam-se a dados sobre duas irmãs não identificadas de mais de setenta anos, que moram há mais de trinta numa favela vizinha. Nesse sentido, João Marcus busca contrastar o modo de atuação dessas irmãs franciscanas no Complexo do Alemão com as intervenções das Unidades de Polícia Pacificadora – as UPPs. A presença religiosa das irmãs estaria, antes de tudo, identificada a partir do paradigma da dádiva de Marcel Mauss (dar-receber-retribuir), contribuindo para a formação de uma rede de ajuda mútua; enquanto que as intervenções estatais, por meio das UPPs, estariam ligadas não somente ao controle do tráfico, mas também ao controle da organização cotidiana dos moradores, sendo encaradas como uma obrigação.

O capítulo escrito por Luci Faria Pinheiro levanta questionamentos importantes. Partindo de sua experiência em uma comunidade de Petrópolis (RJ), onde será aplicado um projeto de pesquisa e extensão voltado para a questão socioambiental, a autora busca investigar o potencial de mobilização do ecumenismo no apoio às lutas sociais. Isso porque a comunidade em questão, alvo de remoções devido à sua grande possibilidade de deslizamento, possui onze denominações religiosas em seu interior, num total de aproximadamente vinte mil habitantes. Dito isso, Luci expõe as novas configurações do diálogo inter-religioso na atualidade – impulsionadas pelo Concílio Vaticano II, mas, ao mesmo tempo, extrapolando as ações da Igreja Católica –, questionando seus limites, suas possibilidades e seus desafios para os interesses sociais mais amplos de comunidades como a estudada no presente estudo de caso.

Por fim, o último trabalho, escrito por Mariana Vieira, faz uma análise durkheimiana do fenômeno popular do “menino da tábuá”, manifestação religiosa da cidade de Maracá, oeste paulista. Nascido num bairro rural com

muitas famílias convertidas ao protestantismo, Antônio Marcelino (1900-1945) foi considerado, ao mesmo tempo, uma aberração da natureza e polo de divindade. Seu aspecto terrível, efeito de problemas genéticos, despertou repulsa física e atração espiritual, sendo incorporado como uma figura mística por moradores locais e de sítios vizinhos, que buscavam nele auxílio e graças para suas dificuldades. Com a sua morte, foi erguida uma capela em nome de “menino da tábua”, como ficou conhecido, para que se acolhessem pedidos, sacrifícios, ofertas e agradecimentos. Esse caso é utilizado pela autora como um exemplo que ilustra a suposta relação endêmica da sociedade brasileira com a doutrina católica. Ocorrido numa região que recebeu missões protestantes – as quais teriam reconfigurado a visão de mundo local a partir de uma perspectiva mais terrena – o fenômeno do “menino da tábua” teria, por fim, levado a uma revalorização da cosmologia católica. Como um “lençol subterrâneo” da cultura brasileira, a fé católica teria emergido novamente, tendo seus elementos incorporados ao credo protestante ainda vigente.

Concluindo, esta coletânea apresenta um bom panorama acerca das possibilidades de comunicação entre religiões e movimentos sociais na atualidade, especialmente entre aqueles que reivindicam direitos civis e aqueles que buscam a reestruturação social. Ainda que a maioria dos trabalhos tenha se concentrado na matriz cristã, o livro permite que transitemos por diversos contextos, incitando debates complexos e polêmicos que abrangem desde os problemas urbanos metropolitanos até a realidade, em relação aos confins rurais brasileiros.

Recebida em: 01/03/2015

Aprovada em: 23/03/2015

CAMURÇA, MARCELO. *ESPIRITISMO E NOVA ERA: INTERPELAÇÕES AO CRISTIANISMO HISTÓRICO*. APARECIDA, SP: EDITORA SANTUÁRIO, 2014.

Gabrielle Bazacas Cabral¹
Nicole Kunze Rigon²

A obra de autoria do antropólogo Marcelo Camurça é composta por oito capítulos baseados em artigos que exploram de modo detalhado e competente as múltiplas transversalidades e equivalências entre Catolicismo, Espiritismo e Nova Era, atentando prioritariamente para a disputa entre os objetivos particulares de cada doutrina: de um lado a Igreja Católica buscando preservar sua hegemonia e, do outro, tanto o Espiritismo quanto a Nova Era buscando sua legitimação. Embora trate das tensões religiosas em diferentes contextos, possui um teor, como afirma o autor, mais particularista e empírica dos casos observados na região de Juiz de Fora (MG), cidade natal do autor. O livro organiza-se em dois blocos, sendo que, no primeiro, foram incluídos textos que discorrem acerca da relação entre Espiritismo e Catolicismo e, no segundo, encontram-se os artigos sobre a relação entre Nova Era e Catolicismo.

No capítulo que dá início à obra, *Diálogo e comparação entre os conceitos de ressurreição e reencarnação no Catolicismo e Espiritismo*, o autor dedica-se a ponderar as equidistâncias e/ou incomensurabilidades entre as concepções de reencarnação e ressurreição, conceitos basilares para as doutrinas católica e espírita, assim como as incompreensões na apreciação mútua entre os princípios das doutrinas antagonistas. Camurça inicia o capítulo apresentando o contexto histórico de advento do Espiritismo ao Brasil no

¹ Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: gabriellebcabral@gmail.com

² Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: nirigon@gmail.com

começo do século passado e o corrente clima de tensão que foi estabelecido frente à iminente perda do protagonismo católico na cena religiosa do país que, como mecanismo de defesa, passou a classificar o Espiritismo como herético e este, por sua vez, também vinha desenvolvendo suas críticas ao catolicismo tradicional com um discurso cientificista.

A condenação à crença da reencarnação respaldada pelo argumento de que junto a ela se apresenta “[...] um *fatalismo* e um *conformismo existencial*, expresso na inevitabilidade do “Carma” [...]” (p. 27, grifos do autor) é um dos principais ataques da Igreja Católica frente aos espíritas. A crítica dos espíritas aos católicos fica por conta das ideias destes no que diz respeito à condenação dos fiéis e à punição dos pecados. Acerca da comunidade de diferenças entre as doutrinas, o Catolicismo – *religião de salvação* – é visto como Cristianismo Histórico, sucessor das primeiras comunidades cristãs, e o Espiritismo – *religião de aperfeiçoamento* – como uma reinterpretação moderna do Cristianismo, com a agregação de fenômenos paranormais, como as cartas psicografadas.

Segundo o autor, “[...] apenas a perspectiva da comparação, articulada ao diálogo convergente, pode apresentar-se como via de ultrapassagem dos impasses” (p. 42), ou seja, para que fosse possível uma aproximação entre os pensamentos religiosos, seria necessário “[...] decodificar por aproximação a verdade da crença do outro para a sua” e que por esse mecanismo, “[...] o bizarro torna-se familiar e, assim, percebe-se a existência de afinidades na diversidade” (p. 39). Camurça conclui afirmando que a questão-chave para entender as diferenças e semelhanças entre as crenças é a de que elas “[...] diferem entre si apenas enquanto modalidades, manifestações de se acercar de um transcendente ‘sempre maior’, cada uma com suas argumentações, coerência interna e questões de plausibilidade” (p. 41).

O segundo capítulo – *A modernidade do Espiritismo ante o tradicionalismo católico nas primeiras décadas do século XX em Juiz de Fora* – aborda, através de um amplo e detalhado estudo histórico, o impasse entre a tendência moderna do Espiritismo e a do tradicionalismo Católico, no início do século XX, em Juiz de Fora, bem como a persistente batalha pela manutenção

da hegemonia católica versus a busca pela consolidação e legitimação do Espiritismo. O caráter urbano atribuiu ao Espiritismo a característica de “elemento de adaptação do homem brasileiro à vida urbana” (Camargo, 1997, p. 3 apud Camurça, 2014, p. 48) e isso fez com que o Espiritismo construísse paulatinamente sua base social entre as camadas médias letradas e se consolidasse em Juiz de Fora como uma “doutrina espírita positiva”. Essa doutrina foi se expandindo através de jornais e periódicos, como a *Revista Espirita* e o jornal *O Reformador* e, além disso, através de conferências e palestras, por meio das quais chegou ao ápice do processo de difusão próximo da década de 30. Essa expansão foi possível pois, nas primeiras décadas do século XX, o Catolicismo estava empenhando seus esforços no combate ao protestantismo. Somente a partir dos anos 40 que deram início aos movimentos condenatórios à “heresia espírita”.

A reação católica ao movimento de diversificação do campo religioso no Brasil, que surgiu com o advento da República, foi o processo de *romanização*, um “[...] movimento que visava disciplinar e uniformizar o Catolicismo [...] e retomar [...] o domínio católico sobre a sociedade brasileira” (p. 58) e que era liderado pela elite do episcopado nacional vinculado a Roma. O autor conclui que, ainda que muitos esforços tenham sido empenhados, o Catolicismo romanizado não foi bem sucedido em sua tentativa de restabelecer sua hegemonia, tampouco o Espiritismo conseguiu provar sua superioridade científica, embora tenha conseguido uma conquista de grande importância, que foi a garantia de que a crença pudesse ser exercida com liberdade no país, tendo o “advento da República como salvaguarda à liberdade religiosa” (p. 79).

No terceiro capítulo do livro, *A Carta Pastoral de Dom Justino e o “Juramento de fidelidade à Igreja”: Instrumentos de controle dos católicos e de combate ao Espiritismo*, o autor empenha-se em refazer a trajetória de condenações e conflitos entre a Igreja Católica e o Espiritismo, através de uma análise mais detalhada das implicações da Carta Pastoral de Dom Justino (1957) e do Juramento de Fidelidade à Igreja, importantes documentos na ofensiva católica contra o Espiritismo em Juiz de Fora, que serviram como instrumentos da hierarquia para controle dos fiéis católicos e de combate ao Espiritismo

dentro do contexto da romanização. Com um notável tom de autoridade e de controle, as peças eram bastante categóricas quanto à incompatibilidade entre as doutrinas, exigindo dos fiéis uma definição exclusiva de identidade religiosa e inclusive impondo sanções para aqueles que aderissem ao Espiritismo.

O medo da perda da exclusividade que havia motivado o movimento de romanização foi atenuado pela “[...] capacidade de permanência de um Catolicismo [...] sob a dinâmica sincrética de um ‘duplo pertencimento’” (p. 90), ou seja, embora os católicos não houvessem cedido às investidas da Igreja para moldá-los à romanização e estivessem transitando entre outras religiões, os mesmos não haviam também deixado de frequentar a Igreja como forma de credo complementar às outras religiões que aderiam. Mesmo que se estivesse passando por um clima de tensão e disputa religiosa, os adeptos transitavam de um culto ao outro sem ver grandes problemas nisso, evidenciando que a disputa religiosa era prioritariamente institucional.

O último capítulo do bloco sobre as interações entre Catolicismo e Espiritismo, *Competição Religiosa entre Catolicismo e Espiritismo através de suas obras sociais na cidade de Juiz de Fora*, visa a discutir as interfaces da competição religiosa e está centrado na questão da caridade enquanto mecanismo de afirmação e promoção das doutrinas através da análise das iniciativas de ambas na constituição de obras filantrópicas em Juiz de Fora. As obras filantrópicas foram utilizadas pelas doutrinas objetivando alcançar visibilidade e reconhecimento na sociedade, bem como “[...] consolidar-se perante ao Estado e a sociedade civil como competentes na prática dessa ‘utilidade pública’” (p. 96). No Espiritismo, a prática da caridade era exercida através da mediunidade para fins de cura com “[...] vasta ação assistencial aos ditos inválidos da sociedade [...]” (p. 96) e, através disso, “[...] o Kardecismo logrará granjear uma reputação de normalidade e respeitabilidade na sociedade, que o credenciará a um reconhecimento pelo Estado, que o viu com bastante suspeita em seu nascedouro” (p. 97). O Catolicismo, por sua vez, “reivindicando-se a religião da nação” (p. 97), adquiriu benefícios do Estado e com isso uma posição privilegiada para promover suas ações

filantrópicas junto às massas desfavorecidas e, desse modo, consolidar sua imagem de benevolência e conservar sua hegemonia ideológica.

Sobre a ação social, Camurça afirma que o que se faz pelos indivíduos e a mobilização social junto a eles são ações decisivas na conquista de adeptos e no grau de adesão destes à religião (p. 101-102). Assim sendo, as obras de caridade espíritas respaldaram a conquista do respeito ao Espiritismo, bem como o reconhecimento e a popularidade do movimento em Juiz de Fora. A própria Federação Espírita Brasileira reconhece que o resultado positivo no crescimento da aceitação da doutrina tem fundamento na prática de suas curas espirituais. O Catolicismo, devido à estratégia de romanização, utilizava as obras sociais como, nas palavras do autor, uma “máquina de guerra” contra as religiões emergentes no país, mas teve seus princípios ressignificados após o Concílio do Vaticano II e, desse modo, “[...] passou a incorporar em seu ideário conceitos de conjunção para com a alteridade religiosa, como Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso” (p. 119).

No primeiro capítulo da segunda parte do livro, *A Nova Era e o Cristianismo Histórico*, a partir da perspectiva comparativa da interpelação recíproca, o autor aborda as relações entre Nova Era e Cristianismo, que, ao interpelarem-se, passam a trazer para si características da outra religião a fim de potencializar suas próprias características que estão latentes, bem como doar características para potencializar dimensões da outra religião (p. 140). Com esse propósito, o autor começa apontando características importantes da Nova Era e sua relação com a crise da modernidade: enquanto a modernidade prima pela divisão, pelo materialismo, pela racionalidade e exterioridade, a Nova Era caracteriza-se pelo holismo, espiritualismo, conhecimento intuitivo e pela interioridade. Como crítica, a Nova Era rejeita o modelo institucional de religião, apontando a influência da modernidade no Cristianismo, que o afastou da sensibilidade e da experiência mística. A Nova Era também critica a ideia cristã de sofrimento que conduz à salvação, enquanto acredita que a expansão da consciência é o que conduzirá à iluminação. Da mesma forma, o Cristianismo critica a Nova Era por não considerar a salvação e a graça divina, nem o mal e o pecado, e por considerar o sofrimento um erro do

apego material. No final do capítulo, o autor aponta as contribuições que a Nova Era pode oferecer ao Cristianismo: a valorização da experiência subjetiva e da individualidade que são pouco vistas no caso cristão, caracterizado pela socialização; a dimensão holística da Nova Era retoma a discussão sobre a dimensão antropocêntrica do Cristianismo, assim como levanta questões sobre os esquemas dualistas; a despeito da racionalidade cristã, passa-se a valorizar o afetivo e o intuitivo presente nas experiências da Nova Era.

No capítulo 6, *A Nova Era diante do Cristianismo histórico: interlocutor ou objeto de estudo?*, o autor comenta a dificuldade do estabelecimento de diálogo entre essas duas religiões, apontando que ambas conceituam “diálogo” de uma forma diferente. Enquanto os *new agers* afastam o diálogo em favor das práticas e estabelecem em seu campo dialógico nas redes de pessoas que se encontram nos fóruns de vivência compartilhada, para os cristãos, o diálogo ocorre apenas com os interlocutores que são considerados credibilizados, isto é, o diálogo inter-religioso e ecumênico se dá apenas com religiões que são consideradas históricas, que possuem fundador, doutrina e corpo sacerdotal, e, por isso, seriam dotadas de identidade (p. 152). Dessa forma, a Nova Era – que considera o histórico como limitador das possibilidades e o cósmico como maneira de abrir a mente – é desqualificada pelos cristãos como um interlocutor para o diálogo inter-religioso. Apesar disso, os cristãos consideram a Nova Era como objeto de análise e assunto pastoral. A Igreja Católica reconhece a Nova Era como fenômeno social e cultural, por isso a torna objeto de análise através de uma abordagem teórica das Ciências Sociais que oferece chaves explicativas para o fenômeno. Por outro lado, a Nova Era é vista como assunto pastoral na medida em que a Igreja cria instituições para lidar com a realidade da presença crescente da Nova Era na sociedade brasileira, vista, em geral, como uma ameaça a se combater convertendo seus adeptos ao cristianismo. Para o autor, a chave para o diálogo entre cristãos e *new agers* encontra-se na interpelação recíproca “[...] que combine os níveis de pertença com os de troca” (p. 161).

Em continuidade aos capítulos anteriores, em *A influência da Nova Era na Igreja Católica e o Holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto*,

o autor propõe-se a encontrar os indicadores empíricos de que a Nova Era está sendo assimilada nas práticas e crenças dos católicos (p. 174). Segundo ele, a Igreja Católica, tanto nos seus setores conservador e progressista, tem se esforçado para demarcar as fronteiras entre Cristianismo e Nova Era, além de estabelecer incompatibilidades entre as doutrinas. A perspectiva de demarcação é adotada buscando preservar o Cristianismo de uma apropriação pela Nova Era, pois esta é considerada corrosiva à fé cristã, sendo necessária a adoção de uma atitude defensiva. Como indicadores da presença da Nova Era no Cristianismo, Camurça aponta a inclusividade católica, na qual os próprios católicos sincretizam, através de suas práticas, elementos da Nova Era; o Catolicismo Nova Era, liderado por Paulo Coelho; a vertente crística da Nova Era, que se caracteriza por uma apropriação de elementos cristãos pela Nova Era. Essa vertente, cujo principal expoente é o sacerdote Lauro Trevisan, atrai também um bom número de cristãos. Outro indicador apontado pelo autor é o caso dos teólogos Leonardo Boff e Frei Betto, que são influenciados pelas ideias da Nova Era.

Conforme o autor, Leonardo Boff e Frei Betto passam a produzir diferentes reflexões teológicas por dois motivos: por seus percursos biográficos e pela crise da Teologia da Libertação. No primeiro caso, temos a saída de Leonardo Boff do sacerdócio, o que motivou experimentações e combinações heterodoxas e autônomas. Boff critica a instituição Igreja por monopolizar a vivência da espiritualidade e, ainda, é influenciado pela ideia de holismo vinda da Psicologia Transpessoal, na qual a psique individual está embutida numa psique cósmica (p. 185). Frei Betto, por outro lado, não se afasta do sacerdócio, mas empreende uma espécie de *bricolage* ao aliar a suas crenças cristãs o encontro com Deus através da física e da prática de meditação diária. No caso da crise da Teologia da Libertação, que é motivada pela crise do socialismo real e pela busca de um novo paradigma, vemos a renúncia de Boff ao legado do socialismo soviético e ao marxismo, o que não acontece no caso de Betto. Embora Boff tenha ainda uma ligação com a tradição cristã, sua fala não privilegia uma só doutrina, mas a experiência religiosa (p. 194). Ele também é acolhido pela comunidade Nova Era, por sua rejeição

às estruturas institucionais religiosas e a seu percurso religioso nômade. No caso de Betto, vemos uma experiência de abertura do diálogo cristão com a Nova Era. Ambos dialogam com a Nova Era ao ressaltarem a experiência sobre a doutrina, a energia como fator de religação com a totalidade, e também ao distanciarem-se da valorização histórica das religiões. A opção pelos pobres é a causa maior de ambos, utilizando-se da linguagem *new age* e creditando ação transformadora à força espiritual. O autor entende que, a partir das reflexões de Leonardo Boff e Frei Betto, pode estar surgindo uma nova forma de ser Igreja (p. 204).

Em *Devoções católicas na Pós-Modernidade: Das romarias e santuários ao turismo religioso, marketing religioso e altares virtuais*, o autor analisa as práticas católicas (ou devoções) e as transformações que elas passam na cultura contemporânea, entendendo que as devoções são estruturas de longa duração (p. 211). Para isso, ele propõe o exame de quatro tipos de devoções: as aparições marianas, as romarias, o culto dos santos e a prática religiosa regular do catolicismo. No caso das aparições da Virgem Maria cujas mensagens atingiam principalmente os mais pobres, agora se voltam para as camadas médias com apropriação por grupos *new age*. Além disso, destaca-se a mediação através do movimento carismático que leva o fenômeno para a cultura de massa e para o mercado de bens simbólicos. Disso decorrem as seguintes mudanças: 1) passagem da vidência para a locução interior, na qual a transmissão da mensagem não se dá através de uma visão da Virgem, mas de uma fala desmaterializada; 2) há um desligamento das dinâmicas locais e uma introdução de práticas de origem carismática, e 3) difere-se da posição oficial da Igreja, que recorre à ciência para atestar a sanidade dos videntes e devotos, bem como para provar o milagre.

No caso das romarias e peregrinações, para o autor, esses fenômenos são sucedidos pelo turismo religioso e pelas peregrinações do *self*. No primeiro caso, entende-se turismo religioso como uma experiência religiosa, que, junto com a atividade turística, é “mediada por elementos mercadológicos e de consumo” (p. 214). Já nas peregrinações do *self*, cujo caso clássico é o Caminho de Santiago de Compostela, existe uma desvinculação das

instituições religiosas e o peregrino está em busca de autoconhecimento, diferenciando-se das peregrinações católicas, cuja principal motivação é a busca de uma graça ou o pagamento de uma promessa. Outra mudança apontada pelo autor está no culto aos santos, atualmente realizado em altares virtuais na internet. Em relação às práticas religiosas dos católicos, o autor aponta para um aumento da presença católica na mídia. Além disso, incorporam-se práticas da “vida laica moderna” (p. 219) às práticas religiosas, enfatizando-se valores conservadores em oposição aos valores “mundanos”. Há ainda a utilização de técnicas de marketing buscando identificar as necessidades de um público crescente. Apesar de coexistir com o profano, essas práticas são vividas com devoção religiosa e, por isso, de uma forma não consumista. Em conclusão, os estudos sobre catolicismo não podem deixar as interações com outros campos religiosos e sua relação com o espaço público e as tecnologias.

Em seu empreendimento teórico, Marcelo Camurça não se prende apenas em falar de uma religião, mas faz um trabalho de grande importância ao demonstrar que as religiões não estão isoladas, mas que interagem e suas interpelações são capazes de destacar aspectos que pareciam escondidos em uma primeira análise. Explorando o aspecto transitório e variável das complexas interações inter-religiosas que se configuram ao longo do tempo e em diferentes contextos, o autor traz para a arena religiosa primeiramente o confronto entre o Catolicismo, religião hegemônica já historicamente consolidada, e analisa suas estratégias, transformações e (re)interpretações frente ao advento do Espiritismo, no século XIX e, mais recentemente, perante o surgimento de uma alternativa às religiosidades institucionalizadas, a Nova Era, no século XX. Tanto o Catolicismo quanto o Espiritismo e a Nova Era estão constantemente sendo impelidos a pôr suas crenças em questão e ressignificá-las a partir das múltiplas interpelações que são ocasionadas pelo diálogo e pela troca entre as religiosidades e aqueles que as praticam em um movimento sincrético.

Recebida em: 16/09/2015

Aprovada em: 21/09/2015

DIRETRIZES PARA AUTORES

- 1) A Revista *Debates do NER* é um periódico publicado semestralmente pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Tem como objetivo divulgar textos científicos inéditos, decorrentes de pesquisas nacionais e internacionais realizadas na área das ciências sociais, relativas à religião enquanto fato social em suas interfaces com outras esferas da sociedade. Os trabalhos submetidos deverão ter relevância acadêmica e social.
- 2) O manuscrito que for submetido a publicação nesta Revista, deverá ser original e inédito, não podendo, portanto, estar simultaneamente submetido a publicação ou estar publicado em outros periódicos, livros ou quaisquer outras formas de divulgação acadêmica.
- 3) A *Debates do NER* publica trabalhos em português e espanhol. Desse modo, os trabalhos submetidos para publicação deverão ser redigidos em uma dessas línguas, sempre obedecendo as normas de bom uso das mesmas.
- 4) Os originais deverão ser submetidos pela internet, mediante cadastro de todos os autores no site da Revista (<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/user/register>).
- 5) A publicação dos artigos será condicionada à aprovação da Comissão Editorial Executiva, considerando pareceres de consultores externos, reconhecidos nas temáticas abordadas na *Debates do NER*. Essa avaliação é feita por pelo menos dois desses consultores externos, de forma cega, para assegurar a integridade e isenção dos pares. Todavia, fica a cargo da Comissão Editorial Executiva selecionar entre os originais aprovados pelos consultores, quais serão publicados em cada edição.
- 6) Para garantir a avaliação cega por parte dos pares, os dados do(s) autor(es) não serão encaminhados aos consultores, entretanto, é responsabilidade do(s) autor(es) certificar-se de que não existem – em nenhum lugar do corpo do texto ou nas propriedades do arquivo – dados que possam identifica-los. Para remover a identificação das propriedades do arquivo, o autor dos originais deve realizar os seguintes procedimentos:

a. Em documentos do Microsoft Office ou Mac: (no menu Arquivo > Propriedades), iniciando em Arquivo, no menu principal, e clicando na sequência: Arquivo > Salvar como... > Ferramentas (ou Opções no Mac) > Opções de segurança... > Remover informações pessoais do arquivo ao salvar > OK > Salvar.

b. Em PDFs, os nomes dos autores também devem ser removidos das Propriedades do Documento, em Arquivo no menu principal do Adobe Acrobat.

7) A *Debates do NER* a cada número publica dois tipos de textos: artigos e resenhas. Cada um desses trabalhos tem características com relação a conteúdo e número de páginas que deverão ser observados pelos autores:

a. Artigos (15-25 páginas): Relatos de investigações originais, baseados em pesquisas sistemáticas e completas, realizadas com as devidas metodologias e análises científicas. Também serão admitidos, porém em número limitado, artigos teóricos ou de revisões sistemáticas e atuais sobre temas relevantes para a linha editorial da revista, que conte com análise crítica e oportuna de um corpo abrangente de pesquisa, relativa a temas que contribuam para o desenvolvimento das Ciências Sociais da Religião, preferencialmente num campo de investigação para a qual o(a) autor(a) contribui.

b. Resenhas (3-10 páginas): Análise crítica de obras publicadas recentemente (máximo quatro anos), norteando o(a) leitor(a) quanto às suas características e explicitando usos potenciais. Antes de submeter esse tipo de trabalho, os(as) autores(as) deverão consultar a Editora Geral.

8) Os critérios que serão avaliados nos artigos submetidos à publicação são os seguintes:

a. Quanto à estrutura: Qualidade da estrutura lógica do trabalho no que se refere à organização dos tópicos que o compõem.

b. Quanto à redação: Será avaliada a clareza do texto, a qualidade ortográfica e gramatical, além de argumentação elucidada com rigor e propriedade;

c. Quanto à qualidade técnica e científica: Serão analisados o emprego correto dos conceitos abordados, a adequação e a profundidade dos conteúdos bem como o rigor científico do trabalho.

d. Quanto à originalidade: Serão levados em conta o ineditismo e o grau de inovação proposto pelo trabalho, além da expressividade e importância do trabalho, para a discussão de problemas de seu campo de investigação;

e. Atualidade e pertinência das referências utilizadas.

9) Os manuscritos submetidos deverão ter folha de rosto contendo: Título completo do trabalho, em português ou espanhol, juntamente com sua versão em inglês, resumo (entre 100 e 150 palavras) com espaço simples, no idioma do artigo e sua respectiva versão em inglês e palavras-chave (máximo quatro) também no idioma do artigo, com sua respectiva versão em inglês. Além disso, deverá conter nome(s) completo(s) do(s) autor(es), suas titulações máximas, o nome completo da(s) instituição(ões) onde atua(m) e a posição do(s) mesmo(s) em tal(is) instituição(ões). Também deverão constar os seguintes dados de contato: Endereço completo, e-mail e telefones (recomenda-se utilizar endereços institucionais, tanto para correspondência física quanto eletrônica).

10) Após encaminhado e avaliado pelos pares, a equipe editorial entrará em contato com o autor principal, para informar o veredito, que poderá ser de aceite, aceite com alterações ou de recusado. Em qualquer desses casos, o material enviado não será devolvido.

11) Em caso de dúvidas, os autores poderão entrar em contato com a equipe editorial através do e-mail: debatesdoner@gmail.com, ou com o departamento do Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pelo telefone: 3308 6638.

12) Os artigos devem ser escritos em fonte Times New Roman 12. O texto deverá estar justificado, e em formato A4 (210x297), com espaço de 1,5 e ter até 8 mil palavras (artigos) e até 4 mil palavras (resenhas), incluindo título, resumo, palavras-chave, referências e notas. Inicial maiúscula deverá ser usada somente quando imprescindível e os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

a. itálico: para palavras estrangeiras, títulos (livros, eventos etc.) e ênfase;

b. aspas duplas: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;

c. negrito e sublinhado: devem ser evitados.

13) Para citações bibliográficas, os autores deverão se guiar pelas normas da ABNT, de modo que no corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas, a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

a. Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

b. Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

14) As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo de quatro espaços à direita da margem esquerda e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma. Além disso, as notas explicativas devem ser numeradas ordinalmente no texto e vir no rodapé da página

15) Os desenhos, as fotografias, as tabelas, os gráficos, os mapas, dentre outros elementos representativos, deverão estar devidamente numerados, com o título e com a fonte consultada. Os autores deverão atentar ainda para a qualidade de tais itens, de modo a garantir a fidedignidade dos mesmos, tanto na reprodução quanto na impressão.

16) A *Debates do NER* não se responsabiliza, sob nenhuma circunstância, pelos conceitos enunciados pelos autores. Ao enviar seu material, o autor cede instantaneamente os direitos autorais de forma integral ao PPG em Antropologia Social da UFRGS.

17) Os autores de artigos ou resenhas receberão dois exemplares da revista na qual seus trabalhos forem publicados.

18) As referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente, seguindo as normas da ABNT, conforme os modelos:

a) Livro (e guias, catálogos, dicionários etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, Louis. *Homo hierarchichus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward. (Org.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. Boletín de SIDA: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

b) Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

c) Artigo/matéria em periódico (revista, boletim etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, Mariza. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

d) Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, Alain. O recuo do islamismo político. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13. SOB as bombas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

e) Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa, conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, Maria Cristina Gonçalves. O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1997.

f) Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. Resumos... Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

g) Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão "In:", nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, Verena. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. Resumos... Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

- 1) A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, justificar em "Comentários ao Editor".
- 2) Os arquivos para submissão estão em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF (desde que não ultrapasse os 2MB)
- 3) Todos os endereços de páginas na Internet (URLs), incluídas no texto (Ex.: <http://www.ibict.br>) estão ativos e prontos para clicar.
- 4) O texto está em espaço 1,5; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico ao invés de sublinhar (exceto em endereços URL); com figuras e tabelas inseridas no texto, e não em seu final.

5) O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em *Diretrizes para Autores*.

6) A identificação de autoria deste trabalho foi removida do arquivo e da opção Propriedades no Word, garantindo, dessa forma, o critério de sigilo da revista, caso submetido para avaliação por pares (ex.: artigos), conforme instruções disponíveis em *Assegurando a Avaliação por Pares Cega*.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

1. Autores mantêm os direitos autorais e concedem à Revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Creative Commons Attribution License, permitindo o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria do trabalho e publicação inicial nesta Revista.

2. Autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta Revista.

3. Autores têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou na sua página pessoal), a qualquer ponto, antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado (veja o efeito do acesso livre).

POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta Revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

Nesta obra foi utilizada a fonte Adobe Garamond.
Capa em supremo 250g com acabamento plastificado brilho.
Páginas internas em papel offset 75g.



Editoração e impressão:

GRÁFICA DA UFRGS
Rua Ramiro Barcelos, 2500
Porto Alegre/RS
(51) 3308 5083
grafica@ufrgs.br
www.ufrgs.br/graficaufrgs

2015 - Realização: Centro Integrado
de Comunicação - CICOM/UFRGS