ISSN 1519-843X
e-ISSN 1982-8136

DEBATES DO NER
ano 19
número 33
jan./jul. 2018

RELIGIÃO: POLÍTICA, TRANSMISSÕES E MEDIAÇÕES

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

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
Reitor: Rui Vicente Oppermann

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Diretora: Claudia Wasserman

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
Coordenadora: Emerson Giumbelli

EXPEDIENTE
Núcleo de Estudos da Religião (NER)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (IFCH/UFRGS)
Av. Bento Gonçalves, 9500 – Porto Alegre – RS – 91509-900
Telefone: (51) 3308-6866 / E-mail: ner@ifch.ufrgs.br
Site: www.ufrgs.br/ner

INDEXADORES
Latindex; Index Copernicus; EBSCO; RCAAP; DOAJ.

EDITORES
Eduardo Dullo (UFRGS)
Rodrigo Toniol (UNICAMP)

COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA
Ari Pedro Oro (UFRGS)
Bernardo Lewgoy (UFRGS)
Carlos Alberto Steil (UFRGS)
Emerson Giumbelli (UFRGS)
Raquel Weiss (UFRGS)

BOLSISTA RESPONSÁVEL
Barbara Jungbeck

GRÁFICA DA UFRGS
Acompanhamento Editorial: Michele Bandeira
Editoração: Letícia Coutinho Ferreira
Revisão de padrão: Ana Santos e Tayná Werlang

Imagem da capa: Gabriel Fragoso de Freitas

CONSELHO EDITORIAL
André Corten – Université du 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 (Uruguai) (in memoriam)
Ricardo Mariano – Universidade de São Paulo (Brasil)
Rita Laura Segato – Universidade de Brasília (Brasil)
Roberto Cipriani – Università degli Studi 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)

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 19, n. 33 (jan./jul. 2018).
1. Religião: Política, transmissões e mediações

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

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO **9**
Eduardo Dullo

DEBATE

RELIGIÃO CÍVICA, RELIGIÃO CIVIL, RELIGIÃO PÚBLICA: CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES 15
Paula Montero

COMENTÁRIOS

Marcelo Camurça 42
Carly Machado 58
Emerson Giumbelli 81

RÉPLICA

Paula Montero 92

ARTIGOS

"TIA, O QUE É RELIGIÃO?": RELIGIÃO, MORAL E CORPO ENTRE CRIANÇAS NA CIDADE MAIS EVANGÉLICA DO PAÍS 101
Alana Sá Leitão Souza

"LIBERTAÇÃO" E CONHECIMENTO: AUTOTRANSFORMAÇÃO OU VÍNCULO? 137
Ypuan Garcia

MARXISMO, MÍSTICA E O MST: QUAL
É O SEGREDO DO MST NA LUTA PELA
REFORMA AGRÁRIA NO BRASIL? 174

Graham Gerald McGeoch

FONOGRAFIA RELIGIOSA AFRO-GAÚCHA:
O RITUAL E O GRAVADO NO CONTEXTO
DE NOVAS ARTISTICIDADES 197

Leonardo Oliveira de Almeida

LOS HEREDEROS DE LOS ABUELOS:
SOBRE LA SOCIALIZACIÓN RELIGIOSA
EN FAMILIAS DE DIFERENTES CREDOS
EN BUENOS AIRES 235

Agustina Adela Zaros

O PENTECOSTALISMO
NAS FRONTEIRAS DA ANTROPOLOGIA:
UMA APRESENTAÇÃO A *ZONAS FRONTEIRIÇAS:*
ÉTICA, ETNOGRAFIA E O CRISTIANISMO "REPUGNANTE" 263

Cleonardo Mauricio Jr.
Roberta B. C. Campos

ZONAS FRONTEIRIÇAS: ÉTICA, ETNOGRAFIA
E O CRISTIANISMO "REPUGNANTE" 271

Simon Coleman

ENSAIO FOTOGRÁFICO

A QUEDA NO ESPÍRITO SANTO SEGUNDO OS KAINGANG 315
Marília Sene de Lourenço

RESENHA

RELIGION, GENDER AND THE PUBLIC SPHERE 325
Giovanna Paccillo dos Santos

TABLE OF CONTENTS

PRESENTATION 9
Eduardo Dullo

DEBATE

CIVIC RELIGION, CIVIL RELIGION AND PUBLIC RELIGION: CONTINUITIES AND DISCONTINUITIES 15
Paula Montero

COMMENTS

Marcelo Camurça 42
Carly Machado 58
Emerson Giumbelli 81

REPLY

Paula Montero 92

ARTICLES

"TEACHER, WHAT IS RELIGION?": RELIGION, BODY AND NEGOTIATION BETWEEN CHILDREN ON THE MOST EVANGELICAL CITY IN THE COUNTRY 101
Alana Sá Leitão Souza

"DELIVERANCE FROM DEMONS"
AND KNOWLEDGE: SELF-TRANSFORMATION
OR ATTACHMENT? 137

Ypuan Garcia Costa

MARXISM, MÍSTICA AND THE MST: WHAT
IS THE SECRET OF THE MST IN ITS STRUGGLES
FOR AGRARIAN REFORM IN BRAZIL? 174

Graham Gerald McGeoch

AFRO-GAUCHO RELIGIOUS PHONOGRAPHY:
THE RITUAL AND THE RECORDED
IN THE CONTEXT OF NEW ARTISTICITIES 197

Leonardo Oliveira de Almeida

THE HEIRS OF THE GRANDPARENTS:
ON RELIGIOUS SOCIALIZATION IN FAMILIES
OF DIFFERENT CREDES IN BUENOS AIRES 235

Agustina Adela Zaros

THE PENTECOSTALS AT THE BORDERS
OF ANTHROPOLOGY: AN INTRODUCTION
TO *BORDERLANDS: ETHICS, ETHNOGRAPHY*
AND "REPUGNANT" CHRISTIANITY 263

Cleonardo Mauricio Junior
Roberta B. C. Campos

BORDERLANDS: ETHICS, ETHNOGRAPHY
AND "REPUGNANT" CHRISTIANITY 271

Simon Coleman

PHOTO ESSAY

THE *SLAIN IN THE SPIRIT* ACCORDING TO THE KAINGANG PEOPLE 315
Marília Sene de Lourenço

BOOK REVIEWS

RELIGION, GENDER AND THE PUBLIC SPHERE 325
Giovanna Paccillo dos Santos

DOI: https://doi.org/10.22456/1982-8136.87450

APRESENTAÇÃO

A revista *Debates do NER* de 2018 traz algumas pequenas novidades. Em primeiro lugar, receberemos "ensaios visuais", tal como o de Marília Sene de Lourenço, com fotografias do seu trabalho de campo junto aos Kaingang durante a sua pesquisa de doutoramento. Uma das fotografias de Marília é a imagem de capa deste novo número. Além disso, procuraremos também incluir traduções de textos importantes do debate global sobre o tema da religião, tal como fizemos neste número com um artigo recente (2015) de Simon Coleman, professor da Universidade de Toronto, no Canadá – aqui brevemente apresentado por Cleonardo Mauricio Junior, que foi orientado por ele em seu período de estágio no exterior. Dessa maneira, além de trazermos na seção *Debate* textos de destaque de autores internacionais (como os de Thomas Csordas, Bruno Latour, Joel Robbins…), nos esforçaremos por trazer para nossos leitores textos importantes e que contribuam para o debate e para a utilização em sala de aula, ao torná-los acessíveis em nosso idioma.

Este novo número traz, além dessas novidades, um importante debate que visa explorar e colocar sob escrutínio três linhas de força da análise da relação entre "religião" e "política". Escrito pela professora Paula Montero (USP/CEBRAP), uma das mais distintas pesquisadoras no campo de estudos da religião no Brasil, e tendo por debatedores outras três importantes referências – os professores Marcelo Camurça (UFJF) e Emerson Giumbelli (UFRGS), e a professora Carly Machado (UFRRJ) –, o artigo apresenta uma rica discussão acerca das formulações dos conceitos de "religião civil", "religião cívica" e "religião pública". Ao fazê-lo, evidencia quais sentidos para "religião" e "política" são utilizados em cada abordagem, bem como as potencialidades e limitações de cada uma delas. Em seu texto, Marcelo Camurça propõe um experimento extremamente instigante: o de cotejar o texto de Montero "com escritos anteriores da autora onde esta examina a

questão da secularização, laicidade e presença pública da religião para o caso do Brasil". Carly Machado, por sua vez, relaciona as reflexões de Montero com suas pesquisas, uma recentemente concluída e outra em andamento, sobre religião e política nas periferias do Rio de Janeiro, fazendo emergir sua problematização da interação com os dados etnográficos já produzidos. Emerson Giumbelli, por fim, segue no mesmo espírito de questionamento conceitual proposto por Montero e destaca a importância de pensarmos nas definições de "religião" e "religioso" em cada uma das abordagens, sobretudo quando as vinculamos ao pluralismo. A réplica de Montero esclarece muitas dúvidas levantadas pelos debatedores e nos situa no momento atual da vasta pesquisa coletiva financiada pela FAPESP, em andamento desde 2015, do qual esta reflexão é parte importante.

O conjunto de seis artigos que integra este número certamente marcará as discussões sobre o tema. Os dois primeiros estão dedicados às problemáticas que marcam uma antropologia do cristianismo (evangélico e católico). O primeiro, de Alana Sá Leitão Souza (doutoranda pelo PPGA/UFPE), é resultado de sua pesquisa na cidade em que mais de 40% dos habitantes se declaram evangélicos, constituindo-se, assim, na cidade mais evangélica do país. Nessa pesquisa, ela investigou como crianças de 8 e 9 anos "vivenciam sua religiosidade e negociam suas crenças, valores e práticas" no cotidiano, sobretudo escolar. Assim, frente ao contexto em que vivemos, de intensas disputas acerca da presença da religião e da "ideologia de gênero" nas escolas, esse artigo traz uma grande contribuição etnográfica para que compreendamos como ocorre uma série de negociações e disputas a partir do ponto de vista das crianças. O segundo artigo, de Ypuan Garcia (doutor pelo PPGAS/USP), dedica-se ao tema das relações entre o humano e o divino no Catolicismo a partir da maneira pela qual a "libertação" é compreendida. Seu argumento apresenta uma consistente crítica aos desenvolvimentos que enfatizaram a libertação como "autotransformação" e que se dedicaram, sobretudo, à produção de sujeitos individuais. Ao mostrar como as falas (testemunhos, pregações, partilhas e direções espirituais) dos católicos com quem se relacionou eram compreendidas a partir da abertura para Deus

e do estabelecimento de um vínculo com Ele, esse artigo nos apresenta uma situação em que a obediência e a submissão são compreendidas como "elementos centrais de sua liberdade".

O terceiro artigo, do teólogo escocês Graham Gerald McGeoch, é uma análise da dimensão teológica do Movimento dos Sem Terra (MST) a partir daquilo que os membros do MST chamam de "mística". Sua análise visa explorar esse aspecto, que é central e que anima as ações políticas do MST desde a sua concepção, a partir da sua herança teológica, sobretudo a partir do intenso diálogo com as correntes progressistas dentro do Cristianismo, como a Teologia da Libertação. Nesse sentido, o artigo dá continuidade ao conjunto de reflexões dos dois artigos anteriores, complexificando o cenário religioso cristão nacional.

O quarto artigo, de Leonardo Oliveira de Almeida (doutorando pelo PPGAS/UFRGS), insere-se na linha de pesquisa que se dedica a compreender as mídias e as mediações como parte intrínseca dos fenômenos religiosos e volta-se, mais concretamente, para a produção fonográfica das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. O artigo nos conduz pelas questões levantadas pela expansão e transformação ocasionadas pelo crescimento da presença midiática e pela profissionalização dos participantes envolvidos nas músicas rituais, isto é, pelo impacto do mercado fonográfico, da indústria cultural, nas práticas religiosas. Há, nesse processo, uma modificação na percepção do que é a música presente nos terreiros, afetando as relações e as hierarquias internas e, também, produzindo noções do que é arte e a artisticidade desses membros.

O quinto artigo, da argentina Agustina Adela Zaros (CEIL-CONICET), volta-se para as dinâmicas pelas quais a memória é transmitida através das gerações familiares e para as maneiras pelas quais, portanto, se constitui o que é aquela família a partir das socializações religiosas entre judeus, católicos, evangélicos e muçulmanos. Ao trazer aspectos das relações de pessoas que são, hoje, avós e que visam transmitir aos seus netos as práticas e memórias que receberam, por sua vez, de gerações passadas, o artigo evidencia de que maneira a transmissão religiosa faz a família e a família refaz as posições e laços religiosos.

O sexto e último é o já mencionado artigo de Simon Coleman (Universidade de Toronto, no Canadá), previamente publicado na *HAU: Journal of Ethnographic Theory* de 2015. Somos gratos ao autor e à equipe editorial da *Hau* pela permissão para tradução e publicação desse importante texto que visa problematizar afirmações que o autor escutou ao comentar que pesquisava grupos evangélicos conservadores, adeptos da Teologia da Prosperidade, na Suécia. A provocação inicial é a de que não entendiam as razões para ele trabalhar sobre aquelas pessoas, que foram chamadas de "lixo" ou "porcaria" [*crap*]. O autor desenvolve um sofisticado argumento acerca das fronteiras éticas das pesquisas antropológicas, o trabalho de pesquisa com sujeitos com os quais não necessariamente compartilhamos valores e posições ético-morais. O autor e o artigo são apresentados por Cleonardo Mauricio Jr. (doutorando pelo PPGA/UFPE), que realizou seu estágio no exterior sob supervisão de Coleman, razão pela qual evitarei me prolongar nesta apresentação.

Conforme já mencionamos no início, uma nova seção em nossa revista é marcada pelo Ensaio Fotográfico de Marília Sene de Lourenço (doutora pelo Museu Nacional/UFRJ), que nos brinda com fotografias realizadas durante sua pesquisa de campo junto aos Kaingang e nos transmite algumas das suas inquietações no texto que as acompanha.

Por fim, temos uma importante resenha, escrita por Giovanna Paccillo dos Santos (Unicamp), do livro *Religion, Gender, and Public Sphere*, organizado por Reilly e Scriver e publicado em 2014, que traz um intenso debate com a crescente literatura global do secularismo e da presença da religião na esfera pública, mas operando uma crítica e uma inflexão ao introduzir com centralidade a dimensão de gênero.

Em nome de toda a equipe editorial, agradeço a todas e todos que contribuíram para a revista, submetendo textos, atuando como pareceristas dedicadas/os, revisoras/es e editoradoras/es.

Boa leitura!

Eduardo Dullo

DEBATE

DOI: https://doi.org/10.22456/1982-8136.87443

RELIGIÃO CÍVICA, RELIGIÃO CIVIL, RELIGIÃO PÚBLICA: CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES[1]

Paula Montero[2]

Resumo: Este texto visa trabalhar analítica e comparativamente três expressões comumente utilizadas pela literatura das ciências humanas e da história para tratar das relações entre religião e política: "religião cívica", "religião civil" e, mais recentemente "religião pública". Partimos do suposto que essas diferentes abordagens, mais do que descrever e qualificar relações possíveis entre essas duas esferas, "esferas de valor", como diria Weber, iluminam modos distintos de apreender o político e o religioso. Veremos que essa variação está em parte relacionada com o modo como a literatura trabalha com o conceito de Igreja. Nosso recorte se centrará para o conceito de "religião cívica" nos trabalhos publicados no volume La Religion Civique à l'Époque Mediévale et Moderne resultante do Colóquio organizado pelo Centre de Recherche Histoire Sociale et Culturelle de l'Occident em 1993 e, para os conceitos de "religião civil" e "religião pública", nos trabalhos de Robert Bellah e de José Casanova.

Palavras-chave: Religião Civil; Religião Cívica; Religião Pública; Religião e Política.

Abstract: This article reviews analytically and comparatively three current expressions used in Social Sciences and History literature to deal with the relations between religion and politics: "civic religion", "civil religion" and more recently "public religion". We assume that these different concepts illuminate distinct understandings of the political and the religious domains. We will demonstrate that this variation is partly related to the way literature deals with the notion of Church. We will examine the articles presented in the volume La Religion Civique à l'Époque Mediévale et Moderne to explore the historical use of the concept of

[1] Este trabalho é resultado do projeto *Religião, Direito e Secularismo* (n. 2015/02497-5), ao qual, desde já, agradecemos o apoio.

[2] Coordenadora adjunta da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, professora titular da USP e pesquisadora do Cebrap. Contato: pmontero@usp.br

"civic religion" and the works of Robert Bellah and José Casanova to scrutinize the concepts of "civil" and "public" religion.

Keywords: Civil Religion; Civic Religion; Public Religion; Religion and Politics.

O problema da relação da religião com a vida política foi trabalhado por historiadores e cientistas sociais, neste mais de meio século, a partir de três grandes linhas de força: a ideia de uma religião cívica, a de uma religião civil e, mais recentemente, de uma religião pública. Refiro-me ao "problema" da relação entre a religião e a política porque na própria formulação dessas expressões está implícita a questão, extensamente trabalhada na literatura, de que a religião e a política, embora sejam domínios que deveriam manter-se separados, permanecem continuamente imbricados na vida social (Montero, 2012, 2016a, 2016b; Montero; Brum; Quintanilha, 2016). Minha intenção neste texto é analisar como essas três expressões foram utilizadas na literatura, caracterizar comparativamente o tipo de relação entre religião e política que elas produziram analiticamente e compreender os diferentes sentidos que os termos "religião" e "política" assumem nessas diferentes abordagens. Tendo em vista a magnitude da literatura a ser coligida para dar conta dessa questão, propomos desde já um recorte que torne viável a nossa proposta: para o conceito de "religião cívica" nos apoiaremos em alguns trabalhos publicados no volume *La Religion Civique à l'Époque Mediévale et Moderne* resultante do Colóquio organizado pelo Centre de Recherche Histoire Sociale et Culturelle de l'Occident em 1993, que se ocuparam da apropriação progressiva dos ritos católicos pelo aparato estatal local e regional a partir do século XII; quanto à categoria de "religião civil" nos remetemos a seu principal propagador contemporâneo, o sociólogo americano Robert N. Bellah (1967); no que se refere à ideia de "religião pública", adotaremos como referência o trabalho de José Casanova (1994). Tomando como ponto de partida que as noções de "religião" e "política" são contingentes e históricas, a aproximação analítica dessas diferentes abordagens nos permitirá enfrentar de um modo novo a questão das relações entre religião e política

ao demonstrar que, por um lado, a noção de "religião" como categoria de entendimento tem sido implicitamente subsumida na literatura à ideia de "igreja" e, por outro, que as transformações recentes daquilo que se entende por religião transforma ao mesmo tempo a equação que tradicionalmente opõe "o religioso" ao "civil".

RELIGIÃO CÍVICA

André Vauchez (1995), um dos organizadores do Colóquio de 1993 sobre a religião cívica na época medieval e moderna, sustenta que o conceito, formulado para descrever a antiguidade Greco-latina na qual a religião da *cité* tinha um papel preponderante, não teria um sentido tão evidente para a época medieval e moderna. Como proposta preliminar sugeriu-se partir do problema que, segundo ele, está no "coração da noção de religião cívica", a saber, "o da apropriação de valores inerentes à vida religiosa pelos poderes urbanos, para fins de legitimação, de celebração e de salvação pública"[3] (Vauchez, 1995, p. 1). Tirante o fato de que essa definição preliminar é, de imediato, insuficiente, tendo em vista que ela deixa de lado o movimento inverso, isto é, a apropriação (talvez mais contemporânea) dos valores inerentes à vida cívica pelas organizações religiosas, a proposição enfatiza ao menos um elemento central que atravessa grande parte dos trabalhos de historiadores e sociólogos que se dedicaram ao tema: a noção "religião cívica" remete a uma forma particular de relação de colaboração e/ou competição entre os poderes eclesiásticos locais e o governo da cidade. Martial Staub (1995, p. 446) sustenta que ela corresponde não a um simples empréstimo das formas religiosas pelo comunalismo citadino, mas sim a uma revolução cultural que transforma a prática religiosa ordinária das paróquias centradas nas comunidades locais e desemboca na Reforma. Na abordagem proposta por Vauchez, somente se pode falar em "religião cívica" quando algumas condições históricas se verificam: em particular a existência de comunidades

[3] Todas as traduções são minhas.

intermediárias, entre a Igreja Católica e o poder central, "suficientemente coerentes para que desejem afirmar sua existência através dos símbolos religiosos" e fortes o bastante para tomarem iniciativas religiosas sem sofrer a oposição do clero (Vauchez, 1995, p. 2). Vemos, portanto, que o conceito está intimamente associado a uma questão historiográfica bem circunscrita e geograficamente situada que é a emergência progressiva, nos burgos de certos Estados da Cristandade Ocidental, de um conjunto de *citoyens* dotados de certo direito e autonomia para decidir sobre alguns assuntos religiosos. Segundo Vauchez (1995, p. 3), no final da Idade Média, é possível observar exemplos cada vez mais frequentes de "corpos da cidade", tais como confrarias ou municipalidades, passarem a se responsabilizar por tarefas que até então eram de exclusiva competência das autoridades eclesiásticas, tais como a manutenção das catedrais e hospitais, organização de procissões etc.

Parece-nos importante, no entanto, reter a crítica de Vauchez (1995, p. 3) ao trabalho dos historiadores que, tendo registrado de há muito esse fenômeno de intervenção nas responsabilidades religiosas pelos corpos da cidade, se contentaram em tratá-los como expressões concretas do lento processo de secularização. Ora, tendo em vista que o debate sobre a secularização resulta dos confrontos do século XIX entre a Igreja Católica e setores laicizantes da sociedade, seria no mínimo um anacronismo considerar as manifestações da *religião cívica* do passado expressões larvares das primeiras etapas desse processo. Mas o autor vai além. Se é incontestável que nos últimos séculos da Idade Média essa transferência de competências se tornou evidente, ela não colocava em causa as prerrogativas dos poderes eclesiásticos nem as finalidades e modalidades da assistência. Para Vauchez, essa ingerência expressava, ao contrário, a preocupação crescente de setores dirigentes citadinos com as questões religiosas e o reconhecimento de sua importância para o interesse coletivo. O culto do divino, por exemplo, em razão das implicações que ele começava a ter para o destino da cidade, passa a ser considerado um serviço público, quase tão vital quanto o abastecimento e a defesa. Diante desta nova sensibilidade, compreendia-se que

essas questões não pudessem ser deixadas somente sob a responsabilidade e a iniciativa dos clérigos (Vauchez, 1995, p. 4).

Os trabalhos apresentados no Colóquio demonstram que os instrumentos utilizados pelas políticas municipais para assumir a gestão do religioso foram bastante variados. Entre eles, os mais potentes foram a entronização de santos padroeiros para a proteção das cidades, a concentração de relíquias para a exaltação dos valores municipais e as peregrinações santificadoras dos territórios urbanos. Pierre Kerbrat (1995, p. 165-166), em seu estudo sobre as relíquias dos santos em Bolonha do século XIII ao início do XVI, observa que elas mantinham relação estreita com a emergência e a perpetuação de cultos cívicos. As manifestações devocionais no dia da festa do santo realizavam-se perto dos túmulos, muitas vezes com a presença de magistrados, onde se depositavam oferendas e de onde partiam formidáveis procissões. O autor mostra como, a partir do século XIII, o poder civil vai ganhando progressivamente jurisdição sobre o culto das relíquias. No momento em que o corpo de S. Dominique, patrono da cidade, é levado para um novo túmulo, o poder urbano e o clero entram em confronto pela guarda de suas ossadas. Segundo o autor, a comuna queria assegurar-se de que o corpo permaneceria em seu território e não seria transladado para outro convento da ordem dominicana (Kerbrat, 1995, p. 171). A partir de então, as autoridades públicas viram-se implicadas nos atos relativos a essas relíquias que passam ao controle comunal. Verbas públicas são destinadas à construção de relicários e basílicas que põem a memória cívica do santo sob a jurisdição da cidade. A expressão privilegiada desse poder civil sobre essas relíquias era a procissão pelas ruas da cidade. No caso de Bolonha por ele estudado, a passagem do controle das relíquias para o governo municipal fez-se progressivamente ao longo de quatro séculos e correspondeu à configuração das tensões relativas à repartição do poder da cidade entre as principais famílias e entre elas e o clero. Já Jean-Michel Matz (1995, p. 351) demonstra que, no caso de Angers, uma cidade episcopal, a municipalização de certas procissões no século XVI não teria sido suficiente para compor uma religião cívica no período. Analisando as tipologias dos cortejos, seus

itinerários e sua organização, ele conclui que é o clero quem age como conservador das tradições litúrgicas e depositário da memória comunitária. A catedral, observa ele, ainda conserva um conjunto de funções enquanto centro cultural, centro de governo e centro de peregrinações que justificam a continuidade do caráter clerical dos cortejos. Apenas se pode falar em religião civil quando as autoridades políticas se dão um santo padroeiro e passam a estimular um patriotismo municipal. No caso de Angers, a comunidade cívica, embora existente, considerava que as questões relativas à mediação com o divino e à garantia de eficácia dos ritos deviam ser "deixadas aos especialistas do sagrado". Nesse sentido, a unidade cívica não teria sido construída contra o poder clerical, mas, segundo o autor, "ela se utiliza dele como um espelho de sua coesão" (Matz, 1995, p. 366).

Vemos, portanto, que o conceito de "religião cívica" foi prioritariamente trabalhado por historiadores medievalistas interessados em observar a emergência de corpos comunais nos burgos da Europa Ocidental. A referência religiosa dessa "civilidade" é preponderantemente católica, e a referência cívica dessa "religião" está centrada nas aspirações da autonomia, unidade e concórdia dos grupos comunais das *cités* em formação. O foco desses estudos centrou-se na gestão dos fatos religiosos pelos poderes civis seja em colaboração, seja em confronto com a hierarquia clerical. A cidade aparece nessas "epifanias do poder, monótonas e ritualizadas, como um teatro passivo" (Bresc, 1995, p. 497). Segundo o historiador Henri Bresc, a consciência cívica é uma herança antiga que preexistiu à manifestação religiosa medieval, mas se enxertou facilmente nos monumentos, catedrais, relíquias, estátuas ou outros objetos que assumiram a função protetora da cidade. Os objetivos do cerimonial cívico seriam a manifestação da unidade da *cité* e do compromisso com a paz urbana via a exposição de temas eucarísticos. A Igreja Católica sempre contou, evidentemente, com grande vantagem no que diz respeito ao controle dos instrumentos de consagração do espaço urbano: os bispos percorriam naturalmente os limites da *cité* delimitando e consagrando seu território, faziam a visitação de seus principais santuários, presidiam procissões, etc. Ainda assim, os estudos procuraram demonstrar

como a "religião da *cité*" escapava ao domínio completo da Igreja Católica e muitas vezes entrava em confronto com ele (Bresc, 1995, p. 499-507).

RELIGIÃO CIVIL

O conceito de "religião civil" foi formulado em um contexto teórico bastante distinto e, embora também referido ao debate sobre a secularização que mobilizou os historiadores na década de 1980, lhe antecede em quase duas décadas. No que já se tornou uma referência clássica ao tema, a conferência "Civil Religion in America", proferida por Robert Bellah em 1966, inaugurou um amplo e longo debate no âmbito da sociologia da religião americana, mas também na história e ciência política, que alcançou seu momento culminante por ocasião das comemorações do Bicentenário da Independência em 1976. A definição da expressão *religião civil* e sua aplicabilidade como conceito sociológico mobilizou os estudiosos nos vinte anos seguintes à publicação do ensaio. Segundo Cristi (2001, p. 47), no contexto da guerra do Vietnã e do escândalo de Watergate nos anos Nixon, o problema da crise de legitimidade das instituições políticas americanas reacendeu e atualizou o interesse dos sociólogos pelo tema. O próprio autor sugere em seu ensaio que, se a Religião Civil se propusesse a incorporar à tradição revolucionária americana um simbolismo internacional, poderia servir de inspiração para as novas nações em construção "desejosas de liberdade e felicidade" (Bellah, 1967, p. 18).

Embora a expressão cunhada por Bellah tenha tido grande fortuna crítica, a ideia da existência de uma base religiosa comum à nação americana já havia sido aventada anteriormente por alguns autores. John Dewey (1934), por exemplo, fala em uma "fé comum", Robin Williams (1951) em "religião comum", e Sidney Mead (1967) em "religião da República". Bellah conferiu a essa percepção comum relativa ao substrato religioso disperso da nação americana um estatuto de conceito. Ao cunhá-lo, pretendeu torná-lo um instrumento analítico apto a interpretar eventos históricos e políticos

à luz das relações particulares que o povo americano mantém com a transcendência (Bellah, 1967, p. 12).

Embora o autor tenha retomado e refinado o termo em inúmeras publicações subsequentes entre os anos de 1968 e 1980[4], tomaremos como referência, para a economia de nossa reflexão, seu artigo inaugural de 1967. Nesse ensaio, a *religião civil* diz respeito aos "elementos comuns de orientação religiosa" compartilhados pela maioria dos americanos e que conferem "uma dimensão religiosa ao tecido da vida americana, incluindo a esfera política" (Bellah, 1967, p. 4). Quando essa "dimensão religiosa" se expressa em crenças, símbolos e rituais públicos, ela se institucionaliza como uma "religião". A posse de um Presidente da República, por exemplo, constituiria, para Bellah (1967, p. 4), "um importante cerimonial dessa religião" que reafirmaria "a legitimação religiosa da mais alta autoridade política".

Antes de desenvolvermos melhor o conceito tal como foi formulado pelo autor, parece-nos interessante ressaltar desde já três elementos importantes que se apresentam nessa proposição. Em primeiro lugar, o autor faz uma distinção entre "a dimensão religiosa" compartilhada pela população e o "cerimonial religioso" que emerge atrelado a comemorações das instituições políticas. Ele dá o nome de "religião civil" a essa expressão pública e ritualística de "valores e compromissos não explícitos" (Bellah, 1967, p. 2). Em segundo lugar, o autor atribui de imediato uma função política a esse cerimonial, posto que

[4] Matteo Bortolini (2012) observa que, embora entre 1967 e 1974 Bellah tenha publicado apenas dois artigos, ele se envolveu imediatamente no debate que se seguiu à publicação do ensaio em 1967 pela *Daedalus* participando de inúmeras conferências, seminários e entrevistas. Segundo ele, somente com a publicação da coletânea de 1974 dedicada a seu trabalho, *American Civil Religion* (da qual Bellah participa com o artigo "American Civil Religion in the 1970's"), o conceito e seu autor teriam sido definitivamente consagrados. As mudanças em seu posicionamento relativas ao tema da religião civil foram sendo registradas em artigos ao longo da década de 1970. Em seu livro de 1975, *The Broken Covenant*, ele apresenta uma revisão detalhada de suas novas teses. No entanto, segundo Bortolini, essas mudanças ou foram ignoradas pelos seus críticos, ou reiteradamente identificadas ao artigo original.

ele confere legitimidade ao poder do Estado. Curiosamente, a dimensão propriamente civil dessa "religião", e esta seria minha terceira observação, permanece atrofiada nesta caracterização: entre a dispersa sensibilidade religiosa da maioria dos americanos e o representante estatal que se utiliza da retórica religiosa, não se vê a mediação de uma "sociedade civil" em operação. Esses elementos já nos permitem pontuar algumas especificidades desse conceito quando comparado ao de "religião cívica" que tratamos acima. Enquanto esta procura descrever a emergência de grupos comunais e sua luta para legitimar a própria autonomia diante das autoridades eclesiásticas e políticas, o conceito de "religião civil" aponta para uma estrutura dualística na qual as crenças privadas dispersas no "tecido social" só emergem publicamente como religião na esfera política. Desse modo, o problema da legitimação do poder que aparece como um jogo mais complexo de disputas trianguladas de apropriação mútua entre eclesiásticos, burgueses e governantes no primeiro caso torna-se, neste último, mais unilinear – o uso legitimador do discurso religioso pelos detentores do poder político.

Este modo de conceber Estado e Nação como duas dimensões justapostas parece derivar da maneira como o autor trata a questão da soberania nesse ensaio. Segundo ele, na teoria política americana "a soberania permanece com o povo, mas implicitamente a soberania última tem sido atribuída a Deus". Ao analisar as referências a Deus no discurso de posse de John F. Kennedy, relativamente invariáveis nos pronunciamentos de todos os presidentes americanos em ocasiões solenes, Bellah (1967, p. 7) argumenta que, embora pareçam periféricas e protocolares, elas explicitam valores e compromissos compartilhados pela maioria dos americanos. No entanto, continua ele, ainda que a ideia do respeito à "vontade popular" esteja bem institucionalizada na garantia do voto majoritário, ele não seria suficiente para conferir autoridade política aos eleitos. "Quando Kennedy afirma que 'os direitos do homem vêm, não da generosidade do Estado, mas da mão de Deus', ele está enfatizando", observa Bellah, "[…] que os direitos do homem são mais básicos do que a estrutura política e provê uma alavanca revolucionária a partir da qual a estrutura estatal pode ser radicalmente

alterada". Essa seria a base de sua asserção do sentido revolucionário da América (Bellah, 1967, p. 4-5).

Sem entrarmos no debate sobre a validade de sua concepção de soberania, nos interessa reter nesta formulação o modo como ele elabora a relação entre religião e política. Neste caso, a ideia de Deus estaria expressando um sentimento cívico religioso particular presente na experiência histórica americana na qual o fundamento da nação é anterior à estrutura Estado e independe dela. "Essa dimensão religiosa da vida política tal como reconhecida por Kennedy, não apenas fornece uma base para os direitos humanos, mas também, torna qualquer forma de absolutismo político ilegítimo, e provê também um objetivo transcendente para o processo político", observa Bellah (1967, p. 4). Nesse sentido, o conceito de "religião civil" visa descrever um fenômeno que permaneceria aquém da institucionalização do processo político, até mesmo da expressão da vontade popular via eleições, mas que se expressaria no discurso dos governantes enquanto um reconhecimento implícito dos condicionantes que limitam o próprio poder formalmente alocado nas instituições estatais. É claro que nessa ideia de *religião civil* está embutida toda uma tradição imaginada da nação autocompreendida como uma nova ordem político-social que, inspirada na narrativa judaico-cristã, se apresenta como uma "Nova Israel" fundada pelo esforço único de um "povo escolhido". Cumpre ressaltar que, nessa versão, a nação antecede a construção do Estado, o vê com certa reserva e lhe impõe limites. Assim, o conceito de *civis* está associado a uma ideia não conformista de "cidadania virtuosa" piedosa e moral, "[…] individualmente embebida em um senso moral de responsabilidade de trabalho para o bem da comunidade" (Cristi, 2001, p. 49). A lealdade do cidadão não está, pois, dirigida ao Estado, mas sim à nação, e, por isso, ser "bom cidadão" era fundamentalmente ser "bom cristão" (Bellah, 1980, p. 3-23). Na interpretação de Bellah (1975, p. XIV), essa concepção original de América foi antes religiosa e moral do que propriamente política, liberal e utilitária.

Não cabe aqui nos determos nas infindáveis críticas e paixões que esse conceito de *religião civil* suscitou entre seus comentadores. O livro de

Marcela Cristi (2001) oferece um belo panorama desse debate no meio acadêmico americano. O que nos interessa observar em nossa análise do uso desse conceito é como ele propõe analiticamente a relação entre religião e política e que sentido esses termos adquirem nessa abordagem.

É certo que o debate em torno do conceito foi bastante modelado pelo contexto protestante americano e seu lugar no processo histórico particular de formação da nação. Nesse sentido, tanto o "civil" quanto o "religioso" são pensados como fenômenos comunitários anteriores à sua cristalização em instituições estatais e eclesiásticas nacionais. Ao contrário do caso europeu analisado acima, no qual leigos se apropriam de funções e competências das instituições religiosas de há muito estabelecidas, a ideia de *religião civil* é pensada como independente do Estado e da Igreja e não remete a nenhum grupo social organizado e institucionalizado. Seria mais uma fé do que uma religião, se entendermos esta última como caudatária da forma igreja e dimensionada pelo pertencimento e pela regularidade na frequentação aos cultos. Mais uma fé do que uma crença, se considerarmos que não invoca Jesus, Moisés, nem outras entidades católicas ou cristãs. Com efeito, Bellah afirma que a *religião civil* não se refere a nenhuma religião em particular. Sua única referência teológica é a ideia de Deus, "[…] uma palavra que todos os americanos podem aceitar e que significa tantas coisas diferentes para as pessoas que é quase um signo vazio" (Bellah, 1967, p. 2). Suas referências cívicas seriam a ordem, a lei, o direito à salvação; a guerra civil teria introduzido os temas do renascimento e do sacrifício (Bellah, 1967, p. 11). Essas referências cívicas teriam sido colocadas à prova e solidificadas nas duas grandes crises de consolidação da nação: a guerra da independência e a guerra civil. O grande número de mortos nesta guerra teria exigido o estabelecimento de cemitérios nacionais: estes teriam sido os primeiros monumentos da *religião civil.* Eles passaram a receber os corpos das outras guerras americanas, e o Memorial Day, criado logo após a guerra da secessão e posteriormente estendido a todos os militares mortos em combate, se tornaria o grande ritual da nação. Então veio a guerra do Vietnã. Segundo Bellah (1967, p. 18), essa guerra rompeu definitivamente com o padrão de

isolamento na política externa americana e passou a exigir da *religião civil* a incorporação de um simbolismo internacional de modo que ela fosse capaz de desenvolver um programa de transformação mundial.

Nesse rápido apanhado do conceito tal como ele foi elaborado no ensaio seminal de Bellah de 1967, pode-se perceber suas ambiguidades e imprecisões. Ora a *religião civil* é tratada como uma religião particular e "realmente existente" – ainda que os *surveys* não consigam captá-la (Bellah, 1976, p. 153) – que "requer o mesmo cuidado para ser compreendida como qualquer outra religião" (Bellah, 1967, p. 1), ora uma utopia crítica que balizaria as normas que deveriam orientar a vida política americana – "[a religião civil] não é apenas uma virtude, mas uma preocupação com o bem comum. […] Mas o bem comum sob grandes normas objetivas: igualdade, vida, liberdade, a busca da felicidade" (Bellah, 1967).

Sua existência empírica manifesta-se no calendário nacional e nas solenidades estatais. Suas virtudes são republicanas. Nesse sentido, ela pode ser compreendida como uma espécie de consenso moral que baliza a ação das instituições políticas. Mas também foi tratada como algo mais amplo, uma cosmovisão, "um quadro de inteligibilidade através do qual os americanos compreendem, interpretam e dão sentido a sua existência diária" (Cristi, 2001, p. 64). Muitas vezes o conceito ganha a dimensão normativa de um programa político quando Bellah (1967, p. 18) defende que a *religião civil* deve tornar-se mundial para "preencher sua missão de promover a igualdade humana". Embora o autor reconheça que a *religião civil* é fruto de uma história de grandes conquistas e também de muitos crimes, e que ela nunca foi compartilhada por todos os americanos, o conceito, por ser demasiadamente genérico e abrangente, perde seu poder analítico ao conceber a *religião civil* como espontânea, uma "religião nacional que une todos em uma mesma fé" (Cristi, 2001, p. 67).

RELIGIÃO PÚBLICA

Este conceito é geralmente atribuído a José Casanova que, em seu livro de 1994, fala em *deprivatização* da religião. Desafiando o paradigma da modernidade que lhe designava a esfera privada como o lugar próprio da religião, as tradições religiosas teriam se tornado públicas em dois sentidos: ganharam publicidade como objeto de atenção de vários públicos (meios de comunicação, políticos, cientistas etc.) e colocaram-se na arena pública enquanto forma de contestação moral e política. O autor dá o nome de *deprivatização* ao processo simultâneo de repolitização da esfera religiosa e moral e de renormatização das esferas públicas econômicas e políticas. A novidade desse processo residiria no fato de que as religiões desafiam a privatização, não para defender suas ideias tradicionais em público, mas sim para participar da disputa pela definição das fronteiras modernas entre o público e o privado, entre legalidade e moralidade, entre família, sociedade e Estado, entre Estado-nação, civilização e sistema mundial (Casanova, 1994, p. 6). Embora tenha dedicado um capítulo ao evangelismo americano, seu estudo de 1994 dá maior ênfase à comparação entre quatro experiências da Igreja Católica em diferentes países – na Espanha, Polônia, Brasil e Estados Unidos – para desenvolver a tese de que o caráter público de uma religião é determinado pela sua posição estrutural entre o Estado e a sociedade (Casanova, 1994, p. 8).

O desenvolvimento dessa tese exigiu do autor uma revisão crítica da teoria da secularização que não será possível retomar aqui, mas que diz respeito ao processo de diferenciação das esferas. Parece-nos interessante, no entanto, ressaltar sua crítica à tradição política liberal que concebe a distinção entre religião privada e religião pública em termos da separação constitucional entre Igreja e Estado. Nessa concepção, a esfera pública é reduzida à esfera governamental e, consequentemente, são designadas como públicas as religiões oficialmente estabelecidas, enquanto as outras são consideradas privadas (Casanova, 1994, p. 55). O ponto cego da teoria liberal, segundo Casanova, estaria no fato de que a Igreja Católica, tendo

finalmente aceitado o princípio legal da separação e seu princípio correlato do direito à liberdade de consciência em meados do século XX, não deixou, ainda assim, de atuar na esfera pública. Isto porque, partindo do direito à liberdade de expressão que sobreveio dessa condição de separação legal, a deprivatização da religião passou a justificar-se para proteger sua própria liberdade e as outras liberdades civis, para questionar o projeto liberal com relação aos limites morais e éticos que deveriam restringir a autonomia das outras esferas e para proteger o mundo tradicional do controle estatal (Casanova, 1994, p. 58). O autor ressalta em sua crítica ao modelo que o fundamento normativo do padrão liberal e a rigidez jurídica da separação das esferas nele implícito não foram capazes de acomodar essa nova realidade.

O outro modelo de separação das esferas pública/privada, o republicano, evocado na ideia de *religião civil*, concebida como força normativa integradora da comunidade política e social, tampouco seria, segundo Casanova, teoricamente sustentável ou normativamente desejável. Além do caráter simplificador da ideia de uma *religião civil* concebida como força normativa integradora da sociedade e da política como um todo, o problema que a tradição republicana coloca é o risco da perda da autonomia da esfera política implicado nessa contração entre comunidade política e comunidade nacional (Casanova, 1994, p. 60).

Mas, tendo a deprivatização se tornado um fato empírico irrefutável, cabe examinar, segundo Casanova (1994, p. 61), os diferentes modos como as religiões assumem funções públicas. Remetendo-se à definição tridimensional da política moderna de Alfred Stepan, o autor sugere que a religião se torna pública quando passa a atuar em três distintas arenas: quando se insere no aparato de Estado, quando penetra o sistema político e quando se transforma em uma força política mobilizadora no nível da sociedade civil. Uma das teses centrais de seu livro diz respeito ao modo como a Igreja Católica teria se tornado uma *religião pública.* Segundo ele, acompanhando o declínio do anticlericalismo na Europa, a Igreja Católica cessara de buscar o controle da sociedade por meio de sua volta ao aparato do Estado. Por um lado, conclui o autor, o Estado não teria mais necessidade da legitimação

religiosa; por outro, a Igreja Católica teria renunciado a sua autoidentificação como *Igreja*, isto é, instituição organizada territorialmente como comunidade religiosa compulsória coextensiva à comunidade política (Casanova, 1994, p. 62). Levando-se em conta as novas formas de reaproximação da religião com a política na sociedade contemporânea, o autor assevera que se pode observar um deslocamento importante na alocação política da Igreja Católica que "aceitou desengajar-se da sociedade propriamente política" (Casanova, 1994, p. 63) e passou a centrar-se na sociedade civil. Isso não significou que o catolicismo tenha se privatizado; muito pelo contrário, essa "desinstitucionalização voluntária" lhe teria conferido um papel importante, por exemplo, no processo de democratização de países como o Brasil, a Polônia, a Espanha e as Filipinas. Desse modo, a Igreja Católica manteve sua função pública nas sociedades contemporâneas deslocando sua posição estrutural em relação ao Estado.

Assim, o autor define como *religiões públicas* as instituições religiosas que assumem funções políticas nas três diferentes arenas políticas modernas (Casanova, 2009, p. 1). Os processos históricos de *deprivatização* referem-se aos modos como a religião (no caso o catolicismo) abandona o lugar que lhe fora designado pelo modelo liberal e entra na esfera pública indiferenciada da sociedade civil para "tomar parte do processo de legitimação discursiva e do redesenho das fronteiras" (Casanova, 1994, p. 65). Mas é preciso mencionar ainda outra dimensão da *religião pública* que também diz respeito à questão do redesenho das fronteiras: trata-se dos modos como ela remoraliza a vida pública e a política. Como fizera o debate feminista da década de 1970, as *religiões públicas* desafiam os limites rígidos entre o público e o privado implícitas no modelo liberal de espaço público. Retomando as críticas que S. Benhabih faz à teoria habermasiana de espaço público, Casanova considera desnecessário garantir uma diferenciação clara entre as esferas da legalidade e da moralidade, entre a questão pública das normas e privada dos valores como fundamento da proteção a todas as liberdades individuais. A questão para o autor não é a da eliminação desses limites, mas sim desenvolver critérios analíticos e normativos "capazes de diferenciar as várias formas de

religiões públicas e suas possíveis consequências sócio-históricas" (Casanova, 1994, p. 66).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No contexto contemporâneo de institucionalização do pluralismo religioso como marco jurídico-político dos Estados democráticos, como objeto das políticas públicas e como forma sociocultural, as diferenças ganham um caráter conflituoso e controverso. No campo religioso, elas se expressam seja na competição entre cultos que passam a disputar atenção e influência públicas, seja na forma de minorias que reivindicam reconhecimento e acesso a direitos, seja ainda na forma política da tolerância. No entanto, paradoxalmente, nesse contexto de declínio da hegemonia ou monopólio das instituições religiosas, cada vez menos reconhecidas como igrejas oficiais ou igrejas nacionais, as linguagens ou narrativas religiosamente demarcadas permanecem, pelo menos no caso brasileiro, como importantes dispositivos produtores de sentidos para a vida cotidiana e de visões de ordem para a vida coletiva.

Os conceitos aqui analisados procuram apreender, cada um a seu modo, esses dispositivos, descritos como mais ou menos institucionalizados segundo os casos, mas pensados sempre como relativamente autônomos com relação às estruturas eclesiásticas e estatais. Parece-nos, pois, interessante ressaltar que as três maneiras de abordar o problema das relações entre religião e política aqui descritas procuram apreender algo percebido como *religioso*, mas que está atuando fora da relação igreja/fiel. No primeiro caso, trata-se da apropriação de ritos, lugares e objetos consagrados pela sua inserção no cerimonial católico para conferir autoridade aos grupos comunais emergentes. No segundo, o conceito refere-se a valores e compromissos não explícitos de orientação religiosa protestante comumente compartilhados e que se manifestam nos rituais do Estado, conferindo-lhe legitimidade. Finalmente, o terceiro caso toma como referência a ação da Igreja Católica como um ator organizado na sociedade civil que visa limitar e redirecionar o poder

político do Estado com a legitimidade que a instituição eclesiástica lhe empresta. Nas duas primeiras abordagens, o *religioso* é subentendido como aquilo que se expressa cerimonialmente nos rituais políticos; na última, o *religioso* refere-se às ações empreendidas pela instituição eclesiástica ainda que não mais organizada como igreja.

Essas variações mostram como é difícil definir e/ou descrever a *religião* como uma entidade empírica quando o fenômeno que se quer observar está "fora da Igreja". Com efeito, uma das limitações comum a essas três abordagens é ter deixado como um impensado o termo *religião* que, como se pode perceber na descrição dos conceitos, ora é tomado como autoevidente – tudo o que a Igreja Católica faz ou o que se faz em nome dela é religião –, ora como um suposto indemonstrável (ou, como diria Cristi, facilmente criticável), isto é, o *religioso* enquanto valores morais comumente compartilhados.

No que diz respeito ao outro termo da equação, as variações *cívico*, *civil* e público nos obrigam a pensar sobre o sentido dessas alternativas, seu alcance e limites, e a que noções de política elas nos remetem. Os três casos, cada um a seu modo, estão procurando superar as balizas do paradigma weberiano da separação e autonomização das esferas (neste caso, religiosa e política) alocando a religião entre a vida privada e o Estado. No primeiro caso, a *civis* remete à cidade, no segundo à nação e no terceiro à sociedade civil.

O conceito de *religião civil* de Bellah em sua dimensão mais culturalista pode ser considerado o mais frágil na sua tentativa de apreender uma noção de bem comum, ou um sistema universal de sentido, situado aquém das instituições eclesiásticas e estatais, mas que se manifestaria no calendário pátrio. Operando como uma espécie de "consciência coletiva" no sentido durkheiminiano da expressão, esse repertório de valores religiosos e cívicos acionados pela ideia de Deus funcionaria como um cimento integrador da nação e como base de uma cidadania virtuosa. Não é muito difícil perceber que o conceito, demarcado pelo repertório protestante – ainda que o autor enfatize que ele não se refere a nenhuma religião em particular –, deixa de fora um grande contingente de universos não cristãos. Além disso, ao remeter o cívico à nação, supõe, como bem observa Cristi (2001, p. 66), que esta é

uma "entidade homogênea, senão desprovida de conflitos sérios ou tensões, ao menos apta a neutralizá-los via a fé cívica". Isto sem mencionar os riscos de perda de autonomia do político, já aludidos por Casanova, implicados nessa contração entre comunidade política e comunidade nacional. Desse modo, menos do que um instrumento analítico para pensar os processos de produção e articulação das diferenças em sociedades plurais, o conceito fica parcialmente reduzido a uma ideologia política da nação mobilizada como função legitimadora do Estado.

Os conceitos de *religião cívica* e *religião pública* são mais interessantes na medida em que remetem ao processo histórico de invenção/afirmação da sociedade civil. Nos casos estudados pela Escola Francesa de Roma, os recortes empíricos estão bem delimitados e caracterizados. Trata-se, a partir deles, não de construir uma cosmovisão integradora, mas de observar como grupos locais concretos, em disputa pela sua autofirmação, lançam mão de ritos, símbolos e objetos da Igreja Católica para assegurar sua autonomia política. Já o conceito de *religião pública*, como vimos acima, é um pouco mais abrangente. Ele se refere a três modos distintos da religião assumir funções políticas: associando-se ao aparato do Estado, exercendo funções partidárias e representativas no legislativo e organizando-se como força mobilizadora na sociedade civil para participar dos debates sobre a *res publica* (Casanova, 2009, p. 1). Nesta última modalidade, o conceito aproxima-se bastante da noção de *religião cívica*. É interessante ressaltar que nesses dois casos *religião* significa unicamente catolicismo. Na experiência medieval, o entendimento não podia ter sido diferente, dada a dominância política da Igreja Católica, mas na obra de Casanova o modelo weberiano de igreja foi uma escolha implícita. Em conferência de 2009, o autor reconhece que adotou uma hermenêutica católica e uma perspectiva eclesiástica em sua análise comparativa das relações entre Igreja/Estado/Nação e sociedade civil (Casanova, 2009, p. 2). Esse *parti pris* limita duplamente a capacidade do conceito de compreender as relações entre o religioso e o político: por um lado, restringe o religioso ao eclesiástico, como já mencionamos acima, embora o autor afirme que a Igreja Católica teria deixado de ser igreja do ponto de vista sociológico

ao aceitar a liberdade religiosa e tornar-se associação voluntária; de outro, deixa de lado outras modalidades de estar em público não incorporadas ao figurino da *sociedade civil* como, por exemplo, a presença evangélica na sociedade brasileira que, para além de sua representação partidária no Parlamento, aparece também na televisão, em programas assistenciais e em diferentes formas de entretenimento e instituições culturais. A conclusão de Casanova de que a Igreja Católica, ao desinstitucionalizar-se, não buscaria mais voltar para o Estado, ou apoiar partidos políticos para defender seus interesses, vem sendo desmentida pelos fatos. Como bem observa Cristi (2001, p. 159), a mobilização de grupos religiosos, ou grupos de interesse com motivação religiosa cresceu dramaticamente e, muitas vezes, sob a forma da violência. E essa organização na sociedade civil necessariamente redunda em alguma conexão no nível governamental quando o objetivo é mudar a lei ou a política pública. A distinção de Casanova entre sociedade política e civil obscurece essa questão (Cristi, 2001, p. 161).

Ainda que o conceito de *religião pública* tenha sido formulado como uma crítica às teorias da secularização que prescreviam a privatização da religião, Casanova (1994, p. 6) defende como ainda válida a tese essencial dessas teorias clássicas – a diferenciação e emancipação das esferas seculares com relação às normas religiosas. Ora, se a "religião em si mesma", como uma categoria, surge como uma resultante da construção histórica da modernidade secular ocidental como sugere Talal Asad (2003), pensar a *religião pública* exigiria repensar o próprio conceito de religião, não sendo suficiente apenas colocá-lo em relação ao secular e ao político. Mais ainda, exigiria um olhar mais crítico a respeito da validade analítica do paradigma da diferenciação nesses contextos em que a própria categoria do religioso está em mutação e nos quais, como reconhece Casanova (2008, p. 6), "muitas vezes não está claro onde começa o religioso e onde começa o secular".

O ponto forte do conceito de *religião cívica* é o de chamar a nossa atenção para os processos de apropriação de elementos reconhecidos como religiosos – no caso, ritos, santos regionais e lugares até então controlados pela hierarquia da Igreja Católica – e para sua importância como forma de

legitimação do poder seja burguês, seja estatal. Além disso, tendo em vista o enquadramento bem circunscrito dos casos estudados, fica claro que o interesse coletivo – a *civis* – se refere aos desejos de autonomia política de grupos ou famílias emergentes nas cidades medievais. O ponto forte da noção de *religião civil* está no fato de nos permitir pensar uma ideia de *civis* fundada no religioso, e, ainda assim, secular, porque não referida a nenhuma comunidade de culto. O ponto forte da noção de *religião pública* de Casanova é a proposição de que os processos de secularização não necessariamente redundam em menos religião. Os três conceitos procuram, cada um a seu modo, apreender o agir religioso fora de sua esfera própria, as igrejas, mas também autônomo com relação às estruturas estatais. Mas eles oscilam no que se refere ao alcance de sua definição do interesse coletivo – ora a *cité*, ora a nação, ora a sociedade civil. E tampouco oferecem elementos suficientes para que se possa pensar os constrangimentos inerentes a esse lugar – a vida pública – sobre o fazer religioso.

A nosso ver, o conceito de *religião pública* é o mais abrangente e teoricamente mais potente. Ele remete aos processos históricos de *desinstitucionalização* do catolicismo e do protestantismo e de sua *deprivatização*. O elemento mais importante desses processos, processos dos quais dependeria a emergência de religiões públicas, seria o não estabelecimento de uma religião em particular no nível nacional. Somente nessas condições a religião poderia assumir funções cívicas em defesa de sua liberdade e de outras liberdades civis e interpelar os limites ético-morais do Estado. No entanto, ao manter sua noção de religião muito associada, implicitamente, à instituição eclesial católica, o conceito não consegue dar conta das mutações do religioso quando ele se desinstitucionaliza com relação às igrejas e passa a agir com certa autonomia na arena pública. As *religiões públicas* de Casanova, por estarem fundamentalmente referidas à atuação política da Igreja Católica nos processos recentes de redemocratização de vários países, retomam a mesma relação externalista e institucionalizada entre religião (Igreja Católica) e política (Estado/Parlamento) que se percebe nos estudos políticos clássicos sobre os movimentos sociais. Por essa mesma

razão, podemos nos perguntar sobre o alcance do conceito para a análise de sociedades de predominância protestante. No capítulo dedicado ao evangelismo americano, Casanova (1994, p. 136-137) retoma acriticamente o conceito de *religião civil* tratando-o como um equivalente da *religião pública*. Também neste caso o autor argumenta que o não estabelecimento de nenhuma igreja particular no nível de Estado foi essencial para garantir a influência da religião no nível da sociedade civil. Porém, aqui, o processo de democratização não apontou para a produção do secular como no caso da Igreja Católica, mas ao contrário, para a "cristianização da República". O Protestantismo evangélico, afirma Casanova (1994, p. 137), "logo atingiu o controle hegemônico sobre o discurso público da sociedade civil americana […] mantendo sua hegemonia cultural sobre 'a vida da mente' até o último quartel do século XIX".

Embora possamos considerar os conceitos de *religião cívica* e *religião civil* como variantes da *religião pública*, é possível perceber que o caráter público da religião é muito diferente caso se trate do catolicismo ou do protestantismo. No modelo católico, o cívico tem uma longa tradição associada aos governos citadinos e, mais recentemente, à noção de direitos políticos e culturais. No modelo protestante, pelo menos tal como apresentado por Bellah e retomado por Casanova, o civil, ao invés de acionar a noção de cidadania, nos remete à recuperação de valores religiosos pela política e à evangelização da cultura. Nesse sentido, é possível afirmar que o conceito de *religião pública* não opera da mesma forma em um caso e no outro.

O ativismo político evangélico em sociedades como a brasileira, cujo enquadramento da vida civil foi profundamente marcado pelo modelo católico, certamente produzirá profundas mudanças na nossa compreensão de vida pública. No entanto, os conceitos de *religião cívica* e *religião civil*, embora instigantes em seus modos de articular igrejas e política, não nos parecem instrumentos analíticos suficientes para descrever o fenômeno do agir religioso em público. Já o conceito de *religiões públicas*, ao privilegiar a noção de *público* ao invés de cívico, aparenta ser mais promissor desde

que seja possível expandir ou até mesmo reposicionar teoricamente os dois lados dessa equação. Mas isto ficará para os próximos capítulos.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. *Formations of the Secular:* Christianity, Islam, Modernity. California: Stanford University Press, 2003.

BELLAH, Robert N. American Civil Religion in the 1970's. In: RICHEY, Russell E.; JONES, Donald G. (Ed.). *American Civil Religion.* New York: Harper & Row, 1974.

_____. Civil Religion in America. *Daedalus*, Cambridge, MA, v. 96, n. 1, p. 1-21, Winter 1967.

_____. Religion and the Legitimation of the American Republic. In: BELLAH, Robert N.; HAMMOND, Phillip E. *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper & Row, 1980. p. 3-23.

_____. Response to the Panel on Civil Religion. *Sociological Analysis*, Oxford, v. 37, n. 2, p. 153-159, Summer 1976.

_____. *The Broken Covenant:* American Civil Religion in Time of Trial. New York: Seabury, 1975.

BORTOLINI, Matteo. The trap of intellectual success: Robert N. Bellah, the American civil religion debate, and the sociology of knowledge. *Theory and Society,* New York, v. 41, n. 2, p. 187-210, Mar. 2012.

BRESC, Henri. Conclusions. In: VAUCHEZ, André (Dir.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XVIIIe siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993). Rome: École Française de Rome, 1995. p. 497-511. (Collection de l'École Française de Rome, 213).

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World.* Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

_____. *Public Religions Revisited.* Berlin: Heinrich-Böll Foundation; UNRISD, 2009.

_____. Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial. *Relaciones Internacionales*, Madrid, n. 7, 2008.

CRISTI, Marcela. *From Civil to Political Religion:* The Intersection of Culture, Religion and Politics. Ontario: Wilfrid Laurier Press, 2001.

DEWEY, John. *A Common Faith.* New Haven: Yale University Press, 1934.

KERBRAT, Pierre. Corps des saints et contrôle civique à Bologne du XIII siècle au début du XVI siècle. In: VAUCHEZ, André (Dir.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XVIIIe siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993). Rome: École Française de Rome, 1995. p. 165-185. (Collection de l'École Française de Rome, 213).

MATZ, Jean-Michel. Le développement tardif d'une religion civique dans une ville épiscopale: les processions à Angers (v. 1450 - v. 1550). In: VAUCHEZ, André (Dir.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XVIIIe siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993). Rome: École Française de Rome, 1995. p. 351-366. (Collection de l'École Française de Rome, 213).

MEAD, Sidney E. *The Lively Experiment:* The Shaping of Christianity in America. New York: Harper & Row, 1967.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e espaço público: repensando as religiões como discurso. *Religião & Sociedade,* Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

_____. "Religiões Públicas" ou Religião no Espaço Público? Para uma crítica ao conceito de campo religioso em Pierre Bourdieu. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 128-150, 2016a.

_____. Secularism and Religion in the Public Sphere in Contemporary Brazil. In: SCHMIDT, Bettina E.; ENGLER, Steven (Org.). *Handbook of Contemporary Religions in Brazil.* Leiden; Boston: Brill, 2016b. p. 379-394.

MONTERO, Paula; BRUM, Asher; QUINTANILHA, Rafael. Ritos católicos e ritos civis: a configuração da fala pública da Igreja Católica em dois atos em memória de Vladimir Herzog (1975/2015). *Mana:* Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, p. 705-735, 2016.

ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, Edição Comemorativa, p. 67-79, 1993-2008.

STAUB, Martial. Eucharistie et bien commun: l'économie d'une nouvelle pratique fondatrice à l'exemple des paroisses de Nuremberg dans la seconde moitié du XVe siècle: sécularisation ou religion civique? In: VAUCHEZ, André (Dir.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XVIIIe siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993). Rome: École Française de Rome, 1995. p. 445-470. (Collection de l'École Française de Rome, 213).

VAUCHEZ, André. Introduction. In: _____ (Dir.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe -XVIIIe siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993). Rome: École Française de Rome, 1995. p. 1-5. (Collection de l'École Française de Rome, 213).

WILLIAMS, Robin M. *American Society:* A Sociological Interpretation. New York: Alfred A. Knopf, 1951.

Recebido em: 30/10/2017
Aprovado em: 30/10/2017

COMENTÁRIOS

DOI: https://doi.org/10.22456/1982-8136.87443

O DEBATE CONCEITUAL SOBRE RELIGIÕES "CÍVICA", "CIVIL" E "PÚBLICA" PROPOSTO POR PAULA MONTERO E UMA REMISSÃO PARA O CASO DO BRASIL A PARTIR DE REFLEXÕES ANTERIORES DA AUTORA

Marcelo Camurça[1]

Resumo: Este texto visa comentar o debate conceitual proposto por Paula Montero em torno das noções "religião cívica", "religião civil" e "religião pública" através de um experimento simples: o de cotejar suas afirmações com escritos anteriores da autora onde esta examina a questão da secularização, laicidade e presença pública da religião para o caso do Brasil. Busco apreciar a potencialidade destas noções defendida por Montero neste texto, articulando com a crítica recorrente da autora em seus textos mais empíricos sobre nosso país, dando conta das limitações do "paradigma weberiano da secularização" em termos da necessária privatização e separação rígida das esferas religiosas e seculares. Por fim detecto no debate, um estado de tensão que advém com a entrada da religião no espaço público: como um elemento positivo na configuração da sociedade civil e como um elemento de embaraço às regras clássicas da esfera pública. Isto pode ser contemplado na noção de "controvérsia" da qual Montero foi uma das pioneiras no emprego e desenvolvimento, aqui no Brasil.

Palavras-chave: Religião Cívica; Religião Civil; Religião Pública; Secularização.

Abstract: This text aims to comment on the conceptual debate proposed by Paula Montero around the notions "civic religion", "civil religion" and "public religion" through a simple experiment: to compare the affirmations of this text with previous writings of the author where she examines the question of secularization, secularism and the public presence of religion in the case of Brazil. I seek to appreciate the potential of these notions defended by Montero in this text, articulating with the

[1] Professor Titular do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), atuando nos Programas de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) e Ciências Sociais (PPGCSO) dessa universidade. Bolsista Produtividade CNPQ, PQ 02. Contato: mcamurca@terra.com.br

author's recurrent criticism in his more empirical texts about our country, explaining the limitations of the "Weberian paradigm of secularization" in terms of the necessary privatization and rigid separation of religious spheres and secular. Finally, I detect in the debate, a state of tension that comes with the entrance of religion into public space: as a positive element in the configuration of civil society and as an element of embarrassment to the classical rules of the public sphere. This can be seen in the notion of "controversy" of which Montero was one of the pioneers in employment and development, here in Brazil.

Keywords: Civic Religion; Civil Religion; Public Religion; Secularization.

INTRODUÇÃO

Paula Montero é uma autora que, ao longo destes últimos anos, vem mobilizando referenciais teóricos das Ciências Sociais e da Filosofia no tema da religião e espaço público, religião e política e na questão da secularização, fundamentalmente para pensar a realidade do Brasil (Montero, 2006, 2011, 2012, 2013). Neste texto, no entanto, ela envereda pela escolha, exposição e debate de três conceitos – religião cívica, religião civil e religião pública – respectivamente concebidos por historiadores medievalistas franceses, pelo sociólogo norte americano Robert Bellah e pelo sociólogo hispano-norte americano José Casanova, para estabelecer uma discussão num plano mais abstrato, conceitual e/ou situado numa perspectiva mais geral, universal.

Por ter de tratar da pertinência de cada um destes conceitos, dos alcances e limites de cada um deles, entre si, e da possibilidade de comensurabilidade entre eles no sentido de se defrontar com a questão da religião e espaço público, o texto de Montero remeteu a realidades mais amplas (que a brasileira), de onde os três conceitos extraíram suas fundamentações: sociedades de pluralismo religioso; sociedades onde a Igreja Católica tem presença no aparato estatal e na sociedade civil e sociedades de predominância protestante. Da mesma forma, se refere a vários *loci* e instâncias diferenciadas: a civis/cité, a nação e a sociedade civil. Em raros momentos,

quase exceções, neste texto que privilegia uma abordagem, como disse, geral e conceitual da relação religião e espaço público, aparece como ilustração, o "caso brasileiro" ou a "sociedade brasileira".

Decidi então, neste meu comentário, tentar um experimento muito simples – além de ressaltar passagens que considerei significativas no texto, enquanto contribuições ao estado da arte da questão – o de buscar retornar e (re)estabelecer preocupações recorrentes de Montero em trabalhos anteriores, verificando os rebatimentos das questões teóricas levantadas por ela neste texto para a relação religião e espaço público, vinculadas ao caso brasileiro.

SÍNTESE DAS PRINCIPAIS FORMULAÇÕES DE PAULA MONTERO A PARTIR DE SUA ANÁLISE DAS TRÊS NOÇÕES: RELIGIÕES "CÍVICA", "CIVIL" E "PÚBLICA"

Primeiramente, Montero retoma uma problemática de outros textos seus, que é o enfrentamento, de forma sempre sofisticada, com os limites do paradigma weberiano da secularização, para quem o processo de diferenciação das dimensões políticas, econômicas, acadêmicas na modernidade, redunda necessariamente na saída da religião do espaço público (Montero, 2006, p. 47-65; 2012, p. 167-183). Para Montero, ao contrário, formas históricas múltiplas de diferenciação e articulação do religioso com as instâncias do Estado e da sociedade moderna, podem derivar em sua presença publica, e em sua "desprivatização".

Quando focamos o Brasil, como uma das formas particulares deste processo geral, esta alternativa (ao determinismo férreo da vocação privada da religião na modernidade) se confirma num dos ensaios que mais aprecio na autora (Montero, 2006, p. 47-65). Nele, Montero analisa o processo da separação Estado e Igreja no Brasil. No caso, os cultos afro-brasileiros e espíritas marginais, como estratégia de legitimação e descriminalização buscam constituir-se institucionalmente como "religiões" *à imagem e semelhança* do modelo da Igreja Católica, a quem segundo as normas constitucionais pactuadas no novo regime republicano, estava assegurada a existência pela

"liberdade de culto". Deriva-se daí que o processo secularizante de diferenciação das esferas laicas e religiosa no Brasil, não implicou no afastamento do religioso para o privado, mas ao lado da religião reconhecida pela normatividade constitucional, se dá a criação de novas "religiões" de acordo com o contexto e formas de organização particulares (Montero, 2006, p. 50). Lembro ainda que esta preocupação da autora persiste em textos posteriores, como aquele em que pensa a emergência da sociedade civil no Brasil não necessariamente como resultante do retraimento da religião, mas como iniciativa das "agências religiosas na própria construção da sociedade civil como esfera *relativamente* separada" (Montero, 2012, p. 169-170, grifo nosso). Desta forma, "os processos de secularização podem ser pensados como produto do próprio trabalho religioso" (Montero, 2012, p. 170).

Retomando as principais formulações da autora no texto em tela, sem gastar muitas tintas, pois o argumento se encontra autoevidente no conteúdo do texto, e ainda sob o risco de tornar o resumo superficial, passo a elencar os principais pontos que detectei, apenas para firmar a base deste meu comentário.

Antes, porém, gostaria de evocar outros materiais que poderiam dialogar com as referências escolhidas pela autora, embora claramente o "recorte" bibliográfico selecionado por ela, já seja mais que suficiente e complexo para secundar sua argumentação.

Ao falar de "religião cívica", me lembrei que se poderia alargar a reflexão contida nas abordagens circunscritas ao medievo para a modernidade, e assim fazermos uma exploração em livros como os de Claude Rivière, *As liturgias políticas* (1989), ou *La modernité rituelle: rites politiques et religieux des societés modernes* (2004), organizado por Erwan Dianteill, Danièle Hervieu-Léger e Isabelle Saint-Martin, que descrevem o processo pelo qual imagens religiosas são capturadas em ritos cívicos-secularizados, por agentes modernos para expressar, reforçar dinâmicas seculares. E quanto aos textos de Bellah e Casanova, me permito aqui, uma idiossincrasia, em termos de preferência pessoal, ao destacar, no caso do primeiro autor, o capítulo "Civil religion in America" do livro *Beyond Belief* (1987) e no segundo, o artigo "Rethinking secularization: a global comparative perspective" publicada

na *The Hedgehog Review* (2006), textos onde para mim ficou muito bem aclarado e aprofundado o núcleo duro do pensamento destes autores. Aliás, este artigo de Casanova aparece na bibliografia relacionada por Montero, traduzido para o espanhol (2008). E, para reforçar o meu entusiasmo pela criatividade deste texto específico, detecto que Montero o utiliza no seu argumento, no sentido de forçar ao limite a posição de Casanova de acato a teoria consagrada da diferenciação/emancipação da esfera secular em relação ao religioso. Se no livro de 1994 Casanova se mantém (mesmo com sua inovadora ideia da "deprivatização") dentro da ideia clássica da separação entre secular e religioso, no artigo de 2006 (tradução 2007), segundo Montero, ele frisa a situação de indeterminação ente as duas esferas: "não se sabe onde começa uma e termina a outra".

Como resumo das principais proposições de Montero sobre as religiões: "cívica", "civil" e "pública" destaco respectivamente. Religião cívica, segundo os estudos dos historiadores medievalistas, seria a apropriação de valores e ritos religiosos (católicos) pelos poderes urbanos, aparatos locais/regionais a partir do século XII, visando a legitimação, consagração pública e a unidade da *civis* e a *pax* urbana. Esta apropriação poderia se dar em regime de competição ou colaboração entre o governo das cidades e os poderes eclesiásticos. Religião civil, a partir da noção de Robert Bellah, sintetizaria, para o caso dos EUA, valores religiosos que antecedem ao Estado (e as igrejas), compartilhados pela população na forma de "fé", referidos de forma geral a Deus (meta-religião). Estes se projetando em rituais públicos e de poder incrustados no Estado, definindo sua ordem e lei. Religião Pública, dentro da noção elaborada por José Casanova, atua em três dimensões: no aparato do Estado, no sistema político e enquanto força mobilizadora na sociedade civil. E o exemplo maior de religião pública, seria a Igreja Católica através de sua estratégia de "desinstitucionalização voluntária" para atuar como uma das forças da sociedade civil, cumprindo um papel na democratização de sociedades como as da Espanha, Polônia, Brasil, etc.

SÍNTESE DA PROPOSIÇÃO DE MONTERO BASEADA NO DEBATE EMPREENDIDO PELA AUTORA A PARTIR DOS TRÊS CONCEITOS

A análise comparativa estabelecida por Montero entre os três tipos de religião leva a que ela chegue à conclusão de que estes têm a virtude de buscar, "cada um a seu modo, apreender o agir religioso *fora de sua esfera própria*, *as igrejas*, mas também *autônomo* com relação *às estruturas estatais*" (grifo meu). Em outra passagem, na sua perspectiva de se contrapor ao enrijecimento, quase que determinista, do "paradigma weberiano da secularização" da separação entre as esferas, ela recolhe das três noções de religião, uma ideia comum, a de que, no espectro do sistema moderno, a religião deve ser vista "alocada", "entre a vida privada e o Estado". Ou seja, nem retirada para o meio privado, nem separada rigidamente das outras dimensões da sociedade moderna, mas situada numa zona de *interstício*, de porosidade e comunicação inter-esferas. Daí a indagação de Casanova no artigo em que "repensa a secularização, numa perspectiva global comparada" (2006, 2008), sobre a dificuldade de precisar "onde começa o religioso e onde começa o secular" (2008, p. 6), numa autêntica situação de "fronteiras borradas" (Pierucci, 1997, p. 250-258) ou "gêneros misturados" (Geertz, 1998, p. 33-56).

A síntese que Montero forjou levando em conta as contribuições que ela detectou em cada um dos três conceitos: religião como fornecedora de símbolos legitimadores do poder citadino; religião como imaginário compartilhado por uma população que se transfere para ritos sacralizadores (de reconhecimento e legitimação) do Estado; religião como ações de instituição originalmente religiosa, mas que atua como um ator, dentre outros, na sociedade civil, pode ser definida na fórmula mais geral: *religião, "fora da igreja"*. E isto deriva em outra crítica teórica que a autora já havia feito em reflexão anterior, justamente sobre as limitações da noção de "campo"; no caso ao "campo religioso" e ao criador deste conceito, Pierre Bourdieu (Montero, 2016, p. 128-150).

POTENCIALIDADES E LIMITES DOS TRÊS CONCEITOS

Na sua avaliação geral e comparada dos três conceitos, Paula Montero considera a "religião civil" o conceito "mais frágil", pois não se presta para pensar as diferenças em sociedades plurais, nas suas articulações e disputas. Ao passo que os conceitos de "religião cívica" e "religião pública" "são mais interessantes" – e dentre os dois, o segundo "é mais abrangente e teoricamente mais consistente" – pois dizem respeito a dinâmicas históricas da sociedade civil nas suas disputas e arranjos.

Penso, que no entender de Montero, a limitação do conceito "religião civil", se deve ao seu caráter "culturalista", como ela o adjetiva. Ou seja, por ele ser uma projeção quase automática de uma estrutura imaginária totalizante e integradora disseminada no inconsciente coletivo da nação que se corporifica na materialidade dos ritos cívicos do Estado. Isto desconsideraria a autonomia da esfera política e de seus atores. E ao contrário, a potencialidade dos outros dois conceitos, "religião cívica" e "religião pública" estaria no seu levar em conta a agência e iniciativa dos atores sociais em "processos históricos diferenciados" e o dinamismo do jogo complexo de conflitos e acordos entre esses agentes, que terminam por estabelecer a religião nesta sua condição pública.

Intuo que a preferência de Montero pelo conceito de "religião pública" de Casanova, tenha a ver com o lugar de relevância que ela reserva para a noção de "sociedade civil' no processo de construção do Estado democrático e da ordem social moderna. No texto anterior dela mencionado (para pensar a esfera publica no Brasil), citando Habermas, ela afirma que além da separação Estado/Igreja, uma das distinções cruciais para a constituição deste mundo secular foi a separação do Estado e sociedade (Montero, 2006, p. 49). Pois perdendo seu assentamento na esfera do Estado (outrora teocrático ou bicéfalo, Coroa e Igreja), a religião pôde se alocar – não apenas na esfera do familiar – mas também, no meio do coletivo de indivíduos (privados) que se reúnem de forma pública (Montero, 2006, p. 49) para empreender ações e constituir organizações

na interface com o Estado moderno. Para Montero, a partir de sua leitura de Habermas, será dentro da "concepção tripartite": Estado/sociedade/esfera privada, que é possível identificar as distintas modalidades pelas quais as religiões se diferenciam e interagem com o Estado, através da mediação da sociedade civil, esta última, instância fundamental para se compreender a configuração social da modernidade.

Porém para autora, também os conceitos de "religião cívica" e "religião pública", apresentam uma limitação, que é a de tomar o catolicismo como a modalidade de religião. Tanto Casanova, quanto os medievalistas franceses incorrem neste erro, pois por um lado, outros atores, particularmente os evangélicos, atualmente se mimetizam com muito êxito na sociedade civil, emprestando seu arsenal simbólico/religioso às estratégias políticas e sociais; e por outro a Igreja Católica, não é somente esse agente voluntariamente des-religiosizado em meio à sociedade civil, mas uma instituição que prima por não deixar de (tentar) incrustar seus valores sagrados na esfera estatal e partidária.

A PARTIR DO BRASIL: RELIGIÃO NA ARENA PÚBLICA, SUAS ARTICULAÇÕES, SUAS ESPECIFICIDADES E SUAS CONTROVÉRSIAS NA REFLEXÃO DE MONTERO

O Brasil é sem dúvida, um caso emblemático de como a religião se alça ao domínio público, ganhando visibilidade nele, articulando-se, no sentido de ser influenciada, mas também de influenciar com sua bagagem cultural/simbólica e sua lógica, estas esferas seculares. Não é à toa que Casanova (1994), na sua obra de referência, coloca o Brasil entre seus estudos de caso, para firmar a ideia de "religiões públicas no mundo moderno".

Em várias dimensões da política, dos meios de comunicação e mídia, das políticas públicas do patrimônio cultural, da saúde, educação, assistência, assiste-se esta presença já tão remarcada por tantos autores. Em Montero, particularmente, nota-se ao longo de seus textos, uma preocupação em detectar

as sutilezas de imbricações entre religião e Estado/sociedade civil que redundaram em várias configurações da nossa, brasileira, modernidade democrática

Em uma de suas reflexões anteriores, ela, numa mirada de longo curso, considera a Igreja Católica como "ator importante na construção de um modelo de sociedade civil" (Montero, 2012, p. 170). Isto se dando em três fases: nos primeiros anos da república, quando disputou com as correntes positivistas "a definição dos atos civis e da liberdade religiosa; nas décadas de 1970 e 1980 colaborou na construção da ideia de direitos sociais; nas décadas seguintes alinhou-se às lutas pelos direitos étnicos" (Montero, 2012, p. 170). Como saldo desta sua atuação publica, principalmente pós 1970, segundo Montero, a Igreja termina por influenciar a sociedade civil, fornecendo muito do léxico e das categorias que a moldaram, como "'pobre', 'comunidade', 'caminhada', 'libertação', fraternidade', etc." (Montero, 2012, p. 171).

Na atualidade do nosso país, a autora demonstra como instituições e agentes religiosos são instados a participar de "Conselhos, Fóruns, Ouvidorias" do Estado e sociedade civil; assim como "a colaborar na execução de políticas públicas" (Montero, 2012, p. 172-173). Desta forma fazendo com que seu pessoal (à sua maneira enquanto movidos por sua cosmovisão religiosa) passe a se capacitar e se habilitar em temas como economia, ciência e educação (Montero, 2012, p. 172). Neste particular, para Montero, dentro de sua perspectiva de relativizar a separação rígida das esferas (religião, Estado e sociedade) na modernidade, "torna-se difícil distinguir se estamos diante de um arranjo religioso [...] arranjo empresarial, acadêmico ou propriamente político" (Montero, 2012, p. 173).

No entanto, o Brasil também é um exemplo que relativiza a proposição dos três conceitos, de uma religião "fora da Igreja", totalmente diluída na sociedade civil ou nos rituais da cidade ou do Estado moderno. Neste particular, a especificidade do núcleo duro do "religioso" através de sua *persona* especificamente religiosa faz valer sua força enquanto característica marcante da presença pública da religião, que, conforme o texto "remoraliza a vida pública e a política". Isto não passou despercebido para Montero, quando trás a baila a crítica de Cristi à noção de Casanova, de que a "desinstitucionalização"

da Igreja Católica, defendida por este, não se realizou plenamente na prática, e "vem sendo desmentida pelos fatos", pois "quando o objetivo é mudar uma lei ou política pública", que desagradem seus valores últimos, a Igreja (e demais religiões) não hesita em empreender aguerridamente uma intervenção pública de acordo com os dogmas.

Montero, a despeito de escrever este texto visando mostrar a potencialidade inovadora dos três conceitos para o tratamento do papel da religião no espaço público, não reluta em dizer que os mesmos não "oferecem elementos suficientes para que se possa pensar os constrangimentos inerentes a esse lugar – a vida pública – sobre o fazer religioso". De fato, os desenvolvimentos das noções de religião "cívica", "civil" e "pública", não contemplam os "constrangimentos"; ou seja, os embaraços, as *pedras de toque* que a dimensão interna da religião, sua cosmologia e *ethos*, implicam, quando de sua presença na arena pública. Sobre este importante particular, desenvolveu-se recentemente toda uma reflexão acerca do que vem se chamando de "controvérsias", que irrompem justamente quando a religião trás para cena pública todo um *parti pris* que a constitui.

Paula Montero é uma das autoras no país que tem dado destaque a essa categoria nas suas reflexões, inclusive formalizando-a em um projeto de pesquisa intitulado "Religiões e Controvérsias Públicas". Sua opção por este enfoque se dá como alternativa ao que chama – no meu entender acertadamente – de "abordagem prescritiva" ao papel da religião no espaço público, onde a análise "parte do suposto daquilo que as religiões 'devem fazer' para não comprometer a democracia [...] ao invés de tomar como foco de análise o que os agentes religiosos efetivamente 'fazem'" (Montero, 2012, p. 174-175). Sua diferença com esta abordagem normativa disseminada numa sociologia da religião que vê a presença do religioso no espaço público prioritariamente como uma "confessionalização" desta esfera, já apareceu em trabalho anterior seu. Nele, ela destaca que para essas abordagens, a atividade político-social de grupos religiosos (particularmente pentecostais) "significou uma regressão da racionalidade e da modernização da esfera pública (Montero, 1999, p. 356).

Para ela, então, a perspectiva da controvérsia, que deve implicar um "mapeamento" e "etnografia" de suas manifestações (Montero, 2012, p. 178), é uma modalidade de estudo que – ao invés de prescrever como a religião deve se comportar de acordo com cânones constitucionais, legislativos ou acadêmicos consagrados – busca reunir as diversas proposições (no caso, "religiosas" e "laicas") disputantes em jogo, como forma de traçar os contornos do debate público em toda sua complexidade.

Teria então, duas questões a este respeito. Uma primeira, é que Montero, mesmo quando fala de Brasil, tem privilegiado o debate teórico da noção de controvérsia, estabelecendo uma produtiva interlocução com autores como Habermas e Bruno Latour, e ao que eu tenha conhecimento, não constatei ainda nenhuma aplicação mais substantiva feita por ela da noção para situações empíricas no país (ou fora dele), como o fez Emerson Giumbelli para o caso do Ensino Religioso na educação pública (2004, p. 47-62), para o caso dos crucifixos nos ambientes oficiais (2012, p. 45-60) ou das disputas em torno de capelas em hospitais públicos (2013a, p. 32-47). Uma segunda questão vai no sentido de que apesar de ela frisar neste texto de 2012 que sua acepção de controvérsia não diz respeito ao "seu sentido mais corriqueiro de 'polêmica', 'divergência'" (Montero, 2012, p. 178), no meu entender, a categoria visa contemplar não as questões de consenso no debate público, mas as dissensões produzidas nos processos de tradução de discursos/concepções dos diversos lócus específicos – no caso, os ambientes religiosos – quando estes adentram em espaços gerais com suas regras e dispositivos já consolidados anteriormente enquanto *coisa pública*. Enfim, os "constrangimentos" a que ela, Montero, se refere nesse texto. Neste processo como resultante, vão ocorrer redefinições na configuração do que seja espaço público, como ela mesma afirmou, tanto na direção de as instituições religiosas desenvolverem "um *habitus* ajustado às exigências de uma cultura pública (Montero, 2012, p. 175) quanto das "categorias teológicas" produzidas por estas influírem no "imaginário político" (Montero, 2012, p. 172). Este caráter de dissensão produzido pela presença pública da religião (que na minha opinião compõe o conceito de controvérsia) não foi ignorado pelas "abordagens prescritivas".

Só que elas atribuem, equivocadamente, os impasses e querelas decorrentes da entrada da religião no recinto público, a uma questão de inadequação ou incapacidade estrutural da religião para se mover nesta esfera.

Lembro ainda que, mesmo, tomando-se a acepção de "religião pública" no seu amoldamento à sociedade civil, à maneira de Casanova, recorrendo ainda a texto anterior de Montero (1999, p. 334), a abordagem da presença pública das religiões no Brasil, não pode ser reduzida a um recorte "puramente institucional e exterior do ator no espaço social". Para a autora, neste texto – de balanço da produção da antropologia da religião dos anos 1970-1990 – para uma avaliação do papel da Igreja Católica no processo de democratização de nossa sociedade (anos 1970-1980), é preciso levar em conta a "especificidade da Igreja" e seus "motivos teológicos", "sistematicamente negligenciados pelas análises políticas" (Montero, 1999, p. 334). É preciso chegar às "significações próprias" das noções embutidas na "linguagem teológica", como "pobres", "oprimidos", "caminhada" para se compreender o sentido da ação política empreendida por esses atores religiosos (Montero, 1999, p. 334).

Portanto, no caso deste texto de Montero em cotejo com os seus anteriores voltados para pensar as religiões no contexto brasileiro, percebe-se uma *tensão*. Tensão esta, que se expressa, tanto nos aspectos levantados por ela, em que a religião é um ator positivo na agenda da sociedade civil, quanto naqueles em que disputa com (e dentro) da sociedade civil, a configuração que tomará a esfera pública brasileira.

Desta forma, a partir do que nos ensina a experiência brasileira, para o bem ou para o mal – libertária ou conservadora – a religião ocupa o cenário público, é uma das protagonistas da sociedade civil, joga o jogo da modernidade, disputa interesses, entabula alianças, acordos e disputas, mas dentro de sua configuração própria, enquanto religião, movida por sua simbologia, cosmovisão e perspectiva de transcendência.

UM ENIGMA NO TEXTO? UM FLERTE COM UMA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA DA RELIGIÃO? OU UMA AUTOCONSTRUÇÃO NA INTERFACE COM A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE?

Para uma autora que afirmou em um de seus textos de referência que "os fenômenos religiosos interessam-me, não como um campo em si mesmo [...] mas como via de acesso à compreensão da sociedade brasileira" (Montero, 1999, p. 329) – não sei se a li bem – mas soou meio enigmático para mim, algumas afirmações dela, quase imperceptíveis neste texto. Em duas pequenas passagens, uma, quando ela, reclama que faltou aos três conceitos um investimento maior na definição do que é religião, principalmente no seu papel contemporâneo, quando esta se encontra como algo que está "fora da igreja". Outra, quando critica que sua definição fica reduzida ao contraste com o secular/político; ou seja, o que não é nenhum dos dois.

Mas o que seria para Montero, "repensar o próprio conceito de religião"? Para além da sua oposição ao secular/laico/político; ou de sua vinculação *naturalizada* às igrejas, cultos, etc.; ou seja, religião é o que o catolicismo, protestantismo, islamismo, etc., fazem, o que a autora chamou de "autoevidente". O que Montero, parece estar sugerindo como alternativa ao que considera limitações teóricas dos três conceitos em relação a uma definição de religião? O que significa essa exortação, quase que ontológica para se pensar a "religião em si mesma"?

De um lado, poder-se-ia investigar num caminho em direção aos desenvolvimentos da fenomenologia da religião, para quem anteriormente às religiões históricas, contextualizadas e institucionalizadas, existiria a "experiência religiosa", o "sagrado selvagem". Mas não há nada, ao contrário, que indique, uma afinidade da autora com esta perspectiva. Em texto anterior, ela expressa justamente a crítica a "leitura e decodificação das cosmologias e universos simbólicos como se o religioso fosse uma dimensão universal que apenas se revestisse de formas culturais particulares" (Montero, 2012, p. 167). E nomeia esta perspectiva como de "jaez fenomenológico" que faz da "experiência do

transcendente" a "essência da religião" (Montero, 2012, p. 168). Conclui com um alerta de que esta abordagem "que permanece de maneira silenciosa no subsolo de nossa disciplina [a antropologia] [...] "acaba por fornecer paradoxalmente, instrumentos de reificação ontológica das visões de mundo que se pensara apenas descrever e analisar" (Montero, 2012, p. 167-168).

Por outro lado, a referência a Talal Asad feita por ela pode abrir uma pista, de que "repensar o conceito de religião" na contemporaneidade. É pensá-lo na sua historicidade de interface e articulação com a própria modernidade globalizada. A religião, como uma configuração que se cria, *pari passu* com a criação do seu antípoda/contraste, e muitas vezes em comunicações e imbricações com este. Algo como a interpelação de Giumbelli (2013b, p. 43-68), em sentido contrário, de que "para estudar a laicidade, procure o religioso"; poderia se pensar em uma via de duas mãos, ou seja, "para se estudar o religioso, procure o secular".

CONCLUSÃO

Como já foi dito antes em análises sobre a teoria e epistemologia em Ciências Humanas e Sociais, de forma geral, o aprofundamento teórico neste campo do saber não se dá pela acumulação e superação meramente linear entre teorias anteriores e posteriores, mas em forma de espiral, onde um aspecto de um antigo conceito ou teoria pode ser revisitado e se vislumbrar nele algo inédito. Esta apreciação poderia servir de mote conclusivo ao meu comentário.

As preocupações atuais de Paula Montero, expressas neste recente artigo veiculado em *Debates do NER*, de caráter teórico e universal, ao serem cotejadas com reflexões anteriores suas, focando mais o caso brasileiro, podem iluminar-se mutuamente e clarificar ainda mais as sugestões e potencialidades contidas no conjunto dos seus textos.

REFERÊNCIAS

BELLAH, Robert N. Civil religion in America. In: _____. *Beyond belief*: essays on religion in a post-traditionalist world. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1987. p. 168-189.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

_____. Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial. *Relaciones Internacionales*, Madrid, n. 7, feb. 2008.

_____. Rethinking secularization: a global comparative perspective. *The Hedgehog Review*: Critical Reflections on Contemporary Culture, v. 8, n. 1-2, p. 7-22, Spring/Summer 2006.

DIANTEILL, Erwan; HERVIEU-LÉGER, Danièle; SAINT-MARTIN, Isabelle (Org.). *La modernité rituelle*: rites politiques et religieux des societés modernes. Paris: L'Harmattan, 2004.

GEERTZ, Clifford. Mistura de gêneros: a reconfiguração do pensamento social. In: _____. *O saber local:* novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 33-56.

GIUMBELLI, Emerson. Crucifixos em recintos estatais e monumento do Cristo Redentor: distintas relações entre símbolos religiosos e espaços públicos. In: ORO, Ari P. et al. (Org.) *A religião no espaço público:* atores e objetos. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 45-60.

_____. O que é um ambiente laico? Espaços (inter)religiosos em instituições públicas. *Cultura y Religión*, Iquique, v. 7, n. 2, p. 32-47, jun./dic. 2013a.

_____. Para estudar a laicidade, procure o religioso. In: BÉLIVEAU, Verónica Giménez; GIUMBELLI, Emerson (Coord.). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos, 2013b. p. 43-68.

_____. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 47-62, set./dez. 2004.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

_____. O Campo Religioso, Secularismo e a Esfera Pública no Brasil. *Boletim CEDES*, Rio de Janeiro, p. 1-7, out./dez. 2011.

_____. Religião, Laicidade e Secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y Religión*, Iquique, v. 7, n. 2, p. 13-31, jun./dic. 2013.

_____. Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.

_____. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org.) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/ ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999. p. 327-367.

_____. "Religiões públicas" ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 128-150, 2016.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari P.; STEIL, Carlos A. (Org.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 249-262.

RIVIÈRE, Claude. *As liturgias políticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

Recebido em: 09/02/2018
Aprovado em: 09/02/2018

DOI: https://doi.org/10.22456/1982-8136.87446

EVANGÉLICOS, MÍDIAS E PERIFERIAS URBANAS: QUESTÕES PARA UM DIÁLOGO SOBRE RELIGIÃO, CIDADE, NAÇÃO E SOCIEDADE CIVIL NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Carly Machado[1]

Resumo: O objetivo deste artigo é dialogar com as questões analíticas provocadas por Paula Montero em seu artigo "Religião cívica, religião civil e religião pública: continuidades e descontinuidades", destacando algumas reflexões específicas ao tomar como ponto de partida meus interesses acerca das relações entre o "meio evangélico" e o "problema da política" hoje no Brasil, com ênfase em questões articuladas ao tema da mídia, das questões urbanas, e das periferias. Em cada um dos tópicos abordados, procurarei explicitar o diálogo com o texto de Montero, e aspectos pontuais da relação entre religião e política que a autora destaca em sua análise das expressões "religião cívica", "religião civil", e "religião pública". Somando-me a outros autores neste campo de estudos, pretendi neste texto discutir não apenas o conteúdo, mas a forma da ação religiosa e política evangélica, pois esta compreensão é elemento crucial para uma análise densa do Brasil contemporâneo e suas transformações, dentre elas a forte ameaça evangélica à hegemonia Católica na produção dos termos do debate sobre política, nação, sociedade civil e cultura no Brasil. Destaco dentre os temas discutidos, a centralidade de um olhar sobre a relação entre religião e mídia (esta última entendida como mediação, política, negócio, campo de sentidos, disputas, afetos e modo de ocupar vidas e territórios) como via analítica potente a fim de construirmos um quadro de referências consistente para um debate sobre o tempo e o espaço da política que vivemos no Brasil e no mundo na contemporaneidade.

Palavras-chave: Evangélicos; Política; Mídia; Periferias Urbanas.

[1] Professora de Antropologia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). É doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2006). Contato: machado.carly@gmail.com

Abstract: The purpose of this article is to dialogue with the analytical questions provoked by Paula Montero in her article "Civic religion, civil religion and public religion: continuities and discontinuities", highlighting some specific issues when taking as a starting point my interests about the relations between the "evangelical field" and the "problem of politics" in contemporary Brazil , with emphasis on topics articulated to the themes of media and urban peripheries. In the construction of my argument, I will try to explain the dialogue with Montero's text, and specific aspects of the relationship between religion and politics that the author emphasizes in her analysis of the expressions "civic religion", "civil religion", and "public religion". Adding myself to other authors in this field of study, I intended in this text to discuss not only the content, but also the form of evangelical political and religious action, since this understanding is a crucial element for a dense analysis of contemporary Brazil and its transformations, among them a strong evangelical threat to Catholic hegemony in producing the terms of the public debate on politics, nation, civil society and culture in Brazil. Among the topics discussed in the text, I highlight the centrality of the relationship between religion and media (the latter understood as mediation, politics, business, field of meanings, disputes, affections and a way of occupying lives and territories) as a powerful analytical path to construct a consistent framework of references for a debate about the time and space of politics that we live in Brazil and in the world in the contemporaneity.

Keywords: Evangelicals; Politics; Media; Urban Peripheries.

INTRODUÇÃO

São diversas as formas de enfrentar a questão da relação entre religião e política nas pesquisas em antropologia e sociologia da religião. Diferentes autores de variadas tradições vêm escolhendo seus recortes para o tema. O diferencial do trabalho de Paula Montero em seu artigo "Religião cívica, religião civil e religião pública: continuidades e descontinuidades" se dá pelo fato da autora cuidar dos termos do debate, das categorias utilizadas para pautar a questão, e assim contribuir substancialmente com as mais diversas pesquisas do campo de religião e política.

Ao discutir as três categorias sugeridas no título do artigo, Montero pauta debates específicos ou, em seus termos, a autora denota que cada uma destas três expressões formula tipos diferentes da relação entre religião e política, e produz sentidos diferentes para os termos "religião" e "política" em cada uma das abordagens. Para a categoria "religião", coloca-se como questão a hegemonia do Cristianismo, ora em sua faceta institucional, ora como produtora de valores e sentimentos, bem como enquanto aparato, ou dispositivo. Quanto à ideia de "política", esta, ao longo do debate, apresenta-se com contornos de gestão pública (das cidades), coloca-se a partir do problema da nação, bem como se refere a concepções de esfera pública e sociedade civil.

Pretendo neste texto dialogar com as questões analíticas provocadas por Montero, destacando algumas reflexões específicas ao tomar como ponto de partida meus interesses acerca das relações entre o "meio evangélico" e o "problema da política" hoje no Brasil, com ênfase em questões articuladas ao tema da mídia, das questões urbanas, e das periferias[1]. Em cada um dos tópicos abordados, procurarei explicitar o diálogo com o texto de Montero, e aspectos pontuais da relação entre religião e política que a autora destaca em sua análise das expressões "religião cívica", "religião civil", e "religião pública".

O "PROBLEMA" DOS EVANGÉLICOS

Todo debate pautado por Montero se coloca a partir de documentos e autores que tratam de religiões cristãs católicas e protestantes. A autora dá destaque a este aspecto em diferentes momentos do texto, e discute as consequências desta marca no debate. Ao pensar-se a realidade contemporânea brasileira, pode-se dizer que a categoria "evangélicos" aponta tensões específicas para a categoria "religião", na díade "religião e política", que não se resolvem completamente no que se trata por "protestantismo" na literatura mais clássica sobre o tema, e muito menos a partir do "catolicismo", que serve de eixo crucial às reflexões apresentadas por Montero.

Contrastivamente com a Igreja Católica, centro do debate sobre "religião cívica", e também diferente da abordagem sobre o "protestantismo" estadunidense, que serve de base às reflexões sobre "religião civil", ambos trabalhados por Montero, as denominações e igrejas evangélicas não formam um campo coeso a ponto de servir de base para um debate sobre "religião e política" sem ressalvas e notas de rodapé. O campo evangélico no Brasil hoje é um desafio para tentativas que buscam o que há de comum e diferenciado em cada projeto religioso que nele se apresenta. E este é um dos pontos centrais do debate sobre "evangélicos e política" hoje no país. Tanto no que diz respeito às suas crenças, quanto às moralidades de seus adeptos, e também sua coesão política, ainda parece bastante complexo definir o denominador comum do que se poderia denominar "campo evangélico". Quando abordada pelos campos de estudos de religião atualmente no Brasil, esse "problema" incide na própria categoria "religião", na díade religião e política, já que por vezes religião se coloca quase como sinônimo de "evangélicos" (por exemplo, quando se fala no "perigo" da "mistura entre religião e política" no Brasil), e em outras situações desaparece nas naturalizações em torno da relação entre o Catolicismo e as estruturas estatal e política brasileiras.

O trabalho pioneiro de Clara Mafra (2001) enfrentou de maneira importante este problema em torno da categoria "evangélicos", e analisou o perfil "missionário" dos grupos evangélicos brasileiros, unificando-os através desta tendência à propagação e difusão de suas crenças em território nacional. Mas em todos os estudos sobre "evangélicos" no Brasil, inclusive em Mafra, mantém-se como problema as variações relativas aos grupos denominacionais, as diferenças do protestantismo histórico em comparação com grupos pentecostais, as particularidades dos movimentos neopentecostais e ainda, na ponta, a independência de igrejas autônomas com seus projetos e teologias próprios.

Poderíamos parar por aqui, anulando o problema na sua origem: não haveria como falar da relação entre evangélicos e política no Brasil hoje por não haver como definir as especificidades deste grupo. Mas certamente essa suposta solução só nos afastaria do problema que continuaria lá, produzindo realidades sociais. Então, o que há de "novo" no *front* em relação ao problema

da "unidade evangélica", que provoca tantos debates sobre "evangélicos e política"? Um aspecto que se destaca é a presença no espaço público de atores políticos e religiosos que conclamam a "nação evangélica", e ao conclamá-la vêm produzindo ou tentando produzir os elementos de sua unidade.

Destaco aqui o trabalho de Raquel Sant'Ana (2017) e seu esforço em analisar as disputas em torno de uma "imaginação" de unidade evangélica, e seus principais atores, tomando como ponto de referência o evento da Marcha para Jesus. A pesquisa de Sant'Ana trata dos agentes do campo evangélico do Rio de Janeiro, mas, dada a explícita combinação de escalas em torno deste evento, a análise da autora nos informa sobre os projetos que disputam "evangélicos" hoje no Brasil, a partir de dados muito sólidos e instigantes. A unidade imaginada em disputa, tal como discutido por Sant'Ana, passa por concepções de uma cidade evangélica, uma comunidade moral, até uma nação evangélica, e suas lideranças políticas.

Inspirada pelo trabalho de Sant'Ana, considero um diferencial dos últimos anos, em relação aos primeiros estudos sobre evangélicos no Brasil, a existência concreta e consolidada de grupos que se apresentam no espaço público brasileiro como representantes do "povo evangélico" e que, através deste ato performativo, tanto invocam seu lugar de representação, quanto participam ativamente da produção desta unidade historicamente muito difícil de ajustar.

O diferencial deste processo, tal como ele se dá hoje, é o modo como ele se realiza em diferentes frentes articuladas: da comunidade local, à unidade de estilos, gostos, consumos, sentimentos, práticas, profissões e projetos de vida. Sant'Ana enfatiza a participação da música gospel na construção de sentimentos comuns e moralidades compartilhadas. Olhar para as sensibilidades, os corpos, e os valores em formação, entendidos como elementos em direta articulação com o campo da cidadania e da política, esta é a pista fundamental de Sant'Ana para nos ajudar na análise desta unidade ao mesmo tempo etérea e ubíqua, assim como o som que a propaga.

Outro esforço recente na discussão de continuidades e descontinuidades desta unidade evangélica é o trabalho de Almeida (2017) sobre uma suposta "onda conservadora" relacionada publicamente aos evangélicos no Brasil.

Almeida analisa em seu artigo diferentes dimensões deste problema: qual o ponto de referência usado para definir conservadorismo; o que há de conservador na sociedade brasileira que se apresenta de forma mais ampla, e não se divide a partir de fronteiras de pertencimento religioso; as diferenças entre a dureza das posições de lideranças religiosas se contrastadas com a maior flexibilidade das tomadas de decisões de religiosos em sua vida cotidiana; a ampla variação de posições e proposições políticas de grupos, em função das diferentes denominações evangélicas e sua participação na esfera pública; e, por fim, sua tentativa de analisar as linhas de força mais unificadoras do conservadorismo brasileiro para que se possa pensar melhor sobre as faces deste problema na atualidade, em sua relação com o campo religioso.

Segundo Almeida, as linhas de força do conservadorismo apresentam diferentes vetores: um vetor econômico, de perfil meritocrático e empreendedor; um vetor com ênfase na regulação moral, especialmente no que diz respeito à sacralização da família e da reprodução da vida; um terceiro vetor político que aponta para posturas e ações mais repressivas e punitivas dos aparelhos de segurança do Estado; e uma quarta e última linha de força que se converte em posturas socialmente intolerantes diante de situações de forte antagonismo politico. As conclusões de Almeida apontam para a articulação dos evangélicos nesta onda conservadora, mas nega a hipótese de que o conservadorismo brasileiro atual tem como origem os grupos evangélicos. Segundo Almeida, a pauta conservadora vai além da pauta dos evangélicos conservadores, e dela participam também católicos, outras religiões e não religiosos.

Os temas abordados nas pesquisas de Sant'Ana e Almeida reverberam questões sobre as concepções de "religião cívica", "religião civil", e "religião pública", levando em consideração a análise que Montero nos apresenta destas categorias. Tanto em Sant'Ana como em Almeida, coloca-se como pano de fundo um campo de tensões acerca da perda da hegemonia católica como referência central para a relação entre religião e política no Brasil hoje, e consequentemente novos problemas para se pensar a vida cívica, a nação, a sociedade civil e a esfera pública no país. Se partirmos da ideia de "religião

cívica" que nos apresenta Montero, o trabalho de Sant'Ana formula um modo evangélico de ocupar a cidade através da Marcha para Jesus, e nos faz pensar sobre outras "cerimônias cívicas" que disputam as cidades brasileiras, e formas evangélicas de um "patriotismo municipal" que conclamam o povo crente a habitar (e produzir) cidades evangélicas. As reflexões de Sant'Ana acerca de um imaginário de nação evangélica em disputa, aciona referenciais discutidos por Bellah a partir de seu conceito de "religião civil" que trata dos sentimentos, valores, e rituais públicos que, tal como discutido por Montero, tecem as *crenças privadas dispersas pelo "tecido social" que só emergem publicamente como religião na esfera política*. Os valores da nação, um dos temas centrais da ideia de "religião civil", estão igualmente na agenda do debate proposto por Almeida em sua análise da categoria conservadorismo, com consequências cruciais para o debate nacional acerca dos "direitos humanos", abordado com destaque por Almeida no artigo aqui citado.

Estes e outros trabalhos vêm se debruçando sobre o antigo problema da unidade evangélica, abordando-o de forma inovadora e assim oferecendo outros problemas à análise da relação entre evangélicos e política. Um problema tradicionalmente articulado a esta hipótese das possíveis feições de uma unidade evangélica é aquele que trata do problema do "voto evangélico", conforme veremos adiante.

DO VOTO À BANCADA EVANGÉLICA: OUTRA FACE DA POLÍTICA

A relação entre os evangélicos e as eleições é um tema de alta relevância e investimento de pesquisa. Os trabalhos de Maria das Dores Machado marcam uma época de preocupações sobre esta temática. Os livros *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil* (Burity; Machado, 2006) e *Política e Religião: a participação dos evangélicos nas eleições* (Machado, 2006) apresentam muitas das principais questões em torno desta temática nos últimos 10 anos. Destaco aqui uma questão central que informa este que é

um problema amplamente discutido[2] nas Ciências Sociais: o principal ponto de inquietação nestes estudos é o voto em candidatos que se apresentam como evangélicos em suas candidaturas, e a articulação mais ou menos densa entre eleitores evangélicos e candidatos evangélicos. Este é um dos pontos de partida a que se referem este problema.

É importante destacar que o problema do "voto religioso" não se coloca para o catolicismo do mesmo modo que se apresenta para o campo evangélico. As pesquisas em torno do "voto religioso" são predominantemente voltadas ao voto evangélico. Esta escassez de dados sobre um possível voto católico (ou de membros de outros grupos religiosos) e seu perfil específico dificulta uma análise das particularidades do voto em sua relação com o pertencimento religioso no Brasil. Mas, independente dessa lacuna, a primeira pista que se coloca na relação entre religião e eleições é o fato de que o elemento que inquieta os cientistas sociais brasileiros é o campo evangélico.

Outro aspecto relevante da gramática política brasileira é surgimento e crescimento dos "candidatos evangélicos" no Brasil. Talvez este seja o principal motivo que desperta o interesse no "voto evangélico" na atualidade: o elemento perturbador da "ordem política nacional" não é tanto o eleitor, mas o candidato que se apresenta publicamente como evangélico e, algumas vezes, como pastor. Essa expressão pública da fé do candidato aparece como ameaça à ordem pública devido ao seu suposto poder de influência sobre os eleitores que professam sua religião ou fazem parte de sua igreja.

Este é um dos pontos de tensão entre o modelo político católico brasileiro, e o modelo político de alguns grupos evangélicos. Há um tácito acordo, nos termos católicos, de que os candidatos evidenciam seu pertencimento religioso de outras formas, que não explicitamente nomeando sua adesão a uma igreja. Candidatos católicos frequentam missas; vão a eventos públicos da Igreja; fazem o sinal da cruz em situações apropriadas; honram o Papa e o Vaticano em situações religiosas e políticas; celebram o calendário católico e, por fim, participam da cultura nacional no que

[2] Ver Oro (2004), Machado e Burity (2014), entre outros.

essa tem de relação intrínseca com variados símbolos católicos. O modelo perturbador evangélico desafia essa sutil relação com a cultura brasileira, ou com a "religião civil" brasileira, e sugere uma apresentação explícita de candidaturas religiosas através da indicação clara do pertencimento religioso do candidato. Disputa-se assim na esfera pública as formas da democracia brasileira, e o modelo de laicidade do Estado nacional.

Outra diferença explícita entre o modelo de política de base católica e um outro que parte de concepções evangélicas diz respeito à relação entre lideranças religiosas, partidos e candidaturas às eleições. Diferentes das lideranças religiosas católicas, pastores e bispos evangélicos passaram a participar diretamente da política formal através do apoio a candidaturas de evangélicos, apresentando-se pessoalmente como candidatos a cargos eletivos, e aderindo ou mesmo criando partidos políticos. Essa participação de lideranças evangélicas informa um imaginário público de que as igrejas teriam se tornado novos "currais eleitorais", agora com outros rebanhos. Mais uma vez, infere-se como contraponto silencioso uma suposta relação de neutralidade da Igreja Católica em sua relação com a política formal, as candidaturas aos cargos eletivos e a organização dos partidos políticos.

O crescimento de políticos evangélicos eleitos abriu novos problemas públicos, devidamente acompanhados por pesquisas na área. O principal deles é o tema da "bancada evangélica" no Congresso Nacional. A mesma pergunta mais geral sobre uma "unidade evangélica" que agregue os adeptos às religiões protestantes se recoloca no que diz respeito à unidade da bancada evangélica. Mas este problema se recoloca devidamente envolto em outras complexidades. Hoje constituída formalmente como uma Frente Parlamentar, a Frente Parlamentar Evangélica coloca inúmeros desafios às análises do campo político legislativo, tanto no que diz respeito à formulação de proposições legais, votações em bloco como forma de apoio ou rejeição a temas sensíveis às moralidades cristãs, quanto às votações de agendas que refletem interesses mais gerais, e menos explicitamente articulados a temas

religiosos[3]. A questão central aqui diz respeito à dificuldade de definição dos termos específicos dos interesses e das intenções dos parlamentares: até que ponto a adesão religiosa e seus valores estão na base das decisões políticas dos representantes legislativos, como interagem com outras dimensões da vida social, política e partidária, e como tratar este problema em análises políticas ou pesquisas acadêmicas.

Além das eleições para o legislativo, as candidaturas ao executivo também despertam especial interesse no campo das pesquisas sobre o tema da relação entre evangélicos e política. Foram foco de análise as trajetórias eleitorais de Garotinho e Rosinha (ambos vitoriosos em suas campanhas ao governo do estado do Rio de Janeiro), Pastor Everaldo[4] (candidato à presidência da República) e Crivella (prefeito eleito da cidade do Rio de Janeiro), dentre outros. Eleições para o executivo acentuam as dificuldades de se definir o voto em candidatos evangélicos exclusivamente pela análise do campo religioso. Nestes casos, o problema não é apenas o voto evangélico, mas a capacidade mais universalista que vem sendo desenvolvida por alguns atores do campo político evangélico e que os alça a um patamar de efetiva disputa e vitória dos grandes cargos da política nacional. A profecia de um "presidente evangélico" para o Brasil, feita em muitos púlpitos brasileiros, é hoje concebida como uma realidade concreta: fato pouco cogitável há 10 anos atrás.

Esta mudança de cenário, que amplia a perspectiva do "voto de rebanho" para um voto extensivo capaz de eleger candidatos evangélicos, coloca perguntas mais amplas acerca do fortalecimento de um modo evangélico de ação política que, diferente de outros segmentos da política nacional, longe de sofrer da chamada "crise de representatividade", talvez tenha alcançado nos últimos anos seu momento de mais intenso amadurecimento. E esse modo de ação política, tal como o compreendo a partir de pesquisas

[3] Ver Pierucci (1989), Freston (1992), Duarte (2009), Machado (2015), Luna (2014), Vital da Cunha e Lopes (2012).

[4] Ver Vital da Cunha, Lopes e Lui (2017).

recentes, é caracterizado por uma intensa presença evangélica no cotidiano dos territórios das periferias urbanas brasileiras.

DA PARÓQUIA AOS MINISTÉRIOS: OUTRAS FORMAS DA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA NOS TERRITÓRIOS DAS PERIFERIAS URBANAS BRASILEIRAS

Uma outra face da política é aquela relacionada à vida cotidiana, e às ações políticas nos territórios, tema central do debate de "religião cívica", apresentado por Montero. Uma das características da expansão evangélica no Brasil diz respeito à ampliação de sua inserção territorial através de projetos e serviços sociais, assistenciais, educativos e formativos. Particularmente nos territórios urbanos, e mais ainda em suas periferias, a atuação evangélica ocupa atualmente um relevante espaço de intervenção social.

Um dos campos de atuação pentecostal de profundo impacto na vida destas populações diz respeito à relação do campo evangélico (especialmente pentecostal) com o mundo do crime e da violência. O trabalho de Christina Vital da Cunha (2015) inaugurou uma análise acerca da relação entre o tráfico de drogas no Rio de Janeiro e o campo evangélico. Se a figura do "traficante evangélico" (analisada por Vital da Cunha) era, à época, uma surpresa, hoje o trabalho da autora é referência para um campo de pesquisas que reforça a pertinência de suas reflexões. A passagem fluida do "bandido" do "mundo" para a "igreja", possível no campo pentecostal, foi também pioneiramente discutida por Cesar Teixeira (2011) em sua análise da figura religiosa do "ex-bandido", o bandido cuja conversão confere uma outra visão de si e um novo lugar na vida social.

Desenvolvi também pesquisas no campo da relação entre religião e crime analisando as ações de uma igreja pentecostal da periferia do Rio de Janeiro, e a partir de suas práticas pude discutir um dispositivo pentecostal do sofrimento voltado para as populações pobres, criminosas ou criminalizadas. Analisei a trajetória de um pastor que circulava nas favelas cariocas evangelizando suas populações e intervindo nos chamados "tribunais do tráfico",

discuti o lugar político do ex-bandido na cena pública do Rio de Janeiro, dentre outros aspectos constitutivos da formação do campo evangélico nas periferias cariocas (Birman; Machado, 2012, 2013, 2014). O que vale aqui destacar é que, a despeito do caso particular que pude acompanhar, foi possível perceber que a intervenção de igrejas pentecostais no cotidiano do crime é uma constante em diversos territórios das periferias urbanas brasileiras. E este é um espaço de intervenção e legitimação política que, apesar de frágil e intensamente contestado (Machado, 2017), não pode ser ignorado.

Outra ampla frente de intervenção evangélica nas periferias brasileiras diz respeito à ampla rede de "clínicas de recuperação" voltadas para as populações pobres brasileiras, no enfrentamento ao "problema das drogas". As "casas de recuperação" ou "clínicas de recuperação" administradas por grupos organizados da sociedade civil, especialmente grupos evangélicos, funcionam no Brasil desde os anos 80. Nestes 30 anos suas relações com o poder público sempre foram muito incipientes, tanto no que diz respeito aos recursos, quanto à sua fiscalização. Apesar do mapeamento realizado pela Secretaria Nacional de Política sobre Drogas (SENAD) indicar a existência de 1.800 unidades no país, estima-se que existam hoje mais de 3.000 instituições com este perfil em todo o território nacional[5]. A formalização gradativa das relações do Estado com estas entidades conformou um coletivo antes disforme sob o guarda-chuva da categoria "Comunidades Terapêuticas" (CT). Sua integração ao serviço de atendimento aos dependentes químicos como uma das organizações formalmente incorporadas ao programa público de enfrentamento às drogas e como uma "solução" à escassez de unidades de atendimento no Brasil desencadeou a formulação de sua existência como um problema.

Não pretendo aqui discutir as particularidades do problema público das Comunidades Terapêuticas, mas considero importante evidenciar a escala

[5] Disponível em: <https://www.senado.gov.br/noticias/Jornal/emdiscussao/dependencia-quimica/sociedade-e-as-drogas/comunidades-teraputicas-oferecem-80-das-vagas-para-tratamento-de-dependentes-quimicos.aspx>. Acesso em: 20 out. 2016.

da atuação evangélica no Brasil no que diz respeito à oferta de cuidados para as populações que procuram este atendimento voltado à reabilitação social. Também não pretendo, com isso, defender a qualidade dos serviços oferecidos, pois esta é uma competência muito além de minhas capacidades analíticas e intenções de pesquisa, mas tenho tentado formular uma análise da efetiva e significativa presença destes atores nas periferias urbanas brasileiras, e suas consequências na vida cotidiana dos sujeitos[6]. Destaca-se ainda o fato destes ambientes inserirem-se numa ampla rede de acolhimento mais ou menos formal de pessoas em situações de precariedade, como aquelas ameaçadas pela violência urbana (em sua face policial ou criminosa)[7], ou indivíduos sem moradia fixa, que vivem circulando pelos equipamentos disponíveis na cidade, dentre eles as CTs.

Diferentes igrejas, nos últimos anos, fortaleceram amplamente sua rede de assistência social, agregando sob sua responsabilidade um conjunto de ações que vão desde as Comunidades Terapêuticas e as intervenções no mundo do crime, aqui um pouco mais detalhadas, mas também projetos de profissionalização, formação artística e musical, eventos de formação e espaços de atendimento para mulheres cristãs, cursos de empreendedorismo, dentre outros e vários projetos sociais.

Alguns destes conglomerados políticos, religiosos e formativos estruturam-se nacionalmente. O principal exemplo deste modelo é a Igreja Universal do Reino de Deus, e seu expansivo programa social, executado nacionalmente[8]. Outros projetos possuem estrutura regional, com ações circunscritas a áreas menores, e mais demarcadas. Muitas destas iniciativas evangélicas regionais denominam-se de "ministérios", e este é atualmente um de meus interesses de pesquisa. Os Ministérios não integram de forma fixa unidades nacionais, nem operam de forma local independente. Em geral formam redes regionais, orientadas por geopolíticas próprias a cada ministério, e integram-se a

6 Ver Machado (2016).

7 Ver Teixeira (2016).

8 Ver Rosas (2012).

coletivos nacionais e internacionais através de articulações mais ou menos estáveis. Isso lhes confere uma combinação bastante peculiar entre seu nível de autonomia (teológica, política e econômica) e seus compromissos com seus pares. São características comuns a estes projetos: sólida estrutura local, com sedes amplas e integradas à vida nas cidades; expressiva articulação política nas cenas locais, e regionais; fortes estratégias midiáticas na composição de seus projetos; significativa circulação de suas ações por diferentes territórios das periferias; envolvimento em "projetos sociais" conduzidos ou apoiados por suas igrejas, consolidando sua presença e atuação no cotidiano de diferentes territórios; ênfase nos programas voltados para as "famílias", especialmente através do pastorado de mulheres (Machado, 2016b).

A intervenção territorial é historicamente uma prática do governo religioso das populações no Brasil. Formalmente, no modelo católico, as paróquias são delimitações territoriais de uma diocese, sobre a qual prevalece a jurisdição espiritual de um pároco. Uma paróquia define também uma população eclesiasticamente subordinada a um pároco. A paróquia é definida eclesiasticamente como o lugar de acolhida, de orientação, de ajuda espiritual e material.

Ao analisar o conceito de "religião cívica", Montero deixa clara a relação entre religião e cidade na construção desta categoria. A autora afirma que "a noção de religião cívica remete a uma forma particular de relação entre os poderes eclesiásticos locais e o governo da cidade". Os autores e documentos que tratam desta questão referem-se à relação entre a Igreja Católica e o governo das cidades. Circunscrevendo historicamente de forma precisa o momento deste debate, Montero indica articulações que conformam as prerrogativas dos poderes eclesiásticos em sua relação com as modalidades de assistência, e como o "culto do divino" passa a ser considerado um serviço público "quase tão vital quanto o abastecimento e a defesa". As questões suscitadas nos casos aqui apresentados indicam uma reorganização (ou uma disputa) da vida cívica no Brasil em algumas cidades a partir das práticas de governança evangélicas, e um eminente descentramento da Igreja Católica na gestão das populações urbanas.

Importa ainda destacar-se o fato da "cidade" não se colocar como uma totalidade homogênea, e que o problema das "periferias urbanas" acentua as questões aqui colocadas acerca das relações entre "religião e política" no Brasil contemporâneo. Em seu artigo de 2011, Clara Mafra já apontava para a formação de um "cinturão pentecostal" em uma metrópole da América do Sul, e indicava uma superação do modo católico de solução de problemas católico nestes territórios por um modelo relacional cultural pentecostal. As pesquisas referidas neste tópico confirmam esta relação entre práticas evangélicas e a governança de territórios das periferias urbanas. Sugiro então que o conceito de "religião cívica", analisado por Montero, ao constituir-se na relação com o conceito de "cidade", enfrenta dilemas específicos diante dos problemas da desigualdade que se conforma na produção das periferias urbanas, periferias estas que colocam outros desafios conceituais para se pensar a própria ideia de "cidade" na relação entre religião e política.

RELIGIÃO, MÍDIA E POLÍTICA

Ao abordar o tema da "religião pública", tal como postulado por Casanova a partir de sua concepção de *desprivatização da religião*, Montero afirma que, segundo o autor, as tradições religiosas teriam se tornado públicas em dois sentidos: "ganharam publicidade como objeto de atenção de vários públicos (meios de comunicação, políticos, cientistas etc.) e colocaram-se na arena pública enquanto forma de contestação moral e política". Continua Montero: "O autor dá o nome de desprivatização ao processo simultâneo de repolitização da esfera religiosa e moral e de renormatização das esferas públicas, econômicas e políticas". Diante de outras tantas considerações altamente relevantes acerca da ideia de "religião pública" apresentadas por Montero, interessa-me destacar a centralidade dos *meios de comunicação* nas reflexões acerca da relação entre os evangélicos e a política no Brasil.

Nas conclusões de seu artigo, Montero destaca que um dos limites do conceito de "religião pública" de Casanova é deixar de lado

> [...] outras modalidades de estar em público não incorporadas ao figurino da sociedade civil como, por exemplo, a presença evangélica na sociedade brasileira que para além de sua representação partidária no Parlamento, aparece também na televisão, em programas assistenciais e em diferentes formas de entretenimento e instituições culturais.

A relação entre evangélicos e mídia no Brasil é uma das principais facetas da relação entre religião e política no país. A presença midiática (sonora, imagética, dentre outras) é uma das formas preferenciais de ocupação política evangélica de territórios, corpos e afetos. A relação dos evangélicos com estratégias midiáticas datam de muitos anos no país. A indústria da mídia impressa evangélica é amplamente consolidada no Brasil, os programas radiofônicos evangélicos são velhos conhecidos da população brasileira, e os televangelistas adentram os lares brasileiros já há várias décadas. Mas algo mudou nos últimos anos. Destaco dois aspectos desta mudança: a consolidação de uma indústria midiática evangélica forte que articula poderes econômicos, políticos, comunicacionais e religiosos; e a difusão, para além dos "meios evangélicos", de uma mídia gospel que cresce em escala e passa a ser consumida e experimentada de forma mais ampla pela população brasileira[9].

Institucionalmente, as iniciativas da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) são um marco da relação entre evangélicos e mídia no Brasil, em todas as suas facetas: da mídia impressa (e o fenômeno da Folha Universal, jornal semanal da igreja com distribuição de mais de 2 milhões de exemplares), à mídia televisiva, cujo ápice é a Record TV – canal aberto da televisão brasileira comprado nos anos 90 pelo Bispo e líder da IURD Edir Macedo, segunda maior rede de TV do Brasil – que dita os rumos de uma articulação recente entre o religioso/evangélico e a mídia secular no país. Um importante exemplo deste fenômeno são as telenovelas da Rede Record com temática e abordagem cristãs, as chamadas "novelas bíblicas", dentre elas *José do Egito* (2013) e *Os Dez Mandamentos* (2015), e seus recordes de audiência.

[9] Para uma revisão deste tema, ver Sant'Ana (2017).

Em termos de capilaridade na cultura nacional, a música gospel é hoje um campo de expressiva força de difusão midiática evangélica. O trabalho de Cunha (2004) é uma referência para o debate sobre o que a autora denominou de "explosão gospel" no cenário comunicacional brasileiro, tendo por foco a música gospel[10]. No que diz respeito ao fortalecimento econômico deste campo, uma das principais faces institucionais da música gospel no Brasil é o grupo de empresas liderado pelo deputado evangélico Arolde de Oliveira que reúne a Rádio gospel 93 FM e a gravadora MK Music, ambos fenômenos de destaque no mercado fonográfico nacional. Em termos de experiência religiosa e vida cotidiana, destaca-se o trabalho de Oosterbaan (2017) que enfatiza a centralidade da dimensão sonora da experiência pentecostal no Brasil, e as consequências políticas da análise do som para se compreender a relação do pentecostalismo com os territórios das periferias urbanas no país.

Acompanho há alguns anos iniciativas evangélicas de produção e difusão midiáticas através de práticas locais, com o uso das redes sociais. Analisei a produção e circulação audiovisual da Assembleia de Deus dos Últimos Dias (ADUD), igreja do Pastor Marcos Pereira, que se utiliza das imagens de intervenções religiosas no "mundo do crime" (tribunais do tráfico, bailes funk, delegacias e presídios) como meio de difusão do poder de Deus, da igreja, e de seu pastor (Birman; Machado, 2012). A ADUD foi pioneira ao dar visibilidade às práticas pentecostais de enfrentamento do crime nas periferias urbanas, chamando atenção, através de seus vídeos, inclusive da mídia de massa (Fantástico, 2008). A batalha espiritual nas periferias urbanas pode assim ser vivenciada por diferentes públicos, e o poder político do pentecostalismo se fortaleceu também por esta via de legitimação.

As redes sociais hoje agregam não apenas iniciativas institucionais locais (como as da ADUD), mas também reúnem canais de internet de grandes igrejas e ministérios com ampla difusão de seus eventos e suas mensagens[11]; páginas de músicos e pregadores evangélicos que formam um campo próprio

[10] Ainda sobre a música gospel no Brasil, ver Paula (2007), Sant'Ana (2013) e Rosas (2015).

[11] Sobre mídia e IURD, ver Teixeira, J. (2014).

de celebridades dentro e fora da internet; perfis pessoais de influenciadores do campo evangélico que participam de um debate público sobre os princípios e valores do que significa ser "evangélico" hoje no Brasil. E, assim como com outros temas no país, as redes sociais são hoje um campo de intensa produção de imagens, sentidos e significados religiosos e políticos, bem como da disputa sobre estes.

Este breve panorama tem por objetivo apontar aspectos da centralidade da discussão acerca das mídias evangélicas para se pensar sobre a relação entre religião e política no Brasil contemporâneo. Através das mídias e suas mediações produzem-se e disputam-se concepções do que seja religião, do que seja ser evangélico, e de como ser evangélico nos mundos da política atualmente no país. Concordo com Montero que as mídias evangélicas não devem ser ignoradas como meios de produção da religião pública no Brasil, e acrescento que talvez do campo de estudos de religião, mídia e política possam surgir importantes análises empíricas e debates teóricos refinados sobre as categorias utilizadas em nossas pesquisas. Destaco assim a importância do artigo de Montero para este campo específico de debates, ainda em desenvolvimento no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do diálogo com o artigo "Religião cívica, religião civil e religião pública: continuidades e descontinuidades", de Paula Montero, pretendi apresentar neste texto questões para uma reflexão mais articulada acerca das relações entre religião e política no Brasil contemporâneo, tomando por base a relação entre "evangélicos" e "política". Procurei sistematizar no texto algumas das reflexões que me inspiram e perturbam acerca desta relação nos últimos anos.

Tratei, nesta direção, não apenas das diferenças próprias ao campo evangélico, mas de discussões mais recentes que indicam projetos de unidade no campo, e seus desafios. Procurei sistematizar algumas análises acerca das

consequências tanto das ações mais unificadoras, quanto daquelas ainda mais capilares que operam sobretudo nos territórios das periferias urbanas. Destaco, assim, a potência macro e micropolítica dos atores evangélicos hoje no Brasil, tanto em suas práticas religiosas quanto políticas.

Somando-me a outros autores neste campo de estudos, reforço a importância de analisarmos não apenas o conteúdo, mas a forma da ação religiosa e política evangélica, pois esta compreensão é elemento crucial para uma análise densa do Brasil contemporâneo e suas transformações, dentre elas a forte ameaça evangélica à hegemonia Católica na produção dos termos do debate sobre política, nação, sociedade civil e cultura no Brasil.

Considero fundamental destacar a importância de pensarmos o país olhando para as cidades brasileiras tomando como plano de referência suas periferias, seus territórios de pobreza, a fim de, a partir desta perspectiva, somarmo-nos nos estudos de religião aos debates descentrados da política que já vêm sendo feitos pelos estudos urbanos.

Termino enfatizando a centralidade de um olhar sobre a relação entre religião e mídia (esta última entendida como mediação, política, negócio, campo de sentidos, disputas, afetos e modo de ocupar vidas e territórios) como via analítica potente a fim de construirmos um quadro de referências consistente para um debate sobre o tempo e o espaço da política que vivemos no Brasil e no mundo na contemporaneidade.

Todos estes pontos aqui colocados foram provocados pelo artigo de Montero, e confirmam, em minha leitura, seu principal potencial: mesmo parecendo oferecer conforto conceitual, ao sistematizar os debates sobre as categorias "religião cívica", "religião civil" e "religião pública", considero a grande força desse texto seu potencial perturbador, provocador, que se encontra em cada "porém", cada crítica, cada vírgula, e cada reflexão acerca dos limites das categorias discutidas pela autora, em pleno exercício da mais sublime competência antropológica – interessar-se menos pelos fechamentos e mais pelo rendimento produzido pelas brechas, os incertos e os inacabados.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104=83332017000200302-&lng=en&nrm-iso>. Acesso em: 17 fev. 2018.

BIRMAN, Patricia; MACHADO, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 27, n. 80, p. 55-69, 2012.

BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria da Dores Campos (Ed.). *Os votos de Deus:* evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2006.

CUNHA, Magali. *Vinho novo em odres velhos*: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. 2004. 347 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

DUARTE, Luiz Fernando Dias et al. (Org.). *Valores religiosos e legislação no Brasil*: a tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

FRESTON, Paul. Evangélicos na política brasileira. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1-2, p. 26-44, 1992.

LUNA, Naara. Aborto no Congresso Nacional: o enfrentamento de atores religiosos e feministas em um Estado laico. *Revista Brasileira de Ciência Política,* Brasília, n. 14, p. 83-109, maio/ago. 2014.

MACHADO, Carly. Conexões e rupturas urbanas: projetos, populações e territórios em disputa. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, n. 93, p. 1-21, 2017.

_____. *"Dependências" nas margens do Estado*: comunidades terapêuticas, governamentalidade, religião e o "dispositivo das drogas" no governo de

populações. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 40., Caxambu, 2016. *Anais...* Caxambu: ANPOCS, 2016.

_____. "É muita mistura": projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, p. 13-36, 2013.

_____. Pensando sobre "ministérios": mídia, pentecostalismo, política e as formações do secular. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 40., Caxambu, 2016. *Anais...* Caxambu: ANPOCS, 2016.

_____. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 153-180, jul./dez. 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e Religião*: a participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

_____. Religião e política no Brasil contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 2, p. 45-72, 2015.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos. *Dados:* Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 57, n. 3, p. 601-631, 2014.

MAFRA, Clara. O problema da formação do "cinturão pentecostal" em uma metrópole da América do Sul. *Interseções*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 136-152, jun. 2011.

_____. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

OOSTERBAAN, Martijn. *Transmitting the Spirit:* Religious Conversion, Media, and Urban Violence in Brazil. State College: Penn State University Press, 2017.

ORO, Ari Pedro. Religiões e eleições em Porto Alegre: um comparativo entre 2000 e 2004. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 5, n. 6, p. 9-34, dez. 2004.

PAULA, Robson de. "Os cantores do Senhor": três trajetórias em um processo de industrialização da música evangélica no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 55-84, dez. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872007000200004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 17 fev. 2018.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, n. 11, p. 104-132, 1989.

ROSAS, Nina. As ações sociais da Igreja Universal: recrutamento e empreendedorismo no A Gente da Comunidade de Belo Horizonte. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 14, n. 17, p. 27-51, jul./dez. 2012.

_____. "Dominação" evangélica no Brasil: o caso do grupo musical Diante do Trono. *Contemporânea*, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 235-258, jan./jun. 2015.

SANT'ANA, Raquel. A música gospel e os usos da "arma da cultura": reflexões sobre as implicações de uma emenda. *Revista Intratextos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 23-41, 2013.

_____. *A nação cujo Deus é o Senhor:* a imaginação de uma coletividade evangélica a partir da Marcha para Jesus. 2017. 263 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. *A construção social do ex-bandido*: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

_____. O testemunho e a produção de valor moral: observações etnográficas sobre um centro de recuperação evangélico. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 107-134, 2016.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. Mídia e performances de gênero na Igreja Universal: o desafio Godllywood. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 232-256, jul./dez. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.

php?script=sci_arttext&pid=S0100=85872014000200232-&lng=en&nrm-iso>. Acesso em: 17 fev. 2018.

VITAL DA CUNHA, Christina. *Oração de traficante*: uma etnografia. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. *Religião e política:* uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll; Instituto de Estudos da Religião, 2012.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. *Religião e política*: medos sociais, extremismo religioso e as eleições de 2014. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll; Instituto de Estudos da Religião, 2017.

Recebido em: 01/03/2018
Aprovado em: 01/03/2018

DOI: https://doi.org/10.22456/1982-8136.87445

A RELIGIÃO FORA DA IGREJA: COMENTÁRIO AO TEXTO DE PAULA MONTERO

Emerson Giumbelli[1]

Resumo: O texto tece breves comentários ao artigo de Paula Montero, "Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e descontinuidades". O objetivo é, junto com a autora, pensar sobre conceitos aos quais recorremos e com os quais nos deparamos em nossas pesquisas. Tomando os mesmos conceitos propostos por Montero (religião cívica, religião civil e religião pública), o foco recai sobre as questões que cada um deles e o conjunto por eles formado permitem endereçar. A mais importante delas é a da definição social do religioso.

Palavras-chave: Definição Social de Religião; Religião e Espaço Público; Campo Religioso Brasileiro.

Abstract: The text presents brief comments on the article by Paula Montero, "Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e descontinuidades". The objective is to follow Montero in thinking about the concepts to which, as researchers, we adopt and with which we come across in research. Taking the same concepts chosen by Montero (civil religion, civic religion, and public religion), the focus is on the issues that each one of them and all the three allow to address. The most important one is the social definition of religion.

Keywords: Social Definition of Religion; Religion and Public Space; Brazilian Religious Field.

Paula Montero destaca-se entre as intelectuais que mais têm contribuído para os debates recentes sobre o papel das religiões na vida pública. Depois de seus estudos acerca das relações da Igreja Católica com os meios de comunicação, das relações entre religião e cura na umbanda, das vicissitudes da

[1] Professor Associado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, atuando no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Contato: emerson.giumbelli@yahoo.com.br

categoria cultura em discursos religiosos e empreendimentos missionários, ela vem publicando textos seminais para a discussão de temas como pluralismo religioso, tolerância e a presença pública das religiões (Montero, 2013, 2015, 2016, 2017, para citar apenas alguns dos mais recentes). Embora seu campo de pesquisa esteja focado no Brasil, seus diálogos intelectuais vão muito além, como demonstra o texto ora em debate.

O tema central desse texto são as relações entre religião e política. A pergunta que a autora se faz é sobre os limites e os alcances de nossa reflexão quando orientadas por três noções: religião cívica, religião civil e religião pública. Depois de sistematizar criticamente algumas referências que remetem a cada uma dessas três noções, Montero vale-se do contraponto entre elas para explorar uma série de questões, declarando ao final sua preferência pela noção de religião pública.

Os comentários a seguir foram formulados naquilo que creio ser o mesmo ânimo que orienta o texto em debate. Ou seja, um exercício que nos estimula a pensar sobre conceitos aos quais recorremos e com os quais nos deparamos ao fazer nossas pesquisas. O que me parece mais interessante destacar, no caso das três noções selecionadas por Montero, não é a vantagem de um sobre outro, mas as questões e dimensões que cada um deles e o conjunto por eles formado permitem endereçar. Tomo como tácito o reconhecimento de que esse conjunto é, em alguma medida, arbitrário – por exemplo, por que não somar a esses conceitos o de religião política, como o faz Ranquetat Jr. (2016, p. 42-47)? –, condição que não o torna menos interessante ou pertinente. Além disso, e mais importante, considero um conjunto provisório, uma vez que apenas provoca, sem resolver, uma questão crucial, como a própria Montero admite: a da definição do religioso. Mas, vamos por partes.

O primeiro passo em meu exercício – e acompanho a autora nisso – é *situar* os conceitos propostos. A noção de religião cívica tal como é utilizada e elaborada pelo coletivo de autores recenseados por Montero remete ao quadro da cristandade medieval. Nesse quadro, ao mesmo tempo em que havia uma diferenciação de funções e autoridades, a centralidade e a relevância dos assuntos relativos ao panteão e aos rituais cristãos eram claras.

Como nos lembra a autora, a ideia de religião cívica evoca "a preocupação [...] com as questões religiosas e o reconhecimento de sua importância para o interesse coletivo". Esse é portanto o quadro histórico, social e cultural que confere inteligibilidade à ideia de religião cívica.[2]

Já o conceito de religião civil, na formulação desenvolvida pelo sociólogo estadunidense Robert Bellah, remete a um quadro completamente distinto. Está em sintonia com uma concepção protestante de religião, que privilegia a crença em detrimento das práticas (Meyer; Houtman, 2012). A proposição de J. J. Rousseau (1973) – que não é meramente conceitual, mas política (aliás, dimensão que Montero aponta não estar ausente das preocupações de Bellah) – já ia nessa direção, uma vez que para o filósofo do séc. XVIII a religião civil resumia-se a um conjunto de "dogmas", em que se destacava "a santidade do contrato social e das leis" e a proibição à "intolerância". Embora Bellah considere a importância de rituais, é por serem estes a ocasião em que se expressa algo que, como Montero demonstra, equivale a uma fé – ou seja, a crença em seu estado mais abstrato. Nada mais distante, por exemplo, da sensibilidade católica em seu apreço pela dimensão sacramental da religião.

No caso da noção de religião pública, diria que os limites, mais do que históricos, são teóricos. Montero levanta várias questões pertinentes sobre o trabalho de José Casanova e toca em um possível catolicocentrismo da perspectiva do sociólogo espanhol, salientando que seria preciso reconhecer que a ideia de religião pública não pode ser operacionalizada da mesma maneira em realidades que seguem modelos distintos (católicos ou protestantes). Contudo, o ponto que destaco está relacionado com as insuficiências dessa noção de religião pública para dar conta de processos que envolvem a presença pública das religiões. Essa crítica servirá para que eu empreenda o segundo passo de meu exercício.

[2] Para uma discussão sobre essas configurações em cidades brasileiras da época colonial e imperial, ver Santos (2005).

Quando Casanova (1994) escreve seu livro sobre religiões públicas, sua preocupação está em chamar atenção para processos de desprivatização. Para tanto, ele analisa quatro contextos nacionais e a forma como as igrejas, sobretudo a instituição católica, tiveram um papel significativo em transformações políticas. Ora, a categoria "desprivatização" mostra-se pouco adequada para se aplicar a situações nas quais a religião não sofreu uma privatização prévia, ao menos no sentido e com o peso que isso ocorreu em quadros muito específicos. Outro problema da elaboração de Casanova é que ele pretende manter a validade de um dos pontos da tese da secularização, a saber, o da distinção entre esferas sociais. Como Montero afirma, ecoando a crítica de Asad, o próprio Casanova, em elaboração mais recente, confessa não ser fácil ter certeza sobre "onde começa o religioso e onde começa o secular".

Portanto, se mantemos o vínculo entre o conceito de religião pública e esses dois pontos – desprivatização e religião como esfera diferenciada -, suas insuficiências, a meu ver, são manifestas. Concordo que o conceito pode ser útil se o tomamos como passo para a construção de recursos analíticos mais adequados para captar as formas de presença das religiões nas sociedades contemporâneas. É nessa direção que podemos retomar cada um dos três conceitos reunidos por Montero para extrair deles questões interessantes para tratar dessas formas de presença. Proponho, assim, que os tratemos como formulações provisórias que podem gerar elaborações mais pertinentes, se a intenção é dar conta de quadros históricos ou teóricos distintos daqueles a que estão presos. Se o primeiro passo consistiu em situar esses conceitos, o segundo busca *alterá-los*.

Montero nos dá uma pista valiosa quando enfatiza que o conceito de religião cívica remete à cidade. Na cristandade, essa conexão, como vimos, está relacionada com uma configuração na qual o "culto divino" é "considerado um serviço público, quase tão vital quanto o abastecimento e a defesa". O interesse sobre o "culto divino" precisa ser atualizado quando vivemos em sociedades – e cidades – nas quais deixa de existir o consenso de que representa uma coisa "vital". Em outros termos: o fato de que a religião deixa de ser central não elimina a questão sobre como gerir as instituições

que se dedicam ao "culto divino". Tais operações envolvem uma série de mediações, como por exemplo os estatutos jurídicos ("associações", "patrimônio", etc.) que se atribuem às instituições religiosas e o que se exige, ou não, delas para ocupar um espaço nas cidades. Essas mediações envolvem dispositivos e agentes de naturezas diversas, incluindo neles os que assumem a identidade de "religiões".[3]

O conceito de religião civil, por sua vez, retomando os termos de Montero, remete à nação. Rousseau, quando o elaborou, foi extremamente perspicaz ao perceber que os modernos sistemas de representação política tinham que se preocupar com sua legitimação. Como conferir "santidade" às normas que nossos representantes confeccionam? Essa é a mesma questão que subjaz às formulações de Bellah, cunhadas em linguagem protestante. Mas não precisamos nos restringir ao protestantismo para perceber a inexorabilidade dos processos de legitimação. A questão é saber que papel será reservado à "religião" nesses processos, questão que alguns pretendem resolver com a afirmação da laicidade como princípio de organização social. O problema, contudo, é mais complexo, pois o que está em disputa é a própria definição do que seja religião quando se trata de definir a natureza das leis. Por exemplo: há algo de religioso nos direitos humanos?[4]

Por fim, o conceito de religião pública remeteria à sociedade civil. Mas, se é possível continuar em acordo com Montero, deve-se acrescentar que a própria ideia de sociedade civil é uma construção histórica. Não apenas como categoria, mas também como realidade. Isso coloca em jogo as formas pelas quais se elabora e se compreende a relação entre "religião" e "sociedade civil". Longe de ser apenas uma questão abstrata, ela remete aos modos concretos pelos quais as religiões atuam na sociedade. Estamos falando de

[3] Para uma análise de como propostas legislativas, na maior parte de iniciativa de parlamentares religiosos, incidem sobre as condições das igrejas nas cidades, ver Giumbelli e Scola (2016).

[4] Ver o trabalho de Steil e Toniol (2012) sobre a relação entre Igreja Católica e direitos humanos no Brasil.

atores religiosos que pretendem influenciar rumos históricos estipulados por grandes narrativas, que buscam ter representantes nos parlamentos, ou que intervêm na organização comunitária em nível local? Os atores não religiosos – e essa identidade é frequentemente relativa – encaram essas atuações como legítimas ou espúrias, consideram-nas como oportunidades de parcerias ou mobilizações adversárias, relevam ou destacam as diferenças que podem existir por conta de visões de mundo?[5]

Percebe-se que tratar os conceitos de religião cívica, religião civil e religião pública como provisórios não significa simplesmente descartá-los; sua utilidade está em nos fazer alterar as questões que acompanharam a sua formulação. Sugeri alguns exemplos nos parágrafos anteriores, mantendo propositalmente o formato de questões. Sublinho que nos três casos o tema do pluralismo é algo fundamental. Em contextos nos quais a diversidade religiosa está estabelecida, é importante perguntar se e como isso é reconhecido na sociedade. Essa pergunta pode ser elaborada em vários âmbitos: no plano da gestão dos grupos religiosos, no das referências religiosas que eventualmente cumprem funções de legitimação, no das formas de atuação de agentes religiosos. Percebe-se então como os desdobramentos propiciados pelos três conceitos ganham a chance de interpelar o tema do pluralismo – foco, aliás, de outros textos de Montero (2006, 2009).

Em conclusão, vale reforçar um ponto que talvez não tenha ficado suficientemente explícito até aqui. A alteração que produz questões que se vinculam e se descolam dos três conceitos discutidos no texto de Montero demanda que tragamos o tema da definição do religioso para o centro da discussão. Nesse sentido, concordo com a observação da autora sobre "como é difícil definir e/ou descrever a religião como uma entidade empírica quando o fenômeno que se quer observar está 'fora da Igreja'. Com efeito, uma das limitações comum a essas três abordagens é ter deixado como um impensado o termo religião". Creio que um dos caminhos por onde podemos avançar nossos debates sobre as formas de presença pública da religião é

[5] Ver, entre outros, o trabalho de Joanildo Burity (2015).

contemplando os complexos processos envolvidos em definições sociais de religião. Algo que, em vários textos, chamei de "regulação do religioso" (Giumbelli, 2014, 2016).

De fato, fora da Igreja existe religião. Mas para que isso possa ser reconhecido ainda como tal é preciso que se adeque a alguma definição de "religião" socialmente processada. Gerir o "religioso", ter legitimação "religiosa" e constatar uma atuação "religiosa" dependem dessas definições. Se conceitos como religião cívica, religião civil e religião pública nos ajudam a compreender tais dinâmicas, vale a pena discuti-los. Ademais, eles são a prova de que a categoria "religião" presta-se a metaforizações que servem para observamos processos amplos, que envolvem outros aspectos e agentes da sociedade. Diz-se às vezes que a política é (como) uma religião. Nesse caso, também usamos a religião para ir além das igrejas.

REFERÊNCIAS

BURITY, Joanildo. A cena da religião pública: contingência, dispersão e dinâmica relacional. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 102, p. 89-105, jul. 2015.

Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

GIUMBELLI, Emerson. O problema do secularismo e da regulação do religioso: uma perspectiva antropológica. In: _____. *Símbolos Religiosos em Controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014. p. 209-230.

_____. Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 18, n. 25, p. 14-37, dez. 2016.

GIUMBELLI, Emerson; SCOLA, Jorge. Definindo a liberdade religiosa: projetos acerca do estatuto de instituições religiosas no Congresso Nacional brasileiro. In: VITAL DA CUNHA, Christina; ARAÚJO, Melvina (Org.). *Religião e Conflito*. Curitiba: Prismas, 2016. p. 25-44.

MEYER, Birgit; HOUTMAN, Dick. Introduction. In: MEYER, Birgit; HOUTMAN, Dick (Org.). *Things*: *Religion and the Quest*ion of Materiality. New York: Fordham University Press, 2012. p. 1-23.

MONTERO, Paula (Org.). *Religião e controvérsias p*úblicas: experiências, práticas sociais e discursos. São Paulo: Terceiro Nome; Unicamp, 2015.

_____. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y Religión*, Iquique, v. 7, n. 2, p. 13-31, jun./dic. 2013.

_____. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.

_____. "Religiões Públicas" ou Religião no Espaço Público? Para uma crítica ao conceito de campo religioso em Pierre Bourdieu. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 128-150, 2016.

_____. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, Lisboa, v. 13, n. 1, p. 7-16, 2009.

_____. The "culture of justification" in the production of public religiosities in Brazil. In: MAPRIL, José et al. (Org.). *Secularisms in a postsecular age?* Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective. Chicago: Palgrave, 2017. p. 207-229.

RANQUETAT JR., César. *Laicidade à Brasileira:* um Estudo sobre a Controvérsia em Torno da Presença de Símbolos Religiosos em Espaços Públicos. São Paulo: Paco Editorial, 2016.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. O Contrato Social [1762]. In: _____. *Rousseau*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O Corpo de Deus na América*: a festa de Corpus Christi nas cidades da América Portuguesa – século XVIII. São Paulo: Annablume, 2005.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. A trajetória dos Direitos Humanos na Igreja Católica no Brasil: do discurso político ao discurso moral. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; MORI, Geraldo De (Org.). *Mobilidade religiosa*: linguagens, juventude, política. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 75-98.

Recebido em: 30/01/2018
Aprovado em: 30/01/2018

RÉPLICA

DOI: https://doi.org/10.22456/1982-8136.87448

RESPOSTA AOS COMENTÁRIOS

Paula Montero[1]

Em primeiro lugar gostaria de agradecer os comentários recebidos. O formato proposto para a escrita deste texto me pareceu especialmente estimulante e, contar com a leitura meticulosa e atenta de meus colegas, um privilégio.

Começo minha resposta com a pertinente observação de Emerson Giumbelli sobre a natureza arbitrária dos conceitos escolhidos para compor o conjunto. Ela me obriga ao exercício de explicitar um recorte cujas implicações permaneceram no plano do impensado.

Por detrás desta escolha estão os dilemas teórico-metodológicos que estamos enfrentando no projeto de pesquisa em andamento *Religião, Direito e Secularismo.* Na sua formulação inicial partimos da hipótese de que a expansão evangélica e o pluralismo instituído oficialmente pela Constituição cidadã de 1988 constituiriam um marco na reconfiguração do espaço cívico brasileiro tradicionalmente marcado pela sua formação católica. Para que pudéssemos avançar nessa direção seria, pois, necessário aprofundar nossa reflexão crítica a respeito do que já havia sido dito e pensado sobre as relações entre o religioso e o cívico. Evitamos deliberadamente o conceito de "religiões políticas" que nos levava a recortar o problema em termos das relações institucionais entre igrejas e o Estado. Embora este seja um tema importante minha preferência era desenvolver, não uma etnografia do Estado, mas sim, uma antropologia desta entidade polimorfa e polissêmica nominada "espaço público".

Inspirada em Habermas pensamos o espaço público não como um lugar ou espaço geográfico, mas como um sistema de fluxos comunicativos. Mas, de imediato, as críticas de Asad a esse conceito que o reduz ao debate racional

[1] Este trabalho é resultado do projeto temático *Religião, Direito e Secularismo: a reconfiguração do repertório cívico no Brasil contemporâneo*, apoiado pela Fapesp (n. 15/02497-5), à qual, desde já, agradecemos o apoio.

da argumentação e o supõe demasiadamente homogêneo se impuseram; para levar em conta essas limitações e resolver o problema de como etnografar algo concebido tão abstratamente passamos a tratar o "espaço público" a partir do conceito de *controvérsia* que tomamos emprestado da escola pragmática francesa como indica Marcelo Camurça em seu comentário. Por esse caminho chegamos ao conceito de "religiões públicas": passamos a concebê-las como aquelas organizações religiosas que se propõe participar do debate público aceitando de um modo ou de outro sua gramática e regras de discurso.

Mas esse caminho também nos fez perceber a insuficiência do conceito na versão de Casanova: além de manter-se alinhado à teoria weberiana da diferenciação e emancipação das esferas seculares, apesar das nuances acrescentadas posteriormente como observa Camurça, o conceito de Casanova revelou-se quase um equivalente da noção de "religião política". Como ele mesmo reconhece (Casanova, 2006, p. 13) seu argumento estava implicitamente apoiado nas teorias seculares liberais da esfera pública – modelo que distingue Estado, instituições políticas e sociedade civil – o que o levou a privilegiar o estudo das religiões que melhor pudessem contribuir para o reforço da esfera pública das sociedades civis modernas, leia-se catolicismo. Quando a equação evangélica entra em jogo, como no caso brasileiro, esse conceito já não funciona tão bem.

Concluímos, pois, que seria necessário produzir um duplo movimento crítico para alargar o conceito de "religião pública" de Casanova: quanto ao termo "religião" percebemos que seria preciso dissociá-lo do modelo implícito da forma teológica *Igreja* que, em contraposição com a forma mais primitiva de *culto comunitário* na visão de Weber, supõe a agregação de uma comunidade de fiéis *distinta* e distinguível de grupos políticos e/ou étnicos. Tendo em vista que, por um lado, esta forma de organização do religioso não é generalizável – no caso brasileiro, por exemplo os códigos civis republicanos conferiram à "igreja" a forma jurídica de "associações civis" (Giumbelli, 2017) – e que, por outro, "aquilo que se faz fora da igreja" não é uma simples extensão do culto, pareceu-nos que as "religiões públicas" deveriam ser entendidas mais como "aquilo que se faz em nome

da religião fora da igreja" do que "a religião na política" , "religião cívica" ou a relação das igrejas com o estado e a nação; quanto ao outro termo da expressão – "pública" – consideramos que seria preciso deslocá-lo da teoria da secularização que trata das fronteiras entre o secular e o religioso. O "público" quando considerado como equivalente de secular remete sistematicamente à esfera estatal e à questão da separação entre Igreja/Estado. Além disso, o suposto de Casanova da "desprivatização" do religioso (se é que algum dia a privatização realmente aconteceu) torna impreciso (e talvez inútil) o conceito de secular, já que as distinções analíticas entre esses dois domínios são sempre arbitrárias.

Quando Asad (2006, p. 209) propõe que secular e religioso se constituem historicamente, ele está sugerindo que nosso olhar se volte para a analise dos processos de definição e defesa desses espaços. Mas acho que é possível ir ainda mais longe: a própria antropologia do secular de Asad, não consegue escapar ao fato de que esse conceito está intrinsecamente associado a uma narrativa de emancipação do religioso. Nesse sentido, o secular não pode ser apreendido a partir de seus próprios fundamentos filosóficos e/ou morais sem ter sempre como seu contraponto o religioso, ao qual ele necessariamente se opõe e se diferencia. Talvez tenha sido mal interpretada por Camurça neste ponto quando sugere que eu estaria fazendo uma "exortação quase ontológica para se pensar a religião em si mesma". Na abordagem acima enunciada a definição do religioso deixa de ser uma questão analítica e se torna um objeto de observação processual: como atores e instituições produzem distinções interessadas entre o religioso e outras categorias.

Considerando que a redução da noção de público ao civil, ao político e ao secular restringiria demasiadamente nosso campo de observação às relações de tensão/oposição das práticas religiosas ao Estado secular, procuramos em nosso trabalho alargar a noção de público a partir do conceito de visibilidade. Nesse sentido passamos a nos interessar pela análise dos processos de produção de publicidade por parte das organizações/atores religiosos.

Neste texto, procuramos evidenciar, pelo exercício de uma análise sistemática dos conceitos escolhidos, como a modelo igreja católica introduz vieses

impensados em nossa compreensão do religioso e do cívico nas expressões "religião cívica" e "religiões públicas". Quanto à expressão "religião civil", referente ao modelo protestante americano, a análise também nos leva a concluir que ela é insuficiente para enfrentar a "questão evangélica" no Brasil que, como bem observa Carly Machado, interpela criticamente tanto a noção de "religião" quanto a de "civil". Estamos de acordo com Machado quando argumenta que a "unidade evangélica" é o problema maior a ser enfrentado quando se trata do debate "evangélicos e política". O recorte *bancada evangélica* resolve, em parte, essa questão ao se colocar diretamente o problema da relação entre pastores, bispos e decisões parlamentares. No entanto, a questão de fundo que permeia esses estudos, e talvez não possa ser de outra maneira, é o modo como essa relação parece disputar dois pilares clássicos de nosso modelo democrático liberal: a liberdade de voto (versus currais eleitorais) e a separação de religião e politica (garantida pela proibição das associações religiosas de patrocinarem e sediarem campanhas eleitorais). Portanto, não resta duvida que a expansão evangélica coloca em disputa "as formas da democracia brasileira e o modelo de laicidade do Estado nacional" como afirma Machado. No entanto, se como sugere Asad (2006, p. 209), "nas sociedades modernas a lei está crucialmente envolvida na definição e na defesa da distinção dos espaços legítimos, especialmente no espaço legitimo da religião", a própria correlação de forças no Parlamento brasileiro definirá a legitimidade/legalidade das candidaturas e campanhas eclesiásticas. O trabalho de Giumbelli (2017) sobre a atuação parlamentar dos evangélicos para alterar o código civil de 2002 de modo a dissociar o estatuto jurídico das associações civis do das associações religiosas é um exemplo de como essa relação parlamentar define a forma de um coletivo religioso. Mas estamos aqui no plano das relações entre organizações religiosas e a politica institucional. O que acontece quando deslocamos nosso olhar para a sociedade civil?

Vimos que o conceito de "religião cívica" supõe implicitamente um modelo político tripartite no qual a sociedade civil é concebida como um domínio intermediário entre o Estado e a vida privada. A descrição de Casanova sobre a atuação da igreja católica nos movimentos sociais no Brasil se

ajusta perfeitamente a esse entendimento de ação politica. Mas este padrão está longe de ser o adotado pela agencia evangélica. Sua forma de atuar no espaço público não parece contribuir "para o reforço da esfera pública das sociedades civis modernas", nos termos propostos por Casanova. Por outro lado, as liturgias politicas do Estado brasileiro não se apropriam, pelo menos não o fizeram até o momento, da gestualidade/ritualidade evangélicas.

Já o conceito de "religião civil" opera com um modelo dual – sociedade *versus* Estado– e a projeção de seus valores nos rituais do Estado. Mas em que medida é possível afirmar que as crenças dos evangélicos no caso brasileiro e, particularmente os neopentecostais, inspiram, produzem e reproduzem valores civis? Machado traça um panorama abrangente das áreas de atuação dos evangélicos: além da politica e da mídia, desenvolvem projetos nas áreas de prisões, drogas e profissionalização nas periferias. Giumbelli (2013, p. 21) menciona sua *presença* no esporte, na música gospel e nas marchas nas ruas e acrescenta que ela não interpela nem a nacionalidade, nem a etnicidade. Percebe-se bem a dificuldade de falar nestes casos em "valores civis" compartilhados como propõe Bellah. Raquel Santana forja a expressão "imaginação evangélica" que começaria a dar forma a algo que se auto representa como "povo evangélico". Machado avança o conceito teológico de "ministério" para situar *presença* evangélica na vida cotidiana e no território. Essa categoria tem a vantagem de tornar visível uma outra forma de organização religiosa que, ao contrário da forma igreja, se organiza em torno de projetos de ação direcionados a segmentos de populações e articulados em redes. Giumbelli usa o conceito de "cultura publica" para referir-se à *presença* dos evangélicos em diversas esferas da vida social e ao seu modo de inserirem marcadores religiosos nesses campos. Aliás, merece atenção o uso reiterado na literatura do substantivo *presença* para referir-se à relação dos evangélicos com as arenas públicas. Ele remete a ideia de estar, existir em algum lugar, de comparecer ou deixar uma marca em um lugar onde estavam ausentes (ou onde não haviam sido convidados?). Respondendo a Camurça, parece-me que esses exercícios conceituais são expressão clara das dificuldades para descrever "o que fazem os pentecostais fora da igreja" em

termos de atuação na "sociedade civil"; essa dificuldade não estava presente em outros trabalhos, quando o grande ator dos movimentos sociais que se procurava analisar eram os católicos.

Levando em conta as dificuldades de incluir o modo de agir dos evangélicos nos parâmetros conceituais implícitos na ideia do cívico, nos pareceu que o conceito de "religiões públicas", se retrabalhado criticamente, poderia ajudar na superação desse impasse ao deslocar o problema da relação entre o religioso e a esfera civil, para a questão, tal como sugere a formulação da noção de espaço público de autores como Daniel Cefai, dos distintos modos de mobilização e produção de públicos pelos agentes religiosos. Giumbelli tem toda razão ao afirmar que para fazer avançar nossa reflexão sobre as formas de presença pública das religiões a questão das definições sociais do religioso é fundamental. Seu trabalho comparativo sobre as formas de regulação do religioso em vários países da América Latina tem trazido grande contribuição a respeito.

Entender os processos por meio dos quais um coletivo, que se autorepresenta como religioso, ganha "personalidade jurídica" e um determinado lugar social pela mediação dos aparatos estatais, como se propõe a fazer Giumbelli é, a meu ver, um trabalho essencial. O que me instiga nesse debate, no entanto, é compreender como os próprios atores religiosos participam e promovem essas novas compreensões. As controvérsias tem sido um caminho para apreender esse trabalho social de definição e alocação do religioso. Mas o fato de os evangélicos passarem a disputar com o catolicismo a definição do secular – ao se proporem a falar para todos e em nome de todos e não apenas para aqueles que compartilham suas crenças – introduz uma novidade em termos de definição social do secular/religioso e de seu lugar social. Neste caso são as linguagens e dispositivos mediáticos, como propõe Machado, e as técnicas de produzir mobilização e engajamento que parecem estar atuando.

De qualquer modo, essas questões permanecem em aberto e resta muito ainda por fazer. Agradeço os preciosos comentários que recebi e a

rara oportunidade que me ofereceram de esclarecer o que, para mim mesma, ainda está em fase de elaboração.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. Response to Casanova. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles (Ed.). *Powers of the Secular Modern*: Talal Asad and his Interlocutors. Redwood City: Stanford University Press, 2006.

CASANOVA, José. Secularization Revisited: a reply to Talal Asad. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles (Ed.). *Powers of the Secular Modern*: Talal Asad and his Interlocutors. Redwood City: Stanford University Press, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. Cultura pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña. *Revista Sociedad y Religión*, Buenos Aires, v. 23, n. 40, p. 13-43, jul./out. 2013.

_____. Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países da América Latina. *Ciências Sociais e Religião,* Porto Alegre, ano 18, n. 25, p. 14-37, dez. 2016.

_____. A vida jurídica das igrejas: observações sobre as minorias religiosas em quatro países (Argentina, Brasil, México e Uruguai). *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, p. 121-143, maio/ago. 2017.

Recebida em: 13/04/2018
Aprovada em: 13/04/2018

ARTIGOS

DOI: https://doi.org/10.22456/1982-8136.76118

"TIA, O QUE É RELIGIÃO?": RELIGIÃO, CORPO E NEGOCIAÇÃO ENTRE CRIANÇAS NA CIDADE MAIS EVANGÉLICA DO PAÍS

Alana Sá Leitão Souza[1]

Resumo: Esta pesquisa investigou como crianças vivenciam sua religiosidade e negociam suas crenças, valores e práticas. As crianças observadas eram estudantes do 3ª ano do ensino fundamental (entre 8 e 9 anos) de uma escola pública de Abreu e Lima, cidade onde 41% da população se declara evangélica. Assim, este artigo se compromete a entender as negociações, compreensões e performances efetuadas por estudantes no acionamento, ou não, de suas afiliações religiosas na escola. A escola aparece como pano de fundo para discutir questões como a constituição do corpo pentecostal, a percepção do que seria religião e como os indivíduos pesquisados negociam essas categorias.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Corpo; Negociação.

Abstract: This research investigated how children experience their religiosity and negotiate their beliefs, values and practices. The children studied were students from the 3rd year of elementary school (between 8 and 9 years) of a public school in Abreu e Lima, city where 41% of their population declares themselves evangelical. Thus, this article undertakes to understand the negotiations, understandings and actions performed by students in the activation or not, of their religious affiliations in the school. In this article, the school appears as a background to discuss issues such as the constitution of the Pentecostal body, the perception of what would be religion and how the individuals surveyed negotiate these categories.

Keywords: Pentecostalism; Body; Negotiation.

[1] Doutoranda em Antropologia (PPGA-UFPE). Contato: alanasaleitao@gmail.com

INTRODUÇÃO

Para além de um "ativismo conservador evangélico"

Este artigo é baseado em uma pesquisa realizada na cidade de Abreu e Lima, conhecida como a mais evangélica do Brasil. A ideia inicial do projeto de pesquisa era pensar o conflito travado por meninas pentecostais na escola com objetivo de reivindicar o direito de demonstrar as características e restrições de suas escolhas religiosas. A princípio, pensei que elas seriam grandes "ativistas conservadoras evangélicas" (Machado, 2015; Campos; Gusmão; Maurício Jr., 2015) e se negariam a participar de danças e atividades culturais que remetessem a religiões diferentes das suas, como também demandariam adaptações do fardamento escolar às moderações de suas crenças. Eu queria entender se, como e por que o corpo entendido como feminino pentecostal motiva incômodos em uma sociedade que se pensa muitas vezes secular, mas possui uma identificação bastante católica (Burity, 2011). Afinal, o crescimento dos evangélicos no Brasil nos últimos anos poderia potencializar esses conflitos em diversos espaços públicos[2].

Ao escolher uma escola pública municipal na cidade conhecida como a mais evangélica do país, minhas pretensões e objetivos foram remoldados pelo campo. As características e restrições que as meninas pudessem apresentar não causavam espanto aos outros membros da escola. Mesmo em uma das poucas vezes que uma professora me disse questionar "um preconceito dos alunos" que se negavam a uma atividade por serem "crentes", ela usou sua autoridade como também "crente"[3] para dizer que eles estavam errados. Fora isso, alguns elementos católicos que apareceram em festividades não causaram alvoroço, ou foram ignorados, pela comunidade evangélica da

[2] Segundo os dados colhidos pelo IBGE (Censo, 2010), a porcentagem dos que se declaram evangélicos saltou de 6,6% para 22,2% nos últimos 30 anos, mesmo com a diminuição na taxa de crescimento que foi mostrada no último Censo (2010).

[3] Como é discutido mais adiante.

escola.[4] Como nos ensinou Evans-Pritchard (2005), é crucial saber perceber o que a sociedade aponta o que deve se estudar nela. Seguindo esse conselho, eu pude chegar à compreensão de que o que mais se destacava naquela comunidade não era o conflito, o tal "ativismo conservador evangélico", mas, sim, a negociação.

Assim, a pesquisa discutida neste artigo investigou como crianças de uma escola pública da cidade conhecida como a mais evangélica do país vivenciam sua religiosidade e negociam suas crenças, valores e práticas. Seu universo são crianças do 3ª ano do ensino fundamental (entre 8 e 9 anos) de uma escola pública de uma cidade onde 41% de sua população se declara evangélica. É importante destacar de antemão que – a partir de um contato mais intenso da pesquisadora com as meninas e também de uma maior expressão das mesmas sobre suas dúvidas e negociações dessas percepções, além da noção de religião – o processo de constituição da noção de feminilidade associada à religiosidade também é pensado aqui. Dessa forma, se minha ideia inicial era investigar conflitos ligados às questões de gênero, o campo me conduziu para outro lado, que, também, não deixou de trazer dados para pensar como meninas se entendem como meninas a partir de suas práticas religiosas. Mas isso não quer dizer que os meninos não apareçam no que tange aos processos de negociações das práticas e noções sobre a religiosidade.

A escolha do ambiente escolar como campo de observação ocorreu a partir do fato que diversas pesquisas têm apontado a escola como um espaço onde os alunos entram em contato com diversas percepções religiosas que os levam a questionar determinadas atitudes – como a participação nas festas juninas no caso dos não católicos – (Silva, 2011; Campos, 2009), e como campo de exigências morais específicas quanto ao comportamento de gênero (Perosa, 2006; Ribeiro, 2006). Pesquisadores que investigaram a religião no espaço escolar (Giumbelli; Carneiro, 2006; Campos, 2011; Lui, 2006) parecem compartilhar da conclusão de que os atores trazem,

[4] Como é discutido mais adiante.

inevitavelmente, suas crenças e pertencimentos para esse espaço. Assim, ele se torna um lugar de contato e negociação.

Contudo, neste artigo, é necessário apontar que a escola aparece como pano de fundo, e não como aspecto principal[5], para discutir questões como a constituição do corpo pentecostal, a percepção do que seria religião e como os indivíduos pesquisados negociam essas categorias. Além disso, também é importante deixar claro que a pesquisa não se deteve ao ambiente escolar. Trabalho de Campo também foi conduzido junto à Assembleia de Deus Abreu e Lima, principal denominação pentecostal dessa cidade e a qual um maior número dos alunos pesquisados declarou frequentar. Minha investigação se comprometeu a entender as negociações, compreensões e performances efetuadas pelas crianças no acionamento, ou não, de suas afiliações religiosas. Tudo isto contrastando com a teoria de que haveria um ativismo conservador evangélico no país.

ABREU E LIMA E O QUADRO LOCAL

Abreu e Lima é uma cidade situada na Região Metropolitana do Recife no Estado de Pernambuco, Nordeste do Brasil, e atualmente quase 41% da população se identifica como evangélica (Censo, 2010). A cidade só se tornou independente do município vizinho, Paulista, em 1982 e a história da Assembleia de Deus (AD) – denominação com mais fiéis – na região começa muito antes disso, quando a região era apenas um distrito denominado Maricota. A COMADALPE (Convenção Estadual de Ministros da Assembleia de Deus com Sede em Abreu e Lima) afirma oficialmente que o começo da AD em Abreu e Lima ocorreu em 1928. Desde sua fundação o pastor que passou mais tempo liderando a Assembleia de Deus Abreu e Lima foi o pastor Isaac Martins, que teve papel importante na independência da cidade e tem um monumento em sua homenagem na entrada dela.

[5] Mais sobre os aspectos pedagógicos, parceria com a Sociedade Bíblica do Brasil e aulas de "educação cristã" na escola pesquisada podem ser vistos em Souza, 2016.

Atualmente eles afirmam possuir 200.000 membros em diferentes cidades, sendo mais de 23.000 deles de Abreu e Lima – o que inclui a maioria dos alunos do estudo.[6] A Igreja é conhecida pelo seu amplo templo no centro da cidade e pelas restrições e recomendações seguidas pelos seus fiéis. Os homens vão aos cultos de terno e as mulheres usam apenas saias ou vestidos e não podem usar maquiagem[7].

Abreu e Lima possui algumas especificidades ligadas ao alto número de evangélicos da cidade. Atualmente, o prefeito do município é o pastor Marcos, que usou tal alcunha durante sua campanha política. Entre as estátuas encontradas, uma delas homenageia o Pastor Isaac Martins, mostrando a importância desse na história da cidade. Seus maiores prédios são a Igreja Matriz Católica e o Templo Central da Assembleia de Deus – que estão apenas a 500 metros de distância um do outro. Abreu e Lima também é uma das cidades do país que tem como feriado o dia da consciência evangélica, em 31 de Outubro (data de grande importância para a Reforma por ser o dia da publicação das 95 teses de Lutero), que é comemorado com cultos e shows de artistas evangélicos na praça de eventos. Outro ponto é que o município é um dos que possui acordo com a Sociedade Bíblica do Brasil (entidade cristã no Brasil que promove a divulgação da Bíblia) para o fornecimento de material didático para as aulas de Religião das escolas públicas municipais.[8]

Se os dados do Censo (2010) apontam que 41% da população de Abreu e Lima se declara evangélica, para além da expressão numérica, o título de "cidade mais evangélica do país" foi recebido através dos burburinhos nas ruas e nos blogs e reportagens ligados a instituições evangélicas e leigas que

[6] Disponível em: <http://www.comadalpe.org>.

[7] Durante a pesquisa, foram feitas visitas ao templo central da AD Abreu e Lima, onde, além das crianças, informantes adultos foram pesquisados. Membros mais antigo dessa AD me informaram que haveria sim restrições de vestimenta e uso de maquiagem para os seus membros, mas que os jovens nem sempre seguiam os costumes.

[8] Discuto mais sobre esse assunto em Souza (2016).

se referem à cidade como tal[9]. Porém, esse não é o único fato que a levou a se tornar notícia em seus arredores e mesmo a ser veiculada em jornais de expressão nacional.

Em 2014, Abreu e Lima e boa parte dos seus moradores foram notícia de grande expressão nacional nos dias que a Polícia Militar do estado de Pernambuco entrou em greve. Após o estabelecimento da greve pelos policiais, uma onda de saques, que começou a um caminhão dos correios e se estendeu a lojas de eletrônicos, supermercados, entre outros, se espalhou por toda cidade, do centro aos bairros vizinhos. As notícias sobre o acontecido pontuam que entre os participantes estavam "donas de casa, idosos e crianças"[10] sem nenhuma ficha criminal.[11] Uma série de produtos foi posteriormente entregue a polícia, que anunciou que quem o fizesse não seria preso, e outros foram abandonados em diversos pontos da cidade.

No dia-a-dia, também, não são por motivos mais lisonjeadores que a cidade aparece nos jornais. Ao abrigar um complexo penal que inclui a colônia penal feminina, o centro de observação criminológica e triagem e o Centro de atendimento socioeducativo, seu nome aparece, diariamente, em notícias

---

9 Visto em (entre outros): <http://www.s1noticias.com/a-cidade-dos-evangelicos.html#axzz4AImjIbtg> e <http://portal6.com.br/2015/04/20/e-verdade-que-anapolis-e-a-cidade-mais-evangelica-do-brasil/ http://noticias.gospelmais.com.br/cidade-pernambucana-e-conhecida-como-cidade-dos-evangelicos.html>.

10 Como em: <http://g1.globo.com/jornal-da-globo/noticia/2014/05/vandalos-saqueiam-lojas-de-abreu-e-lima-pe-durante-greve-de-policiais.html>, <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/05/1454823-em-abreu-e-lima-pe-policiais-furam-greve-para-prender-primeiro-suspeito.shtml> e <http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vidaurbana/2015/05/13/interna_vidaurbana,576383/um-ano-depois-abreu-e-lima-ainda-exorciza-o-trauma-da-greve-da-pm.shtml>.

11 O fato de que se tratavam de pessoas "comuns" também foi trazido por uma das informantes desta pesquisa. Ela afirmou que trabalhava em outra escola na época e que sabia entre os saqueadores estavam pais e alunos desta outra instituição.

sobre a prisão e encaminhamento de infratores.[12] Mas a violência urbana não chega à cidade apenas através dos acusados de crimes que são detidos no complexo. O tráfico de drogas, os homicídios e as operações policiais, também são aspectos com os quais a população convive. Segundo o mapa da violência no Brasil, o município está entre os duzentos mais violentos do país com uma taxa 46,7 homicídios para cada cem mil habitantes[13].

Essas notícias ajudam a entender o contexto de eventos que cercam a cidade e a vida das pessoas com as quais convivi durante a pesquisa. Mas, por outro lado, elas dizem pouco sobre os imponderáveis da vida cotidiana. Sobre como a cidade é entendida por seus moradores, trabalhadores e frequentadores. Por isso, apesar da necessidade de trazer esses aspectos para que o leitor tenha em mente o contexto no qual as crianças estão inseridas, é ainda mais importante deixar claro como esses eventos se relacionam com a sua vida. Assim, continuemos indo a um nível ainda mais micro nesse processo de introduzir o campo.

A escola pública municipal na qual essa pesquisa foi realizada foi a Escola José Francisco Barros, localizada no centro de Abreu e Lima. Ela funciona com turmas do ensino fundamental I e educação especial e possui 604 alunos no total. Em cada turma uma única professora ou professor é responsável pelo ensino das diversas matérias. Os livros e fardamento são disponibilizados pela prefeitura no início de cada ano letivo. A turma que foi observada é uma turma do 3° ano (antiga 2ª série) que possui 30 alunos. Estas crianças têm entre 8 e 9 anos e a maioria mora no mesmo bairro da escola ou no "Fosfato", bairro próximo conhecido pela pobreza e criminalidade.[14]

---

[12] Como em: <http://www.folhape.com.br/cotidiano/2016/4/sueco-e-preso-apos-perder-controle-do-carro-e-matar-uma-pessoa-0555.html>, <http://g1.globo.com/pernambuco/noticia/2015/11/termino-do-horario-de-visitas-causa-tumulto-no-cotel-em-abreu-e-lima.html> e <http://radiojornal.ne10.uol.com.br/noticia/2016/05/13/principio-de-tumulto-e-registrado-no-case-de-abreu-e-lima-46523>.

[13] Dado retirado do mapa da violência: <http://www.mapadaviolencia.org.br/>.

[14] Disponível em: <http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vida-urbana/2016/04/01/interna_vidaurbana,636311/moradores-protestam-contra-acao-policial-em-abreu-e-lima.shtml>.

Conviver com tais elementos não parece incomum paras as crianças. Elas articulam os processos ligados à violência urbana com o seu cotidiano. "Meu pai teve que se mudar porque ele discutiu com o homem e o homem disse que ia matar ele" [W. T., F, 9 anos[15]]. Essa afirmação não foi feita com gravidade. Ela fazia parte de uma narrativa animada da menina sobre o fato de que seu pai passaria a morar próximo a ela e as novas possibilidades de convivência com ele. Com a mesma naturalidade, mas sendo motivado por motivo oposto, M.E., F, 8 anos lamentou para a professora não poder mais visitar o pai. Ela falava de como tinha ficado mais difícil desde que ele havia sido "transferido para o curado" (Complexo prisional do Curado, localizado no bairro de mesmo nome na Zona Oeste do Recife). Outra aluna me disse orgulhosa como a mãe não deixava ela e a irmã brincar na rua, pois seu padrasto dizia que era preciso "tomar conta" delas, em outro momento ela me contou que ele também estava preso.

Ambas as meninas afirmaram frequentar uma igreja evangélica. Elas fazem parte do grupo de 87% do total das crianças pesquisadas que identificaram suas igrejas como igrejas evangélicas. Mais especificamente, 75% do total de crianças pesquisadas dizem frequentar a Assembleia de Deus Abreu e Lima. 16% vão à Igreja Católica – mas desse número metade também vai à Assembleia de Deus. O número das crianças da turma pesquisada que se declararam evangélicas é superior ao número de habitantes da cidade que também o fazem. Em Abreu e Lima 41% da população se declara evangélica. Dentro desse número 61% afirmam afiliação com a Assembleia de Deus e 12% com a Igreja Batista – igrejas com maiores números de afiliações.

CONTEXTUALIZANDO O QUADRO NACIONAL

Não obstante às muitas críticas que a teoria da secularização sofreu, muitas pessoas ainda acreditam, cotidianamente, que ela é inevitável na

[15] Para preservar a identidade dos informantes, eles são descritos através de siglas, seguido, após virgula, da letra F para feminino ou M para masculino e idade.

modernidade. O secularismo é uma ideia institucionalizada politicamente, que se tornou programática. Apesar de ser construído, – uma teoria sobre como as coisas são ou deveriam ser – seus efeitos vão variar e depender do quanto as pessoas acreditam em sua inevitabilidade. A própria ideia de inevitabilidade leva uma série de pessoas e instituições a clamarem pelo secularismo na vida pública e a tomarem ações com esse intuito. Assim, em muitas partes, ele se tornou uma espécie de profecia auto-realizável (Cannell, 2010). Como coloca Asad (1993), se o ideal do Estado secular não passa de um mito, de uma profecia acadêmica não sucedida, outros modelos – como o que o grupo aqui estudado vivencia – não devem ser interpretados como inferiores, atrasados, ou "não modernos".

Afinal, são exatamente esses termos de acusação que estão entre os que são usados contra os pentecostais no Brasil. Um dos casos mais famosos foi a série de denúncias feitas pela Rede Globo contra Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus[16]. Nelas ele é tratado como alguém que usa a religião como meio de enriquecer e alcançar o poder e os fiéis são tratados como pessoas atrasadas e enganadas. Além disso, no que tange às mulheres pentecostais, mais especificamente, existe uma crença que elas são subjugadas e enganadas através da religião, e as suas performaces de religião e gênero são entendidas como uma afronta às noções de libertação feminina, como foi possível constatar no curioso caso da inauguração do Templo de Salomão[17].

[16] No início dos anos 1990 houve uma série de reportagens vinculadas no telejornal diário noturno chamado Jornal Nacional (http://dailymotion.com/video/xe4xpr). Desde então a Rede Globo tem trazidos outras denúncias a ações de Edir Macedo e da Igreja Universal, como é possível ver no link abaixo: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2011/09/mpf-denuncia-bispo-edir-macedo-sob-acusacao-de-lavage m-de-dinheiro.html>.

[17] A matéria "O que vestir para ir ao templo de Salomão? Confira dicas do que usar e do que não usar nesse dia especial" foi escrita por uma jornalista vinculada ao jornal da Igreja, o Folha Universal, e publicada na edição 1165. Ela tinha como objetivo ser um editorial de moda voltado para mulheres que iriam conhecer a nova sede da IURD. Esta reportagem ganhou grande repercussão quando editoriais de outros jornais e diversas

Apesar dos exemplos ligados à IURD chamarem bastante atenção, também é possível ver o mesmo movimento em relação as diferentes Assembleias de Deus. As diversas polêmicas envolvendo o pastor da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, Silas Malafaia, especialmente a sua ida ao Congresso Nacional para discutir as normas de atuação do Conselho Nacional de Psicologia no que tange a questão da orientação sexual, e sua atuação na esfera política fazem parte desse contexto – como podemos ver no trabalho de Campos, Gusmão e Maurício Jr. (2015).

Na sociedade brasileira conflitos envolvendo o debate secularização versus performace religiosa tem se mostrado, de modo constante, para além desses casos específicos. Especialmente no que tange a aquisição de direitos de minorias – como o casamento homossexual, a educação sexual inclusiva nas escolas, a descriminalização do aborto –, conflitos entre a chamada "bancada evangélica" e integrantes de movimentos sociais têm ocorrido (ver Birman, 2003; Campos; Gusmão; Maurício Jr., 2015; Duarte, 2009; Dullo; Quintanilha, 2015; Machado, 2012; 2015).

No Brasil atual há a ideia de que vivemos em um Estado secular e que as demonstrações dos pentecostais em público ferem esse princípio (Mariano, 2004; Machado, 2012; Campos; Gusmão; Maurício Jr., 2015). A ideia geral é que existe especialmente entre os evangélicos o que Maria das Dores Machado (2012) chamou de um "ativismo conservador", um plano de poder organizado para que os pentecostais continuem a crescer e, através dos políticos que elegem, possuírem voz quanto a pautas ligadas a ideais religiosos, como a dos direitos reprodutivos e a do casamento homossexual. Existe uma ideia generalizada sobre os pentecostais quererem controlar corpos e que seus fiéis têm pouca reflexividade a ética e a moral que vem

pessoas nas redes sociais demonstraram indignação ao que diziam ser um "controle demasiado do corpo feminino pela IURD".

da liderança que os constrange.[18] Essa noção dá a entender que existe uma univocidade e organização entre os pentecostais de modo homogêneo.

Em um momento em que a sociedade brasileira se vê como secular e acredita que existe uma batalha entre esses ideais e um ativismo conservador evangélico, é importante saber o que está acontecendo na cidade mais evangélica do país. Mais ainda é preciso saber como as crianças desse lugar estão sendo formadas para se tornarem, ou não, esses ativistas.

"TIA, O QUE É RELIGIÃO?"

Esta seção pretende pensar como a categoria *religião* é de fato importante na vida das crianças estudadas e como as reações e reflexões dessas crianças contribuem no debate sobre o assunto. Ao estudar *religião*, em uma escola pública, em uma das cidades mais evangélicas do país, acreditava que *religião* era uma categoria que emergiria de modo amplo e reconhecível pelos sujeitos da pesquisa. Em minha concepção, aquelas crianças, a partir de sua origem pentecostal e seguindo o modelo dos adultos de mesma origem, reivindicariam direitos e visibilidade com base no argumento "essa é a minha religião". Esse seria o primeiro passo para o "ativismo conservador evangélico" que eu acreditei que encontraria sendo moldado naquela situação.

No entanto, o quadro se mostrou bem diferente do que minha imaginação, baseada em pesquisas que analisavam conflitos de atores religiosos diversos no espaço público (Almeida, 2008; Burity, 2011) e mesmo na escola

[18] Casos como a da grande comoção gerada em redes sociais e na mídia pelo editorial de moda publicado no Jornal Folha Universal sobre como se vestir ao templo de Salomão demonstram esse medo de alguns setores da sociedade brasileira. Exemplos de algumas dessas matérias abaixo: <http://odia.ig.com.br/noticia/brasil/2014-08-11/igreja-universal-da-dicas-de-como-se-vestir-para-visitar-templo-de-salomao.html>, <http://www.pragmatismopolitico.com.br/2014/08/como-se-vestir-templo-de-salomao.html> e <https://oglobo.globo.com/sociedade/igreja-universal-publica-guia-de-como-as-mulheres-devem-se-vestir-no-templo-de-salomao-13560056>.

(Giumbelli, 2011; Campos, 2011[19]; Silva, 2011), havia criado. Assim, parece fundamental entender o que os atores estudados entendem por *religião* – afinal há um longo debate na Antropologia sobre o uso e categorização do termo (Asad, 1993; Geertz, 2008) – para que possamos chegar aos seus usos, práticas e negociações.

A religião na Escola

Uma das primeiras vezes que fui contrariada, no que tange a tal suposição, foi ainda em minhas visitas exploratórias à escola. Em meu primeiro contato com a professora da turma estudada, ela me perguntou quais aulas eu gostaria de assistir. Revelei que, entre outras, tinha um interesse específico nas aulas de Religião. Então, ela interpelou: "Ah, as aulas de educação cristã!". Apesar dessa fala ter chamado imediatamente a minha atenção para que ali a educação religiosa seria confessional cristã, a ausência do termo *religião* não me parecia um dado em si mesmo e a concretude do seu não uso só se tornou mais tangível mais adiante.

A Lei de Diretrizes e Base da Educação de 1996[20], juntamente, com a lei de 1997 que a alterou no que tange o ensino religioso, estabelece duplamente que esse ensino não deve ser proselitista e que deve respeitar a diversidade religiosa e cultural do país. Contudo, ela também traz que cabe a cada sistema de ensino – estadual e municipal – definir seus conteúdos. Neste sentido, é essa lei que possibilita que existam ensinos religiosos confessionais em escolas públicas. Não quero aqui discutir a adequabilidade do Estado ser o financiador do ensino religioso, mas sim a percepção dos agentes do que é *religião* e ensino religioso e como eles performam suas noções nesse espaço público. Como evidenciado por Burity (2001), a presença dessa

[19] É importante destacar que na pesquisa de Campos (2011) haviam duas realidades, a de uma escola pública e a de uma escola privada. No caso da escola privada a categoria religião, assim como encontramos aqui, sofria esse processo de não reconhecimento por parte das crianças.

[20] Referência encontrada em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm>.

disciplina nas escolas públicas se insere em um movimento mais importante do crescimento do religioso na esfera pública, que conduz à desprivatização ou publicização do religioso.

Segundo relato de informantes – membros da direção e professores – o caráter das aulas de religião sempre foi confessional cristã. Em conversa com a direção, me foi dito que nunca nenhuma criança, ou pai, questionou o conteúdo destas aulas ou se recusou a participar delas. A direção, também, afirmou desconhecer qualquer aluno que não fosse evangélico ou católico. Na mesma ocasião, a informante também ressaltou que o conteúdo do material didático utilizado para o ensino religioso não era focado em uma religião específica. Segundo a informante, apesar de baseado em histórias bíblicas, seu foco seria "trazer uma moral" ao fim de cada história e "ensinar valores" como "obediência e respeito"[21].

Esse não é um caso isolado no qual a *religião* aparece como necessária para incutir "valores" e a "moral". Para Cunha (2006) a parcela da sociedade que apoia o ensino religioso nas escolas aumenta na medida em que há sinais de que essa disciplina incentiva a reificação de valores morais que o jovem de hoje não aprenderia no ambiente familiar, na intenção de que essas aulas serviriam de escopo para o aluno encontrar o sentido da vida. Fernandes (2010) também mostrou que nas escolas públicas fluminenses o professor de religião é frequentemente chamado para apaziguar e mesmo para resolver conflitos na escola, demonstrando assim que existe a ideia do ensino religioso como responsável pela formação de um indivíduo moralmente educado (Lui, 2013).

Dentro de um quadro, onde se vive em uma comunidade reconhecida pela violência e onde o cuidado parental é algumas vezes entendido pelos professores como frágil, a religião e o contato com ela através da escola são vistos como um modo de formação moral, e mesmo de salvação. Muitas vezes, ao me contar situações específicas do cotidiano das crianças, algum professor comentava "ah menina, é muito triste, só jesus na causa" ou "esses

[21] Dados de entrevistas realizadas em junho de 2015.

meninos precisam de Deus no coração". De modo semelhante, encontrei durante o campo realizado na Assembleia de Deus, pais que deixavam seus filhos para participarem de atividades voltadas para as crianças e não ficavam para os cultos. Eles entendiam a Igreja como lugar ideal para que seus filhos aprendessem estes valores morais mesmo que eles não quisessem fazer parte daquela comunidade. Corroborando, quando perguntei na entrevista com as crianças da escola o que aprendiam na Igreja, quatro delas responderam "obedecer" e "respeitar". A *religião* assim se torna um modo de controle social dentro de uma realidade entendida pelos adultos como não podendo, eles próprios, estabelece-lo. Tal se assemelha ao relatado por Pires (2007) sobre Cantigueira onde os mais velhos, mesmo quando não eram assíduos, não representavam exceções para as instituições religiosas cobrarem tal comportamento dos mais novos, para que estes pudessem ter acesso aos ensinamentos da religião.

Essa discussão foi necessária aqui para que fique claro ao leitor os aspectos de um contexto mais amplo no qual as crianças estudadas estão inseridas. Esses aspectos incluem não apenas a percepção dos professores e adultos que estão ao redor do termo discutido, mas também quais são as decisões a nível de lei e projeto pedagógico dentro do quadro nacional que têm sido tomadas, e o que apontam pesquisas sobre o assunto. Contudo, apesar da importância de ampliar o debate sobre essa questão, e de o ter feito em outros espaços (Souza, 2016), neste artigo é necessário já ir adiante para que possamos abordar quais são as percepções das crianças sobre o assunto.

A RELIGIÃO PARA AS CRIANÇAS

Meses após iniciar o trabalho de campo, e já sentir que minha presença estava bem estabelecida entre crianças e adultos, comecei a variar meus métodos de pesquisa para além da observação participante. Desenhar foi a atividade realizada com eles que mais trouxe dados. As crianças se divertiam com essas atividades e me traziam sentimentos e impressões que nem

sempre conseguiam expressar de forma articulada na linguagem falada. Em uma dessas atividades de desenho, pedi que desenhassem sua própria *religião*. Essa proposição causou um burburinho imediato e a maioria das crianças passaram a me questionar em voz alta "Tia, o que é religião?". Imediatamente, elas receberam uma resposta que não veio de mim, mas sim da professora responsável pela turma. "Vocês não vão pra Igreja? Então, essa é a religião de vocês!".

Apesar da resposta da professora sobre o que é *religião* ter parecido suficiente para os alunos naquele momento, ela não foi satisfatória para as crianças a longo prazo. Meses depois, durante as entrevistas que conduzi junto às crianças, o termo *religião* foi, novamente, contestado por elas que pareciam não concordar com um conceito que coloca sob o mesmo guarda-chuva as práticas que elas entendem como sagradas e outras que, segundo a terminologia nativa, "não agradam a Deus".

Assim, enquanto me explicavam o conteúdo de seus desenhos, elementos como "viver a vida na palavra", "interessar", "orar", "aceitar Jesus", apareceram como mais importantes do que o termo *religião* em si. As crianças também relatavam de modo animado atividades como participar do círculo de oração, do coral, do grupo de gestos ou da escola dominical. Contudo, isso não quer dizer que o conceito *religião* não tenha importância alguma para elas. Seguindo a pista deixada pelas crianças quando questionaram o que seria *religião*, durante as entrevistas, questionei a elas se podiam me dizer o significado desse termo.

A. B., uma menina de 9 anos, afirmou que *religião* seria "minha segurança, meu tudo". Quando questionei em seguida se ela podia me dizer quais religiões existiam, sua resposta foi "Orar, cantar e eu acho que... tem igreja que não é igual né... Batista... Eu não sou de Igreja Batista. Eu sou de Igreja normal. Igreja batista pode ir de brinco, de batom. Igreja Evangélica mesmo não pode. Então eu acho que é muito diferente".

As crianças desta pesquisa parecem concordar com a ideia de Mahmood (2005) de que *religião* está, diretamente, ligada à prática. Ir à igreja, não usar brinco ou batom, participar das diversas atividades – escola dominical,

círculo de oração, coral – são os termos nos quais estabelecem uma conexão com a *religião*. Todavia, é importante explorar, a partir da fala de A.B., que isso não impede o estabelecimento de fronteiras e da intolerância. O "outro" não é Igreja quando não utiliza das mesmas práticas que "eu", é isso que diz A. B. sobre a Igreja Batista. De modo semelhante, N. R., F., 8 anos, uma das únicas frequentadoras da Igreja Batista encontrada no grupo falou se referindo as imagens de santos na Igreja Católica: "eu tenho medo daqueles bonecos... Eu chorei... Porque isso *não agrada a Deus não, agrada o satanás... eles agradam Maria, eles... é...* fazem as coisas diferentes".[22]

Além disso, parece existir um processo de *invisibilização* da existência do outro e de suas práticas[23]. Perguntei às crianças se elas já tinham ido ou conheciam alguém que frequentasse a Igreja Católica, Centro Espírita ou Terreiro de Candomblé. No caso da igreja católica, todas as crianças parecem saber de sua existência. A maioria já esteve em um templo católico mesmo que apenas para um casamento, uma apresentação do grupo de dança ou acompanhando uma avó. Apesar disso, quando perguntei se elas já tinham ido ou conheciam alguém que já tinha ido à Igreja católica 20% delas responderam não para ambas as perguntas – mesmo tendo quatro colegas de sala que vão com frequência a esta Igreja.

O caso se acentuava ainda mais quando falávamos sobre Centro Espírita e, principalmente, Terreiro de Candomblé, como é possível ver abaixo. Estas foram categorias quase ignoradas pela maioria das crianças. Se 20% das crianças disseram nunca ter ido ou conhecer alguém que já foi à Igreja Católica, esse foi o número de crianças que disse que conheciam alguém que

[22] Além desta entrevistada, o outro integrante da turma entrevistado que também declarou que sua Igreja é a Igreja Batista foi um aluno da educação especial e que por isso não está presente em todas as aulas junto com toda a turma regular. Além deles, só mais uma criança que se declarou evangélica não é evangélica da Assembleia de Deus Abreu e Lima. Ele disse ser da Igreja Mundial da Paz do Brasil. Quando perguntei se ele já tinha ido a uma Igreja Católica sua reação foi: "aquela dos bonecos".

[23] Na próxima seção discutirei o como práticas de outras religiões são utilizadas dentro do espaço escolar e tem sua origem *invisibilizada.*

tinha ido a um, ou tinha falado sobre, Centro Espírita – apenas uma criança disse ter ido. Nenhuma criança afirmou já ter ido ou conhecer alguém que já foi a um terreiro de candomblé. Quando eu perguntei se elas sabiam do que se tratava, apenas duas disseram sim e expressaram temor em suas falas sobre o assunto, como é possível ver abaixo.

> "Eles fazem essas coisas pra fazer mal, e as vezes faz mal... Sei que tem os tambores... eu já passei na frente uma vez e escutei... já achei várias coisas, velas... Só tava eu e minha irmã... Ela disse corre..." [I.J., M, 9 anos].

> "Ela tava indo pra casa de uma amiga, aí ela ouviu uma zoada do tambor... era numa casa com um monte de gente sentada e o resto andando e uma bonequinha preta, toda preta mesmo dentro de uma tigelinha... aí ela correu" [A.S., F, 9 anos].

Estas crianças demonstraram o temor que sentiam pela menção ao Candomblé do mesmo modo que as outras demonstraram temor pela Igreja Católica e pela igreja Batista. Elas expressaram diretamente o fato de que o que não está dentro de suas práticas "não agrada a Deus" ou simplesmente "não é Igreja". Quando lembramos as falas de membros da coordenação sobre o ensino religioso, que foram trazidas acima, elas também reiteravam esse processo que aqui chamamos de *invisibilização*. A escola se exime de discutir a existência e fomentar o respeito a outras religiões com as quais as crianças possam ter contato não falando sobre elas. Ou seja, existe um ensino confessional religioso programático, mas ele não se expressa do mesmo modo do "ativismo conservador religioso" (Machado, 2012) como os vistos nos embates de âmbito nacional (Campos; Gusmão; Maurício Jr., 2015). A intolerância aqui é expressa especialmente nesse *silenciamento* do outro.

Todavia, como discutido na Introdução, a realidade nesse campo de pesquisa se mostra bastante complexa. Outras crianças – duas de um grupo de 24 entrevistados – se movimentam entre a Assembleia de Deus e a Igreja Católica e, uma apenas, Centro Espírita. As crianças que se movimentam

dessa forma não parecem encontrar grandes distinções entre os aprendizados encontrados nos diferentes serviços religiosos. Ambas relataram frequentar a mesma Igreja dos pais e a Igreja frequentada por uma avó.

J. F., M, 9 anos, por exemplo, primeiro afirmou ir à Assembleia de Deus com a Tia[24] que, segundo ele, é "crente" e participa de várias atividades lá, como congresso infantil. Após tal relato ele também afirmou "Eu também vou [para Igreja católica]... De vez em quando... É que eu participo da catequese... No sábado, só quando eu tô na casa da minha avó, aí eu vou...". Corroborado, E. J., M, 9 anos, disse: "Às vezes, eu vou com a mãe da minha mãe e, às vezes, eu vou com a mãe do meu pai. A mãe do meu pai ela é crente, e a mãe da minha mãe me leva pra católica. Aprendo sobre Jesus nas duas".[25]

Ao separar suas afiliações em grupos distintos ou se constituir como uma abstração que engloba grupos distantes de seu conhecimento, *religião* diz pouco ou quase nada para essas crianças. Apesar disso, *religião* torna-se útil para elas no momento de expressar a importância das próprias práticas. *Religião* se mostra como uma categoria relevante na medida em que nós como pesquisadores estamos dispostos a entender o que o nativo tem a dizer sobre ela, e dessa vez o que as crianças estavam tentando me dizer em suas falas e desenhos é que aquilo que "agrada a Deus" é *religião* enquanto aquilo que "não agrada a Deus" não é.

Se as oposições e complexidades desse campo de pesquisa parecem muitas, elas não estão ligadas apenas às idiossincrasias e especificidades de cada agente, mas ao fato social de que a mudança e a negociação, como

[24] No caso de J. F., M, 9 anos, a tia é responsável por sua criação e acompanhamento na escola.

[25] Tal pode indicar uma distinção geracional no pertencimento religioso, no qual a avó representa ainda uma ligação com a Igreja Católica, que merece pesquisa específica e profunda. Luiz Fernando Dias Duarte e Edlaine de Campos Gomes (2008) fazem investigação neste sentido no Rio de Janeiro em seu trabalho Três Famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares.

já constatado por vários pesquisadores, são intrínsecas a qualquer grupo.[26] Thomas Csordas (2004) afirma a impossibilidade de estabelecer fronteiras como o elemento constitutivo do que seria *religião*. Apesar de conseguirmos notar acima o estabelecimento de fronteiras realizado por várias crianças, quando agrupamos esses exemplos com os outros do grupo pesquisado, é possível notar, como demonstra Csordas (2004), que essas fronteiras são móveis e se explicam por uma economia da ambivalência, de diferenças parciais, onde o estranho e o íntimo se confundem. Ele nos permite a compreensão de que o fora e o dentro fazem parte de uma dinâmica relacional que produz diversos modos de existência (Campos, 2016).

Assim, se existem regras rígidas, nem sempre as crianças, e mesmo os adultos – como mostra o exemplo abaixo – querem se adequar. E, a partir de suas percepções, podem navegar entre estar dentro e estar fora, e mesmo ambos simultaneamente, de um sistema religioso. Como afirmou J. F., M, 9 anos, "Eu não sou crente não, é que eu gosto de ir pra Igreja". Outro exemplo é a declaração de T. I., F, 8 anos, ao me explicar que sua mãe e ela seriam "crentes" e que usam brinco:

> "Se você não usa brinco, você é [crente]... Que dizer... minha mãe usa brinco, mas toda vez que ela vai pra Igreja ela joga [o brinco fora], aí ela diz que não vai usar mais não, ou se não dá pra alguém. Um dia eu fui pra Igreja de brinco, por que eu não era crente, pra essa daí como é o nome, a Assembleia. Aí a irmã falou mesmo assim "não pode usar brinco não". Aí eu peguei e tirei e dei pra minha mãe guardar. Aí quando chegou em casa ela deu [doou para outra pessoa]...". Do mesmo modo, segundo uma informante, entre as dirigentes do Círculo de Oração Infantil da Assembleia de Deus, muitas

[26] Edmund Leach em seu clássico *Sistemas Políticos da Alta Birmânia* (1995) foi um dos primeiros a apontar que apesar de muitas análises causarem a impressão de que sistemas sociais são naturalmente equilibrados, isso na verdade é uma construção que se distingue da realidade. Poucos seriam os grupos que podem ser estudados que tendem a estabilidade ou tem fronteiras bem definidas no que tange a distância de outros grupos (Leach, 1995).

crianças participam com frequência desse grupo ou mesmo da Escola Bíblica Dominical e não se convertem, em seus termos "não aceitam Jesus".

Os exemplos trazidos ilustram que, assim como mostra Tim Ingold (2014), a experiência religiosa não repousa na percepção de um mundo já pronto, nem a prática religiosa seria apenas o domínio das técnicas que permitem se engajar com seus constituintes. Ela repousaria, na verdade, na percepção de um mundo que está continuamente criando a si mesmo através das suas próprias percepções, como continuará sendo demonstrado na próxima seção.

Encontrando Negociação

O trabalho de campo efetuado para realização desta pesquisa coletou uma série de exemplos de como a religião é evocada no espaço público. Foi possível ver que as festividades são um espaço privilegiado para a expressão da religiosidade da comunidade, mas também como tais referências são feitas na prática cotidiana. A retórica e performace pentecostal se mostraram presentes em uma série de situações, contudo em outros momentos práticas de religiões distintas também puderam ser encontradas. Assim, passamos da discussão de como o conflito na verdade era expresso pelas crianças através de um processo de invisibilização para os seus diferentes modos de negociação com as normas religiosas.

A participação das crianças evangélicas em diferentes festividades

A primeira comemoração de caráter religioso do ano foi a páscoa, que demandou uma programação especial da escola de mais de uma semana que incluiu aulas que explicavam a história da páscoa, filmes, decoração com desenhos de coelhos, ovos e cartazes com o nome "Jesus", e uma festa ao final. O São João, também, foi comemorado, com festa de menor escala na escola e com uma grande festa que incluía todas as escolas do município no pátio de eventos da cidade. Tendo em vista o grande número de evangélicos

no quadro de professores e da Secretaria de Educação foi uma surpresa que o grande painel do palco onde as crianças se apresentaram tivesse escrito São João e não apenas Festa Junina.

Tal surpresa foi causada por algumas situações demonstradas na literatura sobre pentecostais no espaço escolar. Silva (2011), por exemplo, nos traz a preocupação de gestores e professores de dissociar a festa junina de seus santos com o objetivo de estimular a presença dos alunos protestantes. Ela analisou a construção dos sujeitos na negativa das famílias de crianças de origem pentecostal em participar de atividades escolares que elas entendem ou como fazendo parte de uma matriz religiosa diferente da sua, ou que incitem a "sensualidade" e contato corporal com o sexo oposto. Para esta pesquisadora, cria-se um embate entre os evangélicos e os outros membros da comunidade escolar a partir da negativa dos primeiros a comungar dos valores e atividades dos últimos.

Esta não foi a única vez que fui surpreendida pela inserção de outras religiões neste espaço escolar composto tão largamente de integrantes evangélicos. Durante a comemoração da Semana da Inclusão uma série de atividades sobre o tema foi realizada com as crianças em sala de aula. A última delas foi um filme sobre a história de um menino com deficiência visual. Esse era um filme Iraniano que contava a relação do tal menino e de sua família com *Allah*. Referências ao islamismo estavam presentes em todo o filme. Todavia, no debate ao final, as crianças não fizeram perguntas sobre *Allah* ou os véus usados pelas personagens femininas. As crianças ignoraram os elementos desconhecidos presentes no filme, como assim também o fez a apresentação que os adultos deram a ele. Durante o filme, os adultos presentes – a professora e a monitora – ressaltavam com frequência o quanto o personagem deficiente do filme era inteligente e sensível e como as cenas que demonstravam isso eram bonitas. Se o diferente no que tange à deficiência visual foi ressaltado e trabalhado nessa atividade, o outro religioso foi *invisibilizado*. Essa *invisibilização* não ocorre por não haver nenhuma forma de contato, mas pelo silêncio sobre suas particularidades e diferenças. O exemplo a seguir reforça essa afirmação.

Um grupo importante no que tange às festividades da escola é o "grupo de balé". As crianças que estão no balé fazem uma série de apresentações durante o ano, incluindo danças e manifestações culturais de matrizes africanas. Neste grupo, é possível encontrar crianças que frequentam Igrejas pentecostais. Mas isso não quer dizer que estas crianças, ou mesmo a professora, não estejam utilizando seus valores religiosos nesta situação e mais uma vez *invisibilizando* as origens culturais dessas danças. Assim, pude ver antes de uma apresentação que incluía "coco" e "maracatu" as crianças vestidas com as indumentárias características de tais danças "orando" para que "Jesus" possibilitasse que tudo ocorresse bem.[27]

Todos esses exemplos demostram que não há, nesse espaço, dentro da cidade conhecida como a mais evangélica do país, o que foi chamado por alguns autores de "ativismo conservador religioso" (Machado, 2012) – ao invés de performar um ativismo contra esses símbolos, eles esvaziam o seu significado e o incorporam em suas práticas. Essa situação é distinta do que pode ser vista no cenário político nacional, onde atores evangélicos têm travado disputas no espaço público especialmente no que tange a discussão sobre a regularização de direitos de minorias sexuais (ver Birman, 2003; Campos; Gusmão; Maurício Jr., 2015; Duarte, 2009; Dullo; Quintanilha, 2015; Machado, 2012; 2015). Apesar da cidade ter uma reconhecida identidade religiosa pentecostal e da escola adotar o ensino confessional, não há programaticamente e mesmo na prática cotidiana – como poderia se acreditar antes de uma análise mais próxima – um esforço para ensinar as crianças essa postura diante do mundo. Nem o ativismo contra o outro nem na afirmação de si mesmo parecem ser ressaltados nesse quadro.

É importante trazer que nem todas as crianças e suas famílias concordam com o uso do corpo pentecostal nessas danças e outros eventos. Uma professora relatou que algumas meninas já saíram do balé, quando seus pais

[27] Estes exemplos coadunam com a discussão da seção anterior sobre a *invisibilização* como forma de intolerância. Não é necessário haver um embate, ou falar do outro. Ele pode aparecer e estar presente, mas é apartado de suas origens e significados.

descobriram que elas estavam frequentando as aulas, sob a justificativa de que eram "crentes" e que não podiam dançar daquela forma. Além disso, a mesma professora também apontou que durante a aula que celebrava o dia do folclore vestiu a maioria das crianças com fantasias como a do Saci Pererê e que algumas delas afirmaram que não iam usar as fantasias pois eram "crentes". Ela relatou que se vestiu com alguns elementos e disse para as crianças que também era "crente" e que não havia problema nenhum em usar as fantasias (tal professora declarou ser da Assembleia de Deus Abreu e Lima). Mas é importante pontuar que a denominação a qual a professora se declara pertencer tem em seu estatuto que seus membros não devem dançar ou comungar com qualquer prática entendida como católica ou de matriz afro. Aqui se mostra uma clara diferença entre as normas e os usos que as pessoas fazem dela. Ela se encontra diante de uma ambivalência entre as normas de sua congregação religiosa e a perspectiva de uma pedagogia inclusiva, e o modo como acomoda seus múltiplos pertencimentos não é vivido ou pensado como contraditório (Leach, 1995; Gluckman, 1987).

Algumas pesquisas (Silva, 2011; Campos, 2009; Giumbelli; Carneiro 2006) chamam a atenção para o conflito na negativa dos evangélicos em participar de eventos e festividades. Nesse campo, quero pontuar aqui o baixo número de ocorrências desse tipo, e como, quando ocorrem, são neutralizados por uma autoridade – a professora da turma, – que, além de disciplinar, é também religiosa, uma adulta "crente". O que foi trazido de relevante pelos agentes pesquisados é que, ao contrário das pesquisas que salientei, se identificar como pentecostal não leva necessariamente se recusar a participar de atividades que são entendidas como contrária a esse *ethos* – como a dança, a festa de São João, as atividades do folclore[28] – uma série de negociações podem estar envolvidas nesse processo. Ou como foi declarado por uma das meninas, W. T., 8 anos, que disse frequentar uma

[28] Mais informações sobre as negociações das práticas religiosas e das percepções sobre o que seria religião que as possibilitam são discutidas no capítulo 2 e no capitulo 4.

Assembleia de Deus: "Eu danço, mas não é remexendo essas coisas não. O balé pode, por que no balé não tem essas coisas".

Essa afirmação é curiosa pois foi feita para justificar a participação em danças que remetiam as culturas de matriz afro e indígena. O grupo de balé aqui é utilizado para legitimar a participação em atividades que em outros momentos é recusada. Ou em outros termos, apesar de elementos da religião afro serem vistos de modo negativado[29] quando acionados como "cultura" e ainda mais como parte do balé isso é esvaziado.

Negociando a Construção do Corpo

O primeiro grande impacto que senti, como afirmado anteriormente, no início da pesquisa, foi o fato das meninas, ao contrário do que eu esperava, não usarem roupas características do ministério da Assembleia de Deus popular na cidade (saia longa, coque, não uso de maquiagem). Muitas vezes, durante o trabalho de campo na escola, encontrava uma mesma menina usando uma "calça leg" ou maquiagem em um dia e usando a saia e coque característicos da Assembleia de Deus no dia seguinte. Em uma das vezes, um grupo de meninas que frequentam a AD estava brincando de passar maquiagem umas nas outras – maquiagem esta que as mesmas afirmaram que o pastor ou a mãe não gostariam que elas usassem – elas simultaneamente conversavam sobre a gravidade da mentira e como mentir poderia levar alguém a ir para o inferno sem que isso parecesse contraditório para elas. Do mesmo modo, S., F, 8 anos, que também frequenta a Assembleia de Deus, um dia declarou que ia pedir para a mãe comprar para ela o "colar da moda". Foi, então, questionada sobre se a Igreja que ela frequentava permitia o uso do tal colar e ela disse que "não, mas eu não vou pra Igreja com ele, aí o pastor não vai ver".

[29] O termo macumba apareceu algumas vezes durante o ano como categoria de acusação ou chacota, além dos relatos sobre o entendimento do que seria candomblé trazidos na seção anterior.

Esses exemplos apontam para o fato de que as crianças compreendem, e mesmo discutem, o que é permitido e o que não é, e o que é errado e o que não é. Existe uma forte negociação sobre as práticas que cada criança, e mais, acreditamos que cada membro da comunidade decide se vai adotar, quando e como o fará. Outros pesquisadores encontraram dados similares em pesquisas com outros públicos da Assembleia de Deus. Como Maria de Fátima Paz (2012), em sua pesquisa entre jovens. Ela constatou que apesar de haver dentro da igreja a perspectiva de que as jovens mulheres devem demonstrar um comportamento específico, muitas delas conseguem meios de driblar muitas das imposições. Assim, em uma mesma congregação é possível ver usos diferentes da maquiagem, do esmalte e dos comprimentos de mangas e saias.

Esses dados seguem a discussão sobre técnicas do corpo e *habitus*[30]. Saba Mahmood (2001), a partir de seu estudo com mulheres pietistas no Cairo, atualizou a discussão sobre o uso do termo *habitus* nessa corrente. *Habitus* aqui significa uma aptidão adquirida na qual corpo, mente e emoções são, simultaneamente, treinados para alcançar competência em algo através da repetição. No entanto, quando uma ação do indivíduo se opõe a esse sistema nem tudo está perdido. O que significa, no caso aqui estudado, que o uso do "colar da moda" não significa o "afastamento" da menina de suas crenças. O *habitus* pensado aqui é o da tradição aristotélica, tão bem resgatado por Mauss (2003) em as técnicas do corpo e que encontra desdobramentos em trabalhos mais atuais como esse da Saba Mahmood (2005), ou como o de Simon Coleman (2015) que fala em uma ampliação ou extensão dos poderes do *self*.

Em seu clássico *As Técnicas do Corpo*, Mauss (2003) designa *habitus* a soma total dos usos culturalmente padronizados do corpo em uma sociedade. Ele o chama de *habitus* no latim e não simplesmente de hábito pois tenta

[30] O termo *habitus* aqui não é o da teoria de Bordieu, um sistema de disposições duráveis, um princípio inconsciente e coletivamente inculcado para a geração e estruturação de práticas e representações.

através deste termo expressar habilidades desenvolvidas através da prática. Através de um processo de imitação prestigiosa – onde a autoridade de pessoas nas quais as crianças, e mesmo os adultos, confiam as levam a repetir seus movimentos – técnicas do corpo são adquiridas. Uma técnica para Mauss não precisa dispor de um instrumento, o corpo em si é simultaneamente o objeto original sobre o qual o trabalho da cultura se desenvolve e a ferramenta original com a qual aquele trabalho se realiza. O que constitui uma técnica é ela ser um ato de ordem mecânica, física ou físico química efetuado com esse objetivo e principalmente o fato de ser tradicional e eficaz.

Para Asad (1997), quando Mauss fala em *habitus* não é do corpo como símbolo de algo, ou sobre as coisas que simbolizam o corpo. O conceito de *habitus* nos convida a analisar o corpo como uma coleção de atitudes incorporadas e não como um sistema de significados simbólicos. Quando ele fala em técnicas do corpo, tenta focar a atenção no fato de que nós conceituamos o comportamento humano em termos de aptidões aprendidas, nós podemos ver a necessidade de investigar como estas estavam ligadas a padrões oficiais e práticas regulares. Para Asad, Mauss estava tentando definir uma antropologia da razão prática. Ao afirmar a importância de um estudo sócio-psico-biológico do corpo e que "[...] há, necessariamente, meios biológicos de entrar em comunicação com Deus" (Mauss, 2003, p. 422), Mauss estaria, segundo Asad, abrindo a possibilidade de inquirir os modos como práticas incorporadas se tornam pré-condições para uma variedade de práticas religiosas. Ele nos encorajaria a pensar a experiência do corpo não como um impulso autogênico, mas constituindo mutuamente um relacionamento entre corpo-senso e corpo-aprendizado (Asad, 1997).

Também Paulo Pinto (2010), em seu trabalho sobre os Sufi na Síria, encontra essa diferenciação na assimilação da norma pelos membros do grupo. Segundo Pinto (2010), as capacidades emocionais, morais e físicas são emolduradas e informadas por mecanismos disciplinares inscritos no ensinamento, no ritual, em exercícios místicos e provações corporais. Elas, também, estabelecem ligações que definem os modos de ser e se engajar no mundo. Todavia, é importante ressaltar que, como demonstrado por

Pinto (2010), o *self* não é uma esfera limitada e homogênea. Ele seria, na verdade, um complexo lugar de desejos em conflito e modalidades subjetivas múltiplas no qual a experiência de totalidade é ilusória e contextualmente específica (Pinto, 2010).

Essa percepção encontra concordância na relação das meninas ao se entenderem simultaneamente como tal e como crentes. Sua percepção de feminilidade não é construída de modo estável. Na verdade, sua constituição se dá de modo tênue através do tempo e exteriorizada através de uma repetição de atos costumeiros. Andar de saia longa, carregar uma bolsa e uma bíblia e, mais tarde, usar um salto alto, exige uma técnica corporal que vai sendo desenvolvida através de muitos erros e acertos, de negar o uso desses elementos e depois os reforçar, de desistir deles e depois os reincorporar. E. S., F., 9 anos, ao me contar todas as restrições de sua Igreja e o que não poderia mais fazer ou usar após ter sido batizada já apontava exceções. "Na minha Igreja mulher não pode usar short, mas o meu não é tão curto, aí eu uso".

Essas negociações e aparentes incoerências no processo de produção do *self* dessas meninas não é exclusivo a esse grupo. Judith Butler (1990) nos mostra como o termo mulheres é problemático, pois não consegue ser um significante estável que descreve e representa como se pretende. O gênero é produzido através de uma incorporação de movimentos, gestos e estilos corporais que trazem a ilusão de que ele é duradouro. No entanto, o corpo apenas performa um gênero que é constituído social e temporalmente através de diferentes situações. Assim, existem diversas masculinidades e feminilidades que são *incorporadas* por diferentes pessoas, e também pelas mesmas pessoas em momentos diferentes (Butler, 1990; Paechter, 2003).

Carrie Paechter (2003) afirma que a construção de masculinidades e feminilidades se dá através de comunidades de prática. Prática é uma ideia central na sua teoria em que o compartilhamento de práticas cria comunidades. Estas, por sua vez, definem o masculino e o feminino e estão envolvidas constantemente na produção, reprodução e negociação das práticas que dão significado ao que é ser homem e ao que é ser mulher. A importância dessas ideias aqui é entender como as performances de feminilidade

e pertença religiosa das meninas variam em diferentes espaços – escola, igreja, rua – chegando mesmo a não remeter a uma identificação imediata com sua afiliação religiosa, que exige uma performance de gênero bastante específica. Ir à igreja com o melhor vestido rodado, cabelo preso e sapato fechado não impede, necessariamente, de compartilhar com as amigas na escola o uso de maquiagem ou de acessórios "da moda".

Neste sentido, Csordas (2009) investigou como crianças negociam suas considerações morais e espirituais enquanto aprendem a tomar decisões sobre o que é certo e o que é errado. A partir do estudo em uma comunidade católica carismática chamada The Word of God, o autor questiona a conexão entre o desenvolvimento moral e espiritual. No caso de crianças pequenas, a consciência religiosa e moral se dá através da autoridade do adulto. Ou seja, a sua desobediência não é a Deus ou a conduta religiosa ideal, mas sim aos seus pais ou líder religioso e as expectativas destes adultos. Assim, não parece um problema religioso aos nossos informantes usar adereços proibidos pela igreja que frequenta ou mesmo dançar, se tais práticas forem efetuadas em outros espaços e longe dos olhos do pastor.

Apesar do apontado por Csordas (2009) ser bastante semelhante à realidade encontrada, acreditamos que alguns complementos podem ser feitos aqui. As crianças dentro de seu processo de negociação dos significados, valores e práticas acabam por também fiscalizar as ações umas das outras. Elas fazem julgamentos morais a partir de crenças e valores compartilhados por aquela comunidade e acusam os que não cumprem. A frase "Tiaaa, olha o que ele fez" não era incomum. Mas ainda mais frequente era "Vou dizer à Tia" que implica uma negociação da necessidade de adequar o comportamento para que a autoridade não seja chamada. Assim, o que tento demonstrar é que, apesar de concordar que a autoridade paternal nessa fase é a que transmite a consciência religiosa às crianças, também acredito que as próprias crianças se imbuem dessa autoridade para fiscalizar umas às outras em determinados momentos.

Além disso, elas não se limitavam a acusações e julgamentos, mas conseguiam articular discussões sobre questões morais, como na conversa

sobre como mentir é errado. Nessa conversa, um grupo de meninas estava em um canto da sala antes da aula começar esperando a chegada da professora. Durante a espera elas começaram a utilizar um estojo de maquiagem infantil – mesmo que a maioria delas já tivesse me revelado que sua Igreja não permitia o uso de maquiagem – para passar sombras coloridas, blush e batom umas nas outras. Dentro daquele quadro ambíguo as meninas discutiam conversão, salvação e a necessidade de "viver na palavra". Uma dizia que sempre é possível se arrepender e aceitar Jesus, enquanto a outra argumentava que ao saber disso seria errado uma pessoa continuar errando e cometendo pecados para só depois se arrepender e aceitar Jesus. Foi aí que surgiu o exemplo de que ao saber que mentir é errado você não poderia continuar mentindo para depois "pedir perdão a Jesus". As crianças discutiam o que Geertz (2001) chama de o problema do significado e demonstravam chegar às mesmas conclusões que ele. Elas percebem a incongruência da vida diante do mal e do sofrimento e das diferentes formas de o ser humano lidar com tal, usando de sua religião não "para negar o inegável", mas para negar que não haja explicação para como os acontecimentos se dão (Geertz, 2001).

Apesar da posição de Geertz ser, diametralmente, oposta na definição de religião a que este trabalho tem seguido, a citação a ele aqui não desvia do argumento objetivado. As crianças pentecostais, assim como os adultos, não são meros receptáculos de normas e regras morais de suas igrejas. Sua formação como pessoa cristã se dá através da prática e de um processo não linear que envolve até mesmo discussões teóricas e teológicas complexas. Elas aprendem a "seguir a vida na palavra", a "interessar outras pessoas", a orar, a curar, a fazer gestos, a falar em público. Aprendem com a prática, e esse processo envolve reflexividade e compartilhamento de ideias. Nesse sentido, esses corpos não diferem de nenhum outro que também foi formado através da condução dos próprios agentes às práticas a partir de sua percepção do que é uma boa vida. Ou, em outros termos, na observação de Talal Asad (1997), a inabilidade de "entrar em comunhão com Deus" pode muito bem ser o resultado de "corpos não ensinados".

CONCLUSÃO

Este artigo se propôs a pensar o conflito religioso em um campo amplamente pentecostal. Se os processos de negociação das crianças estudadas chamaram tanta atenção é por que, para além do possível conflito entre diferentes denominações, existe um conflito entre as normas da Igreja e os diferentes indivíduos que a frequentam. Esse conflito não se mostra através de um embate direto, mas sim através da negociação de valores e práticas efetuadas a partir das noções dos sujeitos do que é uma boa vida (Fassin, 2012; Asad, 1993).

Se, como afirmado por Burity (2011), o pentecostalismo é percebido como não integrável à ordem nacional, entendida simultaneamente como católica e sincrética, em Abreu e Lima essa ordem é pensada como cristã e o pentecostalismo torna-se a fonte de valores e práticas utilizadas para pensar a produção do próprio *self*. O cristianismo aparece como um elemento importante nas percepções culturais e morais de boa parte de seus habitantes. Em uma cidade que convive ao mesmo tempo com a fama de ser a mais evangelizada do país e uma das mais violentas de sua região, mais importante do que pertencer a uma denominação específica seria "aceitar Jesus em suas vidas". Nesse sentido, quando realizei campo na Igreja Matriz da Assembleia de Deus Abreu e Lima, uma das minhas informantes me disse várias vezes que eu tinha "um jeitinho", que ficava claro que eu era "uma pessoa boa", e me sugeria procurar uma Igreja como a Batista da região (que ao contrário da Assembleia de Deus permitia o uso de maquiagem e acessórios). Para essa informante, mais importante do que me converter a mais um membro de sua Igreja era "salvar minha alma".

Os informantes dessa pesquisa parecem fazer parte do que Edmund Leach (1995) chama de diferentes "grupos de apreço". Segundo Leach, entender que o apreço é um produto cultural é algo que já fizemos há muito, mas também é importante compreender que um indivíduo pode pertencer a mais de um grupo de apreço mesmo que esses sistemas não sejam coerentes. Ou, como afirmado por Simon Coleman (2015) mais

recentemente, as práticas pentecostais podem formar duplamente uma cultura parcial, no nível institucional, e culturas de tempo parcial, no nível do adepto individual, sem necessariamente criar dissonâncias. Não existe qualquer incoerência na construção de mundo da minha informante que a instituição e a pessoa que apresentam uma determinada questão moral para ela – "criança estar na rua é errado" – sejam, simultaneamente, a igreja que frequenta e o padrasto que está preso. Ele ter cometido um crime não o anula, necessariamente, como fonte ética.

Pensar o quadro de uma comunidade que tem sua filiação religiosa em uma proporção bastante distinta do cenário nacional – enquanto que 22% dos brasileiros se declaram evangélicos e 65% católicos, em Abreu e Lima os evangélicos chegam a 41% e os católicos 42% (Censo, 2010) – e a produção da religiosidade me levou a entender a centralidade do processo de escolha e negociação na constituição do "crente".

O crescimento dos evangélicos no país causou comoção em alguns meios, tanto entre os que acham que se trata de algo positivo como entre os que acreditam que é negativo[31]. Todavia, talvez este estudo ajude a clarear o fato de que se os números continuarem subindo – "se", afinal o censo 2010 mostrou um decréscimo no número dos que se declaram evangélicos – eles não significarão um exército de homens de terno e mulheres de coque repetindo exatamente os mesmos atos e palavras, marchando rumo a diminuição dos direitos das minorias sexuais e/ou religiosas. Cada "crente" encontra suas próprias respostas e o "ativismo conservador evangélico" (Machado, 2012; Campos; Gusmão; Maurício Jr., 2015) não está em toda parte. A heterogeneidade analisada, juntamente com o processo de negociação e articulação da realidade, que são efetuados mesmo por meninas tão jovens, mas também são expressos no mundo adulto, deixam claro como o meio pentecostal pode ser diverso. Além disso, também contrariando as expectativas

[31] Mariano (2004) discute o como alguns editoriais exploraram a ideia de que o país estava se tornando protestante e o como ele não acredita que isso irá acontecer.

da sociedade mais ampla sobre o assunto, meninas e mulheres pentecostais se mostraram como agentes expressivo na sua Igreja e fora dela.

Se há uma perspectiva do senso comum que perpassa boa parte do mundo ocidental é de que a religião é fonte de violência, que religiosos são fanáticos seguindo um líder sem questionamentos e que mulheres dentro desse espaço são oprimidas (como discutem Casanova, 2010; Asad, 1993; Mahmood, 2009). Entretanto, os dados averiguados durante a pesquisa dizem o contrário. Não é que o grupo estudado nunca mostre intolerância e preconceito contra os que comungam de uma perspectiva diferente da dele. Mas, essas características não são mais expressivas do que as da comunidade de fora contra eles[32]. Ainda, mais importante foi perceber que dentro de suas certezas, eles também negociam e encontram a melhor forma de utilizar os diversos valores éticos que encontram em seu contexto para a sua vida.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo. Os pentecostais serão maioria no Brasil? *Revista de Estudos de Religião*, São Paulo, p. 48-58, dez. 2008.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion*: discipline and reason of power in Christianity and Islam. London: Johns Hopkins University Press, 1993.

_____. Remarks on the anthropology of the body. In: COAKLEY, Sarah (Ed.). *Religion and the Body.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 42-52.

[32] Uma série de pesquisas já apontaram como grupos religiosos são percebidos por outros grupos religiosos ou pelos que se entendem como seculares (Casanova, 2010). No caso específico de Abreu e Lima os integrantes da Assembleia de Deus além do estereotipo nacional do pentecostal, mulheres de coque e vestido longo e homens de ternos, ambos com bíblia embaixo do braço e tentando converter a todos, também são referidos como "só pensam em roupa" [N., F, 9 anos]. O que todo o estereótipo parece construir é a percepção do "crente" como pouco inteligente, possuidor de uma crença falsa e incapaz de tomar decisões por conta própria (Campos; Gusmão; Maurício Jr., 2015).

BIRMAN, Patrícia (Org.). *Religião e Espaço Público.* São Paulo: Attar Editorial, 2003.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*: feminismo e subversão de identidade. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1990.

_____. Regulações de Gênero. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 42, p. 249-274, jan./jun. 2014.

BURITY, Joanildo. New Paradigms and the Study of Religion: an anti-essentialist reflection. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 1, 2006.

_____. Religião e Cidadania: alguns problemas de mudança sociocultural e intervenção política. In: BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles. *Religião e Cidadania.* São Cristovão: Editor UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011.

CANELL, Fanella. The Anthropology of Secularism. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, CA, v. 39, p. 85-100, 2010.

CAMPOS, Roberta. Um estranho no ninho: uma experiência protestante em escola laica no Recife. In: BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles. *Religião e Cidadania.* São Cristovão: Editor UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011.

_____. Pesquisando o Invisível: percursos metodológicos de uma pesquisa sobre sociabilidade infantil e diversidade religiosa. *Teoria e Sociedade*, Belo Horizonte, v. 17, n. 1, 2009.

_____. Assíntota do Inefável, algumas considerações. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 29, p. 63-68, 2016.

CAMPOS, Roberta; GUSMÃO, Eduardo; MAURÍCIO JR., Cleonardo. A disputa pela laicidade: uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllis e Silas Malafaia. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 2, p. 165-188, 2015.

CAMPOS, Roberta; MAURÍCIO JR., Cleonardo. Os Comensais da Palavra: emoções e corpo na trajetória espiritual dos crentes da Assembleia de Deus. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, João Pessoa, v. 11, n. 33, p. 800-828, dez. 2012.

Carneiro, Sandra de Sá; GIUMBELLI, Emerson. Religiões nas Escolas Públicas: questões nacionais e a situação no Rio de Janeiro. *Revista Contemporânea de Educação*, Rio de Janeiro, v. 2, 2006.

CASANOVA, José. O Problema da Religião e as Ansiedades da Democracia Secular Europeia. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p. 1-16, dez. 2010.

COAKLEY, Sarah. *Religion and the Body.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

COLEMAN, Simon. Borderlands: ethics, ethnography, and "repugnant" Christianity. *HAU*: Journal of Etnographic Theory, Chicago, v. 5, n. 2, p. 275-300, 2015.

CSORDAS, Thomas. Asymptote of the Ineffable: embodiement, alterity and the theory of religion. *Current Anthropology*, Chicago, v. 45, n. 2, abr. 2004.

_____. Growing up Charismatic: morality and spirituality among children in a religious community. *Ethos*, Aliso Viejo, CA, v. 37, n. 4, p. 414-440, 2009.

DUARTE, Luiz Fernando Dias et al. (Org.). *Valores Religiosos e Legislação no Brasil:* A tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2009.

DULLO, Eduardo; QUINTANILHA, Rafael. A sensibilidade secular da política brasileira. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 27, p. 173-198, 2015.

FASSIN, Didier. Towards a Critical Moral Anthropology. In: _____. (Ed.). *A Companion to Moral Antrhopology*. Nova Jersey: Willey-Blackwell, 2012.

GEERTZ, Clifford. *Nova Luz Sobre a Antropologia.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

_____. *A Interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro: Editora LTC, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. Ensino religioso na escola pública e algumas questões mais gerais sobre religião e sociedade. In: BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles. *Religião e Cidadania.* São Cristóvão: Editor UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: BIANCO, Bela-Feldman. *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Editora Global, 1987.

INGOLD, Tim. *Estar Vivo*: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Porto Alegre: Editora Vozes, 2015.

LEACH, Edmund. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, DF, n. 7, p. 25-54, 2012.

_____. Religião e Política no Brasil Contemporâneo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 2, p. 45-72, 2015.

MAHMOOD, Saba. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural Anthropology*, v. 16, n. 2, p. 202-236, 2001.

_____. *Politics of Piety*: the islamical revival and the feminist subject. New Jersey: Princenton University Press, 2005.

MARIANO, Ricardo. Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.

_____. *Neopentecostais*: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

PAZ, Maria de Fátima. Religião e Sexualidade: permanências e transformações da perspectiva de jovens pentecostais de Recife/PE – Brasil. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 13, n. 15, p. 83-113, jul./dez. 2011.

_____. Ser jovem "crente": a escolha por uma distinção – pensando igreja, família, juventude e "mundo". *Oikos*: Revista Brasileira de Economia Doméstica, Viçosa, v. 23, n. 1, p. 101-120, 2012.

PAETCHER, Carrie. Masculinities and Femininities as Communities of Practice. *Women's Studies International Forum*, v. 26, n. 1, 2003.

PINTO, Paulo. The Anthropologist and the Initiated: reflections on the ethnography of mystical experience among the Sufis of Aleppo, Syria. *Social Compass*, v. 57, n. 4, p. 464-478, 2010.

_____. Bodily Mediations: self, values and experience in Syrian Sufism. *Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, v. 2, p. 201-224, 2005.

PIRES, Flávia. *Quem tem medo do mal assombro?* Religião e infância no semiárido nordestino. 2007. 235 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

ROBINS, Joel. Pluralismo Religioso e Pluralismo de Valores: ritual e a regulação da diversidade intercultural. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 15, n. 26, 2014.

SILVA, Maria Edi. *Diversidade Religiosa Na Escola Pública*: um olhar a partir das manifestações populares dos ciclos festivos. 2011. 111 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

Souza, Alana. *Transreligiosidade, Gênero e Liderança Carismática*: Cristiane Cardoso e o Godllywood na Igreja Universal do Reino de Deus. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2013.

_____. *"Tia, o que é religião?"*: Religião, moral e corpo entre crianças na cidade mais evangélica do Brasil. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

Recebido em: 31/08/2017
Aprovado em: 26/02/2018

DOI: https://doi.org/10.22456/1982-8136.82264

"LIBERTAÇÃO" E CONHECIMENTO: AUTOTRANSFORMAÇÃO OU VÍNCULO?[1]

Ypuan Garcia[2]

Resumo: Este artigo debate em que medida a qualidade das palavras proferidas por alguns cristãos brasileiros revela o aspecto vinculativo (comungatório ou de aliança) de sua "libertação", que é dita "estar em e vir" de Deus, uma afirmação que inquieta o demônio. A localização e a origem dessa liberdade contrapõem-se a supostos corriqueiros de que libertar tenha como componente central a autotransformação. Buscarei problematizar essa diferença através de formas de enunciação disseminadas no Cristianismo: o "testemunho", a "partilha", a "direção espiritual" e a "pregação". Argumentarei que estas permitem descrever um modo de conhecimento que, em vez de revelar o indivíduo autônomo e emancipado, faz emergir através da "abertura para Deus", de deixar que Ele "aja" e de reconhecer que não se é "nada sem Ele", uma pessoa cuja submissão e obediência são os elementos centrais de sua liberdade.

Palavras-chave: Libertação; Conhecimento; Autotransformação; Vínculo.

Abstract: This article discusses how the quality of the words spoken by some Christians in Brazil reveal the binding aspect of their "deliverance", which is said "to be in and to come from" God (as communion or alliance), a statement that disturbs the Devil. The location and origin of this freedom oppose to taken for granted assumptions according to which self-transformation is a central component of deliverance. Based on fieldwork conducted in the city of São Paulo, I will problematize this difference through modes of enunciation disseminated in Christianity: "testimony", "sharing", "spiritual direction" and "preaching". I will argue that these enunciations allow us to describe a way of knowledge that does not reveal an autonomous and emancipated individual. Instead, through the "openness" to God, following His designs and recognizing

[1] Agradeço a Ciméa B. Bevilaqua pelos comentários valiosos ao longo da elaboração deste texto. Sou grato também à leitura generosa realizada pelos(as) pareceristas.

[2] Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/USP. Contato: ypuangarcia@gmail.com

that one is "nothing without Him", emerges a person whose submission and obedience are the central elements of her freedom.

Keywords: Deliverance; Knowledge; Self-Transformation; Attachment.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é assinalar como, entre alguns católicos da cidade de São Paulo/SP, aquilo que se exprime pelas palavras pode portar qualidades divinas e estar distribuído entre as seguintes formas de enunciação: "testemunho", "partilha", "direção espiritual" e "pregação". Como veremos, a "libertação" é a condição de possibilidade dessa quaternidade, pois libertar no Cristianismo concerne às imagens bíblicas do "cativeiro" e da "Aliança" (Êxodo, 19-20, 24) a qual é estabelecida com Deus, o motor fundamental da liberdade e, consequentemente, das maneiras como esta última é vivida.

Procurarei expor que a tendência vinculativa envolvida naquelas quatro formas de enunciação não permite tomá-las como evidência da autotransformação: a noção canônica segundo a qual a individualização e a subjetivação são os elementos historicamente distintivos da pessoa cristã. Tais elementos, por serem decisivos para as teorias modernas acerca da agência humana, hegemonizaram o Protestantismo e os modelos teóricos dele provenientes na literatura acerca do Cristianismo.

Os apontamentos que farei partem de minha convivência com a Missão Eucarística Clamor dos Pobres (doravante Missão ou comunidade), fundada por Luís, a quem retornarei na seção final deste artigo.[3] Quando o conheci em 2013, ele tinha trinta e nove anos. Sua pele era

[3] A maioria dos nomes é fictícia.

branca. Trabalhava como serralheiro, ainda que anteriormente tenha sido um ex-lutador amador de "vale-tudo".[4]

O desenvolvimento cristão que abordarei é o carismático por meio de sua ramificação católica (Csordas, 1994; 1997). Trata-se de uma devoção caracterizada pela propagação dos "dons carismáticos", ou "carismas" ou "dons", exibidos na primeira das epístolas paulinas aos Coríntios: cura, palavra de ciência, variedade de línguas (glossolalia), milagres, profecia etc. (12, 1-11). Os carismas, todavia, não se resumem apenas aos epistolares. Podem surgir novos dons, pois o Espírito Santo "sopra onde quer" (João, 3, 8), motivando assim a emergência de uma associação de fiéis, tal como a Missão.

Esta era uma "comunidade de vida e aliança" (Carranza; Mariz, 2009) que contava com a aprovação da Igreja. Sua ramificação "de vida" abarcava pessoas que faziam "votos de pobreza, castidade e obediência": os "celibatários" ou "religiosos" que viviam em lares exclusivamente masculinos ou femininos e recebiam os títulos de frei e freira. Estavam "na aliança" os solteiros ou casados que permaneciam em suas residências de origem, sendo denominados "leigos". Fundada havia quatro anos quando iniciei a pesquisa, em 2013, a comunidade intitulava-se franciscana e possuía aproximadamente quatrocentos "missionários".[5] Seus carismas fundacionais eram a "adoração eucarística" e a "caridade". Os missionários definiam-se como pessoas que saíam "em missão atrás dos pobres" impulsionadas por esses carismas. Reiteravam que Deus era um ser onipresente.

Em abril de 2013, conversava com Lourdes, uma missionária leiga, solteira e sem filhos. Ela tinha aproximadamente cinquenta anos. Sua pele era negra. Trabalhava como diarista. Estávamos em uma das paróquias frequentadas pelos membros da comunidade, alguns dos quais se tornaram meus amigos. Sem muito esforço, ela "testemunhou" quando a indaguei

[4] As considerações etnográficas em que a discussão se baseia advêm de minha tese de doutorado (Costa, 2017), que teve como tema a libertação.

[5] Este artigo não se aprofunda na história do franciscanismo e tampouco descreve minuciosamente a vida comunitária.

acerca da libertação: "Eu tive uma libertação muito bonita. Minha mãe era muito pobre. Ela me deu para o Candomblé ainda na barriga[6] dela". No parto, ela rememorou, sua mãe pediu a "intercessão da Virgem Maria", o que deu origem aos seus prenomes: Lourdes Aparecida.

Em seguida, "partilhou" que sua "ida para a Igreja Católica" decorrera do atendimento à advertência de uma entidade, que disse para ela no Terreiro de Candomblé: "'Você precisa fazer sete missas para a sua mãe, porque ela está de cabeça virada'. Eu fui na missa, e Jesus me segurou. Eu atendi o chamado e consegui diferenciar o bem e o mal. Na Igreja, é só o bem. Lá tem o bem e o mal. Eu alcancei esse discernimento porque comparava um com o outro". Desde então, Lourdes tornou-se um "instrumento" de Deus: "A minha família é curada através de mim".

O "discernimento" não fazia de Lourdes ou qualquer outro missionário imunes à violência e às "ciladas do demônio" e às "fraquezas do seu humano[7]". Essas pessoas geralmente acentuavam que a "libertação acontece ao longo da vida [ou é "diária"]". Jamais tomavam o testemunho de quem quer que fosse como algo acabado ou congelado. Sabiam que aqueles que testemunhavam "caem e levantam". Isso coincidia com as ciladas, pois o demônio "vai e volta", com a fraqueza e com a inferência de que a libertação era definida em termos moventes, isto é, enquanto "encontro com Jesus", "começar a caminhada com Jesus", "entrar no seguimento de Cristo".

De modo sucinto, os católicos com quem convivi geralmente definiam o testemunho, a partilha, a direção espiritual e a pregação[8] da seguinte maneira: o testemunho concernia ao que se fazia "em silêncio" ou "com

---

6 A mãe foi iniciada durante a gravidez.

7 Essa expressão derivava de outra: o "humano da pessoa", que muitas vezes era assimilado ao vocábulo fraqueza. A incompletude e o inacabamento da natureza humana tornaram a pessoa, desde a "Queda do Paraíso", essencialmente "fraca".

8 Vai além da finalidade deste artigo incluir em seus debates a "confissão", a "homilia", a "adoração", o "louvor" e o "sermão". Quanto ao último, em suas versões que evocam as imaginações dialógica e monológica (Tomlinson, 2017, passim) entre protestantes, ver respectivamente Gretchen Pfeil (2011, p. 292-293) e Matt Tomlinson (2017, p. 6).

a vida", mas também "com as palavras" (por exemplo, o "testemunho de conversão"). A partilha[9] tinha a ver com confiar a outrem uma dificuldade ou alegria espirituais ou simplesmente humanas. Era também uma forma de ensinamento e de requisição de um conselho. A direção espiritual confundia-se com a pregação e com a partilha e podia envolver um testemunho. Destinava-se especificamente aos integrantes da comunidade e era feita exclusivamente pelo seu fundador, Luís. A pregação dizia respeito a um "tema" que a pessoa destrinchava para a assembleia, ao proferimento de uma "exortação[10]" e ao caráter englobante do "ato de pregar [de 'anunciar a Palavra de Deus']" no testemunho, na partilha, na direção espiritual e na própria pregação (Costa, 2017, p. 79-86).

Em todas as quatro, não era incomum que as pessoas inferissem explícita ou implicitamente que se "torna[va]m a matéria do que diz[iam]" e que a coragem de falar resultava da "abertura para Deus", de deixar que Ele agisse, o princípio básico da "libertação". Esta se desdobra por meio da aliança ou compromisso com Ele em que, como diriam meus amigos, alguém "se reconhece fraco para ser forte em Deus". Desse pacto advém o discernimento: uma dádiva divina pela qual se torna possível diferenciar se a origem daquilo que se vê, ouve e profere é divina, maligna ou humana.

Essas quatro formas de enunciação trazem à baila um modo de conhecimento que se baseia no vínculo, na própria "comunhão", ao invés de se alicerçar na autotransformação e na emancipação atribuídas aos protestantes.[11]

---

[9] Ao longo do trabalho de campo, as partilhas sempre se sobrepuseram a qualquer tentativa de esboçar uma entrevista. Uma partilha comigo tinha duas dimensões: uma de ensinamento, e outra em que algo me era confiado. Ou então as partilhas se transformavam em testemunhos. Para esses deslizamentos recorrentes em pesquisas em mundos cristãos, ver Susan F. Harding (1987, p. 170).

[10] O verbo "exortar" e o substantivo exortação diziam respeito às maneiras como se encorajava ou corrigia um "irmão em Cristo". Uma exortação devia ser feita "com" ou "na caridade", isto é, sem rispidez.

[11] Reiterar a existência de "[...] um dualismo imaginado entre protestantes/católicos em termos de religiosidades [respectivamente] mentalista [imaterialista]/materialista [...]"

Sugerirei, então, que se fala "junto com" e "a partir de" Deus. Enfim, esse conhecimento vinculativo (comungatório ou de aliança) está implicado na própria materialidade da Eucaristia (Bynum, 2015, p. 71). A partir da transubstanciação do pão e do vinho no Corpo e no Sangue de Jesus Cristo e da ingestão dos mesmos, o Sacramento cria e intensifica o laço de germanidade universal resultante da filiação primeira a Deus, expresso através do termo "irmão".

O artigo, além desta introdução e das considerações finais, divide-se em três seções. Na primeira, volto-me a uma partilha com uma postulante a freira, que se desdobra em um testemunho e uma pregação. Suscitarei, então, partindo do testemunho, que a noção moderna de autotransformação opacifica o caráter vinculativo da libertação e, por consequência, de nossa quaternidade. Tentarei esboçar uma teoria da última por meio das considerações de meus amigos católicos. Na segunda seção, partirei do modo como uma das freiras da Missão conceptualiza a pregação e assinalarei como esse conhecimento vivifica a pertença a Deus, sendo irredutível a uma forma de saber que redunda em autotransformação e autoconhecimento. Na terceira, destacarei uma das direções espirituais de Luís, o fundador da comunidade. Darei atenção ao aspecto ternário das enunciações dessas pessoas, concluindo que nossa quaternidade provém da abertura: o manancial da libertação e do encorajamento que leva as pessoas a viverem pela "Verdade", o próprio Deus.

(Meyer apud Mayblin et al., 2017, p. 24) pode levar a alguns equívocos. Essas diferenças devem ser encaradas heuristicamente. A menção ao sintagma "os protestantes", ou "os pentecostais", pode soar genérica e imprecisa. Aqui, no entanto, visa estritamente a marcar os cristãos que recusam ou divergem de dois aspectos centrais da vida de meus amigos católicos: a autoridade papal e a presença necessária de Deus na Eucaristia. Acerca de problematizações relevantes atinentes às supostas cesuras entre protestantes e católicos, ver os trabalhos de Simon Coleman (2004, p. 424-426, 430-431) entre pentecostais suecos e de Clara Mafra (2014, p. 175-176) com pentecostais em uma cidade da região metropolitana do Rio de Janeiro/RJ.

"DEUS SABE O QUE CADA UM PRECISA OUVIR..."

Em 2013, Clarisse tinha vinte e quatro anos. A pele era morena. A noviça era reconhecidamente uma pessoa que "falava pouco".[12] Ela se aproximava da "consagração[13]", deixando-me a par da novidade, logo depois do término da solenidade católica de *Corpus Christi*, do Corpo de Cristo[14], no Centro da capital paulista: "Consagrarei em outubro [de 2013]".

Eu estava curioso acerca do que a levara a ingressar na vida "vida religiosa", uma das maneiras como os missionários definiam o celibato. A resposta foi imediata: "Eu diria que Deus decidiu por mim. Não sei te explicar". Ela partilhou: "Fui resgatada do fundo do poço. A minha família é toda desestruturada. Meu pai bebia e batia muito na minha mãe. Quando eu nasci, a minha mãe me deu para minha avó me criar". O pai de Clarisse morreu quando ela tinha aproximadamente cinco anos. A mãe faleceu quando completou onze anos. Não demorou e se remeteu a uma das direções espirituais: "É como o Luís sempre fala: 'Aqui, na comunidade, somos todos meio que curva de rio, porque só para o lixo...'".

Sete anos depois de sua tentativa de suicídio, ela caminhava e partilhava comigo. Recordava-se que os desentendimentos com a avó e com os irmãos, devido à "rebeldia na adolescência", a levaram a tentar acabar com a própria vida. Entrou em coma após ingerir quarenta comprimidos da medicação de que fazia uso para inibir suas crises convulsivas. Ficou quatro dias internada. Em seguida, foi encaminhada para um hospital psiquiátrico, onde permaneceu durante um mês. Quando recebeu alta, um médico a "deixou com nove remédios... Meu irmão é enfermeiro, então ele controlava certinho.

[12] Alguns trechos dessa vinheta já estão dispostos em Garcia (2014b, p. 122-126).

[13] A consagração é o momento em que ocorre a investidura do título de frei ou freira e do "nome religioso" que, no caso de Clarisse, seria Irmã Dulce Maria da Divina Providência.

[14] A celebração, popularmente conhecida pelos tapetes que decoram as ruas nesse dia, concerne à instituição da Eucaristia por Jesus Cristo, ocorrendo sessenta dias após o Domingo de Páscoa.

Sabe um remédio que mexe muito com a cabeça? Eu não conseguia pensar. Eu não sabia nem escrever mais...".

À época, ela começou a receber visitas de Cida, uma das irmãs consanguíneas de uma das freiras da Missão. Clarisse ainda não frequentava a Igreja. Cida começou a levá-la. Posteriormente, as duas foram a um Retiro na comunidade católica Canção Nova. Clarice testemunhou: "[No Retiro, aconteceu], o dia da cura. Assim que começou a tocar uma música, parece que aquela música falava tudo que eu estava vivendo... E até hoje eu não lembro que música é essa. Ainda estava tomando remédio".

Clarisse não esqueceu que o "dia da cura" ocorreu em uma adoração a Jesus Sacramentado [transubstanciado] no ostensório.[15] Em meio aos prédios, naquela região antiga da cidade, a jovem prosseguiu com o testemunho:

> "O padre falou que tinha uma jovem que ficava num quarto sempre escuro... Que Jesus mandava dizer para ela que Ele estava entrando nesse quarto... Ia ser luz para ela. Aí, na hora que ele falou, todo mundo que me conhecia e que estava no mesmo dia olhou para mim... Aí, eu fiquei assim: 'Não, não é comigo. Aí ele falou uma segunda vez'".

O padre proclamou outras "visões" – que são reveladas através do dom carismático da palavra de ciência –, mas Clarisse conservava-se impassível em meio aos olhares das pessoas que a acompanhavam:

> "Ele [o padre]: 'É com você, mesmo que você não esteja acreditando...'. Na hora que ele falou [isso], eu senti como se alguém me abraçasse por trás... Quando eu olhei, não tinha ninguém. Aí eu comecei a chorar porque naquela hora parecia que Jesus estava me abraçando mesmo. No dia da cura, que eu senti Jesus me abraçar, o Padre falou que a pessoa que tomava remédio, que a

[15] O ostensório é uma peça de ourivesaria ricamente ornada em que se deposita a hóstia já sacramentada.

> partir daquele dia não precisava mais tomar remédio... e que tomasse posse[16] dessa cura... Daquele dia em diante, eu não tomei mais o remédio".

Poucos minutos depois, ela me repreendeu pela minha animação diante de sua inesperada vontade de falar. Como se estivesse pregando, exortou-me: "Mas que isso não te leve ao orgulho, porque senão o orgulho vai te derrubar na sua pesquisa". A noviça chegou assim ao aspecto que inicialmente permanecera implícito, para mim, em seu ensinamento, fixado no ato de discernir: "O demônio é muito astuto. Às vezes, ele usa dessas coisas para derrubar a gente. Pode levar você a um orgulho tipo: 'Nossa, eu consigo [que as pessoas falem comigo]!'". Essa "vocação de humildade" refreia "[...] o saber como fonte de orgulho e de dominação, de poder intelectual [...]" (Le Goff, 2011, p. 216). Jacques Le Goff trata nessa passagem daquilo que afirma ser uma "renúncia" de São Francisco de Assis. O testemunho, a partilha, a pregação e a recordação de uma das direções espirituais de Luís, neste caso, não podem ser deslocadas das considerações da forma de vida da Missão: uma comunidade que se denomina franciscana.

Clarisse voltou a admitir sua timidez, mas não deixou que me esquivasse de uma questão de outra ordem: "Deus sabe por que a gente consegue falar para uns; e para outros, não... Deus sabe o que cada um precisa ouvir...". O enunciado de que "Deus sabe" reverbera um modo de conhecimento que tem uma profunda relação com o vínculo. Ela me exortara a me manter humilde. Aquilo que ouvi não se resumia a um mero relato "sobre" a vida de uma pessoa, mas a uma dádiva em que a doação intensificava as "precauções" (Garcia, 2014a, p. 8; 2014b, p. 130-131; Costa, 2017, p. 53, 396-413) que eu deveria ter ao longo do trabalho. Meus amigos afirmavam frequentemente que estudar a "libertação é perigoso". A imodéstia seria uma instância primária e inevitável da ação demoníaca.

[16] A expressão "tomar posse" tem menos a ver com se tornar proprietário de algo do que com a descoberta de Deus na própria vida. Clarisse tomou posse da cura, uma dádiva divina, não para ser sua dona, mas sim para testemunhá-la, um ato de redistribuí-la, conforme meus amigos, "com a própria vida".

Jamais encarei a provável "oposição demoníaca" (Costa, 2017, p. IX) à pesquisa de forma elusiva ou com ceticismo. Não me mostrei incrédulo e refratário às admoestações de Clarisse porque a emergência do demônio na análise era o resultado da conclusão de meus amigos de que "o meu estudo" continha uma qualidade vinculativa, de aliança: "Aproximar-me das coisas de Deus". Se considerar que a partilha desdobrou-se em um testemunho e teve, no seu fim, a advertência de uma pregação, posso sublinhar que são formas de enunciação em que a intensificação dos vínculos com Deus descontenta o demônio. O último buscaria a todo custo dissolvê-los, o que essas pessoas alcunhariam de "afastar de Deus". Não surpreende que elas sempre se preocupassem que eu não reduzisse aquilo que diziam a um mero conjunto de histórias. Preferencialmente, concordariam que estavam realizando ações "junto com" e "a partir de" Deus. Dou prosseguimento a essas considerações nas próximas páginas por meio de uma característica atribuída amplamente ao testemunho na literatura: a autotransformação.[17] Nas seções subsequentes, tentarei assinalar como ela se esmaece quando me refiro aos meus amigos católicos.

Testemunho e teoria

O testemunho é abordado nos estudos do Cristianismo de cariz mais marcadamente pentecostal e católico carismático através de certas tematizações que possuem algumas afinidades e distanciamentos entre si. Aqui as apresento resumidamente e sem a intenção de esgotar uma vasta literatura:

[17] Não se deve negligenciar que a noção de autotransformação, que reverbera também na partilha, na direção espiritual e na pregação, pode ser encarada como a matriz de noções correlatas entrelaçadas ao testemunho em alguns estudos: agência, ética, liberdade, conhecimento, verdade, autoridade, disciplina, poder, pedagogia e exemplaridade. Não conseguirei me remeter a todas elas aqui. Sublinharei brevemente as cinco primeiras nas páginas adiante.

- o testemunho como um "gênero de linguagem ritual[18]" (Csordas, 1994, p. 59-61) entre católicos carismáticos norte-americanos;

- como uma "retórica" marcadamente "transformativa" e atuante no "eu [*self*]" (Csordas, 1997, p. 157[19]) entre batistas norte-americanos (Harding, 1987, p. 167), pentecostais brasileiros e portugueses (Mafra, 2000, p. 59) e católicos carismáticos brasileiros (Pereira, 2008, p. 161);

- como domínio também transformativo que se verte para uma audiência estritamente humana (Harding, 1987, p. 167; Dullo, 2014, p. 51);

- como uma instância do transbordamento contagioso dos impulsos oriundos do Espírito Santo entre católicos carismáticos brasileiros (Bonfim, 2016, p. 74-75);

- como um fenômeno que escapa da "ritualização" em um Centro Social Católico (Dullo, 2016, p. 98, 101) brasileiro ou que viceja no cotidiano de um centro de recuperação evangélico (Teixeira, 2016, p. 124-126) também brasileiro ou que é um "anti-ritual" entre pentecostais norte-americanos (Pfeil, 2011, p. 290-292);

- como a explicitação "do antes e do depois" na vida do testemunhante converso (Pereira, 2008, p. 159), considerando também pregadores pentecostais brasileiros (Cortês, 2014, p. 186);

[18] As traduções dos textos e dos termos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade minha.

[19] Nesta publicação de Thomas J. Csordas, o testemunho não aparece entre os principais gêneros de linguagem ritual. Ele destaca os seguintes: "profecia", "ensinamento [*teaching*]", "oração" e "partilha [*sharing*]" (1997, p. 170-183). No entanto, o motivo pelo qual o assinalei tem a ver com a continuidade que o argumento desse autor mantém em relação a sua principal publicação anterior – cf. Csordas (1994, p. 59-61) –, o que justifica a inclusão aqui.

- como um "gênero narrativo" (Mafra, 2000, p. 78; Pfeil, 2011, p. 291) igualmente entre pentecostais ganenses (Reinhardt, 2016, p. 44);

- como algo potencialmente "pedagógico" e "disciplinador" por meio da "exemplaridade" (Pereira, 2008, p. 159, 165; 2009, p. 74-75; Dullo, 2016, p. 86, 94; Reinhardt, 2016, p. 47-48; Teixeira, 2016, p. 108).

Obviamente, não há como enfrentar essas contribuições em toda sua riqueza, todavia retornarei a elas sempre que for preciso. Por ora, gostaria de pontuar que a ênfase na autotransformação como componente do testemunho o aproxima de uma asserção disseminada e, a meu ver, erroneamente construtivista da libertação. Esta, e consequentemente o testemunho, é associada à pressuposição de que a "conversão cristã" consiste em individualização, separação e afastamento, centrados em uma "ruptura radical com o passado" (Meyer apud Robbins, 2011, p. 17) e/ou na "mudança cultural[20]" (Robbins, 2011, p. 17-19), trazendo à baila noções de agência, ética e liberdade.

[20] Um(a) dos(as) pareceristas, a quem agradeço, assinalou oportunamente que a discussão empreendida aqui não contempla o fato de que "[...] a libertação/deliverance implica em desvinculação ou rompimentos de laços com pessoas espirituais". Realmente, essa observação aviva, ainda me remetendo ao(à) parecerista, os "aspectos não-individualistas" da libertação que vicejam, por exemplo, tanto na análise seminal de Birgit Meyer quanto em outras. Em todo caso, Meyer, ficando apenas com ela, termina por analiticamente opacificar essas considerações etnográficas quando insiste na "analogia" entre "[...] a conversão [protestante/pentecostal] em termos de uma ruptura [radical] com o passado e a auto definição da modernidade em termos de progresso e renovação contínua" (1998, p. 317). Não por acaso, ela igualmente reitera: "Claramente, a libertação [*deliverance*] [...] é a característica mais relevante para a discussão da noção de ruptura que é central para este ensaio" (1998, p. 321, grifo nosso). Robbins também é influenciado por Meyer e assevera que os "[...] ritos de libertação [...] operam para desconectar as pessoas dos relacionamentos passados" (Robbins, 2011, p. 19). Considero que o(a) parecerista, que cita Bruno Latour, está correto quando nota que "vinculações podem ser precedidas de desvinculações". Todavia, este artigo enfrenta a possibilidade de "*qualificar* os tipos de vínculos" (Latour, 2000, p. 17), ou seja, busca especificá-los em consonância com aquilo

A libertação, quando é definida como uma forma dita ritual e um símile da conversão, faz com que o testemunho se transforme em uma comunicação subjetivada, ou agentiva, e estritamente inter-humana, na qual alguém, representacional, discursiva e narrativamente "dá significado" a sua própria vida. Daí se expande um paradoxo analítico em que a própria perspectiva dita protestante acerca da autonomia abastece especularmente uma fórmula teoricamente canônica acerca do que é o sujeito e a subjetividade, um ser autoconsciente e, sobretudo, sincero: que fala a verdade porque ela deriva de um "ato interior [...] [,] espiritual" (Austin, 1990, p. 27) e imaterial.[21] Essas noções influenciaram vastamente as ideias modernas de pessoa. Dito isto,

que as pessoas com quem convivi consideram ser fato: o caráter incomensurável do vínculo com Deus e as conclusões de que é Ele quem liberta e de que se pertence a Ele. A partir de seus amigos ganenses, Meyer demarca esse pertencimento superficialmente (1998, p. 338). Convém salientar também que Latour, quando enfatiza a qualidade dos "bons ou maus vínculos", afasta-se da divisão entre "emancipação [ou "liberdade" ou "autonomia"] e escravidão [ou "alienação" ou "vínculo"]" (Latour, 2000, p. 3-4) no repertório moderno. Este se apresenta como pedra de toque de algumas das análises advindas dos estudos antropológicos do Protestantismo. Meyer (1998, p. 318, 329, 332, 339-340), segundo Liana Chua, está entre os autores que "[...] complica[ram] e interroga[ram] a ruptura" (Chua, 2012, p. 18). Ainda assim, persiste em tais complicações e interrogações algo abrangido por aquele repertório: a importância conferida à ruptura (2012, p. 14) e à descontinuidade como elementos basilares da modernidade/Protestantismo. Isso talvez seja, considerando o caso de meus amigos católicos, analiticamente um mau vínculo por conta da ênfase no eu (Meyer, 1998, p. 330, 332) e da inferência de que a libertação, por ser considerada um ritual, opera em uma ordem "simbólica" ou representacional ou discursiva (1998, p. 337-340) ou construtivista.

[21] John L. Austin reportou-se singularmente à questão da sinceridade e censurou a insistência de que a "seriedade das palavras", a pressuposição de que eram verdadeiras, devesse corresponder às "[...] profundezas invisíveis do espaço ético [...]" (1990, p. 27). Para reflexões posteriores do sentido protestante da sinceridade, ver Webb Keane (2002, passim) e Isis R. Martins (2016, p. 34-35). A respeito da problemática concernente à materialidade das palavras entre formas de vida cristãs também protestantes, consultar Coleman (2006, p. 165, 175), Matthew Engelke (2007, p. 5-7), Keane (2007, p. 66) e Cesar P. Teixeira (2016, p. 119-120).

faço uma interrogação: há como propor tentativamente uma teoria dos meus amigos católicos acerca do testemunho distinta dessas considerações, que seria igualmente uma teoria da partilha, da direção espiritual e da pregação?

A noção moderna de agência, por se correlacionar com a "[...] velha doutrina protestante da responsabilidade individual [...]" (Asad, 1996, p. 271), possui uma conexão em sentido forte com o primado humanista da "autotransformação" (Keane, 2007, p. 3-4) e com a suposição de que a agência se imbrica à liberdade. Podemos concluir que essa suposição, apontada por Keane, está presente em algumas análises antropológicas nas quais a liberdade é, através da autenticidade, associada universalmente à subjetividade individual ou à "autoconsciência" (2007, p. 4).

Em seu estudo entre jainistas indianos, James Laidlaw enfrentou o problema de forma peculiar ao reconhecer que Michel Foucault teria uma ponderação contrária e convincente à "[...] retórica da 'libertação' [*liberation*], com sua implicação de libertar [*releasing*] uma verdadeira natureza anteriormente suprimida" (Laidlaw, 2002, p. 323). O que está sendo desnaturalizado é a asserção de que a plena realização da liberdade corresponda a fazer emergir um caráter agentivo inerente à natureza humana. A crítica refere-se, então, à "[...] ideia de [que a] liberdade é apenas possível na ausência total de constrangimento ou de relações de poder" (Foucault apud Laidlaw, 2002, p. 323). Ao contrário, a liberdade vicejaria em meio à sujeição, uma vez que esta não é uma negação do eu: pode criar formas específicas de subjetivação e de "auto-modelação [*self-fashioning*]", uma ação inerente à liberdade e compreendida por "[...] práticas éticas[22] – [que] Foucault [...] chama de [...] tecnologias do eu [*self*]" (Laidlaw, 2002, p. 322).[23]

[22] Laidlaw (2017) faz um levantamento bibliográfico minucioso dessa ramificação da antropologia. Para apontamentos relativos à antropologia da ética e à antropologia do Cristianismo por meio de uma "antropologia do caráter", ver Jon Bialecki (2018).

[23] Keane chama a atenção para o fato de que a conceptualização da ética em Foucault é um empreendimento reflexivo (de "autodistanciamento"), mentalista ("[...] apresentar [a própria conduta] a si mesmo como um objeto de pensamento [...]") (Foucault apud Keane, 2016, p. 23) e moderno (de autotransformação) (Keane, 2016, p. 23).

Sugiro que o equívoco de Laidlaw reside, a partir dessas considerações, em concluir que a verdade no Cristianismo, embora esteja em Deus e nas Escrituras, diz respeito principalmente à descoberta moderna do "eu" (2002, p. 324-325), que emergiria, por assim dizer, de exercícios disciplinares internalizados. Ele sublinha que entre jainistas e cristãos – através de seus adeptos historicamente protestantes, eu depreendo –, o conhecimento de si é decisivo para a "[...] autotransformação [, pois] [...] o processo de descobrir a verdade sobre o eu leva a uma renúncia [ascética] cumulativa e cada vez mais intensa desse eu" (2002, p. 325).

O ascetismo, que viria a ser contestado posteriormente na antropologia do Cristianismo (Cannell, 2005, p. 338-340), é definido como eticamente "voluntário" e um "exercício da liberdade ética" que as pessoas "[...] pensam que devem viver, [...] à medida que sua conduta é ética e livre" (Laidlaw, 2002, p. 327). Fenella Cannell assinala que Laidlaw, por insistir na persistência do eu em situações que aparentemente o secundarizariam, apresenta "[...] uma visão empobrecida das várias teologias da liberdade e da vontade nas religiões, incluindo o Cristianismo [...]" (2017, p. 14; cf. Laidlaw, 2002, p. 326).

Ao prosseguir com os meus amigos, vou em outra direção. Na libertação, eles não descobriam o eu, mas sim Deus e o pertencimento a Ele. Esvaziavam a importância da autotransformação. Por isso, testemunhavam que a vontade, a escolha e o próprio eu, qualidades singularmente humanas, eram doações divinas. É fundamental assinalar que tal descoberta constitui o aspecto vinculativo do conhecimento dessas pessoas, sem esquecer que tal vínculo é também submissão e obediência a Deus, o que concerne à afirmação de que os seres humanos são fracos sem Ele.

A vinculação é irremediavelmente assimétrica[24] e determina a seguinte definição da pessoa: a "pessoa com ou próxima de Deus" (que discerne ou, como proponho, fala "junto com" e a "partir" d'Ele) ou a "pessoa longe de

[24] Isso nos distancia da conclusão precipitada atinente à atribuição da "personitude [*personhood*] dividual [*dividual*]" a essas pessoas, conforme faria o melanesianista Mark S. Mosko (2015, passim). Não é possível concordar com ele, pois as trocas com Deus, entre

Deus" (que fala e estabelece juízos exclusivamente através das fraquezas de seu humano). Elas correspondem, respectivamente, aos termos livre e junto (próximo de Deus) e autônomo e afastado (distante de Deus) (ver Garcia, no prelo).

Meus amigos anuiriam que o testemunho – e, acrescento, a partilha, a direção espiritual e a pregação – provém de um conhecimento em que a abertura para Deus está no âmago da libertação e da doação do discernimento.[25] Isto é, diz respeito ao vínculo (à comunhão ou à aliança), ao invés de "performatizar" a autotransformação. Libertar, assim como testemunhar, não é afastar, emancipar, mas sim vincular e aproximar cada vez mais de Deus. Uma possível teoria acerca dessas quatro formas de enunciação, que se baseie nas inferências de meus amigos católicos, deve considerar essas observações.

A nossa quaternidade detém entre eles os seguintes aspectos: o primeiro consiste no *kairós*, no "momento oportuno", em lugar de se situar no *khrónos*.[26] Clarisse, a quem retorno, ao partilhar, testemunhou, e o fez não deixando de marcar que só "Deus sabe por que" ela resolvera falar naquela ocasião. O segundo diz respeito à feitura do "irmão" por meio do reconhecimento da filiação ao Pai. A noviça me "enxergou" fraternalmente quando, em tom de pregação, me disse para ter cautela com o orgulho. O terceiro faz sobressair que não é incomum que minha amiga e muitas outras pessoas que conheci – tal como Lourdes, mencionada ainda na introdução –, afirmassem que Deus havia "decidido" ou "escolhido" por elas. Colocavam a origem da força de suas intenções n'Ele. O quarto cintila o sentido material dessa comunhão, que já foi realçado na introdução a partir do comentário relativo à Eucaristia. Ademais, desdobra-se em uma sentença bastante comum nas

esses católicos, não se caracterizam pela troca de perspectivas e pela reversibilidade da assimetria que despontam nas permutas dividuais.

[25] Retornarei à relação entre abertura e libertação na última seção.

[26] A palavra grega *kairós* denota um "momento oportuno" em que se fixa um compromisso com Deus. A introdução do vocábulo *khrónos* é um acréscimo que realizo, já que marca a designação ordinária da passagem do tempo, o tempo cronológico. A referência ao termo *kairós* é comum entre os católicos com quem convivi, sendo uma decorrência do próprio "andamento" da libertação, que está embebida em alguma ocasião propiciada por Deus.

direções espirituais de Luís: "Temos que ser sacrários[27] vivos para as pessoas. Elas têm que ver a presença de Deus na gente".

Clarisse expandia essa presença[28] em várias de suas palavras durante uma mera caminhada. Tornava-se, assim, a "matéria do que [estava] diz[endo][29]". A circunstância não suscitava a "[...] relação hierárquica entre palavras e pensamentos [...]" (Keane, 2007, p. 210), oriunda geralmente de formas de vida cristãs protestantes. É preciso afirmar que essa ênfase na materialidade, no que tange ao estudo de alguns coletivos católicos, escapa de premissas teóricas dominantes fundadas no advento da Reforma, isto é, as que tendem a naturalizar a autotransformação, a atomização (Scott, 2012, p. 3-4) e a predominância da espiritualidade sobre a materialidade (Pels, 2012, passim).

A posição do Protestantismo, em prejuízo do Catolicismo e do Cristianismo não-ocidental, como vertente cristã empírica e modelarmente majoritária nas análises, já detectada por Chris Hann (2007, p. 385-386) e Otávio Velho (2009, p. 208-209), apoia-se no seguinte tripé hegemônico: "ruptura, sinceridade e interioridade" (Brown; Feener, 2017, p. 140).[30] As dificuldades advêm da concomitância paradoxal entre a observação de que o Cristianismo, em sua forma protestante, está na gênese da modernidade e a essencialização de tal forma, por conta de sua participação naquela gênese, como suporte padrão para as teorias modernas da religião. Na seção abaixo, continuarei com meus

[27] O sacrário é um pequeno armário ou cofre fixado geralmente sobre o altar de uma igreja e no qual são depositadas as hóstias consagradas.

[28] Isso se distancia do "paradoxo" que Matthew Engelke diz sobressair do que alcunha de "problema da presença": "[...] uma das dinâmicas centrais do pensamento cristão [de cariz protestante] é o entendimento paradoxal da presença e ausência simultâneas de Deus [e do Diabo]" (2007, p. 12). Para uma visada distinta do "problema" entre católicos brasileiros, consultar Maya Mayblin (2010, p. 3-5).

[29] Acerca de fórmulas consonantes com esse enunciado, ver Márcio Seligmann-Silva (2010, p. 3-4), Eduardo Dullo (2016, p. 86, 90-91, 93) e Teixeira (2016, p. 109).

[30] Acerca de contribuições recentes que enfatizam a importância da ainda incipiente antropologia do Catolicismo no interior da antropologia do Cristianismo, ver Bernardo Brown e P. Michael Feener (2017) e Maya Mayblin et al. (2017).

amigos e, através da maneira como eles conceptualizavam a pregação, problematizarei de modo preliminar as diferenças entre vínculo e autotransformação, sendo esta uma noção que se apoia no tripé mencionado acima.

VÍNCULO OU COMUNHÃO, EM VEZ DE AUTOTRANSFORMAÇÃO E AUTOCONHECIMENTO

No mês de fevereiro de 2015, no "Retiro de Carnaval[31]" da Missão, Irmã Maria Madalena da Cruz pregou acerca dos "conselhos evangélicos", isto é, acerca dos votos de pobreza, castidade e obediência. Durante um dos intervalos entre as atividades do Retiro, a moça, passadas algumas horas de sua pregação, me fez companhia no jantar. A jovem negra tinha vinte e seis anos. Era ex-manicure e costureira.

Sua preocupação nas pregações era rogar à "[...] luz do Espírito Santo... para alcançar a necessidade do povo que vai me ouvir". O primeiro momento de preparar a pregação consistia em "entrar em oração. Eu fico diante de Jesus Sacramentado. Peço o discernimento". Depois disso, decidiu separar os três temas atinentes aos conselhos evangélicos: "Aí é onde entra a pesquisa. Li livro, procurei documento, no Evangelho, para saber as passagens que encaixam".

A celibatária assinalou que na "pregação tem que ter uma intenção com as pessoas que irão ouvir. O pregador tem a função de ensinar, porém ele não é professor. A pregação tem que instruir e levar a pessoa para mais próximo de Deus. Elas estão com o mesmo objetivo: querem seguir a Deus... Têm sede de Deus".[32] Fez, ainda, um adendo: "A pregação é uma oração também". A comunicação, tal como ocorre no testemunho, não é estritamente entre humanos, mas também com Deus, a Virgem Maria, os anjos, os santos, que escutam, sem contar a inquietação e a hostilidade

[31] Na Missão, os "Retiros" eram os momentos em que seus membros se reuniam periodicamente, assim como a oportunidade de atrair novos missionários.

[32] A expressão sede de Deus aproxima-se do "desejo por Deus", assinalado por Bruno Reinhardt (2016, p. 47, 59) em outra situação etnográfica.

do demônio em relação à verbalização de um conhecimento que marca o vínculo com o ser divino. Sua autoria não incide geralmente nos aspectos individuantes que modernamente designaríamos a ela.

Há, a princípio, uma pequena observação de Marilyn Strathern que deve ser levada em consideração, já que fomenta o argumento que desejo apresentar no que toca à autoria. Ela nota que, quando os antropólogos "[...] se voltam para "sua própria sociedade" [...]", surge "[...] a questão preliminar de como se *conhece* quando se está em casa" (Strathern, 2014, p. 133). Mais do que isso, é preciso não perder de vista que aquilo que importa é se "[...] investigador-investigado estão igualmente em casa, por assim dizer, no que diz respeito aos tipos de premissa sobre a vida social que informam a investigação antropológica" (Strathern, 2014, p. 134). "Estar em casa" não se restringe a uma questão geográfica. Nossas conceptualizações, ao possibilitarem que nos mantenhamos "próximos de casa", podem trivializar ou exotizar o que as pessoas asseveram ser fato.

"Eu prego aquilo que eu busco viver"

Retornando a Maria, afirmo que minha amiga não estaria em casa se eu concluísse incautamente que, em termos autorais, sua pesquisa se definiria tal como a minha "pesquisa". Ou vice-versa. Além disso, eu seria negligente se não atentasse que "ensinar", seguindo palavras da freira, não é o mesmo que ensinar. Trata-se no primeiro caso da qualidade vinculativa (comungatória ou de aliança) de seu conhecimento, em vez da transferência de um conteúdo formalizado e congelado que ocorre modernamente no segundo caso, que eu e a freira compartilhamos. A continuidade não deve ser um lenitivo para o obscurecimento da diferença ou para a descrição desta em termos exóticos. Meus amigos católicos estavam próximos de "nós" quando assinalavam a preeminência da razão nos assuntos humanos, mas se distinguiam quando desconfiavam da mesma por extrair Deus da vida. Diziam ainda que a pessoa, quando "acha[va] que se basta[va]", podia

ter caído em uma artimanha demoníaca que a impedia de se dar conta da incontornabilidade de suas fraquezas.

Assim o testemunho, a partilha, a direção espiritual e a pregação não devem ser pensados somente ao redor das narrativas principais de nossas "[...] técnicas sociais de produção [...]" (Strathern, 2014, p. 138) do conhecimento. A citação a seguir contrasta com o que estou tentando estabelecer aqui, pois alguns antropólogos, ao se remeterem ao testemunho, estão em casa quando

> "[...] uma pessoa é por natureza proprietária de si mesma [...] Desse ponto de vista, todo conhecimento pode ser transformado em autoconhecimento: quanto mais se aprende sobre os outros, mais se aprende sobre si mesmo. Além disso, em seus atos de apropriação, os eus suplantam uns aos outros. Acima de tudo, se o conhecimento dos outros se torna um veículo para o conhecimento do eu, ele se transforma na constituição do eu. A autoria se desloca em relação a esses outros" (Strathern, 2014, p. 144).

Strathern está se referindo ao conceito euro-americano de pessoa e ao tipo de conhecimento derivado dele. Essa descrição familiar do individualismo e da autonomia diz muito sobre as limitações de perspectiva quando se negligencia os modos de conhecer que escapam daquilo que o conhecimento precipita quando estamos em casa. A diferença deve ser acentuada. A "intenção do pregador", nas palavras de Maria,

> "[...] é falar em nome da Igreja, é falar em nome Deus e ser Deus para as pessoas, porque eu tenho que estar em comunhão [literal] com o que eu estou dizendo. Antes de eu falar, a minha vida tem que estar em comunhão. Eu prego aquilo que eu busco viver, porque o primeiro ouvinte é o pregador, no sentido de colocar isso em prática".

O pregador é a matéria daquilo que profere, porque "testemunha [o que enuncia] com a própria vida", assim como aquele que partilha torna-se também a matéria do que diz. A pregação torna-se "testemunho de ou com a vida". Todos esses deslizamentos acontecem também na direção

espiritual, a qual abordarei na próxima seção. O pregador, ao contrário de noções ordinárias de "ensino" e de "aprendizado", instrui porque busca viver aquilo que ele prega.

O autoconhecimento, entre meus amigos, não é o aspecto fundamental que constitui o eu por meio da apropriação do conhecimento dos outros, desvinculando-se destes. Preferencialmente, quanto mais se aprende com os outros, maior é a proximidade com Deus. Esse compromisso afasta-se dos modos de conhecimento em que o acúmulo, no momento da aprendizagem, é transmissível (em termos representacionais) porque se aparta de seu portador (Ingold, 2001). A finalidade não é transmitir um conhecimento que seja mentalista e replicável, mas sim estar com a "Verdade[33]": Deus.

Conhece-se a Verdade por se comprometer com o Pai. Simultaneamente, o demônio tentará implacavelmente obliterar esse conhecimento, que não produz emancipação, mas pertencimento a Deus, o que o enfurece. As pessoas com quem convivi diziam pertencer a Ele nas condições de "servo", "coisa", "propriedade", "instrumento", "veículo" e "ponte".[34] Estou afirmando que o testemunho, a partilha, a direção espiritual e a pregação, ao suscitarem submissão e obediência a Deus, realçam como esses católicos não eram "proprietários de si mesmos", um elemento-chave do esboço de uma teoria de nossa quaternidade. Pertenciam uns aos outros enquanto irmãos porque pertenciam a Deus.

---

[33] O substantivo verdade conserva uma relação indissolúvel com o ser divino, a própria Verdade, conforme insistiam meus amigos. Eles não perdiam de vista também as passagens do Evangelho segundo São João: "E Jesus dizia aos judeus que nele creram: "Se permanecerdes na minha palavra, sereis meus verdadeiros discípulos; conhecereis a verdade e a verdade vos livrará"" (8, 31-32); "Disse-lhe Tomé: "Senhor, não sabemos para onde vais. Como podemos conhecer o caminho?". Jesus lhe respondeu: "Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim"" (14, 5-6). Na próxima seção, retomarei essa discussão.

[34] Em outros autores, é possível verificar ao longo de suas pesquisas com coletivos cristãos os seguintes termos análogos: "receptáculo" (Coleman, 2004, p. 436) e "vaso" (Pfeil, 2011, p. 288; Reinhardt, 2016, p. 50).

Volto a Maria, que partilhou: a intenção no momento de pregar seria que as palavras alcançassem o "coração e a necessidade de cada um. Isso vira uma intenção, mas não vira uma intenção pessoal: eu pregar para me agradar, porque eu quero falar bonito... Quando eu me preocupo com o próximo, eu tenho com eles uma intenção". O conhecimento – ao ter essa qualidade de vínculo, caso consideremos que é produzido pelo pertencimento (propriedade) primeiro a Deus –, não coincide com a emersão de um indivíduo que passou por uma autotransformação e gerou autoconhecimento, mas diz respeito a um cristão livre através da submissão e da obediência, do vínculo com Deus.

Ao longo desta seção, tentei ressaltar que seria um equívoco depreender que conceitualmente as partilhas, testemunhos e pregações de Lourdes, Clarisse e Maria transmitiam suas autotransformações. Sugiro que essa conclusão está disponível em um mundo onde o conhecimento não escapa do autoconhecimento, que vai do interior, da mente, para o exterior, a realidade. Preferencialmente, aquelas três católicas buscavam aproximar quem quer fosse da Verdade: Deus. Nas páginas a seguir, salientarei que tal Verdade, nas enunciações de meus amigos, precipita um terceiro, o que me levará à direção espiritual.

"A LIBERTAÇÃO NADA MAIS É DO QUE A PESSOA QUE CONHECE A VERDADE"

Lourdes, Maria e Clarisse falavam comigo, mas junto com e a partir de Deus, o que não estabelecia um eixo "[...] retórico no sentido de que é um *argumento* sobre a transformação do eu pela qual as almas perdidas devem passar, e um *método* para ocasionar a mudança naqueles que o escutam [...]" (Harding, 1987, p. 167, grifo do autor).[35] Também não

[35] Apesar dessas considerações, Harding, diante da onipresença divina entre seus amigos batistas, equilibra-se entre o ceticismo e a credulidade – ambos matrizes de problematizações relevantes dispostas em sua etnografia (1987, p. 169-170, 178).

trazia à baila uma "realidade sagrada distintiva [...] constituída na *performance*" (Csordas, 1997, p. 163, grifo nosso).

O desafio agora é não ofuscar um aspecto principal dos enunciados de meus amigos: a presença de mais de dois. Prossigo com a helenista Barbara Cassin (2010). Sua abordagem interessa porque assinala que, de modo geral, a filosofia constituiria suas enunciações através do "regime normal do sentido" (aquele em que se contam dois e em que os enunciados podem ser considerados verdadeiros ou falsos): "falar a" ("persuasão"/"Retórica") e "falar sobre" ("verdade"/"Filosofia"), de forma que a persuasão/Retórica deve submeter-se à verdade/Filosofia (2010, p. 16-17, 22).

Exclui, então, um terceiro modo, o "falar por falar" ou "pelo prazer de falar" (recusa do princípio aristotélico da "não contradição[36]"/"Sofística") (2010, p. 16). A inclusão de um terceiro[37], que denega a não contradição, torna o acento humanista subjacente à noção de "retórica [ou persuasão] cristã" movediço, seja como *argumento* e *método* (Harding, 1987, p. 167), seja como realização de um "efeito transformativo" (Csordas, 1997, p. 157).

Esses apontamentos convergem para a maneira como os católicos com quem convivi estão em casa. Em suas vidas, sempre pareceram agir assinalando que sua "liberdade está em Deus": o terceiro marcado no testemunho, na partilha, na direção espiritual e na pregação. Assim, eu também prefiro "contar três". Para além das acepções corriqueiras, o substantivo testemunho, para ficar apenas com ele, pode tornar aparente uma terceira presença, merecendo atenção. Seu elemento antepositivo tem origem no latim "[...] *testis, is* 'testemunha' ([...] de *tertius* e *stare*: [...] 'que é o terceiro num concurso ou conjunto de três')" (Houaiss, 2001, p. 2708).[38]

---

[36] O suposto de que proposições contraditórias são falsas.

[37] Trata-se de uma recusa do princípio aristotélico do "terceiro excluído", a presunção de que só há duas possibilidades: as certas e as erradas.

[38] Para uma discussão mais circunstanciada das dimensões etimológicas do substantivo testemunho, ver Seligmann-Silva (2010, passim); consultar também Eduardo Dullo e Luiz Fernando D. Duarte (2016, p. 13-14).

A direção espiritual, por amalgamar o testemunho, a partilha e a pregação, corrobora a inferência de que Luís, quando dizia aquilo que "Deus colocou no [seu] coração", não falava através da normalidade do sentido, contando dois: não discorria "sobre" algo e tampouco "falava a" alguém. Ele o fazia junto com e a partir da Verdade: Deus.

Nas casas da Missão, eram realizadas missas semanalmente. Estas não tinham a homilia realizada pelo padre, mas as direções espirituais de seu fundador. Em uma noite de quinta-feira em 2013, Luís se referia à responsabilidade das pessoas que detinham "postos [ou "cargos"] de governo[39]" na comunidade. Para tratar do assunto, ele partilhou que havia "pedido ao Senhor uma comparação [e discernimento]": "Ele [Deus] mostr[ou] [, deu uma visão por meio da palavra de ciência,] várias madeirinhas fazendo uma cerca [os missionários que não detinham cargos de governo]. Tinha alguns portões, como uma porta social, e tinha alguns portões maiores para a entrada de carros... Satanás tenta entrar na nossa comunidade para destruir, causar divisão, discórdia...".

Alguns missionários, os "guardiões", os responsáveis por atividades pastorais específicas, eram as portas sociais. Por esse motivo, ele acentuava que o estrago provocado por uma "brecha" para o demônio era maior nessas portas, logo a vigilância também deveria sê-lo. Os portões maiores eram os "ministros", os encarregados de coordenar as regiões da cidade em que a Missão estava presente: "Um erro de um ministro dentro da nossa comunidade pode causar um estrago irreparável. Se a gente não cuidar, aí cai a cerca toda".

Em suma, o impulso da comparação de Luís, tal como as de Lourdes e de Clarisse, passava por uma forma explícita de se "precaver" contra e de discernir a ação maligna nos postos de governo, pois sua má condução

[39] Na Missão, "governar" correlacionava-se com o verbo "servir" e o substantivo "serviço". Os três tinham como correlato a obediência a Deus. Governar, segundo Luís, "não é oprimir, mas servir". Servir correspondia às ações ligadas ao "poder" que emana de Deus. O "poder do mundo" ou dos "homens", asseveravam meus amigos, era o que oprimia, sendo aquele a partir do qual o demônio aprisiona as pessoas.

ampliaria uma "brecha" em uma escala incontornável. Tornava, em acréscimo, a partilha exortativamente uma pregação e um testemunho do dom divino, contido na visão. A direção espiritual atualizava também o vínculo com Deus, embora ela se circunscrevesse à vida comunitária.

"... viver pela Verdade... causa uma libertação por consequência da abertura para Jesus"

As comparações efetuadas por Luís diziam respeito a algo ainda mais fundamental: a impossibilidade de haver no mundo dessas pessoas qualquer instância em que se pudesse vislumbrar algum fechamento. A cerca era uma maneira de realçar simultaneamente que a brecha, como um efeito das atividades demoníacas, podia destruir a comunidade, e que sua neutralização se dava pela abertura para Deus. Se O último "está em tudo", assim como o demônio "pode estar em tudo", conforme essas pessoas insistiam, é possível deduzir que a condição substantiva de seu mundo é ser desde sempre "aberto", algo discutido detalhadamente em Costa (2017).

Como já foi sublinhado acima, a libertação como vínculo é o solo comum do testemunho, da partilha, da direção espiritual e da pregação. Sua manutenção acontece através da "amizade" com Deus, que é renovada pelos "encontros" que se tem com Ele. Certa vez, Luís partilhou comigo:

> "A libertação nada mais é do que a pessoa que conhece a Verdade, e essa Verdade gera essa libertação, porque é liberto do quê? É liberto do erro. Esses erros, às vezes, são só um mal humano; às vezes, é um problema psíquico; às vezes, pode ser uma influência direta de Satanás. Mas sendo um ou sendo outro, a Verdade liberta a pessoa que se dispõe a viver pela Verdade. [A pessoa que] [a] credita que dá para ser discípulo de Jesus e seguir Ele com todas as fraquezas. Isso causa uma libertação por consequência da abertura para Jesus".

A Verdade que se conhece é o próprio Jesus Cristo consumido diariamente na celebração eucarística. É preciso assinalar que tal Verdade não é articulável por meio do "regime normal do sentido" no qual se contam dois.

Em tal regime, a Verdade de meus amigos seria reduzida aos seus efeitos ditos retóricos ou persuasivos ou transformativos. Dessa forma, verdades de cariz antropológico, estabelecidas por sobre ou acima da vida das pessoas, negligenciariam enunciados gerais e, em tese, contraintuitivos, dos católicos com quem estive: "A Verdade é uma pessoa", "Jesus é livre na cruz"; "Ser livre é ser obediente", "O jugo de Deus é suave", "Deus se abaixa por nós", "O demônio é um ser" etc.

Se conforme Luís as pessoas "vivem pela Verdade", falando junto com e a partir d'Ela, é preciso não perder de vista possíveis desdobramentos dessa asserção. Acresço a ela alguns comentários de Evandro de S. Bonfim.[40] Em sua pesquisa com católicos (membros e não membros) ligados à comunidade Canção Nova, o ímpeto, e/ou a audácia, de dizer a verdade na enunciação testemunhal é um dom divino que se afasta da definição rotineira do testemunho, no Catolicismo, enquanto uma ação passiva e própria da vida dita "exemplar" (Bonfim, 2016, p. 71-72). Ao contrário, o adepto, entusiástica, ousada e corajosamente, "[...] interpel[a] as pessoas para transmitir a verdade [evangélica] que possui" (2016, p. 76). Essa concepção do testemunho corresponde ao vocábulo grego *parresia*, mencionado por aqueles católicos.[41]

As remissões ao vocábulo conduzem Bonfim a Foucault, que – em seu último curso no Collège de France, que veio a ser publicado sob o título *A coragem da verdade* –, destrincha as "[...] origens gregas da parresia [e suas reverberações no Cristianismo], descrita como modalidade de dizer a verdade com a qual o enunciador está comprometido, vínculo necessário que a distingue da *retórica*" (Bonfim, 2016, p. 73, grifo do autor; ver também Reinhardt, 2016, p. 46-47). A discussão é importante, pois se volta aos modos de "[...] atestação da verdade atuantes no mundo antigo [...]" (Bonfim, 2016, p. 72). Permite assinalar algumas diferenças entre

[40] A reflexão do autor acerca da *parresia* foi de suma importância para o prosseguimento da discussão neste instante.

[41] É digno de nota que jamais ouvi de meus amigos, ao contrário de Bonfim, qualquer menção explícita a essa palavra grega.

formas de verdade e de conhecimento que dependem ou não da individuação. Quando não depende desta, o testemunho reverbera, tal como na análise de Bonfim, o transbordamento da Terceira Pessoa divina. Quando depende, acaba por marcar o pronome reflexivo "si". O autor sublinha de passagem (2016, p. 74) esse ponto, o qual desejo especificar.

Insistir naquele pronome parece indicar o suposto discutível de que do Cristianismo emerge um sujeito "para si" que se enreda – tal como nas conclusões contestáveis de Laidlaw, expostas acima – em derivações mais amplas da autotransformação: "governo de si", "autogestão de si", "aperfeiçoamento ético de si", "controle ou domínio de si", "cuidado de si", "práticas de si", "cultivo de si", "propriedade de si" etc. Todavia, alguns dos verbos relacionados à libertação e à nossa quaternidade eram muitas vezes conjugados, pelos meus amigos, de maneira pronominal. Isto é, denotavam que entre eles as ações próprias do sujeito eram marcadas, conforme delineado na primeira seção, pelo pertencimento, submissão e obediência a Deus: "liberta-me, Senhor", "submete-me, Senhor", "usa-me, Senhor", "vença-me, Senhor", "renova-me, Senhor", "seduziste-me, Senhor", "inspire-me, Senhor" etc.

Da discussão de Bonfim se entrevê algo crucial. A *parresia* enquanto um "dom pneumático" (2016, p. 72-73), a maneira como ela é exibida entre seus amigos, aproxima-se também do modo como o "caráter" é uma doação divina para os protestantes carismáticos norte-americanos da denominação Vineyard, estudados Jon Bialecki (2018), e destaca, entre as pessoas com que estive, igualmente como liberdade e discernimento são presentes de Deus. Em qualquer desses casos, persiste a abertura para Deus, o terceiro, o par doação/submissão-obediência[42] e o fato de que a Verdade não é redutível a uma contagem de dois.Reporto-me agora com brevidade a Foucault, pois

[42] Bialecki destaca em seu trabalho que as habilidades resultantes dos regalos divinos seriam abordadas em poucas análises "[...] como um meio ou o *telos* de um exercício ético [e "pedagógico"]" (2018, p. 214). Eleger este exercício como o *telos* da dádiva empalidece desnecessariamente sua conclusão de que o dom é recebido por meio do cumprimento obediente dos desígnios de Deus (2018, p. 211).

as formas iniciais da *parresia* no Cristianismo (considerando a Septuaginta e o Novo Testamento), analisadas pelo filósofo (2011, p. 285-290), envolvem uma contagem de três a qual não prescinde da "abertura" (2011, p. 285-287) e do "vínculo" (2011, p. 289).[43] Os dois últimos são, nessas coleções de livros revelados, propulsores da ação corajosa de quem vive pela verdade de Deus e/ou prega o Evangelho. Não se trata de uma verdade que se pronuncia modernamente "sobre si mesmo" (2011, p. 4-5), tal como na fala sincera (cf. acima). É revelador que, de certo modo, a sinceridade possa ser considerada uma modalidade moderna de atestação *parresiástica* da verdade em que se contam dois.

Luís, como vimos, partilhou que "...viver pela Verdade... causa uma libertação por consequência da abertura para Jesus". A partir dessa asserção, é pertinente afirmar que sem a abertura, o coeficiente mínimo da libertação, não há o recebimento das dádivas divinas e portanto confiança, coragem e certeza que conduzam, entre esses católicos, à pregação destemida e visceral do Evangelho. Aliás, é improvável separar abertura e dom. Este pode ser considerado tanto atributo ou característica do ser de Deus quanto dádiva

[43] A oposição que Foucault faz entre a "confiança" dos primeiros cristãos e a "[desconfiança] de si" engendrada pela concretização, a partir do século IV, de um conjunto eclesial centralizado (2011, p. 293), é encarada por ele mesmo de forma preliminar e dependente de uma investigação mais aprofundada (2011, p. 293). Ainda assim, é significativo que o argumento de que a "obediência [e a submissão]" e o "temor a Deus" dizem respeito à cessação da "abertura de coração" e da "confiança" (2011, p. 292-293) em Deus busque dar conta, exatamente, do desenvolvimento de tendências históricas ascéticas no Cristianismo (2011, p. 294-297; consultar também Reinhardt, 2016, p. 47). Embora perspicazes, esses apontamentos estão entre aqueles que negligenciam a persistência da abertura nas análises acerca do Cristianismo, a partir da presunção de que ela se opõe mecanicamente ao fechamento. Em primeiro lugar, isto obscurece que a onipresença de Deus e a quase onipresença do demônio realçam, caso consideremos meus amigos, que a contenção de uma brecha para o maligno ocorre por meio da abertura para Deus e vice-versa (Costa, 2017). Em segundo lugar, empalidece o caráter de vínculo (de comunhão ou aliança) que perfaz as relações com Deus. Em suma, Ele e o maligno transformam-se nas análises em seres fantasmagóricos ou abstratos ou opacos.

recebida por conta da abertura para Ele. Desse modo, a abertura resulta em uma submissão e obediência que libertam não pela descoberta do eu (cf. Laidlaw acima), mas sim de Deus, tornando liberdade, discernimento/conhecimento, vontade, escolha, eu, *parresia* e caráter dádivas, em vez de manifestações da autotransformação. Talvez o apego teórico à subjetivação em muitos estudos do Cristianismo tenha suprimido investimentos analíticos mais vigorosos na abertura.

Se parto de meus amigos, infiro que enunciar e atestar a verdade referem-se à "verdade de vinculação" (falar junto com e a partir dela), afastando-se da "verdade de autotransformação" (falar sobre ou por cima dela). Nesta se desdobra uma contagem de dois em que predominam reduções analíticas de cunho humanista e construtivista (a submissão da materialidade/realidade "em si" à imaterialidade/sujeito "para si"). Naquela se prolonga uma contagem de três, porque a verdade seria irredutível ao humanismo e ao construtivismo. Ademais, ela permaneceria insubmissa à imaterialidade e/ou à materialidade. Não por acaso, as pessoas com quem convivi sempre repetiam: "a Verdade é Deus, O Criador de tudo o que há". Não é uma v(V)erdade que se possui; é-se possuído por e(E)la.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do artigo, tentei salientar que o testemunho, a partilha, a direção espiritual e a pregação em um coletivo de católicos são, sobretudo, reverberações da abertura e da libertação. As duas precipitam um conhecimento desde sempre vinculativo (em lugar de autotransformador), baseado no discernimento, que se dá por meio da aliança com Deus e do pertencimento a Ele. Daqui se infere que nossa quaternidade reverbera esses mesmos aspectos. Estes só podem ser opacificados analiticamente caso ignoremos a abertura e concluamos que a libertação, de início, é redutível a noções modernas de liberdade que operam por meio do regime normal do sentido,

apoiando-se em noções correlatas de autotransformação, autonomização, subjetivação etc.

Em reprise, o esboço de uma teoria de nossa quaternidade, considerando que ela surgiu de questões originadas da etnografia, abarca a imprevisibilidade do tempo e dos desígnios de Deus (o *kairós*), a emersão do irmão por meio da filiação ao Pai, a liberdade, a vontade, a escolha e o eu como doações divinas, a materialidade da comunhão com Ele, o conhecimento como aproximação e a Verdade como pessoa. Essa renitência de Deus só pode ser apagada se antropocentricamente postularmos que aquelas quatro formas de enunciação conduzem ao tempo cronológico, à subjetivação, à preponderância da agência humana nos assuntos da liberdade, da vontade, da escolha e do eu, ao caráter imaterial da interioridade, ao conhecimento como afirmação de si e à verdade como consequência da fala sincera, sobrevinda dos recônditos do eu.

É possível então depreender o embaraço teórico que o testemunho cristão provoca em alguns pesquisadores quando ele está implicado nas instâncias ditas "seculares" e/ou "políticas". Ofuscar em termos analíticos a presença divina nesses momentos minora, por exemplo, a própria questão de que meus amigos se remetiam a Deus onde quer que estivessem. Essas pessoas sempre diziam: "Ele vai aonde quiser". Talvez a descrição do modo como os cristãos se relacionam com Deus seja decisiva para a análise de suas ações em vários momentos de nosso cotidiano, porque muitos deles realizam o que quer seja em nome d'Ele. Evidentemente, não estamos às voltas com um empreendimento teológico[44], mas sim com a impossibilidade de não perder de vista o que as pessoas asseveram ser fato.

[44] Agradeço a Eduardo Dullo por ter me chamado a atenção para o modo como as relações entre antropologia e teologia têm sido exploradas recentemente em algumas das reflexões de Joel Robbins (2006, 2013). Bialecki (2014), por sua vez, apresenta de maneira elucidativa o problema da ausência de Deus na antropologia do Cristianismo por meio de uma análise original do trabalho pioneiro de Tanya M. Luhrmann, *When God talks back: understanding the American Evangelical relationship with God*, publicado em 2012. Derrick Lemons, em coletânea a ser publicada, intitulada *Theologically engaged*

A vida de meus amigos não se amolda facilmente às descrições que, em lugar de se deterem na qualidade de sua vinculação com Deus, empalidecem analiticamente a comunhão ou aliança que, ao redundarem em submissão e obediência a Ele, especificam sua liberdade e conhecimento. Desse modo, essas mesmas descrições acabam por privilegiar a familiaridade da autotransformação através das várias interposições do pronome reflexivo "si". Trata-se das mesmas asseverações presentes em noções essencializadas de liberdade e de (auto-)conhecimento que resultam em "auto-modelações" sinceras (verdadeiras), disruptivas (autonomizantes) e internalizadas (singularizantes). A ênfase na autotransformação no que tange às formas de vida cristãs, em algumas abordagens antropológicas, talvez seja uma refração da própria teoria moderna/protestante concernente ao indivíduo. Entretanto, a liberdade e o conhecimento do qual advinha o discernimento, entre os católicos com quem estive, pareciam decorrer do fato de eles estarem vinculados a e/ou abertos para Deus.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. Comments on conversion. In: VAN DER VEER, Peter. *Conversion to modernities*: the globalization of Christianity. New York and London: Routledge, 1996. p. 263-273.

AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BIALECKI, Jon. Does God exist in methodological atheism? On Tanya Luhrmann's When God Talks Back and Bruno Latour. *Anthropology of Consciousness*, v. 25, n. 1, p. 32-52, mar. 2014.

anthropology, indica que o capítulo assinado pela antropóloga Naomi Haynes destaca que "[...] um dos problemas mais incômodos da antropologia da religião [...]" consiste no desafio de "[...] colocar Deus em nossas análises" (Lemons, no prelo). Acerca de abordagens mais específicas de como católicos relacionam-se com Deus, ver Mísia L. Reesink (2005) e Edilson S. Pereira (2009).

_____. Character as gift and erasure. *Social Anthropology*, Cambridge, v. 26, n. 2, p. 211-221, maio 2018.

BÍBLIA AVE MARIA. *Edição de estudos*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2011.

BONFIM, Evandro de S. Das relações entre exemplo e parresia: formas de evangelização católica. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 71-84, dez. 2016.

BROWN, Bernardo; FEENER, R. Michael. Configuring Catholicism in the anthropology of Christianity. *The Australian Journal of Anthropology*, Sydney, v. 28, n. 2, p. 139-151, aug. 2017.

BYNUM, Caroline W. The animation and agency of Holy food: bread and wine as material divine in the European Middle Ages. In: PONGRATZ-LEISTEN, Beate; SONIK, Karen. *The materiality of divine agency in cross-cultural perspective*. Berlin: de Gruyter, 2015. p. 70-89.

CANNELL, Fenella. The Christianity of anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, n. 2, p. 335-356, jun. 2005.

_____. Mormonism and anthropology: on ways of knowing. *Mormon Studies Review*, Provo, v. 4, n. 1, p. 1-15, jan. 2017.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília. L. Novas comunidades católicas: por que crescem? In: CARRANZA, B. et al. *Novas comunidades católicas*: em busca do espaço pós-moderno. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009. p. 139-170.

CASSIN, Barbara. A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem. *Revista Letras*, Curitiba, n. 82, p. 11-46, set./dez. 2010.

CHUA, Liana. *The Christianity of culture*: conversion, ethnic citizenship, and the matter of religion in Malaysian Borneo. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

COLEMAN, Simon. The Charismatic gift. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 10, n. 2, p. 421-442, jun. 2004.

_____. Materializing the self: words and gifts in the construction of Evangelical identity. In: CANNELL, Fenella. *The anthropology of Christianity*. Durham and London: Duke University Press, 2006. p. 163-184.

CORTÊS, Mariana. O mercado pentecostal de pregações e testemunhos: formas de gestão do sofrimento. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 184-209, dez. 2014.

COSTA, Ypuan Garcia. *"Abertura para Deus" e "brecha" para o demônio*: a "libertação" entre católicos na cidade de São Paulo. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–PPGAS/USP, São Paulo, 2017.

CSORDAS, Thomas J. *The sacred self*: a cultural phenomenology of Charismatic healing. Berkeley: University of California Press, 1994.

_____. *Language, charisma, and creativity*: the ritual life of a religious movement. Berkeley: University of California Press, 1997.

DULLO, Eduardo. Paulo Freire, o testemunho e a pedagogia católica: a ação histórica contra o fatalismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 29, n. 85, p. 49-61, jun. 2014.

_____. Testemunho: cristão e secular. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 85-106, dez. 2016.

DULLO, Eduardo; DUARTE, Luiz Fernando D. Introdução. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 12-18, dez. 2016.

ENGELKE, Matthew. *A problem of presence*: beyond Scripture in an African Church. Berkeley: University of California Press, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A Coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GARCIA, Ypuan. A "libertação de demônios" como cotidianidade: esboço de um estudo etnográfico. *Perifèria*: Revista de Recerca i Formació en Antropologia, Barcelona, v. 19, n. 1, p. 4-27, jun. 2014a.

_____. "Deus sabe por que a gente consegue falar pra uns; e pra outros, não": trabalho de campo e precaução em uma comunidade católica. In: SEMINÁRIO DE ANTROPOLOGIA DA UFSCAR, 2014b, 3., São Carlos. *Anais do III Seminário de Antropologia da UFSCar*, ano 1, 1. ed. São Carlos: Departamento de Ciências Sociais/UFSCAR, 2014b. p. 122-131. Disponível em: <http://www.seminariodeantropologia.ufscar.br/wp-content/uploads/2014/09/ANAIS-DO-III-semin%C3%A1rio-de-antropologia-pdf.121-136.pdf>. Acesso em: 3 jul. 2018.

_____. Formas de "buscar Deus" e de ser assediado pelo demônio: objetos na vida de católicos brasileiros. *Etnográfica*, Lisboa, no prelo.

HANN, Chris. The anthropology of Christianity per se. *Archives Européennes de Sociologie*, Cambridge, v. 48, n. 3, p. 383-410, dez. 2007.

HARDING, Susan F. Convicted by the Holy Spirit: the rhetoric of fundamental Baptist conversion. *American Ethnologist*, Washington, v. 14, n. 1, p. 167-181, fev. 1987.

INGOLD, Tim. From transmission of representations to the education of attention. In: WHITEHOUSE, Harvey. *The debated mind*: evolutionary psychology versus ethnography. Oxford: Berg, 2001. p. 113-153.

KEANE, Webb. Sincerity, "modernity", and the Protestants. *Cultural Anthropology*, Washington, DC, v. 17, n. 1, p. 65-92, fev. 2002.

_____. *Christian moderns*: freedom and fetish in the mission encounter. Berkeley: University of California Press, 2007.

_____. *Ethical life*: its natural and social histories. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016.

LAIDLAW, James. For an anthropology of ethics and freedom. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 8, n. 2, p. 311-332, jun. 2002.

_____. Ethics/Morality. In: CANDEA, Matei et al. *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, Cambridge, fev. 2017. Disponível em: <http://www.anthroencyclopedia.com/printpdf/112>. Acesso em: 4 fev. 2018.

LATOUR, Bruno. Factures/fractures: de la notion de réseau à celle d'attachement. In: MICOUD, André; PERONI, Michel. *Ce que nous relie*. La Tour d'Argues: Editions de l'Aube, 2000. p. 1-17. Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/76-FAKTURA-FR.pdf>. Acesso em: 3 jul. 2018.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

LEMONS, Derrick. *Introduction*: theologically engaged anthropology, no prelo. Disponível em: <http://research.franklin.uga.edu/tea/content/forthcoming-book-introduction>. Acesso em: 3 mar. 2018.

MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 57-86, apr. 2000.

_____. Santidade e sinceridade na formação da pessoa cristã. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, p. 173-192, jun. 2014.

MARTINS, Isis R. Moralidades e atos de fala em serviços de apoio emocional: modalidades laicas da confissão e do testemunho? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 19-43, dez. 2016.

MAYBLIN, Maya. *Gender, Catholicism, and morality in Brazil*: virtuous husband, powerful wives. Nova York: Palgrave Macmillan, 2010.

MAYBLIN, Maya et al. Introduction: the anthropology of Catholicism. In: MAYBLIN, Maya et al. *The anthropology of Catholicism*: a reader. California: University of California Press, 2017. p. 1-29.

MEYER, B. Make a complete break with the past: memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse. *Journal of Religion in Africa*, Leiden, v. 28, n. 3, p. 316-349, ago. 1998.

MOSKO, Mark S. Unbecoming individuals: the partible character of the Christian person. *HAU*: Journal of Ethnographic Theory, London, v. 5, n. 1, p. 361-393, primavera 2015.

PELS, Peter. The modern fear of matter: reflections on the Protestantism of victorian science. In: HOUTMAN, Dick; MEYER, Birgit. *Things*: the religion and the question of materiality. New York: Fordham University Press, 2012. p. 27-39.

PEREIRA, Edilson S. *O Espírito da comunidade*: passagens entre o mundo e o sagrado na Canção Nova. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia)– IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2008.

_____. O espírito da oração ou como carismáticos entram em contato com Deus. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 58-81, 2009.

PFEIL, Gretchen. Imperfect vessels: Emotion and ritual of anti-ritual in American Pentecostal and Charismatic devotional life. In: LINDHARDT, Martin. *Practicing the faith*: the ritual life of Pentecostal-Charismatic Christians. New York and Oxford: Berghahn Books, 2011. p. 277-305.

REESINK, Mísia L. A antropologia, os católicos e a noção de Deus. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 11-38, 2005.

REINHARDT, Bruno. De epifania a método: a teopolítica do testemunho em um seminário pentecostal em Gana. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 44-70, dez. 2016.

ROBBINS, Joel. Anthropology and theology: an awkward relationship? *Anthropological Quarterly*, Washington, DC, v. 79, n. 2, p. 285-294, primavera 2006.

_____. Transcendência e antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 11-31, jun. 2011.

_____. Afterword: Let's keep it awkward: Anthropology, theology, and otherness. *The Australian Journal of Anthropology*, Sydney, v. 24, n. 3, p. 329-337, dez. 2013.

SCOTT, Michael W. *When people have a vision they are very disobedient*: a Solomon Islands case study for the anthropology of Christian ontologies. Paper presented at the Conference Individualization through Christian Missionary Activity, Erfurt, Germany, 25-28 apr. 2012. Disponível em: <http://eprints.lse.ac.uk/55615/>. Acesso em: 3 jul. 2018.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O local do testemunho. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 3-20, jan./jun. 2010.

STRATHERN, Marilyn. Os limites da autoantropologia. In: _____. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 133-157.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. O testemunho e a produção de valor moral: observações etnográficas sobre um centro de recuperação evangélico. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 107-134, dez. 2016.

TOMLINSON, Matt. Introduction: imagining the monologic. In: TOMLINSON, Matt; MILLIE, Julian. *The monologic imagination*. New York: Oxford University Press, 2017. p. 1-18.

VELHO, Otávio. Novas questões, novas possibilidades de pesquisa. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Catolicismo plural*: dinâmicas contemporâneas. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 207-212.

Recebido em: 24/04/2018
Aprovado em: 28/06/2018

DOI: https://doi.org/10.22456/1982-8136.80149

MARXISMO, MÍSTICA E O MST: QUAL É O SEGREDO DO MST NA LUTA PELA REFORMA AGRÁRIA NO BRASIL?

Graham Gerald McGeoch[1]

Resumo: Este texto propõe apresentar a mística do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no Brasil e discutir à luz da teologia da libertação e em diálogo com as ciências sociais, passos metodológicos para melhor compreender a importância ao MST na sua luta, resistência e projeto político. No primeiro momento do texto, são considerados estudos elaborados por cientistas sociais sobre o uso da mística no MST. Após, a discussão é analisada à luz da metodologia da Teologia da Libertação. Finalmente, propõe um diálogo entre Ciências Sociais e Teologia da Libertação para melhor compreender a mística do MST e para apontar um caminho pelo qual outros movimentos sociais e militantes políticos possam incorporar a mística em suas lutas por justiça sem, simplesmente, se tornarem uma cópia do MST.

Palavras-chave: MST; Mística; Teologia da Libertação; Movimentos Sociais.

Abstract: This article presents the *mística* of the Landless Workers' Movement (MST) in Brazil and, in light of the theology of liberation and in dialogue with social sciences, discusses methodological steps to better understand its importance to the MSTs struggle, resistance and political project. Firstly, the article considers some studies undertaken by social scientists into the *mística* of the MST. Afterwards, the discussion is analyzed in light of the methodology of the theology of liberation. Lastly, the article proposes a dialogue between social sciences and the theology of theology in order to better understand the *mística* of the MST and to indicate a way in which other social movements and political activists could incorporate *mística* into their struggles for justice without simply copying the MST.

[1] Teólogo e pastor da Igreja da Escócia (Church of Scotland). Professor da Faculdade Unida de Vitória, Brasil, e membro da Sociedade (Britânica) para Estudos sobre América Latina (Society of Latin American Studies). Contato: graham@faculdadeunida.com.br

Keywords: Landless Workers' Movement (MST); *Mística*; Liberation Theology; Social Movements.

O QUE É O MST?

O MST do Brasil é um dos maiores movimentos sociais do mundo. Algumas pesquisadoras estimam que ele tenha um milhão de membros e 100 mil crianças nas suas redes de escolas (Branford e Rocha, 2002, p. XII). Deve-se lembrar de que essas redes são reconhecidas pelo poder público e, neste artigo, quando se refere às escolas do MST, também estão incluídas as Cirandas Infantis para crianças (Sem Terrinha) de 0-6 anos (Rossetto, 2016, p. 18). Outros pesquisadores sugerem que de 800 mil a um milhão de famílias são membros do MST (Vergara-Camus, 2014, p. 3). O próprio MST considera que já assentou 350 mil famílias desde sua fundação em 1984 (MST, 2018). Diferente de outros movimentos sociais, a proposta do MST é que pessoas e famílias assentadas permaneçam dentro do movimento ao lado das famílias que ainda lutam para o acesso à terra porque ele entende que esse acesso é apenas "um primeiro passo" (MST, 2018) para a realização da reforma agrária num processo de consciência revolucionária.

No livro *Brava gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil* (2012), João Pedro Stédile (talvez o líder mais reconhecido do MST) descreveu as origens do movimento como uma resposta campesina à transformação socioeconômica provocada pela mecanização da agricultura na década 1970. Este processo de mecanização da agricultura (e a introdução da soja) foi instigada pela ditadura militar, que ascendeu ao poder em 1964 através de um *coup d'état*, e implementada através do seu programa de "desenvolvimento e segurança nacional" (Tyson; Dreifuss; Black, 1998, p. 592). De acordo com Stédile, os camponeses foram expulsos das suas terras para a ditadura militar poder abrir caminho à introdução da mecanização da agricultura e, dentro de suas políticas públicas, que acompanhavam a mecanização da agricultura,

nem todos os camponeses tiveram a opção de mudar para as grandes cidades ou serem transferidos para a região Amazônica. Então, Stédile afirma que a alternativa restante para estes camponeses expulsos das suas terras foi se organizarem num movimento social e resistir ao programa de "desenvolvimento e segurança nacional" da ditadura militar (Stédile; Fernandes, 2012, p. 19).

Stédile também lembra que o MST é um herdeiro indireto das Ligas Camponesas que foram perseguidas e eliminadas pela mesma ditadura militar (Stédile; Fernandes, 2012, p. 20). A perseguição mais intensa das Ligas Camponesas ocorreu entre 1964 e 1973 e deve-se lembrar que as perseguições tinham como alvo diversos setores da sociedade brasileira tais como sindicatos, escolas, universidades, segmentos das forças armadas, organizações de mulheres, movimentos sociais, igrejas e a imprensa (Skidmore, 1988). Porém, Stédile enfatiza essa herança indireta das Ligas Camponesas porque estavam localizadas no nordeste do Brasil enquanto o MST surgia (em seu primeiro momento) no sul do Brasil. A luta pela reforma agrária cria a conexão, além da oposição à ditadura militar, mas as Ligas Camponesas já tinham sido eliminadas pelo regime antes do surgimento oficial do MST em 1984. Além disso, Stédile também distancia o MST de outros movimentos sociais agrícolas da época. Ele nota que o Partido Comunista do Brasil (PCB), o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) e o Movimento dos Agricultores Sem Terra (Master) e, mais tarde, a União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil (Ultab) foram todos envolvidos na liderança e formação ideológica de movimentos sociais agrícolas no Brasil. Porém, o MST é diferente por não ter esta ligação direta com partidos políticos. Stédile lembra que está ligado ao trabalho pastoral da Igreja Católica Romana e da Igreja Luterana (Stédile; Fernandes, 2012, p. 21). Especificamente, ele está ligado às pastorais populares dessas igrejas que são influenciadas pela teologia da libertação. Em outras palavras, nesta linha, Stédile interpreta a origem do MST como consequência do trabalho da Comissão Pastoral da Terra (CPT) da Igreja Católica Romana que começou seu trabalho em 1975. A própria CPT reconhece que enquanto ela nasceu de uma iniciativa de bispos da Igreja Católica Romana da Amazônia, adquiriu um caráter

ecumênico através do envolvimento de pessoas e lideranças de outras igrejas, notavelmente a Igreja Luterana. Por sua vez, Stédile interpreta a CPT como uma aplicação direta da teologia da libertação à prática pastoral popular das igrejas (Stédile; Fernandes, 2012, p. 22).

As reflexões de João Pedro Stédile expõem um contexto histórico importante para o surgimento do MST. Ele sinaliza a influência da ditadura militar, com sua política de "segurança e desenvolvimento nacional" e a perseguição e eliminação das Ligas Camponesas (um exemplo prévio para o MST da luta pela reforma agrária). Ele trata de fatores políticos, inclusive a relação de movimentos agrícolas com partidos políticos, e a relação do MST com o movimento sindical mais amplo. Mas, para Stédile, o diferencial do MST na luta pela reforma agrária, na sua contribuição maior dentro da Via Campesina e entre movimentos sociais é no reconhecimento da importância das pastorais populares de igrejas e da teologia da libertação para seu surgimento.

Na sua história do MST, as jornalistas britânicas Sue Branford e Jan Rocha também notam essa importância apontando para a influência do trabalho da CPT e das comunidades eclesiais de base (CEBs) ao lado do movimento sindical liderado pela Central Única dos Trabalhadores (CUT), na formação do MST (2002, p. 27). Em seu estudo comparativo entre o MST e os Zapatistas, que será apresentado mais abaixo, Leandro Vergara-Camus confirma a perspectiva elaborada por Stédile e nota que tanto o MST quanto os Zapatistas destacam sua autonomia em relação ao Estado e partidos políticos. Porém, Vergara-Camus reconhece que enquanto os Zapatistas seguem uma política autônoma do Estado mexicano e não se aliam com partidos políticos, nem em tempos eleitorais, o MST é diferente. Ele participa nas eleições democráticas e faz alianças estratégicas para instalar candidatos que simpatizam – mas não necessariamente membros do MST – com sua luta. Tem, também, uma relação especial com o Partido dos Trabalhadores (PT), especialmente durante o período de eleições, mas não está ligado formalmente a ele. Talvez, isso ajude a entender a insistência do Stédile quando afirma que o MST difere de outros movimentos sociais por não estar ligado formalmente (por exemplo) ao PCB, PTB ou sindicatos.

No entanto, no seu estudo sobre o MST, o antropólogo Jaume Vallverdu mostra que os fatores políticos que ajudaram a formar o MST incluem contextos de alianças amplas na luta pelos direitos humanos e contra a ditadura militar. O livro de Vallverdu, *Los Sin Tierra: Mística y resistencia en el MST de Brasil,* o qual será discutido mais abaixo, na mesma linha que Vergara-Camus, de que o MST participa em alianças amplas para promover sua luta pela reforma agrária, é influenciado profundamente pela história recente do Brasil na luta contra a ditadura militar, em prol dos direitos humanos e da redemocratização. Assim, o MST é comprometido com o projeto democrático da esquerda brasileira – às vezes chamada de frente popular – e especialmente com os sindicatos rurais e urbanos, e as cooperativas (2012, p. 42).

Para responder a pergunta sobre o que é o MST, fez-se uma breve síntese de aspectos políticos, históricos e religiosos que marcaram o movimento. Ele é considerado, pelos pesquisadores, um dos maiores movimentos sociais do mundo. Inspirou-se na organização dos camponeses expulsos das suas terras pelo programa de "desenvolvimento e segurança nacional" da ditadura militar. É um movimento social autônomo tanto do Estado quanto dos partidos políticos, todavia reconhecendo que ele negocia esta autonomia do Estado (por exemplo, o reconhecimento pelo poder público das suas Cirandas Infantis e escolas para Sem Terrinha) e dos partidos políticos (por exemplo, a participação em alianças eleitorais não estando formalmente filiado a um partido). Também, o MST advoga para uma vida alternativa ao modelo capitalista atual, compreendido como neoliberalismo. Ou seja, ele busca mais que um programa político de apenas redistribuição de terra do sistema latifundiário (Issa, 2014, p. 85). O MST pode ser compreendido como parte do movimento global contra o neoliberalismo. E é influenciado pela experiência anterior das Ligas Camponesas e a ação pastoral da teologia da libertação. Mas ele resiste a uma definição ligada apenas a essas duas heranças.

PERSPECTIVAS DAS CIÊNCIAS SOCIAIS E DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO SOBRE MÍSTICA E O MST

João Pedro Stédile descreve mística como algo que diferencia o MST de outros movimentos sociais (Stédile; Fernandes, 2012, p. 131). O MST incorporou mística, desde seu surgimento, como uma prática social para sustentar o compromisso do povo na luta pela reforma agrária e para servir como um princípio organizativo do movimento. Ela faz parte das marchas, escolas, acampamentos, assentamentos, e outras iniciativas do MST. Em termos políticos, ao discursar sobre mística, Stédile nota que tradicionalmente a esquerda tem vergonha de seu uso, enquanto a direita não a considera importante. A esquerda política, de inspiração Marxista, facilmente associa mística com religião e depois deve lidar com o desprezo de Marx pela religião na frase célebre, tirado do ensaio dele sobre a filosofia de Hegel: "Religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, e a alma de condições sem alma. Ela é o ópio do povo" (Tucker, 1978, p. 54). Atualmente, a rejeição da religião pela esquerda marxista está sendo revisitada e revisada por teóricos diversos como Terry Eagleton (2009), Slavoj Zizek (2009) e Boaventura de Sousa Santos (2015), entre outros. A direita política não vê importância na mística por razões parecidas. Ela reduz mística à religião, psicologia ou comportamento individual, portanto subjetivo e privado. Estas esferas não tem tanto peso para políticas de direita que se interessam mais em questões relacionadas à esfera pública e suas instituições (inclusive a institucionalidade).

João Pedro Stédile não é o único líder do MST que fala sobre mística. Ademar Bogo, outro líder do MST, tem descrito mística como uma leitura concreta da realidade para estabelecer uma base para um projeto de transformação (Bogo, 2001, p. 71). É interessante que, de acordo com Bogo, mística permite o MST viver um futuro antecipado. Ou seja, a partir de uma leitura concreta da realidade, mística permite uma abertura para o mundo porvir seja ele terras redistribuídas, ou um projeto político mais abrangente. Essa reflexão foi publicada em um pequeno panfleto com contribuições

também de Leonardo Boff e Frei Betto. Bogo é um líder do MST enquanto Boff e Betto são assessores do movimento. Boff está entre os mais conhecidos teólogos da libertação. Betto é frade dominicano e jornalista e foi um assessor especial do então Presidente da República, Lula, em seu primeiro mandato e, também, foi coordenador da Mobilização Social do programa Fome Zero (Betto, 2006). O panfleto no qual participaram os três, *Valores de uma prática militante* (2001), é amplamente difundido no MST e em outros movimentos sociais, assim como em igrejas no Brasil.

Todavia, apesar de existir várias publicações teológicas (dentro da teologia da libertação) sobre mística, (e *Valores de uma prática militante* poderia ser considerada uma delas) ainda não há estudos que façam uma reflexão teológica específica ou sistemática sobre a mística do MST. Os próprios Boff e Betto publicaram um livro juntos sobre mística em lutas políticas, *Mística e espiritualidade* (1999), fruto de um curso que eles promoveram em São Paulo para líderes nacionais de movimentos sociais e lutas políticas. Retomarei esse diálogo abaixo. Pedro Casaldáliga e Jose Maria Vigil – bispo e teólogo, respectivamente – publicaram um livro, *Espiritualidade da libertação* (1994), como uma reflexão geral que considera mística como uma forma de espiritualidade militante (1994, p. 75). E, mais recentemente, Marcelo Barros, um monge beneditino e assessor de diversos movimentos sociais no Brasil, escreveu um livro sobre espiritualidade socialista latino-americana no século XXI. Nele, Barros revisita a obra e filosofia de José Martí e descreve a mística como "[...] uma motivação vivencial, mais do que intelectual e que dá sentido profundo à luta e ao trabalho cotidiano" (2011, p. 76). A obra e filosofia de José Martí são de suma importância para movimentos sociais e políticos latino-americanos que se inspiram no marxismo, inclusive o MST. Barros nota que enquanto muitas revoluções sociais e políticas se mostram hostis à religião, nos movimentos revolucionários latino-americanos, a fé cristã, a religião indígena e as religiões afro-brasileiras (ou afro-latino-americanas, se considerarmos a região inteira) são ativamente incorporadas nos processos revolucionários (2011, p. 76). Também, pode-se notar, de passagem, o trabalho de outros teólogos da libertação que refletiram sobre

mística e política de forma mais geral. Os livros de Gustavo Gutiérrez, *Beber en su proprio pozo* (1983), e de Jon Sobrino, *Spirituality of liberation* (1990) oferecem reflexões de teólogos da libertação sobre mística. O argumento não é que há uma falta de reflexão da teologia da libertação sobre mística e espiritualidade mas que apesar disto ainda não há uma reflexão elaborada, seguindo a própria metodologia da teologia da libertação, sobre mística do MST. Ou seja, as suas reflexões são generalizadas e não necessariamente acompanham a prática do MST e outros movimentos sociais. Ao contrário, são pesquisadores e pesquisadoras das Ciências Sociais que têm acompanhado e refletido mais detalhadamente sobre mística do MST.

Daniela Issa, uma socióloga da *École des hautes études en sciences sociales* (Escola Superior de Estudos em Ciências Sociais) em Paris, descreve a mística como "enraizada na ética religiosa da teologia da libertação – na opção preferencial pelos pobres – que é melhor explicada pelo conceito de Weber de 'afinidade eletiva'" (Issa, 2014, p. 86). No seu artigo, ela interpreta a teologia da libertação como algo que surge do Vaticano II e subsequentemente do encontro episcopal de Medellín da Igreja Católica Romana na América Latina. É importante ressaltar que alguns teólogos da libertação contestariam essa leitura sobre o surgimento de sua teologia, preferindo localizá-lo no contexto político latino-americano na década de 1950 em particular, mas não exclusivamente na experiência cubana.

Também, como cientista social, ela prefere situar "a opção preferencial pelos pobres" no terreno da sociologia e não da teologia. Em termos sociológicos, ela consta que esta opção da teologia da libertação pode ser explicada pelo conceito de "afinidade eletiva" em Max Weber. O sociólogo Michel Lowy escreveu sobre "afinidade eletiva" em Weber no seu artigo, *Sobre o conceito de "afinidade eletiva" em Max Weber* (2011), originalmente publicado na França em 2005. Lowy articula esse conceito em relação ao campo da religião, economia, cultura, ação comunitária e política, notando que ela se expressa "entre o estilo de vida exigido pela religião e o estilo de vida socialmente condicionado pelos grupos de status e pelas classes" (2011, p. 136). No seu artigo ele está tentando superar a antiga divisão na sociologia

entre Weber e Marx e apresenta uma leitura de classes sociais e estilos de vida religiosa numa relação recíproca. E é por meio desta perspectiva que Issa fala da teologia da "opção preferencial pelos pobres" como sociologia por meio da "afinidade eletiva".

Além disso, Issa nota que mística no MST muitas vezes é apresentada na literatura das Ciências Sociais brasileiras como "[...] a representação através de palavras, arte, simbolismo, e música das lutas e cotidiano deste movimento social" (2014, p. 87). É uma forma de produção cultural. No entanto, ela acompanha as reflexões acadêmicas publicadas fora do Brasil sobre o MST. Nisto ela indica as diferenças (e problemas) na tradução da palavra "mística" do português para a língua inglesa. De acordo com Issa, traduções possíveis incluem: "'*mysticism*', '*elan*', '*milleniarism*', '*mystique*', '*mystical component*'" (2014, p. 88). A tradução da palavra é problemática, como demonstra Issa, porque, quando referimos ao "poder da mística" ou "praticando mística" em português, a tradução para a língua inglesa nem sempre abrange os diferentes usos da palavra pelo MST – substantivo, verbo etc – e seu conceito.

Então, outra questão que aparece é que as traduções usadas na língua inglesa suprimem uma contribuição da teologia da libertação (o que tem eco nas observações de líderes da primeira geração como Stédile, por exemplo) que questiona a necessidade da teologia de separar o espiritual e material. Ou seja, mística no MST é algo histórico que parte da realidade concreta e nem toda tradução para o inglês deixa isso claro, abrindo possibilidade de má interpretação, especialmente quando a maioria dos trabalhos é feita por pessoas não familiarizadas com teologia, muito menos com debates internos da teologia da libertação. As observações dela sobre tradução, também refletem alguns aspectos do trabalho feito por Enrique Dussel sobre a tradução para a língua inglesa de conceitos chaves da teologia da libertação tais como *pueblo*. Frequentemente, é traduzida como *people*, apesar do fato de que esta palavra em inglês não carrega as mesmas conotações de classes sociais que são implícitas no castelhano (e português).

Jaume Vallverdu, um antropólogo ligado à Universidade Aberta de Catalonia, publicou um estudo extenso sobre a mística do MST. Ele identificava

fontes importantes para o assunto dentro da formação ideológica comunista, da teologia da libertação e da liturgia de rituais rurais coletivos (2012, p. 133). Ele afirma que mística no MST recebeu críticas severas por algumas partes da esquerda política que, na sua crítica, empregavam a frase de Marx sobre religião como ópio do povo. Ele identifica três aspectos fundamentais provenientes da herança da vida camponesa: (1) a vida contemplativa campesina, (2) a música e poesia campesina, (3) a devoção campesina (2012, p. 137). Para Vallverdu, os três aspectos contribuem para produzir o mundo simbólico dos militantes do MST. Novamente, como Issa, ele prioriza mística como produção cultural. Ao mesmo tempo, Vallverdu indica que este mundo simbólico está enraizado na ação pastoral da teologia da libertação e na consciência crítica desenvolvida por Paulo Freire, e faz uso de um imaginário popular das lutas brasileiras (2012, p. 136).

Leandro Vergara-Camus, um cientista social da Escola de Estudos Orientais e Africanos em Londres, escreveu um livro que faz uma comparação entre o MST e os Zapatistas. *Land and freedom: the MST, the Zapatistas and peasant alternatives to neoliberalism* (2014) descreve mística no MST como "uma comunidade imaginada" que reforça a pertença através de práticas culturais e simbólicas. A pertença traz coesão e militância ao movimento (2014, p. 104). Nisto, Vergara-Camus utiliza o conceito "comunidade imaginada" de Benedict Anderson e seu livro clássico, *Imagined Communities* (1983). Mais adiante no seu estudo, Vergara-Camus situa mística dentro de uma prática narrativa que captura a saída do meio urbano em direção a um passado idealizado do campo (2014, p. 185). Esta narrativa exerceu muita força na América Latina durante as migrações do campo à cidade no século XX.

Daniela Issa, além de analisar a mística, apresenta uma descrição de mística do MST oferecida por um líder do movimento. Ela cita:

> A celebração é linda quando é praticada com brevidade, certa solenidade e simplicidade. É bom usar gestos, símbolos, expressões culturais, testemunhos pessoais, mas é preciso evitar que se torne uma representação meramente teatral.

> Uma mística não deve ser expressa para fins de entretenimento – sem surpresas ou sensacionalismo. As pessoas devem estar envolvidas no processo de preparação. Se um poema é usado, uma cópia do texto deve ser fornecida para que as pessoas tenham acesso ao que está sendo lido e o mesmo para a música.
>
> É importante evitar o uso da mística para decorar uma reunião... Não deve se tornar a tarefa de 'especialistas', embora alguns sejam mais criativos e sensíveis do que outros. Não deve ocupar todo o foco... Não deve se transformar em uma competição... Algo que funcionou no Nordeste do Brasil seria fora do contexto e inautêntico no Sul. A preparação é necessária para evitar a improvisação...
>
> As Místicas podem ser realizadas no início de uma reunião para ajudar a chamar a atenção de todos e recordar o espírito que une o grupo, mas uma canção, leitura de poesia, silêncio ou 'palavra de ordem' pode ser apresentada em qualquer momento apropriado (2014, p. 93).

Tal descrição tem ressonância com aquela oferecida por Stédile. Enquanto o líder citado por Issa captura a forma e os meios apontando para gestos, símbolos, expressões culturais, testemunhos pessoais, poesias e música (2014, p. 93), Stédile enfatiza mais os símbolos do MST e sua incorporação em mística. Ele diz que mística deve ter uma bandeira, hino, palavra de ordem, ferramentas para trabalho, e frutos do trabalho. Ele chama atenção para o uso de boné, placas e música do MST. E afirma que mística foi aprendida mais com a igreja do que com outros movimentos sociais (2012, p. 133).

Entre os cientistas sociais, há certo consenso que mística no MST tem suas raízes em rituais religiosos, formação ideológica, e o trabalho de Paulo Freire – através de códigos que apresentam temas geradores para o conteúdo de uma educação libertadora (1993). Também, ela é influenciada pelo teatro do oprimido de Augusto Boal – o teatro da rua implica que qualquer pessoa pode atuar, quer dizer, qualquer pessoa pode interpretar e iniciar ação que desmascara verdades sobre sociedades e culturas (Boal, 2003). Porém, há

ênfases diferentes entre cientistas sociais sobre as influências por parte da formação política e ideológica da esquerda, da teologia da libertação e sua formação pastoral, e da conscientização de Paulo Freire e do teatro de rua de Augusto Boal na elaboração e desenvolvimento de mística do MST.

São cientistas sociais que têm dedicado maior labor sistemático no estudo sobre mística no MST. E, muitas vezes, os escritos não fazem reflexões teológicas, ou tentam evitar a teologia de mística no MST. A análise de Weber sobre 'afinidades eletivas' e teorias mais amplas das Ciências Sociais sobre produção cultural, simbolismo e pertença influenciam as interpretações de mística no MST. Porém, frequentemente a liderança do MST nota que é precisamente a teologia de mística, e a ligação com a teologia da libertação, que diferencia o MST dos outros movimentos sociais. E é exatamente esta ligação e afinidade teológica que trazem críticas feitas por partidos políticos da esquerda e de outros movimentos sociais. Embora alguns teólogos da libertação fossem assessores do MST – Leonardo Boff, Frei Betto, Marcelo Barros – e dedicarem esforço à mística, suas concepções de mística são importadas para o MST através das suas formações católica romana. Na próxima parte, discutiremos mais e veremos o porquê de esta prática de importação não ser uma metodologia da teologia da libertação e não condizer à uma reflexão eficaz sobre a prática de mística no MST.

PASSOS METODOLÓGICOS SOBRE MÍSTICA E A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Conforme já escrito acima, a teologia da libertação latino-americana tem reflexões mais generalizadas sobre mística. Várias figuras influentes nesta teologia optaram por explorar mística em relação à assim chamada espiritualidade libertadora. Perguntaram Boff e Betto aos movimentos sociais e ativistas políticos – "Qual é a força secreta que sustenta todos estes grupos? Donde vem esperança para continuar a sonhar, a resistir e a querer uma sociedade mais humana...?" (Boff; Betto 1999, p. 10). Para responder esta pergunta,

os autores oferecem quatro fontes e as explicam no primeiro capítulo de seu livro, *Mística e espiritualidade* (1999). Nota-se que apenas uma das fontes é religiosa. Primeiro, há a utopia original do cristianismo de uma sociedade fraterna, justa e participativa, com a inclusão dos pobres, e uma percepção da divindade em cada ser humano. A segunda fonte é o ideal emancipatório da revolução francesa com uma visão de uma democracia participativa e popular. Na terceira, fala-se da visão do socialismo e marxismo, que se indagam diante da miséria e promulgam revolução como um ato de amor. E por fim, na quarta, há o humanismo radical com uma ética de compaixão e solidariedade. Boff enfatiza que este tipo de mística, "não significa despistar a resposta às questões formuladas, nem mistificar a realidade, mas colher seu lado mais luminoso, aquela dimensão que alimenta as energias vitais para além do princípio do interesse, dos fracassos e sucessos" (1999, p. 11).

É baseado no contexto destas quatro fontes identificadas por Boff e Betto – utopia original do cristianismo, os ideais da revolução francesa, visão de amor revolucionário do socialismo e marxismo, e humanismo radical – que o MST e as comunidades eclesiais de base falam sobre mística. O importante, para teólogos da libertação (e para o MST mesmo), é que a palavra mística pode carregar significado religioso assim como pode ser destituída do significado religioso. Para Boff e Betto, mística está enraizada no reconhecimento do mistério da vida (1999, p. 11), mas sem mistificar a vida e a realidade. No seu livro *Espiritualidade da libertação* (1994), Casaldáliga e Vigil apontam para o mesmo caminho que Boff e Betto e dizem que mística é uma espiritualidade "mais profundamente humana" (1994, p. 27). Também, deve ficar claro que dessas quatro fontes esboçadas por Boff e Betto, eles estão em diálogo com o que tradicionalmente é conhecido como cristianismo de esquerda.

Todavia, o importante para a teologia da libertação (e talvez ligeiramente diferente da literatura das Ciências Sociais sobre o MST), mística é compreendida como algo já presente no MST independentemente da análise preferida com relação às quatro fontes de Boff e Betto. Ou seja, mística faz parte do MST e não se pode entendê-lo sem considerar este aspecto

do movimento. A mística já presente define o MST, e enquanto pode ter fontes inspiradoras, ela não está importada ou acrescida ao movimento. Tal abordagem e entendimento deveria fazer a teologia da libertação voltar para uma das suas mais básicas metodologias. Teologia vem em segundo lugar (Gutiérrez e Segundo). Gutiérrez dá conteúdo para esta metodologia na sua obra clássica, *A Theology of Liberation* (2001), da seguinte maneira: "A teologia deve ser uma reflexão crítica sobre a humanidade, sobre princípios humanos básicos" (2001, p. 55). Para refletir criticamente sobre humanidade, a teologia precisa das Ciências Sociais para aproximar-se da realidade. E, Juan Luis Segundo, trabalhando na mesma direção, afirma que "[...] toda questão teológica começa com uma situação humana. Teologia é o segundo momento… compromisso vem primeiro" (1982, p. 79). O uso das Ciências Sociais é para ajudar a aprofundar o compromisso com uma situação humana. Somente depois do compromisso, da aproximação da realidade, é que é possível fazer teologia. No caso especifico de mística no MST, é uma questão metodológica que a teologia (até a teologia da libertação) não faça uma intervenção sem primeiro levar em consideração as reflexões das Ciências Sociais sobre mística.

Voltando para as observações de Boff e Betto sobre as quatro fontes de mística, outro aspecto a notar é que o caminho que elas abrem para reflexões teológicas sobre mística não é necessariamente eclessiocêntrica. Em outras palavras, mística não se restringe ou se baseia necessariamente na igreja ou numa eclesiologia. Tampouco é possível interpretar mística no MST exclusivamente como uma mística cristã, se seguirmos a metodologia originária da teologia da libertação e aproximarmos ao MST pelas Ciências Sociais antes de fazer a reflexão teológica. A primeira geração de líderes do MST enfatiza muito a ligação com a pastoral popular da Igreja Católica Romana e da Igreja Luterana, e muitos assessores do MST vindos da teologia da libertação estão ligados à Igreja Católica Romana. Mas, na situação humana do MST consta a presença de outras religiões nos acampamentos e assentamentos, para não falar de igrejas oriundas do movimento pentecostal. Marcelo Barros, outro teólogo da libertação e assessor do MST, no seu estudo sobre lutas pela

libertação na América Latina no século XXI, afirma que "[...] a mística é universal" (2011, p. 36): é a esperança que motiva um movimento popular ou uma comunidade eclesial de base (2011, p. 33). Este universalismo de Barros precisa estender-se para incluir experiências pentecostais (e neopentecostais) e outras religiões presentes dentro do MST. E, a partir das quatro fontes de Boff e Betto, deve-se estender para ateus.

A primeira possível fonte descrita por Boff e Betto é a utopia original do cristianismo de uma sociedade fraterna, justa e participativa, incluindo os pobres, e ciente da divindade em cada ser humano. Alguns poderiam interpretar isto como uma forma de excluir outras tradições religiosas das fontes da mística do MST. Porém, as outras três fontes descritas por Boff e Betto são inspiradas diretamente em movimentos políticos e filosóficos, e não religiosas.

Também, um conhecimento superficial do cristianismo na América Latina e o cristianismo da teologia da libertação, com sua opção preferencial pelos pobres, faz lembrar que o cristianismo dos pobres, na verdade da Igreja latino-americana, é plurirreligioso. Ele tem muitas espiritualidades, humanismos e sincretismos diferentes (Irarrázaval, 2003, p. 506). Para Frei Betto, "[...] a dificuldade da teologia da libertação é captar a riqueza da espiritualidade dos pobres" (1999, p. 44). Segundo Betto, esta dificuldade se localiza no fato de que a teologia da Igreja não necessariamente coincide com a mística vivida pelos pobres. (Simultaneamente, pode-se dizer que mística oferece uma crítica para algumas propostas da teologia da libertação que não fazem teologia como ato segundo e, portanto, não conseguem acolher a mística vivida pelos pobres e mapeada pelas Ciências Sociais). É por isso que recuperar a metodologia original da teologia da libertação desenvolvida por Gutiérrez e Segundo se torna importante no estudo de mística no MST.

A tendência na teologia da libertação é interpretar a mística dos pobres como devoção popular na América Latina, e afirmar que ela assimila tradições religiosas diferentes dentro do cristianismo numa espécie de sincretismo (Boff, 1981). Por exemplo, a teologia da libertação, em diálogo com tradições indígenas, religiões afro-latino-americanas, e movimentos sociais abraça místicas oriundas de *Pacha Mama* do Perú (a terra-mãe, que na forma de montanhas

aceita a penitência do povo) (Boff; Betto, 1999, p. 44); de versões indígenas da *Tierra sin Males* ("Terra sem mal", que é uma visão do mundo porvir) (Agenda Latino-americana 2013); dos rituais da espiritualidade africana (por exemplo, Candomblé) nos quais deuses africanos e santos cristãos têm suas encarnações complementares. Além disso, a teologia da libertação tem desenvolvido teorias sobre religião e economia capitalista que visam a sacramentalização do Mercado (ou neoliberalismo) em expressões religiosas, particular, mas não exclusivamente dos movimentos neopentecostais do cristianismo latino-americano. Falar de uma mística cristã no contexto da teologia da libertação quer dizer necessariamente falar de um macro ecumenismo ou plurireligiosidade que abraça outras tradições religiosas e bases filosóficas.

PROPOSTAS PARA UMA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO DE MÍSTICA NO MST

Se a teologia da libertação quer refletir sobre mística no MST, oferecendo mais que uma reflexão geral sobre a mística e depois aplicando esta reflexão geral ao MST (ou qualquer outro movimento social ou organização política), ela precisa ir de encontro com as experiências vividas nos acampamentos, assentamentos, escolas e liderança do MST. Ela precisa se aproximar à realidade do MST, mediada pelas Ciências Sociais. Ao mesmo tempo, partindo da realidade mediada, essas experiências vividas podem refletir a "comunidade imaginada" (Vergara-Camus, 2014, p. 104) do MST. E, por sua vez, esta "comunidade imaginada" pode ser influenciada pela "formação ideológica comunista, a teologia da libertação e a liturgia de rituais coletivos rurais" (Vallverdu, 2012, p. 133).

Daniela Issa articula que a influência da teologia da libertação no MST significa que, enquanto a mística carrega uma semelhança etimológica às concepções religiosas de mistério (*mystery*) ou misticismo (*mystical*), ela na verdade age contra as perspectivas tradicionais Judaico-Cristãs do Reino

de Deus como recompensa na vida depois da morte para o sofrimento experimentado neste mundo (2014, p. 89). Além disso, ela entende que mística no MST é uma experiência comunitária (2014, p. 89). Ela não se situa na subjetividade ou particularidade. Jaume Vallverdu, também interpreta mística no MST de forma parecida. Ele reforça a perspectiva de experiência comunitária dizendo que mística no MST faz visível e viável a luta, a resistência e a transformação (2012, p. 136).

As abordagens de Issa e Vallverdu se aproximam da questão marxista filosófica de materialismo histórica em que a Mística no MST é produzida e condicionada pelas condições materiais (e não subjetivas) da "comunidade imaginada" e suas lutas, resistências e conquistas. É importante esclarecer mais essa interpretação nas condições materiais do movimento, que é oferecida pelas Ciências Sociais e, portanto, fará parte da proposta de diálogo com a "teologia que vem em segundo momento" (Gutierrez, 2001; Segundo, 1976), ou seja, a teologia da libertação.

O diálogo entre as Ciências Sociais e a Teologia, entre o materialismo histórico e a teologia, entre cristãos e marxistas não é novo. Ele remete à década 1970. Deve-se lembrar de que é nessa época que os grupos formadores do MST vão surgir contra a ditadura militar. E que é também nessa época o surgimento de uma reflexão crítica sobre a humanidade e o compromisso cristão. Por isso, é importante voltar à década de 1970 e traçar um pouco o diálogo Cristão-Marxista, particularmente os elementos que vão influenciar a pastoral popular e a teologia da libertação. Afinal, tanto para cientistas sociais quanto para líderes do MST, ambas são decisivas na formação e o surgimento do MST e, portanto, influenciam sua mística.

No seu estudo histórico, *A Marxist looks at Jesus* (1976), Milan Machovec considera que intelectuais Marxistas tinham a tendência de interpretar "todas as ideias históricas pelos interesses e desenvolvimentos socioeconômicos, ou seja, explicam ideologia através da sua base econômica" (1976, p. 21). (É o materialismo histórico). Ele, também, explica que o ateísmo de Marx deveria ser interpretado mais como uma crítica à religião da sua época do que como uma afirmação positiva e opção de vida. Machovec reconhecia que "[...]

ateísmo tem sentido apenas como crítica, limitado no espaço e tempo, aos modelos dominantes usados pela fé religiosa" (1976, p. 21). Nesta afirmação, seguindo uma corrente dentro do próprio cristianismo que remonta ao martírio de Policarpo no século II, mostra-se ciente da publicação do filósofo marxista, Ernst Bloch, *Ateísmo no Cristianismo* (originalmente publicado em 1968). Talvez a afirmação de maior interesse para mística no MST do Machovec é a qual ele diz que se a metodologia marxista é aplicada adequadamente à realidade, ela fornece novas realidades vivenciais que não são utopias (1976, p. 26). Esta metodologia marxista tem ressonância nas palavras já citadas de Ademar Bogo, líder do MST, quando ele diz que mística permite ao MST viver um futuro antecipada (2001, p. 71). Enquanto Machovec propõe a necessidade de uma releitura de escatologias marxistas, o MST, através de mística, já está fazendo na prática esta releitura.

O caminho e escolha tomados pelo MST têm uma escatologia baseada no desvelamento de novas realidades vividas – através de mística. Depois estas novas realidades vividas são usadas para sustentar o compromisso de pessoas com o MST e sua luta, especialmente depois de serem expulsas de um acampamento pelo Estado ou por forças paramilitares, ou mais positivamente, depois de serem assentadas em terras novas.

O estudo do Machovec foi importante para a teologia da libertação. O livro foi traduzido como *Jesus para Ateus* tanto em português quanto em castelhano. Não quero tratar as nuanças do título aqui. Porém, quero referir-me ao trabalho teológico de Juan Luis Segundo, teólogo da libertação, que respondeu ao livro do Machovec e seguiu a metodologia proposta por ele.

Inspirado pela metodologia de Machovec, Segundo embarcou numa investigação teológica sobre Jesus de Nazaré para ateus. Nas suas próprias palavras, ele quis remover religião e teologia do monopólio do cristianismo sobre Jesus. No seu estudo, *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré* (1991), Segundo propõe um diálogo sobre Jesus que se baseia na proposta do marxismo-ateísmo do Machovec e em seguida ele esboça o, hoje bem conhecido, conceito de "fé antropológica". A "fé antropológica" proposta pelo Segundo não é necessariamente uma fé religiosa ou fé teológica. O

interesse de Segundo era esboçar um conceito de fé que apelasse "aos ateus". Ele utiliza a "fé antropológica" para explicitar o significado e valor que o ser humano dá ao conhecimento socializado. No caso específico de Segundo, ele aposta – uma das palavras favoritas dele – nesta "fé antropológica" para esclarecer os valores que permitem uma pessoa apostar que uma sociedade mais justa é, também, uma sociedade mais feliz (1997, p. 53). Para Segundo, esta "fé antropológica" navega tanto com subjetividade quanto com objetividade na percepção do mundo de alguém, por isso o conhecimento socializado (1991, p. 53). Porém, o significado ou o valor, para que um futuro possível, diferente do presente vivido, seja proporcionado, não pode se tornar absoluto. Se for assim, o significado ou o valor se torna o que Segundo chama de "informação transcendente" expondo valores como utópicos, interpretados como sendo além dos limites das experiências vividas, e, portanto, contra-produtivo na luta pela transformação social que precisa partir das experiências vividas (1997, p. 54).

Mística no MST, teológica e praticamente, se situa na proposta e aposta de Segundo sobre uma "fé antropológica". Mística incorpora a metodologia do Machovec e Segundo de remover o monopólio da religião e da teologia, o que se torna importante para acompanhar seu significado e valor para o MST, interpretado como um movimento social e não um movimento religioso. Isto ajuda explicar por que cientistas sociais notam que o marxismo, o socialismo, as espiritualidades afro-brasileiras, as experiências neopentecostais e a prática pastoral da teologia da libertação, contribuem à mística do MST. Nas palavras de João Pedro Stédile "A mística só tem sentido se faz parte da tua vida... Antes só imitávamos [a Igreja]... Quando forçávamos a cópia, não dava certo... A mística faz com que as pessoas se sintam bem" (2012, p. 132). A mística do MST não é ideológica, utópica ou alienadora. Ela reflete e responde às experiências vividas dos acampamentos e assentamentos, escolas e liderança do MST. Ela não segue um caminho transcendental, mas se baseia nas experiências da luta, resistência e redistribuição de terra entre seus membros. Ela ajuda a antecipar debates sobre materialismo histórico em correntes marxistas. E ela se situa na fé antropológica do teólogo da

libertação, Juan Luis Segundo, dando significado e valor à "comunidade imaginada" por meio do conhecimento socializado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O MST é o maior movimento social do mundo. João Pedro Stédile (o líder mais reconhecido do MST) tem descrito mística no MST como algo que diferencia o movimento de outros movimentos sociais. O MST incorpora mística como uma prática social para sustentar o compromisso do povo na luta pela reforma agrária, promovendo mística como um princípio organizativo do movimento.

De acordo com cientistas sociais, a mística do MST tem suas raízes em rituais rurais, formação ideológica, na pedagogia do oprimido de Paulo Freire e no teatro do oprimido de Augusto Boal. Mística tem uma bandeira, hino, placas, palavras de ordem, música, ação e reflexão.

Cientistas sociais têm estudado a mística do MST mais sistematicamente que os teólogos (inclusive teólogos da libertação). Todavia, embora a análise das Ciências Sociais seja compreensiva, ela não engaja com a mística teologicamente. E isto descarta a perspectiva do próprio MST porque ele articula mística teológica e praticamente, insistindo que é exatamente esta articulação mesma que diferencia o MST de outros movimentos sociais.

A teologia da libertação não possui uma reflexão sistemática sobre mística no MST, mas oferece reflexões mais gerais sobre a mística. Por sua vez, não se pode negar que estas reflexões gerais exercem certa influência nos debates internos do MST. Diálogos Cristão-Marxistas, da década de 1970, e, especificamente, o trabalho do teólogo da libertação, Juan Luis Segundo, oferecem perspectivas mais perspicazes. O uso de mística na luta do MST e seu apontamento como significado e valor de conhecimento humano socializado indicam caminhos não religiosos ou teológicos com quais outros movimentos sociais podem expressar mística nas suas lutas sem simplesmente copiar (forçadamente) o MST.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. Londres: Verso, 1983.

BARROS, Marcelo. *Para onde vai nuestra América*: espiritualidade socialista para o século XI. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2011.

BETTO, Frei. *Mosca azul*. São Paulo: Rocco, 2006.

BOAL, Augusto. *Games for actors and non-actors*. Londres: Routledge, 2003.

BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.

BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

BOFF, Leonardo; BETTO, Frei; BOGO, A. *Valores de uma prática militante*. São Paulo: Consulta Popular, 2001.

BRANFORD, Sue; ROCHA, Jan. *Cutting the wire*: the story of the landless movement in Brazil. Londres: Latin America Bureau, 2002.

BLOCH, Ernst. *Atheism in Christianity*. Londres: Verso, 2009.

CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José María. *Espiritualidade da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1994.

EAGLETON, Terry. *O debate sobre Deus*: razão, fé e revelação. Rio de Janeiro: Nova Fronteira Participações, 2009.

FREIRE, Paulo. *Pedagogy of the oppressed*. Londres: Penguin, 1993.

GUTIERREZ, Gustavo. *Beber en su proprio pozo*. Lima: CEP, 1983.

IRARRAZAVAL, Diego. Polémica sobre la cultura religiosa del pobre In: COMBLIN, José. *A esperança dos pobres vive*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 501-514.

ISSA, Daniela. Praxis of Empowerment: Mística and mobilization in Brazil's Landless Rural Workers' Movement (MST). In: STAHLER-SHOLK, Richard

et al. *Rethinking Latin American social movements*: radical action from below. Londres: Rowman and Littlefield, 2014. p. 85-100.

LOWY, Michel. Sobre o conceito de "afinidade eletiva" em Max Weber. *Plural*: Revista de Ciências Sociais da USP, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 129-142, 2011.

MACHOVEC, Milan. *A Marxist looks at Jesus*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.

MST. *Quem somos?* 2018. Disponível em: <http://www.mst.org.br/quem-somos>. Acesso em: 30 jan. 2018.

ROSSETTO, Edna Rodrigues Araújo. *A organização do trabalho pedagógico nas cirandas infantis do MST*: lutar e brincar faz parte da escola de vida dos Sem Terrinha. 2016. Tese (Doutorado em Educação)–Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, Campinas, 2016.

SEGUNDO, Juan Luis. *The liberation of theology*. Maryknoll: Orbis Books, 1976.

_____. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Paulus, 1997.

SKIDMORE, Thomas. *The politics of military rule in Brazil 1964-1985*. New York: Oxford University Press, 1988.

SOBRINO, Jon. *Spirituality of liberation*: towards political holiness. Maryknoll: Orbis Books, 1990.

SOUZA SANTOS, Boaventura. *If God were a human rights activist*. Stanford: Stanford University Press, 2015.

STÉDILE, Joao Pedro; FERNANDES, Bernardo Mançano. *Brava gente*: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

TUCKER, Robert (Org.). *The Marx-Engels Reader*. New York: Norton, 1978.

TYSON, Brady et al. Brazil: Militocracy and frustrated democratization. In: BLACK, Jan Knippers (Org.). *Latin America*: its problems and its promise. Oxford: Westview Press, 1998. p. 591-606.

VALLVERDU, Jaume. *Los Sin Tierra*: Mística y resistencia en el MST de Brasil. Tarragona: URV Publicaciones, 2012.

VERGARA-CAMUS, Leandro. *Land and freedom*: the MST, the Zapatistas and peasant alternatives to neoliberalism. Londres: Zed Books, 2014.

ZIZEK, Slavoj. *The Fragile Absolute*: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For? Londres: Verso, 2009.

Recebido em: 05/02/2018
Aprovado em: 07/06/2018

DOI: https://doi.org/10.22456/1982-8136.77910

FONOGRAFIA RELIGIOSA AFRO-GAÚCHA: O RITUAL E O GRAVADO NO CONTEXTO DE NOVAS ARTISTICIDADES

Leonardo Oliveira de Almeida[1]

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo apresentar alguns aspectos relacionados à produção fonográfica afro-gaúcha. Busco mostrar que esses fonogramas vêm possibilitando o surgimento de novos repertórios de mediação com o sagrado e o fortalecimento do que chamo de *artisticidade* religiosa afro-brasileira. Como pano de fundo, argumento que a compreensão da questão pressupõe a quebra de linearidades entre o terreiro e o estúdio (CD), bem como das hierarquizações unidirecionais daí decorrentes. Em complemento, afirmo que a produção fonográfica afro-gaúcha adere a modelos da indústria musical, recompondo as relações entre o ritual e o gravado a partir de novos parâmetros: o gravado (CD, mp3, DVD, entre outros) e o *ao vivo* (o ritual no terreiro como um *show*, espaço de consolidação de artisticidades).

Palavras-chave: Produção Fonográfica; Artisticidade; Religiões Afro-Brasileiras.

Abstract: This work aims to present some aspects related to the afro-gaucho's phonographic production. I argue that these phonograms have enabled the emergence of new repertoires of mediation with the sacred and the strengthening of what I call Afro-Brazilian artisticity. As a background, I argue that the understanding of the issue presupposes the breakdown of linearities between the *terreiro* and the recording studio (CD), as well as the unidirectional hierarchies resulting therefrom. In addition, I affirm that afro-gaucho music production adheres to models of the music industry, recomposing the relationships between ritual and recorded from new parameters: recorded (CD, mp3, DVD, among others) and live (the ritual in the terreiro as a show, place of consolidation of artisticities).

Keywords: Phonographic Production; Artisticity; Afro-Brazilian Religions.

[1] Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS – UFRGS).
Contato: leonardoalmeida_cs@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

A produção fonográfica afrorreligiosa no Rio Grande do Sul teve seu início provavelmente na década de 1970, com os discos (LP) *Saravá Mamãe Oxum* (1975), de Wilson Ávila e J. Cicero, e *Este é o Nagô do Rio Grande do Sul Vol. 1* (1978)[2], gravado por Abelardo Pereira. Estes seriam alguns dos pontos iniciais de uma produção fonográfica de caráter comercial que posteriormente viria a reconfigurar o fazer musical afro-gaúcho. Nesse percurso, esses religiosos, em sua maioria pais e mães de santo e alabês[3], realizaram desde gravações caseiras até gravações que contaram com a parceria de empresas que atuavam também fora do meio religioso, tais como Artes Discos e DEX.

Mais recentemente, por volta das décadas de 1990 e 2000, temos o surgimento de gravadoras especializadas no universo afro-brasileiro, tais como a Atabaque's Records, que lançou tamboreiros prestigiados no meio religioso: Antônio Carlos de Xangô, Jorge Belerum de Oxalá, Chamim de Aganju, Mestre Borel, entre outros[4]. Também é importante citar os estúdios disponíveis nas cidades gaúchas, tal como o Estúdio Brother's de Porto Alegre, que já realizou a gravação de diversos CDs voltados para o público afrorreligioso. Após 2010, temos o surgimento de novos estúdios, como o Estúdio Axé Records, "totalmente voltado para religião"[5], e das produtoras e empresas de mídia afro-brasileiras com atuação mais ampla, responsáveis

[2] Braga (2013) situa o lançamento do LP em 1981, o que provavelmente faz referência ao lançamento de uma das partes do trabalho. A partir de 1978, alguns volumes foram lançados em decorrência da impossibilidade de registrar em apenas um LP todas as rezas do ritual do batuque.

[3] Pessoas responsáveis pelo canto, toque dos tambores e condução musical do axé e das energias espirituais.

[4] Entre os principais trabalhos da Atabaque's Records, foram lançados *Atetés ti Axexês ti Eguns*, dos alabês Belerun ti Oxalá e Xamim Ti Agadju (2007); *Raízes de Cabinda*, de Antônio Carlos de Xangô (2008); *Cantos à Nação Cabinda*, de Xamim Ti Aganju (2009); *Shirê de Oyó e Ijeshá*, de Mestre Borel de Xangô (2008), entre outros.

[5] Descrição presente na página oficial do estúdio no Facebook.

tanto pela produção dos fonogramas como por sua divulgação e distribuição, além de prestar assessoria de marketing e publicidade para os músicos – este é o caso da produtora Donos da Noite.

Tal como nos estudos de Hirschkind (2006) sobre os sermões em fitas cassete distribuídas no Cairo e em algumas regiões do Oriente Médio, os CDs que serão apresentados neste trabalho podem ser situados em um dos diversos momentos do processo de latência dessas mídias, reaparecendo em contextos e momentos distintos e contribuindo para a transformação de sentidos (sentir) e hábitos de percepção. Se desde a década de 1970 observamos a presença de fonogramas voltados para o público religioso afro-gaúcho, considero que esses CDs (e outro formatos, tais como LPs e fitas cassete), em suas diversas épocas, ajudam a contar a história das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul precisamente pelas transformações nos regimes de mediação que propuseram e fizeram parte.

Nos últimos anos a produção fonográfica afro-gaúcha vem sendo influenciada por pelo menos dois fatores que muito interessam aos argumentos que serão apresentados neste texto. Primeiro, as reconfigurações do campo afro-religioso gaúcho, marcado por um acelerado crescimento da popularidade da quimbanda a partir da década de 1980, movimento já evidenciado por alguns autores (Corrêa, 2006; Oro, 2008; 2012; 2014), além do fato de que a maioria dos terreiros nesta região do país afirma se dedicar (em momentos e, muitas vezes, em espaços distintos) às três modalidades rituais presentes no estado – batuque, umbanda e quimbanda (Corrêa, 2006; Braga, 1998; Oro, 2008; 2012). Vale ressaltar também o que diversos religiosos chamam de "o desaparecimento da umbanda", referindo-se ao número cada vez menor de terreiros que afirmam praticar rituais de umbanda ou à frequência com que esses rituais são realizados. Como resultado, são os CDs de quimbanda os que mais ganharam destaque nos últimos dez anos, seguidos dos CDs de batuque e, em menor quantidade, os CDs de umbanda.

Dessa forma, somos levados ao segundo fator que vem influenciando na produção fonográfica afro-gaúcha. Segundo Alberto Flores, dono de uma das maiores empresas de mídia voltadas para o público afrorreligioso no Rio

Grande do Sul, o *Grande Axé*[6], há uma curiosa e diferenciada relação entre tipos de divindades (entidades e orixás) e as novas mídias. Por exemplo, conta Alberto sobre a produção de imagens (fotos e vídeos, transmissões ao vivo no Facebook etc.), que as entidades da umbanda, principalmente os caboclos, não demonstram interesse pelo registro de sua imagem. Os orixás, por sua vez, segundo as tradições do batuque, não podem ser filmados ou fotografados após sua chegada ao terreiro. Assim, qualquer registro visual no ambiente ritualístico do batuque só pode ser feito antes da chegada dos orixás ou após sua saída. Ainda assim não são poucos os registros audiovisuais realizados nesses rituais, ganhando destaque, por exemplo, a decoração e as mesas de comida em detrimento da performance dos orixás incorporados, ou ainda ao explorar ângulos que capturem momentos do ritual sem que os orixás sejam registrados. A quimbanda, por outro lado, é a modalidade ritual que mais se aproveitou dos usos das novas mídias, pois, comenta Alberto, "o exu gosta de aparecer".

Na mesma linha, Rafael Luz, fotógrafo e dono da Planeta África, empresa que também realiza o registro de imagens em terreiros e eventos afrorreligiosos, comenta: "Anos luz na frente o exu. O santo a gente nem fotografa e o caboclo não reage tanto a isso, nem nos vê na festa. As outras entidades da umbanda, preto velho, erê, cosme, entra junto, não dão bola. Já o exu não, o exu na quimbanda já interage até de foto, nos pedem pra tirar foto. O que interage é o exu, disparado, não tem nem como discutir"[7].

Dito isso, e a partir da pesquisa que venho realizando junto às produtoras e empresas de mídia afro-gaúchas, é possível afirmar que, nos últimos anos, o crescimento da quimbanda e do uso das novas mídias possuem uma relação complementar. Este fato muito contribui para as controvérsias em

[6] Fundado em 2008, o Jornal Grande Axé é hoje uma das principais empresas de mídia religiosa no Rio Grande do Sul, comumente contratada para realizar o registro fotográfico de rituais e eventos, além da edição de um jornal com conteúdos também voltados para o público afrorreligioso.

[7] Entrevista realizada em agosto de 2017.

torno da chamada "espetacularização da religião", tema que rende diversos debates entre lideranças religiosas e que já foi abordado em trabalhos como de Oro (2014). Essas considerações são de grande importância para os argumentos que serão apresentados neste trabalho, sobretudo pelo fato de que os CDs de quimbanda terão maior destaque.

Em suas contribuições ao estudo da relação entre religião, mídia e mediação, Birgit Meyer (2011, p. 28) busca situar a adoção de *novas mídias* em um quadro histórico de práticas duradouras de mediação religiosa que se transformam, através do tempo, por meio da negociação com as novas tecnologias disponíveis. Dessa forma, mídias adquirem um sentido mais amplo, que não se restringem apenas aos recursos tecnológicos, e que nos possibilitam refletir sobre a suposta "novidade" desses recursos. Dito de outra forma, na perspectiva de Meyer as novas tecnologias não podem ser compreendidas sem considerarmos outros mediadores e práticas de mediação de longa data, colocando em xeque a suposta novidade dessas tecnologias. Falar em "práticas duradouras de mediação religiosa que se transformam", portanto, torna-se ainda mais pertinente quando o que está no centro da análise é um recurso há muito presente no repertório religioso afro-gaúcho, o fonograma, agora combinados com a atuação de novos recursos tecnológicos e com o que pretendo chamar de *artisticidade afro-gaúcha*[8].

Em resumo, dedico este trabalho à apresentação de alguns aspectos relacionados à produção de CDs de quimbanda no Rio Grande do Sul. Esses CDs contêm pontos, músicas que narram a história e os feitos de entidades espirituais e que possuem papel de extrema importância no principal ritual público de culto aos exus: a curimba. Para tanto, tratarei inicialmente do que chamo de *artisticidade* afro-brasileira. Em seguida, afirmo que a compreensão

[8] A expressão artisticidade é comumente utilizada em diferentes áreas, tais como arte, moda, música e etnomusicologia, literatura, entre outros, adquirindo sentidos diversos. Utilizarei a artisticidade como uma expressão que indica níveis de proximidade com elementos advindos do universo musical e artístico e que, a partir de ênfases distintas, inspiram a performance e o uso das mídias eletrônicas e digitais por parte dos produtores e receptores de fonogramas.

da atuação dos fonogramas pressupõe a quebra de linearidades entre o terreiro e o estúdio, buscando evidenciar as múltiplas direções e as variações nos regimes de mediação protagonizados pelos CDs em questão. Nesse processo, as concepções sobre o terreiro e o estúdio são transformadas: por um lado, o gravado (CD, mp3, DVD, entre outros) e, por outro, o *ao vivo* (o ritual no terreiro como um *show*, momento de expressão e consolidação de artisticidades). No tópico seguinte, trago a noção de *circuitos autônomos* com o intuito de apresentar certas especificidades da produção fonográfica afro-gaúcha. Por fim, retomo as discussões apresentadas até então tendo como base alguns CDs de quimbanda lançados por dois alabês de grande prestígio entre os quimbandeiros do Rio Grande do Sul: Étto Mendes, o alabê romântico, e Vagner D'Agandjú, o alabê "de Lei".

O processo de pesquisa que embasa este texto[9] foi realizado junto aos alabês e empresas de mídia que atuam no Rio Grande do Sul. Tive a oportunidade de acompanhar esses atores tanto em rituais realizados nos terreiros como em processos de gravação em estúdio. Sobre este último, ao longo do ano de 2016, pude acompanhar a gravação de seis CDs de quimbanda, tendo inclusive a oportunidade de participar, em alguns casos, das equipes de produção responsáveis pela manipulação de equipamentos de áudio e vídeo.

ARTISTICIDADE AFRO-BRASILEIRA

O crescimento da quimbanda no Rio Grande do Sul, juntamente com a intensificação dos usos das novas mídias, apontam para o surgimento e fortalecimento do que pretendo chamar de *artisticidade afro-brasileira*. Esta, porém, não deve ser confundida com o *prestígio* possuído pelos autores de fonogramas desde o final da década de 1970. Nesse contexto, é possível afirmar que tamboreiros mais antigos, tais como Antônio Carlos de Xangô, Mestre Borel, Chamim de Aganju, Jorge Belerum, entre outros, gozaram

[9] Trata-se de alguns resultados de pesquisa de doutoramento, vinculada ao Programa de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

e ainda gozam de grande prestígio no meio religioso, sem que necessariamente tenham relação com o que venho chamando de nova artisticidade afro-gaúcha. Considero que tal artisticidade também pode ser compreendida como um desdobramento do que Braga (2013) já evidenciava sobre o intenso processo de profissionalização dos tamboreiros gaúchos. O novo fato é que a artisticidade ganhou popularidade e agora pode gerar prestígio e com isso possibilitar o fortalecimento do poder mágico-religioso de pessoas e exus.

Nos casos que pretendo analisar neste trabalho, a relação entre religião e artisticidade expressa-se quando os alabês, os principais produtores de fonogramas no Rio Grande do Sul, passam a utilizar palavras como "artista", "fãs", "presença de palco", "carreira", "trabalho autoral", "show", "ao vivo", entre outras expressões que até pouco tempo pareciam pertencer apenas a outros universos, fora do contexto afrorreligioso/ritualístico[10]. Esses alabês também utilizam estéticas observadas na atuação de cantores de pagode, buscam criar sua identidade artística (roupas personalizadas, adereços, performances específicas, nomes originais, logomarcas e slogans), associam-se com empresas de mídia e marketing voltadas exclusivamente para o público afrorreligioso e gravam CDs de quimbanda *ao vivo*, muitas vezes considerando o próprio ritual do terreiro como um *show*[11].

Felipe Paiva, criador da Donos da Noite, uma das produtoras que realiza trabalhos de mídia e marketing voltados para o público afrorreligioso, comenta

[10] Utilizo o termo ritualístico para distinguir a produção fonográfica em questão de outras produções que possuem forte relação com o universo afro-brasileiro, mas que não apresentam uma intensa participação no cotidiano ritualístico do terreiro.

[11] Ao longo do processo de pesquisa, a relação entre a performance no terreiro e o show me foi apresentada de diversas formas, a partir de diferentes intensidades, ora evidenciando clara proximidade entre o ritual e os shows de música secular, expondo como os modelos performáticos do show são postos em prática durante os rituais, ora em tom de brincadeira, muitas vezes utilizando a jocosidade como recurso para amenizar as possíveis controvérsias resultantes do uso de uma expressão que ainda não encontra total aceitação no campo afrorreligioso.

sobre o início de sua atuação empresarial, bem como suas primeiras impressões sobre o mercado que, na época (por volta de 2010), estava emergindo:

> Roupa, uniforme, camiseta personalizada, barba bem feita, uma boa apresentação, os guris [alabês] começaram a estudar música, voz, canto, toque. Enfim, foi uma evolução, profissionalizamos isso mesmo, assim, profissional. E o preço, claro, virou profissional também. E eu vi que eu comecei a criar uma identidade pra cada um. A partir disso o Alabê virou um artista, um músico, uma pessoa conceituada, então a gente consegue fundir um pouco da criação de arte, duma coisa mais moderna, mas dentro do trabalho não perde fundamento [fundamento religioso], entendeu? […] eu vi que tinha um mercado inexplorado e dava pra sobreviver disso. E foi assim que eu fundei a Donos da Noite. (Entrevista com Felipe Paiva, abr. 2016).

Em outro momento da mesma entrevista, Felipe comenta sobre a mudança de status dos alabês ao aproximarem-se das mídias, inclusive após a gravação de um CD: "Quando os caras gravaram um CD, muda, as pessoas têm uma visão diferente, ele é um artista. CD é uma referência pra pessoa virar artista, é um encanto".

Tais movimentos não passam despercebidos aos olhos dos tamboreiros mais antigos, que comumente criticam tais práticas, chamando-os pejorativamente de alabês *popstars*, e reivindicam o uso do termo *tamboreiro*, em referência aos responsáveis pelo canto e toque dos tambores antes do surgimento dos *alabês*[12]. Também é provável que o uso da expressão artisticidade venha a gerar controvérsias ou tenha uma má recepção entre alguns desses tamboreiros, apesar da palavra *artista* ter sido comumente adotada nos últimos anos.

Para início de discussão, considero que a relação entre religião e artisticidade pressupõe, portanto, a influência do que se convencionou chamar de

[12] Termo utilizado recentemente, sobretudo nos últimos dez anos, com frequência relacionado às novas gerações de tocadores de tambor, aos usos das novas mídias, ao surgimento dos concursos de alabês e de um caráter artístico da função.

popular culture (Forbes; Mahan, 2017; Lyden; Mazur, 2015; Mazur; Mccarthy, 2001; Lynch, 2007) na prática religiosa. Além deste, outros termos são comumente utilizados por autores que abordam o tema: *music business*, cultura pop, mercado musical, música secular. Forma-se um espectro de variações possíveis, em um campo que faz emergir expressões como *artistas religiosos* ou *religiosos artistas*, comumente responsáveis pelo surgimento de debates e controvérsias quanto aos seus possíveis e diversos significados e atuações.

Howard e Streck (1996; 2015), ao criarem certas categorias de classificação para o que se convencionou chamar de CCM (Contemporary Christian Music), falam sobre os músicos *transformacionais*, fazendo referência aos níveis de relação entre *religião* e *cultura*. Os autores afirmam: "The transformational musicians tend to think of thenselves as 'artists' rather than as 'ministers'" (Howard; Streck, 1996, p. 47). Howard e Streck colocam em discussão a complexa relação entre artisticidade e ministério (função religiosa), fazendo emergir questões sobre as condições e possibilidades de existência e atuação de *ministros artistas* sem que haja relação de exclusão entre essas duas características. Como se constroem ministros artistas? Quais controvérsias são geradas a partir da aproximação entre religião e cultura (aqui entendida como cultura pop, música popular, música não religiosa, entre outras expressões)?

Podemos dizer que o caso da cantora norte-americana Amy Grant está entre os principais exemplos de como a relação entre a função religiosa (ministério) e a artisticidade pode ser discutida, gerando controvérsias e reajustando o campo religioso e sua relação com o chamado *music business*, tema já bem explorado por Romanowski (2005) e Howard e Streck (1996; 2015). No caso brasileiro, a música gospel do Diante do Trono, Thales Roberto, Oficina G3, entre outros, já foi objeto de estudos sobre a relação entre religião e marketing, mídia e o mercado musical, também apontando para essas novas reconfigurações e relações religião/cultura[13]. Também poderíamos citar o caso dos padres cantores (Carranza, 2011; Souza, 2005), das gravadoras cristãs (Sergl; Vicente, 2008) e artistas que se utilizam de

[13] Ver Rosas (2013).

ritmos musicais considerados por muitos como seculares (Bonfim, 2015) ou até demoníacos (Jungblut, 2007). Como pano de fundo ou como temática central, comumente são discutidas as controvérsias em torno dessa artisticidade emergente, da produção musical em parceria com as *majors* e do uso de estratégias e estéticas advindas do mercado musical secular. Mas é importante ressaltar que a artisticidade não se constrói apenas a partir de elementos advindos "de fora" do campo religioso, pois as gerações já consolidadas de ministros artistas também são importantes fornecedores de modelos performáticos, estratégicos e estéticos.

Artisticidade, por fim, tal como pretendo apresentar neste trabalho, não pressupõe a renúncia da atuação ministerial (função religiosa)[14] ou ainda uma atuação que dependa necessariamente da autodeclaração artística ("eu sou um artista")[15]. Trata-se, por outro lado, de uma expressão que indica proximidade com elementos artísticos, melhor compreendidos no campo da performance e quando nos debruçamos sobre as particularidades do campo religioso em questão. O sufixo *-dade*, tendo como origem o sufixo latino *-tati*, forma substantivos abstratos que designam quantidade, qualidade, modo de ser, estado, propriedade. Dessa forma, a expressão artisticidade pode ser utilizada como medida abstrata, tal como na palavra plasticidade (maleabilidade de determinado elemento, pessoa ou coisa). Nesse caso, a artisticidade permite-nos falar em *graus de incorporação ou presença* de elementos artísticos.

Obviamente os casos das religiões cristãs saltam aos olhos quando estas questões são discutidas. Mas como se configura o caso das religiões afro-brasileiras? No contexto brasileiro, não devemos esquecer que o espectro da artisticidade, sujeito a intensas controvérsias, entra em questão de forma mais evidente quando a música afro-brasileira ultrapassa os muros dos terreiros, quando vai "conta pra todo canto" (Amaral; Silva, 2006). Como ressaltaram

[14] Utilizo a palavra "ministerial" como termo genérico que faz referência a uma função ou atuação religiosa.

[15] Para diversos alabês entrevistados, sua profissão pode ser claramente definida como uma atuação artística.

Sandroni (2001) e Moura (1983) sobre a história do samba, os terreiros eram ao mesmo tempo local de culto, moradia e espaço de lazer, fazendo emergir diversos cantores e instrumentistas que viriam a se tornar referências do samba e de outros estilos musicais que têm as religiões afro-brasileiras como tema de grande importância em suas composições e performances.

Mas há diferentes formas de performatização da artisticidade afro-brasileira. No caso da cantora Clara Nunes, por exemplo, por volta do final da década de 1960 e início da década de 1970, ela inicia "um processo de construção de uma imagem artística que associava a cantora às tradições culturais afro-brasileiras" (Bakke, 2007, p. 87). A música com temas afrorreligiosos ultrapassa seus usos ritualísticos e adentra o campo da cultura e do entretenimento, podendo também alcançar um público não religioso.

Os casos do ogã Tião Casemiro e pai Élcio de Oxalá, e de uma geração mais recente de ogãs, como Léo Batuke e Cristiano Umbanda, que adquiriram reconhecimento em diversas regiões do país por suas composições[16], aproximam-se ainda mais do caso gaúcho, pois permite que pensemos na artisticidade fortemente vinculada a uma função ritualística, a de ogã ou pai de santo. Dessa forma, é possível afirmar que a artisticidade afro-gaúcha recebe influências tanto do universo musical secular (cantores de pagode ou música sertaneja), quanto dos cantores e das cantoras que atuam dentro do campo afro-brasileiro, seja a partir de uma atuação que atinge também um público não religioso[17], seja uma atuação voltada para uma função ritualística, tal como a de ogã/alabê.

Acredito que esses arranjos devem ser compreendidos considerando-se as ontologias próprias do universo afrorreligioso, tema que será discutido de forma introdutória neste trabalho. Entre as principais características do

[16] Vale mencionar o importante trabalho escrito por Licia Souza (2016) sobre a música umbandista e a atuação de ogãs a partir das mediações além do terreiro.

[17] Braga (2013, p. 221) menciona diversos casos de atuação dos tamboreiros gaúchos no samba e também como cantores e compositores, como músicos profissionais na noite gaúcha, como bailarinos e escritores de teatro.

caso afro-gaúcho, já citada anteriormente, é possível destacar a possibilidade de consolidação do poder mágico-religioso através do fortalecimento da artisticidade. Dessa forma, a intensa presença nas redes sociais, os diversos CDs gravados, diversos fãs, uso de equipamentos de som, a presença de palco e a desenvoltura no uso do microfone e as roupas que compõem sua identidade conferem maior poder mágico à prática desses alabês. Envoltos em sua artisticidade afrorreligiosa, transformam a realidade, possibilitam a performance dos exus cultuados no terreiro, atiçam emoções.

Outra característica marcante do caso gaúcho é o surgimento de empresas de mídia e marketing voltadas para o público afrorreligioso, muitas delas criadas por alabês. Esse é o caso da GDC Eventos, formada pelo grupo de alabês Guardiões da Calunga; da Visual Axé, criada pelo alabê Felipe de Oxalá e sua equipe, a Família de Ouro; da Planeta África, criada por Rafael Luz; e ainda da produtora Donos da Noite, que esteve à frente da produção de alguns dos CDs de quimbanda que serão apresentados neste trabalho. Diversas dessas empresas oferecem equipamentos de som e de luz, estratégias de publicidade e marketing, estrutura de filmagem e fotografia e, no caso da Visual Axé, filmagens aéreas com auxílio de *drones*[18].

Como afirma Vagner D'Agandjú[19], um dos alabês que serão apresentados logo mais, esta associação dos alabês com as novas mídias, somada ao seu protagonismo na condução dos rituais, vem tornando-se um atrativo para os pais e mães de santo contratantes. Antes da realização da festa/ritual, os líderes religiosos podem dividir com os alabês os trabalhos de divulgação e publicidade, fato que se estende também para o momento ritualístico a partir do que comumente tem sido chamado de "cobertura de mídia". Dessa forma, alabês com uma boa "cobertura de mídia" têm maiores chances de serem contratados. Nesse ponto, não devemos deixar de mencionar que o uso intenso das novas mídias também se adequa à personalidade de diversas

[18] Entre as empresas atuantes no Rio Grande do Sul, também podemos citar: Odum, Kizomba, Afro-Mídia, Grande Axé, Império Mídia, entre outras.

[19] Entrevista realizada em dezembro de 2016.

linhagens de exus que, como dito anteriormente, "gostam de aparecer". A presença da mídia e da artisticidade desses alabês, portanto, vêm garantindo o espetáculo que os exus desejam.

MÚLTIPLOS MOVIMENTOS: O AO VIVO E O GRAVADO NAS RELIGIÕES AFRO-GAÚCHAS

Gostaria de iniciar este tópico com um dos textos disponíveis no encarte do CD *Yle Omolu Oxum: Cantigas e toques para os orixás*, lançado em 2004 como um dos volumes da Coleção Documentos Sonoros do Museu Nacional/ UFRJ. O CD teve como principal objetivo realizar a gravação de parte do repertório de cantigas e toques dedicados aos orixás, considerados patrimônio do Ilê Omolu Oxum, tradicional casa de candomblé do Rio de Janeiro.

No tópico *Como foi feito este CD*, presente no encarte ilustrado, um dos autores escreve:

> Qualquer disco de candomblé, por melhor que seja, está destinado a ser apenas um pálido reflexo da exuberância e beleza de uma noite de festa no terreiro. Tentar captar em disco a complexidade e riqueza musical do candomblé é uma tarefa difícil em que várias escolhas têm que ser feitas. De fato, toda reprodução fonográfica de um evento musical envolve escolhas: que repertório gravar, como colocar os microfones, como equalizar as gravações…

Chamo a atenção para a expressão "pálido reflexo", logo na primeira frase do trecho, e que faz oposição à "exuberância e beleza de uma noite de festa no terreiro". Há claramente uma comparação entre dois universos distintos, o do ritual e o do CD gravado (e também do processo de gravação). O CD é apresentado como um pálido reflexo do ritual, uma mídia que, apesar de todos os esforços, "por melhor que seja", nunca alcançará a exuberância e beleza de uma noite de festa no terreiro. Evidencia-se *o que se perde* quando a música se

desloca "do terreiro para o estúdio" (Vasconcelos, 2011)[20]. Percebemos aqui um segundo aspecto: a hierarquização dos modelos. No caso em questão, é o ritual que fornece os modelos necessários ao processo de gravação, sendo preciso mobilizar diversos recursos para minimizar desencontros.

Fazendo referência ao processo de gravação, Edmundo Pereira (2016, p. 229), que participou intensamente do processo de produção do CD *Yle Omolu Oxum*, comenta que "mesmo sendo música 'fora do contexto', não podia ser executada de qualquer maneira". Daí resultam as estratégias utilizadas durante a gravação e que visam evitar certos problemas de correspondência entre o ritual e o gravado, bem como minimizar o teor de "pálido reflexo" que o CD poderia adquirir. Considera-se inevitável que o novo mediador imponha suas próprias lógicas, sendo preciso lançar mão de intensas negociações que levem em conta e minimizem a perda de elementos indispensáveis e que têm como referência a vivência no terreiro. Dessa forma, os grupos religiosos veem-se diante da necessidade de classificar, selecionar, criar e até mesmo hierarquizar certas características do ritual quando um processo de gravação está em curso, dando a devida atenção aos timbres, volumes, toques no tambor, vozes, entre outros. Em complemento, a atenção dada a certos preceitos religiosos durante o processo de gravação, bem afirmam Pereira e Pacheco (2004), nos leva a relativizar a distinção entre 'situação de gravação' e 'situação ritual'.

Imediatamente o caso nos faz lembrar as famosas afirmações de Walter Benjamin sobre a perda da aura na era da reprodutibilidade técnica, em que "à mais perfeita reprodução falta sempre algo: o *hic et nunc* da obra de arte, a unidade de sua presença no próprio local onde se encontra" (Benjamin, 1969, p. 13). E se, tal como afirma Benjamim, a reprodução emancipa a obra de arte do ritual, também podemos observar novamente o estabelecimento de hierarquias entre o ritual e o gravado, estando este último submetido ao primeiro, mesmo que sejamos convidados a relativizar a distinção entre

[20] Destaco a ideia de deslocamento contida no título do texto de Vasconcelos (2011): "Dos terreiros para o estúdio".

"situação gravada" e "situação ritual". Nesse contexto, proponho que a compreensão do jogo de hierarquias e referências entre o ritual e o gravado pode render boas reflexões sobre as dinâmicas recentes no campo afrorreligioso gaúcho, principalmente se pensarmos a partir de outros caminhos que não buscam evidenciar apenas a submissão do gravado ao ritual. Daí decorre a possibilidade de falar, por exemplo, em outros deslocamentos, movimentos que vão dos estúdios (e dos CDs) para os terreiros, ou a partir de outras reflexões que não impliquem necessariamente em deslocamentos lineares e que envolvam apenas esses dois universos.

Como mostrarei ao longo deste trabalho, o caso gaúcho evidencia tanto os cuidados religiosos com o processo de gravação (cuidados que, em muitos casos, tiveram sua origem nos modelos ritualísticos do terreiro), como certa independência, possibilitando à mídia criar novas estéticas (muitas vezes inspiradas na produção musical secular, tais como CDs e DVDs de pagode, sertanejo, entre outros) e novas práticas de mediação com o sagrado, que em diversos casos se tornam o substrato das práticas que serão vivenciadas no terreiro. Quero, portanto, analisar como o CD adquire sua autonomia e de que forma são construídos elementos que não tem por intenção inicial ser uma reprodução do momento ritual supostamente "original", mas como espaço de transformação, criação e sugestão de formas de mediação com o sagrado. O sucesso e a aceitação dessas sugestões irão conferir ao seu criador prestígio e poder mágico-religioso.

Ao discutirmos a materialidade desses CDs, devemos considerar os complexos regimes de circulação, de variações de biografias (Kopytoff, 2009), usos e sentidos a que são submetidos os objetos em movimento. Ao ocuparem os diversos espaços, desde o CD player de um automóvel até uma foto publicada no Facebook, os CDs produzem referências, mediam e produzem modelos de mediação. Talvez o rompimento dessas linearidades[21]

[21] O rompimento dessas linearidades se daria em dois níveis extremamente imbricados: um religioso e outro analítico. Tanto os adeptos das religiões afro-brasileiras passaram a ampliar os espaços de atuação dos fonogramas, quebrando linearidades entre o ritual

(do terreiro ao estúdio/do estúdio ao terreiro) seja uma das principais motivações para sua grande popularidade, sobretudo nos últimos cinco anos. Ao longo do processo de pesquisa, pude presenciar o uso desses CDs e mp3 durante o preparo dos alimentos na cozinha dos terreiros, nos minutos que antecediam o início dos rituais, nos cursos para novos alabês, nos pedidos de autógrafo feitos pelos fãs, em transmissões ao vivo no Facebook, durante o preparo do churrasco em um domingo de lazer, ou ainda quando, no transporte público, os pontos de exu embalavam o trajeto entre a casa e o trabalho, entre outros momentos.

Mas a discussão sobre o ritual e o gravado também nos aponta para outra questão, que igualmente pode ser compreendida como uma reestruturação do campo afro-gaúcho. Tal como venho apresentando a partir de diferentes perspectivas, nos últimos anos, diversos alabês vêm incorporando estéticas, estratégias e performances do universo pop, do pagode, do *music business*, entre outros. Um desses pontos de aproximação é o estabelecimento de relações entre o ritual de quimbanda e um show, sendo este referido muitas vezes como o *ao vivo*, em complemento ao gravado (fonogramas e estúdios, DVDs, videoclipes, entre outros). Se, por um lado, há a flexibilização das linearidades e do estabelecimento de hierarquizações entre o ritual e o gravado, por outro, as religiões afro-gaúchas vêm reconfigurando a relação entre os dois universos a partir da influência do mercado musical. Como afirma Étto Mendes (alabê que será apresentado mais adiante), quando um pai de santo o contrata para tocar tambor em seu terreiro, "ele quer aquilo que ele ouviu no CD" e, mais recentemente, aquilo que ele viu e ouviu no DVD. O terreiro transforma-se no momento do *ao vivo*, do show.

e o gravado, como o estabelecimento de hierarquias entre ritual e gravado deixa de ser o único caminho analítico possível.

CIRCUITOS AUTÔNOMOS DE PRODUÇÃO FONOGRÁFICA AFRO-GAÚCHA

Como aponta Marchi (2012), a indústria fonográfica brasileira vivenciou um processo de descentralização a partir da década de 1990. Tal descentralização esteve marcada pela terceirização das etapas do processo fonográfico, caracterizada pela associação com gravadoras menores ou chamadas independentes, e pelo uso de novas tecnologias, sendo essas medidas parte do processo de reestruturação diante dos novos desafios, sobretudo após a intensificação da pirataria e o surgimento e popularização das tecnologias digitais. Como resultado, abriu-se espaço para o surgimento de gravadoras e produtores independentes, ou "nova produção independente" (Marchi, 2012), considerada uma das principais inovações no período e que até os dias atuais vem diversificando-se e adquirindo novos contornos[22].

Por outro lado, Herschmann (2011) ressalta a dificuldade de se identificar uma linha divisória entre o que se convencionou chamar *mainstream* e a música independente. Esta última expressão vem sendo utilizada para fazer referência a uma grande variação de situações, tanto a pequenas gravadoras como às bandas autônomas, responsáveis pelo seu próprio processo de produção e distribuição de fonogramas. Prefiro, portanto, utilizar aqui duas digressões teóricas. Em primeiro lugar, a de Leonardo Marchi (2012) sobre os "artistas autônomos", responsáveis pela gravação, divulgação e venda de seus fonogramas, e que também vem evidenciando certa institucionalização de uma atuação empresarial, elementos que contribuem para o argumento da artisticidade afro-brasileira. E, em segundo, o de "circuitos autônomos" (Vicente, 2002; 2006), provavelmente o que mais pode auxiliar nas discussões que se seguem.

[22] É importante ressaltar que a chamada música independente teve início no Brasil a partir da década de 1970 (Marchi, 2012; Herschmann, 2011). Dessa forma, a expressão "nova música independente" utilizada por Marchi (2012) faz referência à nova etapa vivenciada a partir da década de 1990.

Sobre a ideia de "circuitos autônomos", Eduardo Vicente (2006, p. 11) designa um tipo de produção independente em que as fortes vinculações identitárias (comportamentais, geográficas, étnicas, religiosas etc.) e o acesso às tecnologias permitem a formação de uma rede de produção e distribuição cultural fora do âmbito das grandes gravadoras ou das redes nacionais de mídia. O autor nos apresenta três condições principais de existência desses circuitos: primeiro, a possibilidade de pulverização da produção musical e redução de seus custos, propiciadas pelas tecnologias digitais, que viabilizaram não só a criação de estúdios locais, como também o retorno do investimento a partir da venda de quantidades cada vez menores de discos. Segundo, o surgimento de redes locais de comunicação, como pequenas emissoras de TV, rádios comunitárias, piratas, etc., que tendem a incorporar a produção dos artistas locais à sua programação, ao contrário do que ocorre com as grandes redes de mídia. Por fim, a possibilidade da intercomunicação global (principalmente pela Internet) que permite a ampliação do mercado potencial dessa produção[23].

No caso das religiões afro-gaúchas, já considerando a existência de linguagens comuns presentes no campo religioso, acredito que o surgimento ou adoção de hábitos relacionados a uma atuação empresarial, como afirma Leonardo Marchi sobre os "artistas autônomos", e o surgimento de parcerias com produtoras afrorreligiosas contribuem para a composição desses circuitos. Entre as principais características dos circuitos autônomos afro-brasileiros de produção e comercialização de fonogramas, poderíamos citar também a venda e divulgação de CDs com o auxílio das redes sociais, a possibilidade de venda em rituais de quimbanda[24], a contratação de motoboys para a

[23] O autor nos apresenta como exemplo a produção de fonogramas de cunho religioso (católico e evangélico) e, entre outros, os fonogramas vinculados aos Centros de Tradições Gaúchas (CTGs).

[24] Prática cada vez mais comum é a venda de CDs após os rituais de quimbanda, ainda no espaço do terreiro. Os alabês podem comercializar seus CDs no calor do momento, logo após a festa, além de conversar com seus fãs e admiradores, tirar fotos.

entrega dos produtos aos compradores, a divulgação em programas de TV ou transmitidos pelas redes sociais[25], parceria com as floras (lojas de artigos religiosos), bem como a possibilidade de o terreiro se configurar como espaço de consolidação de artisticidades.

O QUE FAZEM OS CDS DE QUIMBANDA

Além de propor e transformar formas de mediação com o sagrado, os CDs em questão contribuem com a formação e consolidação do que chamei de artisticidade afro-brasileira desses alabês. Para melhor esclarecer tais questões, apresento o CD *Luz para as Almas*, da equipe de alabês Mestres da Magia. Trata-se de um CD composto exclusivamente por pontos autorais e inéditos, escritos por Felipe Paiva (produtor) e os alabês Étto Mendes e Thiago Silva. A equipe foi formada em 2012, tendo encerrado suas atividades em meados de 2014. Apesar disso, seus ex-integrantes permanecem atuando como alabês e até hoje gozam do prestígio adquirido após o lançamento de seu primeiro e único CD.

Lançado em 2013, o *Luz para as Almas* é considerado até hoje um dos CDs de quimbanda de maior repercussão em Porto Alegre. Pelo menos dois fatores podem ser apontados como motivos de sua popularidade: primeiro, o prestígio de ambos os alabês na comunidade afro-gaúcha, reafirmado pelos aspectos inovadores da obra em questão. Nesse sentido, considero que o *Luz para as Almas* inaugura uma nova etapa da artisticidade afro-gaúcha, em especial pela parceria com uma produtora voltada para o mercado religioso afro-brasileiro, a Donos da Noite, que possibilitou não apenas a gravação e

[25] Após o surgimento da *live* (transmissão ao vivo), disponível aos usuários do Facebook, e de diversos programas voltados para o público afrorreligioso, essas redes de divulgação passaram a se fortalecer ainda mais. Exemplo disso são os programas *Casa de Santo*, apresentado por mãe Viviane de Yansã e pai Mario de Oxalá; o *DeBate Tambor*, apresentado por Felipe Paiva; o *Ritos, Cantos e Magia*, apresentado por mãe Ana de Oyá e pai Neco de Oxalá; o programa *Kizomba*, apresentado por Israel Ávila, entre outros.

distribuição do CD, mas também a chamada "cobertura de mídia" atrelada a estratégias de marketing e publicidade.

Como exemplo de algumas dessas inovações, comecemos pela sessão de fotos feitas pelo fotógrafo gaúcho Marcelo Brandão, meses antes do lançamento do CD *Luz para as Almas*, e que nos auxiliam na compreensão de como o trabalho de mídia e marketing contribuíram na composição da artisticidade desses alabês. As imagens apresentam os alabês Étto Mendes e Thiago Silva vestidos de terno italiano no cemitério da Santa Casa de Porto Alegre, sugerindo novas estéticas para os alabês de curimba.

Figura 1



Fonte: Produtora Donos da Noite. Foto: Marcelo Brandão (2013).

Novos ângulos, novas estéticas e narrativas foram utilizadas e, como afirma Étto Mendes em entrevista, tinham o objetivo de fazer:

> [...] um troço diferente. 'Vamo alugar roupa… Vamo fazer alguma coisa que ninguém fez ainda'. E a gente conseguiu, graças a deus, montou os Mestres da Magia. E aí a gente foi pro cemitério. 'Vamo fazer uma coisa diferente, que ninguém fez'. A gente gastou R$ 10.250,00 pra fazer o CD, alugamos o paletó pra fazer as fotos. (Entrevista com Étto Mendes, jul. 2016).

Após o ensaio fotográfico, as imagens passaram a ser divulgadas em diversas mídias que vinculavam o nome da equipe. Também foi criada a logomarca oficial dos Mestres da Magia, impressa em camisas personalizadas, banners que eram postos por trás dos alabês durante os rituais de quimbanda e nos vídeos postados no Youtube, pôsteres de divulgação, entre outros lugares. O canal da equipe no Youtube também passou a contar com vídeos publicados periodicamente, diversos deles produzidos pela Donos da Noite durante os rituais de quimbanda, o que garantia cobertura de mídia tanto para os alabês como para os terreiros contratantes.

Em um dos vídeos publicados no canal oficial dos Mestres da Magia no Youtube[26], Étto Mendes e Thiago Silva agradecem a amigos e parceiros e anunciam, um ano e dois meses após a formação da equipe, o lançamento do seu primeiro CD:

> Boa noite rapaziada do Facebook, rapaziada do Youtube, *os fãs dos Mestres da Magia*. Eu, Thiago Silva, e Étto Mendes estamos aqui pra agradecer vocês por este um ano e dois meses que vocês vêm acompanhando o trabalho dos Mestres da Magia. Estamos aqui pra dar uma boa notícia a todos os *nossos fãs* e a todas as pessoas religiosas que gostam e curtem *um trabalho bem acabado, um trabalho de qualidade*. O CD dos Mestres da Magia está pronto e começa a ser comercializado a partir do dia 5 de agosto de 2013. Gostaria de pedir encarecidamente para que não comprem o nosso CD pirateado porque a continuação do segundo CD dos Mestres da Magia depende da tiragem do primeiro. Vou pedir aos nossos amigos que não apoiem, que não comprem CD pirata, *ajudem o artista*. Gostaria de dizer que a trajetória dos Mestres da Magia só aconteceu porque vocês todos, os *nossos fãs*, nos deram o apoio que a gente precisou nesse um ano e dois meses.

[26] Publicado em agosto de 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7wCf-Oetd50&t=94s>.

Ao afirmar "ajudem o artista", Thiago Silva coloca-se no campo das artisticidades, utilizando-se desse recurso[27] para fazer um pedido aos fãs e admiradores. Consideremos em seu discurso certas noções de criação e autoria. Aqui encontramos proximidade com a noção de artisticidade utilizada por Rafael Menezes Bastos (2007), em que certos elementos atuam como passe de ingresso nos universos da arte. Se, em certa dimensão, estamos falando nas influências do universo artístico, devemos considerar as diversas formas pelas quais a religiosidade afro-brasileira imprime novos contornos a essa artisticidade. Uma dessas contribuições é a forma como se atribui artisticidade aos pontos gravados (e também a outros elementos da artisticidade afro-brasileira), nos levando a considerar a própria sugestão e criação de maneiras de mediação com as entidades espirituais (registradas nos CDs *Luz para as Almas*, por exemplo) como atributos do que é considerado um objeto de arte ou uma criação artística.

Um segundo fator que muito contribuiu para a popularidade do *Luz para as Almas* foi a composição de pontos autorais, escritos pelos alabês e pelo produtor Felipe Paiva. Os pontos logo ficaram famosos não só entre os quimbandeiros de Porto Alegre e região metropolitana, mas também entre os exus, que queriam dançar e realizar seus trabalhos mágicos ao som dos pontos que ganharam popularidade nas mãos e na voz dos dois alabês. Tal como foi explorado por Marc Gidal (2009; 2013), a produção, disseminação e performances relacionadas aos pontos de exu reforçam e evidenciam o poder desses espíritos, muitas vezes os conferindo a possibilidade de evolução espiritual. Mas a popularidade dos pontos também pode somar-se à artisticidade de seus compositores, possibilitando que pensemos no ritual de quimbanda como momento de junção das performances dos alabês artistas e dos exus, em um processos de troca de prestígio e de dádivas espirituais.

[27] Lembremos que, a partir dos anos 2000, a expressão "ajudem o artista" tornou-se comumente utilizada por diversos artistas que pretendiam salvaguardar suas obras a partir do combate à pirataria.

O CD *Luz para as Almas* é composto por 24 faixas (24 pontos) e está ordenado segundo linhagens de exus comumente cultuadas nos terreiros gaúchos. A proposta da divisão de linhagens não é uma novidade nas produções fonográficas do Rio Grande do Sul, mas nos possibilita compreender de que maneira certas práticas de mediação são sugeridas após o lançamento de um CD de quimbanda. Tal como explicou Étto Mendes, o CD *Luz para as Almas* possui passagens entre as seguintes linhas: cruzeiro, cruzeiro de alma, cemitério (calunga pequena), cruzeiro de mato, povo do mato e praia[28]. Podemos pensar inicialmente sobre o trabalho conjunto desses pontos, sugerindo formas possíveis de organização ritual, de ordenação e passagem entre linhagens, de passagens entre universos espirituais de atuação. Étto afirma: "Essa curimba [a forma como se configura a passagem entre linhas no CD] é a curimba da minha casa"[29]. O alabê refere-se ao ritual como é praticado na casa de mãe Larissa, terreiro situado a poucos metros de sua casa e ao qual se considera filiado. O alabê também afirma que, em outros terreiros, outros pontos e maneiras de executar passagens entre linhagens podem ser postos em prática, sendo o CD em questão também a extensão de um terreiro específico, de suas práticas e maneiras de organização ritual.

Mas esses pontos também podem ser pensados em sua individualidade. Após o lançamento do CD, muitos quimbandeiros separam os pontos em arquivos distintos de MP3, sendo possível compartilhá-los pelo WhatsApp, Facebook e outras mídias. Nesse momento, as passagens entre linhagens são desfeitas, sendo possível utilizar cada ponto de formas diversas, inclusive os adaptando a novas situações e novas ordenações entre linhagens. Também devemos considerar a relação entre o quimbandeiro e o *seu* exu, ou seja, a entidade com quem guarda fortes relações espirituais. Tais relações se expressam

[28] Para seu último DVD (*É nessa gira que eu vou*, 2017), gravado em estúdio, Étto Mendes escolheu 128 pontos, distribuídos de acordo com a mesma sequência de linhas do CD *Luz para as Almas*, porém com o acréscimo da linha do *cruzeiro de lomba* e *lomba* logo após a linha do *cemitério* (calunga pequena).

[29] Entrevista realizada em outubro de 2016.

pela maior importância que é dada a certos pontos em detrimento de outros, sendo os CDs uma nova oportunidade de enriquecer o repertório pessoal de pontos. Para os alabês, por sua vez, os pontos entram para seu repertório pessoal, contribuindo com sua artisticidade e poder mágico-religioso. Além disso, tornam-se meios pelos quais podem homenagear seus guias espirituais e prestar-lhes culto tanto quanto no acendimento de uma vela ou na realização de um sacrifício. Aqui a importância do processo de gravação, do ritual do estúdio, adquire novos contornos de mediação: o processo de estúdio como uma oferenda. Para os exus, esses pontos também podem ser um incremento em seu repertório, fornecendo novas formas de vir a terra e de serem convocados, de juntar sua performance à dos demais participantes do ritual.

Dito isso, passemos ao ritual, uma das dimensões do ao vivo. Após a dissolução dos Mestres da Magia, cada alabê seguiu sua carreira solo, tentando consolidar sua própria identidade artística. Étto Mendes, por exemplo, passou a ter uma nova logomarca, impressa em seu tambor, camisetas, em capas de CD e DVD, banners de eventos. Também buscou consolidar um novo estilo de vestimenta, afastando-se da imagem construída nos Mestres da Magia e passando a utilizar um chapéu branco e um sapato branco, ambos presentes nas gravações de seu DVD (gravado ao vivo em estúdio) e em suas performances ao vivo nos terreiros.

Figura 2



Arte da capa: Marcelo Brandão (2016).

Figura 3



Fonte: Redes sociais alabê Étto Mendes (2016).

Além do CD *Luz para as Almas* (2013) e do DVD É nessa gira que eu vou (2017), Étto gravou o CD de nação *Cabinda: o canto dos Orixás* (2015) e participou do CD *Roda de Alabês Vol. I* (2016), produzido pela Donos da Noite. Esses trabalhos contribuíram para a popularidade de seus pontos e de sua identidade. Conhecido como alabê romântico por preferir compor e cantar pontos que falem sobre questões amorosas relacionadas ao universo dos exus, bem como por evitar a execução de pontos que contenham letras consideradas pelo alabê como "pesadas", Étto é sempre convidado a cantar seus maiores sucessos durante as curimbas de exu. Médiuns e exus pedem seus pontos, pedem para juntar suas performances à performance do alabê e suas composições, suas estéticas e seu carisma.

Certa vez, pude acompanhá-lo em um de seus toques pela cidade de Porto Alegre, uma semana após a finalização do processo de gravação do seu primeiro DVD, É nessa gira que eu vou. Alguns minutos após o início do ritual, dois fatos logo chamaram atenção: primeiro, os pedidos de pontos

(feitos pelos participantes do ritual), sobretudo os pontos lançados no CD *Luz para as Almas*, tais como "Vingança de Zé Pilintra"[30] e "Minha vida sofrida"; segundo, a ordem dos pontos e diversos aspectos da performance do alabê, tais como a forma de pronunciar certas palavras, maneiras de "brincar" com as melodias, estratégias de condução do ritual e de presença de palco. Como afirma o alabê, alguns dos aspectos de sua performance e interação com os participantes do ritual são inspirados em cantores de pagode, tais como o cantor Belo, uma de suas principais influências. Alguns eram comuns aos processos de gravação que presenciei nos dias anteriores, no ambiente de estúdio. Após a curimba, comentei sobre essas questões. Étto afirmou que a ordem dos pontos, bem como os diversos aspectos de sua performance, tinha como objetivo já apresentar ao público o próximo trabalho que estava por vir (DVD) e também fazer referência ao *Luz para as Almas*. Nesse sentido, as duas mídias atuavam como modelo para o ritual, trabalhando juntamente com o próprio ritual (igualmente considerado como mídia) para consolidar diversos aspectos da artisticidade do alabê.

A ritualização de estéticas e performances presentes no CD e DVD, somada à artisticidade construída a partir da cobertura de mídia e de outros recursos, evidencia a primeira dimensão do ao vivo. Como afirma Étto Mendes, referindo-se ao ritual de quimbanda: "Hoje em dia tá mais assim, é um show"[31]. Devemos considerar que o estabelecimento de relações entre o ritual e a apresentação ao vivo, tal como no caso em questão, só adquire sentido se levarmos em conta os arranjos que envolvem o *gravado* (ou o que se convencionou midiatizado) e o *ao vivo* na sociedade contemporânea e no mercado musical e artístico.

[30] Em decorrência da popularidade, o ponto "Vingança do Zé Pilintra" foi regravado em formato de videoclipe, no DVD É nessa gira que eu vou.

[31] Entrevista realizada em outubro de 2016. Em nosso diálogo, Étto comentava sobre a necessidade de interação do alabê com a câmera durante as filmagens dos rituais.

No contexto da indústria musical contemporânea, diversos são os debates sobre a relação entre música ao vivo e música gravada ou midiatizada[32] e, tal como Auslander (2008, p. 8) defende, "the relationship between live and mediatized forms and the meaning of liveness is understood as the historical and contingent rather than determined by immutable diferences". O ao vivo e o gravado, portanto, parecem orbitar de forma diferenciada nos diversos contextos em que há a possibilidade de realização do registro fonográfico (acrescenta-se as *lives* e vídeos no Youtube, as transmissões ao vivo pelo Facebook, entre outros recursos), tornando-se um importante instrumento analítico. Juliana Braz Dias (2014), ao debruçar-se sobre um caso de sucesso do mercado fonográfico cabo-verdiano, sugere que, se queremos investigar a interface entra a música gravada e a música executada ao vivo, é preciso explorar não apenas o contraste entre elas, mas também como alimentam uma à outra. Passemos, portanto, a outras duas dimensões do ao vivo, presentes no processo de gravação dos CDs.

Outro alabê de grande prestígio e intensa atuação junto às novas mídias é Vagner D'Agandjú. Vagner é alabê há mais de trinta anos, exercendo a função tanto em rituais de quimbanda como em rituais de batuque e umbanda. Entre os elementos que marcam sua identidade como alabê (e também sua artisticidade), Vagner utiliza uma estécie de *slogan* que se repete em diversas de suas atividades: a expressão "de Lei". Vários de seus trabalhos contam com a mesma estrutura de título, bem como com a mesma *logo* criada pelo próprio alabê. Neste movimento, a expressão "de Lei" pode ser encontrada em camisetas, em títulos de CD, em *banners* colocados em eventos e festas em terreiros, fotos no Facebook, cartões de divulgação, títulos de vídeos no Youtube, entre outros espaços. Também podemos citar o nome da equipe de alabês (foto seguinte) formada por Vagner e seus assistentes (amigos e alunos), a *Equipe Balanço de Lei*.

[32] Ver Herschmann (2010), Auslander (2008), Emmerson (1994), Arango (2012).

Figura 4



Fonte: Grande Axé (2016).

Por diversas vezes, acompanhando o alabê em seus toques em rituais de quimbanda, pude presenciar demonstrações da importância que é dada à "presença de palco". Por exemplo, ao final de um ritual, fomos fazer a última refeição do dia em uma loja de conveniências de um posto de gasolina. Enquanto aguardávamos outros alabês, Vagner pegou seu *smartphone* na intenção de me mostrar alguns vídeos que foram gravados durante rituais conduzidos por ele e sua equipe. O alabê logo começou a fazer comentários sobre seus assistentes, classificando-os segundo certos níveis de "presença de palco". Em um dos vídeos, Vagner circulava o microfone entre seus amigos, possibilitando que cada um deles cantasse um ponto enquanto os outros tocavam os agês e os tambores. Segundo o alabê, alguns de seus assistentes possuíam mais presença de palco, enquanto que outros, menos experientes, ainda precisavam aprimorar sua interação com o público e com a câmera, a desenvoltura com o microfone, a condução da curimba. Essas são algumas das características de uma boa presença de palco e que devem ser postas em prática durante os rituais, o que, em certos contextos, também pode ser chamado de ao vivo.

Vagner, assim como Étto, também possui CDs considerados *ao vivo*, tais como o CD *Kimbandasso de Lei – Ao vivo* (2016), o *Cânticos e Ritmos*

Ciganos – Ao vivo (2017) e o CD *Roda de Alabês* (2016)[33]. O que esses agentes consideram ser um CD *ao vivo*? Há pelo menos duas dimensões. Primeiro, o CD gravado durante a curimba, tal como no caso do CD *Cânticos e Ritmos Ciganos – Ao vivo*. Nesses casos, um estúdio improvisado é montado dentro do terreiro e visa o registro do ritual. Segundo, o CD é gravado ao vivo em estúdio. Ambos os tipos de ao vivo devem possuir os elementos necessários a uma boa presença de palco, principalmente os aspectos performáticos perceptíveis para uma mídia que, apesar de limitada ao recurso auditivo, pode sugerir imagens ao ouvinte.

Com relação a esta última dimensão do ao vivo, o CD pode ser assim considerado quando, em estúdio, todos os músicos ocupam simultaneamente o mesmo espaço de gravação. Por exemplo, no primeiro dia de gravação do CD É nessa gira que eu vou (2016)[34], do alabê Étto Mendes, Felipe Paiva dirige-se aos músicos presentes:

> Seguinte, a gente tem nove microfones de capitação dentro de um espaço de trinta metros quadrados, qualquer coisa vaza. A gravação é ao vivo, o que vazar, fica. Se ficar e a gente notar, tem que refazer. Então assim, é concentração. É caro, vocês sabem, a maior parte já participou de estúdio, já gravou CD. Eu conto com o profissionalismo de vocês.

Nove microfones espalhados pela sala de gravação captavam os sons produzidos. Felipe alertava para o vazamento dos sons, ou seja, mesmo que os microfones estivessem próximos a cada instrumento ou a cada músico, os sons vizinhos poderiam ser captados, resultando na impossibilidade de edição individual dos instrumentos e vozes gravados. O produtor continua, dirigindo-se ao coral:

[33] O CD *Roda de Alabês* também contou com a participação de diversos alabês que atuam no Rio Grande do Sul, Uruguai e Argentina, entre eles, Étto Mendes.

[34] Apesar do processo de gravação que levou dois dias, o CD nunca foi lançado, servindo como base para a produção do DVD de mesmo nome, também gravado ao vivo.

> Canta, solta a voz! Isso aqui é *ao vivo*, é como se tivesse parado numa curimba, vendo os exu dançar, o alabe tocar e vocês cantando junto. Só que vocês são bons no que fazem, vocês têm voz pra isso. Eu preciso dessa concentração de vocês, gente.

Processo semelhante aconteceu durante as gravações do CD *Kibandasso de Lei – Ao Vivo* e do *Roda de Alabês*. Diferentemente do CD *Luz para as Almas*, gravado em canais, espaços (salas) e momentos diferentes no processo de estúdio, os CDs ao vivo (em estúdio) não possuem pontos separados por faixas. Geralmente são postas longas faixas contendo vários pontos, sendo a mudança dos toques de tambor[35] ou a mudança de linhagens de exu os principais segmentadores das faixas registradas no fonograma final. Trata-se de um recurso inevitável uma vez que o processo simula "como se tivesse parado numa curimba, vendo os exu dançar". A ausência de pausas constantes entre os pontos (para recomeçar uma nova etapa de gravação) possibilita um clima de descontração, empolgação e continuidade dentro do estúdio, típico de uma curimba. Aqui o objetivo é se aproximar ao máximo da vivência do terreiro, porém com a possibilidade de registrar certas estéticas, também contribuindo com a artisticidade dos envolvidos. Esse, portanto, passa a ser um recurso de gravação atrativo, justamente por sua capacidade de sugerir e divulgar estéticas e identidades artísticas do ao vivo, passíveis de serem postas em prática nos rituais de terreiro. Aqui retomo a frase do alabê Étto Mendes: "ele [contratante] quer aquilo que ele ouviu no CD". Dessa forma, a performance registrada no CD pode voltar ao terreiro, não mais tendo este como único modelo performático, mas criando e acrescentando ao ritual, consolidando artisticidades.

[35] Padrão rítmico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Busquei afirmar que o processo de profissionalização e construção de identidades artísticas dos alabês gaúchos vem possibilitando que o espaço do terreiro seja o ambiente de reafirmação dessas artisticidades. Estas, por sua vez, recebem fortes influências do mercado musical e artístico, promovendo proximidades entre o pagodô[36] e o palco, entre o ritual e a apresentação *ao vivo*, entre a condução ritual e a presença de palco. Porém, essas aproximações ocorrem a partir de diversas reformulações, tais como no processo de atribuição de artisticidade (diz-se "isto é arte") ao processo criativo de estéticas e performances de mediação com os exus. Enfim, criar novas formas de culto e incorporação de exus, por exemplo, muitas vezes inspiradas em modelos advindos do universo musical não religioso, pode ser considerado arte.

Não por acaso, portanto, torna-se cada vez mais comum o uso de jogos de luz, equipamentos de som e a substituição dos antigos pagodôs por plataformas mais amplas. Nesse percurso, a artisticidade, agora capaz de conferir poder e prestígio mágico-religiosos, deixa de ser atributo exclusivo dos alabês e passa a estender-se à performance dos exus, médiuns e demais participantes de um ritual de quimbanda. Conhecer bem as pancadas no tambor e as letras das rezas e pontos, conhecer *fundamentos* religiosos ou ter sido aprendiz de tamboreiros respeitados não são mais os únicos atributos que conferem prestígio a esses alabês. Também é preciso possuir fãs, logomarcas, cobertura de mídia, presença de palco, CDs e DVDs, videoclipes, atributos da nova artisticidade afro-gaúcha. Nesse sentido, a artisticidade torna-se também uma alternativa de obtenção de prestígio aos alabês mais novos ou que possuem influências fragmentadas, ou seja, que não se consideram (ou não possuem legitimidade para se afirmarem como) discípulos, aprendizes ou "da linhagem de" antigos tamboreiros prestigiados no campo afrorreligioso.

[36] Espécie de arquibancada feita de madeira destinada aos alabês, muito comum nos terreiros gaúchos.

É preciso ressaltar que as demais modalidades rituais, umbanda e batuque, se relacionam de formas diferenciadas com a artisticidade e com a produção fonográfica, exigindo que levemos em consideração também os diferentes regimes de afinidade entre as divindades (entidades e orixás) e as novas mídias eletrônicas e digitais. Longe de ter ampla aceitação no meio afrorreligioso, a artisticidade é comumente enquadrada por diversos religiosos como parte do processo de espetacularização da religiosidade afro-brasileira, também bastante relacionada aos exus. Lado a lado com a espetacularização, há o desconforto gerado pelo cruzamento, ou seja, a proximidade performática e ritualística entre orixás e exus que, para muitos religiosos, gera perdas no poder mágico[37]. Vagner D'Agandjú, sobre a influência dos exus nas outras modalidades rituais, comenta que "o exu tira a mão do alabê de nação (batuque)". Por esse motivo, a artisticidade, que encontra maior expressividade junto a estes espíritos é, em alguns casos, temida pela possibilidade de gerar perdas energéticas em outras modalidades rituais.

Em uma das diversas expressões da artisticidade apresentadas neste trabalho, o *ao vivo* e o *gravado* ganham destaque, reorganizando o fazer mágico-religioso na quimbanda. Apresentei três dimensões: primeiro, o ao vivo no terreiro; segundo, o ao vivo gravado no terreiro; e, por fim, o ao vivo no estúdio. Nesses novos arranjos, o ao vivo encontra sua razão de ser em complemento ao gravado, estendendo a experiência mágico-religiosa para além desses dois universos. O CD, portanto, contribui com a consolidação, legitimação e sugestão de que certas estéticas produzem mediação entre pessoas entre si e entre estas e as entidades. Um exemplo disso é o próprio surgimento da modalidade ao vivo em complemento ao gravado ou ainda quando diversos alabês, influenciados pelas estéticas propostas no *Luz para as Almas*, passaram a usar terno durante a performance nos rituais de quimbanda.

[37] Ver Braga (2013) e Gidal (2013).

Como lembra Philip Auslander (2008, p. 29)[38], uma das estratégias da indústria cultural é a diversificação da produção musical em múltiplos objetos de consumo, em especial as variações do ao vivo, o que o autor chama de *projeto*: gravação de estúdio, o *making of* da gravação, o show ao vivo, a o DVD do show, o álbum ao vivo, o videoclipe gravado ao vivo, entre outros. Influenciados por esses arranjos[39], diversos alabês vêm produzindo seus próprios projetos, expandindo a artisticidade para além da performance do terreiro. Nesse processo, a chamada "cobertura de mídia" afro-brasileira explora a quebra de linearidades e submissões unidirecionais entre o ritual e o gravado, possibilitando não apenas a fragmentação da experiência de mediação, mas produzindo novas modalidades dessa experiência a partir da artisticidade estendida. Sendo a musicalidade um elemento de grande importância nas religiões afro-brasileiras, e somada à posição de destaque possuída pelos alabês na condução ritual, a própria artisticidade ganha sua materialidade, tornando-se um importante recurso de mediação e entretenimento.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita; DA SILVA, Vagner Gonçalves. Foi conta para todo canto: as religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 34, p. 189-235, 2017.

[38] Em uma de suas proposições, Auslander (2008) tenta mostrar como a performance mediatizada se tornou, em diversos contextos, a principal fornecedora dos modelos para as execuções ao vivo.

[39] No que diz respeito à produção de "projetos", não pretendo alinhar as motivações essencialmente lucrativas da indústria fonográfica às motivações dos alabês. O certo é que esses agentes, pessoas e exus, exploram as possibilidades de diversificação da experiência espiritual oferecidas pela artisticidade e pelas novas mídias.

ARANGO, Julián Jaramillo. Imediaticidade como modelo musical: remediando a noção de ao vivo. *Seminário Música Ciência Tecnologia*, São Paulo, v. 1, n. 4, p. 309-315, 2012.

AUSLANDER, Philip. *Liveness*: Performance in a mediatized culture. Londres: Routledge, 2008.

BAKKE, Rachel Rua Baptista. Tem orixá no samba: Clara Nunes e a presença do candomblé e da umbanda na música popular brasileira. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 85-113, 2007.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. In: GRÜNEWALD, José Lino. *A idéia do cinema*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969. p. 9-35.

BONFIM, Evandro de Sousa. "O povo católico também tem axé": a estética pop brasileira e a inculturação carismática. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 28, p. 37-68, 2015.

BRAGA, Reginaldo Gil. *Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre*: a música no culto aos orixás. Porto Alegre: Fumproarte, 1998.

_____. *Tamboreiros de Nação*: música e modernidade religiosa no extremo sul do Brasil. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013.

CARRANZA, Brenda. *Catolicismo midiático*. São Paulo: Ideias & Letras, 2011.

CORRÊA, Norton Figueiredo. *O Batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.

DIAS, Juliana Braz. Música e experiência na era da reprodução digital. *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, n. 1, p. 219-240, 2014.

EMMERSON, Simon. 'Live' versus 'real-time'. *Contemporary Music Review*, v. 10, n. 2, p. 95-101, 1994.

FORBES, Bruce David; MAHAN, Jeffrey H. *Religion and popular culture in America*. 3. ed. Berkeley: University of California Press, 2017.

GIDAL, Marc Meistrich. Pomba Gira as Alabê in the Quimbanda: Ritual Change, Musical Innovation, and Challenging Social Hierarchies in Southern Brazil. In: CONGRESS OF LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION, 28., 2009, Rio de Janeiro. *Anais*… Rio de Janeiro: LASA, 2009.

_____. Musical and Spiritual Innovation, Participation and Control in Brazil's Umbanda and Quimbanda Religions. *Ethnomusicology Forum*, v. 22, n. 2, p. 232-253, 2013.

HERSCHMANN, Micael (Ed.). *Nas bordas e fora do mainstream musical*: novas tendências da música independente no início do século XXI. São Paulo: Estação das Letras e Cores; FAPERJ, 2011.

_____. Revalorização da música ao vivo e reestruturação da indústria da música. In: GUERRINI JR., Irineu; VICENTE, Eduardo (Ed.). *Na trilha do disco*: relatos sobre a indústria fonográfica no Brasil. Rio de Janeiro: E-Papers, 2010. p. 165-180.

HIRSCHKIND, Charles. The Ethical *Saundscape*: cassette sermons and Islamic counterpublics. Nova York: Columbia University Press, 2006.

HOWARD, Jay; STRECK, John. The splintered art world of Contemporary Christian Music. *Popular Music*, v. 15, n. 1, p. 37-53, 1996.

_____. *Apostles of rock*: the splintered world of contemporary Christian music. Lexington: University Press of Kentucky, 2015.

JUNGBLUT, Airton Luiz. A salvação pelo Rock: sobre a "cena underground" dos jovens evangélicos no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 144-162, 2007.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun. *A Vida Social das Coisas*: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: Eduff, 2009. p. 89-121.

LYNCH, Gordon (Ed.). *Between sacred and profane*: researching religion and popular culture. Londres: I.B. Tauris, 2007.

LYDEN, John C.; MAZUR, Eric Michael (Ed.). *The Routledge Companion to Religion and Popular Culture*. Londres: Routledge, 2015.

MARCHI, Leonardo de. Inovação e institucionalização na indústria fonográfica brasileira: um estudo de caso das estratégias de negócio de músicos autônomos no entorno digital. *Revista Eptic*, Sergipe, v. 14, n. 2, 2012.

MAZUR, Eric Michael; MCCARTHY, Kate (Ed.). *God in the details*: american religion in popular culture. Londres: Psychology Press, 2001.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 293-316, 2007.

MEYER, Birgit. Mediation and immediacy: sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium. *Social Anthropology*, v. 19 n.1, p. 23-39, 2011.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Funarte, 1983.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-riograndenses na visão de dez agentes religiosos que já partiram. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 11, n. 21, 2014.

_____. As religiões afro-brasileiras do rio grande do sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 9-23, jan./jun. 2008.

_____. O atual campo afro-religioso gaúcho. *Civitas*: Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 12, n. 3, 2012.

PEREIRA, Edmundo. Notas sobre representação fonográfica: ritual de gravação e tradição musical. In: FILHO, Manuel Lima; ABREU, Regina; ATHIAS, Renato (Org.). *Museus e atores sociais*: perspectivas antropológicas. Recife: Editora UFPE, 2016. p. 215-243.

PEREIRA, Edmundo; PACHECO, Gustavo. Orixás em estúdio: representações fonográficas no Candomblé. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 24., 2004, Recife. *Anais*... Recife: ABA, 2004.

ROMANOWSKI, William. Evangelicals and popular music: the contemporary Christian music industry. In: FORBES, Bruce David; MAHAN, Jeffrey. *Religion and popular culture in America*. Berkeley: University of California Press, 2005. p. 103-124.

ROSAS, Nina. Religião, mídia e produção fonográfica: o Diante do Trono e as disputas com a Igreja Universal. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 167-194, 2013.

SANDRONI, Carlos. *Feitiço Decente*: Transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933). Rio de Janeiro: Editora Zahar; Editora UFRJ, 2001.

SERGL, Marcos Júlio; VICENTE, Eduardo. A Música Católica no País: a atuação da Gravadora Paulus. CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 31., 2008, Natal. *Anais*... Natal: Intercom, 2008.

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

SOUZA, Licia Oliveira. *Curimbas em Rendes*: a música umbandista e as mediações além do terreiro. 2016. Dissertação (Mestrado em Cultura e Territorialidades)–PPGCT/UFF, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2016.

VASCONCELOS, Jorge Luiz. *Dos terreiros para o estúdio*: música, tradições e contextos. [s.l.]: [s.n.], [2011]. Disponível em: <http://academia.edu/3544180/dos_terreiros_para_o_estudio_musica_tradicoes_e_contextos>.

VICENTE, Eduardo. *Música e disco no Brasil*: a trajetória da indústria nas décadas de 80 e 90. 2002. Tese (Doutorado em Comunicação Social)–Escola de Comunicação e Artes da USP, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

_____. A vez dos independentes (?): um olhar sobre a produção musical independente do país. *Revista E-Compós*, Brasília, DF, v. 7, p. 1-19, dez. 2006.

Recebido em: 08/11/2017
Aprovado em: 17/05/2018

DOI: https://doi.org/10.22456/1982-8136.79923

LOS HEREDEROS DE LOS ABUELOS: SOBRE LA SOCIALIZACIÓN RELIGIOSA EN FAMILIAS DE DIFERENTES CREDOS EN BUENOS AIRES

Agustina Adela Zaros[1]

Esperamos encontrar en lo pequeño lo que nos esquiva en lo grande, tropezando con verdades generales mientras estamos revisando casos especiales.

(Clifford Geertz)

Abstract: This paper analyze the socialization in families belonging to differents religious traditions and living in the Metropolitan Area of Buenos Aires. The aims of this qualitative research is understand how is the transgenerational memory transmission and how the religion builds family. The theoretical approach is from the sociology of religion and the family is one of the places of the social construction of reality with the aims of understand the religious memories and experiences through owns practices. The results highlight the influence of religious ethos on family descendants, the presence of grandparents in the family's memories and the unlineal trajectory in the transgenerational transmission of families, that include tensions between the beloging to the group and the own individuality.

Keywords: Family; Religion; Memory; Generation.

Resumen: Este artículo examina cualitativamente la socialización religiosa en familias que pertenecen a diferentes tradiciones religiosas y que viven en el Área Metropolitana de Buenos Aires con la finalidad de entender cómo se transmite la memoria transgeneracional y cómo la religión construye familia. La perspectiva de análisis parte de la sociología de la religión y entiende la familia como uno de los lugares privilegiados de construcción social de la realidad con el objetivo de comprender cómo se recuerda, cómo se experimenta lo religioso y cuáles son sus prácticas. Los resultados destacan la influencia del ethos religioso en la descendencia familiar, la presencia de los abuelos en los recuerdos familiares y bifurcaciones en la

[1] Doctora en Ciencias Sociales (UNIPD), becaria postdoctoral CEIL-CONICETUNIPD. Contato: agostinazaros@gmail.com

transmisión transgeneracional de familias de pertenencia distintas que dan cuenta de las tensiones entre el grupo y las individualidades.

Palabras-claves: Familia; Religión; Memoria; Generaciones.

> Andá a esa casa del abuelo o de los tíos donde ibas a pasar las fiestas, donde están reunidos, mira la cara de los tuyos, esos rostros que ahora sólo recordamos en blanco y negro. Andá a la cocina, miren a su abuela con los últimos preparativos. Mirá los cuadros, que cosa estaba colgado en cada pared, respiren profundo, recuerden la fragancia de la comida. Miren los rostros sonreír, cantar, miren los rostros de las almas que soñaron con que ustedes estén aquí […] Ahora hagan un lugar en la mesa y sienten a esa mesa a sus hijos, a sus nietos[2].

Es la segunda noche del año nuevo judío – 5777 – "la celebración de la creación" en un templo conservador[3] de la ciudad de Buenos Aires. Estas son las palabras del rabino durante una meditación. Todas las generaciones están compartiendo una misma mesa, quienes viven y quienes ya no, el único que ha sido contemporáneo a todos es quien está en el templo – que está viviendo la experiencia de la meditación –, es quien relata a los más jóvenes sobre quienes los precedieron.

Los relatos familiares dan cuenta de la tradición al interior de la casa que también puede tener un sentido religioso, en la cual se naturalizan modos de creer (Hervieu-Léger, 1993) y de hacer que pueden recordarse, modificarse, perderse y siempre, construirse.

El presente artículo busca entender cómo se transmite la memoria transgeneracional y cómo la religión construye familia. Se presentan aquí los primeros resultados de una investigación cualitativa (Vasilachis de Gialdino,

[2] Notas etnográficas, Octubre 2016, Buenos Aires.

[3] En Buenos Aires están presentes todas las ramas del judaísmo ortodoxo, conservador y reformista (Bianchi, 2004), tres categorías definidas en base a la práctica ritual y a la interpretación de la Torá.

2006) que indaga sobre la socialización religiosa en familias judías, musulmanas, católicas y evangélicas del Área Metropolitana de Buenos Aires[4].

La memoria entendida – tanto en el plano individual como en el colectivo – se caracteriza como constituida por procesos de reconstrucción, donde el pasado es accesible con respecto a las problemáticas del presente. En el cuadro de la memoria familiar hay figuras y hechos que tienen la función de ser puntos de referencia pero que cada una de estas figuras exprimen un carácter en toda su totalidad. Así, cada uno de estos hechos resume un entero período de la vida del grupo y son al mismo tiempo imágenes y nociones (Halbwachs, 1996).

El relato de los orígenes de la tradición familiar y su construcción en el presente está en los recuerdos de los entrevistados. La memoria transgeneracional (Ricoeur, 2004) habla del presente y al mismo tiempo de un pasado familiar común (Muxel, 2002) que puede reconocerse como parte de un linaje creyente (Hervieu-Léger, 1993). Estos recuerdos también pueden comunicar lo religioso, otorgándole un sentido a los muchos posibles (Pace, 2008) y pueden ligar a los descendientes en una continuidad de tradición religiosa. De esto, la importancia de la coherencia de los discursos sucesivos que otorguen credibilidad al trabajo permanente de reinterpretación del pasado (Pollak, 1989, p. 10).

Con la modernidad la familia se convierte en el espacio privado privilegiado de la ética, la jerarquía, la división de géneros y el casamiento por amor. La familia natural, deseable y correcta de los años sesenta es lo que Isabella Cosse (2010) define como modelo de domesticidad, momento a

[4] El campo religioso argentino presenta una diversidad cultural y religiosa rica en diversas tradiciones. Nueve de cada diez argentinos declaran creer en Dios (91,1%) y el 58,9% adhiere a la religión transmitida en la familia durante la infancia (Mallimaci, 2013). En lo específico del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) de los trece millones de habitantes el 69,1% adscribe al catolicismo, el 18% son indiferentes religiosos, 9,1% son evangélicos, 1,4% Testigos de Jehová/Mormones y 2,4% otras religiones entre judíos, musulmanes, umbanda, budista y espiritista (Mallimaci, 2013, p. 74).

partir del cual se produce una ruptura generacional en términos de normatividad social especialmente en la sexualidad y las diferencias de género.

La familia es uno de los lugares privilegiados de construcción social de la realidad a partir de los eventos y relaciones aparentemente más naturales (Saraceno; Naldini, 2007). La familia contemporánea es pensada como espacio de relaciones afectivas, personales y duraderas situada en el centro de la construcción de la identidad individualizada (De Singly, 1996, p. 28). Para este trabajo dialogamos también con una familia extendida (Park; Howard Ecklund, 2007) en la cual, la influencia de los padres en la transmisión religiosa se amplía a los parientes que no comparten la vivienda como tíos, tías, primos, primas, abuelos y abuelas.

Dias Duarte denomina "segunda modernización" a las generaciones socializadas a partir de la década del 70 ya que se oponen a la continuidad de las siguientes en cuestiones de pertenencia y práctica religiosa donde confluyen alternativas éticas religiosas junto con otras no confesionales que influencian el ethos privado (Duarte, 2005).

La perspectiva generacional permite visualizar las significaciones otorgadas por quienes comparten el mismo tiempo y los mismos cambios sociales; al interior de la familia las generaciones permiten dar cuenta de las tensiones y negociaciones que los cambios provocan en relación con los valores morales transmitidos. Como afirma Duarte, los modos de pertenecer congregacionales están íntimamente relacionados a la experiencia de la familia y a los modos de emergencia y consolidación de un sentido de personalidad individual (2006, p. 60). Asimismo, la socialización del individuo necesita integrarse en redes que contengan y canalicen la afectividad que pueden constituir espacios alternativos a la familia (Jelin, 1998).

Este trabajo parte del concepto de memoria para analizar la familia; en particular en los modos de habitar la memoria en el presente a través de prácticas y la interpretación de los recuerdos familiares que pueden garantizar a los sujetos el sentido de su propia continuidad y la afirmación de la propia identidad (Jedloswki, 1989, p. 48). El lugar que se ocupa en la familia y en las relaciones sociales que se entablan con quienes se comparte la

cotidianeidad, la proximidad de la convivencia y las primeras referencias de un universo de sentido; modifica el punto de vista sobre la memoria colectiva al cambiar la posición en el linaje familiar. Es decir, la vasta pluralidad de formas a partir de las cuales ese territorio de memoria familiar puede ser ocupado, percibido, producido y reproducido (Carvalho, 2005).

El aporte a la comprensión del fenómeno indica que la transmisión religiosa no es unilineal, que las posibilidades de recepción pueden modificarse según el lugar que se ocupa en el parentesco; y que pueden encontrarse perfiles similares de transmisión religiosa familiar en pertenencias distintas. La presencia de la figura de las abuelas materna en los recuerdos, los cambios en las prácticas religiosas a partir de fallecimientos de familiares y las parejas que se forman en ambientes ligados a la religión dan cuenta de la influencia y las negociaciones – entre memoria familiar e individualidad – de la adscripción religiosa en la sociedad actual.

A nivel metodológico, la observación participante (Ameigeiras, 2006) en las comunidades de referencia de los informantes permitió conocer y acceder a los contextos particulares y ámbitos religiosos que frecuentan las familias entrevistadas, las entrevistas con álbunes de familia dan cuenta de la dimensión de los sentimientos y emociones (Lins, 1989) relacionados con los recuerdos, el acceso a los hogares de los entrevistados y la materialización de la memoria familiar. Por último, las entrevistas en profundidad – al matrimonio junto y a los hijos individualmente – permitieron ahondar en temas y dimensiones específicas de la trayectoria de los entrevistados.

Anexo 1 – Perfil de los entrevistados

Entrevistado	**Parentesco**[1]	**Edad**	**Género**	**Afiliación religiosa**	**Migración**[2]
Julio	Padre	85	Masculino	Judío	Moldavia
Lorena	Abuela	88	Femenino	Evangélica	Italia
Pedro	Padre	44	Masculino	Evangélica	Ucrania
Naima	Abuela	77	Femenino	Musulmana	Siria
Matías	Hijo	21	Masculino	Católico	Italia

Entrevistado	Parentesco[1]	Edad	Género	Afiliación religiosa	Migración[2]
Amparo	Madre	52	Femenino	Musulmana	Paraguay
Jimena	Madre	58	Femenino	Judía	Rusia
Fernando	Padre	78	Masculino	Judía	Polonia, Rusia
Sol	Nieta	17	Femenino	Musulmana	Siria

[1] El parentesco está establecido aquí según las generaciones entrevistadas de la misma familia. El matrimonio fue entrevistado junto y los hijos y nietos individualmente.

[2] En relación al país de origen de cada familia entrevistada.

Fonte: Elaborado pela autora.

Los entrevistados para esta investigación son 17 en total que pertenecen a diez familias de las cuales tres son judías, tres musulmanas, dos católicas y dos evangélicas; son abuelos, abuelas, padres, madres, hijos e hijas, nietos y nietas y 4 testimonios privilegiados, tienen entre 17 y 88 años y viven en la ciudad de Buenos Aires. Son profesionales (7), empleados (3) y estudiantes (2), jubilados (3) y amas de casa (2). Las parejas adhieren ambas a la misma confesión, salvo en el caso de la entrevistadas sufi, Amparo, que está separada del padre de sus hijos. La etnografía se realizó durante los meses de marzo a diciembre de 2016 en dos templos judíos conservadores, una iglesiacatólica, dos iglesias evangélicas, una institución islámica y una tariqa sufi donde se conocieron a las familias que después fueron entrevistadas entre agosto y diciembre de 2016 en Buenos Aires.

Los casos analizados surgen del campo dentro del universo de la investigación sobre las memorias familiares en pertenencias religiosas distintas, principalmente referidas al carácter migratorio de los antepasados y su relación con la pertenencia y prácticas religiosas y, en segundo lugar, sobre los referentes familiares en la socialización religiosa de los entrevistados.

El texto está organizado en dos partes sobre las memorias – de los orígenes familiares, de las prácticas de los abuelos y abuelas y de los rituales

– de los miembros de las familias que fueron parte de la investigación para finalizar con la discusión final que propone el trabajo.

MEMORIA Y GENERACIÓN

En este primer apartado se reproducen fragmentos de las entrevistas que describen cómo llegaron al país los antepasados de los entrevistados (uno judío, dos evangélicos y uno musulmán) como parte del pasado individual (Zerubavel, 2005, p. 13) y la influencia de esta herencia en la memoria religiosa.

Conocí a Julio y Aurora en un templo judío conservador pocas semanas antes de que festejaran 40 años de casados. Se habían conocido en una biblioteca de la colectividad judía durante la época universitaria y ambos provienen de familias asquenazí provenientes de Europa del este. "Nos casamos y tuvimos un montón de hijos", dirá Julio para resumir la historia. Tuvieron 6 hijos, algunos de los que están presentes el día del aniversario en el templo.

> Julio (85 años): los abuelos se casaron en Europa, en lo que hoy es Moldavia, y tenían ya 4 hijos cuando en 1916 o 17 en plena guerra mundial […] mi abuelo con su hermano gemelo se escaparon, dejaron a la mujer con 4 hijos, no sé cómo hizo, llegó a la Argentina, al puerto de Buenos Aires y ahí un pariente que tenían lo llevó a Tucumán.

Le costó seis años a su abuelo traer a su esposa con los 4 hijos al país, se reencontraron en Buenos Aires[5] y tuvieron dos hijos más. Como muchas familias judías provenientes del imperio Ruso, formaron parte de la segunda oleada migratoria masiva (Bianchi, 2004; Devoto, 2002) muchos de los que

[5] Tanto la comunidad musulmana como la judía argentina tienen una presencia histórica en el país y participaron de la formación del Estado nacional argentino (Bianchi, 2004; Devoto, 2002). Ricardo Feiersten (1993) recrea los diversos grupos judíos que se instalaron en diferentes barrios de Buenos Aires.

formaron parte de las "colonias judías"[6] que se dedicaron a agricultura, ganadería y manufactura en una primera etapa y luego la migración judía urbana que pobló las principales ciudades del país, entre ellas San Miguel de Tucumán, caracterizada por la creación de asociaciones (Herszkowich, 2013). Esto también significó una profunda transformación demográfica y cultural precisamente en las estructuras familiares y unidades domésticas (Moreno, 2004).

El entrevistado recuerda la imagen de su abuelo materno siempre con el sombrero puesto como signo de observancia religiosa que también da cuenta del declino de dicha ortodoxia en las generaciones posteriores de la misma familia. Como relata el mismo entrevistado "[…] hay que entender que después de la segunda guerra mundial, hubo una gran oleada de inmigración, la gente quiso liberarse, la ortodoxia estaba muy en caída, nadie quería verse obligado a cumplir reglas y leyes, cada uno hacia más que lo indispensable".

La próxima entrevistada es evangélica, me recibe en el living de su casa y me relata una foto de cuando tenía 8 años, es un picnic en una casa ubicada en las afueras de Buenos Aires. Están sus padres, abuelos, hermanos, hermanas, tíos, tías y primos. Me señala en la foto quién es quién a medida que aparecen en su relato, mientras ordena los hechos de su propio pasado (Jedlowski, 1989) que marcaron su pertenencia religiosa evangélica.

> Lorena (88 años): La historia más cercana arranca con mi bisabuela […] ya era creyente en Jesucristo y cuando vinieron las tres hijas, les dijo, busquen una Iglesia para escuchar la Palabra de Dios. Ellas buscaron una Iglesia, se convirtieron, se casaron. Mi abuela y mis dos tías abuelas, las tres se casan. Mi abuelo, el esposo de mi abuela Adela […] era católico pero después abraza la fe evangélica, la verdadera conversión.

Lorena describe otra historia de migrantes italianos donde buscar una Iglesia es un pedido específico de continuidad por parte de la bisabuela y así la rama femenina de la familia es la fundadora de la pertenencia evangélica.

[6] En las provincias de Santa Fe, Buenos Aires y Entre Ríos organizadas en la Jewish Colonization Association (JCA).

Es la mayor de cinco hermanos, como su bisabuela, también se casó con un hombre que se convirtió a la fe evangélica. Lorena fue la esposa de un pastor y es abuela de otro, tiene en total 6 bisnietos y frecuenta la misma iglesia evangélica desde que nació; ahí se casó y se bautizaron sus dos hijas.

Algranti (2010) señala que entre 1881 y 1924 llegan al país las iglesias protestantes históricas de corte misional, herederas de la Reforma Protestante, entre ellas la vertiente de los Hermanos Libres y –si bien no responden a una estrategia evangelizadora – son los inmigrantes los primeros grupos que formarán parte de las iglesias evangélicas.

Pedro es una tercera generación de evangélicos, frecuenta una Iglesia que se autodenomina independiente – pero también desciende de los Hermanos Libres[7] – donde conoció a su esposa con quien se casó a los 21 años. A continuación, describe la llegada de su abuelo a la Argentina y el linaje que lo hace cristiano.

> Pedro (44 años): estar en la Iglesia evangélica nace desde mi abuelo materno, él conoce a Jesús como su Salvador y tiene una experiencia muy fuerte con Dios […] y por supuesto el cristianismo no era aceptado en el comunismo, entonces él se escapa de Ucrania con 17 años y de hecho cruza el río Lenin congelado por abajo del hielo de costa a costa y se casa con mi abuela que era hija de un misionero inglés, también de la Iglesia evangélica y, bueno mi mamá es evangélica y mi papá se convierte en su juventud.

Es el relato de una huida para contar su "salvación" que indica también el nacimiento de la tradición religiosa familiar que el entrevistado y sus hermanos continúan. Dentro del relato evangélico de Lorena y Pedro aparecen conversiones en diferentes generaciones, en el abuelo de la primera y en el padre del segundo. En ambos casos, los padres de cada uno se convierten a

[7] Esta Iglesia pertenece a un grupo de Iglesia autónomas con raíces en los Hermanos Libres pero que atravesaron movimientos de renovación que nacen en Inglaterra en 1825 (Entrevista al Pastor, junio 2017). Sobre el campo evangélico en Argentina ver Algranti (2010), Wynarczyk (2009).

la fe evangélica y se le da continuidad a la tradición religiosa materna con una fuerte participación de sus miembros en las actividades de la Iglesia[8].

Por otro lado, Naima es hija de un matrimonio de sirios, nacida en uno de los barrios de Buenos Aires caracterizado por la migración de países árabes, aquí rememora el relato de su padre cuando llegó al país.

> Naima: mi mamá vino de 3 meses a la Argentina, nacieron los dos en siria, (mi papá) vino a los 16 años se embarcó […] como polizonte porque plata no había […] no tenia profesión ni oficio, ni nada […] A medida que iban llegando fueron ocupando una zona, es decir trataron de estar cercanos unos a los otros y el barrio que se llama de los turcos, le vamos a decir, San Cristóbal,era de los árabes, mal llamados turcos. Y a mi papá le decían el turco Carlitos porque el acá, como el nombre de él era largo y no lo entendían bien. El me contaba, desde Morón venía caminando hasta la Capital Federal, con un canasto en el hombro venía vendiendo puntillas, alfileres, hilos, esas cosas, se las ingenió, y en cada casa que iba en ese camino le daban agua, lo empezaron a llamar Carlitos y le quedó Carlitos.

Sobre la presencia institucional del Islam en el país, la primera etapa corresponde al Islam como una religión de inmigrantes y abarca las cuatro primeras décadas del siglo XX, cuando árabes musulmanes, minoritarios en el contexto de una inmigración cristiana, fundan los centros religiosos más antiguos (Montenegro, 2015, p. 1) Sin embargo, Naima hace referencia a su familia como árabe, la palabra islam aparece en las entrevistas con la nieta como parte de un recorrido individual que será reinterpretado a la luz de la descendencia familiar[9].

En los cuatro fragmentos, los informantes – evangélicos, judío y musulmán – reconstruyen el relato sobre los orígenes familiares otorgándole autoridad en el presente (Hervieu-Léger, 1993) a la continuidad de la

[8] Los entrevistados participan de la Escuela bíblica, de grupos en casas, de las reuniones semanales y las actividades para niños y adolescentes.

[9] Este punto será ampliado en el próximo apartado a partir del relato de Sol, la nieta de Naima.

pertenencia a una tradición religiosa. Los acontecimientos de la migración, la guerra, las persecuciones y la pobreza aparecen a través de la memoria de los antepasados (Ricoeur, 2004) y en los tres primeros se destaca el origen desde la generación de los abuelos que vinieron de Europa, a través de un ritual originario: escapando, cruzando un río congelado y el océano. La construcción del relato de las relaciones parentales está asociada a valores étnicos y religiosos y a dinámicas familiares de transmisión que pertenecen a la memoria familiar y son incorporadas por los entrevistados. Por su parte, Naima reconstruye los inicios de la trayectoria laboral de su padre como vendedor ambulante, quien siempre se desempeñó en el comercio con locales en el barrio de San Cristobal.

Estas lógicas remiten a lo que Kellerhals, Ferreira y Perrenoud (2002) denominan transmisores institucionales que responden a construcciones identitaria como la fe y el mito que pueden estructurar el curso de vida y donde la tensión emerge entre la lealtad a un pasado familiar y las preocupaciones individuales.

Es recurrente aquí el paralelismo entre formar una familia y la incorporación de un nuevo miembro a la iglesia, el pasaje entre lo adquirido y la situación de origen emerge como una confirmación de la filiación religiosa (Duarte, 2006). Es un parentesco vinculado al pasado con el fundador de la tradición religiosa y también funciona en sentido contrario, adquiere sentido en función de una filiación religiosa. Hay una doble pertenencia – a un grupo, a una historia, a una memoria – que precisa de otros para ubicarse dentro de ese mapa familiar religioso pero que al mismo tiempo coloca al individuo en una parte integrante de ese todo.

Hasta aquí en los fragmentos de entrevista reproducidos los parientes aparecen como la primera fuente de influencia religiosa (Park, Howard Ecklund, 2007). El próximo apartado se focaliza en la figura de los abuelos y abuelas que surge en las entrevistas relacionado a los recuerdos (Attias-Donfut; Segalen, 2002; Lins, 1987). Los nietos también tienen una emocionalidad diferente con sus abuelas y emergen representaciones relacionadas con lo

religioso más que en el vínculo padre-hijo/a, madre-hijo/a generadas en interacciones sociales cotidianas (Vallverdu, 2016).

SOBRE LAS CREENCIAS DE LOS ABUELOS Y ABUELAS

A continuación, tres entrevistados mencionan situaciones compartidas con sus abuelas maternas – llegados de Italia, Rusia y Siria respectivamente – en relación a aspectos religiosos de la vida cotidiana.

Matías tiene 21 años, creció en una familia de católicos practicantes, es el menor de tres hijos. Jimena es judía, tiene 58 años y es madre de tres hijas de 38, 28 y 25 años. Naima tiene 77 años, es hija de sirios musulmanes, madre de dos hijos y abuela de 2 nietos.

> Matías (21 años): Mi abuela materna súper religiosa, porque me acuerdo que de chiquitos, yo me llevo muy bien con mis primos […] Y me acuerdo que cuando íbamos a la playa ella antes de dormir nos hacía rezar todos juntos, estábamos en una habitación, re familia así perfectita tipo situación casi de televisión.

Los primos son las figuras que aparecen como parientes cercanos, el rezo como práctica religiosa y un imaginario de familia católica en su descripción. Matías define a su abuela como superreligiosa mientras que en otra entrevista su madre afirma que "no eran super religiosos sus padres" a la hora de definirlos. Ser religioso en ambos entrevistados – madre e hijo – es definido en base a las prácticas como ir a misa y rezar mientras que recibir los sacramentos queda implícito como algo dado.

Del mismo modo, Naima define a su abuela en relación a la práctica de las cinco oraciones diarias del islam. Conocí a Naima en una fiesta del sacrificio en la institución islámica más antigua de Buenos Aires[10], es la celebración que recuerda el sacrificio de Abraham, una de la más importante

[10] Sobre el Islam argentino, ver los trabajos de Silvia Montenegro (2015).

dentro del Islam junto con el mes del Ramadán. Naima vivió con su abuela hasta los 15 años cuando ella regresó a Siria, esa fue la última vez que la vió.

> Naima (77 años): mi abuela [...] ella usaba el pañuelo pero como el que usan ahora acá, mi abuela se lo ponía tan lindo así para atrás, no es hiyab […] Ella hacia los 5 rezos por el día, era religiosa […] Yo me acuerdo que rezaba, ponía una carpetita así y rezaba, ella la vivía pero no hacía que los demás estén atados a ese ritual. No iba al Hach, nunca fue, no había mezquita, no había nada en esa época, yo la veía que hablaba todo en árabe, quedó con la usanza de antes vamos a decir.

Naima recuerda su abuela en lugares como la casa prefabricada donde vivía, los objetos como la alfombra, el pañuelo, las palabras en árabes y las historias compartidas (Attias-Donfut, 2002, p. 294); aquí la lengua es la forma de recordar, mantener y comunicar.

Con el pañuelo hace referencia al velo islámico, el precepto de cubrirse que señala el Corán (24:31). Para el Islam, "el mundo es una mezquita"[11] por lo que se puede rezar en cualquier lugar pero la creencia dice que las bendiciones se multiplican haciéndolo en la mezquita y con otros. Por eso, la abuela de Naima rezaba en su casa – convirtiéndola en mezquita – poniendo la alfombra en dirección a La Meca, como todos los musulmanes. Hacia esa ciudad es el peregrinaje – Hach – que se realiza al menos una vez en la vida de los musulmanes en el duodécimo mes del calendario y que constituye uno de los cinco pilares del Islam.

Naima tuvo dos hijos: la mamá de Sol y un hijo varón que falleció a los 35 años. En la actualidad mantiene una relación cotidiana con su nieta y es quien la acompaña a muchos eventos del colegio y de la institución que Sol frecuenta, donde las conocí. Volvió a hablar árabe y aprendió a rezar con su nieta, tal como veía hacer a su abuela. En este caso la descendencia religiosa, de parentesco y de género vuelve a través de la generación más joven de su familia.

[11] Notas etnográficas, Julio 2016, coordinador del grupo joven. 25 años.

El recuerdo de su abuela está cargado de emocionalidad pero sin transmisión de una ortopraxis relacionada con la espiritualidad. La evocación de la ritualidad doméstica no tiene un significado religioso sino atribuido a las usanzas de su abuela, es reinterpretada a partir de la relación y socialización institucional de su nieta. Hay una sustitución de una generación por otra dentro del linaje familiar, de su abuela y de su hijo por sus nietos; que trae consigo modificaciones en el modo de ser religioso que comunican con las experiencias de una generación anterior (Ricoeur, 2004).

A continuación, Jimena es judía, tenía 9 años cuando murió su madre, creció cerca de sus abuelos maternos de descendencia azquenazí que vivían en la "casa del frente" y durante la adolescencia convivió con la segunda esposa de su padre y sus dos hermanos. En relación a la ritualidad doméstica y al ámbito íntimo de la historia de la familia (Attias-Donfut; Segalen, 2002, p. 286) relata que comenzó a prender las velas el viernes cuando falleció su abuela. Dicha práctica es considerada una tarea femenina y hogareña que marca el inicio del día de reposo y de celebración según la tradición judía. La entrevistada afirma que "sintió que tenía que continuar" con la práctica religiosa de su abuela, que sus hijas no conocieron. Sobre sus recuerdos de infancia, relacionados con su familia y las festividades describe:

> Jimena (58 años): iba al templo cuando iba a lo de mi abuela y había fiesta. Tengo recuerdos de entrar en el templo, cuando lo íbamos a buscar a mi abuelo. Me acuerdo haber estado con mi abuela alguna vez arriba y con mi mamá […] tendría 4, 5 años lo que te estoy contando, como mi abuelo era de la comisión directiva se sentaba en el sector reservado que estaba dos escalones arriba.

Además de la separación por género, la jerarquía dentro de la comunidad también quedaba expuesta por la ubicación de su abuelo y la visión del templo de la entrevistada es desde el sector femenino, junto a las dos generaciones precedentes de su linaje familiar.

Hasta aquí los entrevistados católico (Matías), musulmán (Naima) y judío (Jimena) describen mayor presencia de las abuelas maternas y "lo que

trajeron los abuelos de Europa" establece una bisagra entre la continuidad de la familia en otro país con aspectos rituales arraigados a referencias étnicas y religiosas.

El próximo caso también hace referencia a recuerdos en los que están presentes los abuelos maternos pero es diferente a los anteriores porque no hay una continuidad en la pertenencia religiosa. La entrevistada se convirtió al islam generando una ruptura en la tradición de su familia de origen, tanto materna como paterna, católica y evangélica respectivamente.

Amparo nació un 4 de agosto, según el calendario su abuela católica le quería poner Dominga. Me cuenta que por suerte cambiaron de idea y le pusieron Amparo. Hija de madre soltera, se crió con sus abuelos hasta que fue madre, tuvo 3 hijos y tiene 3 nietos.

> Amparo (52 años): mis abuelos me querían llevar (a misa). Iba pero no escuchaba nada después tenía que hacer el catecismo, me mandaban con un primo y yo le decía, andá a la Iglesia que yo te espero en la plaza.

Cuando cursaba el cuarto grado del colegio primario le tomaron una prueba que recuerda aún hoy: "¿Qué es el imam, que es el islam y que es la mezquita? y eso nunca más me salió de la cabeza". Hace 7 años fue a comprar un Corán a una comunidad sufí y dos años después hizo el juramento como iniciada de una de las 12 órdenes reveladas[12].

Amparo dio inicio a esta tradición religiosa en su familia tiene continuidad en una segunda generación femenina y en la tercera con su nieto – el hijo de su hijo menor fallecido – que se convirtió meses después que ella – con 9 años – y asiste a las reuniones con la misma periodicidad que la madre. Sus dos hijos varones en cambio no frecuentan las reuniones, solo asistieron el día de su juramento. La entrevistada relata su trayectoria desde una nueva visión del mundo y hace una reconstrucción del pasado

[12] Notas etnográficas, Septiembre 2016. Analia Kerman (2007) hace una reconstrucción de la historia del sufismo en Argentina. Por su parte, Fernando Chinnici ([20--]) explora el sufismo en una tariqa de Buenos Aires.

otorgando sentido a la conversión presente (Vallverdú, 2016; Pollak, 1989) como cuando rememora experiencias de la infancia de escaparse del catecismo.

La entrevistada frecuenta el grupo sufi una vez por semana donde se reza y se hacen prácticas que consisten en ejercicios de respiración que repiten palabras del Corán y los nombres de Allah acompañados por movimientos corporales con la finalidad de rememorar y predisponer el cuerpo y el espíritu. Después se comparte la cena y el encuentro semanal, que dura aproximadamente 5 horas, concluye con una práctica final[13]. Así como sus abuelos la llevaban a misa, Amparo lleva a su hija a y a su nieto semanalmente a las reuniones del grupo sufi.

El grupo de "hermanos y hermanas", como se denominan, están en un portarretrato en el living de la casa de Amparo. Son 30 personas promedio que asisten cada semana a las reuniones, tienen entre 25 y 60 años, son en su mayoría argentinos que se convirtieron al Islam y que constituyen los vínculos afectivos y familiares para la entrevistada. De esta manera, tanto rituales colectivos como los vínculos personales que estimulan relaciones afectivas construyen lazos de pertenencia a partir de afinidades, en este caso de tipo religiosa, que exceden la descendencia familiar[14].

RITUALES Y CONMEMORACIONES

Los rituales y encuentros de conmemoración buscan alimentar la conciencia de grupo (Kellerhals; Ferreira; Perrenoud, 2002), contribuyen a la construcción de la memoria familiar y a consolidar los valores-códigos atribuidos colectivamente a determinadas prácticas. Este apartado recorre particularmente las festividades del año nuevo judío durante sus dos noches mediante la etnografía,

[13] Notas etnográficas, Mayo 2016.

[14] Es interesante el contrapunto con la investigación de Dias Duarte y Campos Gomes (2008) sobre tres familias en donde destacan el desarraigo en relación al mundo de origen para pensar las sustituciones entre el estatus atribuido y el estatus adquirido en lo que denominan "procesos de autoafirmación" de los miembros de las familias estudiadas.

un casamiento musulmán – a partir de la visualización del album de fotos – y un Bart mitzvá a partir de los recuerdos de un entrevistado.

Se conocen como "Altas Fiestas" al año nuevo y al día del perdón, las separa una semana y son las festividades de mayor afluencia de personas en los dos templos observados donde hombres y mujeres se sientan juntos. El año nuevo judío consta de dos noches, la primera Jimena me invitó a cenar a su casa con su marido Ignacio, dos de sus tres hijas, la pareja de su hija, su suegra, la esposa de su hermano, su sobrino con la novia y una pareja de amigos luteranos. Jimena y su hija menor llevaban semanas cocinando para esa noche que celebran desde hace unos años, la cena está compuesta por alimentos no casher, se come pescado – que simboliza la abundancia – y manzanas con miel para augurar un año dulce. En estas prácticas del espacio familiar, Jimena es quien reparte las kipá a los invitados, bendice el vino y después el pan que para esta noche especial es un pan trenzado dulce y redondo. Su marido dice no creer en la religión y comparte la mesa desde ese lugar, explícitamente resaltado.

La construcción de lo "femenino" y el rol de la mujer son fundamentales en la construcción de la memoria individual que se asocia a las mujeres de la casa, a las prácticas domésticas gastronómicas y religiosas. En el caso de Jimena cocina junto a su hija pero no aprendió de su madre y el año nuevo judío preveé junto al servicio en la sinagoga una reunión familiar donde la cena consta de comidas específicas. De esta manera, la comida tradicional tiene un significado de transmisión y herencia ligado a las generaciones familiares y a la festividad religiosa.

La segunda noche de Rosh Hashaná asistí a un templo con más de mil personas[15] en su mayoría vestidos de blanco y después del servicio fui invitada a otra casa para cenar. La anfitriona era Laura, que nacida en una familia católica pasaba su primer año nuevo tras su conversión. Una de las invitadas era Franca que participa como voluntaria en el templo, proviene de una familia

[15] Los lugares durante las "Altas fiestas" se reservan con meses de anticipación y cuestan entre 400 y 8000 pesos e incluyen las dos festividades.

conservadora y fue socializada en ambientes judíos durante toda su vida; esa noche estaba sola porque su único hijo pertenece a un templo ortodoxa; por lo tanto se reunía con su comunidad. Completaban la mesa Carlos con su hijo Mateo y la pareja de éste desde hace 15 años, Eduardo. Carlos comenzó a ir al templo después del fallecimiento de su esposa, hace dos años. Su hijo le aconsejó que busque un rabino para transitar el luto después de cuidar a su mujer durante varios años. Carlos buscó el templo más cercano a su casa y fue a hablar con el rabino, simpatizó con él y de esa manera comenzó a ir al servicio el viernes a la noche. Al año siguiente, decidió hacer el curso de Bar mitzvá para adultos y leyó la Torá por primera vez frente a la comunidad como lo hacen los varones a los 13 años y al cumplir 12 las mujeres.

Mateo relata su experiencia con el judaísmo diciendo "[…] fui gay desde muy chico así que no estaba en contacto con la comunidad". La homosexualidad aparece como la característica que lo excluye de la comunidad religiosa y lo familiar como la condición que lo une en la actualidad. A partir del acercamiento de su padre al templo, comenzó a acompañarlo y después fue forjando amistades como las de Franca y Laura con quien comparte otros espacios de sociabilidad dentro del marco comunitario. Hay una correspondencia entre familia y afiliación religiosa en la cual Mateo frecuenta el templo como hijo de Carlos y en los dos también se destaca el carácter social de ir al templo, conocer personas, generar vínculos y actividades en grupo; como da cuenta la cena en casa de Laura.

El desarrollo de los temas hasta aquí también muestra como la memoria transgeneracional se construye en algunos casos a partir de la muerte de los familiares: el hijo de Naima, la madre y abuela de Jimena y la esposa de Carlos. Emerge entre los entrevistados la necesidad, la obligación y el deseo de "continuar" una práctica de quien ya no está, este archivo de capital religioso conecta a los familiares (Copen; Silverstein, 2007). En el caso de Jimena sustituye a su abuela en el hogar marcando el inicio del shabbat, Carlos y Mateo resignifican con su participación la pertenencia a un pasado religioso familiar después de la muerte de la esposa y madre. Del

mismo modo, Naima se vincula con la comunidad islámica a través de las actividades de su nieta que la une a su hijo fallecido y a su abuela materna.

Naima, Jimena y Carlos dan cuenta de una transmisión que no es unilineal (Bandura, 1986 apud James; Lester; Brooks, 2014) sino que presenta múltiples formas: vuelve a través de una nieta, saltea una generación y se resignifica de adulto.

En la primera mesa de año nuevo judío hay una transmisión institucional y un ritual doméstico buscado, elaborado por la generación de Jimena y sus hijas, no compartido por su marido. En el segundo caso, el proceso de transmisión de Carlos se establece a partir de la socialización secundaria, puede definirse como resocialización en la conversión de Laura (Vallverdu, 2016) y continuidad en la elección de Franca de participar de un templo de la corriente conservadora. Todos están sentados a la mesa, comparten la festividad con quienes son parte de su templo y su comunidad con socializaciones diferentes, que puede coincidir o no con la familia pero si con dinámicas familiares e identitarias.

Los últimos dos fragmentos busca reflexionar sobre una dimensión que emerge del campo y tiene que ver con la lengua de los antepasados – árabe e idish – en referencia a las representaciones de la práctica y su transmisión familiar en la constitución del judío y musulmán argentino (Skura; Fiszman, 2008).

Sol sabía que su familia tenía descendencia siria por un cuadro escrito en lengua árabe que está colgado en el living de la casa de sus abuelos. El cuadro es una sura del Corán, es un objeto que dice sobre la descendencia étnica que era del tío que falleció y no conoció, hermano de su madre, hijo de su abuela. Su tío no sabía leer árabe, Sol sabe que dice y a que Sura corresponde. Conoce la lengua, reza y participa de grupos juveniles islámicos como reconocimiento de un pasado familiar perdido reencontrado a la luz de su generación y a partir de las sociabilidades del colegio y su círculo de amistades.

Sobre el matrimonio de sus padres relata que su papá "se hizo musulmán" para casarse mientras con sus manos hace el gesto de quien dice algo entre comillas. Buscando en la caja de fotos de su abuela durante la entrevista encontramos las del casamiento de sus padres, es la primera vez que las ve. Es un

álbum de prueba, las fotos están en tiras de tres y tienen un tamaño de 8x7cm. A metros de donde se tomaron esas fotos, Sol va todos los días a la escuela[16].

> Sol (17 años): Mis papás se casaron por civil y también por el centro islámico pero no sé porque. Viste que es distinto ser árabe que ser musulmán, mi abuela dice no sé, que mi tío era re arabito, yo supongo que era como ella, en el sentido que le gustaba lo cultural. Yo tampoco sabía la diferencia entre uno y otro, vos miras el Corán y decís esto es islámico pero por ahí ellos no sabían y se lo metían igual.

Sol destaca entre la diferencia entre religioso y étnico-cultural que ella distingue entre "islámico/musulmán" y "árabe". El modo de habitar la memoria familiar religiosa como un factor identitario (Zaros, 2014) implica que la descendencia siria es importante para los miembros de esta familia donde tanto la abuela como el tío se interesan por la cultura árabe.

Su abuela Naima fue a la primera escuela árabe fundada en 1950, me muestra su diploma aunque afirma que su nieta sabe más que ella. El árabe era la lengua de su abuela siria que la liga a los recuerdos de su pasado: de su casa, de su infancia y adolescencia y al presente de la generación de su nieta. Al mismo tiempo, la lengua trae consigo un sustituto simbólico y una correspondencia indirecta con Siria y con el Islam.

> Naima (77 años): mi papá decía gracias Dios por el pan de cada día, no como rezo […] abrazaban a un amigo y decía que lindo verte, gracias a Dios que te veo bien. A mí nadie me inculcó nada, yo no sabía ni leer, ni escribir si no fuera porque fui ese año a la escuela, no es que era obligación, si mis hermanos no saben hablar en árabe, entienden porque en mi casa se hablaba el árabe.

[16] En el campo islámico también el panorama se presenta diverso y fragmentado (Montenegro, 2015) con diferentes corrientes de pensamiento en su interior con variada procedencia: sunnita (en su mayoría), shiitas, alauitas y drusos. Además de dos grupos sufis, de los cuales participan muchos conversos y también hay presencia de miembros del Movimiento Tabligh.

En la actualidad, a diferencia del idish donde murió una generación de hablantes, la llegada de refugiados sirios[17] trae consigo familias que tienen el árabe como lengua materna. La lengua une al pasado familiar desde la dimensión étnica y no religiosa y la pertenencia es definida por ser sirio y no musulmán pero en su familia no surge de un proceso de transmisión de la lengua ni de la religión.

Por otro lado, emerge el caso de Fernando que creció sin la presencia de su madre que murió cuando tenía 8 años y vivió con su padre – era el menor de tres hijos varones – hasta el día que se casó con Alejandra. Su madre era polaca y su padre "venía de un pueblito que a veces era Polonia y a veces era Rusia". A continuación relata sus recuerdos del Bart Mitzvá que contienen también dos elementos importantes: la lengua y la relación con su padre.

> Fernando (78 años): a los 13 años, yo con mi viejo hablaba en castellano en mi casa pero yo leía en idish, leía el hebreo. El día posterior al bar mitzvá, nos sentamos a almorzar mi viejo y yo. Le digo che viejo sabes qué… me contesta 'uyuste?' que decís? 'ya hiciste el bar mitzvá ahora tenés que hablar en ídish acá, no hay otro idioma' y tuve que hablar en ídish con el viejo.

Los hijos de Fernando fueron a escuelas judías en una generación en la cual la corriente hebraísta estaba instalada en la red institucional intracomunitaria de Argentina (Skura; Fizman, 2008). El ídish se relaciona con el lugar del hijo en el caso de Fernando, es la lengua del padre, los recuerdos de su casa y de la adultez. La enseñanza de la lengua fue institucional y tuvo continuidad en su casa. Sin embargo, no está ligado a un territorio de origen, como puede pensarse en su padre sino al proceso de socialización de la judeidad argentina. Si bien el idish se asoció al ámbito familiar y de la madre (Skura; Fiszman, 2008), en esta casa no había una figura femenina. El entrevistado no transmite el uso del idish a sus hijos que hablan hebreo;

[17] En el grupo de jóvenes de una asociación islámica donde se realizó el campo llegaron durante el año pasado familias sirias con hijos adolescentes que se sumaban a las actividades culturales de la institución.

la lengua que une padre e hijos en una generación no lo hace en la siguiente. El idish como producción semiótica (Fischman, 2011) del abuelo en su adaptación como migrante deja lugar a un universo de sentido entre padre e hijo caracterizado por el español cotidiano y el hebreo en los ambientes religiosos de los judíos argentinos.

El bar mitzvá es el rito de pasaje que marca la adultez en el judaísmo que en los templos observados sucede cada fin de semana. Quien es bar mitzvá – hijo de la Mitzvá (mandamiento) – ese sábado es Lucas que leerá dos de los siete fragmentos de la Torá durante el servicio. Está frente al libro, a un lado tiene al rabino y al otro alguien que oficia de "corrector". No es muy alto y aparenta menor de 13 años, lleva Kipá y Tallit – el manto ritual – y está rodeado por sus padres, sus dos hermanos menores y sus abuelos. Para la segunda lectura se suman otros familiares, es el turno de los tíos, tías y primos que se colocan detrás de él y frente a la comunidad que está escuchando la lectura del libro más importante del judaísmo. Al terminar el Rabino sella el momento diciendo a los abuelos y a los padres que "la vida adquiere sentido al ver a Lucas leyendo la Torá"[18]. La adultez religiosa consiste en aceptar los deberes religiosos de la comunidad que pasa a integrar con ese acto (Gugenheim, 1978, p. 153). Durante la ceremonia hay una gran proximidad física entre los familiares y quien es su descendiente, el bar mitzvá. Lo abrazan, le ponen la mano en el hombro, lo besan realzando la dimensión emocional del ritual religioso que define su adultez frente a la comunidad religiosa, es un heredero familiar y comunitario. Lucas pertenece al pueblo de Israel y contemporáneamente es hijo, sobrino y nieto. Al igual que Fernando en la reconstrucción del recuerdo de su rito de pasaje.

Hasta aquí esta segunda parte buscó describir a partir de rituales colectivos presente en las memorias familiares de los entrevistados dimensiones de la transmisión religiosa en diferentes generaciones de las familias que fueron parte de la investigación. A modo de conclusión se retoman las

[18] Notas etnográficas, Mayo 2016.

principales líneas de análisis anticipadas a lo largo del texto y se desarrollan reflexiones finales.

CONCLUSIONES

Los herederos de los abuelos son abuelos y los migrantes también son los abuelos de los entrevistados. Es decir, que los entrevistados son nietos de una generación marcada por la migración.

Las familias entrevistadas son argentinas descendientes de inmigrantes pero no migraron ellos mismos. Los migrantes de la familia son los abuelos de los entrevistados tanto hombres como mujeres sin embargo, el género femenino es predominante en la socialización religiosa y las figuras de los abuelas maternas como referentes de los recuerdos de lo religioso especialmente en los entrevistados de entre 60 y 70 años que crecieron escuchando a sus abuelos y sus padres. Por otro lado, el recuerdo también asocia el mito de la migración a los antepasados quien son, al mismo tiempo, fundadores de la tradición religiosa a la que los entrevistados adhieren, en diferentes grados de observancia. Entre las familias judías de la investigación ésta dimensión cobra mayor evidencia ya que las interpretaciones del judaísmo se viven con menos rigurosidad en los entrevistados que en sus antepasados, identificándose con la pertenencia a templos de la corriente conservadora presente en la ciudad.

La religión como productora de familia, mantiene los límites, genera una descendencia natural religiosa que se alimenta de la memoria para encuadrarla en una tradición. De esta manera, emergen diferentes maneras de habitar la memoria religiosa familiar según las referencias predominantes: su funcionalidad, su carácter identitario, el activismo y en el caso de las conversiones se da origen a una tradición.

El perfil de las familias entrevistadas respetan los sacramentos católicos y los preceptos judíos, participan de los cultos en las fiestas más importantes, entre una y dos veces al año. Se evidencia también un acercamiento a las instituciones y prácticas religiosas a partir del fallecimiento de familiares.

La familia no es el único agente, emergen también socializaciones durante la adolescencia y la adultez a través de otros grupos de pertenencia que incorporan luego a miembros de la familia.

Las memorias intergeneracionales también nos cuentan que las parejas se "encuentran" en el espacio religioso y están influenciados por los procesos de socialización que también marcan un modelo de familia.

Finalizando, los herederos de los abuelos son abuelos y ese rol en la trama del parentesco los señala como trasmisores de sus abuelos a sus nietos por el vínculo emocional diferente al que tienen con sus hijos e hijas, independientemente de compartir la misma vivienda. La memoria funcional se activa a partir de eventos familiares y se materializa en prácticas concretas que dan relevancia a la transmisión y a la adquisición religiosa: 1) Dándole continuidad a prácticas incorporadas en la socialización familiar como prender velas, rezar, hablar árabe, ir a la iglesia. 2) Reinterpretando el pasado a partir de las prácticas del presente en la entrevistada convertida al islam y la observancia en las familias judías 3) Y por último, como afirmación de una identidad con la incorporación de prácticas que rescatan valores morales transmitidos y se anclan en observancias religiosas concretas como las festividades.

Quien cree y quien no cree están sentados a la mesa familiar y este parentesco también une a las personas a una tradición religiosa. Esta contemporaneidad de una misma familia permite sustituir una generación por otra. Los sujetos de las familias entrevistadas han atravesado diferentes socializaciones religiosas. Estas segundas y terceras generaciones siguen en la religión – en sus múltiples modos de experimentarlo – pero puede suceder que se aparten.

Lo religioso como influencia de disposición comportamental comprende valores religiosos y está arraigado a dinámicas familiares pero también a socializaciones secundarias como se buscó retratar a partir de los resultados de esta investigación cualitativa.

REFERÊNCIAS

ALGRANTI, Joaquin. *Política y religión en los márgenes*. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 2010.

AMEIGEIRAS, Aldo. El abordaje etnográfico en la investigación social. In: GIALDINO, Ierne Vasilachis de. *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 2006. p 107-152.

ATTIAS-DONFUT, Claudine; SEGALEN, Martine. The Construction of Grandparenthood. *Current Sociology*, Madrid, v. 50, n. 2, p. 281-294, 2002.

BIANCHI, Susana. *Historia de las religiones en la Argentina*. Las minorías religiosas. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004.

CARVALHO, César. *Coisas de Família*. Análise Antropológica de Processos de Transmissão Familiar. Tesis (Doctorado en Ciencias Sociales)–PPCIS/UERJ, Rio de Janeiro, 2005.

CHINNICI, Fernando. *Sufismo porteño*. El caso de la Dergah de Murillo. Buenos Aires: [s.n.], [20--].

COPEN, Casey; SILVERSTEIN, Merril. The transmission of religious beliefs across generations: do grandparents matter? *Journal of Comparative Family Studies*, v. 38, n. 4, p. 497-510, 2007.

COSSE, Isabella. *Pareja, sexualidad y família em los años sesenta*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.

DE SINGLY, François. *El yo, la pareja y la família original*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1996.

DEVOTO, Fernando. *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2002.

DIAS DUARTE, Luiz Fernando. Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, Maria

(Org.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p. 137-176.

_____. Ethos privado e modernidade: o desafío das religiões entre individuo, familia y congregação. In: DIAS DUARTE, Luiz Fernando et al. (Org.). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006. p. 55-88.

DIAS DUARTE, Luiz Fernando; CAMPOS GOMES, Edlaine. *Três Famílias*. Identidades e trajetórias transgeneracionais nas Classes Populares. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

FEIERSTEN, Ricardo. *Historia de los judíos argentinos*. Buenos Aires: Editorial Planeta, 1993.

FICHMAN, Fernando. Using Yiddish: Language Ideologies, Verbal Art, and Identity among Argentine Jews. *Journal of Folklore Research*, Bloomington, v. 48, n. 1, p. 37-61, jan. 2011.

GEERTZ, Clifford. *Observando el islam*. Barcelona: Paidos, 1968.

GUGENHEIM, Ernest. *L'ebraismo nella vita quotidiana*. Firenze: Giuntina, 1994.

HALBWACHS, Maurice. *Memorie di famiglia*. Roma: Armando Editore, 1996.

HERSZKOWICH, Enrique. *Historia de la Comunidad Judía Argentina*: su aporte y participación en el país. Buenos Aires: DAIA, 2013. Disponible en: <http://www.daia.org.ar/2013/uploads/documentos/69/cuad%20historia%20com%20judia.pdf>. Acceso en: 20 jul. 2017.

HERVIEU LÉGER, Daniele. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder Editorial, 1993.

JAMES, Anthony; LESTER, Ashlie; BROOKS, Greg. The Effects of Denomination on Religious Socialization for Jewish Youth. *Youth & Society*, v. 46, n. 6, p. 875-891, 2014.

JEDLOWSKI, Paolo. *Memoria, esperienza e modernità*. Milano: Franco, 1989.

JELIN, Elizabeth. *Pan y afectos*. La transformación de las familias. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica, 1998.

KELLERHALS, Jean; FERREIRA, Cristina; PERRENOUD, David. Linguagens do parentesco: lógicas de construção identitária. *Análise Social*, Lisboa, v. 37, n. 163, p. 545-567, 2002.

KERMAN, Analía. *Construcción de subjetividad ascética*: estudio etnográfico de un grupo sufi-islámico en Buenos Aires. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2007.

LINS DE BARROS, Myriam. *Autoridade e Afeto*. Avós, filhos e netos na família brasileira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

_____. Memória e Família. *Estudos Historicos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 29-42, 1989.

MALLIMACI, Fortunato (Dir.). *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2013.

MONTENEGRO, Silvia. Formas de adhesión al Islam en Argentina: conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra-islámico. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 674-705, 2015.

MORENO, José Luis. *Historia de la familia en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004.

MUXEL, Anne. *Individu et mémoire familiale*. Paris: Nathan, 2002.

PACE, Enzo. *Raccontare Dio*. La religione come comunicazione. Bologna: Il Mulino, 2008.

PARK, Jerry; HOWARD ECKLUND, Elaine. Negotiating continuity: Family and Religious Socialization for Second Generation Asian Americans. *The Sociological Quarterly*, v. 48, n. 1, p. 93-118, 2007.

POLLAK, Michel. Memoria, Esquecimiento, Silencio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

SARACENO, Chiara; NALDINI, Manuela. *Sociologia della famiglia*. Bologna: Il Mulino, 2007.

SKURA, Susana; FISZMAN, Lucas. Ídish en Argentina. Relaciones entre lengua étnica, memoria y transmisión. In: CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL, 9., 2008, Posadas. *Anais…* Posadas: RCHAV, 2008.

VALLVERDÚ, Jaume. Marco y apoyos teóricos para el estudio de la socialización y la transmisión religiosa. Contexto comunitario, elementos explícitos e implícitos. CONGRESO DE SOCIOLOGÍA, 12., 2016, Gijón. *Anais…* Gijón: Universidad Laboral, jul. 2016.

VASILACHIS DE GIALDINO, Irene. *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 2006.

WYNARCZYK, Hilario. *Ciudadanos de dos mundos*. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001. San Martín: UNSAM EDITA, 2009.

ZAROS, Agustina Adela. Il tempo della memoria religiosa. Uno studio sulle dimensioni famigliari e comunitarie. *PLURA*: Revista de Estudos de Religião, v. 5, p. 153-165, 2015.

ZERUBAVEL, Eviatar. *Mappe del tempo*. Memoria collettiva e costruzione sociale del passato. Bologna: Il Mulino, 2005.

Recebido em: 24/01/2018
Aprovado em: 29/04/2018

DOI: https://doi.org/10.22456/1982-8136.87467

O PENTECOSTALISMO NAS FRONTEIRAS DA ANTROPOLOGIA: UMA APRESENTAÇÃO A *ZONAS FRONTEIRIÇAS: ÉTICA, ETNOGRAFIA E O CRISTIANISMO "REPUGNANTE"*

Roberta B. C. Campos
Cleonardo Mauricio Junior

Simon Coleman faz parte, juntamente com autores como Mathew Engelke, Birgit Meyer e Joel Robbins, de um conjunto de referências obrigatórias quando o assunto é a agenda teórico-metodológica, recentemente consolidada, conhecida como a Antropologia do Cristianismo. Porém, enquanto os citados Engelke, Meyer e Robbins (mais os dois últimos do que o primeiro) são relativamente conhecidos entre os antropólogos da religião no Brasil, os trabalhos de Coleman, por sua vez, ainda não receberam a atenção merecida. A tradução pela *Debates do NER* do artigo que ora apresentamos vem, em tempo, contribuir para o preenchimento desta lacuna.

Simon é antropólogo, formado pela universidade de Cambridge. Começou sua carreira de professor e pesquisador em sua universidade de formação, passando depois por Durham e Sussex até chegar à sua atual instituição, a Universidade de Toronto, onde é *Chancellor Jackman Professor*. E foi justamente nestas duas últimas instituições onde os autores desta apresentação tiveram a oportunidade de trabalhar com ele diretamente; Roberta, na época de seu pós-doutorado em Sussex, e Cleonardo, durante seu período de doutorado-sanduíche em Toronto. Simon se destaca ainda por seu trabalho como editor de revistas de Antropologia. Ele já esteve à frente do *Journal of the Royal Anthropological Institute* (JRAI) e, atualmente, é co-editor da *Religion and Society: Advances in Research*. Além disso, Simon é o presidente em exercício da *Society for the Anthropology of Religion* (SAR), sessão da Associação Americana de Antropologia (AAA) dedicada ao estudo da religião.

No que diz respeito à sua obra, se é possível classificar os trabalhos de Coleman como etnografias tradicionais, no sentido de serem resultados de trabalhos de campo de longa duração baseados na observação participante, a escolha dos temas, por sua vez, buscou inovar a tradição antropológica ao desafiar alguns tabus da disciplina. Desde sua pesquisa de doutoramento em antropologia, é possível observar a inclinação inovadora de seus interesses de pesquisa. Para continuar estabelecendo uma comparação com os autores citados no início do texto, em contraposição a Engelke, Meyer e Robbins que estudaram o contato entre o pentecostalismo e o outro distante, ou "exótico" – respectivamente, os Masowe do Zimbábue (Engelke, 2007), os *Ewe* de Gana (Meyer, 1999) e os *Urapmin* de Papua-Nova Guiné (Robbins, 2004) – Simon, já em sua tese de doutorado, no final da década de 1980, escolheu como sujeitos de pesquisa os fieis da igreja Neopentecostal *Word of Life* em Uppsala, Suécia, um lugar convencionalmente considerado como secularizado. Esse estudo culminou em seu principal trabalho, *The Globalization of Charismatic Christianity* (Coleman, 2000), gerando ainda muitos outros desdobramentos posteriores como o artigo que estamos apresentando. Acrescentando que, como Coleman retorna periodicamente a Uppsala, seus dados e impressões sobre o campo pentecostal estão sempre se renovando (ver Coleman; Hacket, 2015). Uma de suas peculiaridades se revelou quando acrescentou aos seus estudos a peregrinação à capela de Nossa Senhora de Walsingham: ele não deixou para trás Uppsala, mas adicionou a pequena cidade rural inglesa ao seu campo de trabalho (e para lá também retorna periodicamente). Ao estudar *nos* locais, e não *os* locais, como salientou Geertz, os Neopentecostais na Suécia e os peregrinos na Inglaterra conectam-se para Coleman na medida em que são planos da realidade bons para pensar a religião como forma de conhecimento e de conexão global (Coleman, 2004; 2014). Essas experiências de pesquisa formaram, então, os não tão usuais trabalhos de campo deste autor (neopentecostalismo sueco, peregrinação britânica), sempre articulados com reflexões sobre religião e secularismo, religião e antropologia. Acrescenta-se ainda o seu interesse pela expressão material da religião, especificamente entre religião, espaço e arquitetura.

Desta feita, uma pesquisa sobre esse tema tem lugar atualmente em Lagos, Nigéria. A diversidade geográfica em suas pesquisas não pode deixar de ser ressaltada, uma vez que experiências de campo diversificadas certamente conferem ao pesquisador imaginação antropológica diferenciada daqueles presos a uma única realidade geográfica.

Neste artigo, publicado originalmente na revista HAU, Coleman parte da pergunta "por que você está estudando este lixo?", lançada por um colega de academia, abrupta, porém não surpreendentemente, como ele atesta e nós concordamos: "Com certeza não sou o único antropólogo que estuda o Cristianismo conservador e que é submetido a esse tipo de indagação". Coleman, então, toma a questão como objeto de análise, fazendo um movimento metodológico simétrico àquele do antropólogo que leva a sério o ponto de vista nativo. Assim, ele procura entender porque, da perspectiva de alguns antropólogos, ou de uma certa antropologia, determinados objetos são considerados ilegítimos, desinteressantes, ou simplesmente "lixo". A correspondência com os estudos de Susan Harding, cujo objetivo é apresentar a forma como a Antropologia constrói o pentecostalismo como seu outro repugnante, fica clara desde o início. No entanto, Coleman pretende ir além das duas formas de abordagem do pentecostalismo encontradas em Harding e que, segundo ele, aparentam ser mutuamente excludentes: por um lado, a oposição política declarada aos conservadores e, por outro lado, uma postura baseada no cultivo de si acadêmico, que, desfazendo a oposição totalizante entre nós e eles, visa apreender o fenômeno em suas complexidades.

Assim que anuncia seu objetivo, Coleman logo nos deixa a lição de que, quando se trata de fenômenos intrincados como a relação entre antropologia e pentecostalismo, é necessário fazer perguntas igualmente complexas. É preciso se perguntar, diz ele, "como é possível relacionar a aceitação da necessidade de uma oposição politicamente articulada com o projeto etnográfico de autodesconstrução em nome do Outro?". Assumir ambos os fenômenos, antropologia e pentecostalismo, como diferentes orientações éticas para o mundo abre a possibilidade para Coleman esboçar resposta que evita uma saída maniqueísta. Assim, como essas orientações éticas se estabelecem a

partir do movimento em direção ao Outro, ou seja, como tanto o antropólogo quanto o pentecostal constituem-se na confrontação com a alteridade e, muitas vezes, se encontram no mesmo campo, disputando os mesmos sujeitos, de pesquisa ou do proselitismo, uma zona fronteiriça se estabelece entre essas práticas. Partindo do princípio que as fronteiras são lugares de produção criativa, Coleman passa então a examinar como "orientações éticas aparentemente diferentes podem se articular de maneiras surpreendentes e, muitas vezes, mutuamente produtivas".

E é com a produção de discursos éticos nessa zona fronteiriça que ele está preocupado. Trata-se, então, de "falar eticamente através das fronteiras". Com isso, Coleman quer dizer que, nesses espaços etnográficos, ao invés de os discursos éticos estarem armazenados em algum lugar, aguardando para serem utilizados, eles são produzidos no momento das interações e dos embates eticamente carregados. E quando se trata do encontro entre a Antropologia e o Pentecostalismo, este último é especialmente apto para provocar naquela um discurso moral (fundamentalistas! Fanáticos! Extremistas! Radicais!), estimulando, assim, a produção moral de sujeitos de pesquisa (a invenção – no sentido de Roy Wagner – do fundamentalista, fanático, extremista, radical). Coleman, então, acrescenta ao seu repertório a Antropologia da Ética, trabalhando na interseção entre essa ferramenta, oriunda de (mais) uma nova virada antropológica (a virada ética) e a Antropologia do Cristianismo, sendo este, por sua vez, como vimos, um marco teórico no qual transita mais costumeiramente. Vale a pena, então, por conta de seu aspecto de relativa novidade, apresentar brevemente do que se trata a Antropologia da Ética uma vez que, neste artigo, Coleman se dirige ao leitor já familiarizado com este paradigma. Sem intenção de apresentá-lo em sua completude, iremos, de forma bastante resumida, nos referirmos aos autores e ramificações com as quais Coleman assume um diálogo.

Sendo assim, seguindo Didier Fassin (2012), quando os antropólogos afirmam estarem dando conta de questões morais, o que geralmente se considera como objeto de estudo são as "normas e valores morais que governam o comportamento individual e coletivo". Os autores filiados

ao que vem sendo chamado de Antropologia da Ética, por sua vez, têm tentado se afastar dessa abordagem (da moral como código, externa ao indivíduo), enfatizando "práticas éticas resultantes da agência social" (Fassin, 2012). Em suma, então, quando se trata de moral, ou moralidades, faz-se referência, na maioria das vezes, a um sistema de regras e obrigações em termos quase jurídicos, já no que diz respeito à ética, trata-se de verificar como os sujeitos respondem a pergunta "como devo viver?" (Keane, 2014), levando sempre em consideração os aspectos (inter)subjetivos da construção dos discursos e práticas eticamente carregadas. Diante disso, Jarret Zigon (2007) divide em dois os tipos de abordagem que buscam enfatizar o caráter reflexivo da ética: de um lado, a abordagem da escolha e da avaliação moral (Robbins, 2004; Laidlaw, 2002), e, do outro lado, as abordagens neo-aristotélica e foucaltiana (Hirschkind, 2001; Mahmood, 2005). A primeira enfatiza o processo de deliberação ética através do qual se deve escolher entre os caminhos possíveis. No segundo caso, a despeito de se tratarem de diferentes modos de abordar a ética (ver Mattingly, 2012), tanto os trabalhos de cunho neoaristetotélico quanto os foucaltianos se debruçam sobre a constituição de si dos sujeitos éticos a partir da aquisição de certas disposições, fazendo com que ambos sejam conhecidos sob a rubrica da ética da virtude. O que Zigon (2007) alega faltar nessas abordagens é uma ênfase no enquadramento temporal da ética. Uma vez que para ele a moral representa uma dimensão irrefletida e não-intencional do estar-no-mundo, a dimensão ética, por sua vez, diria respeito a uma espécie de tática a ser executada nos momentos de ruptura moral, com o objetivo de se retornar ao conforto das disposições morais irrefletidas do cotidiano (p. 139).

Coleman contribui, então, com o debate na Antropologia da Ética quando afirma concordar com Zigon a respeito da importância de se prestar atenção no enquadramento temporal da ética, mas adverte que, quando se trata da constituição dos sujeitos pentecostais, ao invés de se buscar o retorno ao conforto das disposições morais irrefletidas, falar e atuar através de certas fronteiras significa cultivar e não atenuar riscos. Se a Antropologia do Cristianismo, então, permitiu a Coleman ver o Pentecostalismo como

uma "cultura parcial", ou seja, aquela que "produz uma visão de mundo voltada para exportação, mas que se tensiona e se articula com qualquer anfitrião", a Antropologia da Ética possibilita enxergar essa cultura como parcial também no nível das subjetividades. Portanto, entender a teologia da prosperidade menos como uma teologia propriamente dita e mais como uma orientação ética para o mundo possibilita compreender que as noções de "transbordamento" (*overflow*), "autoamplificação" (*self-amplification*) e de "estender-se" (*reaching out*) apresentadas por Coleman no texto são mecanismos para que se entre no enquadramento temporal ético da teologia da prosperidade. É assim que os crentes pentecostais constituem-se a si mesmos através do cultivo do risco na forma, por exemplo, da interpelação proselitista do outro.

Esperamos, então, que a leitura deste artigo, além de contribuir para a difusão de pesquisas no entrecruzamento entre a Antropologia do Cristianismo e a Antropologia da Ética, possa oferecer instrumentos para investirmos em uma produção de conhecimento que fuja da construção caricatural do pentecostalismo. Como lembra Coleman, homogeneizar os pentecostais seria apenas reverter a retórica totalizante de seu discurso, vestindo-a de bases (supostamente) epistemológicas, significando também o retorno a um conceito engessado e determinista de cultura. Ainda que nossa resposta à pergunta do artigo que agora apresentamos (é possível relacionar a aceitação da necessidade de uma oposição politicamente articulada com o projeto etnográfico de autodesconstrução em nome do Outro?) seja a defesa de uma postura de contraposição política aberta e não a preocupação em desconstruir oposições totalizantes, Coleman lembra que nenhuma das modalidades será eficaz se não assumirmos a politonalidade ética do pentecostalismo. Antes de disputar fronteiras, portanto, é importante conhecê-las em sua complexidade.

REFERÊNCIAS

COLEMAN, Simon. *The globalisation of charismatic Christianity*: Spreading the Gospel of Prosperity. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. The charismatic gift. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 10, n. 2, p. 421-442, 2004.

_____. Pilgrimage as Trope for an Anthropology of Christianity. *Current Anthropology*, v. 55, n. 10, p. S281-S291, 2014.

COLEMAN, Simon; HACKETT, Rosalind (Ed.). *The anthropology of global Pentecostalism and evangelicalism*. New York: New York University Press, 2015.

ENGELKE, Matthew. *A problem of presence*: beyond scripture in an African church. Berkeley: University of California Press, 2007.

FASSIN, Didier (Ed.). Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology. *A Companion to Moral Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

HARDING, Susan. Convicted by the Holy Spirit: The rhetoric of fundamental Baptist conversion. *American Ethnologist*, v. 14, n. 1, p. 167-181, 1987.

_____. Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural other. *Social Research*, Nova York, v. 58, n. 3, p. 373-393, 1991.

HIRSCHKIND, C. The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Cairo. *American Ethnologist*, v. 28, n. 3, p. 623-649, 2001.

KEANE, W. Freedom, reflexivity, and the sheer everydayness of ethics. *HAU*: Journal of Ethnographic Theory, Londres, v. 4, n. 1, p. 443, 2014.

LAIDLAW, J. For an anthropology of ethics and freedom. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, p. 311-332, 2002.

MAHMOOD, S. *Politics of piety*: the Islamic revival and the feminist subject. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MATTINGLY, C. Two virtue ethics and the anthropology of morality. *Anthropological Theory*, v. 12, n. 2, p. 161-184, 2012.

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

ZIGON, J. Moral breakdown and the ethical demand: a theoretical framework for an anthropology of moralities. *Anthropological Theory*, v. 7, n. 2, p. 131-150, 2007.

DOI: https://doi.org/10.22456/1982-8136.87449

ZONAS FRONTEIRIÇAS: ÉTICA, ETNOGRAFIA E O CRISTIANISMO "REPUGNANTE"[1]

Simon Coleman[2]

Resumo: Investigo, neste estudo, o relacionamento problemático entre a antropologia e o cristianismo conservador, representado pelo Pentecostalismo ligado à Teologia da Prosperidade. Meu interesse não está apenas nos complexos limites erigidos entre a prática social científica e a religiosa, mas também nas formas como ambas envolvem a construção de orientações éticas para o mundo, orientações essas que são persistentemente construídas pela implantação de fronteiras que atuam entre o primeiro e o segundo plano da perspectiva ética. Uma das implicações do meu argumento é que precisamos prestar mais atenção na temporalidade do enquadramento ético da ação. A outra é que a antropologia deve reconhecer o aspecto fragmentado, e até mesmo irônico e lúdico, da prática pentecostal.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Prosperidade; Ética; Fronteiras; Suécia.

Abstract: I explore the troubled relationship between anthropology and conservative Christianity, represented here by Prosperity-oriented Pentecostalism. My interest is not only in the complex boundaries erected between social scientific and religious practice, but also in the ways both involve the construction of ethical orientations to the world that are chronically constituted by the deployment of boundaries that play on movements between the foregrounding and backgrounding of ethical standpoints. One implication of my argument is that we need to consider more carefully the temporality of ethical framing of action. Another

[1] Traduzido por Gabriele Paparelli e Rafaela Silva, sob a orientação e a revisão de tradução da Prof.ª Dr.ª Elizamari Becker (UFRGS). Revisão técnica: Cleonardo Mauricio Junior (PPGA/UFPE) e Eduardo Dullo (PPGAS/UFRGS). A Debates do NER agradece ao Autor e à HAU: Journal of Ethnographic Theory, pela autorização e cessão dos direitos para esta tradução.

[2] Doutorado pela Universidade de Cambridge. Professor da Universidade de Toronto. Contato: simon.coleman@utoronto.ca

is that anthropology must acknowledge the fragmented, even ironic and playful, aspects of Pentecostal practice.

Keywords: Pentecostalism; Prosperity; Ethics; Borders; Sweden.

"Por que você está estudando esse lixo?"[3] Essa foi a pergunta que um colega me fez, alguns anos atrás, sobre minha pesquisa, na Suécia, a respeito dos cristãos da Teologia da Prosperidade e do chamado evangelho *health and wealth*[4]. Não fiquei surpreso. Esse tipo de cristianismo não teve uma boa divulgação ao longo dos anos, sendo associado ao próprio engrandecimento dos televangelistas, aos apelos milagrosos dos curandeiros pela fé e a diversos guias de como viver de forma "mais eficaz" que podem ser encontrados nas seções de autoajuda ou negócios das livrarias. Um artigo da revista *Atlantic*, publicado alguns anos atrás, de fato acusou a Teologia da Saúde e da Prosperidade de ser uma causa fundamental da crise econômica mundial (Rosin, 2009). As denúncias de uma suposta falsidade e interesse próprio desses cristãos geralmente vêm por parte de outros cristãos, para não mencionar os comentaristas seculares. Sendo assim, ouvi variações da mesma pergunta ao longo dos últimos vinte e cinco anos. Muitas vezes ela veio de outros colegas antropólogos, embora uma dessas ocasiões talvez tenha sido especial por envolver um etnógrafo de um tipo de religião popular que, embora não seja cristã, encoraja uma busca explícita pela prosperidade que

[3] Agradeço os comentários daqueles que participaram do workshop *Speaking Ethically Across Borders*, onde este artigo foi originalmente apresentado, incluindo meu comentarista Richard Irvine. Meus agradecimentos especiais também aos editores desta coletânea, e aos revisores anônimos por seus comentários úteis e astutos sobre um rascunho anterior. Agradeço à universidade St. John's College, Cambridge, por hospedar e financiar minha participação no workshop.

[4] Nota da revisão técnica: O termo *health and wealth gospel* designa pejorativamente as igrejas pentecostais que enfatizam sua liturgia no alívio imediato de problemas financeiros e de saúde. No Brasil, o termo neopentecostal, em minha opinião, parece carregar o mesmo tom pejorativo, principalmente por conta de sua identificação com a Igreja Universal do Reino de Deus.

não parece *tão* distante das pessoas que venho estudando. Mesmo assim, para o meu colega, seu campo não-ocidental claramente constituía um objeto antropológico muito diferente, e que não precisava de uma justificativa detalhada – ao contrário do meu.

Com certeza não sou o único antropólogo que estuda o Cristianismo conservador e que é submetido a esse tipo de indagação. O famoso ensaio de Susan Harding, *Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural Other* (1991), criou praticamente uma espécie de gabarito de origem para esse subcampo. Harding argumentou que os cristãos que estudava, do ponto de vista antropológico convencional da época, constituíam o tipo *errado* do Outro cultural: supostamente *anti* e não simplesmente *não*-modernos; poderosos, donos de sua própria voz e, por essa razão, afastados do espaço conceitual e político ocupado pelas minorias étnicas vulneráveis ou colonizadas (1991, p. 392).

Esse tipo de cristianismo também era "errado" devido ao seu hábito de cruzar as fronteiras de campos ocupados por etnógrafos: era "coisa *fora* de lugar" (Douglas, 1966), por apresentar inclinações proselitistas *dentro* de contextos de observação e produção acadêmica; e, além disso, coisa fora de lugar que não era interessante, "local" ou moralmente apropriada o suficiente para merecer uma séria atenção. Como etnógrafos do Cristianismo, especificamente inseridos nos contextos euro-americanos, tanto Harding quanto eu temos, portanto, que lidar com o estudo de evangélicos que ocupam posições institucionais e culturais avizinhadas com nossas vidas acadêmicas cotidianas. Na prática, essa proximidade pode levar, como o trabalho de Harding sugere, a um policiamento do discurso acadêmico atrelado a suposições de que ela mesma seria evangélica. Ou, no meu caso, de forma mais frequente, a um questionamento não só do interesse inerente do meu tema, mas também do seu valor inerente como um fenômeno cultural. Tais preocupações sobre limites são frequentemente mais exacerbadas nos Estados Unidos por causa dos contextos discursivos reais entre antropólogos e seus alunos evangélicos (discutido em Coleman; Carlini, 2004, p. 12-21). No contexto Sueco, especialmente no começo do meu

estudo sobre Prosperidade Cristã, na cidade universitária de Uppsala, me deparei com um embate entre cientistas sociais e teólogos sobre os efeitos potencialmente maléficos de um pregador da Prosperidade financeiramente poderoso, americanizado (e, portanto, brilhante) tanto na vida intelectual quanto na vida emocional e espiritual dos universitários. Passado apenas um dia da minha primeira chegada em Uppsala, no ano de 1986, para realizar trabalho de campo, um antropólogo da cidade me perguntou: "Por que diabos você quer estudar esses doidos?" (uma variante da pergunta "esse lixo") (Coleman, 2002, p. 79)[5].

Diversos pontos associados com o trabalho de Harding foram discutidos ao longo dos anos, mas gostaria de salientar um ponto interessante levantado lá no último parágrafo do seu texto, e que tem sido bem menos comentado. Harding dedica seu trabalho como antropóloga ao desenvolvimento de estratégias efetivas para confrontar as posições e políticas defendidas pelos cristãos conservadores. Porém, e ao mesmo tempo, ela argumenta que precisamos de relatos parciais, contextualizados e mais detalhados, para descrever quem são essas pessoas, de forma a "[...] desconstruir a oposição totalizante entre nós e eles" (1991, p. 393). Pode-se dizer que vemos revelada aqui a existência de dois caminhos de conduta ética possíveis para os antropólogos em relação ao cristianismo conservador, embora eles nem sempre levem para a mesma direção. Há uma ética de contornos visivelmente políticos, de um endurecimento das atitudes e da luta pelo que é percebido como moralmente bom, para além do mundo acadêmico – um tipo de engajamento oposicionista, chegando bem perto do que Michael Lambek (2010, p. 9) referiu como o significado da ética usado no senso comum para se referir à valência positiva colocada sobre determinados atos. Mas há também uma postura *disciplinar* a ser adotada, um tipo de cultivo de si do sujeito acadêmico que é um apelo em prol da compreensão, da complexidade e

[5] Essa questão recebeu um tempero a mais no contexto acadêmico pelo debate animado que estava ocorrendo no Departamento de Antropologia Cultural de Uppsala, na década de 80, sobre a legitimidade do trabalho de campo *at home*.

das particularidades, constituído precisamente pela observação de aspectos do Eu nesse Outro convencionalmente tido por repugnante[6]. Esse último ponto é exemplificado de forma bastante dramática em outro artigo famoso de Harding, *Convicted by the Holy Spirit* (1987), no qual ela discute como a linguagem da conversão quase a captura em suas teias narrativas. Contudo, acredito que a pergunta óbvia aqui é: como é possível relacionar a aceitação da necessidade de uma oposição politicamente articulada com o projeto etnográfico de autodesconstrução em nome do Outro? O Outro é repugnante na primeira modalidade, mas não na segunda? E precisamos observar essas modalidades como conflitantes ou talvez como incomensuráveis na obra de um mesmo estudioso? Essas indagações são fundamentais para meus questionamentos neste artigo. Elas me motivaram a abordar o tema levantado pelos editores desta coletânea em relação à compreensão de como as pessoas negociam uma multiplicidade de posições éticas – no meu caso, tanto dentro dos, como entre os, respectivos "mundos" da antropologia e do Evangelicalismo. Essas questões também corroboram o projeto de Didier Fassin (2008, p. 333-334) de construção de uma antropologia moral que escrutiniza os próprios preconceitos morais da disciplina, ao ponto de considerar os posicionamentos, às vezes bastante desconfortáveis, dos estudiosos que oscilam entre o niilismo relativista a respeito do conhecimento e do poder e a "ética" definida por um marcado ativismo no campo.

Na minha abordagem, estou interessado no que poderíamos pensar sobre os limites fronteiriços da prática ética: não só até onde uma determinada posição pode ser adotada, e não só como (e onde) uma posição é capaz de reconhecer a outra, mas também como orientações éticas aparentemente diferentes podem se articular de maneiras surpreendentes e, muitas vezes, mutuamente produtivas. Assim, dizendo de outro modo, estou explorando como a prática ética pode se tornar produtiva precisamente *através* da afirmação e implantação constantes de limites, de fronteiras, a partir da execução

[6] Discuto essa postura disciplinar em relação à ética da realização do trabalho de campo "participativo" em Coleman (2008).

de movimentos entre o primeiro e o segundo plano dos pontos de vista éticos.[7] Dessa maneira são criadas as zonas fronteiriças da ética, o que nos faz pensar no argumento de Renato Rosaldo de que assim como as zonas fronteiriças reais, como aquelas ao longo da fronteira EUA-México, devem ser estudadas agora como espaços de hibridismo e criatividade cultural, as fronteiras metafóricas – como as de classe, sexo, etnicidade – se estendem por sociedades supostamente monolíticas e podem ser consideradas como *loci* de invenção contínua (Rosaldo, 1989; ver também Carrithers, 2005, p. 441). Uma das zonas fronteiriças que quero explorar nesta investigação é a que se encontra entre a antropologia e o tipo de Pentecostalismo que estudo, mostrando que este é um espaço metafórico e literal que possui outras dimensões para além das identificadas por Harding: repugnância, oposição, e (pelo menos por um lado) a busca por compreensão. Claro que podemos usar a linguagem mais antiga da liminaridade, mas meu interesse é em posturas éticas que são menos ordenadas ou sistematicamente articuladas umas com as outras do que essa perspectiva tende a insinuar. Também, não estou reafirmando o importante – mas agora estabelecido – argumento de que a antropologia emerge de raízes cristãs – e às vezes reflete-as (e.g., Cannell, 2005). Em vez disso, me vejo como um explorador do espaço etnográfico em constante movimento, e às vezes sobreposto, criado por duas orientações éticas para o mundo – Antropologia e Pentecostalismo – que se estabeleceram através do crônico movimento de construção e de transposição de fronteiras.

Ao refletir sobre tais temas, precisamos lembrar que o trabalho de Harding é por si mesmo uma prestação de contas. Em um contexto americano, onde os encontros entre antropólogos e seus supostos oponentes ideológicos podem

[7] Para uma discussão de primeiro e segundo plano em relação ao engajamento religioso, veja os artigos na edição especial de Ethnos *Foregrounds and backgrounds: Ventures in the anthropology of Christianity*, editado por Bandak e Jørgensen (2012). Esta preocupação com a dimensão produtiva dos (muitas vezes inconstantes) limites se associa aos temas debatidos no artigo de Paolo Heywood nesta coletânea.

muito bem ocorrer nos *campi* universitários, ela não deixou de ser questionada por seus colegas: "Você é ou já foi uma cristã fundamentalista?". Sua travessia etnográfica dessa fronteira particular entre os compromissos social-científico e religioso leva ao que Webb Keane (2010, p. 78) chama de prestação de contas como um tipo de ação consequente que pode engendrar tanto declarações morais quanto uma formação de si ética. Através de tal justificativa, uma ética antropológica vem à tona quando Harding explica aos seus colegas o motivo da realização de seu trabalho (veja em Lambek, 2010, p. 30).

Então, quero começar respondendo seriamente a pergunta "por que você está estudando esse lixo?" ao invés de descartá-la como trivial ou desprovida de autoconsciência. Por que a Teologia da Prosperidade *haveria de* parecer, sob uma perspectiva antropológica específica, como lixo, como algo fora de lugar, não apenas em contextos religiosos, mas também em etnográficos?[8] E por que explorar essa pergunta pode nos levar a um exame etnográfico – e não apenas autorreflexivo – sobre o que seria falar eticamente *através* das fronteiras? Sem querer abusar da metáfora, de que maneira esse lixo pode agir como adubo teórico e não apenas como uma representação do resultado previsível de indignação ética?

A FERTILIDADE DAS FRONTEIRAS

Uma resposta inicial à tarefa que me propus pode ser expressa em um registro metodológico: ao trabalhar com cristãos da Prosperidade,

[8] Claro, pode-se argumentar que as atitudes em relação ao estudo do Evangelicalismo mudaram nas últimas duas a três décadas, ganhando nuances à medida que mais antropólogos entraram nesse subcampo (Coleman; Hackett, 2015). Artigos recentes que desafiam a divergência antropológico-evangélica – indicando, ao mesmo tempo, que ela ainda existe – foram fornecidos por B. Howell (2007) e Meneses et al. (2014). Crapanzano (2000, p. 83) apresenta uma atitude intrigantemente ambivalente: indica que o literalismo dos "fundamentalistas" cristãos é, de fato, endêmico na cultura americana como um todo e, ao mesmo tempo, relata sua extrema aversão a se sujeitar ao discurso proselitista durante o trabalho de campo.

encontramos de fato dificuldades em aplicar o que Michael Carrithers (2005, p. 433) descreveu como os "padrões estético-morais" da nossa disciplina, "a capacidade de se colocar de forma imaginária no lugar de outra pessoa, sem a necessidade de compartilhar valores ou cosmologia" (Carrithers, op. cit., p. 438). Isto não é apenas uma questão política. O Evangelho da Prosperidade se refere a uma fé que (similar, por exemplo, às variedades do chamado Islã conservador) parece, conscientemente, *resistir* à sua absorção pela linguagem dos outros, e negar a legitimidade da apropriação intelectual através da antropologia, fazendo isso através da implantação de um poderoso arsenal linguístico próprio. Indiscutivelmente, o próprio poder desse arsenal constrói, à primeira vista, a imagem de uma religião que parece estar propondo uma abordagem rígida, deontológica da prática da fé. Também pressupõe uma confiança na capacidade dos fiéis de desafiarem ou se apropriarem de partes específicas da academia. Em 1987, durante meu trabalho de campo em um encontro sobre a Teologia da Prosperidade feito por estudantes universitários cristãos em Uppsala, escutei um jovem pregador sueco dizer ao seu público estudantil que a teologia e a antropologia vistas na universidade eram as piores matérias de se estudar: a primeira baniu Deus e a última o sentenciou à morte (Coleman, 2002, p. 82). Porém, durante os anos 80 e 90, também pude observar o trabalho de estudiosos como Ernest Gellner ser recomendado em listas de leitura para estudantes cristãos na nova universidade *Word of Life*, para que eles pudessem incorporar essas perspectivas dentro de suas visões de mundo. Eu gostaria de ter presenciado a discussão de *Nações e Nacionalismo* (1983)[9], e estou igualmente curioso para saber o que teria acontecido se o próprio Gellner estivesse lá para participar.

Há muito mais ainda para se falar sobre o relacionamento problemático entre a antropologia e esses cristãos, pois desejo ver as fronteiras não só como rotas através das quais o discurso com carga ética possa viajar, mas também

[9] Considero o uso do trabalho de Gellner na *Word of Life*, bem como reflito mais detalhadamente sobre as implicações de seu trabalho para o estudo dos evangélicos, em Coleman (2008).

como férteis *catalisadoras* desse tipo de discurso em nome de informantes ou antropólogos. Essas fronteiras tornam-se lugares produtivos para explicações ou justificações e propiciam navegação explícita – tornam-se contextos onde a ética se torna manifesta e objetivável (ver Lambek 2010, p. 30; comparar com Keane, 2010, p. 69). Se quisermos esticar a lógica dessa afirmação um pouco mais, poderemos dizer que tornar algo manifesto não *expressa* simplesmente o que já existe, mas também o *refaz*, já que a objetivação possui certos efeitos e permite certas formas de reflexividade (Keane, 2010, p. 69) que são produtivas por essência. Sendo assim, a Teologia da Prosperidade não é apenas algo repreensível para muitos antropólogos, mas é também um tipo muito particular de objeto (ou é *moldada* para se tornar esse tipo particular de objeto), assumindo uma forma semiótica que pode tanto ajudar a tornar explícitos quanto a (re)fazer certos aspectos da ética da prática antropológica. Pode ser que, no processo, fique claro como e porque falamos profissionalmente através de certas fronteiras culturais, mas optamos por nos manter em silêncio na relação com outras – ou reconhecê-las, talvez, apenas como "lixo".

No entanto, estou interessado no cristianismo da Teologia da Prosperidade não só como um tipo de objeto fronteiriço com a antropologia, mas também como constituído permanentemente pela construção e deslocamento de fronteiras através do discurso e de outros meios de comunicação. Tais fronteiras se manifestam em escalas muito diferentes, mas um foco essencial deste artigo é aquele geralmente associado à prática ética e a reflexão sobre essa prática, além de constituir-se em um tópico debatido na abordagem da ética da virtude: o cultivo do sujeito religioso e os meios através dos quais o próprio cultivo pode envolver o exercício aparente de certos tipos de escolha.

Refletindo sobre o processo de escolha, Jarrett Zigon (2007, p. 133) considera se e como uma pessoa está sendo moral quando ele ou ela não está conscientemente sendo forçado(a) a tomar uma certa decisão, além de se preocupar com a forma como um determinado treinamento comportamental pode se transferir através de contextos sociais. Zigon aprofunda seu argumento alegando que a ética é "realizada" em momentos que expressam dilemas ou quebras de expectativas normais, quando surgem desentendimentos, ou

quando um antigo "modo de ser moral-cultural" encontra um novo, como, por exemplo, o Pentecostalismo: "Dessa forma, faço uma distinção entre moralidade como modo irrefletido de estar no mundo e ética como tática realizada no momento da irrupção do dilema ético" (Zigon, op. cit., p. 137). Para Zigon (op. cit., p. 138), o objetivo final da ética como tática é alcançar o estado de novamente habitar o conforto irrefletido do familiar. Embora, como já disse, concorde com ele sobre a necessidade de se considerar o enquadramento temporal da ação ética, estou menos convencido da imagem de conforto irreflexivo. Principalmente porque essa imagem não capta até que ponto o Pentecostalismo pode envolver o cultivo ativo de "dilemas" ou "quebras" como parte de sua configuração comportamental.

Uma das razões pelas quais a problemática de fazer escolhas ativas é significativa ao considerar a relação entre a Antropologia e o Pentecostalismo é que esse último – ao contrário, digamos, de ser um membro dos Nuer ou Azande – envolve uma estrutura cultural em que o indivíduo geralmente pode optar por adotar ou recusar. Essa possibilidade contribuiu para as suspeitas dos colegas de Susan Harding sobre o seu interesse pelo Evangelicalismo Americano. Porém, ser pentecostal implica mais que uma decisão original e única de *tornar-se* um convertido: é também a porta de entrada para uma nova gama de escolhas éticas. James Laidlaw observa que "[...] diversas tradições filosóficas e teológicas mantiveram alguma variação da ideia de que o ato ético pressupõe um certo grau de autonomia de parte do indivíduo, já que deve ser o resultado de uma escolha feita dentre os possíveis cursos alternativos de ação" (2013, p. 65; ver também Howell, 1997)[10]. Para o antropólogo, um dos problemas em jogo envolve evitar o determinismo Durkheimiano e a fusão do social com o cultural[11]. Gostaria

[10] No entanto, como observa James Faubion (2014, p. 438), tanto ele quanto Laidlaw procuram, de um lado, encontrar um equilíbrio entre assumir a falta de liberdade, e do outro, uma implausível suposição de autonomia plenamente realizada.

[11] Mas veja, por exemplo, a afirmação de Fassin (2014, p. 430) sobre a necessidade de uma abordagem mais sutil para Durkheim, demonstrando que o dever não esgota a

de argumentar que, para os cristãos suecos da Teologia da Prosperidade, a participação em sua fé joga com a ambiguidade não só das fronteiras do sujeito, mas também com a escolha em si como uma categoria marcada e constituinte da ação ética que pode contribuir para o cultivo de si. Em um artigo recente sobre os Pentecostais Ganeses, Girish Daswani (2013, p. 469) discute o quão complexo é para os fiéis fazer julgamentos morais em situações de incerteza, descrevendo esses momentos de dúvida como desestabilizadores dos parâmetros convencionais do que é aceitável no presente (op. cit., p. 468). As questões éticas são, portanto, levantadas e tornadas explícitas. Concordo com ele da perspectiva do meu trabalho de campo, mas também argumento que, em se tratando dos sujeitos religiosos que estudo, o falar e o atuar através de certas fronteiras podem se tornar meios crônicos de *cultivar* e não só de atenuar os riscos (Coleman, 2011, p. 42), e também, nesse mesmo processo, meios de experimentar, muitas vezes de forma consciente, a perda temporária de autonomia na medida em que tal risco pode permitir a forças externas ameaçarem e reconstruírem o que o indivíduo percebia sobre si mesmo. Essa combinação de escolha e restrição pode parecer um paradoxo do ponto de vista *externo*, embora não o pareça necessariamente do *interno*. Ela também levanta uma pergunta muito particular para mim como etnógrafo de um movimento religioso no qual a participação envolve a aprendizagem de práticas incorporadas, mas onde o envolvimento pode, no entanto, ser fragmentário e situacional. Michael Lambek (2010, p. 11), James Laidlaw (2013) e outros sugerem que devemos ver a ética como uma modalidade de toda ação social ou do estar no mundo, em vez de considerá-la como um domínio particular da vida social. A ética, na verdade, está sempre presente de diferentes formas, e Lambek enfatizou a inconsistência da ação humana (2010, p. 9), mas também a importância do exercício de julgamento na "ética cotidiana" (op. cit., p. 26). Esses comentários nos fazem lembrar a necessidade de cautela

moralidade (ver também Howell, 1997, p. 7).

ao pensar no exercício da piedade[12] como uma visão não deliberativa da disposição de alguém, como Laidlaw (2013, p. 178) sugere ao discutir o influente trabalho de Saba Mahmood sobre as mulheres muçulmanas no Cairo (2005, p. 137). Porém, como podemos ver a participação religiosa como envolvendo a colocação *situacional* e, portanto, temporariamente limitada, de um determinado enquadramento ético nos eventos? E como, no caso de uma forma religiosa como a Teologia da Prosperidade do Pentecostalismo, o caráter situacional da invocação desse enquadramento coexiste com uma retórica que parece ser confiante em abranger toda a vida humana?

Essas questões nos levam de volta à ideia de fronteiras e de zonas fronteiriças como catalisadores produtivos para a objetificação – ou, mudando de metáfora, para a cristalização temporária – da ação e do discurso ético. Referindo-se aos Pentecostais ganeses, Daswani (2013, p. 475) comenta a necessidade de "[...] entender como cada fiel lida com os desafios da negociação entre o normativo e o tácito, entre práticas incomensuráveis e incompatíveis". Mais uma vez, concordo com isso, mas também estou interessado em entender como o exercício da escolha pode ser uma forma especificamente positiva de cultivo de si. Fazer uma escolha muitas vezes envolve o ato de se responsabilizar tanto pelas suas próprias ações, como pelas dos outros. Michael Lempert (2013, p. 370) sugeriu que "[...] a presunção de que a ética é algo inerente à prática continua a distrair do problema de como narrar e teorizar as imbricações entre ética e discurso". Para Lempert, aceitar o caráter ordinário da ética não significa que devemos assumi-la como algo imanente e feito sem qualquer esforço, tão fácil como chutar uma pedra do caminho. Em vez disso, a ética está sujeita à contingência performativa e às realizações precárias que requerem trabalho semiótico

[12] Precisamos, é claro, ter em mente que a piedade, por exemplo, nos contextos muçulmano e pentecostal terão associações diferentes. No último caso, introduz relações com as raízes metodistas do pentecostalismo. Para meus propósitos, a piedade implica os exercícios dirigidos pessoalmente das práticas orientadas pelo Pentecostalismo e a Teologia da Prosperidade, os quais, como veremos, devem ser considerados como formas de autodisciplina/cultivo, mas também em um sentido de exploração mais lúdico.

explícito e intersubjetivamente evidente e, de fato, "na medida em que a atividade ética é estimulada pela interação discursiva, ao invés de ser uma qualidade que sempre está presente, devemos permanecer atentos para atos performativos bem e mal sucedidos" (Lempert, op. cit., 371)[13]. Claro que, as formas de reflexividade variam em diversas dimensões, algumas violações serão notadas mais do que outras, e sob certas condições – especialmente aquelas de abordagens éticas ou dilemas –, podemos esperar que as pessoas recitem discursos culturais sobre moralidade mais prontamente do que em outras ocasiões (Lempert, op. cit., 377)[14].

Lempert muito adequadamente sugere que talvez possamos compreender o funcionamento da ética através da performatividade intencional e difundida, em que os "interactantes" trabalham tanto para invocar, quanto para inferir a ética presente em determinadas situações (op. cit., p. 379). No entanto, enquanto ele explora a ideia de que, em um contexto discursivo, é possível transferir "[...] do falante para o ouvinte o encargo de descobrir *que* a ética é relevante e a *quem* ela se dirige" (op. cit., p. 379), minha ênfase na invocação desses quadros éticos por fiéis (ou antropólogos, neste caso) como um ato de cultivo de si significa que me concentro nos falantes tanto quanto – e às vezes até mais – nos aparentes receptores das reivindicações éticas. Portanto, minha abordagem se aproxima do modelo de cultura e estética moral interativa de Carrithers (2005, p. 434), como uma questão de persuasão e retórica, ao invés de algo semelhante a um programa de computador determinístico. Concordo com o autor que as pessoas podem usar essas ferramentas culturais para trabalhar não apenas nos outros, mas também em si. Nesse trabalho, devo argumentar, um conjunto de posturas

[13] Lempert (2013, p. 376) também discute duas abordagens principais para a antropologia contemporânea da moralidade: a abordagem neo-aristotélica ou Foucaultiana, que considera a ética como incorporada na prática; e uma visão mais kantiana da ética como o ato de distanciar-se do mundo.

[14] Embora eu não tenha espaço para desenvolver o ponto aqui, podemos considerar paralelos entre infrações morais e discursos milagrosos como meios de incentivar a reflexividade (veja também Clarke, 2014 sobre um exemplo Sufista).

éticas que constantemente invoca fronteiras, limites a serem marcados e cruzados, pode ter uma eficácia considerável. No que diz respeito ao Pentecostalismo, a conscientização e objetivação da prática ética como ação crônica são fundamentais para o desempenho da fé orientada para a criação de zonas fronteiriças culturais e morais. Também, como veremos, levanta questões quanto à imanência e objetificação da ética pelos comentaristas, incluindo os antropólogos.

ANTROPOLOGIA E PENTECOSTALISMO GLOBAL

Em breve, explorarei mais estas questões através de um estudo de caso sobre os cristãos da Prosperidade suecos, que venho acompanhando desde 1980. Mas, antes, preciso fazer uma reflexão final sobre o lugar do cristianismo conservador, em particular do Pentecostalismo, no cenário mais amplo das ciências sociais. Nos mais de vinte anos desde que Harding originalmente publicou seus artigos sobre estudar – e se encontrar com – o discurso protestante conservador nos Estados Unidos, a disciplina mudou de uma forma que seu trabalho já havia antecipado parcialmente. Desde a década de 1990, boa parte da atenção acadêmica, de fato, se focou nos evangélicos, especialmente na atividade Pentecostal pelo mundo. Duas das abordagens analíticas mais proeminentes dentro da antropologia concordam com o seu impacto cultural, embora o façam de posições da disciplina bastante distintas. Suas respectivas posições são esclarecedoras ao refletirem sobre o emaranhado das relações éticas entre a antropologia e o Pentecostalismo.

O diagnóstico de Jean e John Comaroff do milenarismo Pentecostal como um tipo de expressão particular de um capitalismo milenar mais amplo e uma forma de "economia oculta" (e.g, 1999; 2000) utiliza as ferramentas materialistas e comparativas da antropologia para mostrar o poder do discurso da Prosperidade como explicação dos seus compromometimentos com as vítimas da atual ordem econômica e, também, para explorar a capacidade da antropologia em revelar as implicações ideológicas

de tal discurso. Claramente, não estou expressando suas ideias (bastante conhecidas) com detalhes, mas o ponto relevante aqui é que o seu trabalho provocou um tipo particular de debate sobre a localização e os limites entre as formas Antropológicas e Pentecostais de compreensão e prática. Em especial, Ruth Marshall (2009, p. 30) receia que na abordagem dos Comaroff a voz autoritária do acadêmico fale "através do texto cultural que é uma crença religiosa local" e, no processo, acabe "insistindo que os signos religiosos ou sobrenaturais signifiquem uma verdade escondida daqueles que os expressam e elaboram". Em outras palavras, parte-se do princípio que a prática religiosa tem uma racionalidade implícita que é discernível através dos métodos da ciência social[15]. No entanto, para Marshall: "O que é deixado de fora desses estudos [é] esse elemento irredutível de fé que demarca a fronteira entre o que é possível para a ciência social pensar e o que as análises apenas rodeiam, reduzem ou ignoram". Então, a questão é a representação ética dessas práticas religiosas, e até que ponto estas mantém uma voz que pode escapar e superar a das ciências sociais. Se pensarmos nas duas rotas da prática ética que esbocei no início deste artigo, podemos perceber uma preocupação maior sobre a relação entre a antropologia, como prática política (e crítica), e uma postura disciplinar que procura de forma mais explícita localizar aspectos do eu no Outro[16].

No entanto, posicionando-nos com relação a essas maneiras contrastantes de analisar o Pentecostalismo, podemos ver os Comaroffs como implementadores da antropologia como um meio para o esclarecimento

[15] Há reproduções aqui da discussão de Fassin (2014, p. 432; veja também Laidlaw, p. 2014, p. 60) de como os conceitos de agência podem incorporar o ponto de vista do analista sobre o uso apropriado da liberdade (ou seja, a busca de interesses "reais") em sua própria definição. Podemos também comparar as observações de Marshall com críticas à abordagem da economia política para examinar a cultura e a diferença, conforme documentado pelos editores na sua introdução a esta coleção.

[16] Confesso não saber ao certo o que o termo um "elemento irredutível da fé" pode significar. Mas ao dizê-lo, nos termos de Marshall, eu talvez traia a minha própria sensibilidade social científica irredutível.

politicamente engajado que atua *sobre* o Evangelho da Prosperidade, ao mesmo tempo em que mantém distância dele. Contudo, seu outro trabalho tem girado em torno das fronteiras que ligam os efeitos da missão religiosa não apenas com as mudanças na constituição dos sujeitos religiosos, mas também com as mudanças da própria disciplina. Aqui, então, passo para a segunda das abordagens analíticas proeminentes que desejo mencionar neste capítulo. Se parte da força da escrita de Harding estava em sua descrição dos ataques que sofreu por parte da linguagem de seus colegas (ao invocarem o "Outro repugnante") e dos fiéis (invocando a "convicção pelo Espírito Santo") com o intuito de questionar, em ambos os casos, sua identidade como uma acadêmica americana racional, trabalhos recentes invocaram a linguagem carregada de ruptura e continuidade ao descrever batalhas ainda mais amplas entre os discursos pentecostais e antropológicos. Joel Robbins (2004; 2007) capta maravilhosamente bem essas questões em sua descrição do grupo Urapmin, da Melanésia, negociando entre visões de mundo tradicionais e pentecostais[17]. Uma negociação às vezes conturbada que os leva a perceber boa parte da vida como um processo de tomada de decisões morais (Daswani, 2013, p. 468), mesmo que isso também possa incitar os antropólogos a debaterem: estamos observando alguma forma de modernidade e de mudança irreversível sendo instituída através de tais decisões? Para Robbins, a moral mais ampla de sua história etnográfica de transformação é que, ao reconhecer a influência do Pentecostalismo sobre os informantes, a própria antropologia deve mudar e aceitar as transformações potencialmente irreversíveis no local. Assim, o Pentecostalismo se torna uma espécie de *trickster* híbrido em tais termos, transformando e articulando com as ontologias locais, ao mesmo tempo em que força os observadores a

[17] Desta forma, observe a alternância de posicionamento analítico em relação ao que se entende por "local" nesta seção. Às vezes, o pentecostalismo é construído por estudiosos como um exemplo de cultura global, ou pelo menos transnacional, em relação a modos de vida tradicionais mais estabelecidos. Em outros momentos, o pentecostalismo é considerado parte da ecologia cultural local, que está sendo analisada por um agente externo – também conhecido como antropólogo.

aceitarem que os informantes não simplesmente assimilam eventos novos em categorias culturais já existentes. Assim, nem as culturas "locais" nem a própria antropologia podem ser vistas como imunes aos efeitos de tais cruzamentos de fronteiras pelo Pentecostalismo. Visto desta forma, o que Robbins (2007) chama de "pensamento de continuidade" da antropologia diante da ruptura se transforma em um detector de poluentes, protegendo as categorias da disciplina através de afirmativas de preservação do poder das cosmologias locais na domesticação das ideologias pentecostais.

Novamente, mesmo que concordemos ou não com a tese de Robbins, devemos reconhecer seu impacto no seu subcampo, e sua capacidade de atingir um nervo intelectual bruto. Seu argumento usa a etnografia para comentar sobre a ética antropológica até então dada por garantida, considerando os pressupostos sobre a integridade moral e epistemológica de mundos "locais" que ajudaram a formar a disciplina e seus praticantes ao longo de muitos anos. No entanto, neste artigo minha figura de retórica é menos a de uma ruptura *per se* do que a de examinar a constituição do Pentecostalismo (assim como a antropologia) nas fronteiras e através delas, incluindo os contextos Euro-Americanos onde as práticas acadêmicas e religiosas são quase justapostas. Enfatizo os modos nos quais parte do dinamismo tanto do Pentecostalismo sueco quanto de outros lugares reside no seu caráter inevitavelmente *parcial*. Uma retórica da abrangência mundial tanto é coerente como complementa a suposição de que a diversidade cultural e religiosa do Outro está sempre presente e é um dever envolver-se com ela. Portanto, descrevo o pentecostalismo como uma espécie de "cultura parcial" (veja também Coleman, 2010, p. 800-802), apresentando visões de mundo criadas para a exportação, mas que muitas vezes se tencionam e articulam com os valores assumidos de qualquer anfitrião. Não devemos assumir, é claro, que as formas pentecostais existam em forma transcendental, esperando para serem baixadas (*downloaded*) pelas sociedades ou pelos indivíduos. Porém, em minha opinião, um ponto chave é que uma cultura parcial, definida nestes termos, está sempre preparada para existir em e através de fronteiras salientes, muitas vezes focando e marcando as mudanças da prática ética através de diversos meios semióticos que possuem

sua própria integridade estética, mas também que se aproveitam quase de forma parasitária das formas já existentes.

Um ponto similar, e muitas vezes subestimado, é que as fronteiras através dos quais os Pentecostais atuam não estão simplesmente "por aí", expressando de alguma maneira as diferenças essenciais entre as visões Pentecostal e local sobre o mundo. Elas são constantemente construídas e reconstruídas pelos fiéis, embora muitos autores pareçam pensar que o principal motivo para examinar a atividade pentecostal é pela sua habilidade de converter não-cristãos às suas visões de mundo. Prefiro reforçar que é igualmente importante examinar outra dimensão da fronteira: as formas pelas quais o Pentecostalismo em si se reconstrói através da afirmação de sua necessidade de trabalhar nas fronteiras que envolvem tanto os fiéis, quanto os não fiéis. Podemos voltar ao argumento de Keane que "[...] o ato de prestar contas de si mesmo aos outros pode ser também um ato de formação de si" (2010, p. 78). Tais prestações de conta são certamente uma forma de auto-objetivação, e a audiência pode ser tanto o Eu, como um suposto Outro.

O DISCURSO DA PROSPERIDADE NA SUÉCIA

Ao longo do último quarto de século, tenho estudado a fundação da igreja *Word of Life*, localizada em Uppsala, Suécia, e como ela evoluiu de uma pequena congregação, no início da década de 80, para uma igreja e um grande ministério de plantação de mega igrejas cujo império se espalhou pela Escandinávia até o Leste Europeu, a Terra Santa e além. Sua expansão incluiu um tipo de duplicação fractal do modelo sacerdotal da *Word of Life* (e.g. Coleman, 2000), que é fortemente inspirado nas raízes da Teologia da Prosperidade norte-americana. A igreja logo se tornou conhecida por atrair o público jovem na década de 80, pois seu estilo aparentemente requintado e americanizado (roupas elegantes, telas de vídeo, música profissional), junto com a realização de grandes conferências, atraiu eruditos do circuito global da Prosperidade para a longínqua e secular Suécia.

Embora grande parte da literatura recente sobre o Pentecostalismo faça referência à sua expansão em contextos de conversão ao cristianismo ou *para fora* do catolicismo, ou ainda através de uma missão reversa dos países do Sul em direção ao Norte (e.g. Ukah, 2008), o caso sueco incluiu o surgimento do neopentecostalismo em um contexto em que, apesar da reputação da secularidade do país, congregações mais clássicas formavam uma presença institucional poderosa e cada vez mais respeitável desde a década de 20. Esse tampouco foi um caso que levantou questões do Pentecostalismo como transmissor ou precursor da modernidade. Pelo contrário, desde o início, a retórica da *Word of Life* olhou tanto para fora, visando converter os suecos laicos ao cristianismo, bem como para dentro, na tentativa de reformar e revitalizar o respeitável e de longa data, porém burocrático, movimento pentecostal sueco.

As reações ao surgimento da Teologia da Prosperidade como uma espécie de cultura parcial na Suécia refletiram de perto essa dupla orientação, embora menos previsível tenha sido a força das reações que o grupo catalisou. Notei alhures que o surgimento da *Word of Life* provocou um pânico moral no país que apresentou o grupo como uma grande ameaça não só para o pentecostalismo, mas também para muitos dos valores da Suécia (Coleman, 2000, capítulo 9)[18]. Nos anos de 1986 e 1987, o arcebispo da Suécia divulgou duas declarações que faziam referência ao grupo como um movimento espiritual "externo à nossa interpretação cristã e tradição de fé", causadores de "desagregações, confusões e discussões" nas congregações

[18] Apesar do fato de que, mesmo agora, a congregação da *Word of Life* só tem cerca de 2.500 a 3.000 membros. Coleman (1989) inclui uma pesquisa das reações da imprensa nacional à igreja na década de 80, indicando que os temas mais freqüentes giravam em torno da suposta instabilidade psicológica causada nos participantes e pelo fato de apontar seu alvo para os jovens, mas também por acusações mais amplas, como apresentar uma agenda política de direita (americana) sob uma aparência religiosa e perseguir membros de outras congregações.

cristãs, incentivando o "fanatismo" e possivelmente levando à depressão (Coleman, 2000, p. 208-209; reproduzido em Wikström, 1988, p. 13-15)[19].

Ao acordarem numa manhã de outubro de 1987, os moradores de Uppsala se depararam com algumas pichações do tipo *Word of Death* (Palavra da Morte) e *Hang Ekman* (Enforquem Ekman) pintadas nas paredes em torno da cidade (Coleman, 2000, p. 211). Exemplos dessas pichações ainda podiam ser vistos em alguns lugares da cidade na década de 90. Até o ano 2000, cerca de trinta relatórios acadêmicos foram produzidos sobre o grupo, a maioria em sueco, tendo como foco principal seu caráter atípico e polêmico (Coleman, op. cit., p. 211). Se uma fronteira nacional e cultural foi atravessada, esta exigiu, quase semanalmente, a responsabilização dos representantes do ministério, principalmente do pastor na época, Ulf Ekman.

O grupo representava uma seita de lavagem cerebral, buscando jovens nas ruas ou em congregações mais liberais para dentro de seus domínios? Será isso apenas um meio da Direita Cristã Americana de estabelecer uma base em um rico país da Europa, contribuindo para a neoliberalização religiosamente sancionada do que antes era um estado socialdemocrata estável? Seria isso, de alguma forma, indiretamente ligado ao assassinato do primeiro-ministro Olof Palme, depois dele ter sido misteriosamente morto em uma rua no centro de Estocolmo em 1986? E assim por diante[20].

O pânico já diminuiu em grande parte, ainda que se manifeste ocasionalmente, mais recentemente por meio de acusações de que Ulf Ekman é um hipócrita por ter decidido deixar a *Word of Life* para se tornar um Católico Romano[21]. Como um pesquisador chegando pela primeira vez em meados

[19] Tradução do autor.

[20] Para uma lista de teorias sobre a morte de Palme, incluindo a possibilidade de que a *Word of Life* fosse de alguma forma culpada, veja, por exemplo, em: <https://minalistor.wordpress.com/1999/12/12/lista-over-tidernas-skonaste-teorierkring-mordet-pa-olof-palme/>. Acesso em: 24 set. 2015.

[21] Veja, por exemplo, em: <http://www.catholicherald.co.uk/commentandblogs/2014/08/13/how-i-moved-frommy-megachurch-to-catholicism/>. Acesso em: 24 set. 2015.

da década de 80, por vezes me via cercado de teólogos locais que ansiavam pela minha adoção de uma das posturas éticas do trabalho de Susan Harding que esbocei anteriormente, aquela da oposição política, e ficavam desapontados quando eu dizia que não adotaria nenhuma (Coleman, 2002, p. 79)[22]. Como observado, alguns dos antropólogos locais que encontrei negaram o valor da outra posição proposta por Harding, a de tentar entender o grupo de forma mais matizada. Na visão desses estudiosos, a *Word of Life* não representava material etnográfico genuíno. Isso porque seus membros eram considerados "doidos" ou porque estudá-la envolvia o estudo de áreas urbanas da Suécia, enquanto que o papel da antropologia deveria ser estudar partes não-ocidentais do mundo. Todos esses pontos de vista fornecem variações sobre o tópico "lixo", embora eu suspeite que muitos deles tenham ficado mais comedidos, como por exemplo, a questão da antropologia *at home*, que se tornou uma dimensão importante da prática etnográfica sueca. Mas exploro aqui também uma maneira diferente de pensar a respeito das éticas deste caso, ou seja, a questão de como caracterizar antropologicamente uma subjetividade religiosa formada tanto pelos cruzamentos crônicos, e também cronicamente parciais, de diferentes fronteiras de percepção e ação.

Começo destacando um importante ponto de contato discursivo entre os representantes públicos da *Word of Life* e seus críticos: no início das atividades da igreja, ambos concordaram em grande parte, pelo menos oficialmente, que falar de participação religiosa significava uma mudança radical e completa em um novo enquadramento do ser, do pensar e do agir. Como afirmou a socióloga da religião, Margareta Skog (1993, p. 113), a notável autoridade desfrutada pelos pastores da Prosperidade representava uma nova forma religiosa nas igrejas livres (i.e. não-conformistas) da Suécia. Uma forma onde a força absoluta da personalidade do líder parecia tanto atrair seguidores, como apontava para a aceitação de um aparentemente autoritário princípio de governo "Um Pastor". Porém, acredito que o ponto principal é o que faz desse discurso totalizante um objeto etnográfico em

[22] Exemplos dessa oposição incluem Bjuvsjö et al. (1984) e Nilsson (1988).

si mesmo. No contexto da reflexão sobre as possibilidades de se demarcar práticas éticas, bem como as ambiguidades por trás da determinação da agência subjacente aos julgamentos éticos, também estou interessado em como esse discurso foi operacionalizado tanto pelos fiéis quanto pelos críticos como um dispositivo de enquadramento, onde a escolha parecia ser combinada, conscientemente ou não, com um toque de rendição da autonomia por parte do fiel.

Como esperado, o pensamento da Prosperidade formou um ponto chave, ainda que contestado, de distinção entre o grupo e seus antepassados e rivais pentecostais mais clássicos e convencionais: boa parte destes últimos abominaram o materialismo impetuoso do novo grupo – pelo menos aqueles que não estavam frequentando discretamente alguns dos seus cultos. Contudo, na prática, o Evangelho da Prosperidade pode significar muitas coisas. Mesmo dentro da *Word of Life*, e apesar da retórica totalizadora mencionada acima, ele precisa ser visto menos como uma teologia coerente e mais como uma prática multifacetada, uma orientação constituída pelo cruzamento de fronteiras que ocorre em diferentes escalas e através de meios de articulação muito diferentes. Nesse sentido, um aspecto usado por alguns críticos na Suécia foi a maneira pela qual as ideias associadas com a Prosperidade pelos fiéis da *Word of Life* continham noções gêmeas (e práticas associadas) de abundância e transbordamento[23], materialidade combinada com deslocamento, invocando sentidos de excesso e exuberância[24]. Debati recentemente alhures alguns aspectos desse conceito de transbordamento

[23] Do sueco Överflöd. É traduzível tanto como *excesso* quanto como *abundância*.

[24] Os alunos da escola bíblica da *Word of Life* foram instruídos, por exemplo, a lerem um texto indispensável do pregador norte-americano Kenneth Copeland sobre esse assunto e, em seguida, a começarem a colocar as chamadas leis da prosperidade em prática em suas vidas, em sueco Överflödets *lagar* (1985, traduzível em inglês, de forma não idiomática, como *The Laws of Abundance/Overflow*) e publicado pela própria fundação. O título em inglês para o livro é, na verdade, *The Laws of Prosperity*, fazendo com que esta versão publicada pela própria *Word of Life* tenha uma conotação levemente distinta – com um sentido de ir além dos limites (disponível em Coleman).

(Coleman, no prelo, [2017]), destaco aqui, então, seus aspectos mais básicos, enquanto amplio suas conexões com meu debate sobre ética.

A primeira observação corresponde ao fato de que a Teologia da Prosperidade implica menos em ser uma teologia convencional, menos uma questão de seguir proposições específicas ou regras de conduta, e mais como a criação de uma atitude em relação ao mundo que poderia ser adotada e usada para reformular quaisquer "circunstâncias" (*omständigheter*). Tal atitude incorpora, mas, também, tem uma aplicação mais ampla que a orientação para a conversão normalmente associada a esses cristãos. Em outras palavras, as tentativas proselitistas de converter *outras pessoas à sua fé* utilizam-se dos mesmos pressupostos por trás da ideia de que Deus abençoa as ambições dos fiéis de construir novas congregações em toda Suécia e para além de suas fronteiras, ([do sueco] *starta eget*, literalmente *começar a sua própria*) ou que Ele é sujeito, por uma aliança divina, a recompensar os doadores que dão dízimos ou outros tipos de ofertas monetárias à igreja. Todos esses são métodos de "estender-se" ([*reaching out*] *att nå utt*) no mundo, e é possível observar como eles invocam a noção de expansão escalar através das fronteiras do *self* e do outro, do sagrado e do secular, em vários aspectos: ideológico, espacial, material, linguístico (Coleman, 2000, p. 131-142; 2004)[25]. Assim é possível observar a complexa dupla orientação que tal extensão implica. A sua noção associada de transbordamento (*overflow*) pode implicar tanto autoexpansão/objetificação – ir além dos limites aceitáveis de etiqueta pessoal – quanto auto-recompensa, ou seja, os benefícios esperados dessa expansão. Então, a produtividade social, material e espiritual retorna ao fiel e ao mundo em geral. A importância

[25] Uma boa ilustração da relação entre a expansão missionária e o empoderamento pessoal é proporcionada pelo jovem convertido Anders, que descreveu seu envolvimento em uma mini irmandade dentro da *Word of Life* na década de 80, desta forma: "tomei conhecimento que nosso grupo... foi visto pela liderança da congregação como pioneiros que salvariam primeiramente Uppsala, e depois a Suécia, e então o mundo inteiro. O grupo da minha irmã não teve o mesmo reconhecimento, o que aumentou meu ego por ter sido considerado um escolhido" (Coleman, 2000, p. 111).

aqui não está somente na orientação preposicional de "excesso" (*over*), mas também nas associações de fluxo (*flow*), quebrando e movendo-se através de categorias e expectativas aceitas de maneira que facilmente ressoam com as noções carismáticas do Espírito. Essa tal prática do "transbordamento" pode ser adaptada a várias situações, mas também pode ser realçada ou atenuada de acordo com o estado de espírito e as motivações do ator. Assim, um missionário pentecostal mais velho explicou-me que seu envolvimento com ambos os pentecostalismos, o clássico e, o mais recente, o Neopentecostal, envolvia maneiras diferentes de pôr em ação a prática carregada de espiritualidade, bem como a subjetividade religiosa (Coleman, 2000, p. 188). Apesar dessa nossa conversa ter ocorrido no final da década de 80, ele apresentou atitudes que ainda são evidentes nos dias de hoje entre os fiéis que se deslocam entre os dois conjuntos de práticas religiosas. Se ser um pentecostal convencional implicava um engajamento social mais intenso com os outros e um sentimento muito próximo de engajamento mútuo e complexo, a adoção da Teologia da Prosperidade era mais uma questão de aumentar a grandeza de sua ambição com o objetivo de assumir o comando das situações, o que pode envolver tanto a conversão de outros, tomar conta dos negócios com confiança, quanto simplesmente "conquistar" os desafios mundanos da vida cotidiana.

Em outras palavras, o Pentecostalismo mais clássico e o da Teologia da Prosperidade não representavam apenas movimentos diferentes (embora relacionados), mas envolviam também diferentes *enquadramentos* de sua própria atitude em relação às suas capacidades e à compreensão de sua influência sobre os outros. Em seus termos, uma pessoa pode ser mais "pentecostal clássica" em um momento e mais "da prosperidade" em outro, com este último implicando muito mais uma sensação de ir além de sua própria zona de conforto comportamental, muitas vezes tendo que interagir com desconhecidos – tanto face a face como também por meios eletrônicos. O sentido de mover-se através do território literal ou metafórico vinculado à ideia fluxo invoca algumas noções da presença do Outro como

uma motivação manifesta para as ações de alguém[26]: o fiel deve identificar áreas de ações estratégicas, tais como encontros com pessoas até então não convertidas, dinheiro que não está sendo usado adequadamente para os propósitos de Deus e, até mesmo, aspectos persistentes do *self* que devem ser trabalhados para que sua forma "estática" possa se transformar em um fluxo fértil. Na prática, a variedade de coisas que podem ser declaradas como o Outro, nestes termos, é bastante abrangente e pode diferir entre os fiéis. O grau e a direção da imposição sobre a alteridade nem sempre são previsíveis e podem dizer algo sobre o caráter específico da invocação da Prosperidade por uma determinada pessoa. Assim, um considerável trabalho semiótico foi evidente em algumas das contestadas proxêmicas do culto Pentecostal e Neopentecostal que observei particularmente na década de 80, bem como na década de 90. Sempre que alguns participantes da *Word of Life* frequentavam algum culto na já estabelecida igreja Pentecostal de Uppsala, era como se participassem de um ritual paralelo com línguas, elevação de mãos, oração privada, dentre outros, e, ao mesmo tempo, com uma força, barulho, velocidade e intensidade que ecoavam, mas também superavam (e às vezes até simplesmente ofuscavam) os de outros membros da congregação. No entanto, outros adeptos da Prosperidade simplesmente adotavam as normas clássicas pentecostais de força e tom apropriados ao contexto.

Na Suécia, especialmente nas últimas décadas do século XX, essas atitudes poderiam também assumir repercussões culturais e políticas muito mais amplas (Coleman, 2000, p. 210-220), tais como: uma forma de americanização precipitada aos olhos da crítica ou uma séria ruptura com as atitudes severas, excessivamente cautelosas e restritivas com relação ao culto e, de fato, na vida em geral aos olhos dos adeptos. Em comum com seus homólogos americanos, alguns fiéis da *Word of Life* se sentiram encorajados a iniciar seus próprios negócios, desde barracas de cachorro quente passando por materiais

[26] Como um revisor deste artigo observou, o "foco no Outro" inerente aos grupos de proselitismo pode fornecer alimento para o pensamento comparativo em toda a "tradição abraâmica" em geral.

de computação, até consultoria financeira, tendo como motivação a certeza de que as bênçãos poderiam se estender ao mundo do trabalho. Provavelmente, a mais marcante dessas iniciativas foi a de uma empresa de vendas por telefone, fundada em meados da década de 80 por um membro da *Word of Life*, composta por colegas fiéis, onde a implantação de uma retórica persuasiva para ser usada ao telefone com os clientes foi aplicada junto com episódios de glosolalia no escritório (Coleman, 2000, p. 192). Tais ações indicaram a ligação entre exercitar o "transbordamento" e a adoção da orientação de correr riscos em várias dimensões da vida dos fiéis, potencialmente expondo-se ao ridículo diante dos céticos ou ao constrangimento financeiro quando se trata de negócios e, ainda assim, permanecendo confiante no pressuposto de receber mais tarde, ou de preferência de imediato, as bênçãos de Deus (compare Marti, 2008)[27]. Correr riscos pode tornar-se indexical da força espiritual ou do estado atual da pessoa: os fiéis podem avaliar e, de fato, objetivar sua própria fé em Deus, percebendo o quanto eles colocariam em jogo num determinado ponto. É assim que se desenrola na prática esse tipo de pensamento (em um cenário que muitas vezes me foi mencionado pelos fiéis durante todo o meu trabalho de campo): uma pessoa fica sozinha ao seu lado em uma parada de ônibus. Você permanece em silêncio (à moda típica sueca) ou você chama a pessoa para uma conversa, que logo se transforma em um testemunho? Tais oportunidades podem surgir em qualquer dia, e você pode aprender a identificá-las, contudo você também deve decidir tirar proveito delas – a fim de se tornar como um dos meus principais informantes, Pamela, se apelidou: uma "lutadora" da fé, junto de um Deus que "não possui limitações" (Coleman, 2003, p. 22-23). Ao destacar este ponto, Pamela não está fazendo referência às suas habilidades explicitamente cristãs de missionária, mas também ao seu papel aparentemente secular na empresa de vendas de telefone mencionada acima.

[27] Numerosas explicações para o atraso no êxito estão disponíveis, desde a própria falta de confiança às ações do Diabo, até o fato de que o êxito realmente ocorreu no reino divino, mas ainda não no "natural".

O que fica menos claro é o limite que pode ser aplicado a esse tipo de ação, sem contrariar o otimismo do pensamento da Prosperidade: em que ponto a razão humana se encontra com a ambição espiritual de um jeito que ambos se satisfaçam? Em um determinado momento em meados da década de 80, o pastor Ekman teve que dizer para os alunos da escola bíblica pararem de ir atrás de cônjuges em potencial afirmando que receberam um recado de Deus para que se casassem (compare Coleman, 2000, p. 139). Achei essa declaração marcante por seu reconhecimento público de que nem toda "revelação-sabedoria" de Deus (*uppenbarelsekunskap*) poderia ser considerada como um guia inquestionável para a ação. De forma mais ampla, vemos aqui algo do caráter ambíguo do risco assumido pelos estudantes: seu caráter incontestavelmente proléptico e subjuntivo, que confunde a realidade futura com o desejo presente, desafia e enfraquece a divisão temporal entre os dois. Converter uma ideia/esperança que a pessoa tenha na declaração definitiva, "Deus me disse que eu *vou* casar com você" consiste em uma variação interessante da linguagem ilocucionária, onde o desejo pela, e a performance da, ação se juntam em maneiras que por vezes podem ser eficazes, mas que são altamente suscetíveis de causar desconforto no ouvinte. No contexto da Teologia da Prosperidade, é provável que tal desconforto seja aumentado pela consciência mútua do poder da linguagem, combinada com a valorização de uma ética de extensão (*reaching out*). Como observou Lambek (2010, p. 18), certos atos ritualísticos, tais como sacrifícios ou dar e receber presentes, têm o poder de iniciar (ou cancelar) critérios, condições ou estados éticos específicos. Neste exemplo da *Word of Life*, vemos palavras parecendo, apoiadas pela declaração de que se trata de uma revelação, reformular as condições sociais e os desafios espirituais de um encontro entre duas pessoas. Observamos também, como indica a antropologia maussiana, a qualidade potencialmente agonística de expandir-se em direção ao outro. As zonas fronteiriças podem ser lugares desconfortáveis para viver e construir em conjunto.

Do ponto de vista de quem dá início à ação, esse risco é conceituado e realizado através de meios que se aproximam do pensamento positivo:

agir *como se* os seus desejos já estivessem realizados é visto como uma forma de obtê-los (disponível em Coleman, no prelo, [2017]). Fiéis já se auto intitulam prósperos, mesmo em circunstâncias em que sua situação "natural", ou seja, vista através dos olhos seculares, pareça contrariar essa visão. Esta lógica aplica-se tanto ao discurso como às formas mais amplas de comportamento incorporado, e pode ser resumida pela noção de "doar com alegria" (*glad givare*), onde tanto a externalização da materialidade quanto a confiança visivelmente expressa aumentam o poder do que está sendo feito. Desta forma, dar dinheiro, tempo ou assistência não deve ser algo feito de má vontade. A prosperidade e o proléptico estão juntos aqui, mas estão também dois sentidos Ocidentais da *ação*: tanto uma percepção de agência autodeterminada quanto uma dimensão mais teatral de *atuação*, que força o *self* a adotar uma postura de convicção em relação às reações bem como aos olhares atentos dos outros e, de fato, do próprio *self*. Uma autenticidade espiritual emerge através da atitude de se colocar em risco, as quais demonstram, e simultaneamente objetivam, o compromisso com a fé. Este ponto me foi imposto de forma curiosa por Pamela (ver acima; Coleman, 2003). Ela observou que ganhou rapidamente status na *Word of Life*, no final da década de 80, devido à sua capacidade de incorporar uma atitude extrovertida para com os outros, expressando suas qualidades como uma comunicadora destemida da fé para fiéis e não fiéis. Ao mesmo tempo, essa qualidade de expressar uma convicção irrestrita, considerada como um sinal de autenticidade espiritual, também foi descrita por outros fiéis como a fazendo parecer uma reprodução de um famoso pregador americano, Sandy Brown (Coleman, 2003, p. 23). Tal imitação (consciente ou inconsciente) de outra pessoa não foi considerada um desafio à autenticidade de Pamela, pelo contrário, foi interpretada como prova adicional de sua existência.

O colapso subjuntivo do presente e do futuro na atuação da convicção traz alguma semelhança com a análise de Jane Guyer (2007) a respeito do *horizonte experiencial* das noções monetaristas e evangélicas do tempo, onde o futuro próximo é evacuado – considerado não apenas como uma pausa, mas também como ininteligível e até mesmo moralmente perigoso (Guyer,

op. cit., p. 415). Geralmente, os fiéis da *Word of Life* veem o tempo presente como um período em que a ação humana é executada em uma lacuna, de duração incerta, que permanecerá até o fim dos tempos e, ainda assim, mostrei como o perigo e o risco são cultivados também em relação ao futuro próximo. Dito isso, a *interpretação* do sucesso desse comportamento de risco não precisa ser submetida a critérios seculares de julgamento: considera-se que os eventos não aparecem necessariamente no mundo *natural* tão rapidamente como sua ocorrência é registrada na esfera *sobrenatural*. Essa suposição do que podemos assimilar como um sucesso subjuntivo, ou espiritual, é por si só uma disposição que pode ser cultivada, e é precisamente aquela que incentiva o cultivo de uma orientação proléptica em relação à vida.

A Teologia da Prosperidade como abundância e transbordamento não pode ser vista como claramente incorporada em nenhum conjunto de proposições ou forma de prática da *Word of Life*. Trata-se, por outro lado, de uma qualidade ética da ação que inclui uma sensação de *ir além* em diferentes escalas de operação, implementando diferentes formas de materialidade, não como meros bens de consumo, mas como meio de indexação do status espiritual. Em outro trabalho, desenvolvi extensivamente esse ponto em relação às práticas de oferta de dinheiro, não só para o ministério, mas também para outros desconhecidos (e.g. Coleman, 2004; 2011). Aqui, portanto, o espiritual e o material constituem-se um ao outro de maneiras nem sempre compreendidas pelos pesquisadores. A escala torna-se importante tanto como medida de significância, quanto porque implica o sentido de tradução e/ou transação através das fronteiras, passando do espírito para o mercado de trabalho, do salvo para o não salvo, do contexto local para um campo missionário distante e assim por diante. Não é por acaso que formas institucionais altamente significativas para a *Word of Life* incluíram não só a sua congregação, mas também os congressos e a escola bíblica internacional. Essas últimas instituições não são apenas concentrações onde as redes podem ser consolidadas, coletas são feitas, e assim por diante; elas também servem como locais específicos para a prática ética, locais onde o público pode tanto se fazer presente, como também incorporar princípios de expansão e extensão.

Não é de surpreender, então, que a *Word of Life*, especialmente nos primeiros dias do grupo, tenha sido acusada não só de atividade econômica imprudente, mas também de fazer proselitismo em contextos inapropriados, como por exemplo, a suposta tentativa de membros da igreja que trabalhavam em hospitais locais de forçar a cura pela fé em pacientes (Coleman, 2000, p. 112). O que deveria vir à tona, entretanto, é a qualidade muitas vezes frágil, até mesmo fragmentada, da invocação do discurso da Prosperidade. Com certeza, estender-se (*reaching out*) pode se tornar um costume, até quase um *habitus* (Coleman, 2000, p. 62), mas também envolve um elemento de escolha no sentido de que muitas vezes convoca os fiéis a tomarem uma decisão consciente de (re)formular suas atividades e desejos em termos explícitos para si mesmos e para os outros. Desta forma, a confiança "total" contida no discurso da Prosperidade pode ser combinada com sentimentos de ambivalência a nível pessoal, sobre os quais as pessoas, no meu experimento, estavam muito mais dispostas a revelar somente após terem deixado o grupo[28]. Essa é uma ambivalência que talvez preencha o vazio *entre* o modo irrefletido de ser-no-mundo de Zigon e a ética como uma tática realizada em momentos de desagregação. Assumir o exercício apropriado para a ação espiritual envolve tanto um engajamento constante em um cenário de ação mais amplo, quanto uma prática de julgamento em relação a esse cenário, onde a circulação de palavras, objetos e até mesmo práticas corporais fazem parte da construção e reconstrução de um *self* sempre potencialmente "amplificado". De uma determinada perspectiva, vemos aqui uma forma de personalidade que parece bem adaptada a uma ideologia religiosa na qual a natureza genérica e fungível da parte espiritual da pessoa permite que ele ou ela se envolva tanto com anônimos quanto com pessoas conhecidas. Assim, o que estou retratando pode ser visto como

[28] Assim, Coleman (2000, p. 182-183) inclui uma análise das experiências, às vezes traumáticas, daqueles que deixam a *Word of Life* e geralmente se sentem presos entre a admiração com relação à intensidade do ministério e a exaustão por conta do esforço necessário para manter uma perspectiva da Prosperidade em suas vidas.

uma forma de cultivo de si orientado pela Prosperidade que contém uma combinação surpreendente de solipsismo – construção de uma realidade espiritual validada através da ambição pessoal – com a necessidade de estender-se para *além* de si mesmo, a fim de se constituir uma fé eficaz. Ao escolher estender-se, a pessoa está convertendo o desejo imanente em ações publicamente reconhecíveis, muitas vezes através da mediação da linguagem. Parece mais uma vez oportuno, então, traçar breves paralelos com a noção de retórica cultural de Carrithers (2005, p. 442), a qual se preocupa com os movimentos que as pessoas podem fazer para se deslocar do superficial e ainda-não-compreendido até a interpretação e planejamento, seguidos pela ação. A Prosperidade como ação proléptica faz o movimento da ideia para a *reivindicação* incorporada a respeito da realidade, e o faz em vários contextos, desde a igreja, passando pelo local de trabalho até um possível encontro romântico. Ao fazê-lo, lança dúvidas sobre definições atuais da realidade, encorajando uma atitude que "semeia" a realidade com possibilidade. Mesmo que tal possibilidade não possa ser realizada no momento imediato, isso não quer dizer que não será realizado no tempo determinado por Deus, ou logo após as algemas literalmente diabólicas da dúvida e da autolimitação terem sido removidas.

No entanto, o esquema não pode ser visto como hermeticamente fechado em termos de sua operação real, não importando o que sua orientação retórica implique. Enquanto muito da retórica da *Word of Life* é totalizante em sua afirmação de que o princípio de estender-se alcança seguramente todas as áreas da vida, a linguagem aparentemente inflexível de muitos discursos da Prosperidade não foi acompanhada por exclusividade na frequência aos cultos ou de práticas: o ministério tem algumas reuniões fechadas e um bom núcleo de frequentadores, isso é certo, porém, na maioria das vezes está aberto às pessoas de outras ou de nenhuma persuasão teológica (Coleman, 2000, p. 109). Decerto, quando o grupo estava surgindo em Uppsala na década de 80, era muito comum os visitantes regulares manterem sua adesão à outra congregação (Luterana, Pentecostal, Metodista etc.). Na verdade, quando realizei trabalho de campo pela primeira vez na Suécia, aconteceu de o

nível de fiscalização da minha conduta pessoal e de minhas redes sociais ser muito mais extensivo na congregação Pentecostal local do que na *Word of Life*: a densidade moral da primeira era simplesmente muito maior do que a da segunda. Da mesma forma, Jonathan Walton (2012, p. 109) justapõe a aparente consistência teológica do Movimento de Fé Americano às interpretações e apropriações criativas a respeito do movimento por parte dos fiéis de diferentes regiões e denominações que ele conheceu em um congresso. Talvez aqui possamos observar outra dimensão do transbordamento, embora isso não seja muito articulado em público pelos líderes: o fato de que a escolha frequentemente envolve optar por sair ao invés de permanecer na igreja, de que essa diversidade aparentemente descompromissada de engajamento religioso é totalizante quando se trata de autoapresentação, mas profundamente situacional e de vínculo temporário nas ocasiões de expressão pública. Entendo que vemos também mais algumas dimensões da cultura parcial, incluindo não só o sentido de que o forte posicionamento da Prosperidade como ética pode depender não apenas de sua qualidade optativa, mas também de sua capacidade de ignorar ou absorver variações na prática – o fato de que na vida real dos fiéis isso pode frequentemente coexistir com formas aparentemente incomensuráveis de vida cristã. Do ponto de vista teológico, parece impossível ser um luterano convencional e um membro da *Word of Life* ao mesmo tempo, mas de uma perspectiva onde os enquadramentos éticos podem ou não serem invocados em determinado ponto, é eminentemente viável. Desta forma, me lembro, por exemplo, da mulher idosa que conheci na igreja Pentecostal da qual ela era membro, a quem também ocasionalmente encontrei na *Word of Life* na década de 80, cujo apartamento, que visitei quando fui convidado para o almoço, era enfeitado com lindos ícones ortodoxos. Em um sentido mais abrangente, aprendi sobre o significado da divisão do trabalho religioso envolvido na participação nos cultos da *Word of Life*, mantendo-se sempre, ao mesmo tempo, a adesão a outras congregações, estas últimas oferecendo um sentido de comunidade, mas não a energia e a orientação externa que o novo grupo incorporou, como meu informante missionário e Pamela têm ilustrado neste artigo.

Portanto, o que venho descrevendo é uma postura, ou melhor, um idioma comportamental ao invés de um habitus abrangente, que quando apropriado envolve uma amplificação ou extensão dos poderes do *self*, ou até mesmo a criação de um personagem operacionalizado em certos pontos na vida do fiel. Alguns fiéis americanos se parecem muito com seus homólogos suecos neste quesito. Walton (2012, p. 127) refere-se às maneiras pelas quais "[...] a aparente clareza e coerência da mensagem da *Word of Life* fornece o patamar confiável no qual as pessoas... podem, então, adequar, negociar e interpretar religiosamente em seus próprios termos". É como se o transbordamento ultrapassasse os limites oficiais e interpretativos da própria linguagem religiosa. Walton (op. cit., p. 109) usa a metáfora do jazz para descrever "[...] uma estrutura de acordes eficiente ou um refrão rítmico repetitivo dentro do Movimento Palavra de Fé ao qual as pessoas aderem", mesmo quando "os adeptos estrategicamente fazem eles mesmos o refrão ou improvisam criativamente dentro do sistema". No meu entendimento, se as práticas da Prosperidade podem formar uma cultura parcial no nível das estruturas institucionais mais amplas, elas também podem operar frequentemente como cultura parcial ao nível do adepto individual, sem a necessidade de criar desarmonia[29]. Ao falar da ética da Prosperidade, refiro-me a situações em que a amplificação e o transbordamento podem ser encenados tanto através de situações cotidianas, como candidatar-se a uma hipoteca, quanto o falar em línguas; bem como em situações nas quais alguns participantes, pelo menos, estão envolvidos positivamente, ainda que não coerentemente, em dar sentido às suas vidas religiosas. Deste modo, a própria decisão de entrar no reino ético, no enquadramento temporal[30] da prosperidade, do

[29] Compare Lempert (2013, p. 387) sobre a importância da temporalidade, e não apenas da localização da consciência ética.

[30] Compare aqui o meu argumento com a discussão de Stephen Collier e Andrew Lakoff (2005, p. 23, 31-32) sobre *regimes de vida* ou formas situadas de julgamento moral onde configurações de elementos normativos, técnicos e políticos são trazidos em *alinhamento* em situações problemáticas ou incertas e orientadas para uma compreensão específica do bem. Assim (para parafraseá-los cuidadosamente), eles discutem a descrição de

transbordamento, faz parte de um ato de piedade: é escolher cruzar o limite de uma espécie de zona fronteiriça que se está constantemente fazendo e refazendo, em contraste com outras formas possíveis de perceber e agir em relação à "realidade". Nessas circunstâncias, a repugnância alheia não é apenas algo a ser esperado, mas pode se tornar um sinal de que se entrou em um reino poderoso da ação e da potencialidade cristã. Afinal, o diabo ataca aqueles que ameaçam seu reino.

CONCLUSÕES: VOLTANDO PARA O LIXO, OU A IMPORTÂNCIA DE (NEM SEMPRE) SER UMA PESSOA PRUDENTE

Comecei este artigo com uma discussão sobre o relacionamento problemático da antropologia com o pentecostalismo e o protestantismo conservador em geral, antes de avançar para um exame prolongado da igreja *Word of Life*, inspirada na Teologia da Prosperidade, e suas expressões de *extensão*, *autoamplificação* e *transbordamento* em várias áreas da vida.

Minhas observações indicaram algumas das razões pelas quais esses cristãos muitas vezes parecem tão opostos às práticas e orientações éticas antropológicas. Outros povos, outras culturas e outras tradições são reconhecidas porque os fiéis são encorajados a ampliar suas perspectivas para

Weber da ética de auto-conduta de Benjamin Franklin, organizada em torno de capital acumulado, no lugar de consumido. A ética descreve as normas de ação que podem ser implantadas em uma ampla variedade de circunstâncias, as quais são éticas não só no sentido de serem moralmente corretas, mas também no sentido de sugerir técnicas para trabalhar e constituir o *self* como um certo tipo de sujeito. Além disso, em paralelo com o meu argumento, uma qualidade importante dos regimes de vida é uma capacidade de extensão, para que eles então possam ser invocados de forma flexível pelos agentes em situações problemáticas ou incertas – tais como situações caracterizadas por uma lacuna entre o real e o ideal. No entanto, a Prosperidade, nos meus termos, enfatiza o *excesso* ao invés de *acumulação* (ver também Campbell, 1987).

horizontes distantes e próximos. Contudo, de um ponto de vista cosmopolitia, o resultado disso não é tanto um alargamento de pontos de vista, quanto a invocação da alteridade como catalisador semiótico e ideológico para a produção de zonas fronteiriças. Das fronteiras, olha-se tanto para dentro quanto para fora, produzindo com isso, consequentemente, visões muito preocupadas com as formas particulares de cultivo de si.

Pode até alegrar os corações da maioria dos antropólogos saber que o proselitismo convencional parece ser, pelo menos em relação ao seu propósito evidente, uma atividade profundamente ineficiente: quase ninguém nunca foi convertido ao ser abordado nas ruas da Suécia. Mas de outra perspectiva (não necessariamente compartilhada por fiéis ou antropólogos), essa postura proselitista não deve ser vista apenas como um meio de converter pessoas, mas também como uma oportunidade para mergulhar nos reinos do risco positivo e do subjuntivo, as zonas fronteiriças que são cronicamente produzidas e reproduzidas como parte do trabalho de constituir e exercitar a fé. O próprio, ou mero, ato de estender-se até o outro, portanto, fornece seu próprio tipo de sucesso.

Ainda há muitas razões para que alguns de nós, antropólogos liberais e seculares, consideremos os cristãos da Prosperidade como lixo, e lixo tóxico. No entanto, se querem produzir uma etnografia matizada ou até mesmo um ativismo efetivo, os antropólogos não devem se deixar seduzir por fazer uso da mesma linguagem totalizante que esses cristãos usam para fazer suas afirmações, fazendo, com isso, eco à retórica da autoamplificação ao lançar mão de uma reação equivalente e oposta contra a suposta homogeneidade da "oposição". Ironicamente, essa abordagem significaria aderir ao poder da linguagem Pentecostal, ao mesmo tempo em que se implanta uma linguagem antropológica mais antiga de englobamento de povos inteiros dentro do conceito de uma só "cultura". Em outra ironia, meu argumento diz algo sobre fronteiras que, novamente, nem os opositores nem os defensores da Prosperidade cristã na Suécia, ou de outros lugares, irão apreciar. Neste caso, se quisermos ver tal Prosperidade como feita em parte de um complexo, porém fragmentado, transbordamento, de uma religiosidade parcialmente

oportunista e de uma cultura parcial que são profundamente adaptáveis às circunstâncias em diferentes escalas, sugerimos que falar em termos de crença constante ou unidimensional também não será suficiente.

No artigo *Convicted by the Holy Spirit* (1987, p. 178), Harding fala da "membrana" que separa a crença da incredulidade e de como ela é quase seduzida pela linguagem proselitista a passar de um lado para o outro. Não estou convencido, no entanto, de que tal membrana exista de forma óbvia ou estável para as pessoas que estudo. Portanto, prefiro outra de suas metáforas, a da convicção de estar posicionado em pé nos "vãos" que se abrem no mundo comum, ajudando a constituir um paradoxal estado de sobreposição entre o engajamento e o ceticismo, revelando, assim, o tipo de espaço onde a etnografia pode se localizar. As zonas fronteiriças que os fiéis habitam são plurais, desiguais, e elas entram e saem de foco, às vezes sob controle e às vezes não. Não existe uma só maneira de entrar nas zonas fronteiriças da Prosperidade, do mesmo jeito que não há uma única maneira de permanecer lá. Se essa cultura Neopentecostal é parcial, ela também é, de certo modo, lúdica: há muito humor em sua prática, mas, como vimos, há também muito exercício do proléptico, do subjuntivo e da exploração do "e se". Para muitos fiéis, há movimentos para dentro e para fora dos enquadramentos explicitamente articulados da Teologia da Prosperidade de perceber e agir sobre o mundo. O dogmatismo torna-se assim uma prática discursiva ao lado de outras. Há também evidências de experimentação com usos radicais de outras línguas e vocabulários, por exemplo, quando os fiéis passam a frequentar o seminário universitário. Assim, quando os fiéis da *Word of Life* foram encorajados a ler Ernest Gellner (1983) a respeito do nacionalismo, perguntava-me se eles também se reconheceriam em seu *Pós-modernismo, razão e religião* (1992), onde é apresentado um "triálogo" entre os defensores do Iluminismo, do fundamentalismo e das últimas formas de relativismo. Se assim for, suspeito que os membros da igreja possam ter dificuldade em se identificarem apenas com os chamados fundamentalistas do livro de Gellner. Na prática, eles compartilham com os relativistas um forte senso de convivência de inúmeras visões do mundo, junto com a

experiência de se mover entre diferentes quadros éticos de entendimento, mesmo na tentativa crônica de aplicar o enquadramento da Prosperidade em suas ações. Dessa forma, me lembro não apenas de "Ernest" a pessoa, mas também das discussões nesta coletânea sobre a qualidade da seriedade (*earnestness*)[31] em si mesma, e da pesquisa sugestiva de Lambek em seu artigo, também nesta coletânea, sobre diferenças tipológicas entre tradições sérias e irônicas. Nos termos de Lambek, as primeiras buscam alcançar concordância, consistência, certeza e verdade, ao passo que as últimas enfatizam contingência, multiplicidade, descontinuidade e movimento. A tentação é ver a *Word of Life* como o epítome da seriedade e, ao fazê-lo, também contribuímos para a reconstrução de uma fronteira entre a antropologia e um dos seus principais e repugnantes Outros. Estou pedindo por um pouco mais de ironia em relação ao nosso próprio posicionamento. Como antropólogos, não devemos deixar que a seriedade e a severidade de nossas posições éticas nos impeçam de reconhecer as qualidades particulares da ironia e do lúdico nas práticas da Prosperidade. Zonas fronteiriças podem ser lugares difíceis, ainda que produtivos, para se habitar e para nos constituirmos.

Portanto, concluo este artigo justapondo algumas formas finais de ironia: tanto evangélicas como antropológicas. Se percebermos a ironia (em suas múltiplas variedades) como envolvendo comparações implícitas com outros desempenhos e possibilidades (Carrithers, 2014), ou como uma exploração (e cultivo?) da não fixidez através da percepção das disparidades entre diferentes versões de mundo (Fernandez; Huber, 2001, p. 3-4), então ela aparece como uma dimensão significativa das práticas éticas, tanto dos fiéis quanto de seus observadores acadêmicos. No próprio ato de enquadrar o mundo através do discurso expansivo, subjuntivo e autoconsciente da Prosperidade, os praticantes religiosos exploram a lacuna temporal e perceptual entre o "ser" e o "como se fosse" (paralela, mas não semelhante, à lacuna entre o "ser" e o "deveria"). Parte do desafio antropológico torna-se, então, não só localizar essas

[31] Nota da revisão técnica: Aqui há um jogo de palavras entre o nome do autor discutido, Ernest, e o termo seriedade, do inglês *earnestness*.

práticas evangélicas em nossos próprios quadros comparativos, mas também entender como o que parece uma abordagem totalizante e monótona para o mundo pode ser nada além de – e, de fato, mantém-se através de e não apesar de – sua própria flexibilidade e até mesmo fragmentação. Isto não quer dizer que tal asserção responde a minha pergunta inicial sobre o antropólogo como ativista *versus* a preocupação dos estudiosos em desconstruir as oposições totalizantes. No entanto, isso sugere que as nossas respostas em ambas as modalidades provavelmente não serão eficazes, a menos que reconheçam a politonalidade ética do Pentecostalismo. Sua habilidade de funcionar em diferentes registros temporais e culturais, já que não apenas se esforça em converter o mundo em um sistema alternativo de valores, mas também em aplicar o proléptico aos fiéis já existentes.

Naturalmente, podemos aplicar tal caridade conceitual, se é que realmente se trata disso, em nós mesmos. Como saberei se o autor da pergunta sobre o porquê de eu estar estudando esse lixo não estava sendo sarcástico? Não há como ter certeza absoluta. Mas posso pelo menos esperar que sua observação tenha sido produtiva como um catalisador para explorar as zonas fronteiriças entre os mundos da Antropologia e do Pentecostalismo.

REFERÊNCIAS

BANDAK, Andreas; JØRGENSEN, Jonas (Ed.). Foregrounds and backgrounds: Ventures in the anthropology of Christianity. *Ethnos*, v. 77, n. 4, 2012.

BJUVSJÖ, Stefan et al. *Framgångsteologi i Sverige*: lundarapporten om den nya trosförkunnelsen. Stockholm: EFS-förlaget, 1984.

CAMPBELL, Colin. *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Oxford: Blackwell, 1987.

CANNELL, Fenella. The Christianity of anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Oxford, v. 11, p. 335-356, 2005.

CARRITHERS, Michael. Anthropology as a moral science of possibilities. *Current Anthropology*, v. 46, n. 1, p. 433-456, 2005.

_____. Anthropology as irony and philosophy, or the knots in simple ethnographic projects. *HAU*: Journal of Ethnographic Theory, Londres, v. 4, n. 3, p. 117-142, 2014.

CLARKE, Morgan. Cough sweets and angels: the ordinary ethics of the extraordinary in Sufi practice in Lebanon. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, v. 20, p. 407-425, 2014.

COLEMAN, Simon. *Controversy and the social order*: responses to a religious group in Sweden. Ph.D. thesis. Cambridge: University of Cambridge, 1989.

_____. *The globalisation of charismatic Christianity*: Spreading the Gospel of Prosperity. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. "But are they really Christian?": contesting knowledge and identity in and out of the field. In: SPICKARD, James; LANDRES, Shawn; MCGUIRE, Meredith (Ed.). *Personal knowledge and beyond*: reshaping the ethnography of religion. New York: New York University Press, 2002. p. 75-87.

_____. Continuous conversion? The rhetoric, practice, and rhetorical practice of charismatic Protestant conversion. In: BUCKSER, Andrew; GLAZIER, Stephen (Ed.). *The anthropology of religious conversion*. London: Rowman & Littlefield, 2003. p. 15-27.

_____. The charismatic gift. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, v. 10, n. 2, p. 421-442, 2004.

_____. The abominations of anthropology: Christianity, ethnographic taboos and the meanings of "science". In: PINE, Frances; PINA-CABRAL, João de (Ed.). *On the margins of religion*. Oxford: Berghahn, 2008. p. 39-58.

_____. An anthropological apologetics. *South Atlantic Quarterly*, Durham, EUA, v. 109, n. 4, p. 791-810, 2010.

_____. Prosperity unbound? Debating the sacrificial economy. *Research in Economic Anthropology*, v. 31, p. 23-45, 2011.

_____. Morality, markets and the Gospel of Prosperity. In: OSELLA, Filippo; RUDNYCKYJ, Daromir (Ed.). *Religion and the morality of markets*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

COLEMAN, Simon; CARLIN, Leslie. The cultures of creationism: shifting boundaries of belief, knowledge and nationhood. In: _____. *The cultures of creationism*: Anti-evolutionism in English-speaking countries. Aldershot: Ashgate, 2004. p. 1-28.

COLEMAN, Simon; HACKETT, Rosalind (Ed.). *The anthropology of global Pentecostalism and evangelicalism*. New York: New York University Press, 2015.

COLLIER, Stephen; LAKOFF, Andrew. On regimes of living. In: ONG, Aihwa; COLLIER, Stephen (Ed.). *Global assemblages*: technology, politics, and ethics as anthropological problems. Malden, MA: Blackwell, 2004. p. 22-39.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Occult economies and the violence of abstraction: Notes from the South African postcolony. *American Ethnologist*, Arlington, EUA, v. 26, n. 2, p. 279-303, 1999.

_____. Millennial capitalism: First thoughts on a Second Coming. *Public Culture*, Durham, EUA, v. 12, n. 2, p. 291-343, 2000.

COPELAND, Kenneth. Överflödets *lagar*. Uppsala: Livets Ord, 1985.

CRAPANZANO, Vincent. *Serving the word*: Literalism in America from the pulpit to the bench. New York: The New Press, 2000.

DASWANI, Girish. On Christianity and ethics: Rupture as ethical practice in Ghanaian Pentecostalism. *American Ethnologist*, Arlington, EUA, v. 40, n. 3, p. 467-479, 2013.

DOUGLAS, Mary. *Purity and danger*: an analysis of concepts of pollution and taboo. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

FASSIN, Didier. Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals. *Anthropological Theory*, v. 8, n. 4, p. 333-344, 2008.

_____. The ethical turn in anthropology: promises and uncertainties. *HAU*: Journal of Ethnographic Theory, Londres, v. 4, n. 1, p. 429-435, 2014.

FAUBION, James. Anthropologies of ethics: where we've been, where we are, where we might go. *HAU*: Journal of Ethnographic Theory, Londres, v. 4, n. 1, p. 437-442, 2014.

FERNANDEZ, James; HUBER, Mary Taylor. Introduction: the anthropology of irony. In: _____. *Irony in action*: anthropology, practice, and the moral imagination. Chicago: University of Chicago Press, 2001. p. 1-37.

GELLNER, Ernest. *Nations and nationalism*. Nova York: Cornell University Press, 1983.

_____. *Postmodernism, reason and religion*. Londres: Routledge, 1992.

GUYER, Jane. Prophecy and the near future: thoughts on macroeconomic, evangelical, and punctuated time. *American Ethnologist*, v. 34, n. 3, p. 409-421, 2007.

HARDING, Susan. Convicted by the Holy Spirit: the rhetoric of fundamental Baptist conversion. *American Ethnologist*, v. 14, n. 1, p. 167-181, 1987.

_____. Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural Other. *Social Research*, Nova York, v. 58, n. 3, p. 373-393, 1991.

KEANE, Webb. Minds, surfaces, and reasons in the anthropology of ethics. In: LAMBEK, Michael (Ed.). *Ordinary ethics*: Anthropology, language, and action. New York: Fordham University Press, 2010. p. 64-83.

LAMBEK, Michael. Introduction. In: LAMBEK, Michael (Ed.). *Ordinary ethics*: Anthropology, language, and action. New York: Fordham University Press, 2010. p. 1-36.

WALTON, Jonathan. Stop worrying and start sowing! A phenomenological account of the ethics of 'divine investment'. In: ATTANASI, Katherine;

YONG, Amos (Ed.). *Pentecostalism and prosperity*: the socio-economics of the global charismatic movement, p. 107-129. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

ZIGON, Jarrett. Moral breakdown and the ethical demand. *Anthropological Theory*, v. 7, n. 2, p. 131-150, 2007.

Recebido em: 07/05/2018
Aprovado em: 07/05/2018

ENSAIO FOTOGRÁFICO

DOI: https://doi.org/10.22456/1982-8136.87455

A QUEDA NO ESPÍRITO SANTO SEGUNDO OS KAINGANG

Marília Sene de Lourenço[1]

Resumo: Este ensaio fotográfico aborda um fenômeno comum aos rituais das igrejas pentecostais de vertente contemporânea (chamadas "neopentecostais" por alguns autores), a Queda no Espírito Santo. Trata-se da perda da consciência de um fiel por meio do toque das mãos de um profeta em seu corpo – no local exato de suas chagas e/ou em sua testa – com a finalidade de curá-lo. Etnografei esse fenômeno como parte de alguns cultos evangélicos de aldeias Kaingang localizadas na região do Alto Uruguai (Brasil meridional), coletividades cuja predileção pelas igrejas pentecostais pode ser considerada massiva na atualidade. A Queda no Espírito Santo parece resultar do aquecimento do ritual, enfatizado pela presença de especialistas religiosos não indígenas, convidados cujas ações geram condições ideais para essa forma particular de êxtase religioso.

Palavras-chave: Kaingang; Pentecostalismo; Ritual.

Abstract: This photographic essay concerns a ritual phenomenon common among contemporary pentecostal churches (named by some authors "neopentecostal"), called the Slain in the Spirit. A faithful participant loses consciousness through the touch of a prophet's hands on its body – exactly where it hurts and/or on its forehead – in an attempt to heal it. I ethnographed this phenomenon as part of some evangelical services inside churches of the Kaingang villages located in the Alto Uruguai region (southern Brazil), collectivities whose predilection for pentecostal christianity can be considered massive nowadays. The Slain in the Spirit seems the result of a warm up of the ritual, emphasized by the presence of non-indigenous religious experts invited by the Kaingang, guests whose actions cause the ideal circumstances for this particular type of religious ecstasy.

Keywords: Kaingang; Pentecostalism; Ritual.

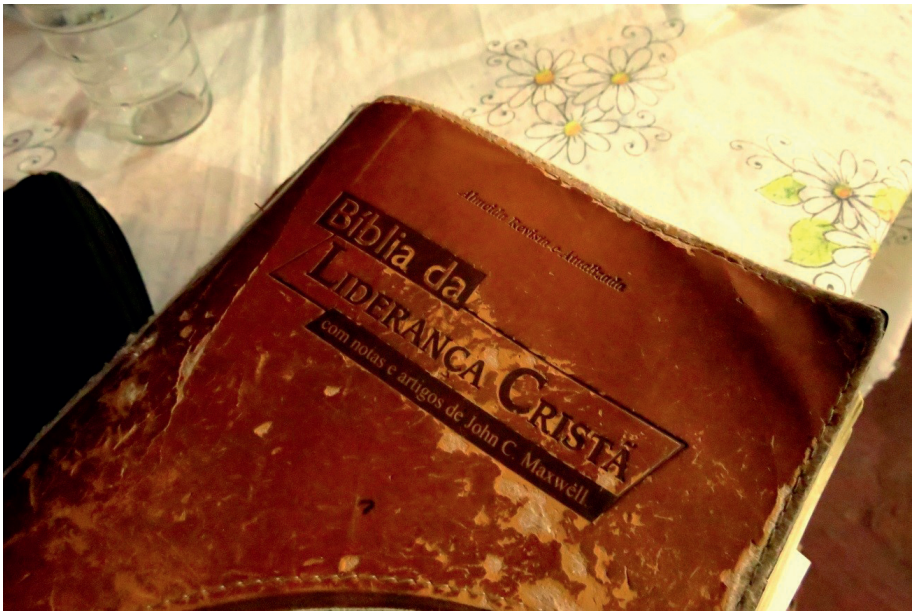
[1] UFRJ/LINA. Contato: lilalautrec@gmail.com

Em junho de 2013, o Culto de Salvação da igreja pentecostal *Só o Senhor é Deus Universal*, na sede da Terra Indígena Kaingang de Iraí/RS, recebeu um de seus convidados habituais, um profeta não indígena. Os cultos dos quais ele participa são considerados pelos Kaingang especialmente fervorosos, ou seja, seus corpos se abrem com mais facilidade para sentir o Espírito Santo. Segundo as mulheres do Círculo de Oração da igreja me descreveram, essa experiência provoca calor no corpo todo e choro de alegria intensa. Nas fotos deste ensaio, observamos um fenômeno que costuma ocorrer na presença desses especialistas não indígenas, a *Queda no Espírito Santo*. Trata-se de uma característica do transe do cristianismo carismático que provoca a presença de Deus através de um breve período de prostração e perda dos sentidos induzido por alguém que localize com o toque as chagas físicas do fiel. Com o toque dos dedos do profeta, ungidos por óleo santo, a pessoa perde a consciência cercada por membros do Círculo de Oração, que a acomodam no chão durante a oração do profeta e, quando retomados os sentidos, a levantam e protegem da vertigem. De consciência recobrada, o fiel ouve o profeta declarar a cura de suas aflições e o transe evanesce gradualmente, enquanto o especialista e o Círculo se direcionam a outro candidato. Embora igrejas pentecostais de várias denominações sejam lideradas por homens e mulheres kaingang, que compartilham suas funções cerimoniais, minha inserção etnográfica sugere que o Círculo de Oração, composto por mulheres casadas, pode ser considerado a espinha dorsal da congregação. Minha pesquisa sugere que, ao investigarmos o problema da presença de Deus no pentecostalismo kaingang, um ângulo produtivo é observar os movimentos femininos – não apenas sua administração de uma igreja, mas sua particular abertura ao transe.

Em minha tese de doutorado, descrevo esse culto em maior detalhe, e o insiro em uma discussão sobre o pentecostalismo kaingang a partir do parentesco e das redes político-cerimoniais entre aldeias no Alto Uruguai. Recomendo também a leitura de outros autores que etnografaram a *Queda no Espírito Santo* em diferentes contextos do pentecostalismo. Joel Robbins (2004) descreve o ritual do *Spirit Disko* entre os Urapmin, na Melanésia.

Já Tania Luhrmann (2012) apresenta a *Queda* em igrejas neopentecostais da classe média norte-americana. Enquanto Robbins trabalha o transe de forma categórica, ou seja, a partir de valores específicos atualizados nos rituais urapmin, Luhrmann o descreve do ponto de vista fenomenológico, enquanto técnica de absorção psicológica da presença de Deus. Para mais experiências ameríndias do êxtase pentecostal, a etnografia de Artionka Capiberibe (2009, 2007) entre os Palikur no Amapá e na Guiana Francesa é de particular relevância, pois descreve da conversão às práticas pentecostais cotidianas, assim como sua inserção em um contexto de pluralismo religioso ameríndio.

Foto 1



Bíblia carregada pelo profeta convidado.

Foto 2



Após o toque do profeta em seu peito e leve empurrão de sua testa com os dedos, fiel perde os sentidos ancorada por membros do Círculo de Oração. Outros fiéis observam o procedimento.

Foto 3



Fiel recobra os sentidos enquanto o profeta declara sua cura. À direita, vestidas com o uniforme branco de maiores lideranças da congregação, a missionária a segura e a pastora a observa.

Foto 4



Membro do Círculo de Oração se oferece ao tratamento. Em sua queda, é segurada pela missionária e outro membro do Círculo. Um jovem fiel não atua, mas observa de perto.

Foto 5



Após recobrar os sentidos, ela levanta falando em línguas.

REFERÊNCIAS

CAPIBERIBE, Artionka. *Nas duas margens do rio*. Alteridade e transformações entre os Palikur na fronteira Brasil/Guiana Francesa. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro,

_____. *Batismo de fogo*. Os Palikur e o Cristianismo. São Paulo: Annablume,

LOURENÇO, Marília. *Utopias do cristianismo kaingang*: ritual e política no Alto Uruguai. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro,

LUHRMANN, Tanya. *When God Talks Back*. Understanding the American Evangelical Relationship With God. Nova York: Vintage Books, 2012.

ROBBINS, Joel. *Becoming sinners*. Christianity and moral torment in a Papua New Guinea Society. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2004.

Recebido em: 09/06/2018
Aprovado em: 13/06/2018

RESENHA

DOI: https://doi.org/10.22456/1982-8136.80977

REILLY, NIAMH; SCRIVER, STACEY (ORG.). *RELIGION, GENDER AND THE PUBLIC SPHERE*. NEW YORK: ROUTLEDGE, TAYLOR & FRANCIS GROUP, 2014.

Giovanna Paccillo dos Santos[1]

O livro *Religion, gender and the Public Sphere* (2014) é resultado de um Congresso com a temática "Religião, Gênero e Direitos Humanos" organizado por Niamh Reilly, Stacey Scriver e Sara Silvestri, realizado em Galway, na Irlanda. Os autores dos artigos propõem analisar criticamente os meios já estabelecidos de pensar essa temática, e o fazem através da utilização da categoria gênero deslocada desde a periferia da análise para o centro. O livro está dividido em cinco seções. A primeira delas trata a temática da religião no contexto de migração. A segunda tem como objetivo contestar as instituições religiosas desde dentro delas. A terceira está, de certa forma, articulada por uma dimensão jurídico-legal. A quarta pretende problematizar a distinção simplista entre o religioso e o secular. E a quinta, atravessando todas as outras, aponta para questões teórico-metodológicas. Nessa resenha trabalharei com alguns artigos de cada seção, mostrando como eles se articulam com os principais temas propostos pelo livro.

A problematização do paradigma do secularismo como um discurso da modernidade é um desses temas. A tese do "choque de civilizações", que coloca o Ocidente como racional e evoluído, e o Islã como o "outro irracional" e petrificado no tempo, aparece aqui como um modo de reafirmar o dualismo entre o secular e o religioso, posicionando os Estados democráticos do Ocidente no papel daqueles que possuem a forma ideal normativa que o Estado deve adquirir política e socialmente, colocando-se, então, como não opressivo através de seus próprios parâmetros. Para tentar combatê-la, Niamh

[1] Graduada em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Membro do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR). Universidade Estadual. Contato: paccillo98@gmail.com

Reilly, cientista política e socióloga da Universidade Nacional da Irlanda, na introdução do livro revisita a teorização da esfera pública de Habermas, um modelo para esses estados democráticos, para problematizá-la através de vários autores: tanto através da crítica (feminista) entendida como pós-moderna (Judith Butler, Joan Scott), quanto através da teoria crítica (Nancy Fraser), articulando a categoria de gênero enquanto um fio condutor da análise.

Na primeira seção, Sawitri Saharso, socióloga da Universidade de Boelelaan, escreve sobre a decisão em relação ao tema do Aborto Seletivo pelo Sexo (SSA) na Holanda, em 1997. A discussão girava em torno da motivação para realizá-lo: se fosse religiosa, como no caso das mulheres muçulmanas, então ele deveria ser proibido, pois faria parte de uma doutrinação religiosa de um contexto cultural que privilegia homens. A autora assume uma postura crítica frente a essa posição, pois ela reifica minorias culturais não-ocidentais como coisas solidificadas, não levando em consideração a agência dessas mulheres. Saharso também critica a noção liberal de autonomia individual que teorias feministas multiculturais reivindicam a mulheres pertencentes a "outros" grupos religiosos/étnicos, se aproximando de perspectivas como a de Anne Philips e Saba Mahmood. Se por um lado, uma visão ocidental aponta para o SSA como uma política misógina, a autora aponta que não é essa a questão na maioria dos contextos culturais em que ela ocorre.

O artigo de Nira Yuval-Davis, socióloga da Universidade do Leste de Londres, se contrapõe ao texto de Saharso oferecendo uma análise sobre comunidades religiosas e seus projetos políticos de pertencimento. A autora chama atenção para o fato de que mulheres, sexualidade e relações de gênero ocupam um papel considerável em projetos de movimentos fundamentalistas. Nesses movimentos, as mulheres são construídas como aquelas que carregam e mantém a tradição. Nesse sentido, ela se posiciona criticamente frente a análise de Mahmood (2005), questionando até que ponto pode-se construir essas mulheres como autônomas, e quais as implicações dessas "políticas de piedade", já que através de seu próprio contexto etnográfico, mulheres judias praticantes que constituíram o movimento "born-again" acabaram virando parte de um projeto de assentamento da Palestina West

Bank, assim como parte de projetos políticos fundamentalistas judeus em Israel. Para além disso, Yuval-Davis mostra as formas de políticas feministas religiosas que se estabeleceram interseccionalmente em vários países para lutar contra os efeitos das políticas fundamentalistas religiosas localmente e globalmente, tendo como exemplos: Catholics for Choice (CFC); Women Living Under Muslim Law (MUML); e Women Against Fundamentalism (WAF). Políticas de pertencimento, segundo a autora, são necessárias desde que transversais e emancipatórias, entendendo o contexto local e, se necessário, rejeitando as políticas identitárias.

Dentro dessa perspectiva, Tina Beattie, teóloga da Universidade de Roehampton, na segunda seção, fala da questão do aborto dentro da Igreja Católica. Em seu artigo argumenta que a maioria das mulheres se identifica em maior ou menor grau com alguma religião, e tendo isso em vista, o feminismo secular e o secularismo ocidental devem admitir que são, antes de tudo, uma narrativa específica de uma tradição, e que pertencem a um contexto histórico e político particular, tendo então a responsabilidade de entrar em diálogo com as demais narrativas de outros contextos e outras tradições existentes. Dito isso, apesar dos extensos debates do que viria a ser uma "mulher", o "corpo maternal" – a capacidade de gerar uma vida em si – aparece como uma lacuna nos conceitos de identidade e alteridade, ocupando uma posição ambígua entre natureza e cultura, conformando-se assim, no lugar específico de disputa entre a religião e os direitos das mulheres na questão do aborto. Apesar disso, a autora frisa que o catolicismo é plural, fato ignorado por algumas campanhas seculares, fazendo com que o catolicismo apareça quase que como uma caricatura, e suas mulheres como oprimidas e sem voz dentro da religião.

Na mesma seção, Nikky-Guninder Kaur Singh, professora teóloga do Colby College, em Maine, nos oferece uma perspectiva feminista das escrituras Sikh, o Guru Granth (GG). Em um primeiro movimento a autora contextualiza a difícil situação das mulheres Sikh principalmente após os ataques de 11 de setembro. Notando que esta comunidade já estava começando a perceber essa situação e se organizar em direção à igualdade

de gênero, Nikky Singh aponta para as próprias escrituras sagradas Sikh como um espaço de questionamento e transformação dessa realidade. Nesse artigo, Nikky Singh pretende contestar principalmente quatro arenas: o imaginário teológico; o *embodiment* espiritual; a construção da identidade Sikh; e a agência performativa. Na primeira arena o objetivo é problematizar algumas pressuposições masculinas na percepção do Divino que, segundo ela, foram moldadas por tradutores e estudiosos das escrituras sagradas. Na segunda, a ideia é reverter as implicações de pensar o dualismo mente-corpo. No caso Sikh, essa divisão teria acarretado na visão da figura do homem como antitética à figura da mulher, colocando-os em patamares espirituais diferentes. Na terceira arena, a autora relembra os 5 Ks da tradição Sikh como símbolos identitários e religiosos que são usados tanto por homens como por mulheres, e contesta o fato de serem interpretados por uma lente masculinista. Na quarta e última arena, a ideia é problematizar o fato de as mulheres não poderem liderar as rezas e adorações em público ainda que façam isso em suas próprias casas.

Em um outro eixo de debate, a terceira seção nos oferece uma perspectiva jurídico-legal das questões envolvendo o religioso na esfera pública. Titia Loenen, professora de Direitos Humanos e diversidade na Universidade de Leiden, analisa a teoria da margem de apreciação em dois casos específicos: em 2005, na decisão Sahin v. Turkey, no qual a Corte europeia de Direitos Humanos decidiu que a Turquia estava livre para proibir o uso do véu nas universidades do país porque seria necessário para salvaguardar os princípios de neutralidade e igualdade de gênero; e em 2009, quando a Corte também decidiu que a França poderia expulsar pupilos Sikh e Muçulmanos das escolas públicas caso eles se recusassem a tirar seus turbantes ou véus ao entrarem na escola. Nesse artigo ela discute as implicações de se deixar autoridades nacionais com uma vasta margem de apreciação na regulamentação das vestimentas e símbolos religiosos na esfera pública.

Esra Demir Gursel, professora de Direito na Universidade Livre de Berlim, em congruência com Titia Loenen, fala da regulação dos corpos femininos na jurisprudência da Corte de Direitos Humanos. Para a autora,

ao garantir aos Estados nacionais sua soberania – dando-lhes o poder de decisão –, a Corte acaba por confirmar o imaginário desses Estados-Nação, através dos quais os corpos das mulheres são vistos como um lugar legítimo de manutenção e consolidação da soberania nacional. A autora faz uso de estudos sobre laicidade na França para mostrar que, a respeito da controvérsia do uso do véu, antes de problemas como desigualdade de gênero ou intolerância religiosa, são os interesses nacionalistas franceses de manter a identidade nacional francesa que estão em questão. O banimento do uso do véu é um meio que serviria para fortalecer e unir os franceses, que representam os valores do Iluminismo em oposição ao "muçulmano outro". A autora também recorre ao caso irlandês, no qual as narrativas fundantes do Estado com suas tradições católicas, acabaram por definir as mulheres irlandesas através de suas funções sexuais e reprodutivas à serviço do estado-nação, culminando na criminalização do aborto no país.

Na seção quatro, problematizando a distinção simplificada que é feita entre o secular e o religioso, Breda Gray, socióloga da Universidade de Limerick, oferece mais um exemplo do caso Irlandês, mas por outro aspecto: ela analisa a República da Irlanda, onde a Igreja Católica desempenha um papel fundamental na recepção e integração de imigrantes, e defende, juntamente a Mahmood (2009), que o secularismo e a religião são interdependentes e necessariamente relacionados em suas transformações e emergência histórica, uma vez que se realoca a religião dentro de um projeto de governo, realoca-se também o secular.

Por fim, a seção cinco perpassa as sessões anteriores e chama atenção para a importância de enxergar a religião como um agente político. Goldenberg e Brecke argumentam por uma nova conceitualização do secular e do religioso. Vesna Malsevic propõe o termo neo-secular para análises em pesquisas sobre religião: o neo-secularismo estaria menos ligado à ascensão ou declínio da religião na esfera pública, e mais centrado nas variações, em entender a mudança contínua do controle que a religião exerce em diversas esferas ao longo do tempo.

Em seu artigo, Naomi Goldenberg, professora do departamento de Estudos da Religião na Universidade de Ottawa, discorre sobre o DORA – organização que protege membros de cargos religiosos de acusações de crimes de ódio no Canadá –, e como ele pode levar pessoas que cometeram o mesmo discurso de ódio a serem punidas de formas diferentes baseadas na distinção do discurso entre secular-religioso. Para ela, isso configura um exemplo de como enxerga-se apoliticamente a religião. Discursos despolitizados movem as relações humanas para fora da estrutura social e são, portanto, discursos que estão fora das teias humanas de poder e de consequência. Revisitando debates feministas a respeito da desconstrução do sexo, do masculino e do feminino, Goldenberg sugere que, a menos que as noções de religião e sexo sejam desconstruídas juntas, seus vocabulários acabariam reforçando noções complacentes de cada categoria.

A importância desse volume reside em sua atualidade. Os artigos presentes nessa edição chamam atenção para a disputa e a (re)negociação de interesses provenientes não de uma entidade localizada, mas de múltiplos agentes enredados nessa teia de relações, costurada pelo gênero enquanto categoria de análise. Vários dos artigos presentes nessa edição tentam estabelecer um diálogo com a produção de Saba Mahmood, que já vem há algum tempo chamando atenção para os perigos de se olhar para "o outro" através das lentes do Ocidente. Yuval-Davis e Goldenberg fazem suas ressalvas no sentido das implicações de se adotar uma postura tão "empática" em relação aos grupos de mulheres que se organizam, mas que tem uma pertença religiosa considerada conservadora. Sem escolher "um lado" do debate, os autores buscam complexificar as análises anteriores oferecendo exemplos de controvérsias atuais em torno dos temas religião, gênero, e esfera pública.

REFERÊNCIAS

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety*: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton: Princeton University Press, 2005.

_____. Religious Reason and Secular Affect. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 35, p. 836-862, 2009.

REILLY, Niamh; SCRIVER, Stacey (Org.). *Religion, Gender and the Public Sphere*. New York: Routledge, 2014.

Recebido em: 10/03/2018
Aprovado em: 16/06/2018

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 aceito, aceito 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):

TOURAINE, 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.

Editoração:

Gráfica da UFRGS
Rua Ramiro Barcelos, 2500
Porto Alegre/RS
(51) 3308 5083
grafica@ufrgs.br
www.ufrgs.br/graficaufrgs

Núcleo de Editoração e Revisão da Gráfica da UFRGS | 2017