

ISSN 1519-843X
e-ISSN 1982-8136

DEBATES
DO NER

ano 19
número 34
ago./dez. 2018

PENTECOSTALISMO,
MATERIALIDADE
E CATOLICISMO

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

DEBATES DO NER, PORTO ALEGRE, ANO 19, N. 34, AGO./DEZ. 2018

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: Jéssica dos Santos

Revisão de padrão: Ana Santos e Myllena Giulian

Imagem da capa: John Fahy

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. 34 (ago./dez. 2018).

1. Religião: Política, transmissões e mediações

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

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
<i>Rodrigo Toniol</i>	

DEBATE

A ESTÉTICA DA PERSUASÃO: AS FORMAS SENSORIAIS DO CRISTIANISMO GLOBAL E DO PENTECOSTALISMO	13
<i>Birgit Meyer</i>	

COMENTÁRIOS

<i>Miriam C. M. Rabelo</i>	47
<i>Renata de Castro Menezes</i>	55
<i>Ruy Llera Blanes</i>	67

ARTIGOS

POR QUE NÃO PODEMOS VER A DIVERSIDADE RELIGIOSA: QUESTIONANDO O PARADIGMA CATÓLICO-CÊNTRICO NO ESTUDO DA RELIGIÃO NA AMÉRICA LATINA	75
<i>Alejandro Frigerio</i>	

“HOJE À NOITE VAI TER RETETÉ, PÔ!”: EVIDÊNCIAS DE CONFLITOS COTIDIANOS EM RITUAIS PENTECOSTAIS	123
<i>Clayton Guerreiro</i>	

AÇÃO CATÓLICA E MODERNIDADE RELIGIOSA: UM DEBATE SOBRE A AUTONOMIA DO LEIGO	155
--	-----

César Portantiolo Maia

Lilian Maria Pinto Sales

SONHOS DE UMA MESQUITA ICÔNICA: ENTRELAÇAMENTOS TEMPORAIS E ESPACIAIS EM UMA IGREJA CONVERTIDA DE AMSTERDÃ	183
--	-----

Daan Beekers

Pooyan Tamimi Arab

LOS MAPAS DIVERSOS DE LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN DE URKUPIÑA EN LA CIUDAD DE SALTA - ARGENTINA	223
--	-----

Daniela Nava Le Favi

“MODERNO À MODA ANTIGA”: DISCURSOS TERAPÊUTICOS, CONCEPÇÕES ROMÂNTICAS E PERFORMANCES DE GÊNERO NO MOVIMENTO EU ESCOLHI ESPERAR	251
---	-----

Luiza Terassi Hortelan

IL GIUDIZIO UNIVERSALE: AS GRAFIAS DA DOR NA CAPELA SISTINA	279
--	-----

Marcelo Ramos Saldanha

ENSAIO FOTOGRÁFICO

SAMSARA	305
---------	-----

John Fahy

TABLE OF CONTENTS

PRESENTATION	7
<i>Rodrigo Toniol</i>	
DEBATE	
AESTHETICS OF PERSUASION: GLOBAL CHRISTIANITY AND PENTECOSTALISM'S SENSATIONAL FORMS	13
<i>Birgit Meyer</i>	
COMMENTS	
<i>Miriam C. M. Rabelo</i>	47
<i>Renata de Castro Menezes</i>	55
<i>Ruy Llera Blanes</i>	67
ARTICLES	
WHY WE CANNOT SEE RELIGIOUS DIVERSITY: QUESTIONING THE CATHOLIC-CENTRIC PARADIGM IN THE STUDY OF RELIGION IN LATIN AMERICA	75
<i>Alejandro Frigerio</i>	
“TONIGHT THERE WILL BE RETETÉ, PÔ!”: EVIDENCE OF DAILY CONFLICTS IN PENTECOSTAL RITUALS	123
<i>Clayton Guerreiro</i>	

CATHOLIC ACTION AND RELIGIOUS MODERNITY: A DEBATE OVER LAITY'S AUTONOMY	155
--	-----

César Portantiolo Maia

Lilian Maria Pinto Sales

DREAMS OF AN ICONIC MOSQUE: SPATIAL AND TEMPORAL ENTANGLEMENTS OF A CONVERTED CHURCH IN AMSTERDAM	183
---	-----

Daan Beekers

Pooyan Tamimi Arab

THE DIVERSE MAPS OF THE DEVOTION TO THE VIRGIN OF URKUPIÑA IN THE CITY OF SALTA - ARGENTINA	223
--	-----

Daniela Nava Le Favi

"MODERN THE OLD FASHIONED WAY": THERAPEUTIC DISCOURSES, ROMANTIC CONCEPTIONS AND GENDER PERFORMANCES IN THE MOVEMENT EU ESCOLHI ESPERAR (I CHOSE TO WAIT)	251
--	-----

Luiza Terassi Hortelan

IL GIUDIZIO UNIVERSALE: THE DRAWING OF PAIN IN THE SISTINE CHAPEL	279
--	-----

Marcelo Ramos Saldanha

PHOTO ESSAY

SAMSARA	305
---------	-----

John Fahy

APRESENTAÇÃO

O número 34 de *Debates do NER* apresenta aos seus leitores contribuições de pesquisadores que atuam no Brasil, Argentina, Holanda, Escócia, Suécia e Inglaterra. Confirma, assim, sua vocação para difundir resultados de pesquisas realizadas no país, ampliar o acesso a debates feitos no exterior e promover diálogos entre diferentes tradições teóricas. Neste número, em específico, tal característica está bem representada na seção *Debate*. Nela, o artigo principal é de autoria da antropóloga de origem alemã e formação holandesa Birgit Meyer. Intitulado “A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo”, esse texto é exemplar da produção mais recente de uma das principais pesquisadoras ativas do campo da religião nas ciências sociais. Há mais de uma década, o trabalho de Birgit Meyer tem sido referência fundamental em língua inglesa nos estudos que relacionam religião, mídia e cultura material. Isso se reflete e se potencializa na posição que ela ocupa como coeditora da revista *Material Religion*, desde sua criação. Sua área de estudo manteve-se, ao longo de sua carreira, ligada à antropologia da religião, e seu campo específico de pesquisa manteve-se ligado a diferentes aspectos da religiosidade em Gana, na África Ocidental. O texto apresentado neste fascículo reflete tanto sua pesquisa empírica em Gana quanto seus empreendimentos teóricos sobre religião e materialidade.

Entre outras sínteses possíveis, uma definição bastante difundida do que seja *material religion*, à qual o trabalho de Meyer se associa, está presente no número inaugural do periódico homônimo ao conceito: “Ao nos referirmos a *material religion*, estamos nos referindo à possibilidade de considerar a religião a partir de suas formas materiais e do uso que se faz desses materiais na prática religiosa”. Trata-se, poderíamos dizer, de um movimento que reage ao entendimento da religião e da prática religiosa como fenômenos cognitivos, que ocorreriam inicialmente no plano das ideias e posteriormente

se projetariam em representações materiais. O que está em jogo nessa perspectiva, pelo contrário, é o entendimento de que os materiais, seus usos e a forma de experimentá-los *são* – e não simplesmente refletem – a religião.

De forma ainda mais didática, Birgit Meyer, em um texto intitulado “‘There is a spirit in that image’: mass-produced Jesus pictures and Protestant-Pentecostal animation in Ghana”¹, afirmou: “A abordagem material da religião significa perguntar como a religião ocorre materialmente, o que não deve ser confundido com a pergunta muito menos útil de como a religião é expressa em formas materiais. Os estudos sobre religião material começam com a suposição de que as coisas, seus usos e sua apreciação não são dimensões que se adicionam à religião, mas, pelo contrário, são intrínsecas a ela”. Se, por um lado, é possível argumentar que materiais sempre tenham estado no horizonte de reflexões de cientistas sociais da religião, por outro, é inegável que o deslocamento proposto instituiu novidades para o próprio modo de definir religião e – talvez principalmente – também para o modo de pesquisá-la.

O texto de Meyer publicado neste número aborda diretamente essas questões. A partir dele promovemos um debate, para o qual contamos com a valiosa contribuição de Miriam Rabelo, Renata de Castro Menezes e Ruy Llera Blanes.

Ao debate, segue-se a seção de artigos. Nela destacamos a publicação de três textos de autoria de Clayton Guerreiro, Daniela Nava Le Favi e Luiza Terassi Hortelan. Todos eles receberam menção honrosa no prêmio Jovem Pesquisador, promovido pela Associação dos Cientistas Sociais da Religião do Mercosul. Em parceria com a Associação, os editores da *Debates do NER* saúdam os pesquisadores e com entusiasmo contribuem para a divulgação de seus trabalhos. No texto de Clayton Guerreiro, “Hoje à noite vai ter reteté, pô!”, tematizam-se os conflitos protagonizados por pentecostais da periferia do Rio de Janeiro a partir da análise dos rituais conhecidos como

¹ Esse texto será um dos capítulos de um livro organizado por Emerson Giumbelli, João Rickli e Rodrigo Toniol, que reunirá textos de Birgit Meyer. O livro será publicado pela Editora da UFRGS e tem lançamento previsto para o primeiro semestre de 2019.

“reteté”. Também no campo pentecostal, Luiza Terassi Hortelan analisa o “Eu Escolhi Esperar”, um movimento evangélico em defesa da abstinência sexual antes do casamento. A partir dele, a antropóloga reflete sobre como o amor vem sendo mobilizado pelo movimento a partir de uma gramática fundada em noções como escolha, espera, saúde e inteligência emocional. Daniela Nava Le Favi, por sua vez, avança sobre o universo devocional católico dedicado à Virgen de Urkupiña. Originalmente associada à região de Cochabamba, na Bolívia, essa devoção tem se deslocado juntamente com os migrantes bolivianos que, nos últimos anos, têm se estabelecido na Argentina. Na cidade de Salta, na Argentina, o culto à Virgen de Urkupiña, com marcas de práticas andinas do catolicismo popular, tem mobilizado a hierarquia da Igreja Católica, que luta para discipliná-las.

Ainda nessa seção, o antropólogo argentino Alejandro Frigerio também aborda o tema do catolicismo. Contudo, não o faz no marco da análise empírica, mas cria um ponto de partida para uma metarreflexão que reconhece a tendência católico-cêntrica dos estudos sobre religião na América Latina como um elemento-chave da invisibilização da histórica diversidade religiosa no continente. O tema do catolicismo retorna neste fascículo em dois outros textos. Em um deles, César Portantiolo Maia e Lilian Maria Pinto Sales analisam a Ação Católica no Brasil, a partir de documentos produzidos pelo movimento no início da década de 1960. Ao fazê-lo, apostam na possibilidade de identificar nesse movimento as bases de uma das formas de resposta da Igreja Católica à modernidade. Já no outro artigo, Marcelo Ramos Saldanha, em diálogo com a teologia e com a história da arte, propõe uma análise imagética do altar da Capela Sistina, denominado *Il Giudizio Universale*. As formas de apresentação da dor e do sagrado naquela obra, demonstra Saldanha, são capazes de nos dar pistas sobre disputas teológicas que marcavam o período.

Por fim, Daan Beekers e Pooyan Tamimi Arab, no artigo “Sonhos de uma mesquita icônica”, dirigem sua atenção para a tentativa de produzir um ícone de arquitetura religiosa em Amsterdã. Para tanto, examinam a Mesquita de Fatih, abrigada em uma antiga igreja católica no centro da cidade, e cujo

estabelecimento depende da afirmação de seus vínculos, históricos e atuais, com determinada região da cidade.

Tal como na última edição, neste fascículo também apresentamos aos nossos leitores um ensaio fotográfico. Neste caso, de autoria de John Fahy, intitulado “Samsara”. As imagens acompanham a preparação e o desfecho do Durga Puja, um festival de outono, particularmente popular em Bengala Ocidental. Fahy retrata o ciclo da produção das imagens que povoam o ritual, desde a retirada da argila, nas margens de rios específicos, passando pelo trabalho dos artesãos, que esculpem e pintam os grandes ícones, a devoção durante as festas e, finalmente, a destruição de todo o material. Assim, terminamos este fascículo em diálogo com aquilo que deu início a ele: os aspectos materiais da religião.

Desejamos a todas e todos uma boa leitura.

Rodrigo Toniol

DEBATE

A ESTÉTICA DA PERSUASÃO: AS FORMAS SENSORIAIS DO CRISTIANISMO GLOBAL E DO PENTECOSTALISMO¹

*Birgit Meyer*²

Resumo: O Cristianismo é uma religião mundial devido a sua premissa fundamental, apoiada na experiência de Pentecostes, que marca a substituição de Jesus pelo Espírito Santo. Embora a propagação do Pentecostalismo, com sua ênfase na portabilidade e mobilidade, anuncie uma nova forma de religiosidade, minha intenção não é enquadrar o Pentecostalismo como inteiramente distinto dos outros ramos do Cristianismo. Minha preocupação é retomar a estética para o estudo do Pentecostalismo a fim de desenvolver uma alternativa para as lentes protestantes geralmente usadas para analisá-lo, mas que são cegas à importância das sensações. Mais amplamente, o próprio estudo do Protestantismo sofre por não questionar suas autodescrições que tendem a insistir numa postura antiestética e iconoclástica. Isso é profundamente problemático, pois não pode haver uma religião antiestética, não obstante as declarações feitas pela própria perspectiva religiosa. Tais declarações não deveriam permanecer inquestionadas, muito menos serem elevadas a conceitos acadêmicos. Temos aí a oportunidade para teorizarmos não só o Pentecostalismo, mas também o Cristianismo global, no passado e no presente. Isso nos permite contestar, por exemplo, algumas distinções simplistas entre o Catolicismo, geralmente entendido como uma “religiosidade mágica” e vinculado a coisas, e o Protestantismo, considerado como um modelo de “religião de salvação” que, portanto, rejeita estética, forma e imagens. Embora tais distinções possam ser mobilizadas repetidamente em autorepresentações religiosas, enquanto estudiosos precisamos transcender tais afirmações em favor de uma visão mais equilibrada que reconheça a estética – e a materialidade – como sendo uma parte fundamental do Cristianismo e da religião em geral. Usando os conceitos de formas sensoriais e de estética da persuasão, procurei abrir espaço para métodos alternativos de

¹ Tradução de Gabriela Neubaher e Tiago Paraná de Lara, sob orientação e revisão da Prof.^a Dr.^a Elizamari Becker (UFRGS). Revisão técnica: Emerson Giumbelli, João Rickli e Rodrigo Toniol.

² Professora do Departamento de Filosofia e Estudos de Religião da Universidade de Utrecht, Holanda. Contato: B.Meyer@uu.nl

teorização e investigação do Cristianismo global, especialmente o Pentecostalismo. Ao chamar a atenção para a importância das sensações e da estética, meu interesse não é *celebrar* o corpo sensível como um local portátil da verdade e da imediata experiência prazerosa, mas sim mostrar como o corpo e as sensações estão sujeitos a poderosas (e concorrentes) formações político-religiosas. A estética não deveria ser despolitizada ou descartada como inferior ao pensamento racional e a formas de mobilização. Melhor seria considerá-la como central para a formação de modos coletivos e individuais de ser e pertencer. Isso demanda uma análise sofisticada do que a estética torna e não torna sensível, especialmente nos campos da religião e da política, mobilizando o corpo e induzindo sensações. Ao enfatizar as sensações corporais pessoais como índice definitivo para a presença e o poder do Espírito Santo, o Pentecostalismo não só epitomiza a centralidade do corpo como um mensageiro da verdade e da identidade nos dias de hoje. Sua popularidade global também frisa a necessidade de que os estudiosos (e os praticantes) dos campos da religião e da política considerem fortemente o corpo, as sensações e a experiência. A observação de Weber de que o alcance universal e a recuperação da arte e da estética andam juntos – apesar de ele ter visto isso como uma recaída na “religiosidade mágica” – deve ser, portanto, levada a sério: o Cristianismo global exige atenção à estética, entendida no sentido amplo.

Abstract: Christianity is a world religion by virtue of its foundational premise, grounded in the experience of Pentecost, which marked the replacement of Jesus by the Holy Spirit. Although the spread of Pentecostalism with its emphasis on portability and mobility signals a new kind of religiosity, I do not intend here to frame Pentecostalism as entirely distinct from other branches of Christianity. My concern is to recapture aesthetics for the study of Pentecostalism in order to develop an alternative to the Protestant lens, which is often used to analyze Pentecostalism but which is blind to the importance of sensation. More broadly, the study of Protestantism itself suffers by not questioning Protestant self-descriptions that tend to stress an iconoclastic, antiaesthetic stance. This is deeply problematic, as there cannot be an antiaesthetic religion, notwithstanding assertions made from an internal religious perspective. Such assertions should not be taken for granted, let alone elevated to the level of scholarly concepts. This then opens up a space for theorizing both Pentecostalism and global Christianity, past and present. This allows us to challenge, for instance, some simplistic distinctions between

Catholicism, often understood in terms of “magical religiosity” and as indebted to things, and Protestantism, regarded as a model “salvation religion” and hence as rejecting aesthetics, form, and images. While such distinctions may be mobilized repeatedly in religious self-representations, as scholars we need to transcend such claims in favor of a more balanced view that acknowledges aesthetics – and materiality – as being a fundamental part of Christianity and of religion in general. Using the concepts of the sensational form and the aesthetics of persuasion, I have sought to open up alternative methods for theorizing and exploring global Christianity, especially Pentecostalism. Stressing the importance of sensation and aesthetics, my concern has not been to celebrate the feeling body as a portable site of truth and pleasurable immediate experience but rather to show how the body and sensations are subject to powerful (competing) politico-religious formations. Aesthetics should not be depoliticized or dismissed as inferior to rational thinking and forms of mobilization, but it should be taken as central to the formation of personal and collective modes of being and belonging. This calls for a sophisticated analysis of what aesthetics does and does not render sensible, especially in the fields of religion and politics, by appealing to the body and inducing sensations. Emphasizing personal bodily sensation as the ultimate index for the presence and power of the Holy Spirit, Pentecostalism not only epitomizes the centrality of the body as a harbinger of truth and identity in our time, but its global popularity also emphasizes the necessity for scholars (and practitioners) in the fields of religion and politics to come to terms with the body, sensations, and experience. Weber’s observation that universal outreach and the reappraisal of art and aesthetics go together – even though he saw this as fallback into “magical religiosity” – should therefore be taken seriously: global Christianity requires attention to aesthetics, understood in the broad sense.

“A estética nasceu como um discurso do corpo.”
(Terry Eagleton, *A Ideologia da Estética*)

Em virtude de sua premissa fundamental do “ide e fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (Matheus 28:19-20), o Cristianismo se tornou uma religião mundial. Isso traz a questão de qual é a novidade – empírica e conceitual – da noção de “Cristianismo global”. Tal noção destaca um modo novo e distinto através

do qual o Cristianismo se manifesta no mundo, o que requer atenção especial. *Novo*, aqui, refere-se tanto aos atuais fenômenos empíricos, modos emergentes de religiosidade que não existiam antes, quanto à inovação teórica e suas repercussões em conceituações passadas e presentes. Portanto, a estrutura do Cristianismo global nos permite não somente compreender transformações efetivas nos dias atuais, mas também desenvolver abordagens alternativas, através das quais nossas noções de Cristianismo, como o conhecemos, são alteradas.

Como estudiosos têm observado, as igrejas pentecostais/carismáticas são centrais para a globalização do Cristianismo hoje em dia e, nesse sentido, o Pentecostalismo proporciona, como escreve Ruth Marshall (2009, p. 208), o “arquétipo contemporâneo do Cristianismo como uma ‘comunidade sem uma instituição’, mas uma comunidade de um novo tipo, própria das formas de conexão difusas, individualizadas e não isomórficas de nosso mundo globalizado”.³ Buscando ativamente o alcance global, as igrejas pentecostais/carismáticas funcionam, ou pelo menos almejam funcionar, em redes globais que aproximem cristãos renascidos sob o Espírito Santo, o qual está em toda parte, e não preso a um único local privilegiado. Uma “mensagem transponível” e “práticas portáteis” (Csordas, 2009, p. 4-5) são vitais ao projeto de globalização do Pentecostalismo. O Espírito Santo transpõe todas as barreiras criadas pelos seres humanos e, no entanto, não é uma abstração puramente transcendental e elusiva porque acredita-se que atua por baixo da superfície das aparências, de onde afeta o curso das coisas no mundo material.

A presença ubíqua do Espírito Santo acompanha a compreensão do corpo como um receptáculo do poder divino. É uma presença experiencial que invoca sentimentos. Uma das características mais proeminentes das igrejas pentecostais/carismáticas é o seu apelo sensorial. Com frequência, essas igrejas utilizam músicas e uma oratória poderosa, através das quais os

³ Gostaria de enfatizar que esse ensaio não pretende oferecer uma visão geral acerca da discussão recente a respeito de Pentecostalismo e globalização. Veja também André Droogers (2001, p. 41-61) e Joel Robbins (2004, p. 117-143).

Cristãos renascidos podem sentir a presença do Espírito Santo *com e em* seus corpos, onde quer que estejam, e agir baseados nesses sentimentos. *Sensorial* tem aqui tanto o significado do apelo aos sentidos quanto o de espetacular.⁴ Ecoando o desejo atual por sensações e experiências no âmbito religioso, igrejas pentecostais/carismáticas enfatizam a importância de sentir a presença e o poder do Espírito Santo direta e imediatamente. Como a presença corporificada de Deus, é uma fonte de energia portátil. A experiência de tais sensações da presença divina não acontece inesperadamente, mas requer a existência de uma estética religiosa compartilhada, através da qual o Espírito Santo se torna acessível e perceptível.

A partir da primeira década do século XXI, as igrejas pentecostais/carismáticas vêm recebendo bastante atenção dos cientistas sociais. Em boa parte da literatura atual, igrejas que ocupam um amplo espectro são vistas através das lentes do Protestantismo. Tal perspectiva, tributária do trabalho de Max Weber, enfatiza as notáveis afinidades eletivas entre o apelo do Pentecostalismo e a difusão do capitalismo, assim como a tendência à divisão em um número cada vez maior de organizações independentes, ou a atitude iconoclasta em relação aos objetos religiosos exacerbada tanto nas igrejas protestantes quanto nas pentecostais/carismáticas, o que denuncia o Catolicismo e as tradições religiosas nativas como a “adoração de ídolos”.⁵ No entanto, a análise do Pentecostalismo via Protestantismo também cria uma visão reduzida, dificultando um entendimento mais completo dos princípios centrais do Pentecostalismo nos dias atuais, principalmente em

⁴ N.E.: No original, “sensational”, que tanto pode ser traduzido por sensacional quanto por sensorial. Acompanhando a decisão tomada para os textos a serem publicados no livro “Como as coisas importam: uma abordagem material da religião”, organizado por Emerson Giumbelli, João Rickli e Rodrigo Toniol, optamos por “sensorial”.

⁵ Veja David Martin (1990); Donald Miller e Tetsunao Yamamori (2007); e Peter L. Berger (trabalho apresentado na centésima conferência em homenagem a “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism”, de Max Weber, Cornell University, Ithaca, New York, October 2004. Disponível em: <www.economyandsociety.org/events/Berger_paper.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2008).

sua “dimensão sensorial” (Meyer, 2007, p. 5-28). Além disso, as lentes protestantes são por si só problemáticas, porque privilegiam uma visão específica do Protestantismo como uma religião racional e desencantadora, que transcende o corpo, os sentidos e as manifestações religiosas exteriores. Elas não conseguem dar conta de alguns aspectos cruciais do Protestantismo.

O meu interesse principal aqui é desenvolver alguns conceitos alternativos que expandem a nossa visão do Pentecostalismo, sobre como ele é visto através das lentes protestantes. Para isso, elaboro a partir de trabalhos que enfatizam a “materialidade” da religião – por exemplo, o valor atribuído a corpos, coisas, textos e gestos, de maneira a fazer o divino tangível no imanente.⁶ Primeiramente, eu discuto de maneira crítica a ruptura entre a estética e o Protestantismo e a concomitante rejeição da forma no trabalho inovador de Max Weber. Defendo a necessidade de retomarmos a compreensão da religião como estética, considerada no amplo sentido aristotélico de *aisthesis*. A partir disso, eu apresento a noção de *forma sensorial*, de modo a compreender como, de acordo com a experiência e a compreensão pentecostal, o Espírito Santo atua e a apreciar sua dimensão material. Em terceiro lugar, através da *estética da persuasão*, eu procuro organizar conceitualmente a interface entre religião, sensação e política para entender as modalidades mais amplas de vínculo e de política do pertencimento, atentando para, como proposto por Jacques Rancière, a “distribuição do sensível” (Rancière, 2006). A partir do Pentecostalismo como um proeminente representante do Cristianismo global, busco não apenas ampliar o nosso entendimento dessa religiosidade sensorial como também traçar novas direções para um estudo mais abrangente do Protestantismo e do Cristianismo em geral, levando em consideração a importância da materialidade. O Cristianismo Global se torna, assim, um novo enquadramento que torna visíveis aspectos por ora desprezados do Protestantismo.

⁶ Veja, por exemplo, Matthew Engelke (2007); Webb Keane (2007); David Morgan (2005, 2010); Peter Pels (2008, p. 264-283); e Jeremy Stolow (2010).

RELIGIÃO E ESTÉTICA: ALÉM DE WEBER

Após mais de cem anos desde a publicação de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, o trabalho de Max Weber ainda deixa sua marca no estudo do Protestantismo e, de maneira mais ampla, da religião moderna.⁷ De acordo com Weber, o Protestantismo Calvinista, com sua crítica fundamental ao Catolicismo de falsamente atribuir poderes a sacramentos e rituais criados por pessoas – o legado da religiosidade mágica –, promoveu o irreversível “desencantamento” do mundo (Weber, 1920).

Embora o trabalho de Weber tenha se mostrado bastante fértil na pesquisa sobre religião – por exemplo, ao apontar a existência de afinidades eletivas entre as esferas da religião e do mercado – ele também possui limitações consideráveis. O meu argumento central aqui é o de que a dimensão sensorial do Pentecostalismo nos leva a revisitar criticamente a distinção de Weber entre a religiosidade mágica, que atribui poder a atos religiosos, substâncias e rituais, e “religiões de salvação” racionais, que anseiam à experiência pura e imediata que ocorre sem formas e rituais religiosos fixos. Ao fazer isso, pretendo complementar o trabalho de Matthew Engelke, Peter J. Pels e Webb Keane sobre a genealogia da atual compreensão desmaterializada da religião moderna em geral e do Protestantismo em particular.⁸ Enquanto esses autores se concentraram principalmente na abordagem intelectualista de E. B. Tylor (1958, p. 8) sobre a religião (descrita classicamente como “a crença em seres espirituais”) e na linguística estruturalista de Saussure e suas sentenças sobre a arbitrariedade do significante como sendo formativas para as abordagens focadas no significado a partir do estudo da religião, foco em Weber como mais um autor fundador cujo trabalho valida as lentes protestantes.

⁷ Veja, por exemplo, a definição de religião de Clifford Geertz (1973, p. 87-125) que foi paradigmática até há pouco tempo. Para críticas, veja Talal Asad (1993) e Matthew Engelke e Matt Tomlinson (2007).

⁸ Veja Engelke (2011); Pels (2008); e Keane (2007).

Embora a distinção entre a religiosidade mágica e as religiões de salvação esteja presente em *A Ética Protestante*, essa é mais claramente manifesta em “Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções”, ensaio no qual ele compara as atitudes de diferentes tradições religiosas com relação ao mundo ao examiná-las em diversas esferas: econômica, política, estética, erótica e intelectual. Ele propõe um esquema evolucionista no qual as religiões de salvação, culminadas no Protestantismo, estão no nível mais alto. De especial interesse para nós é a seção em que Weber, falando sobre estética, aborda a ligação entre a religiosidade mágica e a arte.⁹

Mencionando dimensões chave da religião, como artefatos, música, dança, templos etc., Weber enfatiza a síntese inicial entre religião e arte, sugerindo que aquela tenha sido o berço desta. Essa síntese possibilitou o desenvolvimento de “estilos” religiosos específicos, o que estabeleceu tradições que carregam certos efeitos religiosos mágicos. Weber entende essa religiosidade estereotipada, cujas formas exteriores estavam voltadas para a eficácia mágica, como “inferiores” à religiosidade das religiões de salvação. Ele a contrasta com uma religiosidade outra, mais elevada, que está apartada da arte: a “ética religiosa da fraternidade” característica das religiões de salvação. Valorizando os laços religiosos com outros adeptos da religião mais do que os laços de sangue, e reverenciando a fé mais do que os prazeres terrenos, essa ética defende uma atitude de distanciamento frente ao mundo em geral, e frente à arte e à estética, em particular:

A arte enquanto suporte de meios mágicos é, para a ética religiosa da fraternidade, assim como para o rigorismo apriorístico, não somente depreciada, como posta diretamente em suspeição. Por um lado, a sublimação da ética religiosa e a busca pela salvação e, por outro lado, o desdobramento da legalidade da própria arte tendem já em si à conformação de uma relação de tensão progressiva. Toda a religiosidade de redenção sublimada tem em vista somente o sentido, e não a forma, das coisas e ações relevantes para a salvação. *Ela deprecia a forma como sendo algo muito fortuito, da criatura, desprovido de sentido* (Weber, 1970, p. 341).

⁹ Em Weber (1970, p. 341).

Weber parece concordar com a depreciação da forma na religiosidade de salvação. Seu desdém da arte e estética, em contraste com seu foco no significado, também se manifesta em seu ensaio sobre a sociologia da religião, no qual ele sugere um paralelo entre a depreciação religiosa da arte e a depreciação dos elementos mágicos, orgiásticos, extáticos e ritualísticos da religiosidade em favor dos elementos ascéticos e místico-espirituais.¹⁰ Afirma que as religiões racionais (referindo-se aos movimentos de reforma racional no Judaísmo, ao Cristianismo primitivo e ao Protestantismo ascético) possuíam em comum a condenação da “entrega irrestrita aos característicos valores de produção formal da arte.” (Weber, 1970, p. 610). Isso invoca uma forte oposição entre a religiosidade racional e os assuntos terrenos, particularmente nas esferas política, erótica e estética. Aos olhos de Weber, a arte aparece como potencialmente blasfema.

Weber concebe que, na prática, a relação entre arte e religião poderia ser restaurada. A síntese renovada aparece quando as religiões pretendem se disseminar: “Quanto mais desejaram ser religiões de massa universalistas e foram, portanto, direcionadas à propaganda emocional e aos apelos de massa, mais sistemáticas se tornaram suas alianças com a arte.”¹¹ Weber sugere aqui uma tensão entre o alcance universal e a pureza da mensagem. Mesmo da perspectiva de seu próprio modelo, que associa a evolução da religião com sua separação da estética, isso sinaliza um paradoxo: a incompatibilidade entre a propagação universal e a racionalidade religiosa eliminam a habilidade das religiões de salvação de se tornarem universais. No entanto, como o alcance universal é uma característica central ao Cristianismo e, portanto, ao Protestantismo (como testemunhado nos projetos missionários

¹⁰ Ver Weber (1978, p. 399-634, 608-609).

¹¹ Weber, 1970, p. 343. Esta suspeita a respeito das emoções e do apelo estético também se reflete na crítica de Weber de que os modernos renegam julgamentos morais, preferindo julgamentos estéticos (Weber, 1970, p. 324) – uma observação que, conforme Bernice Martin (2006, p. 140) argumenta ao discutir a posição de Weber sobre a estética, prefigura a análise de Jean Baudrillard sobre a sociedade de consumo moderna.

do século XIX que visavam levar a Palavra aos “pagãos”), pode-se perguntar se a rejeição da arte (e, consequentemente, das coisas, da forma e do estilo) seria possível. Em seguida, retomarei essa tensão e a limitação do modelo de Weber em mais detalhes.¹²

Começemos com a maneira como o Pentecostalismo contemporâneo desafia o contraste de Weber entre arte/estética e a salvação racional. Em um excelente ensaio, Bernice Martin (2006, p. 141) argumenta:

É obviamente uma religião de salvação, é notória e potentemente uma ética da fraternidade, e assim era de se esperar que assumia uma postura anti-arte. Por outro lado, a caracterização de Weber dos elementos de eficácia “mágica” tradicionalmente mediada através das práticas estéticas que se utilizam de música, gestual e danças também possui uma aplicação persuasiva nas práticas litúrgicas pentecostais e nas performances carismáticas, apesar do papel atribuído por Weber às arquiteturas sagradas e aos artefatos ser menos óbvio no caso Pentecostal. Além disso, o Pentecostalismo, descendente do Metodismo e sua tradição do *coração aquecido*, claramente se encaixa na caracterização de Weber de uma religião universalista direcionada ao apelo às massas, que utiliza mídias estéticas como veículos de “propaganda emocional”.

Martin (2006, p. 143) argumenta, em seguida, que o Pentecostalismo “incorpora paradoxos múltiplos” e não se encaixa perfeitamente no modelo de Weber. Ao discutir a adoção das tecnologias modernas de comunicação pelo Pentecostalismo, seu uso de música e o “estilo de adoração no qual os Dons do Espírito se manifestam através da glossolalia, da profecia, da cura e de outros carismas”, Martin afirma que essas práticas “são, indiscutivelmente, modos estéticos da ação humana, já que possuem forma assim como conteúdo e mensagem, dos quais são inextricáveis.” (Meyer; Verrips, 2008, p. 22-24). Por esse motivo, a caracterização de Martin do Pentecostalismo como paradoxal por muito pouco não se torna uma crítica mais fundamental ao modelo de Weber, o qual ela mantém mais ou menos intacto. Como esse

¹² Mais detalhes em Birgit Meyer (1999).

modelo ainda permeia grande parte dos estudos sobre religião moderna, tal crítica fundamental é de grande importância. Ela consiste em um ponto de partida indispensável para a reconceituação da estética como intrínseca à religião moderna, incluindo não apenas o Pentecostalismo como também o Protestantismo. Essa empreitada envolve duas questões centrais e interrelacionadas: o entendimento limitado e a atitude desdenhosa de Weber sobre a estética e seu favorecimento do conteúdo e do significado sobre a forma.

Em relação à primeira questão, é importante lembrar a evolução esboçada por Weber de uma noção ampla da estética ligada à religião em uma noção estrita da estética como situada na esfera específica da arte, que estaria em desacordo com – mas que também poderia ser uma substituta para – a religião. Isso não é característico de Weber apenas, mas é reflexo de entendimentos pós-iluministas de estética. Como resultado da proposta feita por Alexander Baumgarten, filósofo alemão do século XVIII, para estabelecer *aesthetica* como uma nova ciência do conhecimento sensível, o campo se tornou um tema central dos pensadores Iluministas em diante. Baumgarten defendia um entendimento amplo da estética no sentido de *aisthesis*, que se refere à capacidade humana de perceber o mundo com seus cinco sentidos e interpretá-lo através dessas percepções.¹³ Esse entendimento amplo foi subsequentemente estreitado e a estética acabou sendo um tanto confinada à esfera autônoma da arte e do belo, que se tornou o domínio privilegiado para o discurso sobre o corpo e as sensações na sociedade moderna. Aqui é importante lembrar de Immanuel Kant, porque seu pensamento ainda influencia a maneira como se entende a estética.¹⁴ Kant identificou a arte como o domínio do julgamento estético. Derivando da própria obra de arte, a apreciação da beleza requer um observador desinteressado e, ainda assim, depende de um

¹³ Aisthesis designa “nossa capacidade corpórea baseada no poder dado em nossa psique de perceber os objetos no mundo através dos nossos cinco diferentes modos sensoriais... e, ao mesmo tempo, toda uma constelação específica de sensações”. Entendida desta maneira, aisthesis refere-se a “nossa experiência sensória total do mundo e ao nosso conhecimento sensível da mesma” (Meyer; Verrips, 2008, p. 21).

¹⁴ Ver Immanuel Kant (2001).

sentimento que é objetivo pela virtude de ser compartilhado com outrem. Se consideradas nesse sentido, a arte e a estética se tornam constitutivas do *sensus communis aestheticus* (ou *aesthetischer Gemeinsinn*, no original em alemão).¹⁵

Como Terry Eagleton explica, o entendimento de Kant sobre a estética como a expressão da faculdade humana universal do julgamento, que nos predispõe a sentir o mesmo, independentemente das nossas decisões e interesses subjetivos, proporcionou um novo paradigma ideológico para a sociedade burguesa¹⁶. Portanto, a arte invocou um novo tipo de *sensus communis* distinto da – e potencialmente substitutivo para a – religião (como o romantismo enfatizou). A arte e a religião (no sentido de religiosidade mágica) têm em comum a mobilização de sensações e experiências que se localizam no corpo e contrastam com o pensamento racional. Em outras palavras, os discursos modernos sobre a estética e a religião do tipo da religiosidade mágica estão inscritos no dualismo entre corpo e mente. Tais discursos reconhecem a importância dos sentidos, mas ainda os veem como subordinados, se não inferiores, ao pensamento racional. Ao incluir a estética nesse dualismo, perde-se o significado mais amplo de *aisthesis* que engloba os sentidos e o conhecimento. No entanto, tendo “nascido como o discurso do corpo” (Verrips, 2006, p. 27-33), a estética não pode ser totalmente contida no domínio limitado das artes e no dualismo hierárquico mente-corpo.¹⁷ Apesar da redução da estética não poder ser simplesmente desfeita por um saudoso retorno a Aristóteles, é importante ressaltar que existe algo excessivo a respeito do corpo, dos sentidos e da experiência que exige uma abordagem mais ampla a fim de desalojar nosso pensamento sobre a estética para além dessa engessada dualidade.¹⁸

¹⁵ Ver Terry Eagleton (1990, p. 70-110).

¹⁶ Ibidem, p. 13.

¹⁷ Veja também Brent Plate (2005, p. 24).

¹⁸ Ibidem.

Claramente, essa não foi a preocupação de Weber, o que é sintomático da atitude protestante em relação à religião.¹⁹ A atitude desdenhosa de Weber a respeito da arte e da estética é consonante com as suspeitas protestantes a respeito do uso de formas materiais na comunicação com e sobre Deus. Enquanto a teologia católica reconhece o papel da estética como propiciadora da experiência religiosa (afinal, os sacramentos requerem formas rituais, assim como a presença de Deus se materializa através de imagens – um processo conceituado teologicamente como *kenosis*), a teologia protestante adota uma posição muito mais cética, que acaba por cegá-la para a sua própria estética. Evidentemente, isso se baseia na conhecida iconoclastia da Reforma, que desafiou o uso de imagens como mediadoras entre pessoas e Deus praticado pelo Catolicismo.²⁰ Os iconoclastas lutaram não apenas contra o uso de imagens religiosas, mas também contra as alegações de poder dos clérigos que operavam através das imagens. Não obstante, uma posição radicalmente iconoclasta – que rejeita as imagens e a estética – enfrenta sérios problemas pela falha em reconhecer a natureza do Cristianismo como uma superação da distância entre as pessoas e Deus que requer imagens, ou mesmo que a religião requer algum tipo de forma para essa superação.

Retornemos brevemente ao teólogo protestante do começo do século XIX, Friedrich Schleiermacher, conhecido por sua visão romântica da religião como o sentimento de *schlecht hinningen Abhängigkeit*, que se distinguia do pensamento racional, com o qual podia, portanto, coexistir em um

¹⁹ A oposição entre arte e religião que Weber invoca ainda está presente no pensamento de muitos estudiosos destes campos até hoje. Estudiosos das artes são ávidos em afirmar a autonomia da arte frente à religião; hoje em dia, isso fica evidenciado, por exemplo, na rejeição de alegações de blasfêmia que tenham motivações religiosas. Veja James Elkins e David Morgan (2009).

²⁰ Enquanto a iconoclastia efetiva foi limitada, sua contínua invocação como uma marca protestante de distinção expõe a postura antimaterial e antiestética que é geralmente esposada pela autorrepresentação protestante de teólogos. Ao mesmo tempo, conforme David Morgan efetivamente mostrou, as imagens têm uma longa história no culto protestante. David Morgan (1998).

nível mais alto. Embora Schleiermacher (apud Hoenderdaal, 1948, p. 81). considerasse a arte e a religião como “duas almas amigas”, ele desgostava profundamente do esteticismo, o qual associava com o Catolicismo. O esteticismo era considerado problemático porque substituía a religião verdadeira pela adoração da arte sacra e, portanto, reafirmava o poder da igreja e não o de Deus. Esse ponto de vista repercute em Weber, que foi um grande conhecedor do trabalho de Schleiermacher. Mesmo assim, o desprezo pelo esteticismo não resolveu o problema de que Deus, mesmo quando considerado como além da compreensão humana e, portanto, impossível de ser capturado por formas rituais e imagéticas, precisa estar presente aos fiéis de alguma maneira. Esse problema da presença não surge simplesmente com a proeminência do Pentecostalismo global, mas é intrínseco ao Protestantismo.²¹ Nesse sentido, o fenômeno do Pentecostalismo, no qual a estética é obviamente “um recurso de importância inescapável” (Martin, 2006, p. 146), força a questão persistente sobre a estética e o corpo sensível – e, como explicarei, das formas religiosas – para o centro da discussão.

O teólogo calvinista do século XX, Karl Barth, insistiu que a relação entre os seres humanos e Deus não tem origem no pensamento e nas ações humanas, e sim no Espírito Santo. Ele rejeita, portanto, teologias que dão espaço à ação humana no engendramento da relação com Deus; segundo ele, isso implicaria na adoração de formas criadas por pessoas que seriam confundidas com Deus. Como *der ganz Andere*, Deus resiste a qualquer representação humana. Mesmo assim, Barth lutou com a questão sobre como compreender a beleza de Deus: “Se ousamos e devemos dizer que Deus é belo, então com isso, dizemos também como *Ele nos ilumina, nos convence e nos persuade. Designamos então não apenas o fato nu e cru de Sua revelação e o poder da mesma, mas também a forma e a figura em que isso é um fato e é poder*” (Barth apud Viladesau, 1999, p. 27). A noção de beleza apresentada por Barth corrobora as visões iluministas sobre a estética como algo relativo à beleza (por exemplo, conforme Kant), mas difere dessas concepções ao

²¹ Ver Matthew Engelke (2007).

invocar uma beleza que não se associa a arte, mas a Deus. Como Richard Viladesau explica em *Theological Aesthetics*, seguindo a tradição protestante, Barth receava cair no esteticismo, temendo que a beleza de Deus “se tornasse a beleza de um ídolo” (Viladesau, 1999).²² Há, então, uma tensão em sua teologia entre o reconhecimento da importância da forma – compreendida como aquilo sem o que a beleza não pode ser transmitida – e o receio de cair na adoração de imagens.²³

Retornemos ao favorecimento do conteúdo e do significado sobre a forma. Recordemos a afirmação de Weber sobre a religiosidade de salvação como tendo “esvaziado o valor da forma como contingente, como algo da criação, que distrai do significado”. Ainda que esse ponto de vista seja consoante com autodescrições protestantes, Barth sugere que, mesmo dentro do Protestantismo, essas questões são mais complicadas. Afinal, Barth reconhece que a forma e a figura são condições necessárias para que a realidade e o poder de Deus se revelem. Ele inclusive sugere que a forma tem um poder de atração característico, através do qual Deus “nos ilumina, nos convence e nos persuade”. De fato, as formas religiosas carregam uma estética de persuasão específica, através da qual uma presença divina transcendental deve ser percebida como real e poderosa.

Em resumo, enquanto a abordagem anti-estética do Protestantismo (e por implicação, a minimização da forma, de objetos e de sensações) privilegiada por Weber é consonante com a teologia e as autodescrições protestantes sua afirmação sobre a desvalorização da forma nas religiões de salvação, como é o caso do Protestantismo, deve ser vista com ceticismo. A desvalorização,

²² Assim como Schleiermacher, de cuja ênfase romântica no sentimento Barth procurou ficar à maior distância possível.

²³ É claro, conforme Viladesau também argumenta, estética e forma podem ser acomodadas mais facilmente na Teologia católica, menos desconfiada que formas feitas pelo homem sejam condenadas a se tornarem idolátricas (por exemplo, conforme desenvolve Hans Urs Von Balthasar, colocando a estética “no contexto de uma tradição metafísica platônico-aristotélica da analogia do ser”, veja Viladesau, 1999, p. 30). A diferença entre a abordagem católica e a protestante ainda é discernível nas obras teológicas atuais sobre estética.

se não a condenação, da forma às custas do significado puro é – como o Pentecostalismo nos lembra – empiricamente errada. O contraste entre as religiões (do tipo “religiosidade mágica”) que ainda são dependentes da esfera da estética e as religiões racionais (como o Protestantismo), traz consigo uma compreensão profundamente problemática que moldou não apenas as abordagens atuais sobre o Protestantismo como também, como argumentam Talal Asad (1993) e Webb Keane (2002), o próprio estudo moderno das religiões em geral. A fim de estar presente no mundo, para não mencionar o seu disseminar, a religião requer formas tangíveis e sensacionais. Portanto, deve-se analisar a religião como algo que propicia um tipo específico de estética, contanto que deixemos de lado as suspeitas levantadas pelo modelo de Weber e passemos a fundamentar o nosso entendimento de estética sem limitá-la ao divisor mente-corpo.

Além disso, o desprezo pela forma e pela estética, associado à suposição equivocada de que as religiões de salvação deixam a estética e a forma para trás, oclui a possibilidade de uma crítica da estética e das maneiras como as formas religiosas possuem apelo e persuasão. A visão de Weber de que a estética e a arte são convocadas, por parte das religiões com aspirações universais, para servirem como “propaganda emocional e apelo às massas” confina a estética à esfera dos sentimentos irracionais, que são mobilizados para fins questionáveis. Ao persistir em uma desvalorização intrarreligiosa de formas religiosas e uma rejeição ao que considera adoração de ídolos e blasfêmia, essa visão falha em reconhecer – e criticamente dialogar com a mobilização das formas sensoriais no curso da estética da persuasão.

FORMAS SENSORIAIS

No estudo da religião, a forma recebe pouquíssima apreciação e atenção. Ela é vista como algo que nos distrai do – ou é meramente um veículo necessário para o – conteúdo. A desconsideração da forma na narrativa de Weber sucede em proveito da apreciação do significado puro e é, basicamente, a gênese de

uma atitude mais racional que transcende o sentimento. No entanto, abordagens que enfatizam a importância dos sentimentos, seguindo os passos de William James (1920), rebaixam a forma em favor de uma experiência genuína. Essa ênfase na existência de um sentimento religioso primário, individual, autêntico e, nesse sentido, aparentemente sem mediação, é enganosa, pois ela negligencia o papel das organizações e instituições religiosas de proporcionarem formas através das quais tais sentimentos possam ocorrer repetidamente. Apesar de haver grandes diferenças nos pensamentos de Weber e James, ambos concordam em desvalorizar a forma em favor de uma religiosidade que possa existir sem ela, privilegiando o significado (para o primeiro) ou experiência (para o segundo). Ainda, apesar de essa desvalorização da forma poder estar em sintonia com perspectivas internas – certamente no âmbito da teologia Protestante – ela é equivocada no sentido teórico.

Uma das principais preocupações no atual estudo do Protestantismo deveria ser a reapreciação da forma (e de temas afins, como o estilo) como central na estética religiosa. Cunhei, para isso, a noção de *forma sensorial*. O conceito é baseado no meu entendimento da religião como uma prática de mediação entre os níveis dos humanos e de Deus (ou de algum domínio ou força transcendental).²⁴ A noção de mediação propõe a existência de uma distância entre esses níveis que é intermediada pelas formas sensoriais. Não uso *forma* em oposição ao conteúdo, ao significado, a normas éticas e valores – mas sim como uma condição necessária para expressá-los. *Forma* também não é um recipiente estático, mas uma modalidade ou dispositivo que permite uma ação repetida – e, nesse sentido, para citar Weber outra vez, “estereotipada”.

Formas sensoriais são modos autorizados de organizar e invocar acesso ao transcendental que moldam o conteúdo (crenças, doutrinas, conjunto de símbolos) e as normas religiosas. Essas formas possuem um papel central na modulação dos praticantes como sujeitos religiosos, envolvendo-os em práticas particulares de culto e padrões de sentimento. Em consequência, formas sensoriais são parte de uma estética religiosa específica, a qual comanda

²⁴ Ver Meyer (2006); Meyer e Verrips (2008); e Meyer (2009, p. 1-28).

um engajamento sensorial dos seres humanos entre si e com o divino, gerando sensibilidades específicas. As religiões atuam através de formas sensoriais historicamente geradas que são distintivas e que induzem padrões repetitivos de sentimento e ação. Essas formas se constituem com o tempo e estão frequentemente sujeitas a contestação e até mesmo ao abandono (como na Reforma Protestante, que substituiu a imagem pelo texto). Elas são, então, um excelente ponto de partida para a observação de processos de transformação religiosa. Mesmo se as religiões mobilizam numerosas formas sensoriais, certas destas alcançam um status especial que sustenta uma identidade religiosa distinta, como os ícones de veneração para os ortodoxos, a leitura da bíblia para os calvinistas, ou o “louvor e adoração” e a glossolalia para os pentecostais.

Desenvolvi a ideia da forma sensorial em minha pesquisa sobre o Pentecostalismo em Gana. Em particular, impressionou-me a maneira específica como o físico e o espiritual estão relacionados na religiosidade pentecostal. Acredita-se que espíritos maus atuam em corpos, alimentos, presentes, ou mercadorias, enquanto o Espírito Santo é visto como uma força que intervém e luta contra os poderes do mal, fazendo com que eles saiam do corpo de uma pessoa possuída, por exemplo. Apesar de a fé em Deus ser frequentemente invocada, ela não é vista como uma atitude interior e espiritual que pode ser guardada para si, mas sim como algo com um sentido mais material. Conhecida como “um olho espiritual e uma mão espiritual”, a fé é um dispositivo que garante as bênçãos de Deus aos crentes renascidos. A concretude da fé no poder do Espírito Santo também é impactante em relação à teologia da prosperidade, segundo a qual a riqueza é uma dádiva divina para os leais crentes renascidos. Essa dádiva também se revela na arquitetura das igrejas pentecostais (geralmente auditórios enormes), na presença pentecostal na mídia, ou no estilo de vida e aparência dos pastores (carros de luxo e roupas elegantes). Preocupações pentecostais a respeito da “adoração de ídolos” atribuída ao Catolicismo e tradições religiosas nativas não são apoiadas em uma atitude ascética mais geral que evita o mundo (conforme Weber, se referindo aos primeiros calvinistas, assumiu – erroneamente, segundo

Campbell).²⁵ Há toda uma cultura material pentecostal realmente incrível a demandar uma análise aprofundada. Essa cultura material inclui arquitetura, estilo de vestuário, música, livros, insumo audiovisual, e todos os tipos de sinais de prosperidade que estão fortemente ligados ao capitalismo de consumo neoliberal.

Esse breve esboço deve bastar para reconhecer que a religiosidade pentecostal não está meramente voltada para uma força desconhecida e transcendental. Essa religiosidade também não é puramente materialista e nem se consome em assuntos mundanos. Há muita preocupação com o estofo do físico – corpos, coisas, imagens – que está, no entanto, sujeito a ser preenchido e operado por forças divinas ou demoníacas. Os seres humanos precisam estar ativos para poderem ser “preenchidos” e sentirem o Espírito Santo, a fim de desenvolver as sensibilidades necessárias a um crente renascido, que sente – ou vê, graças ao dom do discernimento – armadilhas perniciosas que são invisíveis a olho nu. Ser preenchido com o Espírito Santo não é apenas uma questão de espiritualidade interior contemplativa, mas também de incorporar o poder divino: apenas aqueles preenchidos tornam-se invulneráveis a espíritos malignos e qualificados a terem uma vida feliz, saudável e próspera no geral. Isso implica que uma abordagem que somente opõe o material e o espiritual, vendo este o domínio em torno do qual a religiosidade deveria orbitar e aquele como “mera” externalidade, deixa de perceber a razão de ser da fé pentecostal – e do Protestantismo em geral.²⁶

Desse modo, considerar as formas sensoriais nos permite apreender com precisão essa confluência do físico e do espiritual (ou transcendental). Estudar o Pentecostalismo através de formas sensoriais oferece uma nova lente, graças a qual os dualismos entre espírito e matéria, forma e conteúdo,

²⁵ Collin Campbell (1987) criticou a limitação de Weber a um aspecto da religiosidade protestante – sua ética do trabalho, originada do desespero causado pela teologia da predestinação – e sua negligência da esfera de emoções que se tornou central na formação da experiência religiosa no Romantismo.

²⁶ Ver Morgan (1993).

corpo e alma, são re-visitados sob um entendimento mais amplo da estética. Explorar a religiosidade pentecostal através de formas sensoriais nos permite ir além da abordagem de James da experiência religiosa como primária; em vez disso, podemos nos perguntar como formas religiosas compartilhadas e autorizadas a experimentar o Espírito Santo tornam as experiências pessoais possíveis (e repetíveis). A partir desse ponto de vista, também podemos reconhecer que, em contraste com o que crê Weber, as formas religiosas autorizadas são centrais aos processos de produção de significado e moldagem dos sentidos e corpos dos fiéis. Por conseguinte, uma vez que as formas sensoriais são usadas como uma entrada empírica para o estudo do Pentecostalismo, torna-se possível entender melhor a gênese e o apelo da religiosidade pentecostal.

Exploremos brevemente o valor heurístico da noção de forma sensorial, voltando-nos à experiência do Espírito Santo. Os cultos pentecostais, com sua ênfase no louvor e na adoração ao Espírito Santo através de canções eloquentes, oferecem uma forma sensorial que busca envolver os fiéis para que sintam a presença de Deus de uma maneira aparentemente *imediata*, deixando-os admirados com Seu poder. Observei tais cultos diversas vezes, nos quais os pastores e a congregação cantam e oram pedindo a vinda do Espírito Santo. Instantes depois, as orações ficam cada vez mais altas e muitos começam a falar em línguas. Isso é visto como um sinal de que o Espírito Santo está manifestado. Em certo momento o pastor anuncia o fim da sessão de louvor e adoração e pode convocar o Espírito Santo para curar os doentes, proteger os vulneráveis e expulsar espíritos demoníacos. O desejo de uma conexão direta e *portátil* com o poder de Deus através do Espírito Santo é o que fez, e ainda faz, com que muitas pessoas migrem para igrejas pentecostais/carismáticas e se tornem renascidas. Embora, em princípio, todos os renascidos sejam aptos e qualificados *a o incorporar*, os pastores carismáticos são canais prioritários do poder divino. De fato, disso depende seu carisma e é o que atrai as pessoas para suas igrejas, esperando que elas também sejam “preenchidas” com o Espírito Santo permanentemente e recebam proteção contra o mal, bem como “chuvas de bênçãos divinas”.

É claro que participar de um culto é apenas uma das maneiras pelas quais os cristãos renascidos dedicam seu tempo para louvar e adorar. Cultos virtuais são oferecidos por diversos programas de rádio e televisão, em materiais audiovisuais e na internet. O Pentecostalismo ensina um conjunto de disciplinas religiosas como o estudo da bíblia, jejuns prolongados e oração individual e coletiva nas chamadas células de oração, assim os fiéis podem se “fortalecer no espírito” (Marshall, 2009, p. 210), já que o Espírito Santo não ingressa e mora permanentemente em uma pessoa. Muitos pastores pentecostais escreveram sobre como recebê-lo e mantê-lo através de orações intensas e continuadas. Propagandas dos escritos do famoso pastor pentecostal Chris Oyakhilome, que comanda uma grande igreja chamada Christ Embassy e um império de mídia global, destacam como o Espírito Santo é percebido:

Libere o Poder do Espírito Santo em Você!

Não Caia na Rotina; Aprenda a Colocar sua Fé em Prática!

Você e o Espírito Santo Podem Ser um Time Imbatível que Irá Mudar seu Mundo! (Oyakhilome, 2006).

Esses slogans expressam bem como o Espírito Santo é descrito em uma linguagem mundana que frisa acessibilidade e ação. É uma presença incorporada concreta, poderosa e portátil, e aparentemente há pouco interesse no problema de uma transcendência que foge da ação e do entendimento humanos (conforme Barth o formula). Pelo contrário, cada fiel religioso precisa ser ativo para que o Espírito Santo possa se manifestar em sua vida até que chegue o ponto no qual a pessoa se sinta capturada por ele. Embora alcançar o estado de preenchimento requeira a interiorização de técnicas do corpo ou disciplinas compartilhadas – um processo para se tornar “sujeito a/de Deus”, conforme Marshall (2009, p. 128-129) coloca –, a confirmação definitiva da sua presença ocorre através da sensação. De fato, a sensação é o índice pessoal de autenticidade para a presença do Espírito

Santo²⁷, invocada através de formas sensoriais religiosas compartilhadas e de disciplinas concomitantes.

Analisar as práticas de culto individuais e coletivas como formas sensoriais nos permite evidenciar os dispositivos e ações concretas – a estrutura da repetição autorizada – das quais depende a manifestação do Espírito Santo em crentes renascidos. Apesar de serem sentidas individualmente, as sensações religiosas são socialmente produzidas, e sua repetição estereotipada depende da existência de práticas formalizadas e autorizadas que moldam as sensações religiosas individuais e permitem sua reprodutibilidade. É por isso que me refiro às sensações no duplo sentido de pessoas tendo sensações específicas e da efetiva indução dessas sensações através de formas sensoriais.

ESTÉTICA DA PERSUASÃO

Entender que a religião oferece uma estética específica, que forma sujeitos religiosos transformando seus sentidos e permitindo modos de incorporação do divino através de formas sensoriais, implica articular sensação e poder. A estética não está apartada das estruturas de poder, mas misturada nelas. Essas formas induzem técnicas do corpo que produzem sensibilidades particulares. Têm um papel fundamental na “distribuição do sensível”, ou seja, “o sistema de fatos autoevidentes de percepção sensorial que simultaneamente revela a existência de algo comum e as delimitações que definem as respectivas partes e posições nesse mesmo sistema” (Rancière, 2005, p. 12). Entendida como “o sistema de formas *a priori* que determina aquilo mesmo que se apresenta para a experiência sensorial” (Rancière, 2005, p. 13), para Rancière a estética não é oposta à política, mas sim uma parte inalienável da mesma. As formas *a priori* não são *dadas*, como na noção de Kant de *sensus communis*, mas estão sujeitas ao poder da *distribuição*, que implica um processo de habilitação e desabilitação das impressões sensoriais e uma afinação e aperfeiçoamento dos sentidos. Portanto, a *distribuição* implica um processo político de governo

²⁷ Veja também R. Marie Griffith (2004).

da própria possibilidade da sensação. Aqui há uma grande diferença com as abordagens fenomenológicas, que tendem a negligenciar que a sensação, longe de ser imediata, está sujeita a processos sociais de formação.²⁸

Embora Rancière admita que a estética possa ser mobilizada por políticas irracionais e demagógicas (o que Walter Benjamim chama de “estetização da política”), ele insiste que seria equivocado reduzir a estética a este uso negativo. A estética também pode ser um espaço de potencialização e criação, situado “do lado da invenção de formas sensíveis e estruturas materiais próprias de uma vida futura” (Rancière, 2005, p. 29). e, assim, um recurso para uma crítica da política dominante.²⁹ Já que humanos são seres cientes, estética e politicamente constituem “ordens específicas de visibilidade e sentido através das quais a divisão política em papéis atribuídos e partes definidas se manifesta” (Hinderliter, 2009, p. 1).

Apesar de Rancière e outros inspirados por seu trabalho pouco se interessarem por religião, a conexão entre política e estética interpela meu projeto de teorização sobre o Pentecostalismo contemporâneo. Recapturar a estética para o estudo do Pentecostalismo e da religião em geral abrirá um novo espaço para se pensar sobre religião, política e sensações. As ideias de Rancière são importantes porque removem a estética e os sentidos de um isolamento despolitizado dentro do qual eles foram colocados por pensadores iluministas e por evidenciarem o papel dos sentidos e das sensibilidades na

²⁸ Ao mesmo tempo, a visão de Merleau-Ponty de que “o sensível... não é nada mais do que uma certa maneira de estar no mundo... de modo que a sensação é literalmente uma forma de comunhão” (citado em Morgan, 2010a, que acrescenta que Merleau-Ponty “fez alusão explícita ao sacramento cristão da eucaristia”) é provocadora ao sugerir uma conexão entre sensação e comunhão.

²⁹ Veja também Claire Colebrook (2008, p. 107-120) acerca da concepção similar de Agamben sobre estética. Exatamente porque é importante, conforme frisei anteriormente, desenvolvermos uma crítica da estética, seria equivocado rejeitarmos a estética como um todo, seja em conjunção com a religião (delineado na seção 1), seja com a política. É altamente problemático ceder o campo do corpo e da estética para o populismo de direita. Veja também Peter Geschiere (2009).

organização do que chamo de formações estéticas ou, de acordo com Beth Hinderliter, “comunidades de sentido” (Hinderliter et al., 2009; Meyer, 2009). Assim, os sentidos mesmos são modulados e sintonizados no contexto de regimes político-religiosos, oferecendo uma experiência particular do mundo que envolve conexões horizontais entre pessoas no nível da comunidade, bem como conexões verticais com alguma força maior.³⁰ Longe de estar confinada em um mero encontro primário e pessoal, a estética religiosa autoriza uma distribuição específica do sensível que propicia a experiência religiosa, porém exclui – ou até mesmo anestesia – outras possibilidades³¹. Um foco na ênfase autorizada de certas sensações e na exclusão de outras – a distribuição de “sensíveis” alternativos em um campo mais amplo – seria, portanto, um ponto de partida fértil para uma crítica mais sofisticada da estética (e, conseqüentemente, da religião e da política) que vai além da mera e simples rejeição ou sublimação.

É importante investigar como a distribuição pentecostal do sensível se relaciona – sobrepondo-se, ampliando, distanciando-se, desafiando e contradizendo – com distribuições alternativas, como aquelas lançadas pelo Estado-nação. De acordo com Rancière, ao investigar isso, seria um erro reiterar distinções convencionais entre religião e política, já que ambas possuem estéticas – “nascidas do discurso do corpo”, citando Eagleton (1990, p. 13) mais uma vez – como um ponto em comum. Por exemplo, no início das eleições de 2008 em Gana, havia uma considerável ressonância entre a maneira com que as igrejas pentecostais/carismáticas definiam a nação como um espaço de “batalha espiritual” e as estratégias retóricas de partidos políticos rivais que absorveram parte do discurso pentecostal, referindo-se à política

³⁰ Nesse aspecto, não posso fazer qualquer incursão na recente literatura sobre teologias políticas que surgiu em parte como reação à incapacidade da teoria da secularização em explicar a presença e o apelo públicos da religião na atualidade. Embora a aproximação entre política e religião em um mesmo escopo seja de vital importância, o que me parece faltar nessa literatura é uma maior preocupação com as sensações – e um entendimento mais amplo em relação à estética.

³¹ Veja também Susan Buck-Morss (1992, p. 3-41); e Jonathan Crary (2000).

em termos de forças espirituais e celebrando vigilância e pacificidade como características primordiais dos cidadãos, transformados preferencialmente em cristãos pentecostais. O presidente ganês John Atta Mills sublinha que foi eleito por Deus e declara almejar que Gana se torne um grande campo de oração.³² Isso aponta para uma teologia política emergente fundada no Espírito Santo. Entretanto, conforme Ruth Marshall (2009, cap. 6) argumenta a respeito da Nigéria, essa teologia política é intrinsecamente instável, pois a importância central atribuída à experiência espiritual pessoal tende a ser um contraponto à criação de formas estáveis de soberania e comunidade.

Como o apelo das formas sensoriais do pentecostalismo, que governam uma distribuição do sensível específica pode ser explorado? É aqui que a noção da estética da persuasão se encaixa. A estética é parte da “religião vivida” no nível de experiências cotidianas, proporcionando formas sensoriais que persuadem repetidamente as pessoas sobre a verdade e realidade de suas sensações. Deve-se notar que persuasão não pressupõe um sujeito “livre” antes de ser persuadido. Em vez disso, uma estética da persuasão opera dentro de estruturas religiosas de repetição. A maioria das pessoas interpeladas por formas sensoriais já são constituídas como sujeitos religiosos específicos com certos desejos e dúvidas. Assim, a estética da persuasão é intrínseca às formas sensoriais, cujo poder convence os religiosos da veracidade da conexão entre eles e Deus (ou o transcendental). Em suma, a estética da persuasão é responsável pelos “efeitos da verdade” da religião – por exemplo, ao autorizar o corpo a ser o mensageiro da verdade e autenticidade definitivas.³³

A persuasão é algo baseado nas visões clássicas da retórica, a qual é analisada como relacional (pois a retórica não é apenas enunciada, mas implica uma conexão entre os emissores e os receptores) e como implicando a coexistência

³² Em ASAMOAH-GYADU, J. Kwabena. *Saints, Ancestors, and Charismatics in African Politics: Media and Religion in Ghana's 2008 Democratic Elections*. Trabalho apresentado na palestra *Sensations: Religious Mediations and the Formation of Identities*, Accra, Ghana, 15-18 ago. 2009.

³³ Ver Mattijs van de Port (2006, p. 444-462).

do conteúdo e das emoções, ao passo que o estilo articula o ‘quê’ e o ‘como’.³⁴ Isso pode ser produtivamente conectado ao entendimento de Aristóteles dos humanos como seres que percebem o mundo através da *aesthesis*. Não se restringindo à apresentação única do conhecimento puro, a retórica pressupõe o uso efetivo de estilos particulares que apelam para os sentidos e invocam emoções, fazendo, assim, o trabalho da persuasão. A retórica também pode ser expandida a modos mais amplos de expressão do que a oratória, incluindo todos os tipos de formas sensoriais que buscam persuadir.

Se a religião refere-se à conexão entre seres humanos e o divino, para que esta seja experimentada como genuína, as formas sensoriais devem ser persuasivas. Até Barth, desconfiado da estetização, reconheceu que Deus “persuade” os seres humanos por meio de “forma e figura” (Barth citado em Viladesau, 1999, p. 27). A importância de formas sensoriais diversas deveria ser óbvia no estudo do Pentecostalismo, com sua rica cultura material e modos experienciais de adoração (ser preenchido pelo Espírito Santo). Quando as formas sensoriais são vistas como indispensáveis para evocar e manter a experiência religiosa, fica claro que os estilos que são parte dessas formas precisam estar no centro das atenções.

Uma vinheta pode ilustrar como a persuasão figura uma qualidade específica das formas sensoriais. Em agosto de 2009, fui a um culto na Lighthouse Chapel, uma grande denominação pentecostal, em Accra (capital de Gana). Essa denominação possui uma igreja moderna excepcionalmente grande (feita no estilo da Universidade Nacional). Evocando a grandeza das catedrais católicas, é uma forma sensorial com sua própria estética da persuasão. O edifício bem mantido e com diversas fileiras de assentos – o maior da cidade –, o palco enorme onde o pastor e os cantores atuam e o equipamento audiovisual de última geração são provas do sucesso do Pentecostalismo, encantando os visitantes. No culto em que estive, o pastor pregou sobre o problema de como sentir o Espírito Santo, o que comparou – com um pouco de ironia à experiência da ausência de sensação (erótica) no casamento: “Ainda existe desejo?” Claramente, a necessidade de cada um dos

³⁴ Limitações de espaço não me permitem ir além na retórica aristotélica, ver Aristóteles (1926).

fiéis de sentirem e serem tocados pelo Espírito Santo foi frisada. Enfatizando a importância de uma pregação poderosa, o pastor perguntou repetidamente, “Eu estou pregando?”, sendo respondido com, “Sim, você está pregando”. Com isso se reconhecia que ele não estava pregando de forma artificial, mas sim verdadeiramente reproduzindo a palavra de Deus.

Esse exemplo afirma, mais uma vez, a importância do sentir e do elevar a sensibilidade ao divino. O que também está em jogo é a habilidade do pastor de invocar a presença divina de uma forma reconhecida e persuasiva. O consentimento exigido dos participantes em reconhecer os poderes do pastor aponta para uma estética da persuasão direcionada a fazer com que a presença do Espírito Santo seja sentida. Esse exemplo ainda nos mostra que a estética da persuasão é uma parte inalienável da religião em geral, e é parte de religiões com grande expansão e alcance como o Pentecostalismo e seu projeto de globalização. Aqui a estética da persuasão é usada para afirmar a conexão entre os seres humanos e Deus, ancorando as sensações em uma cosmologia plausível.

As formas sensoriais, ao fazerem parte de uma distribuição pentecostal do sensível, induzem uma estética da persuasão que afirma a visão de mundo pentecostal frente à dúvida e ao ceticismo inevitáveis em razão de infortúnios, doenças e pobreza. Mesmo se o índice pessoal de autenticidade para a presença do Espírito Santo está na sensação pessoal, seria errado considerar o Pentecostalismo como puramente individualista. A conexão pessoal com o Espírito Santo oferece uma mobilidade individual, mas também reforça o sentimento de pertencer a uma grande, e até mesmo global, comunidade renascida de crentes. Seguramente esta é uma comunidade de um novo tipo, diferente das estruturas congregacionais ordenadas que caracterizam as igrejas históricas de missão. Porém não deixa de conectar os religiosos por meio de formas sensoriais compartilhadas que geram sentimentos de efervescência – evocando a análise de Émile Durkheim acerca dos efeitos da participação em rituais religiosos.³⁵ A estética da persuasão pentecostal

³⁵ Ver Meyer (2009).

é, por conseguinte, mobilizada para converter novas pessoas – através da divulgação de milagres e de outros eventos espetaculares de massa, por exemplo. Nesse sentido, opera no interior de políticas de pertencimento mais amplas, caracterizadas tanto por pontos de divergência, quanto por pontos comuns no tocante às definições do sensível e aos modos de apelo sensorial.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a Matthew Engelke e Joel Robbins por me convidarem a fazer parte desse empolgante projeto de teorizar o Cristianismo global, o que me permitiu reunir várias linhas do meu trabalho recente. Estou muito agradecida a eles, assim como a Michael Hardt, David Morgan, Mattijs van de Port e Jojada Verrips pelos comentários construtivos, críticos e cuidadosos em versões anteriores deste ensaio, e a Marry Kooy por sua assistência em questões práticas.

REFERÊNCIAS

ARISTOTLE. “*Art*” of *Rhetoric*. Translated by G. H. Freese. London: Heinemann, 1926. (Loeb Classical Library, 193).

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. London: Johns Hopkins University Press, 1993.

ASAMOA-HGYADU, J. Kwabena. *Saints, Ancestors, and Charismatics in African Politics: Media and Religion in Ghana’s 2008 Democratic Elections*. Trabalho apresentado na palestra Sensations: Religious Mediations and the Formation of Identities, Accra, Ghana, 15-18 ago. 2009.

BENJAMIN, Walter. Capitalism as Religion. In: MANDIETA, Eduardo (Org.). *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*. New York: Routledge, 2005.

BUCK-MORSS, Susan. Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered. *October*, v. 62, p. 3-41, 1992.

CAMPBELL, Collin. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Blackwell, 1987.

COLEBROOK, Claire. Agamben: Aesthetics, Potentiality, and Life. *South Atlantic Quarterly*, Durham, NC, v. 107, n. 1, p. 107-120, 2008.

CRARY, Jonathan. *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle, and Modern Culture*. Boston: MIT Press, 2000.

CSORDAS, Thomas. Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion. *Current Anthropology*, Chicago, v. 45, n. 2, p. 163-184, 2004. [Tradução: CSORDAS, Thomas. Assíntota do Inefável: Corporeidade, Alteridade e Teoria da Religião. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 29, p. 15-60, 2016.]

_____. Introduction: Modalities of Transnational Transcendence. *Anthropological Theory*, v.7, n. 3, p. 259-272, 2007.

_____. *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Berkeley: University of California Press, 2009.

DROOGERS, André. Globalisation and Pentecostal Success. In: CORTEN, André; MARSHALL-FRATANI, Ruth (Ed.). *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Latin America and Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 2001. p. 41-61.

EAGLETON, Terry. *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell, 1990.

ELKINS, James; MORGAN, David (Ed.). *Re-enchantment*. London: Routledge, 2009. (The Art Seminar, 7).

ENGELKE, Matthew. *A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*. Berkeley: University of California Press, 2007.

_____. Material Religion. In: ORSI, Robert (Ed.). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ENGELKE, Matthew; TOMLINSON, Matt (Ed.). *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*. New York: Berghahn Books, 2007.

GEERTZ, Clifford. Religião como um sistema cultural. In: _____. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

_____. Religion as a Cultural System. In: _____. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.

GESCHIERE, Peter. *The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

GRIFFITH, Marie. *Born Again Bodies: Flesh and Spirit in American Christianity*. Berkeley: University of California Press, 2004.

HINDERLITER, Beth et al. (Ed.). *Communities of Sense: Rethinking Aesthetics and Politics*. Durham, NC: Duke University Press, 2009.

HOENDERDAAL, Gerrit Jan. *Religieuze existentie en aesthetische aanschouwing: een studie over het misverstand omtrent het aesthetische element in Schleiermachers wezensbepaling der religie*. Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1948.

JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience* [1920]. Harmondsworth: Penguin, 1998.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.

_____. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner, 2001.

KEANE, Webb. Sincerity, “Modernity”, and the Protestants. *Cultural Anthropology*, v. 17, n. 1, p. 65-92, Feb. 2002.

_____. *Christian Moderns: Freedom & Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press, 2007.

MARSHALL, Ruth. *Political Spiritualities: the Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

MARTIN, Bernice. The Aesthetics of Latin American Pentecostalism: The Sociology of Religion and the Problem of Taste. In: ARWECK, E.; KEENAN, W. J. F. (Org.). *Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual*. Farnham: Ashgate Publishing, 2006.

MARTIN, David. *Tongues of Fire: the Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1990

MEYER, Birgit (Org.). *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009a.

_____. From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding. In: _____ (Org.). *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009b.

_____. Pentecostal and Neo-liberal Capitalism: Faith, Prosperity and Vision in African Pentecostal-Charismatic Churches. *Journal for the Study of Religion*, Pretoria, v. 20, n. 2, p. 5-28, 2007.

_____. *Religious Sensations: Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*. Inaugural lecture, VU University, Amsterdam, October 6, 2006.

_____. *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

MEYER, Birgit; VERRIPS, Jojada. Aesthetics. In: MORGAN, David (Org.). *Key Words in Religion, Media and Culture*. Basingstoke: Routledge, 2008.

MILLER, Donald; YAMAMORI, Tetsunao. *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*. Berkeley: University of California Press, 2007.

MORGAN, David. Imaging Protestant Piety: the Icons of Warner Sallman. *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, v. 3, n. 1, p. 29-47, 1993.

_____. (Org.). *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*. New York: Routledge, 2010a.

_____. Introduction: the Matter of Belief. In: _____ (Org.). *Religion and Material Culture: the Matter of Belief*. New York: Routledge, 2010b.

_____. *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2005.

_____. *Visual Piety: a History and Theory of Popular Religious Images*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1998.

OYAKHILOME, Chris. *The Seven Spirits of God: Divine Secrets to the Miraculous*. Chelmsford: LoveWorld Publications, 2006.

PELS, Peter. The Modern Fear of Matter: Reflections on the Protestantism of Victorian Science. *Material Religion*, v. 4, n. 3, p. 264-283, 2008.

PLATE, S. Brent. *Blasphemy: Art that Offends*. London: Black Dog Publishing, 2006.

_____. Introduction: Filmmaking, Mythmaking, Culture Making. In: _____ (Org.). *Representing Religion in World Cinema: Filmmaking, Mythmaking, Culture Making*. New York: Palgrave, 2003.

_____. *Walter Benjamin, Religion, and Aesthetics*. London: Routledge, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2005.

_____. *The Politics of Aesthetics: the Distribution of the Sensible*. Translated by Gabriel Rockhill. London: Continuum, 2006.

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

STOLOW, Jeremy. *Orthodoxy by Design*. Berkeley: Stanford University Press, 2010.

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

TYLOR, Edward B. *Primitive Culture*. New York: Brentano's, 1924.

_____. *Primitive Culture*: vol. 2 – Religion in Primitive Culture. New York: Harper and Row, 1958.

VAN DE PORT, Mattijs. Visualizing the Sacred: Video Technology, “Televi-sual” Style, and the Religious Imagination in Bahian Candomblé. *American Ethnologist*, v. 33, n. 3, p. 444-461, 2006.

VERRIPS, Jojada. Aisthesis and An-aesthesia. *Ethnologia Europaea*, v. 35, n. 1/2, p. 27-33, 2006.

VILADESAU, Richard. *Theological Aesthetics*: God in Imagination, Beauty and Art. New York: Oxford University Press, 1999.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Economy and Society*: an Outline of Interpretive Sociology. Edited by Guenther Roth e Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978.

_____. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated and edited by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1920.

_____. Religious Rejections of the World and their Directions. In: GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Charles Wright (Org.). *From Max Weber*: Essays in Sociology. London: Routledge; Kegan Paul, 1970. [Edição brasileira: WEBER, Max. Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções. In: GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Charles Wright (Org.). *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1982.]

Recebido em: 02/02/2018

Aprovado em: 03/02/2018

COMENTÁRIOS

CORPO E SENSIBILIDADE NA RELIGIÃO: COMENTÁRIOS SOBRE O TEXTO DE BIRGIT MEYER

Miriam C. M. Rabelo¹

Resumo: O texto de Meyer, “A Estética da Persuasão: as formas sensoriais do Cristianismo Global e do Pentecostalismo” desenvolve o argumento de que um entendimento do cristianismo globalizado requer atenção não apenas para o conteúdo de sua mensagem, como também, e principalmente para a forma como a religião modela o corpo e a sensibilidade, tema que ela pretende abordar através do conceito de “forma sensorial”. Ao dialogar com o texto de Meyer coloco algumas questões sobre sua abordagem à sensibilidade e enfatizo a necessidade de que a entrada do corpo e da estética nos estudos antropológicos sobre religião ilumine processos abertos de criação e mudança religiosa.

Palavras-chave: Sensibilidade; Corpo; Experiência.

Abstract: Meyer’s paper argues that a proper understanding of global Christianity requires attention not only to the content of its message but, most importantly, to the aesthetic or sensational forms through which religion mobilizes the body and shapes the senses. Commenting on Meyer’s paper I raise a few questions concerning its approach to the senses and emphasize the need that the inclusion of the body and aesthetics in anthropological studies of religion shed light on open processes of creation and religious change.

Keywords: The Senses; Body; Experience.

O artigo de Meyer, publicado originalmente em 2010, tem um conjunto de méritos que gostaria de começar assinalando. Traz para o centro do debate sobre o cristianismo globalizado a questão da estética e das formas

¹ Professora titular do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Pesquisadora do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde (ECSAS) da Universidade Federal da Bahia. Contato: mcmrabelo@uol.com.br

de mobilização e engajamento sensível do corpo na religião. Ao fazer isso revisita abordagens clássicas ao tema, testando suas limitações a partir do pentecostalismo (vertente do cristianismo que mais tem crescido) e apondo para as consequências que um descaso com o corpo, o sensível e a materialidade pode trazer para seu entendimento. Além disso oferece um quadro conceitual novo que não apenas esclarece aspectos negligenciados nos estudos sobre protestantismo/pentecostalismo, como também permite articular questões alternativas no estudo da religião em geral.

Em artigo que escrevi com dois colegas (Rabelo; Mota; Almeida, 2009), tocamos em temas bastante próximos aos trabalhados por Meyer, procurando entender como as sensibilidades despertadas e cultivadas na igreja por mulheres pentecostais de Salvador se tornavam parte de suas vidas cotidianas, ajudando a formar modos de engajamento e atenção aos outros, a si mesmas e ao contexto. Foi, assim, especialmente gratificante encontrar no seu texto uma proposta mais geral para se recuperar a importância do corpo e dos sentidos na prática religiosa.

O artigo de Meyer é um trabalho teoricamente ambicioso que apresenta 1) uma crítica dura às formulações de Weber sobre o protestantismo, particularmente no que toca a relação entre religiões éticas de salvação e arte, 2) uma discussão sobre a estética e suas conexões com a religião e a política e 3) a proposta de conceitos e linhas de investigação atentos a essas conexões e capazes de evitar aquilo que a autora entende como fraquezas do argumento weberiano. Abaixo gostaria de esboçar alguns comentários sobre esses três pontos.

Após afirmar que o apelo ao corpo e às sensações é uma das características mais salientes das igrejas pentecostais, Meyer observa que o quadro analítico de Weber, que ainda provê a base para muitos dos estudos sobre o protestantismo e o pentecostalismo, impede que essa dimensão sensível da prática religiosa evangélica ganhe destaque e receba tratamento adequado nas pesquisas. Conforme argumenta, Weber apresenta um esquema evolucionista em que a valorização do sensível é traço definidor das religiões mágicas, abolido ou sublimado nas religiões éticas de salvação situadas no

cume dessa linha evolutiva (entre as quais o protestantismo seria a forma mais racionalizada). No esquema weberiano, as religiões protestantes recusariam o apelo aos sentidos (próprio da magia e do ritualismo) em favor do apelo de uma ética racional. Desafiando “o contraste de Weber entre arte/estética e salvação racional”, observa Meyer, o pentecostalismo contemporâneo nos convida a rever o esquema proposto pelo sociólogo alemão.

Meyer afirma que Weber reproduz e sanciona o entendimento protestante, ou melhor, o desprezo protestante pela estética, em favor do significado da mensagem religiosa de salvação (reproduzindo, assim, a problemática dicotomia entre forma e conteúdo). Aos olhos de Weber, ela observa, a arte aparece como potencialmente blasfema. Para Meyer, o fato de Weber ter dado prioridade às autodefinições protestantes (que enfatiza a separação entre estética e salvação; forma e conteúdo) ao invés de se debruçar sobre a prática religiosa protestante (que mostraria a impossibilidade dessa separação) é prova suficiente de que o autor via a arte como estando em franca oposição ao desenvolvimento de uma ética religiosa.

Sugiro que ao invés de assumir as definições que os protestantes e calvinistas em particular tinham de si mesmos, Weber estava interessado em captar as escolhas que faziam e os confrontos valorativos de que participavam. Atentar para o ponto de vista subjetivo dos atores, já sabemos, era um objetivo da sociologia que ele abraçava. Assim a questão interessante para Weber era dar conta de um processo histórico em que os diferentes tipos de vínculos que as religiões cultivavam (não sem tensão) com a arte estavam sendo objeto de uma prática de destruição, levada adiante por agentes religiosos diretamente comprometidos com um combate à magia (processo que tinha como paralelo uma crescente autonomização da arte, não mais subordinada ao papel de meio para o fim religioso). A percepção dos agentes de que a arte era uma ameaça ao desenvolvimento de seus valores religiosos era acompanhada por uma valorização crescente, nos meios intelectuais modernos, da arte como cosmo independente, capaz de “proporcionar uma salvação das rotinas da vida cotidiana, e especialmente das crescentes pressões do racionalismo teórico e prático” (Weber, 1974, p. 391).

Assim, se é verdade que para Weber haveria uma contradição entre arte e religião, essa tinha a ver com um choque entre entendimentos distintos do cosmo, o da religião e o arte, avançados por agentes especializados: a medida em que estes buscavam uma maior consistência teórica, as associações que sempre existiram entre arte e religião eram apresentadas como suspeitas – e isso dos dois lados. Quando Weber observa que o recurso à meios estéticos e ao apelo emocional era inevitável para a expansão e universalização das religiões éticas estava justamente apontando para a insustentabilidade de uma separação entre religião e estética, tal qual pretendida pelos agentes religiosos, por exemplo: qualquer estratégia de levar a religião além de um círculo restrito de virtuosos requeria mobilização explícita da estética ou da forma. Enfim, para concluir esse ponto, não me parece que Weber apresente uma narrativa linear em que o significado puro seria gradativamente liberto da forma nas religiões éticas de salvação: nem enquanto um processo histórico, nem enquanto sua posição teórica particular (calcada em uma suposta oposição entre significado e forma). Dizer que a libertação da forma era um ideal perseguido por certos agentes religiosos não é nem afirmar que esse ideal seja alcançável na prática, nem abraçar esse ideal como algo desejável.

Meyer contrasta a posição de Weber à de William James para mostrar que apesar das diferenças, eles se aproximam em sua desconfiança com relação à forma ou em sua defesa de uma religiosidade liberta da forma: o primeiro privilegiando o significado religioso puro, o segundo a experiência religiosa pura. Embora seja lugar comum entre os cientistas sociais que comentam os escritos de James sobre a religião, enquadrar sua abordagem como subjetivista e/ou individualista, creio ser possível dizer que a preocupação central de James não era afirmar o caráter essencialmente subjetivo ou individual da religião, senão abrir um lugar a partir do qual pudesse abordar a religião em se fazendo, como experiência e criação (voltarei a esse ponto mais adiante). De qualquer modo, a aproximação entre Weber e James tem um lugar importante no argumento de Meyer, pois lhe permite introduzir o conceito forma sensorial (*sensational form*), enquanto peça central de uma interessante alternativa analítica às abordagens clássicas ao cristianismo.

Aqui chego ao segundo ponto do argumento de Meyer: a discussão sobre estética. A autora argumenta muito apropriadamente que toda religião tem uma estética própria e depende dessa ancoragem na estética. Meyer não apresenta uma definição explícita do que entende por estética, mas oferece alguns pontos importantes nessa direção. Ressalta que não se deve restringir a estética ao campo da arte (e, nesse sentido, concordo com seu argumento de que em Weber a definição permanece restrita). Diz entender estética no sentido aristotélico de *aisthesis*, como consistindo de sensação e conhecimento. Critica enquadramentos pautados nas divisões mente e corpo, forma e conteúdo. Defende um conceito que permita tratar dos vínculos entre corpo sentiente e dimensões materiais da religião e, portanto, teorizar sobre os modos de produção física, material, do transcendental.

Embora Meyer apresente esses pontos de modo convincente, gostaria que a discussão sobre estética fosse um pouco mais desenvolvida, especialmente sua conexão com o campo das sensações. Do que estamos falando exatamente quando empregamos o termo sensação? Entre o entendimento das sensações como respostas pontuais a estímulos e a proposta fenomenológica de Merleau-Ponty (que Meyer vê como intrigante) de que as sensações são modos de diálogo e comunhão com o entorno há uma distância considerável. Nenhum dos dois impede que se relacione sensação e conhecimento, embora o façam de forma bem diferente (o primeiro provavelmente tendo que recorrer à separação entre forma e conteúdo para tratar do modo como as sensações são organizadas ou postas em forma; o segundo, rejeitando essa separação para tratar a percepção como, ela mesma, uma experiência de sentido). Nenhum dos dois impede que se relacione percepção à história ou à política, embora conduzam a soluções bem diferentes para essa relação².

² Vale observar que as abordagens fenomenológicas não negam que a sensibilidade seja desenvolvida ou aprendida. Afirmam apenas que, ao invés de coleção de respostas pontuais a estímulos, a experiência sensível é uma experiência de engajamento do corpo inteiro no ambiente.

Já o conceito de forma sensorial é alvo de elaboração cuidadosa. Parte de toda estética religiosa, formas sensoriais apontam para determinadas articulações entre corpos, objetos, imagens e espaços que provêm a base para experiências religiosas autorizadas. Essas articulações governam o engajamento sensível dos humanos com o sagrado, gerando sensibilidades específicas e embotando outras (num estilo bem semelhante ao que Bourdieu chama de efeito conhecimento-desconhecimento produzido pela religião). Enquanto sistema de formas a priori (no sentido de socialmente dadas) determinando aquilo que se apresenta à experiência sensível, põem à mostra a inseparabilidade entre estética e política: afinal tocam a questão, formulada por Rancière, da distribuição política das possibilidades de experiência sensível.

O conceito de formas sensoriais está a serviço de um projeto de análise dos modos pelos quais as religiões mobilizam o corpo e modelam a sensibilidade. Além da dívida explícita com a reflexão de Rancière, este projeto apresenta óbvias afinidades com a sociologia crítica de Pierre Bourdieu. Para Meyer deve embasar uma crítica à estética e à forma como as religiões apelam e persuadem. Mas se a crítica descortina o nexos entre política e estética, oferece pouco para se entender a mobilização da estética na religião como espaço de criação e transformação.

Conforme Meyer “As religiões atuam através de formas sensoriais historicamente geradas que são distintivas e que induzem padrões repetitivos de sentimento e ação”. Produtos históricos, as formas sensoriais são, segundo a autora, um excelente ponto de entrada para o estudo de processos de transformação religiosa. A questão é que se elas são persuasivas e regulam as possibilidades de experiência, fica difícil entender como podem prover um foco para o estudo de processos de transformação religiosa – e Meyer oferece muito pouco nessa direção, além da observação geral de que as FS são alvo de contestação e mesmo abandono ao longo do tempo. O conceito parece servir muito mais para esclarecer a produção de padrões repetitivos de sentimento e ação do que sua transformação.

Aqui, volto a James: não para propor que o indivíduo senciante ou a experiência subjetiva se convertam em foco para o estudo da religião (que,

conforme já observei, não me parece ter sido o objetivo de sua reabilitação da experiência), mas para defender a busca de um ponto de partida que nos possibilite tratar da religião menos como forma pronta, do que como forma em se fazendo. Certamente há muitas soluções possíveis para essa mudança de enfoque, mas para ser mais econômica recorro apenas ao conceito de articulação, desenvolvido por Latour (2004) em um curto ensaio sobre o corpo que também põe em evidência a questão da sensibilidade. Latour emprega articulação para tratar da trajetória pela qual um corpo aprende a ser afetado, trajetória que depende da mediação de um conjunto heterogêneo e variável de elementos. Assim podemos dizer que no caso do pentecostalismo um corpo afetado pelo Espírito Santo é um corpo articulado pela música e pelas orações durante os cultos, pelos movimentos de outros corpos, pelas instruções de pastores e obreiras, por narrativas bíblicas e casos contados de bênçãos, pela organização e desorganização do espaço para receber o Espírito Santo, etc. É um corpo que percorreu uma trajetória de aprendizado da qual faz parte também um conjunto de esforços para se transformar ou um trabalho sobre si.

Há certamente muitas aproximações entre o conceito de articulação e o de forma sensorial. Ambos atravessam as divisões de corpo e mente, forma e conteúdo. Ambos partem de uma rejeição da ideia de que um corpo é algo dado de antemão para enfatizar a importância das mediações na produção de corpos e sujeitos. E ambos falam de processos históricos de construção. Mas também há diferenças. Uma trajetória de articulação, que produz um corpo afetado por distinções cada vez mais ricas e um mundo mais ricamente diferenciado (ou no caso específico do pentecostalismo um corpo afetado pelo Espírito Santo e um mundo que conta com sua presença constante no corpo e na vida dos fiéis), é uma trajetória de risco: ameaçada continuamente por pequenas quebras, desvios, fracassos, só se mantém a custo de muito trabalho. Também é uma trajetória aberta: novas articulações podem sempre se somar ou tomar o lugar das antigas, que podem se enfraquecer. Falar do corpo e da sensibilidade como resultado de trajetórias de articulação permite tratar de processos de aprendizado que não se fecham

nos espaços religiosos e que podem mesmo contribuir para transformá-los. Permite também pensar esses espaços menos como formas que modelam a sensibilidade, do que como formas que se fazem com elas. Enfim, permite manter a análise no nível das práticas que produzem tanto as sensibilidades quanto as formas sensoriais.

Espero que esses comentários possam contribuir para o debate em torno da estética, do corpo e da sensibilidade na religião, questões abordadas de modo tão competente e instigante pela autora.

REFERÊNCIAS

LATOUR, Bruno. How to talk about the body? The normative dimension of science studies. *Body and Society*, Thousand Oaks, v. 10, n. 2-3, p. 205-229, 2004.

RABELO, Miriam C. M.; MOTA, Sueli R.; ALMEIDA, Cláudio R. Cultivating the senses and giving in to the sacred: notes on body and experience among Pentecostal women in Salvador, Brazil. *Journal of Contemporary Religion*, v. 24, n. 1, p. 1-18, 2009.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: GERTH, Hans H.; MILLS, Charles W. (Org.). *Max Weber: Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

Recebido em: 18/05/2018

Aprovado em: 20/05/2018

AS RELIGIÕES, A ESTÉTICA E O SENSORIAL:
COMENTÁRIOS SOBRE “A ESTÉTICA DA PERSUAÇÃO:
AS FORMAS SENSORIAIS DO CRISTIANISMO GLOBAL
E DO PENTECOSTALISMO”, DE BIRGIT MEYER

Renata de Castro Menezes¹

Resumo: Os comentários ao trabalho de Birgit Meyer apresentados neste artigo visam destacar os aspectos de sua proposta analítica considerados relevantes para a renovação da pauta dos estudos sobre religião. Visam também assinalar em que medida minhas próprias experiências de pesquisa concentradas no catolicismo podem oferecer modulações a suas proposições.

Palavras-chave: Materialidades Religiosas; Religião Sensorial; Antropologia das Sensações; Antropologia da Cultura Material.

Abstract: The comments on Birgit Meyer's work presented in this article are intended to highlight those aspects of her analytical proposal that are considered relevant to the renewal of religious studies. They also aim to point out to what extent my own research experiences concentrated in Catholicism can offer modulations to their propositions.

Keywords: Religious Materialities; Sensory Religion; Anthropology of Sensations; Anthropology of Material Culture.

Comentar o texto de Birgit Meyer configura-se como uma excelente oportunidade de articular reflexões sobre os desafios do estudo das religiões pelas Ciências Sociais presentes em debates da atualidade. Trata-se de um artigo estimulante, que tenta responder a esses desafios propondo novos

¹ Professora associada do Departamento de Antropologia do Museu Nacional/UFRJ, pesquisadora do CNPq, Cientista do Nosso Estado – FAPERJ. Contato: renatacmenezes@uol.com.br

conceitos e novas formas de abordagem no estudo do Cristianismo Global, a partir da constatação de singularidades do Pentecostalismo nesse campo.

Segundo palavras da própria autora, o que se propõe em seu artigo é “um projeto de teorização sobre o Pentecostalismo contemporâneo”, com vistas a “recapturar a estética para o estudo do Pentecostalismo e da religião”, através das noções de *formas sensoriais* e de *estética da persuasão*, a fim de abrir “um novo espaço para se pensar sobre religião, política e sensações”. Ainda seguindo suas formulações, ela argumenta que [considerar] “as formas sensoriais nos permite apreender com precisão essa confluência do físico e do espiritual (ou transcendental). Estudar o Pentecostalismo através de formas sensoriais oferece uma nova lente, graças a qual os dualismos entre espírito e matéria, forma e conteúdo, corpo e alma, são revisitados sob um entendimento mais amplo da estética, como formas religiosas compartilhadas e autorizadas de experimentar o Espírito Santo tornam as experiências pessoais possíveis (e repetíveis). As formas religiosas autorizadas são centrais aos processos de produção de significado e moldagem dos sentidos e corpos dos fiéis, e uma vez que as formas sensoriais são usadas como uma entrada empírica para o estudo do Pentecostalismo, torna-se possível entender melhor a gênese e o apelo da religiosidade pentecostal”.

Meyer coloca-se assim ao lado de um conjunto de pesquisadores que, desde final dos anos 1990 tem procurado promover uma Antropologia do Cristianismo, isto é, tem ressaltado a importância do estudo antropológico do Cristianismo em modalidades distintas do protestantismo oriundo da Reforma². Se o protestantismo reformado em suas várias vertentes foi objeto de atenção de autores clássicos como Max Weber e William James, as análises sobre formas mais recentes visam recobrir processos contemporâneos de expansão do Cristianismo para fora de seu continente de origem. Isso num duplo movimento, de compreender o impacto que esses processos causam em formas de organização e pensamento distintas do que se convencia

² Ver, por exemplo, os trabalhos de Joel Robbins, Fenella Cannell, Webb Keane, Matthew Engelke, Simon Coleman, Aparecida Vilaça e Jon Bialecki citados nas referências bibliográficas.

chamar de “Ocidente moderno”, mas também, inversamente, de como a interação que essas formas de organização e pensamento estabelecem com o Cristianismo tornam-se capazes de redefini-lo e de colocar em suspenso o entendimento que dele fazíamos.

A Antropologia do Cristianismo, ou, no caso de Meyer, o estudo do Cristianismo Global, justifica-se, por um lado, como um equilíbrio da pauta de interesses da Antropologia da Religião, que historicamente concedeu-lhe menos atenção do que a outras modalidades religiosas. Num viés autocrítico, pode-se considerar que o distanciamento do universo cristão aconteceu pela preocupação dos antropólogos em estudar modalidades religiosas distintas às hegemônicas em seus lugares de origem, desenvolvendo um certo pendor por análises de formas religiosas consideradas mais exóticas, ou menos conhecidas, numa construção de alteridade marcada pelo afastamento do que seria próximo. Assim, a incorporação do cristianismo como objeto de estudo nas últimas décadas, que se dá por sua expansão por regiões e grupos aos quais ele anteriormente não estava referido, num processo de transformação que os antropólogos têm se interessado estudar. Mas, como um efeito importante, o estudo do Cristianismo distante e original tem permitido que os pesquisadores se apercebam do quanto havia de naturalização no pensamento antropológico sobre o que seria ou o que deveria ser o Cristianismo, da mesma forma que tem permitido a identificação de uma matriz judaico-cristã subjacente a definições de religião, humanidade e universalismo com as quais as várias correntes das Ciências Sociais têm operado (Sahlins, 2004; Cannell, 2005). Assim, o desenvolvimento de etnografias sobre o Cristianismo e suas variações, seja das configurações inéditas que não param de brotar, seja de suas formas mais consolidadas, e mesmo *at home*, tem possibilitado explicitar e controlar melhor pressupostos das ciências sociais nem sempre evidentes ou conscientes.

No caso de Meyer, o foco em novidades no campo cristão é destacado através do uso da noção de Cristianismo Global, que pretende contemplar tanto a originalidade de fenômenos empíricos atuais, com modos emergentes de religiosidade que não existiam antes, como as inovações teóricas

promovidas pelo (ou para) o estudo desses fenômenos, isto é, para o desenvolvimento de abordagens alternativas que alteram noções consolidadas do que seria o Cristianismo. No conjunto de autores citados, Birgit Meyer distingue-se por acompanhar antropólogos preocupados com a questão das materialidades religiosas (Tilley et al., 2006) e do sensório (Keane, 2008), o que a torna atuante nos debates sobre religião e seus canais midiáticos, ou mediadores, daí seu interesse pelas formas e pela estética.

Essas breves referências ajudam-nos a compreender a posição da autora de partir de uma proposta de entendimento do pentecostalismo não como uma derivação desvirtuada do protestantismo clássico, mas como uma forma singular de cristianismo, para qual não seriam aplicáveis os mesmos parâmetros das igrejas reformadas. Para marcar essa distinção, surgem suas preocupações em elaborar novos conceitos, que ajudariam os pesquisadores a incorporar em suas análises experiências cristãs que não se atenham à palavra, à racionalidade, à restrição da corporiedade em atos de louvor. Segundo Meyer, para entender o pentecostalismo não caberia uma abordagem a partir da concepção weberiana de um protestantismo desencantado, racional, focado na palavra, interiorizado, bem como a ênfase de Weber na questão do significado e da razão, em detrimento da estética e das sensações e das mediações materiais. Se o modelo weberiano poderia ser considerado pertinente para o calvinismo e o puritanismo, ele seria inadequado para a compreensão da espiritualidade pentecostal, centrada na experiência de preenchimento pelo Espírito Santo, que envolve uma ampla gama de sensações, ainda que, como destaca a autora, sob formas padronizadas e compartilhadas. Coloca-se assim em xeque as concepções modernas de cristianismo, derrubando uma série de formas de enquadramento consolidadas, o que leva Meyer a propor os conceitos de *formas sensacionais e de estética da persuasão* para dar conta de seu objeto de estudo. E se esses conceitos são elaborados pela autora a partir do pentecostalismo, ela sugere sua utilização mais ampla para as religiões em geral.

Algumas das propostas de Meyer encontram eco em minhas próprias experiências de pesquisa, e é a partir delas que teço os comentários a seguir.

Parto de observações acumuladas em estudos sobre festas e devoções no universo da *religião vivida* na sociedade brasileira, notadamente no campo do catolicismo, e mais recentemente, no da umbanda carioca. A ideia de *religião vivida* é aqui utilizada de forma instrumental, isto é, sem maiores pretensões teóricas, como uma espécie de operador que permita ao leitor compreender uma abordagem que se preocupa com as formas de socialidade articuladas pela religião, com atenção às micro-interações, às modulações e às categorias utilizadas pelos agentes para se referir às suas práticas. Também característica dessa abordagem é a preocupação de não definir a priori o que seria ou não uma religião específica, mas de construir definições etnográficas e parciais sobre esse tópico, que sejam capazes de recompor a polifonia encontrada em campo, justamente evitar juízos de valor e prescrições de ortodoxias (religiosas ou acadêmicas) por sobre movimentos encontrados no mundo social.

Claramente compartilho com Meyer o interesse em abordar as religiões a partir de sua cultura material, das coisas que tornam visível o invisível, ou que são mediações para que formas de presença aconteçam. Também considero interessante a discussão que ela propõe sobre o lugar da forma na análise, invocando relações com o tema da arte, ampliando a noção de estética não apenas para o belo, mas para uma definição que englobe os sentidos, o conhecimento e o corpóreo. Interessa-me também pensar a estética para além da arte, para entender o envolvimento e o arrebatamento sensorio que a experiência religiosa é capaz de provocar. E, nessa preocupação, certamente os pesquisadores das ciências sociais não estão sós: os próprios artistas contemporâneos, voltados ao alargamento do cânone ocidental a partir do qual noções de arte foram definidas e enquadradas, também estão interessados em alargar a noção de estética e em entender formas de arrebatamento para poder compreender o impacto do que aquilo que fazem é capaz de promover (Bourdieu; Haacke, 1995; Belting, 2012; Sansi-Roca, 2014).

A preocupação com a forma e não apenas com o conteúdo ou o significado (pois, afinal, o significado pode ser entendido como a resultante de relações contextuais estabelecidas entre conteúdo e forma), como o que é feito e não apenas com o que é dito, e com o que é feito sem que se saiba

explicar verbalmente as razões e as formas de se fazer, mas que mesmo assim se faz, leva a autora a enfatizar a importância de concepções de envolvimento religioso que integrem corpo, mente e os sentidos. Dessa forma, a renovação teórico-conceitual proposta é bastante bem-vinda, pois ela se dá para adequar nossos artefactos à riqueza e complexidade dos fatos etnográficos encontrados em trabalho de campo, recusando o movimento inverso de enquadrar o material etnográfico em esquemas anteriores que os empobreceriam, e que já se evidenciaram como insuficientes para interpretá-los. Para evitar a armadilha de uma antropologia que, pretendendo compreender como as manifestações religiosas se dão, acaba por prescrever, a partir de modelos cristalizados, como elas deveriam se dar, é preciso, como bem pontua Meyer, ensaiar novas formas de pensar.

O movimento de desconstrução da abordagem weberiana a partir do pentecostalismo me parece interessante, pois aponta para a necessidade de incorporar a noção de variação e desdobramento ao cristianismo, e de encarar o problema da descontinuidade histórica em seu desenvolvimento. A novidade pentecostal, ao evidenciar a capacidade do cristianismo em multiplicar-se, provoca uma ruptura num certo ranço evolucionista subjacente aos paradigmas que até então marcavam os estudos da religião, que implicava em tratar o protestantismo reformado como a modalidade última e mais acabada da experiência cristã. E esses desdobramentos, que se dão sob formas até então inéditas, apontam para o esgotamento da logologia e da visualidade da modernidade: a figura da Trindade valorizada é o Espírito Santo, fluido e não personalizado, fogo e energia, móvel, mais além do portátil, perceptível e experimentável (mas não capturável) em sons, cheiros, movimentos corporais, palavras sagradas ininteligíveis etc. que marcam a religiosidade pentecostal, numa verdadeira experiência sinestésica. A autora parece apontar para um certo impasse das ciências sociais (para ela, oriundo da linhagem de cunho weberiano), que é o de ter pretendido propor modelos universais para o estudo da religião, porém que o fazia a partir de concepções protestantes de desprezo pelo corpóreo e pelas formas materiais, introjetadas, talvez de forma inconsciente, nos modelos.

Algumas dúvidas surgiram, no entanto, da leitura do artigo. Considero curioso que uma argumentação montada para valorização das formas sensoriais e da estética da persuasão a partir de estudos do pentecostalismo baseie-se mais em textos de filósofos e de teólogos para justificar suas proposições do que em material etnográfico. O universo pentecostal aparece mais como evocado do que demonstrado: os esforços empreendidos para dissolver a distinção entre mente e corpo surgem no texto sob a forma de postulados e debates teóricos entre autores que falam à razão, como se os impasses da teoria weberiana se dessem e se resolvessem a partir de um confronto de palavras entre autores, e não a partir de constrangimentos surgidos entre propostas analíticas e situações sociais que as derrubam e ultrapassam...

Por outro lado, também achei curioso que reflexões centradas no cristianismo, ou, mais especificamente, nas tensões entre protestantismo e pentecostalismo, produzam conceitos que a autora considere aplicáveis para as religiões em geral, sem maiores explicações ou mediações sobre essa alternância de escala. Mesmo que isso possa acontecer, e considero oportuno experimentar fazê-la, a passagem de conceitos forjados em torno de uma modalidade religiosa circunscrita para um universo mais amplo poderia ser apresentada com maiores mediações. A necessidade de cuidado na alteração de escalas fica evidente em outras formulações do texto que parecem excessivamente genéricas, como “no estudo da religião, a forma recebe pouquíssima apreciação e atenção”. Quais estudos? Será que essa ausência de atenção na forma é realmente generalizável com tanta amplitude? Caberia, a meu ver, uma maior demonstração.

Falo isso a partir do caso específico da modalidade de cristianismo em que concentrei a maior parte de minhas pesquisas, o catolicismo, em que a atenção à forma não é ausente, aliás, pelo contrário. O catolicismo é uma modalidade de cristianismo que nunca se encaixou no modelo do protestantismo reformado, sendo considerada nas escalas evolucionistas que pretenderam classificar as religiões como “anterior”, isto é, como mais atrasada, menos racional, mais “mágica” que esse modelo. Processos de separação pessoa/coisa, de racionalização, de ascetismo intramundano sempre

apareceram como “incompletos” no catolicismo, religião com ênfase ritualística e sacerdotal excessiva para parâmetros modernos, o que por muitas décadas foi lido como sinal de “seu atraso” em relação à Reforma. Como a própria Meyer reconhece, esta seria a religião considerada pelos protestantes (e talvez mesmo pelos pesquisadores?) como mágica, sacramental, cheia de imagens, centrada em atos, litúrgica. E ocupa um espaço secundário na Antropologia do Cristianismo, sendo menos abordada nas publicações da área.

O espaço menor do catolicismo e, mais especificamente, do catolicismo latino-americano nas análises da Antropologia do Cristianismo me parece surpreendente – e aqui me afino com posições como as de Mariz e Campos (2014) que, em diálogo com a literatura internacional, procuram apontar o alcance atingido pela produção brasileira nos estudos sobre religião. Continente de maioria católica que passa por um amplo processo de pentecostalização, o cristianismo da América Latina (e não apenas o das terras baixas sul-americanas) seria um caso bastante interessante a ser considerado, visto estar envolvido, nos termos de Meyer, em um amplo processo passagem de uma religiosidade mágica para outra. Mas não apenas isso. Está aí um ponto em que “novidades empíricas” e “novidades teórico-conceituais” talvez devam ser tomadas separadamente, isto é, não estejam diretamente relacionadas: muitas novidades teórico-conceituais podem surgir a partir do estudo de modalidades do catolicismo consideradas “tradicionais” ou “consolidadas”; tradições católicas que são, ou foram, comumente abordadas a partir do conceito substantivado e datado de “catolicismo popular”. O catolicismo latino-americano é uma área de estudos religiosos de várias gerações de pesquisadores, em que muito raramente aplicou-se o modelo weberiano e na qual os estudiosos mais sensíveis e empáticos às formulações pelas quais as pessoas religiosas procuram expressar sua visão de mundo e seu entendimento quanto às ações que realizam sempre estiveram atentos ao sensorial e ao corpóreo. E, em trabalhos mais recentes, tem-se conseguido escapar dos debates sobre a arbitrariedade do signo linguístico saussureano e atentado às condições materiais em que a experiência religiosa ocorre no estudo de manifestações públicas a partir da atualização da teoria dos rituais,

das teorias da performance (linguista ou teatral) e das teorias das materialidades. Note-se ainda que a pesquisa com o catolicismo pode colocar os pesquisadores em relações com profissionais do sagrado especializados na lida cotidiana com técnicas do arrebatamento sensorial, seja por meio de construções arquitetônicas, de produções imagéticas bidimensionais ou tridimensionais (que, como nos lembram Belting, 1998 e Schmitt, 2007, antes ou paralelamente à sua consideração como arte sacra são também imagens de culto), ou da realização de cerimônias altamente sinestésicas, em que luz e escuridão; som e silêncio: corpos sentados, ajoelhados e em pé; coros em uníssono e cantos solo; roupas anacrônicas; brilho, luxo e simplicidade são alternados para a produção de efeitos nos fiéis/participantes, como bem expresso pelas categorias nativas “celebração” e “liturgia”. Há toda uma série de princípios de classificação êmicos, toda uma gramática da relação entre o sensorial e a experiência religiosa a partir de concepções “nativas” de estética da persuasão que podem ser recompostos e compreendidos através do estudo do catolicismo.

Assim, acredito que a discussão sobre formas sensoriais e estética da persuasão religiosas poderia ser refinada a partir de diálogos com trabalhos preocupados com a atualização da pauta de estudos sobre o catolicismo, como os de Campos, 2013; Mariz, 2003; Lima, 2014; Pereira, 2014; Gomes, 2011; Menezes, 2004, 2013, apenas para citar alguns dos títulos que utilizo frequentemente, obras em que são exploradas as ambiguidades e ambivalências entre pessoas e coisas e entre comportamento e emoção, tendo a dimensão sinestésica sido incorporada à análise.

Por fim, e retornando ao início de meus comentários, se elaborá-los se revelou uma tarefa estimulante pela qualidade do artigo em questão e pelas propostas nele contidas, isso também significou um enorme desafio. Pois minhas observações foram colocadas em fermentação justamente no momento em que o Museu Nacional, a instituição que sustenta a infra-estrutura das pesquisas por mim realizadas e o ambiente intelectual efervescente que as alimenta (ao mesmo tempo rigoroso, ao mesmo tempo criativo), viu a maior parte das vinte milhões de peças que compunham seu acervo

serem consumidas pelo fogo. É, portanto, no registro muito particular de uma antropóloga que pesquisa religião com enfoque especial nas múltiplas possibilidades de relações entre pessoas e coisas e que aposta na importância do tema das materialidades religiosas, porém que ao mesmo tempo passou pela perda de suas reflexões objetificadas nos últimos 30 anos, que esses comentários foram elaborados. E só o foram porque se pretende que eles se tornem um dos elos na ampla cadeia de esforços e afetos que reconstruirá esse museu incendiado, a quem homenagem desta forma.

REFERÊNCIAS

BELTING, Hans. *Image et culte: une histoire de l'art avant l'époque de l'art*. Paris: Cerf, 1998.

_____. *O fim da história da arte: uma revisão dez anos depois*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

BIALECKI, Jon; HAYNES, Naomi; ROBBINS, Joel. The Anthropology of Christianity. *Religion Compass*, v. 2, n. 6, p. 1139-1158, 2008.

BOURDIEU, Pierre; HAACKE, Hans. *Livre-troca: diálogos entre ciência e arte*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

CAMPOS, Roberta Bivar C. *Quando a tristeza é bela: o sofrimento e a constituição do social e da verdade entre os Ave de Jesus – Juazeiro do Norte - CE*. Recife: UFPE, 2013.

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

COLEMAN, Simon. Transgressing the self: making charismatic saints. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 35, n. 3, p. 417-439, 2009.

ENGELKE, Matthew. The problem of belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on “the inner life”. *Anthropology Today*, London, v. 18, n. 6, p. 3-8, 2002.

GOMES, Lilian Alves. *Entre famílias, lugares e objetos: uma etnografia da santidade de Padre Libério*. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

KEANE, Webb. The evidence of the senses and the materiality of religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 14, n. s1, p. 110-127, 2008.

LIMA, Raquel dos Santos Sousa. *“É como se fosse Santa Rita”: processos de simbolização e transformações rituais na devoção à santa dos impossíveis*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

MARIZ, Cecília Loreto. Rainha dos anjos: aparição de Nossa Senhora em Itaipu, Niterói, RJ. In: STEIL, Carlos; MARIZ, Cecília Loreto; REESINK, Mísia Lins (Org.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. p. 235-268.

MARIZ, Cecília Loreto; CAMPOS, Roberta Bivar C. O pentecostalismo muda o Brasil? Um debate das ciências sociais brasileiras com a Antropologia do Cristianismo. In: SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta; PEREIRA, Fabiana. *Rumos da Antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares*. Recife: Editora UFPE, 2014. p. 191-214.

MENEZES, Renata de Castro. *A Dinâmica do Sagrado: Rituais, Sociabilidade e Santidade num Convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

_____. Reflexões sobre a imagem sagrada a partir do «Cristo de Borja». In: REINHEIMER, Patrícia; SANT’ANNA, Sabrina Parracho (Org.). *Manifestações artísticas e ciências sociais: reflexões sobre arte e cultura material*. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2013. p. 235-263.

PEREIRA, Edilson Sandro. *O teatro da religião: a semana santa em Ouro Preto vista através de seus personagens*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

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

SAHLINS, Marshall. A tristeza da doçura, ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental. In: _____. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004. p. 563-619.

SANSI-ROCA, Roger. *Art, Anthropology and the Gift*. London: Bloomsbury, 2014.

SCHMITT, Jean Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru: Edusc, 2007.

TILLEY, Chris et al. (Ed.). *Handbook of Material Culture*. London: Sage Publications, 2006.

VILAÇA, Aparecida. Dividuality in Amazonia: God, the Devil and the constitution of personhood in Wari' Christianity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 17, n. 2, p. 243-262, 2011.

Recebido em: 01/09/2018

Aprovado em: 02/09/2018

ESTÉTICA PARA QUEM? SOBRE O PÚBLICO DA PERSUASÃO PENTECOSTAL

Ruy Llera Blanes¹

Resumo: Neste texto abordo a noção de “estética da persuasão” formulada por Birgit Meyer. Explorando a dimensão distributiva da estética presente na sua tese, argumento que o “lugar” da religião é um espaço de relacionamentos exteriorizações que deverá incluir tanto crentes como não crentes, os espaços de culto e as suas vizinhanças seculares, configurando um “público” que excede o religioso. Para tal, utilizo como termo de comparação empírico o meu trabalho de campo sobre pluralismo religioso no bairro do Palanca, em Luanda (Angola).

Palavras-chave: Pentecostalismo; Persuasão; Públicos; Birgit Meyer.

Abstract: In this paper I address the notion of “aesthetics of persuasion” formulated by Birgit Meyer. Exploring the distributive dimension of the aesthetics present in her thesis, I argue that the “place” of religion is a space of relationalities and exteriorizations that should include both believers and non-believers, spaces of worship and their secular neighborhoods, forming a “public” that exceeds the sphere of the religious. To this end, I use my field work on religious pluralism in the neighborhood of Palanca, in Luanda (Angola) as an empirical comparison.

Keywords: Pentecostalism; Persuasion; Publics; Birgit Meyer.

Birgit Meyer é, sem sombra de dúvida, um dos nomes incontornáveis das ciências sociais da religião das últimas décadas. Conhecida em primeira instância pelo estudo empírico de movimentos religiosos em África (em particular, a emergência do cristianismo evangélico e pentecostal no Gana), nos últimos anos a investigadora alemã radicada na Holanda desenvolveu uma linha de reflexão mais abrangente e conceptual que contribuiu para

¹ School of Global Studies, University of Gothenburg. Contato: ruy.blanes@gu.se

inúmeros debates sobre religião e globalização, religião, imagens e media, religião e estética, religião e os sentidos, religião e património, etc.

Neste contexto, o seu argumento recente sobre a “estética da persuasão” é um convite para uma abordagem original desde a antropologia e campo interdisciplinar dos *religious studies* ao fenómeno religioso, e em particular ao cristianismo contemporâneo – marcado, como refere Meyer no texto “Aesthetics of Persuasion”, por um processo de “pentecostalização”. Tal como fizera no final da década de 1990 com a sua leitura do pentecostalismo a partir de um modelo rupturista (“Make a complete break with the past”, 1998), Meyer volta a apresentar-nos uma abordagem original e inovadora que nos obriga a repensar uma vez mais o nosso método de abordagem ao religioso desde as ciências sociais, a partir de uma motivação empírica: a forma como o campo do cristianismo se transformou desde a emergência da teologia e experiência pentecostal no século vinte.

Em parte, a proposta de Meyer parte da necessidade de “des-protestantizar” a análise do cristianismo e embarcar numa abordagem desde a “materialidade” – corpos, coisas, textos, gestos – que por sua vez permitiria capturar a dimensão imanente, presencial, socializada, do divino. Aqui, o ponto de partida é a contradição que o cristianismo e o pentecostalismo contemporâneos provocam na clássica tese dualista de Max Weber e outros, que irreconciliavam estética e ética, corpo e espírito, salvação e vida. Através de uma interlocução com sociólogos, teólogos e filósofos – desde Max Weber a Alexander Baumgarten, Terry Eagleton e outros –, Meyer propõe vários itinerários conceptuais para compor uma teoria da “estética da persuasão”, que ela define como um espaço relacional de produção de “verdade” (*truth effects*) no religioso. Esse espaço é, em última instância, o corpo, onde, através de dispositivos retóricos e estilísticos, convergem forma, conteúdo e emoção – ou noutras palavras, a estética. Neste âmbito, partindo das reflexões do filósofo francês Jacques Rancière, Meyer defende uma abordagem mais interessada na condição política da relacionalidade e emocionalidade, enquanto determinante da sensorialidade, que em princípios opositivos abstratos. Consequentemente, um dos itinerários é aquilo a que Meyer chama

de “formas sensacionais”, uma conceitualização que se propõe sobrepor ao referido dualismo, em benefício de uma ideia de “distribuição do sensível” própria da relacionalidade própria da experiência estética.

É com esta dimensão distributiva que proponho uma reflexão a partir da minha própria experiência de terreno sobre movimentos religiosos em Angola. Na minha opinião, uma potencial consequência da teoria da estética da persuasão, não totalmente explicitada por Birgit Meyer, reside não só na transcendência do dualismo mas também na possibilidade de abertura que permite em termos heurísticos. Noutras palavras, permite-nos pensar o religioso e as suas vertentes materiais e sensacionais mais além do “lugar próprio” da religião, como ocupando um espaço de relacionalidade que inclui tanto crentes como não crentes. Desde este ponto de vista, o “público” da religião não incorporaria apenas crentes atuais e prospetivos, mas também os seus “vizinhos”: familiares, conhecidos e outros frequentadores dos espaços em que as igrejas pentecostais estabelecem as suas políticas de persuasão. Portanto, a sua “materialidade” e o seu “corpo” extravasam a imanência do religioso, estendendo-se para o espaço público secularizado.

Para ilustrar esta ideia, proponho o seguinte exercício de itinerário etnográfico:² encontramos-nos num dos musseques (bairros informais) da cidade de Luanda, por exemplo o Palanca. Este bairro, situado no centro-leste da cidade, é de génese tardo-colonial (década de 1960) e um dos mais icónicos da capital angolana. Habitado maioritariamente por angolanos de etnia bakongo, é frequentemente associado a determinados tropos tradicionalmente associados aos mesmos: comércio, informalidade, feitiçaria e religiosidade. Apesar de não ser um musseque tradicional devido à sua planificação original em grelha, o Palanca é ainda assim visto como um símbolo da Luanda que se situa “para além do asfalto”, isto é, do centro histórico e dos condomínios de elite.

² Este exercício também está incluído numa monografia escrita experimentalmente em conjunto com as colegas Annelin Eriksen e Michelle MacCarthy, intitulada *Going to Pentecost* (ver Eriksen; Blanes; MacCarthy, 2019).

Neste contexto, andando pelas ruas do Palanca, somos confrontados com duas realidades: em primeiro lugar, a recorrência de pequenas igrejas cristãs de vária ordem (evangélica, pentecostal, protestante, católica, etc.) assim como de lugares de culto *mpeve ya nlongo* – nome tradicionalmente atribuído a movimentos onde convergem elementos cristãos e de tradição bakongo. Notamos a sua presença ora por via acústica – com os sermões amplificados, cânticos e orações – ora por via visual, com as pinturas murais que anunciam os programas semanais dos locais, ou os posters que anunciam eventos futuros ou passados. Mas essa recorrência é também marcada por outros locais secularizados que coabitam com os locais de culto: comércios formais e informais, armazéns de distribuição, bares e cantinas, residências privadas e “cubicos” (quartos), etc. Em suma, os espaços de culto estão inseridos em espaços plurais de convivência quotidiana religiosa e/ou secular, e é em função dessa inserção que definem e estabelecem a sua estética de persuasão, que se configura portanto numa função contextual e relacional.

Por exemplo, em Outubro de 2013, entro no Palanca para visitar a casa de uns amigos. Entrando pelo lado norte do bairro, a partir da Estrada de Catete, na Rua J, sou confrontado com uma pequena igreja da IURD, um dos poucos locais de culto que ainda não foi objeto de reformulação estética, e portanto conserva ainda as cores branca e vermelha como referência principal. Fora da igreja, um grupo de crentes cria um círculo de oração para sinalizar o fim do culto e “expandir” a sua experiência ritual para fora do espaço litúrgico convencional. Entretanto, vários transeuntes “acomodam” o círculo, esperando que o círculo se desfaça ou contornando o mesmo pela estrada, evitando os carros e motos que por ali circulam. Não muito longe deste lugar, na rua paralela (Rua I), encontramos logo a Igreja Tempo da Verdade. Não é difícil escutar os cânticos em língua (língua franca utilizada entre os bakongo do norte de Angola e a República Democrática do Congo) que emergem da mesma. Duas ruas mais abaixo, encontra-se a residência do Pastor Nunes, principal líder da EKWESA – uma igreja *mpeve ya nlongo* estabelecida no bairro desde a década de 1980. E no meio, várias cantinas e lojas, de onde

emergem sonoridades mais mediatizadas (desde o kuduro ao semba e ao hip hop), onde convivem juventudes menos interessadas em questões religiosas.

Alguns quilómetros mais a noroeste deste lugar, na entrada do Bairro do Rangel, encontramos outro local de culto da IURD, na avenida Hoji Ya Henda, frente ao antigo Chechénia. No estacionamento traseiro da igreja, reparamos noutro círculo, desta vez de jovens cantantes de coro da igreja, devidamente trajados e ensaiando cânticos. Os cânticos perdem-se no meio do restante ruído, composto por ensaios de som de um salão de festas contíguo, dos carros e candongueiros (táxis coletivos) que circulam de e para a baixa da cidade, das ambulâncias que se aproximam do vizinho hospital Américo Boavida, etc. No entanto, o ruído não impede os jovens de continuar o seu ensaio com determinação.

Estas pequenas notas etnográficas não são mais do que “evocações sensíveis”, para reformular uma reflexão proposta há vários anos por Marilyn Strathern (1991): recordações sobre o religioso em Luanda a partir de impressões que registei ao longo dos anos, sem que isso implicasse uma introdução etnográfica aprofundada ao universo religioso particular em questão (a IURD). E de facto, reconheço que os meus conhecimentos etnográficos sobre esta igreja são voluntariamente parcos, na medida em que sempre preferi estudar outros movimentos (ver, por exemplo, Blanes, 2014), e o que vou conhecendo vem por duas vias: por um lado, o trabalho de pesquisa pioneiro de colegas como Clara Mafra, Claudia Swatowski e Camila Sampaio (2012), em colaboração com pesquisadores angolanos; e por outro, o que vou recebendo em tanto que “transeunte” nos espaços religiosos e seculares em Luanda desde 2006 até hoje: a interação casual com os seus membros; as conversações espontâneas com membros de outros movimentos religiosos; a produção mediática que se produz a partir ou sobre a igreja nos jornais e televisões locais; a estética que me é apresentada em vários pontos da cidade de Luanda; os eventos que vão sendo relacionados com a igreja (Blanes, 2015); e um grande etc. Tendo apenas entrado uma vez numa catedral da IURD em Angola (no bairro de Alvalade em Angola),

incluo-a no entanto num espaço de reconhecimento e familiaridade que me faz partícipe de uma determinada lógica de persuasão.

Portanto, esta abertura que procuro estabelecer no que diz respeito à estética da persuasão é no fundo um apelo ao caráter inerentemente público, plural e exteriorizado da religiosidade (Giumbelli, 2008), reforçando o argumento de Meyer sobre a dimensão sensacional e material com um englobamento que mobilize não só os crentes e participantes no interior da esfera do religioso, mas também os relativos não crentes, e os meros transeuntes, sejam eles potenciais conversos ou não. Desde este ponto de vista, a “persuasão” do cristianismo e pentecostalismo não é imanente nem depende exclusivamente da agência dos líderes e praticantes religiosos. É antes de mais um espaço relacional que inclui tanto movimentos exteriorizantes de expansão por parte de crentes (proselitismo, campanha, culto, etc.) como movimentos de atração, rejeição ou indiferença por parte dos “outros”, dentro do espaço plural de convivência.

REFERÊNCIAS

BLANES, Ruy Llera. *A Prophetic Trajectory: Ideologies of Place, Time and Belonging in an Angolan Religious Movement*. Oxford; New York: Berghahn Books, 2014.

_____. Politics of Sovereignty: Evangelical and Pentecostal Christianity and Politics in Angola. In: COLEMAN, Simon; HACKETT, Rosalind (Ed.). *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism*. New York: NYU Press, 2015.

ERIKSEN, Annelin; BLANES, Ruy Llera; MACCARTHY, Michelle. *Going to Pentecost: an Experimental Approach to Ethnographies of Pentecostalism*. Oxford; New York: Berghahn Books, 2019. No prelo.

GIUMBELLI, Emerson. A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

MAFRA, Clara; SWATOWISKI, Claudia; SAMPAIO, Camila. O Projeto Pastoral de Edir Macedo: Uma Igreja Benevolente para Indivíduos Ambiciosos? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 27, n. 78, p. 81-96, 2012.

MEYER, Birgit. "Make a Complete Break with the Past": Memory and Postcolonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse. *Journal of Religion in Africa*, Leiden, v. 28, n. 3, p. 316-349, 1998.

STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections*. New York: Altamira Press, 1991.

Recebido em: 14/07/2018

Aprovado em: 15/07/2018

ARTIGOS

POR QUE NÃO PODEMOS VER A DIVERSIDADE RELIGIOSA: QUESTIONANDO O PARADIGMA CATÓLICO-CÊNTRICO NO ESTUDO DA RELIGIÃO NA AMÉRICA LATINA¹

Alejandro Frigerio²

Resumo: Os avanços nos estudos da religião na América Latina se tornam restringidos pela persistência de visões excessivamente católicas-cêntricas que impedem a compreensão adequada à extensão e à relevância da diversidade religiosa, relegando a um mero epifenômeno recente e minoritário da nossa realidade social. A natureza real do papel do catolicismo no continente poderia ser melhor avaliado e compreendido – nas suas diferentes dimensões – se deixarmos de aceitar sem críticas uma série de suposições e princípios básicos que orientam nossa análise e que tentarei repensar neste trabalho. Para fazer isso, procuro identificar as características mínimas do que considero um paradigma analítico dominante no estudo da religião nas ciências sociais (principalmente a sociologia) e fornecer uma visão alternativa, baseada em diferentes pressupostos teóricos. Argumento que a dependência nos postulados de alguns autores canônicos, a excessiva comparação entre “identidades” e “crenças” e a adesão a visões extremamente institucionalizadas sobre a religião, bem como a pouca atenção dada às diferentes formas de regulamentações religiosas, fornecem uma visão exagerada de uma “América Latina católica”.

Palavras-chave: Religião; Catolicismo; Diversidade Religiosa; Teoria; Espiritualidade.

Abstract: Advances in the study of religion in Latin America have been hindered by the persistence of excessively Catholic-centric visions that cannot adequately account for the extension and relevance of religious diversity in the area, considering it a

¹ Tradução: Adriana Kerchner da Silva, aluna do curso de Bacharelado em Letras – Tradução Português/Espanhol, UFRGS. Supervisão: Cleci Regina Bevilacqua, professora do Departamento de Línguas Modernas, Instituto de Letras, UFRGS. Revisão técnica: Luciana Alvarez (Unicamp).

² Graduado em Sociologia pela Universidade Católica Argentina (UCA). Doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia. Pesquisador independente do Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas (CONICET). Contato: alejandrofrigerio@yahoo.com.ar

mere recent and minor epiphenomenon of its social reality. The real scope of this relevance, as well as a more nuanced view of the centrality of Catholicism, could be understood if we started questioning several presuppositions that usually guide our analysis and that I will reconsider in this article. In order to do this, I will first identify the basic traits of what I consider to be the dominant paradigm in the study (especially in the sociology) of religion and then I will provide an alternative view, based on different theoretical principles. I will argue that the overdependence on premises provided by certain canonical authors, the unwarranted equalization of “identities”; with “beliefs”; and the acceptance of excessively institutionalized views of “religion”, as well as the scant attention paid to religious regulation, result in an exaggerated idea of how “Catholic” Latin America really is.

Keywords: Religion; Catholicism; Religious Diversity; Theory; Spirituality.

Os avanços no estudo da religião na América Latina foram restringidos pela persistência de visões excessivamente católico-cêntricas que impedem que se entenda adequadamente a extensão e a relevância da *diversidade religiosa* relegando-a a um mero epifenômeno *recente e minoritário* de nossa realidade social. A real natureza do protagonismo do catolicismo no continente poderia ser melhor avaliada e compreendida – em suas distintas dimensões – se deixássemos de aceitar acriticamente uma série de pressupostos básicos que guiam nossas análises e que tentarei reconsiderar neste trabalho.³

³ Este trabalho baseia-se na conferência que proferi no Instituto de Investigaciones Sociales da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, em abril de 2015, no Seminario Permanente de Cultura y Representaciones Sociales. Agradeço a Hugo José Suárez e a Gilberto Giménez pelo convite. Reelaborações posteriores foram apresentadas também como conferências no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em Porto Alegre (2015) e no Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) em João Pessoa (2016). Agradeço a todos(as) colegas pelas sugestões recebidas nessas apresentações. Escutei pela primeira vez o termo “católico-centrismo” em uma exposição de Pablo Semán na X Reunión de Antropología Social realizada em Córdoba (2013) (ver também Semán, 2013).

Para tanto, identificarei os traços mínimos do que considero um paradigma analítico dominante no estudo da religião na perspectiva das ciências sociais (principalmente a sociologia) e apresentarei uma visão alternativa, baseada em pressupostos teóricos diferentes.

Argumentarei que a exagerada dependência nos postulados de alguns autores canônicos, a excessiva equiparação de “identidades” com “crenças” e a adesão a visões demasiadamente institucionalizadas da religião, assim como a escassa atenção às distintas modalidades da *regulação* religiosa, oferecem uma visão exagerada de uma “América Latina católica” – quando sempre foi evidente que a crença nos seres sobrenaturais propostos pela Igreja era, ao mesmo tempo, acompanhada, quando não contestada, por uma não menos relevante diversidade de crenças em muitos outros seres espirituais não reconhecidos por ela ou por maneiras muito diferentes de se relacionar com os que ela postulava. A visão quase universalmente aceita de um monopólio católico como condição “natural” das sociedades da região, quebrado tão somente nas últimas décadas – principalmente pelo avanço pentecostal –, propicia uma visão estereotipada e simplificada da religião nas nossas sociedades que, ao criar uma situação exagerada de um “antes” (monopólico) e um “depois” (plural), impede que se veja a contínua existência de diversidade religiosa. Uma diversidade cuja relevância social também foi pouco apreciada por sua tênue visibilidade social, já que sempre foi fortemente *regulada* – mas não suprimida – pelas diversas instituições do Estado e combatida por atores sociais de prestígio – não apenas religiosos, mas também seculares, como os médicos, psicólogos e jornalistas. Esses prolongados e denodados esforços sociais para controlar práticas e vozes religiosas dissidentes (não católicas) têm sido pouco considerados ou estudados, já que os acadêmicos naturalizamos a hegemonia do catolicismo, ajudando a invisibilizar a diversidade, deslocando-a a categorias residuais como “religiosidade popular”, “curandeirismo” ou “esoterismo”.

De modo mais geral, proponho também que uma visão menos cognitiva e sistematizada de (o que seria a) “religião” permitiria focar na rica criação e circulação de conteúdos religiosos por fora das instituições tradicionalmente

consideradas “religiosas”, em *grupos* e *contextos* muito diversos e em articulação com aspectos modernos e seculares da vida social como a indústria cultural, os meios de comunicação e internet e as redes sociais. Reunirei e resumirei, neste trabalho, ideias previamente desenvolvidas mais extensamente em outros artigos de minha autoria e aqui enfatizarei mais o argumento relativo a nossas visões excessivamente institucionalizadas da religião.⁴

Utilizando autores e perspectivas teóricas diferentes das habitualmente utilizadas na região, tentarei apresentar leituras alternativas do monopólio religioso, das identidades religiosas, do pluralismo e da regulação religiosa e, principalmente, das características necessárias da “religião”. As análises derivadas dessas releituras conceituais tornariam mais significativa e relevante a presença (passada e atual) da diversidade religiosa, mais visíveis as distintas maneiras de regulação religiosa e mais evidentes os preconceitos acadêmicos que a ocultam.

O PARADIGMA DOMINANTE NA ANÁLISE SOCIOLÓGICA DO CAMPO RELIGIOSO NA AMÉRICA LATINA

Com a expressão paradigma dominante, designarei uma série de pressupostos básicos que costumam guiar a maior parte das análises, baseados na hegemonia de certas perspectivas teóricas e definições conceituais de determinados autores, amplamente aceitos de maneira implícita, que sedimentam um sentido comum acadêmico, no que “todos nós sabemos” sobre a situação da religião na modernidade latino-americana – com algumas diferenças conforme os diferentes países.

⁴ Para que a minha proposta fique mais clara, reproduzo parte dos argumentos que já desenvolvi sobre: os distintos tipos de identidades e a superdimensão do monopólio religioso católico (Frigerio, 2007); o pluralismo e a regulação religiosa (Frigerio; Wynarczyk, 2008); a diversidade religiosa (Frigerio 2013a e Frigerio; Wynarczyk, 2013) e a espiritualidade contemporânea (Frigerio 2016 e 2013b).

A formulação mais resumida – e estereotipada, admito – do que poderiam ser os pressupostos básicos do paradigma dominante seria a seguinte:

*Existiu um **monopólio** católico que foi quebrado nas últimas três ou quatro décadas – conforme o país. Essa ruptura do “monopólio católico” levaria a uma situação de pluralismo religioso e a um **mercado** de bens simbólicos de salvação, no qual cada indivíduo já não seria “refém” da oferta eclesial e buscaria novas crenças e identidades entre as crescentes ofertas religiosas – ou construiria sua própria síntese, em um processo crescente de individualização das crenças.*⁵

Longe de ser uma visão meramente local (argentina), essa perspectiva é compartilhada por boa parte dos estudiosos latino-americanos, já que se deriva de uma visão maior sobre as relações entre religião e modernidade proposta por autores de grande prestígio na região – especialmente Peter Berger e Daniele Hervieu-Léger, referências praticamente obrigatórias ao se proporcionar um panorama do campo religioso atual.⁶ Para comprová-lo, basta comparar os marcos teóricos de três importantes estudos quantitativos sobre as crenças contemporâneas realizados na cidade de Montevidéu, Uruguai (da Costa, 2003, p. 5-37), na de Guadalajara, México (Fortuny, 1999, p. 17-29) e no distrito de Quilmes, na Grande Buenos Aires, na Argentina (Esquivel et al., 2001, p. 33-38; Mallimaci, 2001, p. 17-24).

Nesses estudos, após as críticas à visão sociológica clássica sobre a secularização que acompanharia a vida moderna, com a consequente perda de

⁵ Para outra perspectiva, ver Bastian: “A América Latina vive uma transformação religiosa caracterizada pela diversificação dos pertencimentos confessionais e por uma pluralização da crença [...]. O campo religioso latino-americano passou [...] de uma efervescência diferenciada em situação de monopólio a uma pluralização efervescente” (2006, p. 66-68).

⁶ Principalmente, a concepção de Peter Berger (1971) da religião como um “dossel sagrado” e das consequências que a passagem de uma situação de monopólio para uma de pluralismo religioso tem na fragilização das crenças, e as ideias de Hervieu-Léger sobre o tipo de reconstituição que sofreria a religião na modernidade: a crença “se expressa de forma individualizada, subjetiva, dispersa e por meio da multiplicidade de significações que os indivíduos elaboram de maneira cada vez mais independente do controle das instituições da crença (e, em particular, das instituições religiosas)” (Hervieu-Léger, 1993, p. 109).

importância ou desaparecimento da religião, são reiteradas as citações aos trabalhos de Hervieu-Léger, segundo os quais a secularização seria “não a perda da religião em uma sociedade globalmente racionalizada, mas uma reorganização geral das formas de religiosidade” (1998, p. 20). A diversificação religiosa, a individuação da crença e a ruptura da memória coletiva seriam os traços principais dessa reorganização da religião. Essa perspectiva ressalta a continuada importância da religião, mas (ao menos na maneira em que se popularizou regionalmente) *acentua uma situação de “antes” e de “depois” que, proporcionando uma visão um tanto estereotipada do passado monopolizado pelo catolicismo, singulariza em demasia o caráter inovador da dinâmica religiosa atual*. Perante a ausência, ao menos para vários países latino-americanos, de dados quantitativos sobre a situação das crenças religiosas no passado, a maior parte das pesquisas quantitativas cotejam a situação atual com o suposto passado oferecido por essa perspectiva teórica. Portanto, os dados empíricos atuais são lidos comparando-os, explícita ou implicitamente, com um passado determinado não pela empiria, mas pela teoria, e a novidade da situação atual decorre da comparação com um passado hipotético, no qual o catolicismo pareceria exercer o papel de dossel sagrado de nossas sociedades.

Renée de la Torre (1999, p. 130), em um dos trabalhos que examinam os dados da pesquisa sobre crenças e religiosidade em Guadalajara, México, reconhece francamente esse problema:

Como precisar a mudança religiosa sem ter claro o antes e o depois? O que hoje em dia se reconhece como impacto da secularização poderia ser uma derivação de processos de longa duração, como, por exemplo, a religiosidade popular? [...] não contamos com estudos similares que nos permitam comparar o antes e o depois no contexto espacial de Guadalajara, pelo que tão somente podemos recriar um antes através de um imaginário do estado das coisas pouco preciso.

Essa limitação, inerente a quase todos os trabalhos de pesquisa atuais sobre religião, não é suficientemente reconhecida.⁷ E o “imaginário pouco preciso” que utilizamos para recriar o passado, ainda menos. Na versão mais usual, nesse passado o monopólio religioso católico teria determinado tanto as *identidades* religiosas como as *crenças* dos indivíduos e compreenderia todas as suas *práticas* religiosas. Essa visão dominante funde dimensões cuja correlação não deveria ser considerada assentada, mas que deveria ser objeto de exame. Em um trabalho anterior (Frigerio, 2007), propus que o catolicismo, na verdade, apenas teria a incidência que lhe é atribuída principalmente sobre as crenças e práticas religiosas *socialmente legítimas*. A forte legitimidade social imporá uma *identificação social* correspondente (a de “católico”), mas esse predomínio seria muito menos efetivo sobre as crenças e práticas religiosas reais (e não já socialmente legítimas ou estabelecidas).

Resumindo, então, a perspectiva dominante sobre o monopólio católico: o catolicismo era a religião monopólica que dava sentido, crenças e identidade à população. Por uma série de mudanças sociais (ocorridas tanto na Argentina como em outras sociedades latino-americanas e em nível global com o advento da modernidade), rompe-se esse monopólio e cria-se um mercado religioso. Nele, cada indivíduo escolhe a que grupo quer pertencer (ou realiza sua própria síntese de crenças, em uma espécie de “religião à la carte” e “*contapropismo* religioso”⁸).⁹

Inseridos nessa formulação, ao mesmo tempo resumida e muito genérica, há outros pressupostos que constituem parte da nossa bagagem analítica usual

⁷ A pesquisa de da Costa (2003) é uma bem-vinda exceção a essa regra. Tomando quatro trabalhos distintos (ainda que comparáveis), consegue uma sequência de dados de cinquenta anos que mostra uma série de interessantes oscilações nas crenças.

⁸ N. T.: o texto original usa o termo espanhol “*cuentapropismo*”. Ideia de “por conta própria”.

⁹ Sem dúvida estou simplificando excessivamente o que chamo de perspectiva dominante do monopólio católico. Confio, entretanto, que será evidente para xs leitorxs sua familiaridade com essas ideias, assim como sua popularidade acadêmica. De todo modo, meu objetivo não é tanto realizar uma crítica pormenorizada desse paradigma, mas oferecer *visões alternativas de análise*.

e que criticarei mais detalhadamente a seguir: a (exagerada) importância dada às identidades religiosas como forma de medir o monopólio e a subsequente quebra deste (a transição de um estado a outro é usualmente medida e especificada pela quantidade decrescente de pessoas que se identificam como “católicas”); a (con)fusão entre *identidades* e *crenças*; a pouca atenção dada às diferentes maneiras de *regulação religiosa* que ainda persistem – enfatizando fortemente, dessa forma, o “pluralismo” ou a situação de (livre) mercado religioso atual. Também serei crítico da ideia, mais implícita do que efetivamente enunciada (tendemos a usar o conceito sem definições explícitas), de que a “religião” é principalmente um *sistema* de símbolos – que aludem a realidades últimas de significado ou a planos sagrados da existência – e que ela se transmite principalmente através de *grupos religiosos*, que, para sê-lo (e por sê-lo), possuem *determinadas características* – tampouco explicitadas e pouco contestadas; os modelos mais cristãos de *igreja* ou *seita* sendo os modelos habituais.

UMA VISÃO ALTERNATIVA SOBRE O MONOPÓLIO, O PLURALISMO, A REGULAÇÃO E AS IDENTIDADES RELIGIOSAS

A seguir apresentarei visões alternativas sobre o “monopólio” e o pluralismo religiosos, as identidades (*identificações*) religiosas e a maneira como podemos visualizar e definir a “religião”. Não pretendo que essas sejam as maneiras “objetivas”, nem “mais adequadas” de pensar esses temas e de definir esses conceitos, mas sim que evidenciem aspectos da realidade que, do contrário, passam despercebidos – especialmente os relacionados com a visibilização e a regulação da diversidade religiosa.

SOBRE O MONOPÓLIO RELIGIOSO CATÓLICO

É preciso compreender e reconhecer que o “monopólio católico” sempre foi principalmente sobre as “*crenças (socialmente) legítimas*” e não sobre as

crenças (efetivas) das pessoas.¹⁰ As pessoas sempre tiveram crenças muito diferentes das indicadas pela Igreja Católica, algo que fica claro pela contínua e popular presença de crenças e de práticas “mágicas”, “esotéricas” e de espiritualidades alternativas – sempre combatidas pelo Estado e pelos médicos, *ademais* dos sacerdotes católicos.¹¹

Na Argentina, pelo menos desde o princípio do século XX, essas presenças são advertidas nos principais jornais e combatidas por campanhas jornalísticas que aplaudem – e incentivam – a ação policial contra “curandeiras” e “adivinhas” que frequentemente terminam detidas nas delegacias. Apesar da sequência de antecedentes históricos inegáveis, a cada década ou duas, os meios voltam a retomar esse “problema”, apontando-o com estranheza, como uma anomalia que não deveria estar ali. Bruxas, curandeiras, adivinhas, espiritistas e praticantes de espiritualidades mágico-religiosas diferentes do cristianismo são ignorados ou, se percebidos, estigmatizados, devido a nossa imagem ideal do país como “europeu”, “branco”, “moderno” e “católico”, sem lugar para religiões alternativas e muito menos para a “magia” ou para visões encantadas do mundo (Frigerio, 2002).¹²

¹⁰ Aqui me refiro principalmente ao caso argentino. A afirmação deveria ser válida também para muitos outros países latino-americanos, embora fosse necessário qualificar sua relevância em cada caso.

¹¹ Sobre a antiguidade e persistência da diversidade religiosa na Argentina, ver Bianchi (2004) e consultar o dossiê “Del “monopolio católico” al “pluralismo”: ¿qué lugar para la diversidad religiosa en Argentina?” na revista Corpus (2013), com textos de antropólogos, historiadores e sociólogos. Disponível em: <<https://corpusarchivos.revues.org/162>>. Acesso em: 14 set. 2018.

¹² O historiador Roberto Di Stefano destaca: “Se hoje consideramos que, embora a esmagadora maioria dos argentinos se declara católica nas pesquisas, o dado é enganoso porque esconde religiosidades ou espiritualidades autoconstruídas, não me parece que no século XVIII as coisas fossem muito diferentes. Já afirmei: nem os padres das paróquias urbanas de Buenos Aires conseguiram que seus fiéis cumprissem com o preceito anual no século XVIII. Se lemos os relatórios dos padres de outras áreas, sobretudo das rurais, nos deparamos com situações parecidas [...]. Quase ao final do século XIX, consideravam-se os argentinos como católicos e os protestantes como estrangeiros. Mas

A abundante evidência empírica local sobre esses agentes mágico-religiosos também foi maiormente invisibilizada pela academia local e, quando tratada, foi deslocada para o campo do “esoterismo” ou do “curandeirismo”, mais do que o propriamente “religioso” – mediante definições no mínimo questionáveis dessas categorias e efetuando um recorte muito parcial da ampla gama de atividades que muitos desses curandeiros ou adivinhos realizam, já que usualmente oferecem *tanto* bens *mágicos* quanto *religiosos* para seus clientes/devotos.¹³

Igualmente, a enorme quantidade de “santos populares” e seres espirituais de todo tipo aos quais se rende culto – por mais heterodoxos e distantes do santoral católico que sejam – são normalizados, invisibilizados, menosprezados ou contidos pelos acadêmicos, que os colocam dentro do “catolicismo popular”, desenfazendo conceitualmente sua alteridade religiosa radical. A presença cada vez maior de todo tipo de religiões de origem afro e a prolongada vigência do espiritismo (desigual nos diferentes países) também é subestimada, já que não produzem *identificações* sociais fortes (ver mais abaixo) ou as ocultam.¹⁴

De maneira mais geral, para realizar uma crítica às visões que exageram a fortaleza do monopólio católico no passado argentino, também parto de embasamentos *teóricos* diferentes: não da ideia de Peter Berger de um “dossel

essa homologação não reflete nenhuma unanimidade de crenças, mas responde ao fato de que a adscrição religiosa tinha implicações políticas e jurídicas.” (2013, p. 2).

¹³ Com exceção do pioneiro trabalho de Bianchi (2004) que fala de “minorias *religiosas*”, outros importantes estudos de historiadores que abrangem crenças e práticas que expressam diversidade religiosa preferem situá-los dentro do “esoterismo” (Bubello, 2010), do “ocultismo” (Santamaría, 1992; Quereilhac, 2016) ou do “curandeirismo” (Chavez; Maurizi; Horvath, 1977; Ratier, 1972). Wright e Messineo (2013, p. 31) utilizam a expressão “heterodoxias sócio-religiosas” porque “ocupam um lugar periférico no campo (religioso)”.

¹⁴ Por esse motivo, dificilmente figuram nos números de crentes religiosos oferecidos por estudos quantitativos, por mais que a presença de “pais” e “mães” de umbanda seja muito comum nos bairros da Grande Buenos Aires.

sagrado” – compartilhada por boa parte dos acadêmicos da área –, mas das ideias de James Beckford e de Rodney Stark e associados, que consideram *a pluralidade de visões religiosas não uma exceção recente, mas uma situação natural em sociedades complexas* – que a instauração de monopólios religiosos suprimiu ou controlou com grande esforço e, geralmente, com cumplicidade estatal.

Beckford aponta que a concepção tradicional do termo “monopólio” foi influenciada, em grande medida, pelos “escritos quase canônicos” de Peter Berger e Thomas Luckmann. Concentrando-se principalmente nos trabalhos do primeiro autor, sustenta que “o ponto de partida de Berger, a afirmação segundo a qual ‘através da maior parte da história humana os *establishments* religiosos existiram como monopólios na sociedade (1971, p. 134)’ é, se muito, uma afirmação discutível e, provavelmente, equivocada” (2003, p. 82).

Segundo o sociólogo britânico:

Parece difícil afirmar que o monopólio religioso alguma vez significou a total ausência de diversidade religiosa [...]. Assim, o contraste de Berger entre “tradição” e “modernidade” é exagerado [...]. [Esta visão] ignora o fato de que os sentimentos e as crenças religiosas quase sempre foram diversos e menospreza a força e o esforço que devem ter sido feitos para manter a ficção de um mundo unitário de verdade religiosa (Beckford, 2003, p. 83).

Em sua perspectiva, os conflitos entre visões de mundo existentes no começo da modernidade:

[...] refletem mais uma diminuição na capacidade dos que tinham poder para suprimir dissidência do que uma perda de fé em uma única fonte de verdade. As perguntas sociológicas interessantes não versam sobre a credibilidade de algum tipo de afirmação religiosa de verdade, mas sobre as condições sociais que permitiram que uma variedade de crenças, práticas e organizações adquirissem aceitação, permissão ou legitimidade. O enfoque deveria estar *sobre o poder e a violência* mais do que na suposta perda ou diminuição do monopólio sobre a verdade e o surgimento do relativismo filosófico (Beckford, 2003, p. 83-84, destaque nosso).

Rodney Stark, Roger Finke e Lawrence Iannacone argumentaram – em diversos trabalhos, em coautoria ou não – que o pluralismo – e não o monopólio – é a situação natural de economias religiosas – ao menos em sociedades complexas –, já que a segmentação inevitável das preferências dos atores sociais (por classe social, sexo, idade, etc.) impossibilita que uma só oferta religiosa possa satisfazer todas as suas necessidades:

Como uma única firma religiosa não pode moldar seu atrativo para atender as necessidades de um segmento do mercado sem sacrificar seu atrativo para outro, a oferta e a diversidade da religião aumentam na medida em que as regulações são revogadas [...]. Devido à diferenciação subjacente às preferências dos consumidores, a concorrência religiosa e o pluralismo crescerão, salvo que exista uma regulação do Estado (Finke, 1997, p. 51).

Uma única firma religiosa pode monopolizar a economia religiosa somente na medida em que pode empregar a força coercitiva do Estado para regular e restringir seus concorrentes (Stark; Iannacone, 1993, p. 252).

Esses autores desconfiam, inclusive, de que alguma vez tenha existido um monopólio católico *efetivo*:

Porque essas preferências dos consumidores são fortes, as economias religiosas nunca podem ser plenamente monopolizadas, nem mesmo quando estão respaldadas pelo poder coercitivo total do Estado. Dessa maneira, mesmo quando se encontrava no topo de seu poder temporal, a Igreja medieval estava rodeada de heresias e afetada por divergências internas (Stark; McCann, 1993, p. 113).

Sem negar a relevância que o catolicismo obviamente teve e tem em nossas sociedades, um embasamento teórico mais atento à dimensão do *poder*, e que não naturalize a necessidade de um monopólio religioso, tornaria mais evidente a inevitabilidade da presença da diversidade religiosa (para satisfazer a distintos segmentos e grupos da população, com demandas e gostos religiosos muito diferentes) e, *sobretudo, a forte regulação social que ocultou*

essa diversidade na época do suposto “monopólio”. Ademais, valorizaria mais adequadamente a relevância das possibilidades de *visibilidade* que oferece a crescente desregularização religiosa. Para o caso argentino, é muito claro que a volta à democracia a partir de 1982 rompeu, aos poucos e não sem muito e progressivo esforço, com a identificação “nação = catolicismo = forças armadas” e permitiu que pentecostais, afro-umbandistas, espiritistas e a multiplicidade de propostas englobáveis sob o sempre impreciso rótulo de “Nova Era” ganhassem visibilidade. Muitas dessas crenças e práticas *já estavam presentes no país*, mas, dada a repressão estatal que várias delas sofriam (sob a acusação de “exercício ilegal da medicina” ou por outros motivos), mantinham um perfil cauteloso. Com a chegada da democracia, sua presença no espaço público tornou-se muito mais evidente, mas essa crescente visibilidade da diversidade religiosa logo deu espaço para uma forte reação social: a construção da “invasão das seitas” que, junto com a cumplicidade midiática e o ativo trabalho de um movimento contra-cultos local, gerou pânico moral no começo da década de 1990 (Frigerio, 1993; Frigerio; Oro, 1998; Frigerio; Wynarczyk, 2003).

Resumindo o argumento: a diversidade religiosa sempre foi mais importante no passado do que pensamos; foi invisibilizada tanto pelas prolongadas e intensas maneiras de regulação social implementadas contra ela, quanto pelos pressupostos acadêmicos que a deslocavam para as difusas categorias conceituais de “catolicismo popular”, “esoterismo” ou “curandeirismo”.

SOBRE A RELEVÂNCIA DAS IDENTIFICAÇÕES RELIGIOSAS (“IDENTIDADES”)

O paradigma dominante costuma menosprezar o caráter situado, contingente e relacional das identidades (as quais preferimos denominar *identificações* para ressaltar seu caráter de produtos da interação social permanente e para não concebê-las como essências internas às pessoas) e apresenta uma versão inflada deste conceito – atribuindo-lhe uma importância muito superior à que tem.¹⁵

¹⁵ Seguindo o resumo que Weigert, D. Teitge e J. Teitge (1986) realizam das contribuições de diferentes autores situados dentro da corrente do interacionismo simbólico, podemos

Quando um censo oferece a informação de que 90% da população é católica, isso significa que essa porcentagem optou, perante uma pergunta pontual sobre afiliação religiosa, pela *identidade social* de católico. Esse ato pontual de identificação frente a uma pergunta concreta – e não muito frequente na vida de uma pessoa – não nos diz nada sobre que lugar ocupa o ser “católico” na sua *estrutura de compromissos identitários* e se essa identificação tem alguma relevância para sua *identidade pessoal* (seu *self*).¹⁶ Quando uma pessoa opta pela identidade social de católico, isso tampouco indica se ela se sente parte de um “nós” católico com intensidade suficiente para atuar coletivamente em benefício desse grupo (“católico” como *identidade coletiva*).¹⁷

conceber a identidade como “uma definição *socialmente* construída de um indivíduo” (1986, p. 34). Mais especificamente, como uma dimensão tipificada ou socialmente expressada do *self* (afirmação que deriva de Stone, 1962). Segundo Weigert, D. Teitge e J. Teitge, “um indivíduo possui um *self* que é tipificado *situacionalmente* através de uma variedade de identidades. As identidades constituem o *self* no contexto da ação social” (1986, p. 40). Ou seja, nosso *self* apenas é socialmente acessível mediante as identidades que se atribui ou que lhe são atribuídas.

¹⁶ Uma característica dos indivíduos em sociedades complexas é que várias e mutantes definições do *self* estão disponíveis como *identidades*. Uma ou outra identidade pode ser apresentada pelo ator ou *imposta por outros interagentes enquanto cada um negocia pelo controle da situação* ou, ao menos, para estabelecer um consenso de trabalho. Os indivíduos devem enfrentar a tarefa de manejar continuamente identidades *múltiplas* dentro – e através – de situações sociais (Weigert; Teitge, D.; Teitge, J., 1986, p. 46). O ordenamento das identidades em termos de grau e tipo de compromisso que cada ator tem com elas constitui a *estrutura de compromissos identitários*. Os indivíduos oferecem para sua validação uma *identidade principal ou mestre* (*master identity*) que representa uma organização implícita de todas as outras identidades (Weigert; Teitge, D.; Teitge, J., 1986, p. 51-53). É claro que a capacidade de negociar identificações é mais limitada em determinados contextos que em outros – as identificações raciais ou étnicas são menos negociáveis em sociedades racistas.

¹⁷ Cada um desses termos denota um fenômeno social (e um objeto de estudo) diferente – embora certamente inter-relacionados. A *identidade pessoal* seria “a conceitualização que a pessoa faz de sua continuidade como sujeito e de seus atributos [...] é o conceito que o indivíduo tem de si mesmo como um ser físico, social, espiritual e moral” (Carozzi,

É necessário admitir, portanto, que a identidade social de católico não nos diz nada sobre a identidade *pessoal* do indivíduo, nem sobre sua identidade *coletiva* e muito menos nos diz sobre suas *crenças*. As *identificações* dizem pouco sobre as *crenças* de quem as adotam: umas são respostas à pergunta “quem sou eu” (e/ou como me classificam os outros) e outras à pergunta “no que eu creio”.

As mutantes e altamente variáveis relações entre *identificações* e *crenças* ficam evidentes se comparamos as que realizam os integrantes de diferentes grupos religiosos. Boa parte dos grupos e agentes produtores de diversidade religiosa (ou seja, que postulam determinados seres espirituais e maneiras de se relacionar com eles) não necessariamente propõem *identificações* religiosas específicas. O caso mais claro é o dos cultores e praticantes da Nova Era, que dificilmente se identificam como tal – pela sua marcada ênfase na autonomia espiritual e na circulação por, mais que na permanência em, diferentes grupos. A identificação de “praticante de disciplinas da Nova Era” tem escassa relevância no que se refere às identificações pessoais, sociais ou coletivas. No entanto, a natureza supra-humana que postulam sobre determinados seres ou energias espirituais (seja de maneira transcendente ou imanente) e as maneiras que propõem de se relacionar com elxs ou de desenvolvê-las afetam a vida cotidiana de milhares e milhares de argentinos – independentemente de qual seja sua “identidade” religiosa. Para muitos, provavelmente seja a de “católicos”, por mais que sua cosmovisão pouco corresponda com a postulada pela instituição religiosa à qual declaram pertencer.

1992 apud Goffman, 1986, p. 56-57). A *identidade social* seria “a categoria de pessoa adjudicada a um indivíduo mediante mecanismos de autoatribuição e atribuição por outros, no *curso da interação*” (Carozzi, 1992). Essas categorias são sociais, reconhecidas pelos membros de uma sociedade e atribuídas durante as interações sociais. A *identidade coletiva* é “a conexão cognitiva, moral e emocional de um indivíduo com uma comunidade maior [...]” (Polletta; Jasper, 2001, p. 85). Segundo Snow (2001), “imerso nesse sentimento coletivo de nós, há um sentimento correspondente de agência coletiva [...] na perseguição de interesses comuns”. Ver Frigerio (2007) para um maior aprofundamento dessa diferenciação.

De maneira similar, a forte estigmatização social sobre os devotos de religiões de origem afro faz com que raramente eles reivindicuem sua identidade *social* de praticantes dessas religiões, por mais que sua prática constitua um pilar principal da elaboração de suas identidades *pessoais* (ser “filho” de um determinado orixá afeta fortemente a vida de uma pessoa). Também para os devotos de Gauchito Gil ou de San la Muerte, a identificação como seguidores¹⁸ desses santos constitui um elemento crucial de sua identidade *pessoal* e de suas crenças e práticas religiosas, por mais que sua identidade *social* siga sendo a de “católicos”. No caso dos evangélicos, a correspondência entre identidade pessoal, social e coletiva tende a ser maior, o que ajuda a explicar sua crescente visibilidade no continente.

SOBRE O “PLURALISMO”

A transição de um “monopólio” (das crenças legítimas) a um “mercado” não deixa de implicar *controles ou regulações* sobre as práticas e crenças religiosas. Ainda há um *custo social* inegável associado à prática de determinadas religiões. Muitas delas carecem de legitimidade social ou não são consideradas “verdadeiras religiões” – mas crenças de qualidade inferior: “seitas”, “cultos”, “bruxaria”, “satanismo”, “superstições” ou “folclore” –, sendo inevitavelmente estigmatizadas, fazendo com que seus praticantes sejam menosprezados ou temidos.

Como propõe James Beckford, embora exista um grau crescente de *diversidade religiosa* nas sociedades, isso não necessariamente implica *pluralismo*, se por *pluralismo* entendemos uma valoração *positiva* dessa diversidade (2003, p. 74).

Muito pelo contrário, a valoração frequentemente desfavorável da diversidade religiosa revela a persistência de *graus de regulação* do “mercado religioso” – particularmente significativos, dado que, em uma época como a nossa de reivindicações de minorias identitárias de todo o tipo (étnicas,

¹⁸ N. T.: no original a palavra usada é “promeseros”, modismo argentino que vem da palavra “promesa” e que se refere aos devotos; àqueles que pagam promessas [aos santos mencionados nesse caso].

de gênero, etc), a religiosa é praticamente a única “diversidade” para a qual dificilmente se reivindicam direitos.¹⁹

Por outro lado, o paradigma dominante visualiza apenas uma parte da “regulação” dos comportamentos religiosos, focalizando-se (quando o faz) principalmente na regulação religiosa *estatal*. Seguindo as ideias de Grim e Finke (2006), é necessário ressaltar que a regulação religiosa pode ser de dois tipos: 1) *estatal*, por meio de leis que pautam suas atividades, ou favorecendo alguma(s) em detrimento de outras (favoritismo estatal); mas também pode ser 2) *social*, mediante críticas e estigmatizações que prove-nham de distintos atores sociais. Estes não somente podem ser *religiosos* (da(s) Igreja(s) tradicional(is)), como usualmente se parece acreditar, mas também e de maneira ainda mais relevante, por meio de agentes *seculares* (médicos, psicólogos, jornalistas, etc.) (Frigerio, 1993; Fidanza; Galera, 2014). Sempre insuficientemente considerados nos estudos sobre religião, os *meios* também cumprem uma importante função nessa regulação social.

Resumindo, então: da mesma maneira em que o paradigma dominante superestima a hegemonia do “monopólio católico” no passado e presta pouca atenção aos esforços regulatórios do Estado e de diversos setores sociais para sustentá-lo (de maneira sempre mais ou menos precária), também subestima a contínua existência dessa regulação, em uma época de suposto “mercado religioso” (livre), na qual determinadas práticas ainda são invisibilizadas (ver Frigerio; Wynarczyk, 2008, para o caso dos evangélicos), estigmatizadas ou, até mesmo, criminalizadas – como acontece cada vez mais na Argentina para o caso das religiões de origem afro e para a devoção a San la Muerte (Fidanza, 2014).

Um problema mais geral, que obviamente compete aos estudos latino-americanos, mas que afeta quase toda a produção acadêmica sobre o tema, é a visão excessivamente institucionalizada que se tem da “religião”. Boa parte dos estudos é realizada em grupos (mais ou menos) socialmente ou

¹⁹ O destaque aos *graus de regulação* das atividades religiosas é uma das principais contribuições do “paradigma das economias religiosas” desenvolvido por Stark, Finke, Iannaccone e outros sociólogos norte-americanos (ver Frigerio, 2008, para um resumo do mesmo).

academicamente legitimados como “religiosos”, já que nossa tipologia deles é excessivamente restringida e influenciada pelo nosso entorno cultural cristão. A utilização cada vez mais frequente do conceito *espiritualidade* tenta chamar a atenção para a busca de uma experiência religiosa não institucionalizada, enfatizando a crescente relevância das bricolagens e sincretismos pessoais. Contudo, o problema é que o conceito parece dispensar a necessidade de *todo* grupo religioso, como se seu protagonista fosse um sujeito hiper- ou super-individualizado, que pudesse prescindir das atividades de agrupações com algum grau de organização (Carozzi, 1999; Frigerio, 2016). Prevalecem, assim, tanto visões super-socializadas quanto infrassocializadas da religião (ou, em sua visão individualizada, da espiritualidade), como tentarei demonstrar a seguir. Proporei, também, que a ideia de “religião vivida” – e uma definição bastante específica da mesma – pode nos ajudar a sair da excessiva dicotomização grupo-indivíduo dentro da qual parecem se situar a maioria das análises, porque não implica (de maneira explícita nem tácita) nenhum tipo de organização específica nem tampouco um individualismo extremo.

SOBRE A (DEFINIÇÃO DE) “RELIGIÃO”

A RELIGIÃO COMO SISTEMA E COMO INSTITUIÇÃO

As definições usuais de religião utilizadas nas ciências sociais superenfatizam, seja explicitamente ou implicitamente, seu grau necessário de *sistematicidade* e de *institucionalidade*.

Alguns exemplos:

“A religião é um *sistema* de crenças e práticas por meio das quais um grupo se enfrenta com os problemas últimos da vida humana” (Yinger, 1970, p. 7);

“Uma *instituição* que consiste na interação culturalmente pautada com seres supra-humanos culturalmente postulados” (Spiro, 1966);

“Um *sistema de símbolos* que atua para estabelecer vigorosos, penetrantes e duradouros estados anímicos e motivações nos homens, formulando

concepções de uma ordem geral de existência e revestindo essas concepções com uma auréola de afetividade de modo que os estados anímicos e motivações pareçam ser de um realismo único” (Geertz, 1973);

“Um *sistema* unificado de crenças e práticas relativo a uma realidade supraempírica, transcendente, que une todos aqueles que se aderem a ele com vistas a formar uma só comunidade moral” (Dobbelaere, 1981).

A ênfase em que é um sistema de crenças implica ou traz associados outros sistemas similares a respeito de sua coerência e eloquência. Os aspectos ou dimensões discursivos (e cognitivos) das religiões tornam-se particularmente relevantes: produz-se uma superdependência em relação ao que os informantes ou os nativos podem explicar sobre o que fazem, principalmente com certo nível de complexidade e coerência. Por outro lado, a frequente insistência em que a religião se refere aos “problemas últimos da vida” também estabelece requisitos de certo desenvolvimento e consistência teológica, mais presentes nas preocupações de especialistas religiosos do que em boa parte dos fiéis, que talvez, mais que desvelar as chaves últimas da existência (*para quê?*), utilizam a religião e os poderes ou seres supra-humanos como meios para aliviar os problemas de sua vida cotidiana (*como?*). Com essas definições de religião não parece estranha a necessária relevância e dependência, nas pesquisas, de determinados “informantes-chave” – geralmente os líderes de grupos religiosos ou, no caso de sociedades simples, os xamãs ou especialistas, que são os que podem articular as crenças com esse nível requerido de desenvolvimento, complexidade e sistematicidade.

Mesmo sendo necessário reconhecer que as dimensões da prática, da emoção e da corporalidade se tornaram mais importantes nos últimos anos (resultado da influência de Bourdieu e das perspectivas contemporâneas da *performance* e do *embodiment*), os estudos desses aspectos continuam sendo realizados em contextos claramente “religiosos” – que sempre são definidos como tais por determinados grupos sociais ou pelos preconceitos dos acadêmicos daquilo que seria “religioso”.

As *instituições religiosas* seguem tendo um papel altamente preponderante em nossos estudos. São principalmente os grupos considerados (social

e academicamente) como legitimamente religiosos, e seus representantes ou líderes, os que facilitam os contextos principais de observação. É difícil esperar o contrário, dada nossa formação ocidental e cristã (e sociológica) que nos predispõe a buscar, encontrar e examinar, sobretudo ou principalmente, *igrejas, seitas ou denominações* – grupos obviamente *estruturados* e facilmente reconhecíveis que *perduram no tempo*. Dessa maneira, nosso estudo da “religião” encontra-se excessivamente focalizado nos *grupos, contextos e sistemas* de crenças legitimamente (social e academicamente) consagrados como “religiosos” e deixa de fora da análise boa parte da produção “religiosa” que frequentemente não costuma passar por esses grupos ou contextos nem conta com o grau de sistematicidade (teoricamente) requerido, mas que, não obstante, cumpre um papel muito importante na vida das pessoas – especialmente na produção de diversidade religiosa (Besecke, 2005).

Ultimamente, o conceito de *espiritualidade* chama a atenção para a busca de experiência religiosa não institucionalizada, enfatizando a análise das bricolagens e sincretismos pessoais. Contudo, como argumentarei a seguir, o conceito tampouco é adequado para examinar a atividade religiosa fora dos grupos legitimados, já que parece prescindir da necessidade de *toda* agrupação religiosa.

A RELIGIÃO INSTITUCIONALIZADA VS. A RELIGIÃO INDIVIDUAL

É possível rastrear uma armadilha conceitual que torna dependente o fazer religioso tão somente (ou, ao menos principalmente) de determinados grupos com características muito específicas ou, ao contrário, da quase absoluta autonomia do indivíduo que escolhe entre diferentes ofertas ou faz sua própria combinação delas. Pode-se identificar a origem dessa armadilha, chegando à obra de Troeltsch e sua influente tipologia de grupos religiosos.

Em 1975, a revista norte-americana *Sociological Analysis* (agora *Sociology of Religion*) convocou um simpósio sobre a obra de Troeltsch e sua relação com a de Weber. Nesse simpósio, os três artigos dedicados ao teólogo alemão insistiram em seu conceito de “misticismo”, que seria o “esquecido” terceiro integrante de sua tipologia igreja-seita-misticismo. Uma complicada relação

com Weber e, em seguida, a seletiva introdução de sua obra no mundo anglófono por Niebuhr (1929) fizeram com que a sociologia da religião posterior se baseasse praticamente na dicotomia seita-igreja, deixando de lado o misticismo, o “desventurado terceiro tipo de Troeltsch” (Garrett, 1975).

Colin Campbell (1978, p. 146) resgata mais explicitamente as contribuições iniciais de Troeltsch para a análise e a adequada compreensão da “nova religiosidade” que, a partir dos anos de 1960, havia posto em xeque a teoria da secularização (“a expansão da religião oriental, o renascimento do ocultismo, o fascínio pela astrologia e o novo Pentecostalismo”). Uma religiosidade que – no momento em que escreveu o artigo – era difícil de localizar tanto dentro de noções estabelecidas de “o religioso” quanto de “o secular”. As dificuldades de muitos de seus colegas de enquadrá-la dentro de “o religioso” – argumenta Campbell – decorriam do fato de que as novas práticas não estavam desenvolvidas por, nem aconteciam dentro de, igrejas, seitas ou denominações, as formas de agrupações religiosas típicas estudadas pela sociologia da religião – e que, portanto, determinavam, academicamente, o paradigma de “o religioso”.

Para Campbell (1978), entretanto, essa nova religiosidade poderia encaixar-se dentro do terceiro tipo de religião de Troeltsch: o da “religião mística e espiritual”, um tipo bem menos conhecido e utilizado do que seus outros dois de “religião de igreja” (*church religion*) e “religião de seita” (*sect religion*). Como Garrett (1975), Campbell sugere que essa tricotomia religiosa original de Troeltsch havia sido reduzida a uma dicotomia com um foco excessivo no tipo de grupo religioso que as caracterizaria (igreja ou seita), fazendo com que apenas esses dois tipos de instituições dominassem o panorama do estudo da religião.²⁰

²⁰ Desenvolvi com maior profundidade esses assuntos ao discutir a relevância do conceito de “espiritualidade” (ver Frigerio, 2016).

Anteriormente, Luckmann, no seu livro *Invisible Religion*²¹ (1967), havia chamado a atenção para o fato de que a religião se tornara invisível aos olhos dos sociólogos porque prestam atenção principalmente aos mundos sociais institucionalizados e organizados e dificilmente conseguem perceber o que acontece fora deles. Para Luckmann (1967, p. 22-26), a principal premissa da sociologia da religião:

Consiste na identificação da igreja e da religião [...]. A religião vem a ser um fato social, seja como ritual (comportamento religioso institucionalizado) ou doutrina (ideias religiosas institucionalizadas) [...]. A disciplina, desse modo, aceita as auto-interpretações – e a ideologia – das instituições religiosas como definições válidas do alcance de seus temas de estudo ou de interesse.

Ainda que nos últimos vinte anos a ideia de espiritualidade venha ganhando terreno como ferramenta conceitual, focalizando em dimensões diferentes da “religião”, a situação atual dos estudos continua dependendo excessivamente das antigas formulações de Troeltsch: seguimos estudando “religião” (sobretudo através do estudo de *igrejas* ou *seitas*) e agora também “espiritualidade” (redescobrimos e reivindicando o terceiro tipo de Troeltsch). A dicotomia “religião” e/ou “espiritualidade”, no entanto, continua oferecendo versões estereotipadas sobre as maneiras com que as pessoas se relacionam com o mundo sobrenatural, seja proporcionando visões hiper-socializadas (o indivíduo subsumido dentro de sua comunidade religiosa, usualmente do tipo *igreja* ou *seita*) ou infra-socializadas (o indivíduo soberano do *misticismo*).

Como correção analítica à super-dependência nos conceitos de igreja ou seita, ideias como “religião invisível” ou “espiritualidade” ajudam a pensar outras possibilidades de prática e validação do “religioso”, mas a ênfase excessivamente individualista de Luckmann, e de quem toma a versão *emic* da epistemologia autônoma da espiritualidade ao pé da letra, começou a ser objeto de críticas por parte de vários autores que fizeram estudos empíricos

²¹ N.T.: Traduzido no Brasil com o título de “A religião invisível”, publicado pela Edições Loyola, 2010.

importantes sobre o tema (Wood, 2010; Frigerio, 2016). A visão do individualismo radical – que caracterizaria a espiritualidade moderna, tanto em seu momento “Nova Era” nos anos 1980 e 1990, quanto na espiritualidade pós-cristã do século XXI – foi criticada como sociologicamente inadequada. Como argumentou e mostrou Carozzi (1999), *a autonomia é parte do “vocabulário de motivos” (vocabulary of motives)* que se aprende dentro do circuito alternativo, *em interação com* diferentes grupos e seus gurus ou líderes e os outros praticantes dessas ideias.²²

A visão de um indivíduo onipotente que escolhe livremente e realiza suas próprias bricolagens de acordo, principal ou exclusivamente, com sua vontade autônoma, *provém da aceitação acrítica dos relatos dos entrevistados – ou de suas trajetórias narradas em livros ou apresentadas em conferências e oficinas – lidos à luz de perspectivas teóricas excessivamente individualistas*. Essa conjunção teórico-metodológica invisibiliza os numerosos grupos pelos quais passaram seus entrevistados, e as diversas fontes e discursos de autoridade que acataram em distintos momentos – como sugere Carozzi (1999, 2000) com base na sua experiência de campo, que complementa e guia as interpretações de suas entrevistas.

Mais recentemente, outros autores anglófonos também têm enfatizado que os indivíduos são socializados na doutrina da “espiritualidade do *self*” (Aupers; Houtman, 2006, p. 208):

Satisfazendo sua fome no mercado da Nova Era, nossos entrevistados adquiriram quadros de interpretação alternativas, novos vocabulários e símbolos para interpretar suas experiências. Aprenderam a etiquetar experiências estranhas e fora do cotidiano como espirituais. Simultaneamente, essas experiências validaram os esquemas interpretativos aprendidos.

²² Resenhando a clássica formulação de C. Wright Mills (1940), Campbell aponta que “a premissa é que os motivos não são mais que palavras utilizadas por atores em situações nas quais precisam justificar (prestar contas de) sua conduta quando interrogados por outros” (1991, p. 90). Existem “vocabulários de motivos” típicos e específicos que se articulam em determinadas circunstâncias ou contextos sociais.

Besecke (2005) e Wood (2010), entre outros, criticaram a ideia de que as pessoas desenvolvem sua espiritualidade com base em critérios exclusivamente pessoais como sociologicamente *naïve*:

No caso da sociologia da espiritualidade, um indutivismo *naïve* fez com que as declarações dos indivíduos de que estão exercendo autoridade sobre sua vida espiritual fossem transpostas a-criticamente às afirmações sociológicas de que esse é realmente o caso. Os sociólogos transformaram os discursos nativos sobre o controle da própria vida em pronunciamentos analíticos de que efetivamente se exerce a auto-autoridade [self-authority] (Wood, 2010, p. 270).

A ênfase excessiva na religião privada ou privatizada [privatized religion] deriva uma ideia da religião como um fenômeno exclusivamente psicológico, com poucas influências e consequências sociais (Besecke, 2005, p. 187).

Ao mesmo tempo em que o conceito de espiritualidade ganhou terreno nas últimas duas décadas, isto também ocorreu com o de “religião vivida” – um conceito que, sustento, pode ajudar a pensar mais apropriadamente a religião, para além do *continuum* igreja-seita e do individualismo exagerado da espiritualidade.²³

A “RELIGIÃO VIVIDA”

Em contraposição a uma ênfase excessivamente institucional, focalizada na atividade de grupos religiosos organizados com certa permanência no tempo, e que se correspondem principalmente aos tipos de *igreja* ou *seita*, a ideia de *religião vivida* vem ganhando terreno aceleradamente nos últimos anos. Definida de diferentes maneiras por distintos autores, a ênfase sempre parece ser em

²³ Ammerman, na introdução de um livro que é um expoente clássico da perspectiva, afirma: “[...] devemos levar a sério tanto a habilidade das instituições para produzir e impor padrões de significado e ação e a habilidade dos indivíduos e grupos para improvisar e manter alternativas. Supomos que tanto a estrutura como a agência são elementos essenciais em qualquer explicação sobre a maneira em que a religião se faz presente” (2007, p. 13).

uma perspectiva “de baixo”, enraizada nas práticas cotidianas de indivíduos comuns – e não exclusiva ou principalmente na compreensão elaborada de líderes e especialistas religiosos legitimados (Ammerman, 2007, p. 5).

Tweed (2015) denomina essas novas ênfases como um “*quotidian turn*” (virada em direção ao cotidiano) que caracteriza, de maneira geral, como um deslocamento da atenção analítica “da religião prescrita à religião prática, dos ritos religiosos organizados e as crenças teológicas sistematizadas das elites em instituições religiosas dominantes às práticas, artefatos e contextos de devotos comuns na vida diária, incluindo momentos e lugares que podem ser considerados seculares” (p. 369-370). Acrescenta, contudo, outros elementos comuns a esses estudos que se relacionam não somente com *quem* a pratica, mas com *como* a praticam, o que acarreta implicações temporais e espaciais. Entre as primeiras, dias, momentos e épocas que não são as “tradicionalmente” religiosas (os domingos ou os sábados, de acordo com a tradição religiosa, ou o natal, a páscoa ou qualquer época do ano rica em rituais), mas em qualquer momento da vida das pessoas. Entre as segundas, espaços que não são, tampouco, os tradicionalmente religiosos, lugares fora daqueles institucionalmente sancionados onde os especialistas rituais oferecem ritos regulares e prescritos. Não os templos propriamente ditos, mas a casa, a rua, as praças, os estádios, os teatros e cinemas, os hospitais, os aeroportos e a internet.

Robert Orsi é um dos autores principais e mais influentes dessa corrente. É um autor que, como aponta Tweed (2015), proporcionou, em vários de seus trabalhos, diferentes definições da religião vivida – ainda com ênfases diferentes em, por exemplo, duas edições do mesmo livro. Por motivos que detalharei mais abaixo, considero particularmente útil a que oferece na introdução de seu livro *Between Heaven and Earth*, em que afirma:

A religião é comumente pensada como um meio para explicar, compreender e modelar a realidade, mas sustento que *a religião é uma rede de relações* [network of relationships] *entre o céu e a terra, que envolve os humanos com uma série de diferentes figuras sagradas* (Orsi, 2005, p. 2, grifo nosso).

E volta a destacar, mais adiante (em quase óbvia referência a Geertz):

Não é uma rede de significados, mas de relações. [...] O que importa não são tanto as crenças..., mas as práticas, os objetos, as presenças... [...] Os deuses, santos, demônios, ancestrais e o que seja são reais na experiência e na prática, nas relações entre o céu e a terra, nas circunstâncias da vida e nas histórias [*histories*] das pessoas, nas estórias [*stories*] que as pessoas contam sobre eles. (Orsi, 2005, p. 5-18).

Essa definição tem, para os propósitos do argumento desenvolvido neste trabalho, as seguintes vantagens: a) não pressupõe praticamente nenhum grau de sistematicidade das crenças; b) tampouco considera as crenças como o elemento mais importante da vida religiosa, ressaltando a relevância de “práticas”, “objetos”, “presenças” – aspectos que qualquer trabalho de campo mostra que são essenciais na experiência religiosa das pessoas; c) tampouco focaliza nas funções cognitivas da religião (não a considera principalmente “um meio para explicar, compreender e modelar a realidade”), já que para Orsi “a religião é uma rede de relações [network of relationships] entre o céu e a terra, que envolve os humanos com uma série de diferentes figuras sagradas” (2005, p. 2).

A definição é bastante minimalista, mas enfatiza duas características essenciais da vida religiosa. A primeira é o foco nas *relações* entre humanos e figuras sagradas. Esse aspecto relacional não recebeu tanta atenção por parte dos estudiosos, dada a ênfase já mencionada em sistemas teológicos oniabrangentes e de certa complexidade. A ideia de relação não os nega, mas *também não os coloca no centro* da atividade religiosa legítima – as pautas que guiam essas relações – e suas justificativas – podem ser muito simples, ou muito complexas.

Ademais, essas relações se estabelecem com *figuras sagradas*. Aqui sim caberia uma perspectiva mais crítica do enunciado de Orsi, já que certas formulações podem denotar uma perspectiva excessivamente cristã-cêntrica: quando fala de relações “entre o céu e a terra”, ou ainda, a ideia de “figuras sagradas”. Se o termo “sagrado” for entendido em um sentido durkheimiano, pode pressupor um abismo demasiadamente grande entre os humanos e

essas figuras sagradas, tergiversando ou mal interpretando a experiência de muitos fiéis para os quais o sagrado pode ser apenas parte de “uma textura diferenciada do mundo-habitado” (para utilizar a expressão de Martín, 2007, p. 77). Pessoalmente, prefiro falar de “seres *supra-humanos*” (ou talvez também de “poderes”, para determinados contextos, principalmente, mas não apenas, indígenas), o que denotaria apenas *uma capacidade de agência maior que a dos humanos* ordinários, sem entrar em discussões sobre seu grau de “sacralidade”, sobrenaturalidade ou extraordinariedade.²⁴

Desse modo, se entendemos a religião como “*uma rede de relações que envolve os seres humanos com uma série de diferentes seres e poderes supra-humanos*”, temos uma definição substantiva, bastante minimalista, mas que serve para caracterizar como “religiosos” uma série de comportamentos que não precisam estar legitimados socialmente como tal, nem acontecer dentro de determinados grupos socialmente legitimados como “religiosos”, nem nos contextos que esses estipulam como corretos para atividades “religiosas”, nem ser propostos por determinado tipo de agente “religioso” (socialmente legitimado). Podemos, então, buscar a religião ou os comportamentos religiosos em uma série de lugares, momentos e contextos que não são os usualmente analisados nos estudos sobre religião, e *visualizar, assim, finalmente, boa parte da diversidade religiosa ocultada por nossos preconceitos teóricos*.

²⁴ A ideia de supra-humano também pode ser aplicada para concepções imanentes do sagrado, próprias do *New Age* ou da “espiritualidade contemporânea”. Aupers e Houtman (2007, p. 307) descrevem desta maneira as visões sobre a natureza (verdadeiramente) sagrada de nosso *self*: “O principal postulado da espiritualidade pós-cristã: a crença de que, nos níveis mais profundos do *self*, está a centelha divina, esperando para ser despertada e suceder o *self* socializado. Colocar-se em contato com esse *self* ‘verdadeiro’, ‘profundo’ ou ‘divino’ não é algo rápido, mas supõe um processo prolongado de ‘desenvolvimento pessoal’ [...]. Restabelecer o contato com o *self* divino possibilita a reconexão com uma dimensão sagrada que holisticamente conecta tudo e, dessa maneira, possibilita a superação do próprio estado de alienação. A evolução espiritual verdadeira transcende os limites desta vida porque os *New Agers* geralmente acreditam na reencarnação”.

Este último ponto é importante: *não pretendo que essa definição de religião seja a melhor, a mais correta ou universalmente válida – nem me interessa. Acredito, sim, que é útil para visibilizar a diversidade religiosa, particularmente em sociedades complexas e em nosso contexto regional latino-americano.* Essa definição nos permite ver a religião fora das “religiões”, fora das instituições e dos grupos usualmente considerados como tal (pela academia e pela legitimação social). Transforma em inequivocamente religiosos (para os propósitos analíticos) comportamentos que usualmente são deslocados, em nossos estudos e sem maior precisão conceitual, para outros campos de interesse como o “esoterismo”, o “ocultismo”, o “curandeirismo”, a “vidência” ou a “religiosidade popular”.²⁵

Se tudo o que temos que fazer é buscar comportamentos que postulem determinados seres supra-humanos e que sugiram maneiras de se relacionar com eles, saímos também de outra armadilha conceitual de longa data: a diferenciação taxativa entre “religião” e “magia”, de acordo com o caráter eminentemente social ou grupal da primeira e mais individual da segunda.²⁶ No contexto latino-americano, em que boa parte das práticas são sempre mágico-religiosas, as tentativas categóricas de diferenciá-las cumprem mais o propósito de deslegitimar (acadêmica e socialmente) algumas práticas do que

²⁵ Ressalto: transforma-os em inequivocamente “religiosos” *para os propósitos analíticos* – não me interessa se os nativos os consideram ou não “religiosos” – se essa categorização tiver sentido para os praticantes ou para outros membros da sociedade. É uma ferramenta heurística, não pretende refletir a realidade *emic* – e lembremos que os nativos tampouco concordam sobre se determinadas práticas são “religiosas”, ou uma “forma de vida”, ou uma “filosofia” ou, inclusive, uma “ciência”.

²⁶ Uma maldição que vem desde Durkheim, quando afirma que “uma religião é um sistema unificado de práticas e crenças relativas a coisas sagradas, isto é, coisas que estão separadas [*set apart*] e proibidas; crenças e práticas que unem em uma comunidade moral única chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (1995 [1912], p. 44) e dedica várias páginas de seu livro clássico para diferenciá-las (1995 [1912], p. 41-44). Ver também a resenha de Belier (1995).

compreendê-las adequadamente em seu contexto e de acordo com os critérios dos praticantes ou com critérios acadêmicos mais inequívocos (Frigerio, 1999).

Uma das principais virtudes dessa definição é que, devido a seu caráter minimalista, nos livra de uma carga que outras definições (por enfatizarem sistematicidade ou institucionalidade) implicam, talvez mais implícita que explicitamente: a necessidade de algum tipo de grupo e especialista religioso que possa formular essas crenças com determinado grau de complexidade e que deem resposta aos problemas de sentido último da vida. Com essa definição não é necessária uma *comunidade moral*, não é necessário um *dossel sagrado* (como vimos, particularmente difícil de sustentar em sociedades complexas) e também não é necessário que seja um sistema que ofereça significados últimos: apenas que regule, sem importar o grau de complexidade, as relações entre os humanos e os seres supra-humanos que postula como relevantes.

A RELIGIÃO EM GRUPOS LÁBEIS

Uma visão menos institucionalizada da “religião” permite ver a (crescente, mas não necessariamente inovadora) criação e difusão de crenças “religiosas” distanciadas das “instituições religiosas” em cenários e contextos sociais diversos, não contemplados sob os conceitos de *igreja*, *seita* nem o de *misticismo* individual, liderados por agentes laicos ou “seculares” (ou não socialmente legitimados como “religiosos”).

É necessário começar a considerar a relevância de múltiplos *grupos lábeis*, de existência efêmera e irregular (ou nem tanto), mas que, de qualquer forma, criam e transmitem crenças, práticas e experiências religiosas social e individualmente relevantes, por mais que sua capacidade para, e vontade de, incentivar *identificações* religiosas (em níveis *pessoais*, *sociais* e *coletivos*) seja muito variável. Entre eles podemos considerar: grupos caseiros de oração ou de culto de todo tipo, cursos e oficinas de distinta duração, conferências, campanhas massivas no espaço público, comunidades de leitores, festas de devotos, grupos de *Facebook*, etc.

A relevância de uma multiplicidade de grupos de características muito diversas foi mais geralmente reconhecida – embora nem sempre –, para o caso da Nova Era, como uma variedade de suportes sociais que tornam possível o circuito alternativo no qual transitam aqueles que vão se socializando nos quadros interpretativos oferecidos por esse movimento (Magnani, 1999; Carozzi, 1998, 2000) e aqueles que vão também, como já argumentei mais acima, aprendendo um “vocabulário de motivos” que ressalta sua própria autonomia religiosa.²⁷ A maior predisposição em aceitar essas variadas formas de criação e disseminação de crenças e práticas, provavelmente, neste caso, se deva a que a Nova Era costuma ser considerada um fato (apenas) *marginalmente* religioso – lembremos de sua críptica categorização como “nebulosa místico-esotérica” ou de seu enquadramento usual dentro da espiritualidade pós-moderna. De todo modo e com poucas exceções, as diferentes formas de agrupamento por meio das quais se desenvolve foram observadas, mas pouco teorizadas e praticamente nunca ou pouco consideradas como parte de uma tipologia de grupos religiosos, preferindo explicações mais macrosociológicas para dar conta do atrativo e da expansão desse movimento.

No entanto, a multiplicidade de grupos e contextos entre os quais se cria e transmite “religião” também é identificada dentro de *outras* tradições religiosas. Em algumas ocasiões, isso ocorre como parte do funcionamento mais periférico ou de extensão de grupos mais tradicionalmente religiosos com diferentes graus de autonomia. Pensemos nas atividades que ocorrem fora dos templos evangélicos, em contextos “seculares” mais íntimos ou mais públicos: os grupos de oração ou de estudo bíblico, as células familiares, as campanhas evangelizadoras ou de cura – uma variedade que muito ajuda a entender o crescimento desse movimento religioso. Em outras ocasiões, constituem-se como grupos religiosos embrionários que podem ou não

²⁷ Entre as várias possibilidades de criação e disseminação das “*práticas religiosas* conhecidas como neoesotéricas” (Magnani, 1999, p. 113, grifo nosso), Magnani destaca: “consultórios, academias, centros, lojas, livrarias, postos, escolas, associações” (p. 127).

fazer surgir, posteriormente, grupos mais estruturados, ou ficar em estado rudimentar ou desaparecer.

Os estudos sobre espiritismo na Argentina mencionam a quantidade de grupos familiares de prática que evoluíram para “escolas”, e outros que não (Gimeno; Corbetta; Savall, 2013, p. 135). A experiência etnográfica atual mostra, igualmente, a multiplicidade de situações que constituem o *continuum* entre “casas familiares-altares domésticos-templos constituídos” que caracteriza a prática da umbanda no país.

Em ambos os casos, tanto os espiritistas tradicionais como os umbandistas mais antigos e estabelecidos criticam fortemente a prática fora de âmbitos “apropriados” e mais institucionalizados – por mais que vários dos críticos também passaram por etapas em que participavam de, ou inclusive organizavam, cerimônias caseiras. Apesar das críticas dos agora “ortodoxos”, essas situações caseiras e quase-públicas (nas quais compõem a família extensa, os amigos e também amigos dos amigos) cumprem um papel crucial na expansão dessas religiões pelo país e seguramente são, quantitativamente falando, mais importantes que os templos publicamente reconhecidos. Pablo Semán já destacou a importância das igrejas pequenas, talvez apenas extensões das casas de pastores do bairro, para a expansão do pentecostalismo, contrapondo visões que enfatizam, principalmente, o papel das mega-igrejas. Como afirma o autor, “as pequenas denominações pentecostais conformam, além de um formato e um vetor específico do crescimento pentecostal, uma expressão particular dos conteúdos que essa expansão assume” (Semán, 2010, p. 17).

Para o caso das “devoções populares”, a crescente existência de santuários públicos – geralmente liderados por pessoas que se transformam em mediadores privilegiados com os santos – propicia lugares onde os devotos se relacionam publicamente com os santos, interagem entre eles e declaram e reafirmam sua fé, realizando, assim, identificações públicas e fortes. Além disso, obtêm cura, proteção espiritual, dançam e passam um dia entre pares e familiares. Os altares domésticos e as imagens que peregrinam por diferentes lares também proporcionam espaços de experiências religiosas

intensas ou de criação de significados intersubjetivos heterodoxos.²⁸ Mesmo atividades mais “individuais”, como consultas a “adivinhas”, “videntes” ou “curandeiras”, também são significativas no estabelecimento de relações com figuras supra-humanas e na sua modificação ou intensificação. Como dentro das cosmovisões holistas e encantadas a saúde sempre tem dimensões espirituais-psíquicas-físicas estreitamente entrelaçadas, a intervenção (positiva ou negativa) de seres ou poderes supra-humanos costuma ser determinante como motivo de doença ou como possibilidade de cura (Semán, 2001).²⁹

Uma releitura de nossa história religiosa realizada a partir de um paradigma como o que proponho, ou ao menos sem os antolhos teóricos habituais, encontraria numerosos exemplos similares no passado – talvez com menos variedade e certamente com mais regulação social que na atualidade, mas muito mais do que (pré) supõe um paradigma baseado principalmente na busca de grupos do tipo *igreja* ou *seita*.

A RELIGIÃO PELOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO, A INDÚSTRIA CULTURAL E AS REDES SOCIAIS

Se na busca das maneiras pelas quais se transmitem os postulados sobre as formas possíveis e efetivas de nos relacionarmos com seres supra-humanos prescindíssemos da necessidade de fazer referência obrigatória e exclusivamente a grupos religiosos com características muito específicas, a contextos “apropriados” ou a atores sociais “legitimados”, poderíamos constatar que uma maneira significativa, na qual esses postulados e relações são criados e circulam em nossas sociedades, inclui também a indústria cultural, os meios de comunicação, as redes sociais e a internet.

²⁸ Ver Suárez (2008, 2015) para um detalhado estudo de caso de uma Virgem itinerante e para uma recente e rica descrição etnográfica dos diferentes contextos de culto em um bairro mexicano, ou De la Torre (2012a), para as distintas possibilidades na cidade mexicana de Guadalajara.

²⁹ Carozzi (1993) analisa minuciosamente a construção de efeitos mágico-religiosos em consultas com mães de santo – que, para muitos, não se distinguem de “videntes” ou “curandeiras”.

Esses âmbitos “seculares” também produzem, difundem e legitimam socialmente – ou, pelo contrário, deslegitimam – ideias e práticas religiosas que têm profundo impacto na forma como os indivíduos visualizam, e se relacionam com, os seres supra-humanos na sua vida cotidiana – ainda que, poucas vezes, ou muito menos do que o desejável, são considerados parte do que os acadêmicos da “religião” deveriam estudar.

Os meios massivos de comunicação (e não me refiro aos explicitamente confessionais, mas aos supostamente seculares) desempenham, ademais, um papel importante na regulação social das religiões. Durante a década de 1980, a mídia observou com estranheza – não sem surpresa – a crescente visibilidade evangélica e suas congregações em espaços “não apropriados” para encontros religiosos: estádios de futebol, praças, descampados, cinemas. Criticou suas reuniões excessivamente emocionais, a vestimenta – inusual para um “ministro religioso” – de alguns pastores, fez interpretações para seu crescimento e os considerou como expressão e demonstração do decaimento urbano ou como a ponta de lança de algumas mudanças socioeconômicas, como o desaparecimento dos cinemas tradicionais (Frigerio, 2017). Por alguns anos, considerou-os como o modelo emblemático do que seriam as “seitas” que estavam invadindo o país, até que outros grupos, mais minoritários e desviantes, tomaram o seu lugar (Frigerio, 1993; Wýnarczyk, 2009). Quando os evangélicos finalmente ganharam alguma legitimidade, deixou de se interessar por eles, invisibilizou sua presença – como se dez por cento da população não fosse evangélica – e apenas se preocupou novamente com eles quando produziram grandes concentrações públicas no centro da cidade (Carbonelli; Mosqueira, 2008). A presença sempre vigente de espiritistas argentinos foi igualmente invisibilizada por todos os meios que, há praticamente cinco décadas, nem a notam. As religiões afro-brasileiras e a devoção a San La Muerte aparecem somente nas seções policiais, confundindo-se nas denúncias de crimes e ritos “satânicos”. Melhor sorte têm as manifestações “espirituais”, como a Nova Era, mais afins ao paladar de determinados setores médios. Ainda quando os meios dos setores progressistas e mais intelectuais locais costumam ter uma visão mais crítica (Viotti, 2015), os jornais mais

importantes como *La Nación* ou *Clarín* resenham as últimas tendências em termos de meditação, yoga, *mindfulness*, etc., e, além disso, editaram e colocaram à venda coleções de livros de Paulo Coelho, Osho ou Chopra.

Da mesma maneira que os meios de comunicação, a indústria cultural também cria, dissemina, legitima ou deslegitima determinadas formas de se relacionar com seres supra-humanos. Também estigmatiza, como os meios, as práticas que, por determinadas razões, não coincidem com o modelo social do “religioso”. Livros e filmes estigmatizaram as “seitas” e ajudaram a criar “pânicos morais”. Vários livros sobre o perigo das “seitas” de um conhecido líder de um grupo anti-seitas tiveram muita circulação, no final dos anos de 1980 e começo dos anos de 1990, e foram vitais para justificar e direcionar o “pânico moral” sobre as seitas produzido na mídia, durante 1992 e 1993, e que afetou distintos âmbitos sociais (Frigerio; Oro, 1998). Filmes estrangeiros e séries de televisão produzidas localmente usaram contextos e personagens “seguidores de seitas” para tornar mais atrativas e emocionantes suas tramas e colocar em perigo seus protagonistas (Frigerio, 2000).

Nas últimas duas ou três décadas, numerosos livros publicados por editoras seculares de renome validaram os milagres católicos, por meio de autores como Victor Sueiro, que popularizou a expressão “padres curadores” e ajudou a visibilizar e legitimar a Renovação Carismática Católica. Enquanto apenas as editoras evangélicas corroboram os milagres evangélicos. As diferentes aparições marianas, com sua misteriosa violação da ordem natural e suas curas posteriores e eventos portentosos, também foram motivo de vários livros-prodígios que não parecem encontrar, para as editoras, comparação em nenhuma outra religião local.

As editoras seculares também têm o costume de difundir as ideias dos principais gurus da Nova Era e cumprem, sem dúvida, um papel muito relevante na popularização de suas propostas. Semán e Rizo (2013, p. 80) ressaltaram a inconveniência de deslindar literatura de religião, já que os livros podem “inspirar práticas, crenças e relações com o sagrado em diferentes âmbitos sociais” e moldar sensibilidades religiosas. Ao mesmo tempo, e em consonância com o mencionado mais acima, advertem contra uma visão

demasiadamente individualizada da leitura, destacando que “a unidade de análise da leitura não é o leitor enfrentando o livro, sozinho, mas sim as redes abertas e sobrepostas que organizam modos de leitura” (p. 84).

Em um artigo conjunto em que analisam a inesperada massividade atual da Nova Era, Semán e Viotti (2015, p. 89) indicam que seus postulados:

[...] projetaram-se para além de seu espaço, do grupo ou da pequena instituição [mais típicos do circuito alternativo dos anos de 1980 e 1990] para objetos e mensagens que têm circulação massiva e instauram novos formatos de comunidade. Os *bestsellers*, os programas de televisão e os referentes que predicam todos os suportes possíveis promovem versões limitadas, mas possíveis do que ocorria nos formatos para iniciados que estimulam práticas intensas.

CONCLUSÕES: VISIBILIZAÇÃO E ELOGIO DA DIVERSIDADE

Nas últimas décadas, as ciências sociais ajudaram a desmistificar as construções nacionalistas que enfatizavam a homogeneidade cultural e étnica das sociedades latino-americanas, denunciando-as – além de inexatas – como excludentes. Contudo, quando se trata da religião, nós, acadêmicos, parecemos ter contribuído, pelo contrário, para fomentar as visões de sociedades “católicas” homogêneas, abrindo espaço para a diversidade religiosa apenas nas últimas duas ou três décadas, logo após a “quebra” do monopólio católico “tradicional”.

Neste trabalho, argumentei que essa perspectiva baseia-se em uma série de pressupostos e ênfases analíticas muito concretos que super enfatizam a hegemonia do monopólio católico no passado, medindo-a principal ou exclusivamente por meio das *identificações* religiosas e estendendo esse predomínio também para a dimensão das *crenças*, em um salto lógico questionável e tão somente permitido pelos pressupostos teóricos subjacentes.³⁰

³⁰ Pensemos que, atualmente, somos mais críticos em relação às identificações nativas de classe ou de raça. As desconstruções que realizamos de autoidentificações como “de classe média” ou “branco” certamente ainda não alcançaram as de “católico”.

Invisibiliza-se, assim, a diversidade religiosa, as diversas maneiras existentes de conceber os seres supra-humanos e as relações dos humanos com eles. Naturalizando o monopólio, e sua consequente “quebra” por motivos de índole macrosociológica (advento da modernidade, etc.), são invisibilizados também os intentos de *regulação* muito concretos que foram feitos pelo Estado ou por diversos setores sociais (jornalistas, médicos, psicólogos, sacerdotes católicos) para reprimi-las. Uma regulação que, sem dúvida, decresce, mas que se mantém até os dias de hoje, já que certas identificações religiosas continuam implicando custos sociais não menores. A academia também contribuiu para esse processo de invisibilização, assimilando as identificações às crenças e deslocando numerosas manifestações com dimensões inequivocamente religiosas para terrenos limítrofes e menores como o “esoterismo”, o “ocultismo”, o “curandeirismo” ou a “magia”.

Utilizando referentes teóricos diferentes, argumentei que o monopólio religioso é sempre sobre as crenças *legítimas* e não sobre o total das crenças religiosas; que é necessário considerar os distintos níveis de identificação (*pessoal, social e coletiva*), já que estes têm relevância díspar para sua visibilização e para a ação social e que é crucial considerar a *regulação* das religiões não católicas, tanto a *estatal* como a *social*.

Propus também que é necessário utilizar definições de “religião” que não super-enfatizem sua sistematicidade e institucionalidade, e que nossa compreensão das formas de organização social da religião está inevitavelmente (mas, sobretudo, implicitamente) condicionada pela tipologia de inspiração nitidamente cristã de Troeltsch que vê a *igreja*, a *seita* e o *misticismo* individual como protagonistas excludentes. Desse modo, uma grande quantidade de atores, grupos, crenças e práticas que poderiam ser considerados religiosos passam despercebidos, muito abaixo do nosso “radar” analítico.

A ênfase recente na “espiritualidade” tampouco remedia de todo a situação, porque por mais que permita espreitar modalidades religiosas relevantes e mais (mas certamente não inteiramente) inovadoras, parece quase prescindir da necessidade de grupos sociais de transmissão e socialização, provendo uma imagem infra socializada dos indivíduos.

Não pretendo ser o primeiro nem o único a advertir sobre esses perigos, mas acredito que ressaltar de maneira nova – ou ao menos muito explícita – a necessidade de certas ênfases analíticas diferentes das que atualmente predominam.³¹ Em primeiro lugar, proponho que a diferença entre o “antes” (monopólico) e o “agora” (pluralista), em relação à existência de diversidade religiosa, está sendo superdimensionado, principalmente por dois motivos: por condicionamentos teóricos sobre o que seria a “religião” e por prestar pouca atenção ao importante papel da regulação religiosa. Nem antes éramos tão “católicos” nem agora somos tão “pluralistas” – ainda que esteja claro que há diferenças importantes quanto a isso nos distintos países da região. Sempre houve maior diversidade do que acreditamos, mas *regulada* e reprimida em diferentes graus pelo Estado e determinados setores sociais. Atualmente, continua havendo regulação *estatal* e *social* – esta última, principalmente, desconsiderada pelos estudiosos. Em segundo lugar, advogo especialmente pelos benefícios de uma definição principalmente *relacional* da religião – que não precisa de determinadas e específicas formas de ancoragem social para defini-la como tal nem de certos graus de *sistematicidade* ou complexidade teológica, assim como tampouco há a necessidade de produzir *identificações* religiosas. Em terceiro lugar, considero que esta definição seja especialmente adequada, pelas razões anteriormente ditas, para visualizar a existência de conteúdos religiosos produzidos e difundidos fora das agrupações tradicionalmente definidas como “religiosas”, em *grupos lábeis* de múltiplas características, liderados por agentes – reconhecidos como

³¹ Além dos trabalhos que mencionei, ver Steil e Toniol (2013) para uma crítica do conceito de “religião”; De la Torre (2012a e 2012b) para outras maneiras de pensar a relação entre a religião institucional e a espiritualidade individualizada e para reflexões mais gerais sobre o lugar da religião na atualidade; Parker (2008) sobre a criatividade do sujeito religioso; Martín (2007) sobre o incômodo a respeito das abordagens usuais sobre a “religiosidade popular” e a proposta do termo alternativo “práticas de sacralização”; Suárez (2008) para uma análise detalhada do papel de agentes para-eclesiais na devoção a uma Virgem mexicana; Ceriani (2013) para uma discussão dos conceitos de espiritualidade e religião; e Ludueña (2013) para uma discussão das diversas possibilidades que mediam entre a instituição e o indivíduo – entre várias outras referências relevantes possíveis.

religiosos ou não – e também pelos meios de comunicação, pela indústria cultural e pelas redes sociais. A presença desse tipo de grupos e de agentes religiosos não legitimados socialmente (ou apenas parcial e localmente, em seus bairros), em geral, foi abordada apenas quando se tratou da “religiosidade popular” – uma categoria a qual pouco me referi neste trabalho por sua extrema imprecisão e porque quero ressaltar a relevância desses grupos *em muitos outros contextos que vão além dela, em outras tradições religiosas e, ainda, em âmbitos considerados “seculares”*. Meu argumento excede em muito o âmbito usual de referência da “religiosidade popular”, e eu até advogaria pelo abandono deste conceito que confunde muito mais do que contribui para a análise. Em quarto lugar, embora seja muito provável que o nível de autonomia religiosa no mundo contemporâneo seja maior do que nunca, no passado, era bem menor o grau com que as instituições religiosas conseguiram controlar as relações de seus fiéis com os seres supra-humanos do que aquele que estamos tomando como paradigmático. A distinção taxativa entre o “antes” de consciências monopolizadas pela Igreja e o “agora” de indivíduos “crentes a sua maneira” estereotipa em excesso ambas as situações e obvia – repito – o papel da regulação religiosa que exigia, no passado, um acatamento formal e público *que não chegava necessariamente* a afetar as relações íntimas dos indivíduos com o mundo sobre ou supranatural. Devemos questionar com maior convicção – se é que por acaso o fazemos – a prevalecente construção acadêmica dos indivíduos eclesiasticamente super socializados do passado e os infra socializados e excessivamente autônomos do presente – ou a presunção naturalizada, que sabemos errônea, de que os tipos ideais refletem exatamente o estado das coisas.

A diversidade, proponho então, não está na quantidade de denominações ou igrejas ou religiões diferentes que possa haver, nem tampouco na quantidade de pessoas que se identificam com elas, nem na quantidade de denominações que possam efetivamente criar identificações religiosas duráveis ou sustentadas. Está, na verdade, na quantidade de diferentes seres supra-humanos postulados e nas múltiplas maneiras de relacionar-se com eles, nas numerosas e complexas reinterpretações de seus principais atributos,

na quantidade quase ilimitada de grupos lábeis de todo tipo que as criam e que transmitem os símbolos que representam esses seres e as heterogêneas maneiras de compreendê-los.

Esses grupos, e os significados, práticas e símbolos que propiciam *não* são socialmente irrelevantes por não se traduzirem em *identificações* que possam levar à contagem massiva de indivíduos. Não aparecer necessariamente em estudos quantitativos *não* quer dizer que não existam, já que não somente os números refletem adequadamente a relevância ou a ubiquidade de determinadas concepções e comportamentos. Longe de ser socialmente desdenháveis por não poderem ser quantificadas segundo nossas técnicas de pesquisa usuais, estas múltiplas visões das maneiras de se relacionar com os seres supra-humanos têm complexas repercussões sobre concepções nativas sobre a saúde, a justiça, as relações de gênero, a política, as relações com o poder e os poderosos, a conflituosidade ou solidariedade nos laços sociais, etc. Da mesma forma que são múltiplas as formas em que nos relacionamos com seres supra-humanos, também o são as maneiras em que essas relações afetam as distintas dimensões de nossa existência, muito além das consideradas (apenas) como “religiosas”.

REFERÊNCIAS

AMMERMAN, N. (Ed.). *Everyday religion: observing modern religious lives*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

AUPERS, S.; HOUTMAN, D. Beyond the spiritual supermarket: The social and public significance of New Age Spirituality. *Journal of Contemporary Religion*, Londres, v. 21, n. 2, p. 201-222, 2006.

BASTIAN, J. P. La nouvelle economie religieuse de l' Amerique Latine. *Social Compass*, New York, v. 53, n. 1, p. 65–80, 2006.

BECKFORD, J. *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BELIER, W. Religion and magic: Durkheim and the Année sociologique group. *Method & Theory in the Study of Religion*, Boston, v. 7, n. 2, p. 163-184, 1995.

BERGER, P. *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

BESECKE, K. Seeing Invisible Religion: Religion as a societal conversation about transcendent meaning. *Sociological Theory*, Washington, v. 23, n. 2, p. 179-196, 2005.

_____. Speaking of meaning in modernity: Reflexive spirituality as a cultural resource. *Sociology of Religion*, Oxford, v. 62, n. 3, p. 365-381, 2001.

BIANCHI, S. *Historia de las religiones en la Argentina: las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana, 2004.

BUBELLO, J. *Historia del esoterismo en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2010.

CAMPBELL, C. Reexamining Mills on motive: a character vocabulary approach. *Sociological Analysis*, Oxford, v. 52, n. 1, p. 89-97, 1991.

_____. The secret religion of the educated classes. *Sociological Analysis*, Oxford, v. 39, n. 2, p. 146-156, 1978.

CARBONELLI, M.; MOSQUEIRA, M. "Luis Palau en Argentina": construcción mediática del cuerpo evangélico, disputa por el espacio público y nuevas formas de territorialidad. *Enfoques*, Provincia de Entre Ríos, v. 20, n. 2, p. 153-175, 2008.

CAROZZI, M. *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo Significados en el Discurso y la Interacción*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2000.

_____. La autonomía como religión: la nueva era. *Alteridades*, Ciudad de México, v. 9, n. 18, p. 19-38, 1999.

_____. El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, n. 16-17, p. 33-59, 1998.

_____. Consultando a uma Mãe de Santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, Buenos Aires, n. 8, p. 68-78, 1993.

_____. *La conversión a la Umbanda en el Gran Buenos Aires*. Informe final no publicado. Buenos Aires: CONICET, 1992.

CERIANI, C. Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción. *Corpus*, Mendoza, v. 3, n. 2, 2013. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/corpusarchivos/582>>. Acesso em: 20 dez. 2013.

CHAVEZ, F.; MAURIZI, A.; HORVATH, R. *Los manosantas*. Buenos Aires: Todo es Historia, 1977.

DA COSTA, N. *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI: un estudio de la religiosidad en Montevideo*. Montevideo: CLAEH, 2003.

DE LA TORRE, R. *Religiosidades nómadas: creencias y prácticas religiosas heterodoxas en Guadalajara*. Guadalajara: La Casa Chata, 2012a.

_____. La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas*, Porto Alegre, v. 12, n. 3, p. 506-521, 2012b.

_____. El catolicismo: ¿un templo en el que habitan muchos dioses? In: FORTUNY, P. (Ed.) *Creyentes y creencias en Guadalajara*. Juárez: CONACULTA; INAH, 1999. p. 101-131.

DI STEFANO, R. Reflexiones de los autores sobre el dossier. *Corpus*, Mendoza, v. 3, n. 2, p. 2-23, 2013. Disponível em: <<http://corpusarchivos.revues.org/617>>. Acesso em: 20 dez. 2013.

DOBBELAERE, K. Secularization: a multidimensional concept. *Current Sociology*, Madrid, v. 29, n. 2, p. 3-153, 1981.

DURKHEIM, E. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press, 1995 [1912].

ESQUIVEL, J. et al. *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: el caso de Quilmes*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2001.

FIDANZA, J. *Regulaciones sociales y gubernamentales de la religión: el caso de una devoción popular problematizada*. 2014. Tesis (Maestría) – Curso de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2014.

FIDANZA, J.; GALERA, C. Regulaciones a una devoción estigmatizada: Culto a San La Muerte en Buenos Aires. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 25, p. 171-196, 2014.

FINKE, R. The consequences of religious competition: Supply side explanations for religious change. In: YOUNG, L. (Ed.) *Rational Choice theory and religion*. New York: Routledge, 1997. p. 45-64.

FORTUNY, P. (Ed.) *Creyentes y creencias en Guadalajara*. Juárez: CONACULTA; INAH, 1999.

FRIGERIO, A. Religion out of place: social regulation of evangelical expansion in Buenos Aires. In: MAPRIL, J. (Ed.) et al. *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective*. New York: Palgrave Macmillan, 2017. p. 275-293.

_____. La ¿"nueva"? espiritualidad: Ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 18, n. 24, p. 209-231, 2016.

_____. Nuestra elusiva diversidad religiosa: cuestionando categorías y presupuestos teóricos. *Corpus*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, 2013a. Disponible en: <<http://corpusarchivos.revues.org/313>>. Acceso en: 20 dez. 2013.

_____. Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo. In: DE LA TORRE, R.; ZÚÑIGA, C.; HUET, N. (Ed.). *Variaciones y apropiaciones del new age en América Latina*. Guadalajara: CIESAS, 2013b. p. 67-85.

_____. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 17-39, 2008.

_____. Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. In: CAROZZI, M.; CERIANI, C. (Ed.). *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Biblos, 2007. p. 87-118.

_____. Outside the nation, outside the diaspora: accomodating race and religion in Argentina. *Sociology of Religion*, Oxford, v. 63, n. 3, p. 291-315, 2002.

_____. “No será una secta?": Imágenes de problemas sociales en programas televisivos de ficción. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 11, p. 387-404, 2000.

_____. El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 51-88, 1999.

_____. La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, v. 10, n. 11, p. 24-51, 1993.

FRIGERIO, A.; ORO, A. “Sectas satánicas” en el Mercosur: un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 114-150, 1998.

FRIGERIO, A.; WYNARCZYK, H. La diversidad religiosa en Argentina: un desafío a la ciencia normal. *Cultura & Religión*, Santiago, v. 7, n. 1, p. 3-9, 2013.

_____. Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v. 23, n. 2, p. 227-260, 2008.

_____. Cult controversies and government control of new religious movements in Argentina. In: RICHARDSON, J. (Ed.). *Regulating religion: case studies from around the globe*. New York: Kluwer Academic Publishers, 2003. p. 453-475.

- GARRET, W. Maligned mysticism: the maledicted career of Troeltsch's third type. *Sociological Analysis*, Oxford, v. 36, n. 3, p. 205-223, 1975.
- GEERTZ, C. Religion as a cultural system. In: _____. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- GIMENO, J.; CORBETTA, J.; SAVALL, F. *Cuando hablan los espíritus: historias del movimiento Kardeciano en la Argentina*. Buenos Aires: Antigua, 2013.
- GOFFMAN, E. *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. New York: Simon and Schuster, 1986.
- GRIM, B.; FINKE, R. International Religion Indexes: government regulation, government favoritism, and social regulation of religion. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, Waco, v. 2, n. 1, p. 1-40, 2006.
- HERVIEU-LÉGER, D. Secularization and religious modernity in Western Europe. In: SHUPE, A.; MIZTAL, B. (Ed.). *Religion, mobilization and social action*. Westport: Praeger, 1998. p. 15-31.
- _____. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.
- HOUTMAN, D.; AUPERS, S. The spiritual turn and the decline of tradition: the spread of post-christian spirituality in 14 Western countries, 1981-2000. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Medford, v. 46, n. 3, p. 305-320, 2007.
- LUCKMANN, T. *The Invisible Religion: the problem of religion in modern society*. Londres: Macmillan, 1967.
- LUDUEÑA, G. La diversidad religiosa entre las certezas del paradigma del monopolio. *Corpus*, Mendoza, v. 3, n. 2, 2013. Disponível em: <<http://corpusarchivos.revues.org/580>>. Acesso em: 20 dez. 2013.
- MAGNANI, J. *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.
- MALLIMACI, F. Prólogo. In: ESQUIVEL, J. et al. *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: el caso de Quilmes*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2001. p. 13-31.

MARTÍN, E. Aportes al concepto de “religiosidad popular”: una revisión de la bibliografía argentina. In: CAROZZI, M.; CERIANI, C. (Ed.). *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Biblos; ACSRM, 2007. p. 61-86.

MILLS, C. Situated Actions and Vocabularies of Motive. *American Sociological Review*, Washington, v. 5, n. 6, p. 904-913, 1940.

NIEBUHR, R. *The social sources of denominationalism*. New York: Holt, 1929.

ORSI, R. *Between Heaven and Earth: the religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

PARKER, C. Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural. In: ALONSO, A. (Ed.). *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, 2008. p. 337-364.

POLLETA, F.; JASPER, J. Collective identity and social movements. *Annual Review of Sociology*, Palo Alto, v. 27, p. 283-305, 2001.

QUEREILHAC, S. *Cuando la ciencia despertaba fantasías: prensa, literatura y ocultismo en la Argentina de entre siglos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.

RATIER, H. *La medicina popular*. Buenos Aires: CEAL, 1972.

SANTAMARIA, D. *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: CEAL, 1992.

SEMÁN, P. Pluralismo religioso en una sociedad de pluralidad jerarquizada. *Corpus*, Mendoza, v. 3, n. 2, 2013. Disponível em: <<http://corpusarchivos.revues.org/584>>. Acesso em: 20 dez. 2013.

_____. De a poco mucho: las pequeñas iglesias Pentecostales y el crecimiento pentecostal. *Cultura & Religión*, Santiago, v. 4, n. 1, p. 16-33, 2010.

_____. Cosmológica, Holista y Relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 3, n. 3, p. 45-74, 2001.

SEMÁN, P.; RIZO, V. Tramando religión y bestsellers: La literatura masiva y la transformación de las prácticas religiosas. *Alteridades*, Ciudad de México, v. 23, n. 45, p. 79-92, 2013.

SEMÁN, P.; VIOTTI, N. “El paraíso está dentro de nosotros”: la espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad: democracia y política en América Latina*, Buenos Aires, n. 260, p. 81-94, 2015.

SNOW, D. Collective identity and expressive forms. In: SMELSER, N. (Ed.); BALTES, P. (Org.). *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Palo Alto: Elsevier Science, 2001. p. 2212-2219.

SPIRO, M. Religion: problems of definition and explanation. In: BANTON, M. (Org.). *Anthropological approaches to the study of religion*. New York: Praeger, 1966.

STARK, R.; IANNACCONI, L. Rational choice propositions about religious movements. *Religion and the Social Order*, Leiden, n. 3A, p. 241-261, 1993.

STARK, R.; McCANN, J. Market forces and Catholic commitment: exploring the new paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Medford, v. 32, n. 2, p. 111-124, 1993.

STEIL, C.; TONIOL, R. A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia. In: GIMÉNEZ, V. (Org.); GIUMBELLI, E. (Ed.). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 137-155.

STONE, G. Appearance and the self. In: ROSE, A. (Ed.). *Human behaviour and social processes*. Boston: Houghton Mifflin, 1962, p. 86-118.

SUÁREZ, H. *Creyentes Urbanos: sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*. Ciudad de México: UNAM, 2015.

_____. Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclesiales. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, n. 142, p. 87-111, 2008.

- TWEED, T. After the quotidian turn: Interpretive categories and scholarly trajectories in the study of religion since the 1960s. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 95, n. 3, p. 361-385, 2015.
- VIOTTI, N. El affaire Ravi Shankar: neo-hinduismo y medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, v. 25, n. 43, p. 13-46, 2015.
- WEIGERT, A.; TEITGE, J.; TEITGE, D. *Society and identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- WOOD, M. The sociology of spirituality: reflections on a problematic endeavor. In: TURNER, B. (Org.). *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. London: Wiley-Blackwell, 2010. p. 267-285.
- WRIGHT, P.; MESSINEO, M. La producción cultural del imaginario esotérico. Una visita desde Buenos Aires. *Cultura y Religión*, Chicago, v. 7, n. 1, p. 30-41, 2013.
- WYNARCZYK, H. *Ciudadanos de dos mundos*. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001. Buenos Aires: UNSAM EDITA, 2009.
- YINGER, M. *The scientific study of religion*. New York: Macmillan, 1970.

Recebido em: 22/06/2018

Aprovado em: 01/07/2018

“HOJE À NOITE VAI TER RETETÉ, PÔ!”: EVIDÊNCIAS DE CONFLITOS COTIDIANOS EM RITUAIS PENTECOSTAIS

Clayton Guerreiro¹

Resumo: No presente artigo, analiso conflitos protagonizados por fiéis pentecostais, supondo que são evidenciados, encenados e atualizados nos rituais pentecostais conhecidos como “reteté”. Esses rituais ocorrem principalmente em pequenas igrejas da periferia das grandes cidades brasileiras, onde ocorrem vigílias pentecostais, como o “Vigilhão da Celebrai”, que acontece periodicamente em Duque de Caxias, Rio de Janeiro. Entre os aspectos evidenciados nos rituais do “reteté”, destaco as ações simbólicas de combate às religiões afro-brasileiras, as quais aparecem em pregações, músicas, orações e gestuais e podem ser classificadas como intolerância religiosa, bem como as relações ambíguas entre evangélicos pentecostais e traficantes de “drogas”. Concluo, demonstrando que, a despeito das ações de intolerância contra as religiões de matriz africana, há pequenas ações de cooperação promovidas entre evangélicos e religiões afro-brasileiras, tais como Umbanda e Candomblé.

Palavras-chave: Reteté; Pentecostalismo; Religiões; Afro-Brasileiras; Traficantes.

Abstract: In the present article, I analyze conflicts experienced by pentecostals believers from the periphery of Rio de Janeiro, assuming that such disputes are evidenced, staged and updated in the Pentecostal rituals known as “reteté”. These rituals occur mainly in small churches on the outskirts of large Brazilian cities, where pentecostal vigils take place, such as the Vigilão da Celebrai, which happens periodically in Duque de Caxias city. Among the aspects highlighted in the “reteté”

¹ Doutorando em Ciências Sociais pela UNICAMP. Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Licenciado em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), com pesquisa nas áreas de Antropologia e Religião. Atualmente é pesquisador do GEMA – Grupo de Estudos sobre Mediação e Alteridade – sediado no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) e – do Laboratório de Antropologia da Religião – LAR (Unicamp). Contato: clayton.guerreiro@yahoo.com.br.

rituals, I emphasize symbolic actions to combat Afro-Brazilian religions, which appear in preaching, music, prayers and gesture and can be classified as religious intolerance, and ambiguous relations between Pentecostal evangelicals and “drug” traffickers. I conclude, demonstrating that in spite of intolerance against African religions, there are small cooperative actions promoted between evangelicals and Afro-Brazilian religions, such as Umbanda and Candomblé.

Keywords: Reteté; Pentecostalism; Religiões; Afro-Brazilian; Traffickers.

*“Pastor, eu moro em um lugar que quem manda lá são os vaga...², são os meninos.
Pastor, eu moro em um lugar que quem manda lá é a macumbeira”.
Não tem problema! O milagre encontrou teu endereço!
(Pastor Valdemir Menezes)*

INTRODUÇÃO

No presente artigo, analiso conflitos protagonizados por atores sociais ligados ao pentecostalismo, considerando que são evidenciados, encenados e atualizados nos rituais pentecostais conhecidos como “reteté”. Trata-se de uma categoria nativa que designa certos rituais pentecostais, juntamente com seus participantes e pode ser permutada por expressões como “reteté de Jeová”, “repleplé”, “reprepré”, “movimento”, “manto”, “sapato de fogo”, “sapatinho de fogo”, “canela de fogo” e “mistério”. Cabe lembrar que, assim como existem pentecostais que se assumem participantes “do reteté”, há os que utilizam o termo como categoria de acusação.

Originalmente, o pentecostalismo apareceu nos Estados Unidos como uma vertente do protestantismo que se caracterizava principalmente pela crença no batismo com o Espírito Santo e sua atuação contemporânea, capacitando os fiéis com diversos dons, como os de profecia, de cura e de

² Possivelmente, o pastor completaria a frase com a expressão “vagabundos”. O termo “meninos” é uma das formas utilizadas para designar narcotraficantes das comunidades fluminenses.

falar línguas estranhas (glossolalia), que inclui uma série de expressões supostamente ininteligíveis aos seres humanos, com exceção dos que possuem o “dom de interpretação de línguas”.

No censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010, foram contabilizados mais de 42 milhões de evangélicos, o que corresponde a mais ou menos 22% dos 190 milhões que compunham a população total do Brasil (Alencar, 2012, p. 16). Entre os evangélicos, cerca de 60% eram pentecostais, sendo 12,3 milhões das Assembleias de Deus (ADs), a principal denominação pentecostal brasileira fundada na cidade de Belém do Pará, em 1911, pelos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingen (Alencar, 2012, p. 15-16). Durante muito tempo, as ADs se caracterizaram pela ênfase na ação do Espírito Santo e proibições impostas aos seus fiéis, como ir à praia e ao teatro, ingerir bebidas alcoólicas, fumar e usar adereços de beleza (Alencar, 2012). Com o crescimento pentecostal, porém, surgiram centenas de outras denominações e as práticas pentecostais se tornaram bastante difusas, adicionando-se pregações sobre prosperidade, exorcismos e um certo afrouxamento dos “usos e costumes” (Mariano, 2005).

De acordo com Ciro Sanches Zibordi, pastor das ADs, o termo “reteté” teria sua origem em uma brincadeira feita entre os próprios fiéis com as línguas estranhas (Zibordi, 2007, p. 43). Nos rituais do “reteté”, há práticas diversas como profecias, visões, revelações, curas e línguas estranhas, porém, esses cultos se diferenciam principalmente pelos diversos movimentos corporais executados através de danças, gritos, pulos, quedas, tremedeiras, sapateados, giros, marchas e movimentos circulares com os braços. Essas gesticulações são embaladas pela musicalidade expressa nas canções conhecidas como “corinhos de fogo” que, grosso modo, são cânticos curtos e repetitivos, que contam histórias bíblicas ou cotidianas por meio de uma gramática tipicamente pentecostal, em ritmos musicais brasileiros – forró, axé, samba e pagode, ao som de instrumentos diversos, incluindo pandeiros, surdos e atabaques (Albuquerque Junior, 2014; Guerreiro, 2016a).

Ao tratar o “reteté” como um ritual, há inúmeras perspectivas teóricas e definições em torno dessa noção. Cabe lembrar que os pentecostais não se

sentem confortáveis quando seus cultos são assim definidos, visto que, para eles, essa definição dá a ideia de um “culto mecânico”, o que não coincidiria com suas práticas (Robbins, 2009). Prevalece entre eles a noção de que os cultos são momentos especiais. Para autores como Joel Robbins (2009), os rituais pentecostais são tão importantes que sua compreensão seria a chave para entendermos o sucesso do pentecostalismo no processo de “construção de instituições em ambientes diversos”.

Tratando-se da periferia do Rio de Janeiro, é possível afirmar que os rituais do “reteté” evidenciam e encenam diversas práticas cotidianas, entre elas as ações de combate às religiões afro-brasileiras (expressão que designa uma série de religiões de matriz africana, tais como Umbanda e Candomblé) e a complexa, ambígua e pouco explorada relação entre as igrejas pentecostais e o tráfico de “drogas”.³

Como o objetivo desse artigo não é fazer uma discussão mais detalhada sobre rituais, delimito meu embasamento teórico, propondo que o ritual seja entendido, nesse trabalho, como um evento: 1) definido e/ou vivenciado como especial pelos próprios atores sociais (Peirano, 2006; Cavalcanti, 2010); 2) “constituído de sequências padronizadas e ordenadas de palavras e atos”⁴ com um grau relativo de formalidade, estereotipia e redundância (Tambiah, 1985; Peirano, 2006; Cavalcanti, 2010); 3) que sinaliza conflitos presentes em um determinado mundo social (Gluckman, 2011); 4) polissêmico, cujos vários significados dependem diretamente do contexto (Turner, 1974, p. 5) e que replica, repete, enfatiza, exagera ou acentua o que já é usual no cotidiano dos atores sociais (Peirano, 2006, p. 10).

³ Opto por usar o termo “drogas”, em referência à fala nativa. No entanto, a bibliografia especializada utiliza outros termos, tais como “psicoativos”. Sobre o tema, ver o texto de Maurício Fiore, disponível em: <<http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/anpocs.pdf>>. Acesso em 15 maio 2018.

⁴ Tradução livre do texto original: “is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts” (Tambiah, 1985, p. 128).

Ressalto que, ao eleger a periferia urbana como contexto de análise, estou ciente de que esse conceito envolve diversas discussões e (in)definições.⁵ Gostaria de enfatizar, no entanto, que tais regiões são caracterizadas, entre outros aspectos, pela estigmatização e pela segregação social. De um lado, essas localidades caracterizam-se pela ausência de cidadania (Domingues, 1994). De outro, pela existência de tipos especiais de sociabilidade que, no caso em apreço, parecem favorecer o desenvolvimento de religiosidades pentecostais.

Em áreas nas quais o Estado se faz presente de forma precária, os moradores de periferias, muitos deles com baixa escolaridade e pouca qualificação profissional, veem nas pregações pentecostais alternativas de superação da pobreza, com a esperança de terem uma vida melhor. Assim, as falas simples dos pastores/as e pregadores/as, com uma boa dose de proselitismo e em diálogo com a realidade desses atores permitem que o pentecostalismo continue a obter sucesso entre essas populações, como apontam os estudos de Clara Mafrá (2009), Ronaldo Almeida (2009) e José Honório Flores Filho (2017). Assim, mesmo que o pentecostalismo tenha conseguido alcançar certos atores das camadas médias da população, ainda é entre as camadas mais baixas, sobretudo nas periferias urbanas, que esse tipo de culto encontra sua maior representação.

Opções de igreja não faltam nas periferias. Inúmeros templos, principalmente de ADs, e denominações oriundas desta igreja, disputam espaços com bares, casas e... mais templos!⁶ Os templos próximos a residência são atrativos para os que optam ou não podem se deslocar de suas casas para os templos centrais. Nessas pequenas igrejas (muitas vezes improvisadas em varandas, garagens e lojas alugadas), os pentecostais encontram um espaço para expressarem sua fé. Além do mais, a proximidade das casas dos fiéis

⁵ Sobre o conceito de periferia, ver: Domingues (1994), Soto (2008) e Maia e Chao (2016).

⁶ O ritmo de crescimento de organizações religiosas no Brasil é impressionante. Segundo matéria do Jornal o Globo, são cerca de 25 organizações religiosas registradas por dia. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/desde-2010-uma-nova-organizacao-religiosa-surge-por-hora-21114799>>. Acesso em: 14 maio 2018.

com os locais de culto faz com que, muitas vezes, os irmãos de fé e pastores que dirigem as igrejas sejam também seus vizinhos e parentes, reforçando redes de sociabilidade e laços de solidariedade.

Essas igrejas geralmente se caracterizam por uma espécie de “anarquia litúrgica” (Alencar, 2012) que possibilita manifestações como as do “reteté”. Como bem observou Ismael Ferreira (2017), os cultos de meio de semana e, principalmente, as vigílias, que geralmente ocorrem nas madrugadas de sexta para sábado ou de sábado para domingo, tornam-se, assim, espaços privilegiados para as manifestações do Espírito Santo.

Durante minha pesquisa de mestrado, realizada entre 2013 e 2016, frequentei vigílias, observei dezenas de vídeos de cultos e percebi que havia uma característica comum a todos eles: o cotidiano e os conflitos dos atores que protagonizavam os rituais estavam sempre em evidência, incluindo as disputas e problemas que irei analisar adiante, quais sejam, os combates às religiões afro-brasileiras e as relações ambíguas entre pentecostais e traficantes de “drogas”.

No entanto, antes de analisar essas questões, farei uma breve descrição de uma vigília na qual ocorre o “reteté”, supondo que isso ajudará o leitor a entender as referências e as análises que se seguirão.

VIGILHÃO DA CELEBRAI: O “RETETÉ” NO ESPAÇO DO SAMBA

De 3 a 4 vezes por ano, em algumas cidades do Rio de Janeiro, cerca de 400 a 7 mil pentecostais de diversas denominações se deslocam nos sábados à noite para cantar, pregar, orar e dançar no “Vigilhão da Celebrai”. Esses eventos são promovidos pela gravadora Celebrai – uma empresa especializada em músicas pentecostais de propriedade de Joel da Celebrai, evangelista das ADs – e ocorrem em templos pastoreados por amigos do empresário,

geralmente em Nova Iguaçu e Duque de Caxias⁷ (municípios da Baixada Fluminense) ou na quadra do Grêmio Recreativo Escola de Samba Acadêmicos da Grande Rio, também na cidade caxiense.

Entre os fiéis que frequentam o vigilhão, há os que estão acostumados a esse tipo de manifestação em suas igrejas, enquanto outros parecem buscar um espaço no qual o “reteté” não somente ocorre com frequência, mas é incentivado. Diante dessas possibilidades, os fiéis não consideram nenhum sacrifício virar a madrugada de sábado para domingo (das 22h até às 7h) em uma quadra de escola de samba.

Em uma dessas noites, em abril de 2014, cheguei à Grande Rio para participar de um vigilhão. A quadra estava decorada (como sempre) com as cores da escola: vermelho, verde e branco. As paredes estavam pintadas com frases de efeito e incentivo aos foliões, propagandas de cerveja e outras alusões ao carnaval carioca.

Encontrei uma grande estrutura montada para o evento. Havia centenas de cadeiras espalhadas para acomodar os fiéis e barracas nos cantos da quadra para vender os produtos da gravadora. No palco, notei cerca de cem cadeiras reservadas para os cantores/as e pastores/as, instrumentos musicais e um equipamento de som de alta potência. Por uma madrugada, o Vigilhão da Celebrai transformaria o território do samba no espaço do “reteté”.

A direção da vigília ficou, como sempre, a cargo de Joel da Celebrai e da missionária Neide Rodrigues. Ao longo do evento, o dono da gravadora e a missionária dividiram o microfone com muitos cantores/as, além de pastores/as e missionários/as que com vozes roucas e guturais conclamavam os fiéis, por meio de músicas e pregações, a se manifestarem da maneira mais efusiva possível.

Em geral, o público da Celebrai responde calorosamente aos condutores das vigílias. Os mais contidos levantavam as mãos e gritavam “glória a Deus”, “aleluia” ou falavam em línguas estranhas. Os mais empolgados

⁷ O vigilhão também ocorre mais raramente em outras cidades, como São José do Vale do Rio Preto (RJ) e São Paulo (SP).

faziam movimentos corporais variados. Alguns fiéis balançavam o tronco do corpo de um lado para o outro. Certos crentes marchavam, enquanto outros faziam movimentos circulares com os braços, como se estivessem em uma luta simbólica contra as forças do mal, em um tipo de movimento que é pejorativamente apelidado pelos críticos do “reteté” como “unção do Karatê”.

Nos cultos do “reteté”, alguns crentes também movimentam seus braços de forma tão intensa, a ponto de outros evangélicos dizerem, jocosamente, que eles estariam possuídos pela “unção do helicóptero”. Outros fiéis abrem seus braços e correm de cabeça baixa. Em tom de anedota, seus críticos dizem tratar-se da “unção do aviãozinho”. Os giros em torno do eixo do próprio corpo também são um movimento característico do “reteté” e evidenciariam que o “vaso” – referência pentecostal ao fiel que se coloca à disposição para ser cheio de azeite, símbolo do Espírito Santo – está em contato com os “varões de fogo”, como são chamados os anjos no linguajar pentecostal. Cito também o cantor Zé Carlos, que na época era contratado da Celebrai. Por conta de sua performance, alternando “corinhos de fogo” com giros e rodopios, o cantor ficou conhecido nos bastidores da gravadora e da vigília como “piãozinho de Jesus”.

Minha narrativa coincide com o que observou Silvia Pereira (2014b). A autora, que pesquisa cultos do “reteté” na periferia de Vitória-ES, afirma que esses rituais são uma “profusão coletiva” de manifestações do Espírito Santo. Em sua observação, foi possível notar pessoas se debatendo, pulando, caindo no chão, dançando em passos ritmados, além de crentes falando em línguas estranhas e proferindo frases a esmo ou dirigindo-as a outros participantes do culto (Pereira, 2014b).

As inúmeras danças que observei durante toda a madrugada no vigilhão me permitem inferir que se trata de um verdadeiro baile espiritual, no qual os fiéis movimentam intensamente seus corpos, na companhia do Espírito Santo e dos anjos. Os que não se manifestam dessa forma podem se sentir um pouco constrangidos pois, além das frases de incentivo, os/as pregadores/as e cantores/as criticam os que vão a vigília, mas se mantêm calados

ou imóveis. De acordo com os pentecostais, esses seriam crentes “frios” ou “mortos” que precisariam ser queimados pelo fogo do Espírito Santo.

Feita essa descrição, passo a analisar minha suposição inicial, qual seja, a de que o “reteté” coloca em evidência conflitos sociais protagonizados por atores pentecostais, na medida em que encenam e atualizam os combates às religiões afro-brasileiras e as complexas e ambíguas relações entre o pentecostalismo e o tráfico de “drogas” na periferia do Rio de Janeiro.

O “RETETÉ” CONTRA O AFRO-BRASILEIRO

Os episódios de conflitos envolvendo fiéis pentecostais e as religiões afro-brasileiras têm sido um tema bastante explorado na bibliografia das Ciências Sociais. Entre os muitos textos publicados sobre o tema, podemos destacar os trabalhos de Ari Oro (1997), Ricardo Mariano (2005), Vágner Silva (2007) e Ronaldo Almeida (2009). Alguns desses autores destacam que os rituais das igrejas pentecostais são permeados por atos e discursos que atacam diretamente as religiões afro-brasileiras e seus símbolos.

Ora, os cultos e vigílias do “reteté” geralmente não promovem sessões de exorcismo, através da imposição das mãos de pastores e de entrevistas com as entidades afro-brasileiras que possuem os exorcizados, tal como se observa na Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo. Em uma das vigílias das quais participei, fui informado por um fiel que os movimentos corporais executados pelos crentes do “reteté” teriam dois propósitos principais: louvar a Deus e combater os “espíritos malignos” que, via de regra, são associados pelos pentecostais às entidades e aos símbolos das religiões afro-brasileiras. Ademais, é possível identificar alusões diretas a essas religiões nas pregações, orações e letras de corinhos, como o que segue:

Não veio da lua, não veio do mar
Ele não veio
Ele não veio do Saravá
Ele não veio

Ele não veio dos Orixás
Ele não veio
Ele não veio pra te matar

Como um ritual que evidencia problemas sociais cotidianos, ouvi diversas referências aos conflitos vivenciados pelos fiéis pentecostais, os quais incluem acusações de “inveja”, “olho gordo”, “fofoca”, “traição” e “feitiço”. Nas falas e músicas, pude identificar que os invejosos são sempre pessoas bastante próximas aos crentes, como familiares, amigos e vizinhos que, movidos por um sentimento de inveja contra eles, fariam feitiços e trabalhos para atingi-los de forma negativa.

Olha, cuidado, fofoqueiro que quer me matar
Com a sua própria língua tu vai se engasgar
Meu Deus desceu o manto da revelação
E a tua capa hoje vai cair no chão

Senta na mesa e come contigo
Bate no teu ombro e diz que é teu amigo
Mas quando você vira as costas ele quer te vender
Hoje essa cobra vai se converter
Ou
Meu irmão preste atenção,
Não tenha medo de ninguém,
Já fizeram tantas coisas para me matar também
Mas porque eu sou protegida, revestida de poder,
Podem até fazer macumba, mas quem fez é quem vai morrer
Macumba não mata crente,
Macumba não mata crente,
Se o crente é crente quente
Macumba não mata crente!

Tanto os que supostamente encomendam quanto os que fazem os trabalhos para causar males aos frequentadores do “reteté” são chamados de

“feiticeiros/as” e “macumbeiros/as”, sendo que as personagens virtuais, alvos dos ataques simbólicos dos crentes, têm geralmente a seguinte característica: são mulheres praticantes de religiões afro-brasileiras⁸. Entre as frases e versos proferidos nas vigílias, ouvi que a “feiticeira perdeu” e advertências de que os crentes deveriam parar de dizer que a “macumbeira vai morrer”, mas sim dizer que “a macumbeira vai se converter” à religião evangélica.

Aqui, é válido aludir ao trabalho de Patrícia Birman (2009), que também realizou uma análise sobre pentecostais e o tema da feitiçaria, tomando como objeto empírico dois casos em comunidades do Rio de Janeiro. Segundo a autora, os pentecostais são os maiores responsáveis pelas acusações de feitiçaria na atualidade e suas falas sobre o tema têm suplantado todas as outras.

É possível afirmar, portanto, que o “reteté” canta, conta e encena o cotidiano dos crentes por meio de uma “gramática da feitiçaria”, parafraseando a expressão “idioma da bruxaria”, cunhada por Evans-Pritchard (2005), ao analisar os Azande. Com isso, não quero dizer que todos se servem de uma lógica da feitiçaria, como faziam os Azande, porém, não são incomuns que os condutores dos cultos associem os males vivenciados pelos fiéis (como desemprego, problemas de saúde e violência) à inveja e, conseqüentemente, aos feitiços lançados por seus inimigos.

Deixa Deus te tomar neste mistério,
Foi revelado macumba no cemitério
É no dum, dum, dum
É no xá, tá, tá
É na marcha desse anjo que o varão vai te tomar

⁸ Remeto o leitor ao artigo de Luiz Henrique Passador: “As mulheres são más: pessoa, gênero e doença no sul de Moçambique”, em que o autor discute acusações de feitiçaria feitas a mulheres moçambicanas (Passador, 2010). Obviamente, devemos guardar as devidas proporções de contexto (Brasil e Moçambique) e as diferentes concepções de feitiçaria nos dois países.

Fato é que tais discursos têm sido bastante atraentes para os moradores de regiões periféricas, pois, como já assinali, o pentecostalismo continua a mostrar-se vigoroso nessas áreas. Cabe ressaltar que os cultos do “reteté” não são frequentados apenas por crentes, mas também por pessoas que, diante de algum problema cotidiano, recorrem ao auxílio do Senhor dos Exércitos⁹ que, acompanhado de anjos com espadas nas mãos, combate os espíritos que atormentariam as vidas das pessoas que buscam auxílio nesses cultos. Nesse sentido, um exemplo que considero interessante é o resumo de um texto de Vitor Almeida (2016), autor do livro *Suburbano da Depressão*¹⁰:

Dona Lúcia era uma moradora do subúrbio. Após ter acordado com a visão de “uma velha com cara de caveira pedindo sua casa de volta”, ela resolveu consultar Mãe Leia. Através dos búzios, a Yalorixá¹¹ foi informada pelo Exu¹² que havia um “feitiço brabo” enterrado na casa. Em meio a consulta, Dona Lúcia recorreu à imagem de Nossa Senhora de Fátima e acendeu uma vela. Mãe Leia, por sua vez, realizou o “combate espiritual” com a ajuda de Denis, o cambono¹³, além de um buquê de peregun (folhas verdes usadas para descarrego) e wagi, um pó azul usado para afastar os maus espíritos.

⁹ No Antigo Testamento, encontramos o nome de Deus grafado como “Yaweh Sabaoth” (Senhor dos Exércitos) e “Yaweh Nissi” (O senhor é a minha bandeira). Embora existam interpretações teológicas diversas para os dois termos, a cosmologia pentecostal os interpreta na perspectiva de um Deus guerreiro, pronto a assumir as batalhas cotidianas enfrentadas por seus fiéis.

¹⁰ Estou certo de que o resumo não faz jus ao estilo de escrita do autor. Porém, utilizei-me dessa estratégia devido ao tamanho do texto original, mantendo-se as palavras-chave e categorias nativas.

¹¹ Sacerdotisa e chefe de um terreiro de Candomblé.

¹² Entidade presente em religiões afro-brasileiras, responsável pela comunicação e por abrir e fechar caminhos. Sobre esse tema, ver os trabalhos de Reginaldo Prandi (2001) e Vágner Silva (2012).

¹³ Médiun responsável por auxiliar as entidades, em um terreiro de Umbanda.

O combate se deu ao som de uma canção em Yorubá, porém, acidentalmente, a dona da casa acabou jogando o pó em quem chegava à porta: a irmã Ester e o diácono¹⁴ Adonias. Seguiu-se uma luta entre Mãe Leia e a irmã Ester. A Yalorixá usava os galhos de peregun como arma, enquanto a fiel evangélica revidava com a bíblia. Quando cessou a luta física, iniciou-se um bate-boca. Para Mãe Leia, a velha que Dona Lúcia viu era Rosa Caveira¹⁵, já os crentes achavam que era o demônio. Na discussão, Mãe Leia disse que tinha atendido muitos fiéis vindos da Igreja Pentecostal e que lá tinha até “caboclo virando” e “dizendo que é o Espírito Santo e profetizando”, enquanto os pentecostais afirmavam que já tinham desfeito trabalhos de Zé Pelintra¹⁶ e Exu Caveira na igreja, depois de Mãe Leia ter cobrado caro pela consulta. Em meio às discussões, Mãe Leia tornou a cantar as cantigas africanas, enquanto os pentecostais começaram a tocar um pandeiro e a entoar um corinho de fogo: “Eu sou canela de fogo, reteté de Jeová”.

Em meio a mistura de sons, golpes de peregun na parede e salmos lidos, Mãe Leia entrou em transe. A estante da sala começou a tremer e todos se espremeram. O silêncio invadiu o ambiente e a dona da casa descobriu que atrás da estante estava seu gato Tobias, encontrado com um camundongo na boca. Passado o susto, todos foram convidados por Dona Lúcia a sentaram-se à mesa para um café.

O texto acima apresenta uma narrativa que talvez possa ser vista como exagerada para os que não conhecem o subúrbio carioca¹⁷, ou desrespeitosa, para os que frequentam as religiões citadas. Contudo, o tom cômico da história não exclui o mérito do autor de montar uma narrativa com

¹⁴ Responsável por vários serviços nas igrejas evangélicas, como zelar pelo patrimônio da igreja, servir a santa ceia, recolher dízimos e ofertas e auxiliar os pastores.

¹⁵ Pombagira Rosa Caveira é uma entidade afro-brasileira que atua para a evolução dos seres humanos.

¹⁶ Entidade cultuada em religiões como Catimbó e Umbanda. Tem como principal característica o espírito boêmio, sendo associado a um arquétipo de malandragem.

¹⁷ Segundo Soto, “No Rio de Janeiro, a palavra subúrbio designa pejorativamente a periferia” (2008, p. 110).

personagens e elementos que fazem parte do cotidiano religioso da periferia do Rio de Janeiro e que apontam para conflitos cada vez mais evidentes entre os adeptos do pentecostalismo e os fiéis das religiões afro-brasileiras, além de sinalizar que muitas pessoas dessas localidades buscam apoio espiritual concomitantemente em diversas religiões, principalmente no catolicismo, nas religiões de matriz africana e em igrejas pentecostais.

Não obstante os rituais do “reteté” evidenciarem o combate às religiões afro-brasileiras, demonizando-as e considerando-as como ilegítimas, há que se ressaltar que os próprios evangélicos (muitos deles pentecostais) também criticam os rituais do “reteté” e questionam sua legitimidade por causa da suposta semelhança de seus rituais com os cultos das religiões afro-brasileiras (Guerreiro, 2016a e 2016b). Segundo os opositores do “reteté”, esses cultos e vigílias não seriam evangélicos e “verdadeiros”, mas espaços nos quais se praticaria uma “macumba pentecostal”. Mais uma vez, portanto, as religiões afro-brasileiras são tomadas como referências negativas.

Como vimos, as disputas em torno das religiões afro-brasileiras, evidenciadas e atualizadas nos rituais do “reteté”, parecem, em um primeiro momento, se restringir ao campo da linguagem falada, cantada e escrita. Contudo, há recentes episódios nos quais a violência simbólica, no sentido bourdieusiano, dá lugar a atitudes de violência física contra esses cultos, as quais são associadas às crenças pentecostais e, muitas vezes, identificadas como ações de traficantes.

TRÁFICO E PENTECOSTALISMO

Como assinali na introdução desse artigo, a relação dos pentecostais com o tráfico é marcada por ambiguidades. Gostaria de lembrar que, desde as décadas de 1980 e 1990, com a expansão do tráfico de “drogas” na periferia do Rio de Janeiro, as igrejas evangélicas (principalmente pentecostais) promoviam cultos com testemunhos de ex-traficantes, que contavam sua trajetória

no crime e relatavam sua conversão ao cristianismo. Esses atores partiam do princípio de que todas as pessoas podem ser “transformadas pelo evangelho”.

Embora esses eventos pareçam ser menos frequentes e atrativos atualmente, nas vigílias do “reteté” das quais participei, ouvi muitos relatos de pregadores que contaram seu passado de pertença ao tráfico, antes da conversão ao pentecostalismo. Um desses ex-traficantes é o pastor Anderson Costa. Em um dos vigilhões de Celebrai na quadra da Grande Rio, ele relatou que teria se livrado da morte em muitos tiroteios no Rio de Janeiro, por estar protegido por Deus, através da oração de sua irmã.

Outro ex-traficante, que também já pregou no Vigilhão da Celebrai, é o pastor Júnior Trovão. Em uma pregação de abril de 2018, no evento Gideões Missionários da Última Hora, em Camboriú-SC, o pregador pentecostal citou textos bíblicos que aludiam à guerras, armas e exércitos.

Para ressaltar sua confiança na proteção proporcionada pelo Espírito Santo, Júnior Trovão relatou seu passado no tráfico e contou um episódio no qual, já como pastor, foi pregar em um culto na favela¹⁸ Para-Pedro, zona norte do Rio de Janeiro. Após o culto na comunidade carioca, Trovão contou que foi abordado por um rapaz que, portando um fuzil, o ameaçou de morte por ele não ter abaixado o vidro do carro na saída da favela. De acordo com o pastor, a ameaça não o intimidou, pois ele estaria cheio do Espírito Santo, “até a tampa”. Ousado, o pregador pentecostal devolveu a ameaça, ordenando ao rapaz que abaixasse a arma, se não seria ele quem iria morrer. Em resposta, o traficante engatilhou o fuzil, questionando-o: “quem

¹⁸ Trata-se de uma categoria de difícil definição. No entanto, na coletânea organizada por Jailson Silva (2009, p. 96-97), lemos a definição de favela como: 1) “[...] um território onde a incompletude de políticas e de ações do Estado se fazem historicamente recorrentes”; 2) “[...] onde os investimentos do mercado formal são precários, principalmente o imobiliário, o financeiro e o de serviços”; 3) “[...] um território de edificações predominantemente caracterizadas pela autoconstrução, sem obediência aos padrões urbanos normativos do Estado”; 4) “[...] um território de expressiva presença de negros (pardos e pretos) e descendentes de indígenas, de acordo com região brasileira, configurando identidades plurais no plano da existência material e simbólica”. Ver também Alvito e Zaluar (1998).

é você pra falar comigo dessa forma?”. Imediatamente, Trovão respondeu: “Sou pastor e tô cheio da presença de Deus”. Em seu relato, a resposta foi suficiente para que o rapaz abaixasse o fuzil e lhe respondesse, em tom respeitoso: “Ô, me perdoa. Eu não sabia... passa aí, homem de Deus!”.

Curiosamente, no mesmo evento em que Trovão contou a história do “livramento” e relatou seu passado no tráfico, estava presente o até então deputado federal Jair Bolsonaro, eleito presidente da República em 28 de outubro de 2018. De perfil conservador¹⁹, Bolsonaro é claramente favorável ao endurecimento da chamada “guerra às drogas”, sendo conhecido por defender a tese de que “bandido bom é bandido morto”, por elogiar o período da ditadura civil-militar (1964-1985) e por declarações como: “a Polícia Militar tinha que matar é mais”, “violência se combate com violência”, “o que nós queremos é: diminuir o número de mortes de inocentes e, se for o caso, aumentar o número de mortes de bandidos”²⁰, além de dizer que presidiários são vagabundos e que eles “têm que se fuder!”.²¹ Entretanto, no dia de sua fala no evento pentecostal, o tom do discurso do deputado era outro. Com voz calma, ele defendeu o discurso “Deus, pátria e família” e se submeteu às orações evangélicas. Naquele culto, com milhares de pessoas, ele possivelmente se encontrava ao lado de alguns “ex-bandidos” convertidos ao pentecostalismo.²²

Retomando meu argumento, lembro que, em minhas incursões ao campo, conheci Pedro, um jovem de 19 anos que me disse ser ex-traficante

¹⁹ Sobre a relação entre evangélicos e políticos conservadores, ver o trabalho de Ronaldo Almeida (2017).

²⁰ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=CrclQ1Z89PA>>. Acesso em: 16 maio 2018.

²¹ Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2014/02/11/minha-proposta-e-defender-direitos-da-maioria-e-nao-da-minoria-diz-bolsonaro.htm>>. Acesso em 16 maio 2018.

²² Antes das eleições presidenciais de 2018, quando muitas igrejas evangélicas se aliaram ao discurso armamentista do candidato Jair Bolsonaro, as pregações convidavam os traficantes ao arrependimento e à conversão. Diante dos novos arranjos, será preciso observar como será o discurso evangélico de agora em diante.

e ex-presidiário. Em sua fala, o rapaz me contou que teria feito um “voto” (ou promessa) a Deus, quando ainda estava na cadeia. Na ocasião, o jovem prometeu que, se fosse solto, voltaria a frequentar igrejas e se tornaria um pregador pentecostal.

Também não foram poucas as vezes que ouvi pregações, orações e corinhos que incentivavam as mulheres que tinham seus filhos e esposos envolvidos com “drogas” a se manterem esperançosas, acreditando em sua possível conversão ao pentecostalismo. A música entoada pela pastora pentecostal Flordelis ilustra meu argumento:

Eu sou canela de fogo
Reteté de Jeová
Estou nadando no azeite
Não consigo parar

Jesus entrou aqui, não veio para brincar
Veio para decidir, histórias vão mudar
Deus vai entrar na tua vida
Vai restaurar o teu lar [...]

Sabe aquela enfermidade?
Hoje o meu Deus vai curar
Vai libertar o teu filho das drogas e da prisão
Sabe aquele teu marido?
Vai marchar com o varão

Sabe aquela tua filha que vive na perdição?
Ela vai virar a líder do grupo de oração
Sabe aquela feiticeira que tentou contra você?
Deus vai entrar na peleja, ela vai é se converter

Utilizando expressões características da “gramática pentecostal” (Vital, 2008), Flordelis canta a realidade dos crentes. A personagem da música é uma mulher que enfrentava conflitos com uma feiticeira, responsabilizada

por seus problemas de saúde e pelos problemas familiares: um esposo e uma filha que não frequentavam a igreja e um filho envolvido com “drogas”, ex-presidiário ou na iminência de ser preso.

Nesse sentido, evidenciam-se mais uma vez os problemas cotidianos e a expectativa de superação dessas dificuldades que, na perspectiva desses atores, se dá através da conversão do esposo, dos filhos e da feiticeira (uma vizinha, talvez) ao culto do “reteté”. Tais casos não são incomuns, pois há muitas mulheres que se convertem e passam a frequentar sozinhas os cultos das igrejas pentecostais. Outrossim, há muitos traficantes que foram criados nessas igrejas e se “desviaram” na adolescência. O rapper gospel DJ Alpiste canta essa realidade em alguns de seus versos:

Em cada canto da cidade tem uma favela,
Em cada canto da favela tem um traficante,
E algum traficante sempre tem uma mãe que é crente
Que ora pelo filho desesperadamente
Cansada de chorar, de lutar, de sofrer
Ela acredita que um dia ele vá se arrepender
E lembrar de tudo aquilo que ela ensinou
Voltar às origens ou ao que sobrou
De uma vida pobre, eu sei, não se espera muito
Mas o amor e o carinho da mãe está sempre junto

Como mostra a epígrafe desse trabalho, muitos crentes, moradores das periferias e das favelas, enfrentam cotidianamente as dificuldades de se viver em uma comunidade dominada por traficantes e encaram episódios diários de violência. Pregações como as de Anderson Costa e Júnior Trovão buscam mostrar aos fiéis que seria possível romper com a vida do crime e superar a violência cotidiana. Na perspectiva desses atores, o caminho para isso seria a conversão e o contato recorrente com o Espírito Santo, reforçando a ideia de que seu poder suplantaria todos os demais, inclusive o poder das entidades das religiões afro-brasileiras e o poder bélico dos traficantes de “drogas”.

Cabe lembrar, porém, que diversas pesquisas têm mostrado que a relação entre evangélicos e tráfico de “drogas” tem se caracterizado, atualmente, por ambiguidades e novos arranjos. Os trabalhos de Vagner Marques (2015) e Lucas Medrado (2016), em São Paulo, e de Cesar Teixeira (2008), Wania Mesquita (2009) e Christina Vital da Cunha (2008, 2015), no Rio de Janeiro, trazem relatos etnográficos que nos dão a dimensão das proximidades entre traficantes e igrejas evangélicas, sobretudo as pentecostais.

Em relação aos trabalhos na capital paulista, Marques (2015) nos conta, por exemplo, a história de um rapaz que se identificava como “irmão”, tanto por pertencer ao PCC²³ quanto por se apresentar como fiel de uma igreja pentecostal. Medrado (2016), por sua vez, concentrou-se em pesquisar as relações entre “bandidos e ex-bandidos” que frequentaram a Igreja Assembleia de Deus Fortificada em Cristo, em Cidade Ademar, bairro periférico da zona sul de São Paulo.

No Rio de Janeiro, o trabalho de Teixeira (2008), em uma comunidade de Magé, município da Baixada Fluminense, mostra que os pentecostais não vivem uma relação conflituosa com os narcotraficantes, mas são respeitados e desfrutam de uma autoridade moral em um contexto que se caracteriza pela violência, o que lembra bastante o caso supracitado de Júnior Trovão. Tal situação, segundo o autor, torna o pentecostalismo “uma alternativa para uma vivência relativamente segura no cotidiano violento das periferias urbanas” (Teixeira, 2008, p. 204). Sua perspectiva é parecida com a de Mesquita que, ao pesquisar a periferia de Campos dos Goytacazes, a principal cidade do norte do estado do Rio de Janeiro, concluiu que o pentecostalismo consegue intervir no cotidiano das favelas “acionando recursos simbólicos, valores, categorias e rituais religiosos” que contribuiriam para “evitar o exercício da violência contra os demais moradores” (Mesquita, 2009, p. 101).

²³ O Primeiro Comando da Capital é uma facção que surgiu em São Paulo, mas atua em diversas cidades do Brasil e foca sua atuação sobretudo em atividades como o tráfico de “drogas”. Ver o trabalho de Karina Biondi (2010).

Vital da Cunha (2008, 2015) faz um detalhado relato etnográfico, a partir de suas pesquisas na favela de Acari (Rio de Janeiro), onde identificou a presença de “traficantes evangélicos” (Vital da Cunha, 2015). Em seu trabalho, a autora nos relata a história de alguns traficantes que mantinham contato direto com os evangélicos, seja pela via dos familiares que frequentavam igrejas evangélicas ou pelo contato com missionários/as que trabalhavam nas favelas e nas prisões.

A autora observou que esses contatos se intensificaram a partir de um forte crescimento pentecostal na favela de Acari, entre o fim dos anos 1990 e início dos anos 2000. Em 1997, Vital da Cunha contabilizou 32 templos evangélicos, 1 terreiro de Candomblé, 5 igrejas e comunidades católicas e 1 centro kardecista. Já em 2001, a antropóloga identificou 45 templos evangélicos, sendo que 37 eram pentecostais (21 das ADs), 7 eram protestantes históricos e 1 era de uma denominação histórica renovada. Havia também 1 terreiro de Candomblé, 5 igrejas ou comunidades católicas e 1 centro kardecista (Vital da Cunha, 2008, p. 31).

O crescimento pentecostal também alterou o visual do espaço público na favela de Acari. Para ilustrar essa situação, Vital da Cunha cita situações envolvendo a devoção a São Jorge, um santo católico muito popular na periferia do Rio de Janeiro e que, nas religiões afro-brasileiras, é conhecido como Ogum. De acordo com a autora, São Jorge/Ogum também é associado à “‘guerra do crime’ (seja a favor ou contra)”. Por esse motivo, “‘bandidos’, traficantes, bicheiros e policiais eram, e ainda são, costumeiramente vistos portando anéis e medalhas do ‘santo guerreiro’” (Vital da Cunha, 2008, p. 30). Entretanto, muitos traficantes passaram a buscar uma espécie de “fechamento de corpo” nas igrejas pentecostais, que substituíram a função de proteção espiritual, antes realizada pelas religiões afro-brasileiras (Vital da Cunha, 2008, p. 42).

Com o crescimento pentecostal em Acari, as imagens católicas e afro-brasileiras foram substituídas por *outdoors* e muros pintados com salmos e mensagens evangélicas. Na associação de moradores, onde se via uma imagem de São Jorge, há apenas um altar vazio, ao lado de um *outdoor*,

patrocinado pelos traficantes, no qual se lê “Jesus é o Senhor deste lugar”. Além disso, a autora relata que diariamente, às 5h30min da manhã, uma oração era divulgada nos cerca de 500 rádios transmissores usados pelos traficantes da favela e das comunidades vizinhas que pertenciam a mesma facção (Vital da Cunha, 2008, p. 38-39).

Um aspecto importante da pesquisa de Vital da Cunha diz respeito à utilização de uma “gramática pentecostal” e de uma “gramática da guerra” que é compartilhada pelos traficantes, pelos moradores e pelos salmos (Vital da Cunha, 2008, p. 34, 37), o que coincide com o que Ricardo Mariano (2005) denominou como um “léxico” de “beligerância extrema”. Segundo Vital da Cunha, tal situação poderia dar sentido a suposição de que a “comunicação entre os *ethos* pentecostal e o (suposto) *ethos* de guerra presente nas favelas” explicaria a expansão das igrejas pentecostais nessas comunidades (Vital da Cunha, 2008, p. 26).

Essa situação também pode ser ilustrada pelo vídeo “Traficante gospel”²⁴, publicado no *Youtube* pelo canal Porta dos Fundos. No vídeo, de cunho humorístico e sarcástico, um rapaz chamado Ezequiel, trajando uma camisa social branca abotoada até o pescoço, segura um fuzil nas mãos e conta sua conversão para Dalilah, uma moradora da comunidade. Além disso, ele relata que assumiu o comando do tráfico local, após assassinar Zezinho, o antigo chefe da favela:

Ezequiel: O Senhor pesou a mão no Zezinho. Desci o cajado no fariseu. Agora o sapato de fogo tá aqui, ó: o irmão Ezequiel. [...] Agora a boca²⁵ do rato queimado é o meu ministério e eu só tenho que agradecer a Deus por essa graça que vai me trazer muita prosperidade.

²⁴ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=eVueYFHA82M>>. Acesso em: 15 maio 18.

²⁵ Pontos de venda de “drogas” no Rio de Janeiro.

Dalillah: A comunidade não era CV?²⁶

Ezequiel: Misericredo²⁷, irmã. Agora é TC.

Dalilah: Terceiro Comando?

Ezequiel: Traficantes de Cristo, na graça alcançada e na paz de Deus.

Ao ser perguntado se, após a conversão, teria parado de vender “drogas”, Ezequiel responde que não e ainda informa sobre o baile que aconteceria à noite:

Ezequiel: Tem papelote ungido, cajado bom, pedra do eterno e tocha do fogo sagrado. E hoje à noite vai ter reteté, pô!

Dalilah: Ué, não tem mais baile [funk], não?

Ezequiel: O quê? Vai ter baile bom, pô! Repleplé hoje a noite inteira. Cada varão com a sua varoa. Cada Isaque vai encontrar a sua Rebeca.

Chama-nos a atenção o léxico utilizado pelo personagem Ezequiel, com expressões características dos pentecostais, tais como “o Senhor pesou a mão”, “cajado”, “varão”, “varoa”, e “paz de Deus”. Ademais, o personagem ainda trocou os bailes funk por bailes do “reteté”.²⁸ Tais categorias, pertencentes ao contexto dos cultos pentecostais, indicam cosmovisões e práticas evangélicas que, resignificadas, passam cada vez mais a integrar o cotidiano das periferias fluminenses.

Sendo o “reteté” um ritual que evidencia conflitos sociais enfrentados pelos fiéis, gostaria de lembrar novamente que a “gramática” empregada nesses rituais também coincide, em certos momentos, com os combates

²⁶ CV (Comando Vermelho) e TC (Terceiro Comando) são facções que disputaram, por muitos anos, o tráfico de drogas no Rio de Janeiro. Diante de novos arranjos e alianças, há outras facções, como TCP (Terceiro Comando Puro) e ADA (Amigo dos Amigos).

²⁷ Neologismo que une as palavras “misericórdia” e “credo”, indicando um sentimento de espanto diante de alguma notícia ruim.

²⁸ Silvia Pereira (2014a e 2014b) cita casos de jovens que frequentam bailes funk e cultos do “reteté”.

diários protagonizados pelos traficantes em favelas da periferia do Rio de Janeiro. Nesse sentido, a violência e os conteúdos beligerantes parecem se cruzar de tal forma que os atores parecem associar as “guerras” nas quais estão envolvidos: a do tráfico contra a polícia e as facções rivais ou a dos pentecostais contra os símbolos afro-brasileiros.

Atualmente, os ataques contra religiões afro-brasileiras têm sido interpretados pelos cientistas sociais – como na coletânea organizada por Vágner Silva (2007) – e pela imprensa como intolerância religiosa. O termo tem sido usado para designar ações de discriminação, difamação, depredação e invasão aos templos religiosos no estado do Rio de Janeiro.

Segundo dados da Secretaria Estadual de Direitos Humanos do Rio de Janeiro²⁹, em 2017 foram registrados 800 atendimentos relacionados a intolerância religiosa naquele estado, sendo que os maiores alvos da intolerância religiosa são as religiões de matriz africana (71,5%), seguidos dos católicos (9%), dos evangélicos (6%) e dos islâmicos (3%).

Um dos casos mais noticiados pela imprensa carioca ocorreu em 2015, na Vila da Penha, zona norte da capital fluminense. Quando voltava de um culto do Candomblé, paramentada com vestes brancas, típicas de sua religião, a menina Kayllane, de 11 anos de idade, na época, foi atacada com uma pedrada na cabeça. De acordo com os relatos de sua vó, a mãe-de-santo Káthia Marinho, os agressores teriam levantado a bíblia e gritado com as pessoas que acompanhavam a menina, chamando-as de “Diabo” e dizendo que elas iriam para o inferno.

Com efeito, jamais presenciei algum pentecostal incentivar agressões físicas contra pessoas. Entretanto, é fato que nos cultos e vigílias do “reteté” os cantores e pregadores incentivam os fiéis a combaterem simbolicamente as entidades afro-brasileiras por meio de “marchas” e “guerras”, buscando anular os trabalhos que supostamente seriam feitos contra eles. O corinho abaixo mostra que a “gramática da guerra” parece estar bem evidente nos rituais:

²⁹ Disponível em: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/rj-registra-800-atendimentos-de-intolerancia-religiosa-em-2017.ghtml>>. Acesso em: 14 maio 2018.

Cada pisada que tu dá o Diabo cai
Cada pisada que tu dá a macumba cai
Cada pisada que tu dá a feitiçaria cai
Cada pisada a Pombagira cai
Oh pisa forte, pisa forte pra matar

Em outro corinho de fogo, os crentes cantam:

Ele entrou na catacumba pro teu nome arrancar
Ele foi lá no cemitério pro teu nome tirar
Ele abriu a boca do sapo tirou o teu nome de lá
Levante a tua mão ele vai guerrear

A crença subjacente é a de que os movimentos corporais dos crentes simulariam os movimentos dos anjos em guerra contra as entidades afro-brasileiras. Nos momentos em que as músicas são executadas, os crentes pisam no chão com força. Simbolicamente, eles dizem estar matando o Diabo, a macumba, a feitiçaria e a Pombagira, entidade que responsabilizam pela separação de casamentos e destruição de famílias. Enquanto executam os movimentos corporais, os fiéis acreditam estar em guerra, enquanto o Jeová guerreiro tira os seus nomes da catacumba, do cemitério e da boca do sapo, dando-lhes vitórias sobre os problemas cotidianos.

Cabe enfatizar que os ex-integrantes das religiões de matriz africana, quando se convertem às igrejas evangélicas, são orientados a se desfazerem de suas roupas, símbolos e imagens, que são quebrados ou queimados. Essa destruição também é estimulada por corinhos de fogo:

Tem mulher de Deus neste lugar
Mas aonde ela chega o Diabo sai
Aonde ela chega a macumba cai,
Aonde ela chega o alguidar vai quebrar
Tem mulher de Deus aqui neste lugar

Em outro corinho, lemos:

O teu casamento não vai acabar
Pisa na farofa, chuta este alguidar
Pois não tem Orixá nem Iemanjá
A minha família é de Jeová

Nesse ponto, lembro que, recentemente, foram noticiados vários casos de locais de cultos das religiões afro-brasileiras invadidos e destruídos na cidade do Rio de Janeiro e na Baixada Fluminense, sendo que os praticantes dessas religiões acusaram evangélicos pentecostais de fazerem esses atos, enquanto algumas investigações apontaram para ações do tráfico. Alguns desses traficantes filmaram e divulgaram suas ações como uma espécie de aviso. Cito dois vídeos divulgados na internet sobre o caso, nos quais é possível identificar o acionamento da “gramática pentecostal” e da “gramática da guerra”, por parte do traficante que ordena as destruições.³⁰

Em um deles, aparece uma senhora sendo obrigada a destruir símbolos de religiões afro-brasileiras. Ao fundo, ouve-se uma voz:

Olha aqui, meus amigos. O capeta chefe tá aqui, ó. Taca fogo em tudo. Quebra tudo. Apaga a vela pelo sangue de Jesus tem poder. Arrebenta as guias todas. Todo o mal tem que ser desfeito, em nome de Jesus. Quebra tudo, que a senhora que é o demônio chefe, que é a senhora que patrocina essa cachorrada.

Em outro vídeo, vê-se ao fundo um rapaz dentro de uma construção, já destruída, enquanto ele tenta quebrar um objeto de culto, pressionado por um traficante que o ameaça de morte:

³⁰ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ot3sfP7dRsU>>. Acesso em: 14 maio 2018.

Pode levar todo o mal [...] E é só um diálogo³¹ que eu tô tendo com vocês. Da próxima vez, eu mato! [...] Que bandeira branca é essa? Bandeira é do TCP [Terceiro Comando Puro], porra! Ou de Jesus Cristo. Primeiramente é Jesus, porra! [...] Vocês não sabem desde o começo que o mano não quer macumba aqui? [...] Avisa pra eles que eu sou de Jesus. Você paga bem eles, porque dessa vez não deu certo não. Sabe por causa de quê? Eu sou pra honra e glória de Jesus” [...] Todo mal vai jogando por terra agora em nome de Jesus. Quero mais essa putaria aqui não, porra! Pensa que eu não tô na favela e essa putaria vai continuar? Já avisei: se eu pegar de novo ou tentar construir esse caralho de novo eu vou matar. Tá avisado!

Tal situação desperta, geralmente, dois tipos de sentimento entre os evangélicos. Uma grande parte deles, inclusive pastores, procuram negar veementemente que os tais traficantes sejam evangélicos. Outros, no entanto, buscam atuar em parceria com adeptos de outras religiões em prol da superação da intolerância religiosa, entre eles cito o pastor luterano Mozart Noronha, o pastor batista Henrique Vieira e o bispo pentecostal Hermes Fernandes.

Como exemplo dessa cooperação, aludo ao incêndio sofrido pelo centro de Candomblé Cazo Kwe Ceja Gbe, em Duque de Caxias. O caso, ocorrido em 2014, foi registrado como crime de intolerância religiosa, até porque o centro já tinha sido atacado outras vezes, inclusive com uma tentativa de homicídio contra a dirigente da casa, a mãe-de-santo Conceição d’Lissá. Diante do episódio do incêndio, a pastora luterana Lusmarina Campos Garcia³² – à época presidente do Conselho de Igrejas Cristãs do Estado do Rio de Janeiro (CONIC-Rio) – realizou uma campanha para a reconstrução do centro, arrecadando 11 mil reais.

A cerimônia de reinauguração contou com a participação do Babalawo Ivanir dos Santos, um importante ator na luta contra a intolerância religiosa,

³¹ Nesse momento, se observa nas mãos do traficante um taco de baseball, em que se lê a inscrição “diálogo”.

³² Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43879422>>. Acesso em 26 maio 2018.

da pastora Lusmarina e de outros evangélicos. A participação de luteranos em eventos como esse não é nenhuma novidade no Rio de Janeiro, porém dois fatos chamaram a atenção, nesse caso: a campanha de arrecadação de fundos por evangélicos para a reconstrução do centro e a presença de um pentecostal, o cantor e pastor Kleber Lucas, líder da Igreja Batista Soul. Na cerimônia de reinauguração, o pastor cantou a música “Maria, Maria”, de autoria de Milton Nascimento, ao som de um teclado e de atabaques, enquanto religiosos evangélicos e afro-brasileiros cantavam de mãos dadas. Após a música, a dirigente do centro puxou uma canção africana, enquanto os demais acompanhavam o canto.³³

Nas redes sociais, as opiniões eram diversas. Para alguns evangélicos, Kleber Lucas teria dado um exemplo de combate à intolerância. Para outros, ele estaria cultuando aos demônios. Certos integrantes de religiões afro-brasileiras louvaram o fato, ressaltando-o como um fio de esperança no combate à intolerância religiosa. Outros, porém, acusavam os pentecostais de serem os maiores responsáveis pelos diversos ataques sofridos por sua religião, considerando o evento como uma exceção, sem efeito prático nenhum.

REFLEXÕES FINAIS

No presente artigo, procurei demonstrar que os rituais do “reteté”, em seus múltiplos significados e dimensões, evidenciam, encenam e atualizam certos problemas e conflitos comuns à periferia do Rio de Janeiro. Minha argumentação está em consonância com a ideia de que os rituais são “fenômenos que podem ser recortados na sequência dos atos sociais” e ajudam a “revelar processos também existentes no dia-a-dia” (Peirano, 2002, p. 29).

Entre esses conflitos, citei a beligerância pentecostal contra as entidades das religiões afro-brasileiras, que nos cultos e vigílias do “reteté” são sempre referenciadas de forma negativa e responsabilizadas pelos males que acometem

³³ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=FfmalxSbbsk>>. Acesso em 28 maio 2018.

os crentes. Por isso, os fiéis do “reteté” procuram combatê-las simbolicamente, através das músicas e movimentos corporais executados nos rituais.

Também sugeri que os cultos do “reteté” evidenciam as complexas e ambíguas relações entre pentecostalismo e traficantes da periferia do Rio de Janeiro. Nesse caso, citei testemunhos de conversão de ex-traficantes de “drogas” às igrejas pentecostais e as expectativas de seus familiares de que eles abandonem a vida do crime e se convertam à religião evangélica.

Considere também que, atualmente, há casos de traficantes que resolvem se declarar evangélicos, mantendo uma dupla pertença (ao tráfico e ao pentecostalismo), inclusive com o compartilhamento de uma “gramática pentecostal” e uma “gramática da guerra” com os pentecostais. Nos casos dos ataques físicos às religiões afro-brasileiras, com invasões e destruições de lugares sagrados, essas gramáticas são postas em operação.

Finalmente, aponte que, apesar dos muitos casos de intolerância religiosa, há ações de atores ligados ao protestantismo histórico e ao pentecostalismo em colaboração com religiosos afro-brasileiros, com vistas a combater os casos de intolerância religiosa.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JUNIOR, Valdevino. “*Dá glória e receba!*”: expressão mítico-ritual nos “corinhos de fogo” no culto [neo]pentecostal. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.

ALENCAR, Gedeon. *Assembleias Brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia – 1911-2011*. 2012. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

ALMEIDA, Ronaldo. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

_____. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, 2017.

ALMEIDA, Vitor. *Suburbano da depressão: causos, contos e crônicas*. Rio de Janeiro: Autografia, 2016.

ALVITO, Marcos; ZALUAR, Alba. (Org.). *Um século de favela*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

BIONDI, Karina. *Junto e misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

BIRMAN, Patrícia. Feitiçarias, territórios e resistências marginais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 321-348, 2009.

CAVALCANTI, Maria Laura. Sobre rituais e performances: Visualidade, cognição e imagens do tempo em duas festas populares. *Revista Antropológicas*, Recife, v. 21, n. 1, p. 99-127, 2010.

DOMINGUES, Álvaro. (Sub)úrbios e (sub)urbanos – o mal estar da periferia ou a mistificação dos conceitos? *Revista da Faculdade de Letras – Geografia I Série*, Porto, v. X/XI, p. 5-18, 1994.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FERREIRA, Ismael. *Ser crente: experiência e linguagem religiosa da vida pentecostal*. 2017. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de fora, 2017.

FLORES FILHO, José. *Brotopentecostalismo: a religiosidade negra da periferia brasileira - um estudo da periferia urbana da região metropolitana de João Pessoa*. 2017. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2017.

GLUCKMAN, Max. *Rituais de rebelião no sudeste da África*. Série Tradução, v. 1. Brasília, DF: DAN-UnB, 2011.

GUERREIRO, Clayton. *A gira do “reteté”*: uma análise das disputas sobre o “pentecostalismo legítimo”. 2016a. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2016a.

_____. Do “circo” à “macumba” pentecostal: Sobre categorias acusatórias e justificações. In: ARAÚJO, Melvina; DA CUNHA, Christina. (Org.). *Religião e Conflito*. Curitiba: Prismas, 2016b. p. 95-116.

MAFRA, Clara. Distância Territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal. In: ALMEIDA, Ronaldo; MAFRA, Clara. (Org.). *Religiões e cidades*: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Terceiro Nome, 2009. p. 69-89.

MAIA, João; CHAO, Adelaide. Subúrbio carioca: conceitos, transformações e fluxos comunicacionais da cidade. *Conexão – Comunicação e Cultura*, Caxias do Sul, v. 15, n. 29, p. 147-165, jan./jun. 2016.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2005.

MARQUES, Vagner. *Fé e crime*: Evangélicos e PCC nas periferias de São Paulo. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

MEDRADO, Lucas. *Cristianismo e criminalidade*: a adesão de bandidos ao Universo Cristão Pentecostal. São Paulo: Fonte editorial, 2016.

MESQUITA, Wania. Os pentecostais e a vida em favela no Rio de Janeiro: a batalha espiritual na ordem violenta na periferia de Campos dos Goytacazes. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 23, n. 37, p. 89-103, jul./dez. 2009.

ORO, Ari. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta Guerra? *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 10-37, 1997.

PASSADOR, Luiz. “As mulheres são más”: pessoa, gênero e doença no sul de Moçambique. *Cadernos Pagu*, n. 35, p. 177-210, jul./dez. 2010.

PEIRANO, Mariza. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. In: _____. *O dito e o feito*: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. *Campus*, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 9-16, 2006.

PEREIRA, Silvia. *Fé em Deus, DJ: funk e pentecostalismo entre jovens das camadas populares*. 2014a. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014a.

_____. “É puro fogo!”: emoção, hierarquia e Individualismo no pentecostalismo reteté. In: SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO, 8., 2014b, Vitória. *Anais...* Vitória: UFES, 2014b.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, São Paulo, n. 50, p. 46-63, jun./ago. 2001.

ROBBINS, Joel. Pentecostal networks and the spirit of globalization: on the social productivity of ritual forms. *Social Analysis*, Connecticut, v. 53, n. 1, p. 55-66, 2009.

SILVA, Jailson (Org.). *O que é a favela, afinal?* Rio de Janeiro: Observatório de Favelas do Rio de Janeiro, 2009.

SILVA, Vágner. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 2, 2012.

_____. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.

SOTO, William. Subúrbio, periferia e vida cotidiana. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 109-131, 2008.

TAMBLIAH, Stanley. *Culture, Thought, and Social Action: an anthropological perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. O pentecostalismo em contextos de violência: uma etnografia das relações entre pentecostais e traficantes em Magé. *Ciências Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 10, n. 10, p. 181-205, out. 2008.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

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

_____. “Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. *Plural*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 15, p. 23-46, 2008.

ZIBORDI, Ciro. *Mais erros que os pregadores devem evitar*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

Recebido em: 03/08/2018

Aprovado em: 15/10/2018

AÇÃO CATÓLICA E MODERNIDADE RELIGIOSA: UM DEBATE SOBRE A AUTONOMIA DO LEIGO

César Portantiolo Maia¹

Lilian Maria Pinto Sales²

Resumo: A partir da experiência brasileira do movimento de Ação Católica- AC, este artigo se propõe a questionar o espaço ocupado pelo leigo no interior da Igreja Católica. Demonstramos o quanto esse movimento da Igreja concedeu aos seus membros um espaço diferenciado e, ao mesmo tempo, recheado de conflitos e contradições. Nos propomos a questionar o quanto esta expressão religiosa representou a existência de um novo espaço para o indivíduo no interior da instituição e até que ponto este processo pode ser visto como uma resposta institucional à modernidade religiosa. Como metodologia foi utilizada a revisão bibliográfica e a análise documental de materiais escritos produzidos pela própria AC em sua expressão brasileira.

Palavras chave: Igreja Católica; Modernidade; Ação Católica; Leigo.

Abstract: Based on the Brazilian experience of the Catholic Action movement, this paper seeks to question the space occupied by the laity in the Catholic Church. We show how this Church movement has conceded to its members a differentiated room and filled, at the same time, with conflicts and contradictions. We propose to question how this religious expression has represented the existence of a new space for someone inside the institution, and to how extent this process may be seen as an institutional answer to the religious modernity. Literary review and document analysis of analyze materials buy Catholic Action in its Brazilian form are the methodologies employed.

Keywords: Catholic Church; Modernity; Catholic Action; Laity.

¹ Doutorando em Sociologia pela Universidade da Beira Interior. Beneficiário da BID Santander Totta. Contato: cesarpm@gmail.com

² Doutora em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo. Professora Adjunta de Antropologia na Universidade Federal de São Paulo. Contato: lilian.sales@unifesp.br

INTRODUÇÃO

Neste artigo analisaremos como a Ação Católica - AC³ articulou a partir dos processos por ela vivenciados a formação dos membros da Igreja com características de indivíduo moderno. Dada à relevância que teve e a influência que estabeleceu sobre determinados grupos da Igreja Católica, este movimento será analisado de maneira pormenorizada, buscando-se observar como a categoria de autonomia do indivíduo foi utilizada por este movimento.

Para a produção deste artigo, além da bibliografia reconhecida sobre a AC, foram analisados cinco boletins informativos produzidos entre junho de 1960 e junho de 1962 pelo Secretariado Nacional da Ação Católica Brasileira (ACB). Esta publicação nacional expressava informações e temas genéricos como a divulgação de ações empreendidas, história, elementos pedagógicos e doutrinários que faziam parte da AC. Além disso, esse material primário relata as vivências (pequenos grupos, método “ver-julgar-agir”, ação voltada para a sociedade) e experiências dos membros e grupos de Ação Católica Brasileira.

Um dos temas frequentes nos boletins era o lugar ocupado pelo leigo na Instituição Católica. Autores como Sofiati (2012), Rufino (2002) e Martins (2000), já apontaram que um novo papel para os leigos na Igreja Católica começa a se desenhar a partir dos movimentos de Ação Católica. É no âmbito das discussões sobre o lugar do leigo na instituição Católica e sobre a questão da autonomia individual que se insere esta pesquisa.

O artigo está dividido em duas etapas. A primeira consiste nos quatro primeiros tópicos e se constitui na revisão bibliográfica a respeito da modernidade religiosa e da Ação Católica. Na segunda parte, que consiste nos três últimos tópicos, fazemos a análise dos referidos boletins da AC, identificando e articulando com a teoria os elementos pertinentes sobre o tema em análise.

³ A Ação Católica foi um movimento da Igreja Católica de abrangência internacional, cujo princípio era aprimorar o trabalho de evangelização realizado pela Igreja. Esta definição será aprofundada no próximo tópico com as suas principais características.

NOTAS SOBRE A MODERNIDADE RELIGIOSA

Com o advento da modernidade⁴ ocorreram rupturas e alterações em padrões estabelecidos de comportamento nas relações sociais, bem como, na atuação e nas estruturas de instituições sociais. Modelos passaram a ser questionados e estilos de vivência foram redesenhados.

Variadas teorias que versam sobre a religião na modernidade vêm sendo desenvolvidas já há algumas décadas. No caso do Brasil, estudos de inspiração weberiana⁵, como os desenvolvidos por Candido Procópio Ferreira de Camargo, ocuparam lugar de destaque na bibliografia nacional. Analisando o processo de modernização da sociedade brasileira, este autor produziu estudos nas décadas de 1960 e 1970, período em que o país passava por significativas mudanças, como o processo de urbanização.

Para explicar o considerável aumento de crenças religiosas no Brasil deste período, Candido Procópio Ferreira de Camargo lança mão do conceito de “internalização” (Pierucci; Prandi, 1996). Sua principal característica estaria relacionada à conscientização, à capacidade do indivíduo de pensar sobre sua escolha, ou não, de uma religião. A partir desta concepção, a adesão religiosa está relacionada a escolha racionalizada, tendo consciência o novo crente da escolha que está fazendo, sem ser levado a tal pelo poder de influência da tradição.

Assim, na perspectiva de Camargo (Pierucci; Prandi, 1996), a modernidade traz consigo, além do declínio do poder da religião de influenciar nas diferentes esferas da vida social, um ganho de racionalidade por parte

⁴ Danièle Hervieu-Léger (2008) destaca três traços como definidores da modernidade: 1) primazia da racionalidade, caracterizada por uma “adaptação coerente dos meios aos fins que se perseguem”; 2) rompimento com o mundo da tradição, caracterizado pela prerrogativa do indivíduo de determinar a sua própria vida, a partir da determinação dos valores e processos que o orientam; 3) separação entre os diferentes domínios da vida social: política, ciência, arte, moral, religião. No entanto, a autora ressalta que a autonomia dos domínios é relativa, tendo em vista interferências que os levam a interagir entre si.

⁵ Relacionada à produção do sociólogo alemão Max Weber.

do indivíduo. Nesse sentido, a escolha e a participação religiosa seria uma atitude racionalizada de quem a faz.

Estudos como o de Camargo apontam para uma relação entre religião e modernidade na qual o indivíduo ganha em racionalidade e em autonomia. Análises mais recentes também apontam para esse caminho, como as de Danièle Hervieu-Léger, que demonstram o quanto o indivíduo ganha autonomia perante a instituição religiosa na chamada “modernidade religiosa” (Hervieu-Léger, 2008).

Hervieu-Léger identifica como característica principal da modernidade religiosa “o enfraquecimento do controle institucional” sobre as ações dos indivíduos. Para melhor compreensão dessas articulações, a autora irá propor a caracterização de dois modelos que expõem o perfil de quem participa dos movimentos religiosos no mundo contemporâneo: o peregrino e o convertido. O primeiro está relacionado ao processo de trânsito e mobilidade religiosa, já o segundo refere-se aos vastos processos de conversões para religiões novas ou tradicionais, que se observa contemporaneamente.

Para a autora, a autonomia do indivíduo é uma característica do processo de modernização das sociedades, e que se estende para a chamada “modernidade religiosa”. Além da diminuição do controle institucional sobre os indivíduos, a modernidade religiosa é também caracterizada pela liberdade individual, inclusive de consciência, que faz com que os indivíduos sejam livres para exercer as suas escolhas em termos de religião, em aceitar ou não um conjunto de dogmas, crenças e práticas estabelecido por uma instituição religiosa⁶. Na concepção da autora, a autonomia do indivíduo e a liberdade de escolha aparecem conjuntamente na modernidade religiosa.

Assim, Hervieu-Léger e Camargo aproximam-se em um aspecto deste complexo emaranhado de processos: a autonomia que o indivíduo adquire frente à tradição e à religião na sociedade moderna.

⁶ Neste processo, inclusive, os indivíduos são livres para escolher quais elementos e crenças irão seguir e acreditar. Realizam o que a autora chama de um bricolage, adotando apenas os elementos que os interessam do sistema estabelecido pelas denominações religiosas.

Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são ‘assunto de opção pessoal’: são assuntos particulares, que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política podem impor a quem quer que seja (Hervieu-Léger, 2008, p. 34).

Dessa forma, tanto os perfis contemporâneos do religioso, expressos por Hervieu-Léger nas figuras do peregrino e do convertido, quanto os processos de ganho de racionalidade, destacados por Camargo, estão amparados em um dos principais elementos da modernidade: a individualização. Os processos destacados pelos autores acontecem a partir de um indivíduo que conquistou, pelo menos em termos, a sua independência das tradições, dos modelos e dos padrões impostos pelas instituições religiosas.

Luiz Fernando Dias Duarte (2006) também discute as relações entre a ideologia moderna, o individualismo e a religião. Segundo o autor, no Brasil existe uma “cosmologia moderna”, formada por um ethos privado laico e generalizado e que incluiria diversos aspectos da ideologia individualista, que conforma a ordem liberal moderna e se difunde pelos diferentes segmentos da sociedade brasileira. Além disso, os valores associados a essa ideologia individualista moderna seriam incorporados, de diferentes maneiras, nas doutrinas cristãs contemporâneas, especialmente em seus corolários comportamentais privados⁷ (Duarte, 2006).

Na concepção de Dias Duarte, uma das linhas de força da “cosmologia moderna” é o subjetivismo, que se caracteriza pela preeminência da escolha pessoal do sujeito e de uma presumida liberdade individual prevalecente no campo da experiência religiosa na atualidade. (Duarte, 2006). O subjetivismo estaria relacionado, pois, à liberdade do indivíduo em escolher os

⁷ Destacamos que os aspectos da ideologia individualista, no caso desse artigo, aparecem associados aos posicionamentos dos leigos da Ação Católica em questões públicas, como a política, a escola, o trabalho, a participação em movimentos sociais, entre outras. E não relacionadas ao “ethos privado”, conforme anunciado pelo autor, cujas obras se relacionam a questões de família, reprodução e família. De toda forma, a hipótese do autor nos é produtiva nesse artigo.

elementos aos quais irá aderir entre a totalidade do conteúdo pregado pela religião. A preeminência, em geral, é da vontade pessoal sobre a religião.

Nesse aspecto, os estudos de Dias Duarte e Hervieu-Léger possuem proximidades no que se refere à liberdade de escolha do indivíduo em termos de religião. Entretanto, os estudos de Dias Duarte acrescentam a constatação de que determinadas dimensões da ideologia individualista estariam incorporadas nas doutrinas cristãs. Essa colocação é interessante para nosso artigo, pois, como veremos, a autonomia relativa do leigo é algo incentivado em alguns momentos pela Igreja Católica, como no caso do movimento Ação Católica, objeto desse artigo.

A AÇÃO CATÓLICA BRASILEIRA: UMA NOVA PERSPECTIVA SOBRE A ATUAÇÃO DO LEIGO

Instituída pelo Papa Pio XI como movimento internacional e lançada no Brasil na década de 1930, a Ação Católica atuava na perspectiva da inserção do leigo nos trabalhos religiosos, prática que não era comum até aquele momento.

Isso não significa que o leigo não tenha buscado, ou ocupado posição de destaque em outros momentos da história da Igreja, pois como aponta Cecília Loreto Mariz em artigo sobre a diversidade do catolicismo:

As heresias, movimentos quiliásticos da Idade Média e a própria Reforma Protestante representam ora conflitos entre grupos distintos dentro da Igreja, ora lutas por maior autonomia dos leigos em relação à hierarquia católica (Mariz, 2011, p. 47).

No entanto, diferente dos movimentos citados acima, um aspecto que marca de maneira mais significativa a AC é o fato da presença e atuação do leigo ter sido institucionalmente incitada. Embora tenham ocorrido tensões, como veremos a seguir, é notória a ação intencional por parte de setores da hierarquia católica do período para que os leigos assumissem funções na

Instituição. Tal característica deu à Ação Católica o perfil de um movimento mais centrado no leigo⁸, com aval e o estímulo da instituição.

De acordo com Flávio Sofiati (2012) a Ação Católica foi um dos primeiros movimentos a ter como foco a ação dos leigos. Um dos seus principais objetivos era tornar esta ação uma extensão da ação do clero, transformando leigos em verdadeiros apóstolos transmissores da mensagem da Igreja, braço estendido da hierarquia e parte do corpo eclesial. Nesse aspecto, na Ação Católica o leigo passa a ocupar um novo papel na instituição, devendo tornar-se um agente motivador do processo de evangelização, deixando a postura de exclusivo receptor.

Tal circunstância se refletiu na organização dos leigos, pois em seu livro *O caminho se faz: história da Pastoral da Juventude do Brasil*, Pe. Hilário Dick afirma que a Igreja Católica no Brasil não teve juventude organizada antes da Ação Católica. Segundo ele, havia apenas alguns grupos coordenados por adultos, pelas congregações religiosas, nos quais os jovens eram convidados a participar (Dick, 1999). Ele destaca ainda que na primeira fase da Ação Católica, a partir de 1932, uma “causa que o Papa Pio XI abraçou com mãos e pés foi a formação e a participação organizada dos leigos e leigas católicos no apostolado hierárquico” (Dick, 1999), ou seja, sua participação em processos de evangelização anteriormente exclusivos ao clero.

Percebe-se a partir das concepções dos autores acima que a AC foi de significativa importância para a ampliação da participação dos leigos na Igreja Católica. Embora, como destacaremos nos tópicos a seguir, verifique-se um debate sobre o grau de autonomia atingido pelos indivíduos neste processo, um ponto de consonância das diferentes interpretações é que o leigo assume funções na instituição, passa a desempenhar um papel, nem que seja o de mero transmissor de uma mensagem institucional pensada pelo clero.

⁸ O termo “leigo” compreende todos os membros da Igreja que não fazem parte do “clero”, ou seja, não desenvolvem nela funções especiais, configurando-se como receptores dos conteúdos transmitidos pelos sacerdotes. São os destinatários da revelação proferida por aqueles que receberam os sacramentos das ordens sagradas.

AÇÃO CATÓLICA BRASILEIRA: ASPECTOS CONTEXTUAIS

A Ação Católica foi estabelecida oficialmente no Brasil em 1935, com a aprovação de seus estatutos gerais pela cúria romana, autorizando oficialmente a estruturação do movimento no Brasil. Teve como principal mentor o então cardeal do Rio de Janeiro, D. Sebastião Leme (Martins, 2000)⁹.

No cenário internacional, conforme indicam alguns autores, o seu surgimento está relacionado à perda de espaço da Igreja Católica na sociedade moderna. De acordo com Agenor Brighenti (2012) e Suely Aparecida Martins (2000), o momento vivenciado pelo catolicismo era de perda de espaço na sociedade e na política, o que fez com que a Igreja buscasse ações que a reinserissem na dinâmica da sociedade moderna do século XX.

A preocupação da instituição em construir um “apostolado amplo”, onde o leigo pudesse sentir-se responsável pelo processo de evangelização, inserindo-se neste contexto (Rufino, 2002). Entretanto, a participação do leigo, neste primeiro momento, deveria acontecer sob a supervisão estrita da hierarquia institucional.

A Ação Católica, portanto, seria a forma concreta de Pio XI responder a construção desse apostolado amplo. Este movimento operaria fora dos limites do clero, mas deveria ter sempre presente a natureza de sua posição particular na cena do esforço evangelizador que é de auxiliar e assistente na missão da hierarquia eclesial (Rufino, 2002, p. 68).

Dessa forma, embora houvesse o interesse da Igreja de contar com o “braço” do leigo para o trabalho de evangelização, existia também significativa preocupação da hierarquia em não perder o controle sobre este processo. Para que isso acontecesse, era importante que os leigos tivessem sempre

⁹ Porém, desde a década de 1920 já vinham ocorrendo articulações do movimento em solo brasileiro, o livro de D. Sebastião Leme, intitulado *Ação Católica*, por exemplo, foi lançado em 1923.

consciência da estrutura mais ampla a qual estavam vinculados, que tinha por função formar os agentes e coordenar o trabalho.

Agenor Brighenti (2012) destaca que a principal proposta do movimento instituído pelo Papa Pio XI, era “recristianizar” o mundo, tendo no leigo o papel de representante da hierarquia onde está não conseguia fazer-se presente. A visão era de que os padres e bispos, por serem poucos, não tinham como estar em todos os espaços, passando a contar com a ajuda dos leigos cristãos que atuariam como “suplentes” dos membros da hierarquia.

Dessa forma, o leigo passa a ser concebido como agente, ganhando importância no processo de evangelização, mas ainda não possuindo autonomia de ação. Esta, é praticamente inexistente, estando sua função restrita a levar uma mensagem “pronta”, apenas reproduzindo e transmitindo aquilo que foi elaborado pela hierarquia católica. A subordinação à hierarquia e a reprodução dos dogmas católicos de forma ortodoxa era a perspectiva dominante para a atuação dos leigos. De qualquer forma, segundo os autores, este é um importante momento de inserção dos leigos na estrutura institucional católica como agentes, embora ainda estritamente subordinados.

Refletindo sobre as possibilidades de ação do leigo diante dos mecanismos de controle da Igreja, Marcos Rufino analisa a carta enviada ao Brasil por Pio XI, por consequência da aprovação dos novos estatutos da AC em 1946 (estes ainda seriam reformulados novamente em 1950). Em sua carta, o Papa refere-se a AC como pequenos grupos, bem preparados, sem incorrer no risco da improvisação e que deveriam ser “fermento na massa”. Esta expressão metafórica possui, na prática, um amplo significado, tornando-se para o leigo uma espécie de “titulação”, que lhe dá autoridade, mas o encobre de responsabilidades e compromissos.

O leigo que reconhece em si o “fermento na massa”, quando inserido no trabalho de propagação da mensagem cristã, entende que a hierarquia eclesástica – a ponta da lança do apostolado com o qual ele almeja colaborar – faz um investimento especial sobre ele, atribuindo-lhe responsabilidades e prerrogativas maiores na organização da grande massa de fiéis. Ele compõe o grupo mais

ativo e consciente da Ação Católica não apenas pelo carisma que possui na condução e agregação de outros fiéis em torno de seus núcleos, mas também por acumular mais rapidamente o instrumental ideológico que articula princípios teológicos católicos com elementos de um pensamento social cristão (Rufino, 2002, p. 81).

Dessa forma, revela-se aqui a operação de um processo eficiente de controle institucional que, por não ser explícito, não é facilmente identificado por parte dos membros da Igreja, mas pode dar bons resultados para o intento institucional. O leigo “fermento na massa”, “braços estendidos” da hierarquia e que permitiria o alcance desta em locais até então de “difícil acesso”, possui autoridade para falar em seu nome. Esta autoridade, por sua vez, é concedida e está a serviço de um determinado fim, ficando o depositário enredado numa relação de reciprocidade com quem lhe forneceu autoridade.

Na perspectiva de Suely Aparecida Martins, a proposta da Igreja com a AC seria mais ousada do que uma mera resposta ao processo de secularização. Para ela, a “Ação Católica representou uma das iniciativas da Igreja, sob o mandato papal de Pio XI, para a recristianização da sociedade” (Martins, 2000, p. 16). Ou seja, a principal preocupação estaria na ampliação do número de fiéis e na retomada de espaços que a Igreja havia perdido. É nesse sentido que o leigo assumiria um importante papel de auxiliar a hierarquia em sua “retomada” religiosa.

Dessa forma, percebe-se que a Ação Católica surge como uma proposta “conservadora” frente à realidade social daquele momento histórico. Configurava-se como uma resposta da Igreja em oposição às transformações vivenciadas pela sociedade, tendo por objetivo sua adaptação ao novo contexto em busca da manutenção e até mesmo extensões de sua influência sobre a sociedade. Esta reação amparava-se na atuação do leigo submetido à tutela institucional, conferindo-o quase nenhuma autonomia. Embora o leigo tenha abandonado a postura de exclusivo receptor, poderia ser caracterizado como mero “Transmissor” da mensagem institucionalmente instituída, uma ação que se dá, em essência e no primeiro momento, com muito controle e pouca autonomia.

AÇÃO CATÓLICA ESPECIALIZADA E A AUTONOMIA DO LEIGO

Neste item observaremos como, com o passar das décadas, os leigos vão ganhando autonomia no interior da Instituição Católica. Descreveremos processos que acontecem simultaneamente no interior da Ação Católica, e que, juntos, vão contribuindo para um processual ganho de autonomia dos leigos, que acontece paralelamente à diminuição do controle institucional exercido sobre eles.

A Ação Católica Brasileira (ACB) pode ser dividida em duas etapas. De acordo com Ney de Souza (2006), a primeira etapa vai de 1935 a 1950 e a segunda, de 1950 até o final da década de 1960.

A principal característica do movimento em sua primeira etapa era a preocupação com o caráter formativo do leigo, podendo ser considerada “uma verdadeira catequese especializada” (Souza, 2006, p. 49). Não se destacava a intervenção direta do leigo no trabalho de evangelização, o objetivo era a formação de uma “elite” religiosa capaz de, como explicado anteriormente, ser “fermento na massa”, dando-se grande ênfase para a formação religiosa.

Em suas origens a AC atuava a partir da separação por gênero em grupos de homens e de mulheres, sendo chamada de Ação Católica Geral (ACG). Na segunda etapa, a partir de 1950, passa a ser denominada Ação Católica Especializada (ACE) e, metodologicamente, começa a atuar em ambientes onde os jovens estavam inseridos, formando assim a Juventude Agrária Católica (JAC), Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Independente Católica (JIC), Juventude Operária Católica (JOC) e Juventude Universitária Católica (JUC) (Sofiati, 2012).

Esta classificação é bastante genérica, pois a partir da leitura dos documentos produzidos pela Ação Católica é possível perceber que existiam outros subgrupos, de adultos ou exclusivamente com membros do sexo feminino dentro das especializações. No entanto, devido ao destaque que ganharam os movimentos mencionados, nos deteremos na classificação mais genérica.

O processo de especialização representou uma tentativa da Igreja Católica em ampliar sua presença nos diferentes espaços da sociedade. No entanto, esta presença não deveria ser meramente “anunciadora da fé” em sentido literal, interpretada como pregação da mensagem religiosa. A proposta era de que a inserção do leigo, nos diferentes meios especializados, representasse “a presença da Igreja”.

Os católicos inseridos em um movimento especializado da Ação Católica seriam responsáveis não apenas por levar os valores cristãos para o meio social em que viviam, mas também por traduzir a presença desses valores, no trabalho, na escola, no espaço familiar etc em uma experiência de sentido apostólico, cujo fim seria aproximar a tudo e a todos de uma vivência inspirada na evangelização (Rufino, 2002, p. 72).

Assim os “braços da hierarquia” (como eram considerados os leigos naquele momento) se estenderiam na sociedade de forma efetiva. Muito mais do que apenas a voz da Igreja nos diferentes meios específicos – escola, universidade, ambiente de trabalho –, a forma de agir, de pensar e todo o conjunto de valores simbólicos da Igreja também seriam representados por gestos, atos e pensamentos de seus fiéis nos diferentes espaços da vida social.

Nessa perspectiva, de acordo com João Batista Libânio, a proposta inicial da ACE, era de “insuflar” para dentro da sociedade o “espírito” do cristianismo, tornando-a mais justa. Noções de justiça religiosamente elaboradas deveriam ser infiltradas nos diferentes domínios da vida social (Libânio, 1978). Escolas, universidades e espaços de trabalho deveriam ser contagiados pelos preceitos cristãos de constituição da sociedade.

No entanto, Libânio (1978) considera que este processo de aproximação dos jovens gerou resultados que ultrapassaram as possibilidades de controle da instituição. A partir do contato entre os agentes das diferentes realidades, secular e religiosa, criou-se a circunstância ideal para a permeabilidade de experiências e ideias. O contato passou de um processo de “transmissão” da doutrina católica para uma troca entre diferentes noções e perspectivas

ideológicas: se por um lado os católicos insuflavam suas noções nos diferentes espaços em que atuavam, por outro, eram também influenciados por eles.

Nesse contexto, começam a se estruturar ações que visavam alterações mais profundas da realidade¹⁰. Os jovens passam a tomar iniciativas no seio da sociedade articulando-se com movimentos sociais. No meio urbano destacam-se as relações com organizações estudantis e de trabalhadores, como por exemplo, a aproximação da JUC com a União Nacional dos Estudantes (UNE) e da JEC com movimentos de estudantes secundários.

Libânio demonstra que neste processo os jovens partiriam para ações concretas de intervenção na política estudantil, nos partidos políticos e nas organizações de classe (Libânio, 1978). Percebe-se assim que ações diretas dos jovens na sociedade começam a acontecer, com menor possibilidade de controle eclesial. O “freio” imposto através do controle institucional das ações dos membros da ACE torna-se menos eficiente com o passar dos anos, as ações realizadas fora do contexto estritamente religioso, especialmente as ações políticas, são mais difíceis de serem controladas pelos sacerdotes e/ou pela hierarquia católica, proporcionando espaço para ações de maior autonomia por parte dos leigos.

Pode-se dizer que a segunda fase da AC foi um momento de maior ação dos leigos junto a sociedade. Trata-se de algo paradoxal, pois, essa independência de ação de grupos leigos foi decorrente, em parte, da decisão da Igreja em incentivá-los a infiltrarem-se nos diferentes espaços da sociedade.

Nessa perspectiva, da mesma forma que o militante da Ação Católica influenciaria o meio no qual estava inserido, este também transformaria reciprocamente o militante com interesses que poderiam destoar das orientações que provinham da hierarquia. Restringia-se, dessa forma, a capacidade de regulação do clero sobre os leigos da Ação Católica, pois as influências que os leigos recebiam não estavam mais limitadas à catequese institucional, ampliando-se a partir das trocas estabelecidas com a sociedade.

¹⁰ Categoria nativa, utilizada para se referir ao ambiente social no qual o jovem está inserido, por exemplo, a escola, universidade, fábrica, meio rural.

As trocas estabelecidas conduziram os membros da ACE, em diferentes circunstâncias, a assumirem postura se posições ideológicas definidas e a buscarem a transformação da realidade a partir da atuação política. Estes fatos foram preponderantes para a geração de conflitos entre os jovens e a hierarquia institucional (Libânio, 1978).

Em função dos conflitos, após seu apogeu nas décadas de 1950 e 1960, Luiz Roberto Benedetti (2000) considera que a ACE foi aos poucos sendo “abandonada” pela Igreja Católica até sucumbir, deixando progressivamente de ser lembrada como uma das estruturas da instituição. Segundo o autor, um dos motivos desse abandono foi o processo de radicalização vivenciado de maneira mais contundente pela JUC, ligada a União Nacional dos Estudantes. Esse grupo em especial, acirrou os seus confrontos com a estrutura institucional e com os grupos conservadores da Igreja, defendendo maior participação dos leigos na estrutura institucional, bem como a ampla intervenção dos movimentos especializados em outras esferas da vida social.

Pode-se dizer que a ampla participação social e política dos membros da ACE, desagradava alguns setores do catolicismo que queriam uma Igreja mais “missionária”, no sentido de ser propagadora da fé Católica e angariadora de novos fiéis. Para estes, a ação dos jovens deveria ocorrer sem inserção em assuntos ligados à política e problemáticas sociais que pudessem gerar contradições entre os diferentes grupos que compunham, naquele momento, o diversificado “corpo” eclesial. Ou seja, o que era considerado e valorizado pelo movimento como uma ampliação das possibilidades de ação do leigo era, ao contrário, fortemente combatido pela ala chamada mais conservadora da Igreja Católica.

Deve-se ainda destacar que a extinção da ACE ocorre no início do governo militar, momento em que os setores de contestação da Igreja passaram a ser perseguidos pelos agentes da ditadura. Culminaram assim, dois processos que favoreceram a extinção desse movimento religioso, um interno (que parte da instituição religiosa) e outro externo (que parte do Estado).

De acordo com Suely Aparecida Martins, os movimentos de Ação Católica, mais especificamente a JEC, JIC e JUC foram extintos no ano de

1966 por ordem da hierarquia católica, representada pela CNBB. A JAC resistiu até o ano de 1968, no entanto, sem apoio institucional, também se extinguiu, mingando até sucumbir totalmente. O único movimento que permaneceu, mas com expressão social menor foi a JOC.

Assim o aumento da autonomia dos membros da ACE, relacionada principalmente as suas ações em movimentos e instituições fora do âmbito e da regulação institucional da Igreja Católica, contribuiu decisivamente para a sua extinção. O processo inicialmente motivado pela instituição de busca por maior inserção política e social dos movimentos gerou conflitos no interior da instituição, a autonomia e as ações dos leigos católicos passou a incomodar determinados setores da Igreja Católica, pois, a perspectiva de forte controle sobre a ação do leigo foi sendo substituída por uma postura de maior liberdade deste, perante a estrutura institucional.

A CONSTRUÇÃO DA AUTONOMIA DO LEIGO NA AÇÃO CATÓLICA BRASILEIRA

Após contextualizar e apresentar alguns conflitos vivenciado na Ação Católica Brasileira, principalmente no que tange a construção do processo de maior autonomia por parte do leigo, iniciaremos a segunda parte deste artigo destinada à revisão documental. Nos tópicos que seguem, analisaremos a partir de documentos originais, produzidos pelo movimento de AC, como foram apresentados os métodos de trabalho, os discursos e os conflitos que culminaram na maior liberdade de ação por parte do leigo.

Entre junho de 1960 e junho de 1962 o secretariado geral da Ação Católica Brasileira produziu cinco boletins de circulação nacional, intitulados “Boletim da Ação Católica Brasileira”. Esta publicação tinha por função dar mais organicidade ao movimento, pois, como já foi mencionado, após 1950 foram instituídos os movimentos especializados de Ação Católica (a Juventude Agrária Católica, Juventude Estudantil Católica, Juventude Independente Católica, Juventude Operária Católica e Juventude Universitária Católica).

A partir desta subdivisão, cada especialização possuía a sua estrutura de organização e seu próprio material informativo.

O secretariado geral criou estes boletins nacionais visando estabelecer um canal de diálogo em que um movimento tivesse a oportunidade de saber do outro. Sua função era divulgar as notícias de todos os movimentos e as informações de interesse comum. Esses boletins configuram um material primário, sendo utilizado nesta pesquisa por trazer contributos relevantes, uma vez que apresentam os métodos adotados, a história e as opções ideológicas dos movimentos.

O boletim número 2, ao tratar da Ação Católica Especializada, relata o apostolado dos leigos como um dos campos de trabalho da instituição que deveria ser mais valorizado e acrescenta que a ACE se dá “concedendo-se um crédito de confiança à eficácia apostólica dos leigos” (ACB, 1960, p. 15). Assim, um elemento é acrescentado na atuação do leigo: a confiança.

Embora a atuação seja tutelada, o clero já “confia” nesse leigo, ou seja, considera a sua forma de atuação legítima, ainda que dentro dos rígidos parâmetros estabelecidos pela hierarquia. Tal processo não descaracteriza as “amarras” de que se tratou anteriormente, mas deve-se considerar o ganho que um trabalho mais centrado na confiança representaria na atuação do leigo, uma vez que este deixa de ser considerado como “mero auxiliar”.

Um aspecto importante de ser observado é que a ampliação do espaço de atuação do leigo era acompanhada pelo clero. Um exemplo disso era a presença do “assistente nos movimentos de Ação Católica, além dos militantes. Este era um membro da hierarquia, na maioria das vezes um padre que tinha por função “acompanhar” o trabalho desenvolvido pelos leigos. Assim, a figura de um representante oficial da instituição, com autoridade para realizar intervenções, era constante no movimento.

Tratando da “reunião de militantes” (reunião dos membros da ACE), no boletim número 2, o “assistente” é apresentado como um colaborador em momentos específicos, geralmente relacionados à espiritualidade.

Em geral semanal, é a reunião da equipe de militantes. É o ponto de partida para influência e ação no meio. Cada militante traz as observações feitas no seu meio de vida, através do inquérito, suas experiências e dificuldades na ação e, com ajuda mútua, descobre uma resposta cristã, uma orientação que ele e a equipe atuem eficazmente no seu meio. É o método ver-julgar-agir que orienta a reunião. A parte de formação religiosa doutrinária consta de discussão e meditação em comum de um assunto religioso. Aí vemos a presença do assistente. (ACB, 1960, p. 18).

Percebe-se neste parágrafo que a presença do assistente está vinculada a uma função específica na “reunião de militantes” e tem por finalidade a formação religiosa doutrinária. Todo o processo construído a partir da realidade é exposto como reflexão dos próprios militantes. O assistente é mencionado somente no fim do parágrafo, indicando que este deveria operar determinadas funções e que a centralidade deveria estar no grupo de militantes e não no representante da hierarquia.

É possível identificar que, se na primeira fase destaca-se a preocupação da Igreja, voltada para a formação doutrinária, com o processo de especialização da AC vai ganhando destaque as atuações diretas na sociedade. Neste novo contexto os leigos passam a serem vistos como auxiliares, numa relação com a hierarquia que tenderia à reciprocidade e à confiança.

Algumas manifestações das lideranças dos movimentos especializados explicitam essa nova concepção dada aos leigos, especialmente aos jovens, na ACE. Exemplo disso é a concepção de que essas organizações eram dos jovens e para os jovens, reiterando uma atuação mais livre dos integrantes da ACE, conforme demonstram os seguintes exemplos retirados dos boletins.

A Juventude Estudantil Católica, se concebia enquanto movimento e estabelecia limites para a intervenção dos adultos em suas ações. Uma de suas manifestações nos boletins dizia o seguinte:

Um adequado apoio dos adultos que são chamados a dar sua contribuição junto ao movimento (em jecf adjuntas e conselheiras; para todos assistentes). Sendo um movimento de adolescentes e educandos, a presença de adultos e

educadores é necessária, mas de modo bem orientado, salvando ser o movimento de estudantes para estudantes. (ACB, 1960, p. 34).

Tal afirmação, num primeiro momento, destaca a importância da presença dos adultos para acompanhar o movimento, visto que este era composto predominantemente por adolescentes. No entanto, em seguida ressalva ser um movimento de estudantes e para estudantes, estabelecendo limites para a atuação dos adultos.

A defesa da autonomia do jovem frente às decisões a serem tomadas, sem a ingerência por parte dos adultos nos processos vivenciados pela JEC, remete a forma como o movimento se autoconcebia, enquanto movimento dos jovens e para os jovens. Os jovens seriam os personagens principais. Quem coordenaria, conduziria e organizaria o movimento seriam aqueles que dele faziam parte, deles deveria ser o protagonismo.

Tal perspectiva remete diretamente a defesa de uma ação mais autônoma por parte do jovem em relação à hierarquia, demonstrando um desejo por maior liberdade de atuação do leigo jovem.

Esta mesma perspectiva é apresentada em relação à Juventude Operária Católica, destacada como “um movimento de jovens trabalhadores, dirigido por eles, entre eles e para eles” (ACB, 1960, p. 37). Um movimento que deveria ser coordenado pelos jovens operários, com o fim de atender as demandas e os interesses dos próprios militantes. Essa colocação está insistentemente presente nos movimentos especializados, demonstrando o desejo de não ingerência e não intervenção nas ações realizadas e nos processos vivenciados.

Dessa forma, a Ação Católica Especializada valoriza o protagonismo dos leigos, sendo um movimento estruturado, coordenado e organizado pelos próprios jovens. O que se percebe é a manifestação de movimentos formados preponderantemente por jovens leigos no sentido de refutar intervencionismo em suas ações. Organizações inseridas numa estrutura centralizadora, como é o caso da Igreja Católica, almejavam a liberdade para agir com autonomia perante a hierarquia a que estavam submetidos.

Assim, é inegável o aumento da atuação do leigo na Igreja no período que vai da primeira até o fim da segunda etapa da AC. Os leigos ganham responsabilidades e espaço para fazer coisas que até então estavam mais centradas nos padres e bispos. Entretanto, os mecanismos de contensão por parte da hierarquia, também eram seguidamente acionados, sendo, inclusive, a própria extinção dos movimentos um dos sinais deste refrear da atuação leiga.

A autonomia do leigo é algo que vai sendo construído na Igreja neste período e que, entre idas e vindas, avanços e retrocessos, tem neste momento um ganho considerável. Independente da forma como tenha sido construído, o processo de autonomização dos leigos perante a estrutura eclesial se deu. Mesmo em termos relativos e com a dependência do aval dos membros da hierarquia, de forma objetiva ao longo da atuação da Ação Católica houveram avanços no sentido de uma atuação do leigo menos tutelada pelo clero.

A PEDAGOGIA DA AÇÃO CATÓLICA BRASILEIRA

Ao longo de sua existência, a Ação Católica Brasileira adotou alguns métodos de formação bastante peculiares, que davam a base para o trabalho por ela desenvolvido. Era a partir dos processos de formação vivenciados na ACB que o contingente de leigos, que formava a sua base, era capacitado para atuar na sociedade. As formas de trabalho utilizadas na ACE, bem como os instrumentos formativos de que lançou mão, caracterizam os principais elementos construtores da autonomia de seus membros.

Como já foi destacado anteriormente, no primeiro momento da ACB, de 1935 a 1950, a formação baseava-se predominantemente em capacitações a partir de palestras, cursos, retiros e de livros. Esta característica deu ao período um ar “academicista” com uma formação introspectiva e intelectualizada, sem grandes preocupações com a ação fora dos espaços tradicionalmente delimitados como “religiosos”.

Já na segunda etapa da ACB, a partir de 1950, percebe-se significativa alteração neste processo. A partir desse momento, a atuação dos leigos fora

dos contextos exclusivamente religiosos passa a ganhar ênfase. É a partir de então que serão cunhados os principais métodos de formação que deram à Ação Católica Especializada a característica de um movimento de intervenção dos leigos na sociedade.

Merece destaque que a metodologia adotada pela ACE, proporcionou a capacitação do leigo para ação em seu meio (escola, universidade, meio rural ou urbano, fábrica), mas, gerou nos movimentos maior distanciamento da hierarquia institucional. Dessa forma, serão apresentadas neste tópico, algumas opções metodológicas adotadas pela AC que contribuíram para o ganho de autonomia de seus membros, mas que também geraram conflitos com a hierarquia.

Os métodos de que trataremos nesse tópico são: a formação na ação, que articula intelectualidade e atividade prática; os pequenos grupos; as assembleias; e o método ver-julgar-agir, do qual trataremos de forma pormenorizada, com uma reflexão mais profunda, dada a importância que adquiriu e a influência que teve sobre movimentos posteriores à AC, internos e externos à Igreja Católica.

Entre os métodos de formação, o principal e mais presente nos movimentos de Ação Católica Especializada foi o ver-julgar-agir. A esses três elementos corresponde “(1) o aprendizado da realidade histórica em que se vive, (2) a reflexão crítica sobre essa mesma realidade e (3) a ação sobre ela” (Dullo, 2014, p. 56).

A primeira atitude proposta pelo método, o “ver”, consiste em um inquérito a respeito do meio no qual o jovem está inserido, na “descoberta” da sua realidade, descortinando aspectos e tendo percepções que eram, até então, naturalizadas.

- Pelo inquérito aprende-se a ver os fatos não só em suas aparências, mas a descer às causas que os determinam;
- O contato com a realidade desperta e desenvolve o espírito missionário, gera a inquietude cristã;
- O inquérito leva os próprios militantes a uma revisão de suas posições pessoais. (ACB, 1960, p. 17).

Na concepção da ACE, ao olhar para a sua realidade, o jovem já começava o seu processo formativo, destacando este “ver” como um mergulhar na

realidade, desvendando aspectos que necessitavam de problematização, não sendo evidentes, a priori, pelo observador. Ao mesmo tempo, esta atitude tenderia a desenvolver no jovem a inquietude, a preocupação com o que observou, saindo da posição de indiferença perante diversas situações, que, por fazerem parte do seu dia a dia, eram até então imperceptíveis a sua sensibilidade. Por fim, estas percepções devem levar a uma revisão de vida e de atitudes do próprio observador, pois ele perceberia que é parte da realidade observada, conseqüentemente seria fruto e também gerador deste contexto.

A segunda atitude, “julgar”, consiste na comparação da realidade observada com a almejada, destacando as ações que devem ser tomadas para atingir os objetivos pretendidos.

O julgar é a comparação da realidade com a verdade, da situação real, com a situação ideal, para desta comparação surgir, um juízo justo e uma conclusão prática de caridade fraterna.

Inspirado pela virtude da prudência, leva a mais acurada escolha dos meios de ação a empregar. O julgar vai dar ao militante um hábito de um julgamento objetivo dos fatos orientado por princípios cristãos. (ACB, 1960, p. 17).

Assim, esta etapa deve estar amparada em princípios cristãos que orientam a noção de “situação ideal”, ou seja, a realidade pretendida e almejada pelo jovem, ou pelo grupo que utiliza o método. Do ato de julgar deve surgir algum tipo de ação proposta, não bastando o processo teórico de reflexão a respeito da realidade. Este ato deve levar a propostas que gerem ações práticas. O fim, portanto, encontra-se na ação-intervenção na realidade previamente observada e julgada, segundo os termos do movimento. Merece ainda destaque que o “julgar” constitui, junto com o “ver”, o “polo reflexivo” da formação a partir da utilização do método “ver-julgar-agir”.

Já o “agir” configura o polo essencialmente “prático” do processo. É o momento do fazer, colocar em prática o que foi observado e refletido nas etapas anteriores. Após o confronto do mundo ideal com o real, seria

o momento de praticar, de realizar a transformação do meio, ajustar as “imperfeições” que teriam sido observadas.

Este polo prático que configura o “agir” remete ao polo teórico, pois, de acordo com a ACE, a intervenção no meio suscita no indivíduo o interesse pela busca de maior formação doutrinária e social. Este processo é o que os movimentos especializados denominavam “formação na ação”, onde a prática é formativa por ter sido precedida pela reflexão e por gerar novos questionamentos e inquietações, ao passo que a reflexão também deve ter como fim a prática, a intervenção no meio em que o jovem está inserido (ACB, 1960, p. 17).

A “formação na ação” pode ser considerada um importante dispositivo utilizado pelos movimentos especializados para trilhar um caminho em que a “ação” não partia essencialmente da doutrina, dos ensinamentos propagados pela instituição, mas das situações observadas pelo leigo em seu próprio meio. A formação, em grande parte, se dava a partir da crítica sobre a realidade e não da doutrina institucional.

É nesse sentido que Suely Aparecida Martins propõe que a utilização do método “ver-julgar-agir” proporcionou uma espécie de deslocamento dos caminhos seguidos pelos movimentos de Ação Católica daqueles pensados pela Instituição (Martins, 2000). O método de formação proposto (e sustentado pela própria hierarquia) teria, assim, gerado uma forma de agir e pensar por parte dos leigos que, com o passar do tempo, fugiu do controle da instituição. Em sua análise, Martins destaca como exemplo deste processo, a utilização do método “ver-julgar-agir” pela Juventude Universitária Católica. De acordo com a autora, ele proporcionou a este grupo sua aproximação com concepções marxistas na década de 1960, criando conflitos com determinados setores da hierarquia da Igreja.

Havia, além do método ver-julgar-agir, um conjunto mais amplo de opções metodológicas adotadas pela ACE, chamadas “instrumentos de ação” que também colaboraram no ganho de autonomia dos leigos.

Os militantes tinham momentos de encontro, troca, partilha, reflexão e oração. Estes momentos eram denominados “reuniões de militantes”, um

espaço de formação para quem participava da ACE em que era utilizado o método “ver-julgar-agir”.

Pode-se dizer que estas reuniões configuravam, a partir da metodologia utilizada, um espaço onde as experiências vivenciadas pelos jovens assumiam lugar de destaque, pois eram reuniões dos jovens, entre os jovens e para os jovens. As reflexões e a formação se davam a partir da realidade vivenciada pelos participantes e as ações configuravam a intervenção praticada no meio.

Além das “reuniões de militantes”, outra opção metodológica adotada pela ACE eram as assembleias. Elas se caracterizavam como encontros que tinham por objetivo reunir os demais indivíduos que faziam parte do meio, num espectro mais amplo do que a “equipe de militantes”. Proporcionando momentos de recreação e de formação, eram realizados debates de temas pertinentes ao meio, planejamento de ações coletivas, brincadeiras e jogos (ACB, 1960).

Quando trata das assembleias como instrumento de ação na ACE, o boletim número 2 destaca que elas favoreciam “a penetração e a formação, desenvolvendo o senso de responsabilidade e o espírito de iniciativa e fazendo com que os militantes confiem em suas responsabilidades” (ACB, 1960, p. 19). Estes encontros podem ser entendidos como momentos de formação que visavam o aumento do comprometimento e a tomada de atitude por parte dos militantes em relação ao meio, pois reuniam um número maior de pessoas do que os encontros dos grupos de militantes, o que “forçava” uma abertura destes para a realidade mais ampla e os problemas do meio.

Notamos, portanto, que os métodos utilizados pela Ação Católica para a formação dos participantes incentivavam a chamada “intervenção na realidade”, ou seja, a realização de ações na realidade social em que estavam inseridos.

Essa formação e o incentivo para a ação contribui de forma significativa para o ganho de autonomia dos membros da ACE em relação à hierarquia da Igreja. A referência formativa deixa de ser exclusivamente o magistério, a tradição e a doutrina católica passando a adquirir relevância elementos externos, muitas vezes, alheios à Igreja.

OS RESULTADOS DO PROCESSO DE AMPLIAÇÃO DA AUTONOMIA DO LEIGO

Dentre os movimentos de Ação Católica, a JUC, talvez tenha sido o que mais longe foi no processo de autonomização dos seus membros em relação à estrutura institucional da Igreja. A sua aproximação com a União Nacional dos Estudantes e com grupos políticos ideologicamente de esquerda, foi fator importante para as tensões de seus militantes com os membros da hierarquia.

É neste contexto que, por iniciativa de membros da JUC, formou-se em 1963 a Ação Popular (AP) (Martins, 2000). De acordo com Martins, a AP, embora iniciada a partir do movimento dos universitários católicos, não possuía vínculo confessional, tendo como princípio ser um movimento político independente da Igreja e com liberdade de ação na sociedade.

De acordo com Marcelo Ridenti (2002), embora a AP tenha sido gestada, principalmente, a partir da JUC, recebeu influências de outros movimentos religiosos católicos, ou não, vinculados a Igreja Luterana, por exemplo, e ainda de militantes de esquerda sem vínculo religioso. As proximidades dos universitários da JUC e de estudantes marxistas é anterior à formação da AP, tendo sido a aproximação com universitários marxistas determinante das tensões com a hierarquia católica, que culminaram na formação da AP. (Dullo, 2014). Ela possui um “estatuto ideológico” que defendia “o socialismo democrático e a revolução brasileira” (Ridenti, 2002, p. 231). Como uma organização ideologicamente situada à esquerda, a AP inspirou-se num primeiro momento nos feitos da revolução cubana e, posteriormente, do final da década de 1960 em diante no “marxismo-leninismo-maoista”.

É importante destacar que durante o primeiro congresso da AP, em que o seu estatuto foi aprovado, o movimento desvinculou-se formalmente de qualquer vínculo confessional, porém, como destaca Ridenti (2002), vincos significativos da Ação Católica permaneceram. O seu “documento base”, por exemplo, previa a articulação de três momentos elementares: “visão, opção e ação”, que correspondem de forma direta ao “ver-julgar-agir”.

A criação da AP não representou para a JUC um abandono de seu compromisso político, mas houve sim sua intensificação. Naquele momento, além de ter estudantes católicos militantes no MEB (Movimento de Educação de Base), no CPC (Centros Populares de Cultura), na Frente Nacionalista, também contava com militantes na AP. Nota-se que a criação da AP não cessou os conflitos com o clero (Martins, 2000, p. 17).

Assim demonstra-se o grau de atuação política atingido pelos militantes da JUC e o quanto isto foi fator preponderante para a sua autonomização em relação à estrutura institucional católica, ao ponto de ser estabelecida uma organização paralela. Nesse contexto, a AP pode ser entendida como o “brado” de independência dos militantes da JUC que, em função do grau de autonomia que haviam conquistado para a sua ação, não eram mais compatíveis com a tutela institucional.

Outra influência da Ação Católica, e, mais especificamente do método ver-julgar-agir, que extravasou as fronteiras da Igreja Católica foi a proposta pedagógica desenvolvida por Paulo Freire. Segundo Eduardo Dullo (2014), o método ver-julgar-agir influenciou a proposta pedagógica desenvolvida por Paulo Freire. O educador tinha uma formação no catolicismo, e, ao longo de sua vida, nunca deixou de professar a fé católica. Conhecia a Ação Católica e o método “ver-julgar-agir”, que teria contribuído para a formulação de sua prática pedagógica, que propunha a substituição da percepção “fatalista” da realidade por uma postura reflexiva e crítica. De acordo com Dullo (2014), a proposta pedagógica de Paulo Freire pode ser lida à luz da tríade que fundamentou a Ação Católica: ver, julgar, agir (Dullo, 2014, p. 56). A utilização dos três procedimentos inspirados pelo método da ACE possibilitaria a construção de uma nova leitura crítica e reflexiva da realidade e o reposicionamento do sujeito na sociedade.

Ao final das três etapas do método ocorreria um processo de transformação, de passagem da “... consciência ingênua para crítica” (Dullo, 2014, p. 56), similar a um processo de “renascimento”, uma “páscoa” vivida pelo indivíduo. Este seria o grande objetivo da proposta de educação transformadora de Paulo Freire.

É possível concluir que os processos vivenciados nas relações estabelecidas com o clero e a pedagogia adotada pela AC, constituíram os elementos essenciais para a atuação dos membros do movimento de maneira mais livre à Igreja Católica, contribuindo para o seu ganho de autonomia frente à instituição.

É necessário considerar que o ganho de autonomia do leigo a respeito do seu papel na Igreja e na sociedade, foi algo que se estabeleceu à revelia das orientações institucionais, pois estas se davam sempre no sentido de garantir o controle da Igreja frente à ação do leigo. Tal circunstância foi fator preponderante para a posterior extinção dos movimentos de ACE.

A partir dos processos construídos nas relações com o clero, houve um ganho de importância na presença do leigo na Igreja, mas sempre a partir de negociações internas com a hierarquia e a partir da permissão por parte dela. Com o passar dos anos, o leigo ganha um lugar de maior relevância, mas sempre com a outorga institucional. Quando esta negociação não é bem conduzida e desagrada o clero, a resposta se dá nos termos em que foi recebida pela ACE, na forma de extinção do movimento.

Conclui-se, dessa forma, que o ganho de autonomia do leigo com a Ação Católica atrela o movimento a uma das principais características da modernidade religiosa, a ampliação da liberdade do indivíduo em relação à instituição e à tradição. Esta característica da modernidade, destacada por Danièle Hervieu-Léger, pode ser observada na Ação Católica quando observados os processos, bem como os conflitos que se deram ao longo da sua existência em território brasileiro.

Nessa perspectiva aproximam-se, também, da AC as conclusões de Candido Procópio Ferreira de Camargo sobre a modernidade religiosa, pois a postura dos membros dos movimentos distanciou-se da noção de uma adesão “tradicional” ao catolicismo em troca da manutenção consciente do vínculo com a instituição.

Cabe ressaltar que a AC não era um movimento monolítico e que provavelmente a vivência religiosa e a adesão tradicional se mesclassem, em muitos casos, na atuação dos membros do movimento. No entanto, esta

não configura uma análise que nos propomos a fazer neste artigo, ficando apenas ressalvada a compreensão da complexidade do processo.

O que merece destaque, por hora, é a compreensão da Ação Católica como um movimento que se insere num contexto sociocultural mais amplo que é denominado de modernidade. Processo este que a Igreja Católica tentou dar respostas insuflando a ação dos seus membros, mas que culminou em algo que, em certos momentos, fugiu ao controle institucional dado o grau de autonomização construído com o leigo.

REFERÊNCIAS

AÇÃO CATÓLICA BRASILEIRA. *Boletim da Ação Católica Brasileira*, Rio de Janeiro, n. 1-2, 1960.

BENEDETTI, Luiz. *Templo, praça, coração: a articulação do campo religioso católico*. São Paulo: Humanitas publicações; FFLCH; USP-CER, 2000.

_____. A Ação Católica e o novo lugar da Igreja na sociedade. *Ordo Socialis*, Köln, 2012. Disponível em: <<http://ordosocialis.de/pdf/Brighenti/A%20Acao%20Catolica%20e%20Sociedade.pdf>>. Acesso em: 10 abril 2015.

DICK, Hilário. *O caminho se faz: história da pastoral da juventude do Brasil*. Porto Alegre: Evangraf, 1999.

DUARTE, Luiz. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação. In: HEILBORN, Maria; DUARTE, Luiz; BARROS, Myriam; PEIXOTO, Clarice. (Org.). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

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, 2014.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

- LIBÂNIO, João. *O mundo dos jovens: reflexões teológico-pastorais sobre os movimentos de juventude da Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1978.
- MARIZ, Cecília. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Org). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 53-68.
- MARTINS, Aparecida. *Caminhos e descaminhos da socialização política na Pastoral da Juventude: o caso de Londrina*. 2000. 146 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- PIERUCCI, Antônio; PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.
- RIDENTI, Marcelo. Ação Popular: cristianismo e marxismo. In: REIS FILHO, Daniel; RIDENTI, Marcelo. (Org.). *História do marxismo no Brasil: partidos e organizações dos anos 1920 aos 1960*. v. 5. Campinas: UNICAMP, 2002. p. 213-282.
- RUFINO, Marcos. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo católico heterodoxo*. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- SOFIATI, Flávio. *Juventude católica: o novo discurso da Teologia da Libertação*. São Carlos: EdUFSCAR, 2012.
- SOUZA, Ney de. Ação Católica, militância leiga no Brasil: méritos e limites. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 14, n. 55, p. 39-59, abr./jun.2006.

Recebido em: 01/03/2018

Aprovado em: 12/08/2018

SONHOS DE UMA MESQUITA ICÔNICA: ENTRELAÇAMENTOS TEMPORAIS E ESPACIAIS EM UMA IGREJA CONVERTIDA DE AMSTERDÃ¹

Daan Beekers²

Pooyan Tamimi Arab³

Resumo: Este artigo foca na criação de iconicidade através da arquitetura religiosa em Amsterdã, Holanda. Ao examinar a Mesquita de Fatih, abrigada em uma antiga igreja católica no centro da cidade, apresentamos de que maneiras os esforços para fazer desta uma mesquita icônica são moldados pelo terreno icônico da construção, pelo qual determinamos seu envolvimento com outros locais (religiosos e não religiosos) do passado e do presente. Esse campo icônico é caracterizado pelas cadeias de conversão que precederam a mesquita, legados materiais e discursivos de “ocultação” e interações simbólicas contemporâneas com construções próximas, como a Igreja Ocidental. Ao desenvolver uma análise dos entrelaçamentos espaciais e temporais da Mesquita com o espaço urbano de Amsterdã, buscamos revitalizar uma abordagem diacrônica e relacional que vem sendo negligenciada, principalmente em estudos sociais-científicos de mesquitas no Ocidente. Não iremos analisar um único local de devoção em um momento específico na história, mas chamaremos atenção para as relações entre o Islamismo e outras arquiteturas religiosas e para as maneiras com que as mesquitas interagem com amplas genealogias e geografias das religiões, não apenas por associação, mas também por conexões concretas de relações, política ou cultura material.

¹ Traduzido por Tatiana Barbiero Frantz e Thierry de Lima Torres, sob a supervisão e revisão de tradução da Prof.^a Dr.^a Elizamari Becker (IL/UFRGS). Este texto foi originalmente publicado na revista *Material Religion*, em 2016. Agradecemos aos editores daquele periódico pela cessão para que fosse publicado em português.

² Daan Beekers é pesquisador de pós-doutorado no Institute for Advanced Studies in the Humanities, University of Edinburgh. Contato: d.t.beekers@uu.nl

³ Pooyan é professor no departamento de filosofia e estudos de religião da Utrecht University. Contato: pooyan.tamimiarab@wereldculturen.nl

Palavras-chave: Igrejas Convertidas; Entrelaçamento; Iconicidade; Campoicônico; Islã; Mesquitas; Arquitetura Religiosa; Holanda.

Abstract: This article focuses on the making of iconicity through religious architecture in Amsterdam, the Netherlands. Examining the Fatih Mosque housed in a former Catholic church in the city center, we show in what ways the efforts at making this mosque iconic are shaped by the building's iconic field, by which we denote its entanglement with other (religious and non-religious) sites in the past and the present. This iconic field is characterized by the conversion chains that preceded the mosque, material and discursive legacies of "hiddenness" and contemporary symbolic interactions with nearby sites such as the Western Church. By developing an analysis of the mosque's temporal and spatial entanglements in Amsterdam's urban space, we seek to revitalize a relational and diachronic approach that has suffered from neglect, particularly in social-scientific studies of mosques in the West. Rather than looking at a singular place of worship at a particular moment in time, we draw attention to the relations between Islamic and other religious architecture and to the ways in which this mosque intersects with broader genealogies and geographies of religion, not only by association but also by actual links in relationships, politics or material culture.

Keywords: Converted Churches; Entanglement; Iconicity; Iconic Field; Islam; Mosques; Religious Architecture; The Netherlands.

INTRODUÇÃO

Em 2002, uma pedra de uma das torres da antiga igreja católica The Sower caiu em meio a uma rua movimentada. A igreja, construída em 1929 e localizada no centro de Amsterdã, estava em ruínas. Havia vazamentos no telhado, mofo nas paredes e risco de desmoronamento de partes da torre, devido à madeira apodrecida. O que restou da comunidade católica já havia abandonado o edifício, e o mesmo foi vendido em 1971. Após ocupações temporárias para diversos fins, ele foi comprado em 1981 por membros de uma comunidade muçulmana turca local. A partir de então, a

The Sower foi chamada de Mesquita de Fatih e se tornou a maior mesquita de Amsterdã. Apesar do orgulho que a comunidade muçulmana sempre teve do edifício, agora ela também enfrentava a dificuldade em manter uma construção tão antiga. Como não tinha capital financeiro para restaurá-la, foram aconselhados a torná-la um monumento histórico oficial de Amsterdã. Se lograssem essa classificação, os proprietários poderiam solicitar assistência financeira do governo. Em 2001, o valor histórico e monumental do edifício foi reconhecido pela cidade, mas a comunidade responsável pela mesquita ainda não havia conseguido reparar a torre danificada. Quando a pedra caiu, o conselho da mesquita autorizou uma restauração de grande escala no edifício, financiada com a renda de locação da mesquita e contribuições da comunidade e do município.

O projeto de restauração reanimou a ambição adormecida de alguns líderes da mesquita: construir uma entrada mais visível para o local. Quando a igreja foi convertida em mesquita, a antiga entrada foi fechada e substituída por um *mirabe*, indicando a direção da oração para novos muçulmanos. A extinta entrada da igreja deu lugar a lojas, e uma pequena entrada discreta para a mesquita foi criada na lateral. O edifício não estava sinalizado como uma mesquita, exceto pelas cruzes que foram substituídas por discretas luas crescentes nas torres e uma pequena placa ao lado da porta com o inscrito “Fatih Camii Amsterdam” (*camii* é mesquita em turco). Apesar de grande parte da comunidade parecer satisfeita com essa solução, durante a restauração surgiram novos líderes na comunidade, em geral membros mais jovens, que acreditavam profundamente que sua mesquita deveria ter mais reconhecimento e visibilidade. Eles perceberam que a iconicidade monumental do edifício como uma igreja (construída na época da emancipação católica) não apresentava a presença proeminente da mesquita que desejavam. Eles já haviam começado a interagir com o público não-muçulmano, organizando visitas guiadas pela mesquita e participando de iniciativas artísticas locais, além de outras formas de divulgação. Consideravam que a aparência “oculta” da mesquita não correspondia ao papel público que previam para ela, e que ela já assumia. Na sua visão, a Mesquita de Fatih deveria ter uma

presença proeminente, visível e reconhecida na cidade, que se igualaria, ou ao menos se aproximaria, do patamar icônico de outras construções da região, como a monumental Igreja Ocidental, a Casa de Anne Frank e o Homomonumento (Figura 1).

Figura 1: A Mesquita de Fatih e, ao fundo, a Igreja Ocidental



Nota-se a porta branca provisória à esquerda, colocada durante a construção da nova entrada. Fotografado por: Pooyan Tamimi Arab em 27 de fevereiro de 2016.

Neste artigo, examinamos esses esforços, que nomeamos “criação de iconicidade”, entre os líderes da Mesquita de Fatih. Empregamos o termo “ícone” não somente no sentido coloquial de símbolo conceitual ou representativo

(como em “marco icônico”), mas também no sentido analítico de formas materiais sensoriais que concentram significados e emoções religiosas específicas (Bartmanski; Alexander, 2012, p. 2). De acordo com esses dois significados, os líderes da mesquita desejavam, por um lado, o reconhecimento de seu edifício como “A” mesquita a ser vista no centro histórico de Amsterdã. Por outro, queriam que o edifício constituísse um sinal irrefutável do lugar de direito do islamismo na esfera pública holandesa. Argumentamos que estes esforços para criar iconicidade devem ser entendidos à luz não somente do início da construção consciente de mesquitas na Europa Ocidental (por exemplo, Kuppinger, 2014; Tamimi Arab, 2013), mas também do que denominamos campo icônico em que a mesquita está inserida. Este campo icônico inclui tanto o legado material e discursivo do edifício da igreja em que a mesquita está situada quanto a distribuição de construções icônicas com as quais os membros da comunidade muçulmana se identificam. Ou seja, investigamos como a criação de iconicidade está condicionada aos entrelaçamentos espaciais e temporais da mesquita no espaço urbano de Amsterdã. O caso da Mesquita de Fatih auxilia na abertura de novas possibilidades para pesquisa em lugares de devoção, em geral, e em mesquitas, em particular. Estudos científicos sociais na área tendem a focar em locais peculiares de um período específico negligenciando, com isso, a natureza interativa da arquitetura religiosa, isto é, as formas em que lugares de devoção são costumeiramente entremeados com outras construções religiosas e não-religiosas em um espaço geográfico específico, no passado e no presente. Apesar de pesquisas anteriores terem enfatizado questões de espaço nas análises de religião urbana (por exemplo Becci; Burchardt; Casanova, 2013; Knott, 2005; Tweed, 2006), nós sugerimos que o conceito de campo icônico desenvolvido dentro do projeto de pesquisa *Religião Icônica* auxilia no embasamento de uma perspectiva relacional que vem sendo amplamente desconsiderada. Chamamos de “campo icônico” a distribuição e a interação entre locais icônicos e edifícios, que formatam e co-constituem um espaço específico no passado e no presente. Nossa perspectiva relacional e interativa dos lugares religiosos é baseada no trabalho de Robert Hayden, e seus associados, sobre espaços sagrados

utilizados por diferentes comunidades religiosas ao longo do tempo em Anatólia, Portugal e Macedônia, pós Império Otomano (Hayden; Walker, 2013; Tanyeri-Erdemir; Hayden; Erdemir, 2014). Esses pesquisadores, ao criticar o foco atual em construções religiosas isoladas, acreditam que a devida atenção deva ser direcionada ao que chamam de “AAA”, se referindo as maneiras em que diferentes comunidades religiosas e suas manifestações físicas se intersectam em um espaço geográfico específico e ao longo do tempo. A afirmação de que a arquitetura deve ser entendida sob uma perspectiva simbólica e interacionista não é nova. Entretanto, ao utilizar o conceito de campo icônico, desejamos revitalizar uma perspectiva relacional que é negligenciada principalmente em estudos científicos-sociais de mesquitas no Oeste. O foco da ampla gama de trabalhos sobre mesquitas tem sido em diversos aspectos, no processo de construção, na história institucional e na administração (por exemplo, Maussen, 2009; Schmitt, 2003), na análise estilística (por exemplo, Dechau, 2009; Roose, 2009; Verkaaik, 2012), na crítica estilística (por exemplo, Erkoçu; Bugdací, 2009; Welzbacher, 2008), e na distribuição geográfica e socioeconômica nas cidades (por exemplo, Kuppinger, 2010). Mínima atenção tem sido dada às maneiras com que as mesquitas, nas cidades da Europa Ocidental, estão entrelaçadas com histórias religiosas locais e com outras construções, religiosas ou não.

Nós acreditamos que essa negligência é causada não somente pelo foco analítico nos edifícios em si, mas também por uma tendência acadêmica de separar as “minorias muçulmanas” de outras religiões e grupos culturais (Cf. Beekers, 2015). Isso contribui para um desdém das interações entre o islamismo e outras arquiteturas religiosas, assim como das maneiras com que as mesquitas são submetidas a modalidades políticas e sociais antigas para lidar com igrejas e sinagogas na esfera pública. Por contraste, estamos interessados no modo com que debates e práticas atuais acerca das mesquitas se intersectam com amplas genealogias e geografias das religiões, não apenas por associação, mas também por conexões reais em relacionamentos, políticas e material cultural. Usamos como base, e buscamos aumentar, o pequeno número de estudos existentes que comparam os processos contemporâneos

de construções de mesquita na Europa com precedentes históricos de edifícios de igreja (por exemplo, Sunier, 2009), assim como o trabalho recente sobre Londres, que examinou as conexões diacrônicas e inter-religiosas que moldaram a vida religiosa e a arquitetura daquela cidade (Dodsworth; Vacchelli; Watson, 2013; Kershen; Vaughan, 2013).

Nos baseamos nos arquivos históricos e pesquisas teóricas sobre a história da Mesquita de Fatih e também em trabalhos de campo etnográficos realizados no local desde 2012⁴ para, primeiramente, explorar como as aspirações icônicas atualmente manifestadas na comunidade da Mesquita de Fatih estão conectadas com a história deste edifício e com a cadeia de conversões a qual foi submetido. Também mostramos que essas aspirações estão ligadas ao gênero discursivo destas casas de devoção “ocultas”, cuja raiz encontra-se na história das igrejas clandestinas da República Unida dos Países Baixos (entre 1588 e 1795) e tem sido apropriado em discussões sobre mesquitas na Holanda. Em seguida, observamos como nos anos 2000 líderes da mesquita começaram a buscar meios pelos quais ela pudesse ser notada visualmente e reconhecida como “A” mesquita do centro histórico de Amsterdã, tanto por muçulmanos quanto por não-muçulmanos, em um primeiro momento por habitantes locais, mas logo atraindo visitantes nacionais e também internacionais. Finalizamos com a criação de uma entrada islâmica nova e mais visível para a mesquita, que ainda estava em construção durante a elaboração deste artigo. Demonstramos que a busca por iconicidade implicou um processo duplo de atrair as pessoas e de “surgir” como uma mesquita da cidade, e no qual os líderes da mesquita explicitamente se identificaram com outras construções da região, religiosas ou não. Os anseios por iconicidade que observamos entre os membros da

⁴ Pooyan Tamimi Arab iniciou sua pesquisa etnográfica na Mesquita de Fatih em junho de 2012, por conta da sua pesquisa de doutorado sobre convocações amplificadas para a oração (Tamimi Arab, no prelo). Vive nas imediações da mesquita desde 2013. Daan Beekers conduziu um trabalho de campo na Mesquita de Fatih, incluindo vizinhos e visitantes, por conta do seu projeto de pesquisa *Religião Icônica*, que existe desde setembro de 2014.

comunidade da Mesquita de Fatih, em nossa visão, não fazem parte, de forma autoevidente, da maneira com que os praticantes religiosos abordam seus edifícios. Na verdade, como mostraremos, a criação de iconicidade na Mesquita de Fatih foi marcada por discordâncias entre diferentes grupos dentro da comunidade, especialmente entre gerações jovens e velhas, em relação necessidade de uma entrada nova e mais visível. Ficará claro que o desejo por uma mesquita icônica entre os jovens parece ser influenciada por sua ambição de ter seu lugar como muçulmanos reconhecido na sociedade holandesa, diante das práticas e discursos predominantes de exclusão. O foco deste artigo, entretanto, não está nesses debates intergeracionais nem nas experiências de exclusão dentro da comunidade muçulmana, pois ambos os assuntos já receberam muita atenção acadêmica. Preferimos nos concentrar em exibir o campo icônico onde os esforços em tornar icônica a Mesquita de Fatih estão enraizados e, assim, demonstrar que a vida social da mesquita não está isolada da cultura local, mas entrelaçada com a história e topografia da cidade.

CADEIAS DE CONVERSÃO

A antiga igreja jesuíta, onde a Mesquita de Fatih está situada, está localizada em Rozengracht, uma rua ampla e movimentada que conecta a parte Ocidental da cidade ao distrito do canal, que desemboca na majestosa Igreja Ocidental e na Casa Anne Frank, um dos pontos turísticos mais badalados de Amsterdã. A igreja, devotada a Santo Inácio e popularmente conhecida como *De Zaaier* (The Sower), foi construída em 1929 pelo importante arquiteto de igrejas H. W. Valk. Sua vida útil como local de devoção católica só durou quatro décadas. A igreja fechou em 1971, e acabou sendo utilizada como loja de tapetes e de instrumentos musicais. Foi comprada por uma comunidade muçulmana turco-holandesa em 1981 e inaugurada como uma mesquita em 1982. O reaproveitamento da The Sower foi um dos primeiros exemplos de reutilização de igrejas que se espalhou pela Holanda.

Só em Amsterdã, existem cerca de cinquenta igrejas (e outras construções cristãs) que foram convertidas para usos religiosos ou laicos (van Haarlem; Rotterdam; Belvedere, 2008, p. 194-197). Dessas, aproximadamente seis foram convertidas em mesquitas.⁵ Atualmente, entretanto, a reutilização de templos católicos como mesquitas se tornou menos provável, já que a prática foi revogada pela liderança holandesa da Igreja Católica e, geralmente, não é apoiada pelas igrejas Protestantes.⁶ A conversão disseminada de igrejas marca uma das mudanças mais importantes na presença material da religião em Amsterdã e na Holanda. Ironicamente, o rápido declínio das Igrejas operativas no contexto de uma população “não institucionalizada” deve ser compreendido à parte do cenário de extraordinário aumento na construção de igrejas durante o fim do século XIX e início do século XX, em parte fomentado pela emancipação dos Católicos. Quando a República Holandesa foi criada, no final do século XVI, a Igreja Reformada da Holanda (Calvinista) recebeu a posição de Igreja pública, sendo financiada pelo Estado e por autoridades civis. Manifestações católicas de fé foram reprimidas e a infraestrutura organizacional do catolicismo foi desfeita (Israel, 1995, p. 361-367). Por muito tempo, as comunidades católicas e as calvinistas protestantes foram proibidas de erigir igrejas, tendo que recorrer ao que hoje é chamado de *schuilkerken*, igrejas clandestinas “ocultas”, mas toleradas. A influência das forças revolucionárias francesas e a queda concomitante da República Holandesa, em 1795, trouxe liberdade religiosa aos católicos que, novamente, puderam construir igrejas. E o fizeram, principalmente após

⁵ Inventarisatie Kerkelijke Gebouwen in Nederland (Inventário dos edifícios de igreja da Holanda), Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme (1800-heden), VU University Amsterdam. Disponível em: <<http://www.hdc.vu.nl/nl/online-informatie/ikgn/index.aspx>>. Acesso em: 27 nov. 2015.

⁶ Veja os documentos políticos “Het kerkgebouw als getuige van de christelijke traditie” (Os edifícios de Igreja como testemunhas da tradição Cristã), publicado em 2009 pela Nederlandse Bisschoppenconferentie; e “Een protestantse visie op het kerkgebouw: Met een praktisch theologisch oormerk” (Uma visão protestante acerca do edifício de igreja: sob uma perspectiva teológico-prática, publicado em 2009 pelo Protestante Kerk da Holanda.

o restabelecimento da hierarquia episcopal, em 1853, com uma revanche (Van Eijnatten; van Lieburg, 2005, p. 279-282). A Igreja The Sower é um produto dessa emancipação católica.

A história da comunidade desta igreja remonta a 1663, quando jesuítas fundaram uma igreja clandestina no sótão de uma casa chamada *De Zaaier*, “The Sower” (O Semeador), em Keizersgracht. Em 1837, a paróquia erigiu um novo templo construído para este fim no mesmo local, substituindo o clandestino (Von der Dunk, 2001). Depois, quando a paróquia decidiu ter um local sagrado mais centralizado, foi comprado um edifício em Rozengracht, em 1899. Esse edifício, chamado de Constantia, havia sido construído em 1890 pelos socialistas do *Sociaal-Democratische Bond* (Liga Social Democrática) como sua sede. Esse local é onde o famoso líder do partido, Ferdinand Domela Nieuwenhuis, ministro protestante que havia se tornado anarquista, costumava fazer os seus discursos (Figura 2). A venda de Constantia para os jesuítas ocorreu por meio de um agente intermediário. Os socialistas ficaram tão espantados ao descobrir quem eram os novos proprietários que se recusaram a entregar as chaves. Ainda assim, os religiosos conseguiram tomar posse do edifício e o converteram em uma igreja, que denominaram Capela de São José (ver Figura 3, Van Dael, 2014, p. 226).

Figura 2: A última reunião dos socialistas no seu edifício, Constantia, com Ferdinand Domela Nieuwenhuis atrás do púlpito



Fonte: Arquivo Municipal de Amsterdã, 16 de abril de 1899.

Figura 3: A Capela de São José no edifício anteriormente conhecido como Constantia



Cartão postal de meados da década de 20, publicado por Brinio em Roterdã e enviado em 26 de dezembro de 1928.

Fonte: Arquivo Fotográfico de Ad Tiggeler.

Em 1906, o crítico de arte e católico Jan Kalf escreveu que mudanças tão pequenas haviam sido feitas no edifício que não se poderia realmente distinguir uma arquitetura eclesiástica: “ainda se parece com a câmara dos socialistas, mas ao invés do palco há um altar e, ao invés dos gabinetes, há uma sacristia... Na fachada, existe apenas uma grande cruz de ferro no topo, identificando o propósito do edifício” (citação de Van Dael, 2014, p. 226). Na década de 20, foi decidido abandonar a The Sower em Keizersgracht, pois cada vez mais pessoas estavam deixando o distrito do canal, e construir uma nova igreja no local da Capela de São José, em Rozengracht. Esse novo edifício paroquial, uma igreja neo-românica com duas grandes torres, adotou o nome de uma antiga igreja clandestina: The Sower. Nesse local, ao período inicial de florescimento da paróquia (Figura 4), logo seguiu-se um período de gradativo declínio, depois da Segunda Guerra Mundial.

Antes de adquirir a The Sower, a comunidade da Mesquita de Fatih esteve localizada, desde 1977, em outra antiga igreja, na *De Heilige Stede, The Holy Stead* (A Santa Ceia), que data de 1347. Atualmente, esse edifício constitui uma atração turística, o *Amsterdam Dungeon* (O Ordálio de Amsterdã).

Um oficial da diocese de Haarlem-Amsterdam, em entrevista com um dos autores, Daan Beekers, relatou que a Igreja Católica sempre havia resistido à reutilização dos edifícios de seus templos para Mesquitas. Ele considerava que a venda da The Sower aos muçulmanos somente fora possível por que, primeiro, havia sido transformada em uma loja de tapetes, o que descreveu como “estágio intermediário ilegal” (Figura 5).

Figura 4: Interior da igreja católica The Sower durante missa solene, por volta de 1935



Fonte: Arquivo Municipal de Amsterdã.

Figura 5: Loja de tapetes na antiga igreja The Sower



No letreiro acima da entrada se lê: “Central de Tapetes dos Países Baixos [...] a maior loja de tapetes da Europa – entrada livre!!”, 11 de julho de 1977.
Fonte: Arquivo Municipal de Amsterdã. Fotografado por: J. M. Arsath Ro’is.

Um dos moradores da região da mesquita recorda-se que por um determinado período depois de a The Sower ter sido convertida em mesquita, um pequeno grupo de católicos se reunia no lado de fora e rezava pela reconversão do edifício em igreja. Além de erigir um mirabe no lugar da antiga entrada da igreja (ver abaixo), os novos proprietários fizeram poucas mudanças no edifício: cobriram o chão com um tapete de orações e instalaram painéis redondos pequenos, mas legíveis, contendo os nomes do Profeta Maomé, dos seus companheiros e netos Hasan e Husayn, entre outros. Uma divisória vazada foi instalada a fim de separar o espaço de orações das mulheres, localizado onde costumava ser o altar, e uma pequena câmara foi criada no local onde era a sacristia para realizar o Wudu, abluções rituais. Os púlpitos, os vitrais e os símbolos íctis no teto foram deixados como estavam. No lado de fora, as cruzes das torres foram substituídas pelas Crescentes Islâmicas

(a substituição teria sido realizada durante a noite para não chamar muita atenção, conforme nos foi comunicado).

Assim, de diversas formas, a conversão da The Sower na Mesquita de Fatih espelhou a conversão anterior do edifício socialista Constantia na igreja Jesuíta, que presidiu a The Sower no mesmo local. Em ambos os casos, a conversão tornou-se possível apesar das apreensões dos usuários originais por meio de um estágio intermediário e, em ambos os casos, poucas mudanças foram realizadas no edifício, incluindo a cruz colocada sobre o teto de Constantia e as crescentes substituindo as cruzes na The Sower. A comunidade da mesquita enfrentou uma situação semelhante a dos jesuítas que converteram Constantia à medida que erigiam o seu próprio local de culto em um lugar que havia sido construído para outras finalidades. Conforme comenta o arquiteto Hugo Caron (2006), em um panfleto designado à captação de recursos para a restauração da mesquita e a construção da nova entrada: “Sendo uma igreja e não uma mesquita, é necessário fazer alterações. Esta antiga igreja nunca foi adequadamente adaptada para o seu novo uso como mesquita”. Em geral, no entanto, os membros da Mesquita de Fatih nunca tomaram isso como um problema. Além disso, a transformação em mesquita conectava diversos elos de conversões materiais: começando com Constantia, em 1890, depois The Sower, em 1663 e, por fim, The Holy Stead, em 1347.

A MESQUITA “OCULTA”

A Mesquita de Fatih foi a primeira grande mesquita em Amsterdã e é fonte de orgulho para a comunidade turco-holandesa. No início da década de 1980, quando a institucionalização do Islã estava ainda engatinhando e muitos muçulmanos holandeses ainda se reuniam em mesquitas improvisadas (Maussen, 2009), criar uma mesquita a partir de uma antiga igreja tão grande e central foi uma conquista. Esse sentimento de orgulho permaneceu através dos anos. Um jovem congregado da mesquita que veio à Amsterdã para estudar, por exemplo, disse para um de nós (Daan Beekers) que os

amsterdãos turcos que ele conheceu frequentemente falavam da Mesquita de Fatih como um lugar especial que precisava ser visto. A primeira menção era sempre que o edifício já tinha sido uma igreja, ele relatou. O nome “Fatih”, comum entre mesquitas turcas, já estava em uso quando a comunidade alugou temporariamente o espaço na outra antiga igreja (Capela Nieuwezijds). O nome se refere à Mesquita de Fatih de Istambul, construída pelo Sultão Otomano Mehmed II, conhecido como el-Fatih (o Conquistador), que conquistou Constantinopla em 1453. Um dos primeiros atos do Sultão na cidade derrotada foi a conversão da Basílica de Santa Sofia em uma mesquita (Mansel, 1995, p. 1-2). É possível que os membros da comunidade não possuíssem a intenção de mudar esse nome simbólico quando compraram a The Sower, mas é também plausível que eles o considerassem apropriado para sua igreja convertida.

O jovem congregado acima mencionado sugeriu ainda que, às vezes, sentia que o tom utilizado pelos mais velhos ao falar da conversão era de certa forma muito celebratório, mas, depois, elaborou o seu pensamento lembrando que o orgulho mencionado não era “imperialista”, mas “um orgulho cujo cerne é a responsabilidade como servos de Deus”. A fim de esclarecer, citou o que se encontra no site da mesquita, que afirma que a compra da The Sower não foi somente possível através da iniciativa dos “anciãos turcos”, mas também por “Vontade Divina”.

O site relata a história de um antigo padre da The Sower que foi até a comunidade da mesquita dizendo que se sentia honrado de que o edifício estava, mais uma vez, servindo à religião. E pediu à congregação mulçumana para cuidar da sua comunidade, pois se o edifício perdesse o seu propósito religioso, ele “morreria de tristeza”. Mehmet Yamali, o porta-voz da mesquita que era criança na época, negou qualquer conexão entre o nome e o edifício, salientando que o nome fora adotado quando a comunidade estava alugando temporariamente a outra igreja⁷. O orgulho

⁷ O uso de “Fatih” para um edifício religioso convertido não é exclusivo desta mesquita: em 1979, a sinagoga em The Hague, que não conseguiu se manter depois da Segunda

que os amsterdãos turcos sentem pela Mesquita de Fatih contrasta com a discrição da mesquita. Com exceção das luas crescentes nas torres, quase imperceptíveis, a comunidade até pouco tempo não havia exibido qualquer sinal claro que denotasse a identidade do edifício e nem construído uma entrada característica que combinasse com a grandeza da mesquita. Em parte, esse foi o resultado não intencional da divergência entre a estrutura do edifício da igreja e a organização do espaço sagrado para o islamismo. A qibla, direção específica da oração, que aponta para Mecca, era oposta à que os frequentadores católicos do edifício utilizavam nas suas orações, não apontava para o antigo altar da igreja, mas para o outro lado, a antiga entrada. Com isso, a comunidade da mesquita decidiu construir o mirabe frente à entrada (Figura 6).

Guerra Mundial e ficou abandonada, foi ocupada e convertida por “migrantes trabalhistas” turcos. Quando perguntaram a um dos anciões a respeito desse período, em um documento de 2012 (Aurangzeb, N. 2012. *Met het gezicht naar het oosten – de frente para o Leste*. Hilversum: NTR), ele disse que, primeiro, “nomeamos a mesquita Fatih porque havíamos ocupado o edifício”. Em 1981, eles a renomearam de Aksa Mosque. O ancião explicou: “Os Judeus haviam [tomado] a Aksa Mosque [de Jerusalém]... então, nomeamos esta sinagoga, na Holanda, de Mesquita de Aksa”. As pessoas que atualmente trabalham na Mesquita de Fatih tendem a evitar essa linguagem de confronto, e Mehmet Yamali comentou que, provavelmente, teria escolhido outro nome. Quando Pooyan Tamimi Arab sugeriu-lhe que o nome não combinava com as atividades de alcance intercultural e inter-religioso, ele contrapôs que mudar o nome significaria se render às pressões sociais holandesas exercidas sobre as mesquitas: “Eles [holandeses não-muçulmanos] ficariam ainda mais felizes se fechássemos”.

Figura 6: Interior da Mesquita de Fatih durante as orações de sexta-feira



Fotografado por: Daan Beekers em 30 de outubro de 2015.

Uma pequena entrada e um hall sóbrio, que levam à sala de orações, foram construídos ao lado da antiga igreja e a antiga entrada do templo deu lugar a lojas. Nesse sentido, a mesquita perdeu a entrada proeminente do edifício, que ficou discretamente localizada atrás de uma fileira de lojas, e a fachada da igreja. Um dos resultados é que grande parte dos moradores de Amsterdã não conhecem a mesquita. Muitos de nossos amigos, colegas e contatos de trabalho de campo da cidade, a quem perguntamos sobre a mesquita, desconheciam a existência da mesma e, em geral, nem haviam percebido o edifício monumental do local, mesmo sendo a maior mesquita da cidade, localizada na movimentada Rozengracht por mais de trinta anos. As pessoas que visitam a mesquita geralmente se surpreendem com a sua relativa invisibilidade, o que é ilustrado em um episódio de “Mijn moskee is top” (Minha mesquita é sensacional) sobre a Mesquita de Fatih, em um programa televisivo sobre mesquitas transmitido na Holanda entre 2011 e 2012. Nesse episódio, a apresentadora Samira el Kandoussi foi filmada tentando entrar na mesquita

utilizando sua antiga entrada, mas onde, surpreendentemente, havia um salão de beleza na época (e, atualmente, uma loja de bicicletas). Depois de cumprimentar o atendente iraniano da loja com um “*salaam aleikum*”, ele a informou que a entrada da mesquita era a porta branca próxima ao edifício da igreja. Na época, as paredes estavam cobertas de grafites e os letreiros de um restaurante de grelhados e de uma padaria, adjacentes à entrada, dificultavam ainda mais a visibilidade da entrada da mesquita. Ao encontrar a entrada e passar pelo hall longo e estreito, Samira expressiu um sentimento de reverência quando entrou no local de orações, a antiga nave do templo católico : “ah, mashallah [“Deus desejou isso”, uma frase comum em Árabe que expressa exaltação ou apreciação], é realmente bonito aqui”, ela exclamou.

Essa dupla experiência de perceber a discrição da mesquita do lado de fora e de deslumbramento no seu interior parece ser comum entre as pessoas que visitam o edifício. A discrição da mesquita também foi observada por um dos nossos interlocutores que, por muitos anos, havia sido membro do conselho da cidade de Amsterdã ocidental pelos Democratas Cristãos e também havia experimentado o fechamento de três igrejas da sua própria congregação Protestante Reformista. Certa vez, ele esteve na Mesquita de Fatih para uma reunião e apontou ter ficado surpreso quando chegou em frente ao edifício e não havia qualquer sinal que indicasse tratar-se de uma mesquita, nem uma inscrição. Para ele, parecia uma espécie de “*schuilkerk*”, uma igreja oculta. Isso é o que o uso do termo *schuilkerk* diz, referindo-se às igrejas clandestinas católicas e protestantes não-calvinistas da República Holandesa.

Na Holanda, as noções de “ocultação” sempre têm sido utilizadas em discussões a respeito de mesquitas. Pesquisadores, jornalistas e arquitetos frequentemente argumentam que, até os anos 2000, a existência de comunidades muçulmanas no país havia sido enormemente “ocultada”. Tipicamente, esse argumento é ilustrado citando a predominância de mesquitas localizadas em edifícios já construídos e que, de maneira geral, não são prontamente reconhecíveis pela fachada (por exemplo, Erkoçu; Bugdaci, 2009; Maussen, 2009, p. 21; Sunier 2009,

p. 171)⁸. O termo *schuilmoskeeën*, “mesquitas ocultas”, vem sendo ocasionalmente empregado nessas discussões, referindo-se, de forma implícita ou explícita, às “igrejas ocultas” do passado. Nosso interlocutor acima citado deixou clara essa conexão ao descrever a Mesquita de Fatih não como uma “mesquita oculta”, mas, devido a sua aparência de igreja, de “igreja oculta”.

Igrejas “ocultas”, ou clandestinas, possuem a fama (ou a má fama) de exemplificarem a estratégia política de lidar com a diversidade religiosa na República Holandesa oficialmente calvinista. Igrejas católicas e protestantes não-calvinistas foram banidas, mas, na prática, toleradas, contanto que permanecessem fora das vistas do público (Kaplan, 2002, p. 1034). Benjamin Kaplan argumenta que as igrejas clandestinas, das quais pelo menos 30 haviam só em Amsterdã em 1700, desempenharam um papel importante no gerenciamento entre a devoção pública e privada: “Ao controlar a dissidência religiosa em espaços demarcados como privados, as *schuilkerken* preservaram o monopólio de uma igreja oficial para a comunidade na esfera pública” (2002, p. 1036).

Hoje, geralmente compreende-se que as igrejas clandestinas pertençam a um passado em que as religiões não dispunham de direitos iguais pela lei. A famosa igreja oculta transformada em museu, *Ons' Lieve Heer op Solder* (Nosso Senhor nas Alturas), em Amsterdã, ilustra o modo com que das casas de devoção clandestinas são hoje historicamente apresentadas como parte da herança cultural holandesa. Essa história, tão bem conhecida, significa que o conceito de “igreja oculta” logo surge como uma metáfora para descrever os locais de devoção atuais que não são identificáveis como tal do lado de fora, ou o são parcamente, como é o caso de diversas mesquitas.

Ainda assim, as chamadas “mesquitas ocultas” diferenciam-se de forma importante das igrejas clandestinas do passado: sua “ocultação” não resulta de arranjos legais que restringem a presença pública de determinadas comunidades religiosas, mas sim de fatores sócio-econômicos e antigas expectativas tanto do governo da Holanda quanto de migrantes muçulmanos, cuja

⁸ Discussões semelhantes podem ser encontradas fora da Holanda (por exemplo, Schuller, 2013).

permanência no país seria temporária. O que conecta esses diversos usos, entretanto, é a noção de que uma casa de devoção “oculta” funciona como um gênero discursivo que denota a falta de existência pública de uma comunidade religiosa, uma situação vista como indesejável. De forma reveladora, o termo *schuilkerken* somente começou a ser empregado no século XIX, quando os católicos adotaram-no para enfatizar – e, de certa forma, exagerar – a opressão dos seus ancestrais (Dudok Van Heel, 1993).

Tais conotações normativas refletem-se claramente nos usos atuais do termo “mesquitas ocultas”, que geralmente vêm com a sugestão de que locais de devoção não deveriam se ocultar da visão das pessoas. Um bom exemplo do modo em que o termo é empregado nos debates sobre as mesquitas contemporâneas está em uma discussão ocorrida há alguns anos sobre o design da chamada *Polder Mosque* (Mesquita Polder). Enquanto sua arquitetura a apresenta como uma alternativa contemporânea de *heimweemoskeeën* (mesquitas nostálgicas), caracterizadas pelos minaretes e cúpulas convencionais, seus opositores supostamente a rejeitam como uma *schuilmoskee*, pois, para eles, a mesquita parece um local de trabalho moderno⁹. Da mesma forma, diversos de nossos interlocutores de Amsterdã, muçulmanos e não muçulmanos, disseram que as mesquitas deveriam ser reconhecíveis como tal. Por exemplo, um dos vizinhos da mesquita, um homem turco-holandês que, nas suas palavras, costumava ser um “muçulmano devoto”, mas que não é mais praticante, explicou por que ele considerava que a construção de uma nova entrada para a mesquita era um desenvolvimento positivo: “se você fosse uma mesquita, você também mostraria isso, não com uma mera portinha [como a que a mesquita costumava ter]. É uma questão de personalização [...]. Na Turquia, uma casa de Deus tem uma porta grande. Se você não tem, é como se você pensasse: ‘ninguém nos vê, portanto, ninguém se incomoda conosco’”. Ou, na perspectiva do holandês não-muçulmano:

⁹ “Uit de tijd of juist bij de tijd: Over koepel-, heimwee-, polder-, schuil- en kosmosmoskeeën” (De estilo antigo ou contemporâneo: sobre mesquitas abobadadas, nostálgicas, de polder, ocultas ou cósmicas), NRC Handelsblad, 24 de julho de 2009.

“Eu não os vejo, então eles não me incomodam”. E comparou a situação à dos homossexuais: “Trata-se de mostrar suas cores, mostrar quem você é”.

Nosso interlocutor que comparou a Mesquita de Fatih a uma “igreja oculta” disse que, como político local, devia apoiar a construção da Mesquita Ocidental em Amsterdã, pois ela representa que os “muçulmanos não precisariam mais rezar em garagens e em outros lugares escondidos”. Para ele, a construção de mesquitas reais é melhor que a conversão de igrejas em mesquitas, pois “uma igreja ou uma mesquita tem suas próprias características [*iets eigens*], as quais você confronta [quando se tenta converter uma na outra]. Aqui, o valor depositado no reconhecimento parece ser informado não apenas pelo apoio para a existência de mesquitas em espaço público, mas também deriva da posição básica de que a aparência externa de um edifício deve corresponder à sua “verdadeira” natureza.

Ironicamente, a The Sower, uma igreja icônica, construída pela comunidade jesuíta no apogeu da emancipação católica e que tem suas raízes em uma “igreja oculta”, torna-se agora uma “mesquita oculta” aos olhos de muitos. A Mesquita de Fatih, então, não está conectada com a história das igrejas clandestinas apenas por associação, mas também pela presente história do seu edifício. Tanto o legado do local de devoção “oculto” como um gênero discursivo historicamente construído quanto o legado do edifício atual da Mesquita de Fatih reforçam sua aparência de “igreja oculta” e limitam as tentativas da comunidade de torná-la mais reconhecível.

A ARTE DE ATRAIR PESSOAS A UMA MESQUITA

Nos últimos anos, líderes da Mesquita de Fatih buscaram atenuar a invisibilidade da mesquita, aumentando o contato entre a comunidade muçulmana e as pessoas residentes do bairro, e também com aquelas mais distantes. Mehmet Yamali, que é guia turístico voluntário e porta-voz, teve um papel importante nesta ação. Ele se tornou o agente social mais influente da mesquita e tem um papel central nos esforços para dotar a mesquita

com status icônico. Por essa razão, ele também tem sido um interlocutor fundamental na nossa pesquisa sobre criação de iconicidade na Mesquita de Fatih. Desde que começou a trabalhar na mesquita, em 2006, o templo teve um aumento de visitantes de diversas origens diferentes, semanalmente e diariamente. Estes visitantes incluem grupos de turistas vindos da Índia ou outros países muçulmanos que buscaram no Google Maps uma mesquita para suas orações (*salaat*). Protestantes suíços já vieram admirar o edifício, oferecendo a Mehmet uma caixa de chocolates e suas desculpas pela proibição de minaretes na Suíça, em 2009. Crianças vão à mesquita com a escola para tarefas, por exemplo, ou adolescentes não-muçulmanos com perguntas como “as mulheres devem usar burca, de acordo com o islã?”, Budistas já tiraram fotos com o imã da Mesquita de Fatih. A mesquita já foi visitada diversas vezes por vereadores, pelo prefeito de Amsterdã e organizações interessadas em “diálogos inter-religiosos”. Devemos lembrar, ainda, os muitos pesquisadores acadêmicos, inclusive nós, que vão à Mesquita de Fatih.

A “oculta” Mesquita de Fatih prosperou e se tornou um local de interesse público (similar às “igrejas ocultas” do passado), e isso é em parte devido a sua natureza muito discreta de mesquita em um edifício de igreja. Ainda assim, se tornou significativamente menos “oculta” nos últimos dez anos. Mehmet inclusive disse que, para ele, os visitantes não-muçulmanos no local de oração são mais importantes que os congregados da mesquita. Em geral, esses visitantes não-muçulmanos têm pouca interação com eles e muitos são surpreendidos com o efeito “uau” causado pelo interior do edifício. Como Birgit Meyer (2015) argumenta, referindo-se à gênese de sensações de reverência ou perplexidade, que artefatos religiosos como edifícios frequentemente são muito mais que meras representações. Na sua interação com sensações corporais, esses artefatos religiosos podem “causar no público um aumento de sacralidade de maneira mais ou menos poderosa e persuasiva” (2015, p. 20). Pode-se dizer que, de certa forma, ao permitir a entrada de visitantes no local de orações da mesquita, é mais a estética do edifício que a interação direta com “muçulmanos” que produz o efeito do encontro “interreligioso” ou “intercultural”.

Além de Mehmet, como porta-voz da mesquita, seu amigo e artista Jaap Kapteyn também desempenhou um papel importante em levar não-muçulmanos para dentro da mesquita. Jaap morava na rua de trás do templo desde 1982. No início, ele nunca ia na mesquita, “ela era vista como um lugar um tanto estranho onde as pessoas não iam”. Mesmo assim, depois, ele foi se envolvendo cada vez mais com o local decidiu ajudar a comunidade, nas suas palavras, se “emancipar” e abrir a mesquita para não-muçulmanos. “Circula em nossa sociedade um veneno perigoso, um veneno que eu quero extinguir”, ele disse, referindo-se à intolerância religiosa na Holanda, principalmente em relação aos muçulmanos. Por outro lado, ele também acredita que Mehmet e outros congregados da mesquita ainda se prendem nas categorias “nós” e “eles”. Durante a organização de eventos públicos que levaram não-muçulmanos à mesquita, ele se esforçou para atenuar o medo mútuo do “outro”¹⁰.

Com isso, Jaap convenceu os organizadores de uma rota artística chamada “Ateliers Abertos em De Jordaan” a incluírem também a mesquita. A rota, localizada no distrito central de Amsterdã, De Jordaan, ocorre a cada dois anos e permite que o público visite as galerias de arte e, inclusive, veja as obras nas casas dos artistas da vizinhança. Desde 2008, a mesquita participa do evento¹¹. Jaap acreditava que, ao levar artistas não-muçulmanos e suas obras para dentro da mesquita, um contrapeso crítico poderia ser oferecido quanto à divisão frequente nos debates holandeses entre o islã e a arte contemporânea, em que o primeiro quase sempre é percebido como estagnante e em contradição com a liberdade, e o segundo, associado com a expressão individual e a política progressista (conforme Van der Veer, 2006). Durante o evento, a entrada da mesquita se faz visível graças à sinalização

¹⁰ Os efeitos positivos pretendidos do “contato”, subestimados em diversos projetos de coesão social, foram examinados de forma crítica por Gill Valentine (2008).

¹¹ Veja, por exemplo, “Moskee opent deuren voor kunst” (A Mesquita abre as portas para a arte). Het Parool, 13 de maio de 2008.

do programa Ateliers Abertos de De Jordaen, que indica aos milhares de visitantes que aquele também é um dos locais em que podem entrar e ver arte.

De acordo com Mehmet, a Secretaria de Relações Religiosas da Turquia (Diyanet)¹², atualmente sediada em Ankara, levou a sério a colaboração: quando os líderes da mesquita viram que seus superiores da Diyanet consideraram importante o projeto artístico, pois mais pessoas visitariam a mesquita, eles disseram que seguiriam fazendo isso neste momento, em que o desejo por uma entrada maior se tornou mais forte, e as pessoas que visitam a mesquita dizem que nem sabiam que ela estava lá. Dentre os programas de maior sucesso da Mesquita de Fatih está uma peça teatral inter-religiosa que ocorre no local de oração. Jaap e Mehmet enfatizaram o quão especial foi ter uma peça no local de oração, já que ela também incluía música, considerada não-islâmica por alguns congregantes, e leituras das Sagradas Escrituras cristã e judaica. Usar a arte contemporânea dentro dos edifícios da igreja para chamar atenção aos espaços da mesquita também já foi feito em outras cidades europeias, como em Veneza, em 2015, onde um artista converteu a Santa Maria, Mãe de Misericórdia em uma mesquita. Funcionários municipais, policiais e membros da Igreja Católica protestaram, os membros católicos alegando que a igreja, fechada por mais de quarenta anos, não havia sido desconsagrada oficialmente.

Um porta-voz islâmico foi citado pelo New York Times, dizendo “Às vezes você precisa se mostrar, mostrar que você é pacífico e que você quer que outras pessoas vejam a sua cultura.” Depois de apenas alguns encontros, a polícia fechou a “mesquita instalada”, por ordem de funcionários municipais que rejeitaram a ideia de que um local artístico também poderia funcionar como um local de devoção islâmico¹³. Assim como a ideia de uma mesquita figurar em uma exposição artística foi considerada provocativa em Veneza,

¹² Para mais informações sobre o papel da Dyianet em assuntos religiosos de turcos pós-migrantes na Holanda e na Europa, ver Sunier e Landman (2015).

¹³ “Polícia fecha as instalações da mesquita na Bienal de Veneza.” New York Times, 22 de maio de 2015.

nem todos os membros da Mesquita de Fatih gostaram da ideia de haver arte em uma mesquita, principalmente se tratando da “deles”: alguns dos congregados mais antigos reclamaram que as pinturas penduradas nas paredes do edifício eram blasfemas, já outros ficaram irritados pela perturbação dos negócios usuais. Com frequência, Mehmet fazia anedotas em relação à mentalidade “jurássica” deles: ele havia negociado persistentemente com os líderes da mesquita a respeito do quanto a mesquita poderia, por um lado, funcionar como um local capaz de impressionar não-muçulmanos e, por outro, como um espaço confortável e familiar para aqueles que utilizam a mesquita diariamente¹⁴.

Mehmet, em concordância com seu amigo Jaap, quis mudar um pouco as coisas, e utilizar a mesquita com uma visão bem ampla de promoção do “diálogo inter-religioso”. Para ele, a mesquita poderia desempenhar um papel crucial no combate ao medo predominante em relação aos muçulmanos, e também ao preconceito. Sua ideia para o edifício foi moldada pelos locais icônicos das redondezas, tais como a Casa Anne Frank, o Homomonumento e a Igreja Ocidental. O Homomonumento, por exemplo, lembra a perseguição a grupos LGBT e está localizado atrás da Igreja Ocidental, no canal utilizado pela Marcha do Orgulho Gay. Durante o evento, a bandeira do arco-íris fica pendurada na torre da igreja (Figura 7).

¹⁴ Agradecemos a Oskar Verkaaik pela distinção entre espaço habitual e visão icônica.

Figura 7: Bandeira do Orgulho Gay na Igreja Ocidental



Fotografado por: Andrew Lee, em 4 de agosto de 2012.

Ao pensar que os muçulmanos e o islã também têm direito a uma presença pública tão explícita, Mehmet acredita que justamente a Mesquita de Fatih, devido a sua história sacra e localização, poderia desempenhar um papel importante no aumento da presença do público e na aceitação do islamismo. Essa posição não implica a aprovação de demonstrações públicas da homossexualidade. O próprio Mehmet descreve tais demonstrações, tanto de homossexualidade quanto de heterossexualidade, como “agressão sexual”, embora diga que não iria tão longe a ponto de apoiar a proibição destas na Holanda, mas na Turquia, diz ele, seria diferente. Ainda assim, tanto o Homomonumento e a Igreja Ocidental desempenharam um papel central na

sua visão de mesquita icônica: “Eu [a Mesquita de Fatih] não posso competir com a Igreja Ocidental, nem com o Homomonumento”, ele disse. “A Igreja Ocidental tem o mistério da tumba de Rembrandt: ele foi enterrado lá, mas onde está o túmulo? Já o nosso edifício não tem nada parecido, nem com o Homomonumento, que divulga Amsterdã como uma capital gay [com o primeiro monumento gay do mundo]”. Por outro lado, a proximidade da Casa Anne Frank e da Igreja Ocidental poderia ser aproveitada para aumentar o status público da mesquita: “se pudéssemos atrair uma pequena parcela dos visitantes da Casa Anne Frank ou da Igreja Ocidental [isto é, turistas, na sua maioria] em uma visita guiada mostrando as três religiões, o judaísmo [representado, para Mehmet, pela Casa Anne Frank], o cristianismo e o islã, então, realmente seríamos visíveis”. Tais estratégias devem ser vistas como parte das práticas atuais, simultâneas e transnacionais que visam combater o preconceito anti-muçulmano. Para desempenhar o papel simbólico idealizado por Mehmet, o campo icônico com o qual edifícios como a Mesquita de Fatih estão relacionados tem um papel crucial.

Assim como em Nova Iorque, por exemplo, a proximidade do “local sacralizado” onde estavam as Torres Gêmeas permitiu que o Imã Abdul Rauf promovesse seu sonho de ter uma mesquita icônica pela paz mundial inter-religiosa (Rauf, 2012; revisto por Nussbaum, 2012). Na prática, entretanto, a mesquita também é utilizada de maneiras mais seculares, por exemplo, por funcionários muçulmanos de empresas como a American Express que simplesmente precisam de um local para rezar. Em relação a isso, o anseio por um edifício religioso icônico e cosmopolita pôde enfrentar a resistência dos usuários que não se identificavam com tais anseios icônicos e tinham mais interesse em preservar uma identidade étnico-religiosa¹⁵.

¹⁵ Verkaaik (2014) igualmente descreve como uma comunidade russo-judaica procurou um espaço habitual e foi indiferente às celebradas memórias internacionais estéticas associadas à Nova Sinagoga de Dresden.

O SURGIMENTO

Mesmo que as atividades da mesquita tenham atraído, com sucesso, visitantes de todo tipo, ainda permanecia um sentimento de inadequação entre o papel conquistado de mesquita pública e acessível e a invisibilidade remanescente da mesquita. Essa sensação foi reforçada por comentários frequentes dos visitantes acerca da ausência de uma entrada proeminente. Assim, quando a mesquita organizou o *iftar* (a quebra do jejum) para não muçulmanos em 2008, uma política local que participou do evento comentou não ter conseguido encontrar a entrada e destacou que a mesquita deveria ter uma porta mais reconhecível. Mehmet disse que esse comentário “fomentou novamente toda a questão de uma porta maior”. Modificações estéticas foram realizadas prevendo uma nova entrada. Os grafites foram removidos das paredes e um grande letreiro foi fixado acima da entrada, a pedido de um oficial da Diyanet, no qual dizia claramente “*Fatih Moskee*” (Mesquita de Fatih) e “*entree*” (entrada). Ver Figura 8.

Figura 8: Entrada da Mesquita de Fatih



Fotografada por Daan Beekers, em 22 de setembro de 2014.

A mesquita nunca havia tido um letreiro assim nas últimas três décadas, mas a política visitante comunicou a Mehmet que uma entrada irreconhecível simplesmente “não funcionaria”, e que uma placa da Diyanet deveria ser pendurada até que a renovação da entrada começasse. Os tempos mudaram: diversas mesquitas da Diyanet foram construídas, já outras, como a Mesquita Aqsa, em Haia, que é uma sinagoga convertida, também haviam colocado recentemente letreiros claros e visíveis¹⁶. Os planos para uma nova entrada e saguão na Mesquita de Fatih estavam em ação por mais de dez anos. Para Mehmet, esse foi um processo desafiador. Ele não apenas teve de lidar com o processo burocrático de mudar o exterior de um edifício tombado como monumento histórico, mas também enfrentar, junto com os outros apoiadores da nova entrada, a oposição de parte da comunidade da mesquita.

De acordo com Mehmet, esses congregados viam a entrada como um local prático, nada além de um meio de chegar no local de oração: [Agora] eles estão felizes [com os planos para uma nova entrada], mas também percebi que não tinham consciência do quão feia era a nossa entrada... Olhe essa porta! [Eu lhes disse] Olhem a da Igreja Ocidental! Vocês não têm vergonha do nosso edifício? Da sua entrada? Eles [não-muçulmanos] são gentis com vocês – eu digo isso com frequência – mas sabem o que eles estão pensando? Eles são turcos, esses muçulmanos: essa bagunça [*rotzooi*] é parte do que eles

¹⁶ Não somente as mesquitas na Holanda se tornaram mais visíveis recentemente, mas elas ampliaram significativamente os chamados para orações, ou Adhan. Ampliar o Adhan é um direito garantido pela Constituição de 1983 e pelo Ato Público de Manifestações que oficialmente entrou em efeito em 1988 (próxima publicação de Tamimi Arab). A Mesquita de Fatih, entretanto, se manteve em silêncio por décadas, em contraste aos sinos musicais da vizinha Igreja Ocidental, que podem ser ouvidos a cada 15 minutos para indicar as horas, todo dia e noite, mas também para chamar para orações aos domingos pela manhã e durante eventos nacionais importantes, como a comemoração do final da Segunda Guerra Mundial. Mehmet Yamali por muito tempo não demonstrou interesse em ampliar o Adhan, em parte porque ele temia que isso atrairia uma atenção negativa da mídia e possivelmente atrasaria o projeto de renovação, mas ele e outros líderes da mesquita recentemente começaram a ponderar essa opção.

são, caóticos, desorganizados. Hoje, os congregados em geral concordam que uma nova entrada irá deixar a mesquita mais reconhecível. A entrada é, nas palavras de Mehmet, o “cartão de visita”.

Além da Igreja Ocidental, comparando a futura nova entrada renovada da mesquita com a Casa Anne Frank e o Homomonumento, Mehmet a coloca em um campo icônico que inclui um conjunto de locais emblemáticos que são símbolos importantes em relação às narrativas dominantes sobre a identidade holandesa. Além disso, esses dois lugares se referem a grupos que, até então, tinham sido oprimidos e ocultados, mas que agora estão amplamente incorporados como parte crucial da nação holandesa¹⁷.

O que Mehmet estava dizendo, talvez de forma implícita, fosse que sua mesquita também precisava deixar o passado de “mesquita oculta” para trás e “surgir” como mesquita na esperança de ser aceita como parte da nação¹⁸. Entretanto, ele não parecia estar completamente confiante sobre este cenário: uma vez ele disse que “quando a entrada estiver pronta, veremos o que as pessoas realmente pensam de nós”. Antes que a construção da nova entrada pudesse começar, a comissão municipal encarregada do ambiente urbano e monumentos (*Commissie voor Welstand en Monumenten*) teve de ser convencida da necessidade de uma entrada nova, maior e mais reconhecível.

No início dos anos 2000, o arquiteto Hugo Caron, na época contratado pela mesquita, sugeriu ao conselho do templo que um plano geral para restaurar o edifício, assim como de renovar a entrada, ajudaria a persuadir a comissão (cujos conselhos geralmente são seguidos pela Câmara Municipal de Amsterdã). Uma comparação dos relatórios de inspeção do estado do edifício mostra que apesar de em 2002 ainda haverem muitos problemas maiores, como o vazamento no teto, tendo baldes no local de oração para conter a água, em 2014 o edifício já havia sido restaurado em grande

¹⁷ Justus Uitermark, Paul Mepschen, e Jan Willem Duyvendak (2015) analisaram o despertar do nacionalismo sexual na Holanda, no qual os direitos LGBT, identificados como valor nacional, são confrontados com os costumes sexuais conservadores associados aos muçulmanos.

¹⁸ Agradecemos a Irena Stengs e a Jojada Verrips por pensarem nesta analogia.

parte¹⁹. Enquanto que, no início dos anos 2000, o exterior do prédio era marrom e as torres tinham manchas pretas, a restauração deixou novamente visível o vermelho dos tijolos. Tais procedimentos foram caros, é claro, e a mesquita teve de economizar por alguns anos antes que uma nova entrada também pudesse ser construída. A comissão municipal rejeitou diversas propostas para uma nova entrada, entre elas, a de um projeto que incluía grandes portas de vidro e outro que sugeria adicionar um arco românico acima da nova entrada. Planos para criar uma entrada maior, com três portas, também foram descartados. O conselho da mesquita, por sua vez, não estava satisfeito com as sugestões de somente renovar a porta ao invés de criar uma entrada maior.

Quando Mehmet e o segundo de quatro arquitetos envolvidos consecutivamente, Pieter Kok, debateram o assunto com a comissão municipal, foram comunicados de que a comissão não via “necessidade” de uma entrada maior. Mas quando Mehmet argumentou que em sextas-feiras de muito movimento a mesquita tinha centenas de visitantes e que a estreita entrada atual não era segura em caso de incêndio, o presidente da comissão foi convencido do plano de ampliar a porta e o corredor da entrada. Em uma carta para a Câmara Municipal (datada de 10 de novembro de 2010), a comissão escreveu: “Devido ao grande número de visitantes, o desejo de alterar a entrada é compreensível. [A comissão] também tornou possível, graças à função do edifício, criar um realce claro do lado de fora para que a entrada da mesquita seja reconhecida. Foi indicado que a provável nova entrada deveria se relacionar apropriadamente com a fachada como um todo”.

Apesar desse resultado positivo, ainda levaram muitos anos até que algum projeto fosse aprovado. A escolha final pelo arquiteto Ergün Erkoçu, conhecido pelo projeto da Mesquita de Polder (por exemplo, Welzbacher 2008), revela o anseio de que fosse uma mesquita “moderna” e “aberta”, igualmente “acessível” (*laagdremelig*) para todos os muçulmanos e não-muçulmanos,

¹⁹ Os relatórios foram feitos pela Monumentenwacht Noord Holland, uma organização independente que foi contratada pela mesquita.

de acordo com Mehmet. Um dos colegas de Erkoçu envolvido no processo o descreveu como excepcionalmente “exigente” (*moeizaam*) e disse que o sucesso foi possível devido a uma abordagem “profissional”, mais do que “emocional”. Na prática, isso significou seguir à risca as condições burocráticas impostas pelo município, para que não houvesse a possibilidade de rejeição dos projetos. Mehmet suspirava frequentemente ao falar sobre o processo lento de alcançar todas as condições para alterar um monumento patrimonial, e sentia que a importância da mesquita não era reconhecida pela comissão municipal. Enquanto que permitiram à nova loja da Apple de Amsterdã de fazer significantes mudanças no interior do monumental Edifício Hirsch na Praça Leidseplein, Mehmet escreveu a um ex-conselheiro municipal dizendo que a mesquita mal conseguia a aprovação para uma pequena mudança na entrada. Quando a renovação da entrada e do saguão começou, em 2015, foi um alívio imenso para Mehmet e os outros membros da comunidade envolvidos no projeto.

CONCLUSÃO

Numa sexta-feira à tarde, em dezembro de 2015, a Mesquita de Fatih estava viva com atividades. Os novos ladrilhos para o saguão acabavam de ser entregues e um grupo de homens trabalhava para levá-los ao interior. Os ladrilhos eram feitos de pedras ornamentais, explicou Mehmet, em um tom que sugeria que ele não se contentaria com menos. Com a hora da oração de sexta se aproximando, jovens e velhos estavam tomando os seus lugares. Muitos olhavam os ladrilhos com aprovação, empilhados no corredor central da mesquita, alguns inclusive tocando-os para verificar sua qualidade. Olhando para a velha máquina de café ao lado das pilhas de ladrilhos, Mehmet comentou: “Também vamos pegar uma nova máquina de café. Uma com grãos frescos!” Ele esperava que os “antigos” apreciassem isso, já que estavam acostumados a beber café instantâneo barato.

Os dois novos imãs da mesquita estavam parados. O mais novo dos dois foi o primeiro imã da Mesquita de Fatih a falar holandês fluentemente e a dar resumos de seus sermões (*khutab*) de sexta-feira em holandês. Agora, ele geralmente fica encarregado das visitas guiadas que Mehmet costumava dar. Neste meio tempo, todos os ladrilhos foram trazidos pela porta temporária da entrada ampliada. As novas portas de madeira decorada seriam encomendadas logo, disse Mehmet. Como a oração da sexta-feira já iria começar, a *Rozengracht* do lado de fora da mesquita testemunhou o movimento cotidiano da vida da cidade, assim como em outra tarde qualquer, enquanto que, ao longe, os sinos da Igreja Ocidental começavam a badalar a hora. A construção de uma nova entrada é, ao menos por enquanto, o objetivo final da renovação da Mesquita de Fatih, que iniciou com a restauração necessária do velho edifício da igreja. A preparação e a construção da nova entrada foram delineadas em uma série de interações com diversas circunstâncias, atores e anseios, inclusive as limitações que o edifício eclesiástico impunha sobre o desejo crescente de visibilidade por parte dos líderes da mesquita, o legado de um gênero discursivo que enquadrava a mesquita como um local “oculto” de oração, políticos locais e outros visitantes que insistiram na necessidade de uma entrada mais visível, os esforços de Mehmet, Jaap e outros em levar não muçulmanos para dentro do templo e um desejo de relacionar-se a ícones próximos de Amsterdã, como a Igreja Ocidental e a Casa Anne Frank.

A reforma envolveu negociações, dentro da comunidade muçulmana, entre os membros, na sua maioria jovens, que formularam projetos ambiciosos, e congregados, na sua maioria mais velhos, que estavam satisfeitos com seu local de oração habitual, da mesma forma que o estavam com seu café instantâneo. Por fim, como ficou claro, o desejo por uma mesquita de presença icônica na paisagem urbana foi o mais aclamado. Argumentamos que os anseios por uma iconicidade manifesta na Mesquita de Fatih deveriam ser compreendidos em relação às realidades materiais do edifício histórico, da história religiosa do local e do gênero discursivo de “ocultação”, assim como dos locais icônicos com os quais a comunidade da mesquita se identifica. No caso dessa igreja convertida, localizada próxima a um ponto turístico

badalado no centro de Amsterdã, expressa a inadequação em analisar locais de devoção isolados do seu entorno e em um único momento temporal. Em contraste, propusemos uma abordagem dos locais religiosos que atenta aos campos icônicos a eles associados, moldados por histórias locais e interações contemporâneas com outros locais icônicos, tanto religiosos quanto não religiosos. Os esforços em criar iconicidade em um local como a Mesquita de Fatih não podem ser compreendidos de forma adequada se não formos atentos a seus entrelaçamentos no tempo e espaço.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a Steph Berns, Jaap Kapteyn, Kim Knott, Birgit Meyer e Oskar Verkaaik pelos seus comentários solícitos sobre o rascunho deste artigo. Versões incipientes do mesmo foram apresentadas no Congresso Mundial da Associação Internacional de História das Religiões em 27 de agosto de 2015, e em uma reunião dos grupos de pesquisa de Estudos Religiosos e Islã & Arábia na Universidade de Utrecht em 25 de novembro de 2015. Agradecemos ao público destes eventos pelos questionamentos e sugestões. Também agradecemos a Mehmet Yamali e aos outros contatos que tivemos na Mesquita de Fatih pela sua cooperação e hospitalidade. A pesquisa de Daan Beekers para este artigo foi financiada pelo projeto de pesquisa em Religião Icônica da HERA. Pooyan Tamimi Arab foi auxiliado por uma bolsa de pós-doutorado do Departamento de Antropologia da Universidade de Amsterdã.

FINANCIAMENTO

O presente trabalho recebeu auxílio do Programa Coletivo de Pesquisa Encontros Culturais pela Humanidade na Área de Pesquisa Europeia (HERA) sob o contrato de financiamento número 235366/291827, e pela Universidade de Amsterdã.

REFERÊNCIAS

- BARTMANSKI, Dominik; ALEXANDER, Jeffrey. Materiality and meaning in social life: toward an iconic turn in cultural sociology. In: BARTMANSKI, Dominik; ALEXANDER, Jeffrey; GIESEN, Bernhard. (Ed.). *Iconic Power: materiality and meaning in social life*. New York: Palgrave Macmillan, 2012. p. 1-12.
- BECCI, Irene; BURCHARDT, Marian; CASANOVA, José. (Ed.). *Topographies of faith: religion in urban spaces (international studies in religion and society)*. Leiden: Brill, 2013.
- BEEKERS, Daan. *Precarious Piety: pursuits of faith among young muslims and christians in the Netherlands*. Amsterdam: Vrije University Amsterdam, 2015. Originally presented as a doctoral thesis, Vrije University Amsterdam, 2015.
- CARON, Hugo. *The Fatih Mosque*. Amsterdam: The Fatih Foundation, 2006.
- DECHAU, Wilfried. *Mosques in Germany/Moscheen in Deutschland*. Tübingen: Ernst Wasmuth Verlag, 2009.
- DODSWORTH, Francis; VACCHELLI, Elena; WATSON, Sophie. Shifting Religions and Cultures in London's East End. *Material Religion*, Abingdon, v. 9, n. 1, p. 86-112, 2013.
- DUDOK VAN HEEL, Sebastiaan. Amsterdamse Schuil- of Huiskerken? [Amsterdam's Hidden or House Churches?]. *Holland*, Holland, v. 25, p. 1-10, 1993.
- ERKOÇU, Ergün; BUGDACI, Cihan (Ed.). *The Mosque: Political, Architectural and Social Transformations*. Rotterdam: NAI Uitgevers, 2009.
- HAYDEN, Robert M.; WALKER, Timothy D. Intersecting Religioscapes: A Comparative Approach to Trajectories of Change, Scale, and Competitive Sharing of Religious Spaces. *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford, v. 81, n. 2, p. 399-426, 2013.

ISRAEL, Jonathan. *The Dutch Republic: its rise, greatness and fall 1477-1806*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

KAPLAN, Benjamin. Fictions of Privacy: House Chapels and the Spatial Accommodation of Religious Dissent in Early Modern Europe. *American Historical Review*, Oxford, v. 107, n. 4, p. 1031-1064, 2002.

KERSHEN, Anne; VAUGHAN, Laura. "There Was a Priest, a Rabbi and an Imam ...": an analysis of urban space and religious practice in london's east end, 1685-2010. *Material Religion*, Abingdon, v. 9, n. 1, p. 10-35, 2013.

KNOTT, Kim. *The Location of Religion, a Spatial Analysis*. London: Equinox Publishing, 2005.

KUPPINGER, Petra. Mosques and Minarets: Conflict, Participation, and Visibility in German Cities. *Anthropological Quarterly*, Baltimore, v. 87, n. 3, p. 793-818, 2014.

_____. Factories, Office Suites, Defunct and Marginal Spaces: Mosques in Stuttgart, Germany. In: GUGGENHEIM, Michael; SÖDERSTRÖM, Ola (Ed.). *Reshaping Cities: How Global Mobility Transforms Architecture and Urban Form*. London: Routledge, 2010. p. 83-99.

MANSEL, Philip. *Constantinople: city of the world's desire, 1453-1924*. London: John Murray, 1995.

MAUSSEN, Marcel. *Constructing Mosques, the Governance of Islam in France and the Netherlands*. 2009. Thesis (PhD Social Science) – Amsterdam School for Social Science Research, Amsterdam, 2009.

MEYER, Birgit. How to capture the 'wow': R.R. Marett's notion of awe and the study of religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Medford, v. 22, n. 1, p. 7-26, 2015.

NUSSBAUM, Martha. *The New Religious Intolerance: overcoming the politics of fear in an anxious age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

RAUF, Feisal. *Moving the Mountain: a new vision of Islam in America*. New York: Free Press, 2012.

ROOSE, Eric. *The Architectural Representation of Islam: muslim commissioned mosque design in the Netherlands*. Amsterdam: ISIM; Amsterdam University Press, 2009.

SCHMITT, Thomas. *Moscheen in Deutschland: konflikte um ihre errichtung und nutzung* [Mosques in Germany: conflicts over their construction and use]. Flensburg: Deutsche Akademie für Landeskunde, 2003.

SCHULLER, Josef. *Die Verborgene Moschee: zur sichtbarkeit muslimischer gebetsräume in Wien* [The hidden mosque: on the visibility of muslim prayer spaces in Vienna]. Marburg: Tectum Verlag, 2013.

SUNIER, Thijl. Houses of worship and the politics of space in Amsterdam. In: NELL, Liza; RATH, Jan (Ed.). *Ethnic Amsterdam: immigrants and urban change in the twentieth century*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009. p. 159-176.

SUNIER, Thijl; LANDMAN, Nico. *Transnational Turkish Islam: shifting geographies of religious activism and community building in Turkey and Europe*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.

TAMIMI ARAB, Pooyan. The biggest mosque in Europe! A symmetrical anthropology of islamic architecture in Rotterdam. In: VERKAAIK, Oskar (Ed.). *Religious Architecture: anthropological perspectives*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013. p. 47-61.

TANYERI-ERDEMIR, Tuğba; HAYDEN, Robert; ERDEMIR, Aykan. The Iconostasis in the Republican Mosque: transformed religious sites as artifacts of intersecting religioscapes. *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge, v. 46, n. 3, p. 489-512, 2014.

TWEED, Thomas. *Crossing and Dwelling: a theory of religion*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

UITERMARK, Justus; MEPSCHEN, Paul; DUYVENDAK, Jan Willem. Populism, sexual politics, and the exclusion of muslims in the Netherlands. In: BOWEN, John et al. *European States and Their Muslim Citizens: the impact of institutions on perceptions and boundaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 235-255.

VALENTINE, Gill. Living with difference: reflections on geographies of encounter. *Progress in Human Geography*, Thousand Oaks, v. 32, n. 3, p. 321-335, 2008.

VAN DAEL SJ, Peter. ‘Grootsch en doelmatig’: negentiende- entwintigste-eeuwse jezuïetenkerken in Nederland, in het bijzonder De Krijtberg en De Zaaier in Amsterdam [‘Magnificent and efficient’: nineteenth and twentieth century jesuit churches in the Netherlands, in particular De Krijtberg and De Zaaier in Amsterdam]. In: VAN GENNIP, Joep; POELS, Vefie; WILLEMSSEN, Marie-Antoinette (Ed.). *Creatie en recreatie: cultuur en ontspanning in het kloosterleven* [Creation and recreation: culture and recreation in monastery life]. Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2014. p. 213-230.

VAN DER VEER, Peter. Pim Fortuyn, Theo Van Gogh, and the politics of tolerance in the Netherlands. *Public Culture*, New York, v. 18, n. 1, p. 111–124, 2006.

VAN EIJNATTEN, Joris, VAN LIEBURG, Fred. *Nederlandse Religie Geschiedenis* [Dutch History of Religion]. Hilversum: Verloren, 2005.

VAN HAARLEM, Bisdom; ROTTERDAM, Bisdom; BELVEDERE, Project-bureau. *Onderzoek herbestemming kerken en kerklocaties: een inventarisatie vanaf 1970* [Research into the repurposing of churches and church locations: an inventory from 1970]. Houten: Digital4, 2008.

VERKAAIK, Oskar. Designing the ‘anti-mosque’: identity, religion and affect in contemporary european mosque design. *Social Anthropology*, Hoboken, v. 20, n. 2, p. 161-176, 2012.

_____. The Art of Imperfection: contemporary synagogues in Germany and the Netherlands. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Amsterdam, v. 20, n. 3, p. 486-504, 2014.

VON DER DUNK, Thomas H. 'Een prachtig tempelgebouw binnen de hoofdstad Des Rijks': de bouw van 'de Zaaier' aan de Amsterdamse Keizersgracht [A splendid temple building within the capital of the State': the construction of 'de Zaaier' on Amsterdam's Keizersgracht]. *Amstelodamum*, Amsterdam, v. 88, n. 3, p. 1-15, 2001.

WELZBACHER, Christian. *Euroislam-Architektur*: Die Neuen Moscheen Des Abendlandes [Euro-Islam Architecture: the New Mosques of the Occident]. Amsterdam: SUN Architecture, 2008.

Recebido em: 01/02/2018

Aprovado em: 04/04/2018

LOS MAPAS DIVERSOS DE LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN DE URKUPIÑA EN LA CIUDAD DE SALTA¹ - ARGENTINA

Daniela Nava Le Favi²

Resumen: El culto a la Virgen de Urkupiña tiene sus orígenes en Cochabamba – Bolivia – y, en los últimos años, ha llegado a la Argentina a través de migrantes bolivianos. En la ciudad de Salta, la devoción activa prácticas andinas, alejadas a lo establecido por el canon católico, sumando creyentes a una velocidad casi geométrica e inscribiéndose de múltiples formas en el territorio local. El análisis se inscribe en una mirada interdisciplinaria para explorar los mapas que construyen las prácticas de los devotos, prestando atención a las industrias del creer paralelas que se encuentran en expansión en el macro-centro local. En contraposición, se indagan algunas estrategias de la Iglesia Católica Salteña y el municipio por disciplinar y centralizar el culto. Este recorrido cartográfico, permite pensar los múltiples sentidos de ciudad que se disputan a partir de una forma de religiosidad mariana rizomática, fronteriza, migrante y asimilada por familias ciudadinas.

Palabras claves: Territorios; Rizoma; Industrias del Creer Paralelas; Cultos Marianos.

Abstract: The cult of the Virgin of Urkupiña has its origins in Cochabamba – Bolivia – and, in recent years, it has arrived in Argentina through Bolivian migrants. In the city of Salta, it is an Andean practice and is far from the established by the Catholic canon. There are more and more believers who register their practices in the local territory. The analysis is inscribed in an interdisciplinary perspective to explore the maps that build the practices of the devotees. Attention is paid to parallel belief industries that are expanding in the local macro-center. In contrast, some strategies of the Catholic Church of Salta and the municipality are to discipline and centralize the cult. This cartographic trip allows us to think about the multiple senses of the city that are disputed from a rhizomatic, border, migrant and assimilated form of Marian religiosity by the families of the city.

¹ La ciudad de Salta es la capital de la provincia de homónimo nombre, ubicada al noroeste de la Argentina y tiene a una población de 554.125 habitantes (INDEC, 2010).

² Universidad Nacional de Salta. Contato: danielanavalefavi@gmail.com

Keywords: Territories; Rhizome; Parallel Belief Industries; Marian Cults.

EL CASO

El culto a la Virgen de Urkupiña tiene sus orígenes en Cochabamba – Bolivia – y, en los últimos años, se ha expandido a la Argentina llevado por bolivianos devotos que migran a este país. En la ciudad de Salta, un territorio del noroeste argentino donde el poder eclesial tiene fuerte injerencia³ en temas relacionados a la vida social, esta devoción posee ciertas tensiones y disputas con los rituales canónicos católicos. Esto se produce por las prácticas que comprende la devoción tales como las novenas, las procesiones y las fiestas que poseen marcadas características cercanas al carnaval bajtiniano: abundan las comidas compartidas en grandes banquetes, se utiliza el alcohol para challar las alasitas⁴ y a la imagen mariana, se incluyen bailes y música de caporales, morenadas, diabladas⁵ en las prácticas que rodean al culto, entre otras características.

³ Los habitantes del noroeste argentino profesan en un 91,7% ser practicantes de la religión católica, configurándose en una de las más altas tasas en relación a otras regiones. Los porcentajes son producto de una encuesta nacional, la cual fue un trabajo conjunto entre ANPCyT, CONICET, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Rosario, la Universidad Nacional de Cuyo y la Universidad Nacional de Santiago del Estero. Los datos obtenidos se encuentran disponibles en: <<http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2013/02/encuesta1.pdf>>. Acceso en: 16 mayo 2018.

⁴ Objetos diminutos hechos en arcilla u otros materiales que representan casas, automóviles, camiones, certificados de salud, de estudio y los bienes materiales que, se supone, concederá la Divinidad al creyente mediante su compra. La challa consiste, en el culto como así también en la Pachamama, en una práctica de arrojar cerveza, papel picado, hojas de coca a determinados elementos como en este caso, las alacitas (Nava Le Favi, 2017a).

⁵ Los bailes son un índice de la diversidad social de Bolivia, un país con una mayoría de población nativa, la cual representa el 70% de la población total. Los grupos étnicos se diferencian entre sí en un sentido geográfico, étnico y sociocultural: el Oriente y los

Los promesantes suelen denominar a la Virgen como “Mamita”, apelativo que contribuye a solidificar el discurso devocional asociado a la representación de una posición de “hijos” en relación a la divinidad y de “hermandad” al interior de los contactos interpersonales que se establecen entre los creyentes durante las prácticas en honor a la Virgen (Nava Le Favi, 2017a).

Esta nominación, también, da cuenta de otro de los rasgos fundamentales de este tipo de devoción y se asocia a su carácter andino. Así, por ejemplo, nominar como “Mamita” a la advocación responde a usos que también se efectúan en cultos marianos de la región andina, donde resulta intercambiable el término de Pachamama-madre con virgencita-mamita, dando cuenta de un “complejo mapa de creencias católico populares vinculadas estrechamente a rituales y performances representados e identificados por sus actores como acciones sociales de su vida cotidiana” (Podjajcer; Mennelli, 2009, p. 90). Esta cartografía de creencias se presenta en Urkupiña a través de una continuidad de elementos rituales (Turner, 1969) que se utilizan tanto en la Pachamama como en la devoción, entre los cuales se puede mencionar: las hojas de coca, la utilización de huacas⁶ (piedras sagradas), la cerveza para la *challa*, todos elementos propios de formas de religiosidad andina mariana (Cánepa Koch, 1998).

La “Mamita”, entonces, pone en relieve una multiplicidad de prácticas que están alejadas de las formas instituidas por la Iglesia Católica re-activando otras memorias y haceres. Sumado a ello, se producen numerosas muestras de fe en el espacio público hacia la divinidad. Así, los devotos irrumpen las calles de la ciudad con procesiones, deciden colocar el nombre de la Virgen a los comercios o inscribir en sus autos y otros bienes inmuebles palabras de

Andes (Altiplano y Valles), la Sierra y las Tierras bajas la posición dominante es mantenida a veces por los aymara y quechua y, en otras, por alguna de las 34 comunidades restantes de las Tierras bajas (Sniadecka-Kotarska, 2010).

⁶ Existen una serie de estudios que han determinado que las huacas, como lugares sagrados, podían ser cerros, piedras, ríos dedicados a deidades andinas las cuales fueron utilizadas para los procesos de occidentalización (Gisbert, 2010).

agradecimiento a Urkupiña. Además, se observa una creciente proliferación de negocios que venden todos los elementos relacionados al culto como bultos, la vestimenta de la imagen, entre otros.

Los medios de comunicación locales construyen imágenes del culto de forma despectiva, nominándolo como una “invasión cultural”⁷ por tratarse de una práctica del país vecino y no “argentina-salteña” activando miradas xenófobas alrededor de los practicantes de la devoción. La forma de denominar el culto como “invasiva” permite reflexionar, además, sobre la inminente territorialización de la devoción que va permeando diversos espacios de una ciudad conservadora, colonial y patriarcal.⁸

⁷ La forma de caracterización del culto como una “invasión cultural” se encuentra en una nota publicada por el Diario Intransigente el 3 de diciembre del año 2010. En relación al tratamiento que hace la prensa salteña del culto, existen algunas indagaciones que muestran cómo se construyen representaciones estigmatizantes alrededor de los devotos de Urkupiña (Nava Le Favi, 2015, 2016). También, permite pensar cuáles son las relaciones que se establecen entre el discurso religioso que impregna el mediático (Nava Le Favi, 2013).

⁸ Estos rasgos pueden leerse en la disposición urbanística colonial de la ciudad, la cual entre los años 1995 y 2007 es promovida por los gobiernos provinciales que desarrollan programas de revalorización del Casco Histórico y de edificaciones urbanas de todo tipo con una clara impronta neo-colonial. Durante esos años se solidifica el slogan de “Salta, la linda” que luego tiene mínimas variaciones a lo largo de otros gobiernos hasta quedar en la actualidad como “Salta, tan linda que enamora”. Esta nominación se convierte en un juego retórico a través de una sinécdoque- la parte por el todo- donde la ciudad se presenta como mujer “travestida” en una identidad colonial que - en un mismo gesto-subordina, mutila y asesina a las mujeres que viven en la misma (Cebrelli, 2015). Así, la cifra de femicidios es la más alta a nivel país si se tiene en cuenta las variables respecto a la cantidad de casos y habitantes: al finalizar el año 2017, más de 20 mujeres de todas las edades y sectores sociales han sido brutalmente asesinadas, en un claro índice de un patriarcado colonial que inscribe la violencia en el cuerpo femenino.

PUNTOS DE PARTIDA TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS

La indagación se construye desde un enfoque interdisciplinario, focalizada en diferentes líneas de las teorías de la comunicación, de la cultura (Grimson, 1999; García Canclini, 2004), teorías de frontera desde abordajes semióticos (Cebrelli; Arancibia, 2005; Camblong, 2013), de las identidades (Hall; Gay, 2003) estudios que piensan el territorio (Foucault, 1983, 2004; Segato, 2008, 2008; Arancibia, 2009; Deleuze; Guattari, 1997) reflexiones acerca de cultos marianos andinos (Cánepa Koch, 1998; Podjajcer; Mennelli, 2009) y aportes sobre la religiosidad desde la sociología, la antropología, la historia y la comunicación (Fogelman, 2006; Ameigeiras, 2013; Giorgis, 2000; Semán, 2013; Algranti, 2013; Serafino, 2010; Barelli, 2011; Nava Le Favi, 2013, 2016, 2017a, 2017b).

El trabajo pretende analizar cómo la devoción puede pensarse como una práctica rizomática que construye diversos mapas en la ciudad, es decir, cartografías diversas que hablan de territorios y de las múltiples relaciones que se establecen entre las agencias (Deleuze; Guattari, 1997). En contraposición, se puede observar diversos intentos de ‘calcas’ por parte de la Iglesia, los cuales se producen mediante el disciplinamiento (Foucault, 1975) que se traduce en intentos de homogeneización y centralización de esta ritualidad. Este mapeo permite pensar los “sentidos de ciudad” (García Vargas, 2015) que se encuentran latentes en cómo se clasifica y ordena los espacios urbanos, sus actores, sus relaciones y – en este caso – en estrecha relación con procesos religiosos marianos.

En la indagación, entonces, interesa pensar cómo se configura el culto en términos territoriales para enfocar, principalmente, en su inscripción en el espacio público desde dos lugares de enunciación: por un lado, se aborda cómo la Iglesia propone la necesidad de construcción de un Santuario para centralizar las prácticas de la devoción, la cual irrumpe las calles con procesiones que causan molestias entre vecinos acostumbrados a rituales

más canónicos.⁹ Por otra parte, se piensa en las agencias y la forma en la que paralelamente a este proceso de imposición de la institución por generar una “calca” en las formas de vivir el culto, se producen múltiples “mapas” que se pueden leer, por ejemplo, en la manera en la que se multiplican velozmente industrias del creer (Semán, 2013; Algranti, 2013) paralelas (Guardia Crespo, 2003), es decir, negocios, puestos, ferias en barrios y en el macro-centro local dedicados a vender imágenes de la Virgen, su vestimenta, y elementos para efectuar rituales a la “Mamita”, las cuales pueden pensarse como lugares de gestión privada del espacio público.¹⁰

El análisis parte de una mirada etnográfica (Guber, 2001) sobre las prácticas, el cual retoma información recabada de observaciones participantes (Callejo Gallego, 2002) y entrevistas en profundidad (Petracci, 2004) durante los años 2014-2016 de los rituales que comprende el culto en la temporalidad establecida por el calendario católico para la devoción, la cual comprende el tiempo que inicia desde el 6 de agosto con la novena hasta el 15 de agosto momento en el que se efectúan las procesiones y las fiestas. Dado que en Salta la práctica tiene cierta heterogeneidad a los tiempos establecidos por la institución, también se ha considerado las prácticas que llevan a cabo los devotos durante los meses de agosto hasta diciembre.

El trabajo se propone una revisión breve de las características de Urkupiña desde tres tipos de acercamientos: el primero relacionado a la manera

⁹ En la ciudad de Salta hay cultos hegemónicos como la festividad del Señor y la Virgen del Milagro que congrega a eclesiásticos, políticos y gran parte de la comunidad católica con una inclusión subordinada de las clases subalternas (Nava Le Favi, 2013, 2016).

¹⁰ Los comercios constituyen formas de apropiación privada del espacio público. Los debates alrededor de los tipos de espacios públicos proponen conceptualizaciones en relación a la distinción entre espacio público de gestión privada y el espacio urbano de uso público o espacio abierto urbano. Ésta última categoría, siguiendo la acepción anglosajona del término, puede ser definida como “aquel espacio de propiedad pública o privada, que es de libre, aunque no necesariamente gratuito acceso de la población de una ciudad, comuna o vecindario, para que ésta pueda desarrollar actividades sociales, culturales, educacionales, de contemplación y recreación” (León Balza, 1998, p. 26).

en la que se configura el culto en la ciudad desde un enfoque que rescate las redes que se tejen a partir de los agenciamientos de los devotos. El segundo acercamiento intenta mostrar la forma en la que se constituye como un culto migrante pero que, al mismo tiempo, es asimilado por familias salteñas las cuales producen múltiples apropiaciones de los rituales. El tercer acercamiento explora el modo en el que la devoción puede ser pensada como una práctica de frontera donde se puede leer las tensiones y disputas identitarias.

Luego de situar la mirada en la complejidad de esta forma de religiosidad mariana, se abordará los procesos anteriormente mencionados: se dará cuenta de la proliferación de negocios destinados a la venta exclusiva de objetos utilizados durante el culto, los cuales conforman una industria del creer paralela que funciona como sinédoque del proceso de territorialización de la devoción en la ciudad. Por otra parte, se intenta ver cómo se producen los intentos de centralización de esta práctica religiosa mediante la construcción de un templo en un terreno cedido por el municipio local. Las industrias del creer como el santuario permiten pensar la tracción del culto en el territorio local y, también, la manera en la se puede habitar y transitar la ciudad de Salta.

PRIMERA ENTRADA: LA “MAMITA” DESDE UN (EN)CLAVE TERRITORIAL

La noción transversal del análisis se ancla en pensar cómo se producen los procesos territoriales *en y desde* la devoción. En este sentido, el trabajo entiende el concepto de territorio como “una extensión terrestre delimitada que incluye una relación de poder o posesión por parte de un individuo o un grupo social y contiene límites de soberanía, propiedad, apropiación, disciplina, vigilancia y jurisdicción, y transmite la idea de cerramiento. El concepto de territorio está relacionado con la idea de dominio o gestión dentro de un espacio determinado y, también, está ligado a la idea de poder público y/o estatal” (Montañez; Delgado, 1996, p. 122). A lo largo del

trabajo, entonces, interesa centrar la mirada en cómo se configura el culto dentro de un territorio local, en este caso, la ciudad de Salta donde el poder político gubernamental y el eclesial tienen fuertes vínculos desde donde se configura las modalidades de dominio y la gestión del espacio.¹¹

En la capital salteña, los devotos realizan novenas, procesiones y fiestas¹² en honor a la Virgen las cuales van construyendo territorialidades diversas, entendiendo este concepto como una experiencia particular, histórica y culturalmente definida del territorio, realizada por grupos que se comportan como pequeñas “patrias secundarias” (Segato, 2008, p. 43) y que en sus formas de organización, apelan a la fe compartida y a la exhibición ritualizada de fórmulas que las expresan y las expanden creando franjas de identidad común y apropiación territorial. En el caso de Urkupiña, esas territorialidades están en permanente expansión y ocupan tanto el espacio público como doméstico, lo cual se hace legible en la manera en la que los grupos de devotos habitan las calles con procesiones causando problemas en el tráfico o en los altares que se multiplican en las casas de los creyentes.

Cabe aclarar que, tanto los rituales que se efectúan en espacios domésticos (las novenas y las fiestas) como los modos diversos de transitar las calles durante el culto (con las procesiones), tienen características muy diversas

¹¹ En la ciudad de Salta hay una convivencia entre los poderes políticos y eclesiales legibles en la Educación religiosa que se impartía en las escuelas públicas. La práctica estaba reglamentada por el artículo 49 de la Constitución provincial donde se establecía el derecho (y la obligación) de recibir enseñanza religiosa católica dentro del horario escolar y en los contenidos curriculares. En el año 2017, la Corte Suprema de Justicia de la Nación estableció que este hecho era inconstitucional. Más allá de ello, el gobernador de Salta, Juan Manuel Urtubey se expresaba a favor de la Institución Católica. (Véase, por ejemplo, el siguiente link: <<https://www.lanacion.com.ar/2090723-salta-el-extenso-debate-sobre-la-educacion-religiosa-en-una-provincia-marcada-por-la-fe>>. Acceso en: 15 abr. 2018).

¹² Respecto a las modalidades de festejo, existen indagaciones que describen la manera en la que un grupo de devotos realiza los rituales en honor a la Virgen donde se observa características más cercanas al carnaval bajtiniano y a formas de vivir ritualidades más cercanas al mundo andino (Nava Le Favi, 2017a, 2016).

porque dependen de quién las organice, el cual es generalmente una ‘esclava o esclavo’ (persona que tiene una imagen de bulto de la Virgen y adquiere la obligación de organizar los rituales), a quiénes invitan éstos a los rezos, festejos y homenajes (vecinos, familiares, amigos) los cuales, a su vez, se convertirán en algún momento en ‘esclavos’ y , por lo tanto, en organizadores. De este modo, se tejen redes diversas con nodos (cada casa de esos esclavos) que diseminan las prácticas de modo imprevisible, produciendo una territorialización (Deleuze; Guattari, 1997) constante.

Se origina, así, una especie de contagio y contaminación tanto de los actores como de los espacios públicos y privados alrededor del culto, lo que posibilita describir su funcionamiento como rizomático. Este último concepto proviene del post-estructuralismo para comprender los procesos de extensión ramificada (Deleuze; Guattari, 1997) que, en este caso, se tejen a partir de redes de relaciones mencionadas. Las ramificaciones producen en ocasiones “tubérculos” o, como se llamará aquí, nodos los cuales se originan cuando alguien adquiere o recibe de regalo la imagen de la Virgen, momento a partir del cual el creyente se convierte en “esclavo”, desencadenando toda una nueva red de relaciones y significaciones alrededor de los rituales que comprende el culto. Guilles Deleuze y Félix Guattari (1997) ofrecen una explicación plausible que permitiría comprender este acontecimiento, dado que postulan que durante el proceso de agenciamiento de una práctica, ésta se desterritorializa, es decir, abre líneas de fuga que se salen de su curso. En una segunda instancia, se reterritorializa al producirse nuevos agenciamientos maquínicos de los cuerpos y de los colectivos de enunciación, conceptualización que ilustra cómo se van tejiendo las ramificaciones y los nodos dentro del culto. Los devotos, entonces, desterritorializan y vuelven reterritorializar una práctica que permanentemente se expande y se modifica. Así, por ejemplo, las fiestas se realizan en casas, salones, fincas, campings; algunos devotos entradas para las mismas otros se manejan mediante el sistema de compadrazgos que consiste en que los participantes se conviertan

en madrinas y padrinos¹³ de determinados elementos que conforman los rituales. En ocasiones, los creyentes “esclavos” compran todos los elementos para los rituales e invitan a familiares y amigos para la celebración de las prácticas sin que medie compromiso alguno.

Por otra parte, en esa reterritorialización se genera una territorialidad creada por la práctica de los devotos que cuando se instala y transita el espacio público (principalmente mediante las procesiones) entra en disputa con las que el estado provincial y la Iglesia legitiman. Aquí, se entiende que la división entre lo doméstico/lo público debe comprenderse en el seno de las disputas que instaló el modernismo: se establece la masculinidad en el espacio público y lo femenino en el espacio doméstico (González Stheban, 1995). Además, habilita pensar la manera en que los rituales católicos son permitidos en ese espacio público en la ciudad de Salta, mientras aquellos que están fuera del canon están sometidos a diversas regulaciones y exclusiones como, por ejemplo, la ordenanza municipal N°0797-17¹⁴ que, según los medios de comunicación¹⁵, prohíbe el uso de fuegos de artificios durante las procesiones a Urkupiña.

Por lo expuesto, este trabajo se centra en las estrategias de disciplinamiento de la Iglesia Católica para demarcar una “calca” frente al “mapa” desbordante que implica la devoción. Para los filósofos anteriormente mencionados, “si el mapa se opone a la calca es porque se orienta por completo hacia una experimentación entregada a lo real. El mapa no reproduce un

¹³ Los padrinos y madrinas de las fiestas de Urkupiña tienen la función de contribuir materialmente en los elementos que se utilizan durante las fiestas. Así, se encuentran madrinas/padrinos de la música, de la comida, de la bebida, entre otros.

¹⁴ El decreto se encuentra disponible en el Boletín Oficial de la Municipalidad: <<http://municipalidadsalta.gob.ar/boletin/?p=7011>>. Acceso en: 25 oct. 2017.

¹⁵ En otros trabajos se fue explorando cómo la ordenanza no se refiere al culto en especial, pero los medios de comunicación se han encargado de legitimar que este instrumento legal prohibía la utilización de fuegos de artificios durante el culto. Esto da cuenta del rol de los medios en construir otredades, legitimar disciplinamiento con aquellas formas de religiosidad que resultan disruptivas al canon católico (Nava Le Favi, 2017a, 2017b).

inconsciente encerrado en sí mismo, lo construye. Concorre a la desconexión de los campos, al desbloqueo de los cuerpos sin órganos, a su máxima apertura en un plan de consistencia. Forma, él mismo, un rizoma” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 24). Así, los mapas creados por los rituales de los devotos se oponen a las visiones de la Iglesia, los medios y el municipio sobre las formas en las que se puede y debe transitar el espacio público.

SEGUNDA ENTRADA: UNA DEVOCIÓN DE “BOLIVIANOS” Y “SALTEÑOS”

La Virgen de Urkupiña forma parte de la religiosidad mariana boliviana cuyo origen mítico se remonta a fines del siglo XVII, cuando la divinidad aparece en la comarca de Cota hacia el sudoeste de Quillacollo – Cochabamba¹⁶. Cuenta la historia oficial que a la hija menor de una humilde familia de campesinos se le apareció una señora con un niño en sus brazos que le hablaba como si la conociera. El relato afirma que ambas dialogaban en quechua. Después de reiteradas visitas, la niña pastora le contó a sus padres sobre la aparición y éstos al sacerdote doctrinero del lugar. En un momento dado, la virgen “sube” a una de las cimas del Cerro, mientras la niña gritaba “Jaqaypiñaorqopiña, orqopiña” que significa “ya está en el cerro” (orqo = cerro, piña = ya está), de ahí el nombre castellanizado de Urkupiña. Este origen mítico no se aparta de las narrativas marianas en las cuales quienes se contactan con la Virgen provienen de sectores no privilegiados (Fogelman, 2005).

En la ciudad de Salta, esta forma de religiosidad¹⁷ se realiza en las capillas de los barrios, de algunas parroquias del macro-centro salteño como la Iglesia

¹⁶ Cochabamba es una ciudad boliviana, capital del departamento homónimo y de la provincia de Cercado. Se encuentra situada en el centro del país, localizada en el valle del mismo nombre.

¹⁷ Algunas indagaciones como las de Barelli (2011) Hernández (2010) postulan el culto de Urkupiña como parte de la religiosidad popular. En Salta, se podría pensar esta veta asociada a lo que Martín-Barbero (2003) denominaría la cultura popular-masiva que permite reflexionar a Urkupiña como un proceso donde se pueden leer lo popular, por

del Pilar y depende de las posibilidades de las agencias. Además, el culto adquiere las características de una práctica migrante pues se trata de una Virgen “extranjera”, en tanto su origen histórico se encuentra en Bolivia¹⁸. Esta festividad posibilita a los migrantes adscribirse a una tradición cultural donde se sienten partícipes en el marco de lazos de pertenencia identitaria (Serafino, 2010; Giorgis, 2000). Los cultos migrantes tienen dos características que hablan de procesos diferenciales: por un lado, la identidad ‘recuperada’ al asociarse a una práctica religiosa del propio terruño, proceso que suele estar fomentado por la sociedad receptora y, por otra parte, una bolivianidad construida en el país vecino pues muchos de los migrantes participan por primera vez de los rituales (Giorgis, 2000). Algunos de los testimonios recogidos durante el trabajo de campo dan cuenta de esa segunda forma de adscripción identitaria. Lidia -mujer de más de 70 años nacida en Sucre- contó que en su país no practicaba ni conocía el culto a Urkupiña. Sin embargo, en Salta se reconoce como devota de la “Mamita” y entiende que esta celebración es tan boliviana como ella misma (Testimonio brindado el 15 de agosto del año 2015).¹⁹

La fiesta y el culto a la Virgen cochabambina han traspasado los límites de la comunidad boliviana en Salta y ha sido asimilado por familias del lugar, quienes practican la devoción y se han apropiado de algunos elementos simbólicos de la práctica. Precisamente, esta apropiación constituye un rasgo característico del culto a la Virgen de Urkupiña en Salta, pues no se ha registrado en otros lugares el país.²⁰

ejemplo, en las prácticas andinas y lo masivo, en la industria del creer. Sin embargo, ambas categorías no son compartimentos estancos sino que dialogan permanentemente en el culto como lo han dado cuenta otros trabajos (Nava Le Favi, 2017a, 2016).

¹⁸ Serafino (2010) establece la concepción de Virgen extranjera para referirse al proceso mediante el cual la Virgen de Chaguaya en Santa Fe congrega a bolivianos y argentinos.

¹⁹ El testimonio fue dado en el año 2015, en el marco de la fiesta a la Virgen que realiza un grupo de devotos en La Caldera- Salta.

²⁰ A nivel nacional, se han realizado trabajos que dan cuenta de las particularidades que adquiere el culto en diferentes ciudades, como es el caso de Giorgis (2000) que indaga la festividad en una colectividad boliviana del gran Córdoba o Barelli (2011) quien también

Esta particular configuración del ritual puede encontrar algunas respuestas en la historia de la sociedad local que desde tiempos precolombinos ha mantenido estrechos lazos con las comunidades que hoy se consideran bolivianas. De hecho, hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, la provincia de Salta estaba más ligada a la economía altoperuana que a la rioplatense. La minería y el abastecimiento de animales y carruajes para su transporte posibilitó la formación de una parte importante de la clase dominante salteña (Madrazo, 1981). Hacia fines del siglo XIX, la disminución del comercio con la nueva nación vecina postergó la llegada de la fuerte oleada de inmigrantes europeos que estaban cambiando la fisonomía de la región pampeana. En el noroeste prevalecía un paisaje andino e indígena que iba en contra-corriente del mito de la Argentina blanca y europea (Yudi, 2015). Durante este periodo, se consolida un imaginario colonial que explica la construcción de la representación de la salteñidad asociada a las tradiciones católicas a finales de ese siglo y principios del siguiente, mientras el centro del naciente país se declaraba liberal, moderno y laico. No es de extrañar, por lo tanto, que el imaginario nacional del estado recientemente organizando relegara a un lugar residual al noroeste en general y a Salta, en particular (Flores Klarik, 2010).

problematiza la construcción de identidades en migrantes bolivianos en relación al culto en Bariloche. Ambas propuestas, no sólo dan cuenta de las múltiples re-apropiaciones que se hacen de la práctica y son un antecedente para pensar particularmente esta advocación en otros contextos en Argentina, sino que tienen la especificidad de marcar que aún esta devoción se festeja entre “bolivianos”. En Jujuy como lo han dado cuenta trabajos de Guzmán (2009) hay ciertas similitudes con el caso salteño, sin embargo la festividad es más prolongada en la ciudad de Salta. Las distinciones son necesarias para un proceso mariano complejo y dinámico como lo es el culto de Urkupiña y, más aún, cuando hay una territorialización del culto a nivel nacional y local que impide realizar afirmaciones cerradas por las múltiples variaciones y apropiaciones de la advocación. Al respecto, una trabajo de producción fotográfica mapea las múltiples apropiaciones que se realizan de la advocación en la ciudad de Salta poniendo énfasis en el modo en que los creyentes visten de múltiples formas (y significancia) al bulto de la “Mamita” (Juárez, 2015).

Por otra parte, los múltiples contactos entre el noroeste argentino y la zona andina-boliviana en los períodos pre y poscolonial se fueron complejizando con procesos de migración en los incipientes estados nacionales. En este marco, la mayor afluencia de inmigrantes bolivianos hacia el noroeste argentino se registró en la década del '60 del siglo XX. Allí, intervinieron dos factores internos relacionados al contexto que atravesaba el país vecino: una baja capacidad de retención de mano de obra campesina sumada a bajos niveles de producción, lo cual conllevó a una migración de los habitantes de las zonas rurales bolivianas a países limítrofes (Marshall; Orlansky, 1981). La década del '80²¹ también marcó un antes y un después en la historia migratoria de ese país debido a la aplicación de políticas neoliberales - tales como la privatización de las minas - que dio como resultado un deterioro de la vida campesina lo cual impactó fuertemente en los flujos migratorios internos y externos (Domenech; Magliano, 2007).

Entre estos dos periodos, una familia de devotos de la Virgen de Urkupiña, los Camacho-Flores- López²², relatan la historia de la llegada del culto en la ciudad, la cual fue traída en forma de estampa de la Virgen. Años después, una persona cercana a este grupo familiar les regalaría una estatuita que se convirtió en la imagen más antigua de la ciudad de Salta, la cual tiene alrededor de más de 36 años²³. La Iglesia, sin embargo, sostiene que el ingreso a la ciudad se da por el presbítero Lamas que trajo la imagen hace

²¹ De acuerdo al censo del año 2010, la inmigración boliviana en Argentina es la segunda más grande con una cifra que asciende los 345.272 habitantes que representan el 19,1% del total de extranjeros en el país. En este contexto, el noroeste argentino es una de las zonas más receptivas y la provincia de Salta ocupa el quinto puesto con 22.516 habitantes de nacionalidad boliviana.

²² El nombre de todos los informantes se ha modificado para preservar el anonimato de los mismos.

²³ Un trabajo producido en el marco de la ciudad de Salta da cuenta brevemente de la historia de este grupo de familias y de las formas en la que su auto-identificación como los que ingresaron el culto a la ciudad tiene relevancia en la historia local del culto (Nava Le Favi, 2017a).

más de 20 años. Algunos medios de la prensa local también han legitimado el origen del culto dentro de la esfera eclesial, obliterando las historias de éstos devotos que afirman tener la imagen más longeva de Salta.

Por otra parte, cabe destacar que el pasaje del culto boliviano a la región del noroeste argentino transformó el ritual y le dio ciertas peculiaridades locales: el paso de culto oficial²⁴ (Bolivia) a individual (Salta) disemina y complejiza el ritual, es decir, se desterritorializa y se vuelve a reterritorializar en un proceso que pierde homogeneidad y se vuelve rizomático porque adquiere una configuración que responde a un movimiento transversal, el cual no posee principio ni fin (Deleuze; Guattari, 1997, p. 12-13).

Una de las características del rizoma es su principio de multiplicidad, el cual implica que lo múltiple deja de tener objeto o sujeto. Aquí, el agenciamiento se vuelve “aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 14-15).

Así, por ejemplo, algunos fieles salteños consideran que hay que cambiarle la vestimenta durante los diferentes rituales (novena, procesión, fiesta), otros creen que hay un cumpleaños que se festeja el día de la Virgen (el 15 de agosto) o lo celebran el día que llegó la imagen a la vida del devoto (Juárez, 2015). Tanto la variedad de rituales como de intervención de la imagen (cambiándole el cabello, el vestido, la corona, el cetro) constituyen índices de las múltiples apropiaciones que se hacen de la advocación con lo cual, también, podría leerse el principio de la conexión y heterogeneidad, es decir, en un rizoma cada rasgo no remite únicamente a un rasgo lingüístico sino a eslabones semióticos con formas de codificación muy diversas poniendo en juego “régimenes de sentidos distintos” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 13).

En la ciudad de Salta, el principio de heterogeneidad se presenta – además– en términos espaciales porque la procesión se multiplica en barriadas y calles diversas, variables que dependen del lugar donde vive el promesante. También se

²⁴ En Cochabamba, la festividad es el momento de exhibición de jerarquías políticas y religiosas en un claro índice de cómo la devoción es aceptada por el Estado y la Iglesia.

hace evidente en términos temporales porque no coinciden las fechas de todos los festejos en honor al culto pues se realizan de forma discontinua y esporádicamente desde fines del mes de julio y principios de agosto hasta diciembre.

TERCERA ENTRADA: UN “ESPACIO TERCERO”

Las fiestas, las procesiones y las novenas están permeadas de símbolos que remiten a territorios diversos. Así, por ejemplo, se encuentran banderas de la Argentina, de Bolivia y de Salta flameando al compás de los caporales, una danza boliviana que espectaculariza las diferencias socio-culturales existentes durante la etapa colonial del vecino país. En el trabajo de campo, también se registró cómo algunos esclavos visten a las imágenes de Urkupiña remitiendo a los colores de las insignias mencionadas, las cuales – de algún modo – también hablan de las identificaciones de esos cuerpos que participan de los rituales. En este sentido, el culto congrega no sólo a devotos bolivianos, sino también a salteños, algunos de los cuales se reconocen como hijos y nietos de bolivianos. Estas identificaciones que se tejen dentro de las territorialidades generadas por las prácticas rituales, remiten a pensar la construcción de las identidades, concepto que se podría entender como un trabajo de la diferencia, que se sedimenta desde lo discursivo y desde los sistemas representacionales en lucha y/o conflicto legibles según los regímenes de visibilidad imperantes en un estado de sociedad pero, también, según sus condiciones materiales de existencia. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella en un trabajo que involucra las prácticas cotidianas, los repertorios discursivos y posiciones diferentes y diferenciales (Hall, 2003). Al mismo tiempo, son procesos que pueden localizarse y remitir a espacios diversos (Arancibia, 2016).

Las territorialidades en la devoción se construyen por cuerpos y prácticas rituales que atraviesan diversas identidades y permiten definir a Urkupiña como un culto de frontera, entendiendo este concepto desde una dimensión múltiple que va interrogando, construyendo y re-significando identidades

y territorios en relación a los límites geopolíticos y geoculturales. En este aspecto, la frontera va demarcando el afuera y el adentro de los territorios locales y nacionales en un esfuerzo por señalar las diferencias no sólo culturales sino también sociales, en contraste con una homogeneidad siempre deseada, imaginada y, hasta a veces, forzada e impuesta por las diversas políticas estatales (Cebrelli; Arancibia, 2005) y, en este caso, también desde el canon religioso católico.

Las banderas flameando al compás del ritmo de danzas y música bolivianas que se producen durante la procesión tejen un espacio liminar, dibujado por territorios nacionales y provinciales que van configurando esas territorialidades como espacios de frontera. Desde una perspectiva semiótica, la frontera sería un umbral y un espacio tercero, intersticial, de determinaciones vacilantes, ambivalentes (Camblong, 2013). La conceptualización puede leerse en esos cuerpos que atraviesan múltiples identidades, las cuales funcionan como camisas (García Canclini, 2004) que se pueden poner, sacar y superponer. Así, abundan los casos como el de Miriam, bailarina de caporales, la cual es contratada por los devotos para que dance durante las procesiones y las fiestas en honor a la Virgen. Ella es una devota que se reconoce como “argentina” e hija de “bolivianos”²⁵, en el intersticio de identidades nacionales diferenciales. La identificación como pariente de un migrante boliviano se produce durante el ritual y no en otros ámbitos de la vida de la devota, es decir, se asume como tal en un momento y lugar determinado. El culto, así, se encuentra en un espacio tercero donde abundan las vacilaciones de sentido que remiten a territorios diversos.

²⁵ El testimonio fue recabado el 15 de agosto de 2014 durante la procesión del culto alrededor de la Iglesia del Pilar en la ciudad de Salta.

LAS INDUSTRIAS DEL CREER PARALELAS, ÍNDICE DE LA TERRITORIALIZACIÓN

Entre los años 2013 y 2015, en las calles del macro-centro salteño se observaba la emergencia de una gran cantidad de negocios y puestos dedicados a la venta de un mercadeo relacionado con la Virgen de Urkupiña (estampas, imágenes de bulto, elementos para su vestimenta, alasitas, entre otros). Es que con el correr de los años, se había ido sedimentado una industria que densificaba las experiencias de tradiciones religiosas donde lo “sagrado” abarcaban prácticas que implicaban cuerpos, emocionalidades y afecciones las cuales son mercantilizadas por la sociedad de consumo (Semán, 2013). En el caso de Urkupiña, la industria del creer es de carácter informal y alternativo; por lo mismo, pertenece al campo de las industrias culturales paralelas, concepto desarrollado por el teórico boliviano Marcelo Guardia Crespo (2003) a partir del análisis de los sistemas productivos que se realizan y que circulan en los mercados populares de Bolivia. Esta categoría de “paralelas” permite analizar los consumos culturales de los mercados que en Argentina se denominan ‘truchos’ tales como los ‘Mercados de pulgas’ o los ‘Mercados persas’ (Arancibia, 2016), entre otros espacios que en la ciudad de Salta se anclan en barrios y en el macro centro salteño y donde circulan, cómo ya se dijo, los productos relacionados a la Virgen de Urkupiña.

La conceptualización permite pensar este fenómeno cómo una “industria del creer paralela” lo que contrasta con otros negocios más próximos al centro de la ciudad donde se ubica la Plaza 9 de Julio y la Catedral Basílica de Salta. Allí, se venden productos del dogma católico (imágenes de bulto de Jesús o de otras advocaciones marianas más canónicas como la Virgen del Milagro, libros religiosos, rosarios, entre otros). También se encuentran estos productos en tiendas ubicadas sobre las calles Buenos Aires y Deán Funes, es decir, en la zona del casco céntrico donde se concentra la venta de productos turísticos.²⁶

²⁶ Véase un trabajo que muestra el anclaje del culto a la Virgen del Cerro como parte del mercadeo turístico de la provincia (Nava Le Favi, 2007b). Esta forma de religiosidad tiene un fuerte impacto dentro del mapa religioso local (Ameigeiras, 2013).

El mercadeo de Urkupiña va extendiendo su territorio; día a día se observa un incremento de una gran variedad de locales comerciales con el nombre de la Virgen: boutiques, mueblerías, colchonerías, tiendas de regalos y hasta clínicas privadas llevan por nombre “Urkupiña” o exhiben estampas o pequeños altares a la devoción.

Este proceso hasta el momento imparable puede interpretarse como la parte más visible del proceso de territorialización del culto y como uno de los mapas que teje la devoción en la ciudad. A la vez, resulta una estrategia (De Certeau, 1996) por parte de los devotos/as para legitimar su creencia pues al exhibir la iconografía con ella relacionada, realizan una inscripción en el espacio público que la visibiliza y disputa un sitio consagrado históricamente a festividades como el Milagro, una devoción que ha perdurado a lo largo de las centurias con el beneplácito de la Iglesia y de los sucesivos gobiernos (Nava Le Favi, 2013).

Cabe destacar que estas industrias del creer paralelas se enfocan, principalmente, en el ropaje de la Virgen: los locales ofrecen vestidos de todos los tamaños, colores y modelos. El disfraz de las imágenes era -en un principio para la órbita eclesial- una práctica carnavalesca²⁷ (Aracil, 1998). Dada la fuerte aceptación de los creyentes en vestir la imagen y, por otra parte, la necesidad latente de establecer la cercanía entre lo divino-humano se produce como consecuencia que la institución católica tienda a vestir a Jesucristo, santos, vírgenes, ángeles, mártires, como iconos de figuras divinas, es decir, materias inertes destinadas a evocar (Fernández Sánchez, 2005); prácticas que quedan en la decisión y dominio de las órbitas de la institución. En el caso de Urkupiña, son las agencias las que deciden el tipo de vestido y otros objetos que llevará la divinidad.

En la práctica de la vestimenta se puede comprender cómo lo divino se apropia por parte de los creyentes y se convierte en un signo donde funcionan la personificación o prosopopeya, es decir, dotar y atribuir como realidad

²⁷ Tal como lo da cuenta Fernández Sánchez, (2005) hay crónicas que refieren a la celebración de la canonización de San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier en 1624 donde se da cuenta que el disfraz era un recurso carnavalesco para la Iglesia (Aracil, 1998).

humana a algo no-humano: “yo la visto a la Mamita con diferentes colores todos los años. Este año le cambié la corona. Es más allá de una promesa, es ver a tu Virgen que está bien vestida” (Mirta, 7 de agosto de 2015).

Este tipo de industrias, entonces, se basan en la función de personificación que le otorgan los esclavos y devotos a la Virgen: así, hay negocios que ofrecen vestidos de aguayos, otros de campesinas, algunos parecen de princesas por lo brillante de las telas, entre otros. Es decir, en la decisión de los devotos existen vacilaciones que están inscriptas en un proceso complejo que dota de rasgos de humanidad a la imagen y, por otra parte, en ese campo de prácticas hay una demostración de validación de la creencia hacia la Virgen.

Este proceso de apropiación del culto por parte de las agencias responde, además, al principio de multiplicidad y heterogeneidad de las prácticas rizomáticas que van configurando otras cartografías de la devoción, sentidos que se efectúan sobre el culto y que van dibujando formas diversas de vivir lo religioso no tan cercanas al canon católico.

CENTRALIZAR EL CULTO: LA CONSTRUCCIÓN DEL TEMPLO

Como se mencionó anteriormente, son numerosas las acciones de la Iglesia y el municipio para intentar controlar esta práctica. Se ha nombrado, por ejemplo, el caso de la prohibición de fuegos de artificios, el cual es un elemento muy utilizado por los devotos durante la festividad, principalmente, en la procesión. Interesa, sin embargo, destacar una acción estratégica de la Iglesia que se traduce en una disputa territorial: la construcción del templo de la Virgen.

A principios del año 2015, la Institución Católica emite un comunicado invitando a los creyentes a hacer sus donaciones para construir un santuario en la zona sudeste cerca de uno de los cerros que rodea la ciudad y con ello, establecer una territorialidad “legítima” para realizar el culto por parte de la Institución e, implícitamente, controlar la creciente expansión

y territorialización del culto en casco histórico de la ciudad, consagrado a festividades como el Señor y la Virgen del Milagro.

Pese a las promesas realizadas por el Arzobispo, la construcción del templo destinado a esta advocación no se ha iniciado hasta el momento en que se escribe este trabajo²⁸. El anuncio cumplió la función de demarcar un territorio, otorgando un lugar geográfico y simbólico al culto de origen boliviano. Por otra parte, es una muestra de demarcación de un territorio legítimo al culto por parte del canon pero alejado de los centros urbanos de la ciudad. Así, el terreno donde se construiría el edificio -donado por el Gobierno de la Provincia está ubicado en la zona sudeste de la ciudad, al pie del cerro Chato, cerca del barrio Solidaridad, una de las zonas más pobres de la capital y más alejadas del centro²⁹. En el lugar, se ha puesto una gigantografía que se instala en un terreno baldío³⁰.

Se ha previsto que el santuario se construya con limosnas, con fondos que los devotos depositarían en una cuenta bancaria a nombre de la Virgen de Urkupiña. En síntesis, el santuario existe sólo en el orden de la promesa de las autoridades, una necesidad de “calcar” una práctica rizomática que se expande y permea cuerpos, territorios y tiempos diversos.

ALGUNAS CONCLUSIONES PROVISORIAS

El trabajo ha intentado cartografiar algunos de los múltiples mapas que conforman la devoción de la Virgen de Urkupiña en la ciudad de Salta. La mirada intentó rescatar el proceso territorial de esta ritualidad y, paralelamente, pensó la manera en la que se configura como un culto migrante,

²⁸ Véase noticias como: <<http://www.aica.org/9244-la-virgen-de-urkupina-tendra-su-santuario-en-salta.html>>. Acceso en: 15 feb. 2018.

²⁹ La zona sudeste se constituye en uno de los espacios que mayor postergación de inversiones en obra pública.

³⁰ Véase noticias vinculadas al tema tales como: <<https://www.lagacetasalta.com.ar/nota/21195/sociedad/virgen-urkupina-ya-tiene-cuenta-bancaria-salta.html>>. Acceso en: 20 feb. 2018.

fronterizo y asimilado por las familias “salteñas”. Allí, se hizo necesario un recorrido histórico para comprender los múltiples contactos entre la ciudad de Salta y Bolivia. También, se fue reflexionando sobre los principios de multiplicidad y heterogeneidad presentes en los rituales como así también, se rescataron ciertos elementos de las prácticas que posibilitaban mirar su funcionamiento como espacios vacilantes de sentido, donde se tensionan identidades nacionales y provinciales diversas.

La indagación ha situado a Urkupiña como una práctica rizomática que permea diversos espacios mediante, por ejemplo, las industrias culturales paralelas que destinan sus ventas principalmente a elementos vinculados a la vestimenta de la Virgen, mapas que se tejen *en y desde* la devoción. Como contrapartida, se intentó mostrar la posición de la Iglesia y del municipio (e implícitamente de los medios) en demarcar los espacios de un culto que se construye permanentemente desde el desborde de lo que éstos poderes le intentan imponer.

De algún modo, estas acciones dan cuenta de las formas en las que desde la óptica de eclesial y política se piensa que se puede habitar y transitar el territorio local mientras que la devoción continúa avanzando y construyendo sentidos diversos de ciudad.

REFERENCIAS

ALGRANTI, Joaquín. Las formas sociales de las mercancías religiosas. In: _____. *La industria del creer: sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013. p. 13-34.

AMEIGEIRAS, Aldo (Coord.). Ortodoxia doctrinaria y viejas ritualidades. Significados e implicancias en el catolicismo argentino de una aparición mariana. In: _____. *Cruces intersecciones, conflictos: relaciones político religiosas en Latinoamérica*. Buenos Aires: CLACSO – Colección Grupos de Trabajo, 2013. p. 207-231.

ARACIL, Alfredo. *Juego y artificio: autómatas y otras ficciones en la cultura del Renacimiento a la ilustración*. Madrid: Cátedra, 1998.

ARANCIBIA, Victor. *Nación y puja distributiva en el campo audiovisual: identidades, memorias y representaciones sociales en la producción cinematográfica y televisiva del NOA*. 2016. Tesis (Doctorado en Ciencias de la Comunicación) – Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2016.

_____. Mi mirada, nuestra mirada: los modos de narrar y de representar el mundo de los jóvenes salteños. *Oficios Terrestres*, Buenos Aires, n. 24, 2009.

BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento: el contexto de Francois Rabelais*. Barcelona: Alianza, 1998.

BARELLI, Ana Inés. Religiosidad popular: el caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche. *Revista Cultura y Religión*, Santiago de Chile, v. 5, n. 1, p. 64-79, 2011.

CAMBLONG, Ana María. Mi vecino Hommi Bhabha. *La Rivada Investigaciones en Ciencias Sociales*, San Miguel de Tucumán, n. 1, p. 1-25, 2013.

CALLEJO GALLEGO, Javier. Observación, entrevista y grupo de discusión: el silencio de tres prácticas de investigación. *Revista Española de Salud Pública*, Madrid, v. 76, n. 5, septiembre-octubre, 2002.

CÁNEPA KOCH, Gisela. *Máscara, transformación e identidad en los Andes: la fiesta de la Virgen del Carmen*. Perú: Biblioteca Digital Andina, 1998.

CEBRELLI, Alejandra. Memorias locales, acervos colectivos y redes sociales. Hacia una reconfiguración de las representaciones nodales. In: CONGRESO LATINOAMERICANO DE SALUD MENTAL, I., 2015, Salta. *Anais...* Salta: Colegio de Sicólogos (inédita), 2015.

CEBRELLI, Alejandra; ARANCIBIA, Víctor. *Representaciones sociales: modos de mirar y de hacer*. 1. ed. Salta: CEPIHA-CIUNSa, 2005.

CERTEAU, Michel de. *La invención de lo cotidiano: artes de hacer*. v. 1. México: Universidad Iberoamericana, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 1997.

DOMENECH, Eduardo; MAGLIANO, María José. Migraciones internacionales y política en Bolivia: pasado y presente. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, v. 21, n. 62, p. 3-42, 2007.

FLORES KLARIK, Mónica. De la representación del salteño y sus tradiciones a la construcción de los primeros discursos del turismo (1910-1945). In: ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, Sonia. *Poder y salteñidad: saberes, políticas y representaciones sociales*. Salta: CEPHIA; Facultad de Humanidades; Universidad Nacional de Salta, 2010. p. 51-68.

FOGELMAN, Patricia. Coordinadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales. *Trabajos y Comunicaciones*, La Plata, n. 30-31, 2006.

FOUCAULT, Michel. Los cuerpos dóciles. In: _____. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.

_____. Posfácio. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Express, 1983.

_____. *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*. París: Éditions Seuil, 2004.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Diferentes, desiguales y desconectados: los mapas de la interculturalidad*. Buenos Aires: Gedisa, 2004.

GARCÍA VARGAS, Alejandra. *Territorios y sentidos de ciudad: San Salvador de Jujuy, la capital provincial*. San Salvador de Jujuy: EDIUNJU, 2015.

GIORGIS, Marta. Urkupiña, la virgen migrante fiesta, trabajo y reciprocidad en el boliviano gran córdoba. *Cuadernos Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, San Salvador de Jujuy, n. 13, p. 233-250, 2000.

GISBERT, Teresa. El cerro de Potosí y el Dios Pachacámac. *Chungará* (Arica), Arica, v. 42, n. 1, p. 169-180, 2010.

GONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz. Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público al privado. In: GONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz et al. *Esplendores y miserias del siglo XIX: cultura y sociedad en América Latina*. Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana, 1995. p. 431-457.

GRIMSON, Alejandro. La Nueva Bolivia y las disputas por la integración. La Fiesta de Nuestra Señora de Copacabana. In: _____. *Relatos de la diferencia y la igualdad: los bolivianos en Buenos Aires*. Eudeba: Buenos Aires, 1999. p. 63-96.

GUARDIA CRESPO, Marcelo. *Interacciones: la dimensión comunicacional de la cultura*. Santa Cruz: UPSA, 2003.

GUBER, Rossana. *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2001.

GUZMÁN, Juan. Emergencias religiosas: el caso de la Virgen de Urkupiña” In: Marcelo Lago. *Jujuy bajo el signo neoliberal: política, sociedad y cultura en la década de los noventa*. Jujuy: Ediunju, 2009. p. 473-501.

HALL, Stuart. Introducción: ¿quién necesita “identidad”? In: HALL, Stuart; GAY, Paul du (Comp.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. p. 13-40.

HERNÁNDEZ, Graciela. Relatos de vida y religiosidad popular: origen y sentidos de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca. *Revista Cultura y Religión*, Santiago, v. 4, n. 1, p. 147-165, 2010.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS. *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010*. Argentina: INDEC, 2010. Disponible en: < <https://www.indec.gov.ar/el-indec.asp>>. Acceso en: 16 mayo 2018.

JUÁREZ, Beatriz. Devociones reveladas: Performatividad y representación en retratos fotográficos a devotos de la Virgen de Urkupiña en Salta. In: CONGRESO DE COMUNICACIÓN/CIENCIAS SOCIALES DESDE AMÉRICA LATINA COMCIS Y EL, 2.; CONGRESO DE COMUNICACIÓN POPULAR DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CCP),

1., 2015, La Plata. *Anais...* La Plata: Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata, 2015.

LEÓN BALZA, Sergio. Conceptos sobre espacio público, gestión de proyectos y lógica social: reflexiones sobre la experiencia chilena. *Eure*, Santiago, v. 24, n. 71, p. 27-36, 1998.

LÓPEZ, José Francisco. La vestimenta de la Dolorosa en los antiguos territorios de la Diócesis de Cartagena. *Ecos del Nazareno*: Cofradía de N. P. Jesús Nazareno, Cartagena, n. 26, 2005.

MADRAZO, Guillermo. Comercio interétnico y trueque recíproco equilibrado intraétnico: su vigencia en la puna argentina y áreas próximas desde la independencia hasta mediados del siglo XX. *Desarrollo Económico y Social*, Buenos Aires, v. 21, n. 82, p. 213-230, 1981.

MARSHALL, Adriana; ORLANSKY, Dora. Las condiciones de expulsión en la determinación del proceso emigratorio desde países limítrofes hacia la Argentina. *Desarrollo Económico y Social*, Buenos Aires, v. 20, n. 80, p. 491-510, 1981.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones*: comunicación, cultura y hegemonía. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2003.

MONTAÑEZ, Gustavo; DELGADO MAHECHA, Ovidio. Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional. *Cuadernos de Geografía*, Bogotá, v. 7, n. 1-2, p. 120-134, 1996.

NAVA LE FAVI, Daniela. ¡Que viva la Mamita!: Territorialidad(es), espesor(es) temporal(es) y resistencias en las prácticas de un grupo de devotos del culto a Urkupiña en la ciudad de Salta, Argentina. *Folia Histórica del Nordeste*, Resistencia, n. 28, p. 53-70, 2017.

_____. De “turistas” y “peregrinos”: identificaciones, territorialidades y fronteras en la construcción del cuerpo devoto a la Virgen del Cerro en la ciudad de Salta, Argentina. *Análisis*, Bogotá, v. 49, n. 91, p. 461-481, 2017b.

_____. Territorialidades y espacio público: el caso de los devotos al culto del milagro y Urkupiña en Salta. In: JORNADAS DEL NORTE ARGENTINO DE ESTUDIOS LITERARIOS Y LINGÜÍSTICOS: TERRITORIOS DE LA MEMORIA, VI., 2016. San Salvador de Jujuy. *Anais...* San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 15-16 de septiembre, 2016.

_____. Nos han invadido las pulgas: narrativas e identidad(es) entorno al promesante de la Virgen de Urkupiña en Salta. In: SEMINARIO REGIONAL CONO SUR ALAIC: POLÍTICAS, ACTORES Y PRÁCTICAS DE LA COMUNICACIÓN. ENCRUCIJADAS DE LA INVESTIGACIÓN EN AMÉRICA LATINA, VIII. 2015, Córdoba. *Anais...* Córdoba: Escuela de Ciencias de la Información, Universidad Nacional de Córdoba, 2015.

_____. *La construcción del imaginario salteño respecto al culto de la Virgen del Milagro y la Virgen del Cerro en Salta: identidades, actores sociales, conexiones y aristas de dos hechos religiosos locales*. 2013. Tesis (Licenciatura en Ciencias de la Comunicación) – Universidad Nacional de Salta, Facultad de Humanidades, Salta, 2013.

PASSARELLI, Ana; GIMENEZ, José. Rupturas y continuidades entre Copacabana y Urkupiña: aproximaciones a los sentidos de dos festividades bolivianas en La Plata. *Question*, La Plata, v. 1, n. 45, enero/marzo 2015.

PETRACCI, Mónica. La agenda de la opinión pública a través de la discusión grupal. Una técnica de investigación cualitativa: el grupo focal. In: KORNBLIT, Ana Lía (Coord.). *Metodologías Cualitativas en Ciencias Sociales: modelos y procedimientos de análisis*. Buenos Aires: Biblos, 2004. p. 77-89.

PIMENTEL, Gabriel. Las huacas del tráfico: arquitectura ceremonial en rutas prehispánicas del Desierto de Atacama. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* [En línea], Santiago, v. 14, n. 2, 2009.

PODJAJCER, Adil; MENNELLI, Yanina. La Mamita y Pachamama en las performances de carnaval y la fiesta de Nuestra Señora de La Candelaria en

Puno y en Humahuaca. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, San Salvador de Jujuy, n. 36, p. 69-92, 2009.

SEGATO, Rita. La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. In: TEJADA, Aurelio Alonso (Comp.). *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, 2008. p. 41-81.

SEMÁN, Pablo. Las industrias culturales y la transformación del campo religioso: procesos y conceptos. In: ALGRANTI, Joaquín; SEMÁN, Pablo. *La industria del creer: sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 13-34.

SERAFINO, María Alicia. La celebración de una virgen migrante, construcciones identitarias entre bolivianos y santafesinos en un sector de Quintas al norte de la ciudad de Santa Fe, Argentina. *Sociedad Económica* [online], Meléndez, n. 19, p.117-134, 2010.

SNIADECKA-KOTARSKA, Magdalena. La etnopolítica en Bolivia. *Revista del CESLA*, Varsovia, v. 1, n. 13, p. 331-344, 2010.

TURNER, Víctor. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus, 1969.

YUDI, Raúl. *Kollas de nuevo: etnicidades, trabajo y clasificaciones sociales en los Andes, de la Argentina*. San Salvador de Jujuy: Purmamarkas, 2015.

Recebido em: 31/07/2018

Aprovado em: 15/10/2018

“MODERNO À MODA ANTIGA”: DISCURSOS TERAPÊUTICOS, CONCEPÇÕES ROMÂNTICAS E PERFORMANCES DE GÊNERO NO MOVIMENTO EU ESCOLHI ESPERAR

Luiza Terassi Hortelan¹

Resumo: O Eu Escolhi Esperar é um movimento evangélico em defesa da abstinência sexual antes do casamento. O objetivo deste artigo é refletir sobre como o amor vem sendo mobilizado nos discursos do movimento, que colocam a felicidade amorosa como a recompensa para quem “*escolhe*” e suporta a “*espera*”. Ao mesmo tempo, se guardar sexualmente para o casamento torna-se uma questão não apenas de pecado, mas, sobretudo, de “saúde” e “*inteligência emocional*”. Pretende-se demonstrar como os discursos evangélicos em torno dos relacionamentos afetivo-sexuais possuem ligações com a cultura afetiva contemporânea, ainda que visem a produção de famílias heterossexuais, sólidas e indissolúveis, baseadas em papéis tradicionais de gênero. Assim, tais pedagogias, que elencam a abstinência como uma escolha, produzem, em articulação de diferentes campos discursivos não-religiosos, códigos, convenções e performances de gênero singulares, que atravessam as expectativas, buscas e trajetórias amorosas dos sujeitos.

Palavras-chave: Evangélicos; Amor; Gênero; Sexualidade.

Abstract: The Eu Escolhi Esperar (I Chose to Wait) is an evangelical movement focused in pre-marriage sexual abstinence's defense. The purpose of this article is to reflect on how love has been mobilized in the movement's discourses, which place love's happiness as the reward for those who “choose” and endure “the waiting”. At the same time, saving oneself sexually for marriage becomes an issue not only of sin, but, mostly, of “health” and “emotional intelligence”. It aims to demonstrate how evangelical discourses around affective-sexual relationships are linked with the contemporary affective culture, even though their intention is to generate heterosexual, solid and indissoluble families, based on traditional gender roles. Thus, such pedagogies, which list abstinence as a choice, produce, in articulation with

¹ Mestrado em andamento no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social Unicamp e Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero. Contato: luviterassi@gmail.com

different non-religious discursive fields, singular codes, conventions and gender performances that cross the subjects' expectations, pursuits and love trajectories.

Keywords: Evangelicals; Love; Gender; Sexuality.

INTRODUÇÃO

Idealizado por Nelson Júnior, um pastor de jovens da igreja capixaba Vitória em Cristo, o movimento Eu Escolhi Esperar surgiu em 2011 como uma campanha virtual pró-abstinência sexual, através de uma conta no *Twitter*. Nas palavras de Nelson, trata-se de uma campanha que visa “promover a pureza sexual e a saúde emocional”. Devido a seu caráter interdenominacional², o movimento se consolidou no cenário evangélico brasileiro, tornando-se famoso entre jovens de diferentes igrejas e correntes teológicas, e conhecido mesmo em meios seculares. Na internet, o Eu Escolhi Esperar conta com mais de 3 milhões de seguidores, apenas em sua página oficial no site *Facebook*³, mas também não faltam páginas, grupos e *memes* não-cristãos que utilizam o lema para piadas, como as diversas páginas e grupos denominados “*Não Escolhi, Mas Estou Esperando*”. Assim, *eu escolhi esperar* se tornou um bordão difundido dentro e fora do universo evangélico, e que neste circula atravessando diferentes

² Chama-se de ministérios interdenominacionais as organizações religiosas que não se vinculam a uma igreja (denominação) específica, mas atuam realizando eventos (nesse caso seminários, acampamentos e festas) em diferentes igrejas, mediante convite. Tais ministérios costumam ser ligados mais a figuras de pastores(as), se destacando por seu foco em causas específicas, como amor e sexualidade no caso do Eu Escolhi Esperar. É interessante notar que esse tipo de organização, bastante vinculada à internet, garante a esses movimentos ampla penetração em diversas tradições do amplo contexto evangélico.

³ Página oficial: “Eu Escolhi Esperar”, no Facebook: <<https://www.facebook.com/euescolhiesperar/?fref=ts>>. No mesmo site, o movimento conta ainda com um grupo oficial fechado (disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/grupoEEE>>). O perfil no site de microblogues Twitter, onde a campanha surgiu, pode ser acessado em <<https://twitter.com/escolhiesperar>>. Links acessados em: 20 jul. 2017.

tradições, igrejas, redes e sujeitos, extrapolando o escopo do próprio movimento. Através de noções como *escolha*, *espera* e *pureza sexual*, o movimento tem produzido novos sentidos para a interdição ao sexo antes do casamento, um dogma tradicional do cristianismo. Contudo, a ideia de *escolher esperar* também é ressignificada pelos sujeitos que a ela aderem a partir de seu contato com o movimento, de seus trânsitos religiosos e de suas vivências afetivo-sexuais.

A pesquisa de campo se estendeu durante os anos de 2016 e 2017, e consistiu na frequência a eventos realizados pelo Eu Escolhi Esperar, ou com a participação do pastor Nelson, nas cidades de São Paulo e Campinas. Neste período, também frequentei grupos de jovens e cultos de igrejas diferentes em Campinas. De forma mais sistemática, acompanhei encontros de jovens da igreja Cristo Salva e do “Girls - Garotas com Propósito” – um grupo formado por mulheres jovens de diferentes denominações. Em menor medida, frequentei ainda reuniões de jovens da Igreja Batista e Quadrangular. Assim, mantive contato por meio de conversas e entrevistas com interlocutores de diferentes denominações, incluindo fiéis e líderes de jovens. Quer eles se considerassem ou não seguidores do movimento Eu Escolhi Esperar, de forma geral, este era conhecido e referenciado por todos. Paralelamente, acompanhei os conteúdos do movimento em suas páginas, grupos e canais através da Internet, bem como a cobertura midiática a seu respeito.

Neste artigo⁴, pretendo refletir sobre como o amor vem sendo mobilizado nos discursos do movimento em defesa da abstinência pré-conjugal, sendo a felicidade amorosa a recompensa para quem *escolhe* e suporta a *espera*, ao passo que esta passa a ser uma questão não só de pecado, mas, sobretudo, de *inteligência emocional*. Pretendo demonstrar como os discursos evangélicos em torno dos relacionamentos afetivo-sexuais possuem ligações com a “cultura terapêutica” (Illouz, 2011) e o “pensamento amoroso” (Esteban, 2011) contemporâneos, ainda que visem, em última instância, a produção de famílias heterossexuais,

⁴ Agradeço a Adriana Piscitelli, minha orientadora, e à Iara Beleli, Tiago Vaz, Natália Padovani, Raquel Banuth, Julyanne Ribeiro, Cinthia Marques Santos, Monica Conrado e Lúcia Sestokas pela leitura generosa e debate prévio deste texto.

sólidas e indissolúveis, baseadas em papéis tradicionais de gênero. Como veremos, dessa articulação de diferentes campos discursivos, produzem-se códigos, convenções e performances de gênero singulares, que atravessam as expectativas, buscas e trajetórias amorosas dos sujeitos.

Os estudos sócio-antropológicos sobre amor têm apontado, em geral, o vínculo entre a noção romântica de amor, surgida na Modernidade Ocidental, e a visão individualista de mundo (Viveiros de Castro; Benzaquim Araújo, 1977; Heilborn, 2004 entre outros), expressa, sobretudo, na associação entre amor, casamento e liberdade de escolha. Outros autores, como Esteban (2011), têm enfatizado o amor romântico enquanto matriz de produção de diferenças e desigualdades de classe, raça, etnia, sexualidade e gênero. Já Povinelli (2006), ressalta o lugar do amor, da intimidade e dos afetos como tecnologias de governo ocidentais, nos marcos do liberalismo e da colonização.

Nas últimas décadas, porém, o amor romântico vem coexistindo com a proliferação de modelos relacionais, que não necessariamente incluem a afetividade e podem ser bastante flexíveis. Dessa forma, a literatura recente tem considerado como os processos de mudança nas normatividades sexuais vêm sendo acompanhados por transformações profundas na forma como o vínculo amoroso é vivenciado e concebido, colocando cada vez mais em questão o modelo do casal conjugal, hétero e monogâmico. Tais processos são influenciados por movimentos sociais que politizaram as relações pessoais (Giddens, 1993), como os feminismos e movimentos LGBT, bem como por novas tecnologias midiáticas (Beleli, 2015), a indústria cultural e psicanálise (Illouz, 1997, 2011).

Reconhecendo a complexidade dos processos de mudança no campo das relações afetivo-sexuais, seu atravessamento por relações de poder, e a tensa convivência entre normatividades em disputa, busco compreender como os discursos evangélicos sobre amor se relacionam de forma ambígua a esses processos. Se por um lado, o Eu Escolhi Esperar busca produzir um “padrão cristão de relacionamentos”, de forma contrastiva em relação a “cultura do mundo”, ao mesmo tempo, sua pedagogia afetiva é profundamente atravessada por noções como “saúde emocional”, advindas de campos não-religiosos.

INTELIGÊNCIA EMOCIONAL, CULTURA TERAPÊUTICA E GÊNERO

“Quem aqui tá namorando? Quem aqui tá solteiro? Tô perguntando porque hoje eu vou orar por você e quando eu oro é forte! Deus traz a pessoa amada em 24 horas!”

É com essa frase que o pastor Nelson costuma abrir os seminários da campanha Eu Escolhi Esperar, provocando reações entusiasmadas na plateia. A frase é emblemática por ajudar a reforçar a ideia de que seus seminários são destinados *“a todos os que querem ser felizes no amor”*, porque, afinal, *“esperar em Deus também é guardar o coração”*. Ao explicar ao público, seja pessoal ou midiaticamente, do que se trata o Eu Escolhi Esperar, Nelson costuma dizer que *“nós não somos uma campanha pela virgindade, um movimento de virgens, nós somos um movimento pela saúde emocional”*. Assim, o propósito do Eu Escolhi Esperar ultrapassa a defesa da castidade como obediência a um princípio bíblico e adquire contornos de pedagogia afetiva, articulando “saúde emocional” e “santidade sexual”.

Tanto Nelson quanto outros membros da campanha estão constantemente evocando a necessidade de “falar abertamente sobre sexo nas igrejas”, de orientar o jovem cristão para a sexualidade, assinalando que este ainda seria, em muitas denominações, “um tema tabu”. Mas essa necessidade se soma, no discurso do movimento, à carência de “inteligência emocional” no meio evangélico. Nesse sentido, os sentimentos amorosos exercem uma influência profunda, positiva ou negativa, sobre toda a vida. Os jovens seriam especialmente vulneráveis ao poder desestabilizador da frustração amorosa: Nelson afirma que esta é a causa da maior parte dos afastamentos de jovens das igrejas. A noção de saúde emocional aqui enunciada se relaciona a um padrão normativo acerca das formas de lidar com os sentimentos e relações. Sobretudo, está em jogo a ideia de autonomia emocional: não ser emocionalmente dependente de alguém, ser “curado” em relação a “feridas emocionais do passado” e ser capaz de manejar as próprias emoções, refletindo racionalmente sobre elas. O amor e a paixão seriam sentimentos particularmente perigosos e que tendem

a gerar sofrimento, do qual é preciso fugir. Para não sofrer e ser feliz no amor, o caminho mais eficaz seria “*esperar o tempo de Deus*”.

O amor não machuca ninguém, o que machuca é despertar o amor fora do tempo de Deus. Eu criei o Eu Escolhi Esperar porque me doía ver tantos jovens sofrendo tão cedo por amor sem precisar. Se você, jovem, não quer sofrer igual a todo mundo sofre, então você não pode viver como todo mundo vive. [Diário de campo, Fala de Nelson na Escola Bíblica Adolescente].

Não viver “como todo mundo vive” significa viver de acordo com um “padrão cristão de relacionamentos”, expressado notadamente no conceito de “namoro cristão”, um modelo relacional que é constantemente evocado por diferentes sujeitos para distinguir suas práticas amorosas de práticas que seriam hegemônicas no contexto secular, isto é, “no mundo”. O “namoro cristão” é caracterizado por um conjunto de convenções mais ou menos flexíveis, que, com exceção da abstinência sexual pré-conjugal, podem variar de uma denominação para outra. A abstinência sexual, a heterossexualidade, a monogamia, a afinidade religiosa dos parceiros e o casamento como propósito final são seus pilares centrais. Sobre este último ponto, é importante ressaltar que, como dito diversas vezes por Nelson e por vários interlocutores, “*crente não namora pra se divertir, crente namora pra casar*”. Ou seja, o namoro é concebido como uma fase na qual se deve conhecer profundamente o parceiro, avaliando se este é ou não adequado para a constituição de uma família, uma vez que, dada a interdição do divórcio⁵, o vínculo matrimonial é indissolúvel.

⁵ O divórcio é, na verdade, um tema polêmico e não consensual. Embora sua interdição siga sendo reconhecida, e expressa, ao menos e teoria no não reconhecimento de novos casamentos pós-divórcio, há exceções à regra, como em casos de adultério. Na prática, porém, diversas outras justificativas para ser usadas para legitimar um segundo casamento, como o fato de não ser evangélico à época do divórcio, casos de violência doméstica ou ainda quando a pessoa “sente” que Deus autoriza o relacionamento.

Assim, durante o Seminário Inteligência Emocional, do qual acompanhei as apresentações na cidade de São Paulo desde 2016, o pastor Nelson ensina os jovens a escolherem entre “*os dois caminhos para ser feliz no amor: o mais fácil e o mais difícil*”. O caminho mais fácil não seria o mais cômodo, o mais confortável, mas seria, segundo o pastor, o mais “seguro”. Seguir esse caminho implica *escolher* seguir a “*vontade de Deus*” em detrimento da própria vontade e confiar que “*os planos de Deus são melhores que os seus*”. Entretanto, nem só de preceitos bíblicos é composta essa distinção entre o “caminho fácil” e o “difícil”. Ao contrário, a única prescrição relacionada ao pecado é a da “imoralidade sexual”. Não saber distinguir entre paixão e amor; “insistir em amor não correspondido”, “correr atrás de ex”, se envolver em “rolos” e “ficar”, isto é, se relacionar sem a intenção de estabelecer um vínculo amoroso, seriam *escolhas* pelo caminho mais difícil.

Tem-se então uma mistura de preceitos bíblicos com um repertório terapêutico típico de livros de autoajuda amorosa, resultando na conformação de uma pedagogia afetiva na qual as noções de “tempo” e “espera” são centrais: há um *tempo* determinado por Deus para todas as coisas, pelo qual se deve *esperar*. A *espera* é vista como uma *escolha* racional feita a partir de um cálculo *inteligente* que envolve os riscos e consequências, custos e benefícios de uma relação amorosa. Mais do que isso, ela seria uma escolha que minimizaria os riscos e garantiria a felicidade.

Preocupada com os imbricamentos entre capitalismo e sentimentos na contemporaneidade, Illouz (2011) assinala que a penetração da psicologia no cotidiano, entrelaçada ao ideário do feminismo liberal e ao mercado, fez com que surgisse, no século XX, uma cultura afetiva profundamente especializada: a “cultura terapêutica”. A partir da defesa de noções como autonomia, igualdade, comunicação, autorrealização, homens e mulheres foram levados a se concentrar cada vez mais intensamente em seus sentimentos, seja no trabalho ou na vida familiar: os afetos tornaram-se objetos a serem pensados, calculados e manejados. Outro autor que considera a crescente influência cotidiana dos “saberes psi” é Rose (1999), para quem estes constituem novas tecnologias de governamentalidade, compatíveis com

os ideários liberais de autonomia e liberdade. Através da proliferação desse conjunto de saberes, técnicas e linguagens especializados, somos levados a nos voltarmos cada vez mais sobre nossas subjetividades, nos tornando seres intensamente subjetivos e cada vez mais habilitados a agir sobre nossos corpos e almas em busca de felicidade e saúde. O que está em jogo não é mais libertar-se das amarras sociais, mas sim libertar-se de si mesmo, dos próprios constrangimentos psicológicos. Trata-se da produção de sujeitos autogovernáveis, responsáveis pela própria liberdade, que devem viver e construir o sentido de suas vidas, não segundo constrangimentos externos, mas segundo escolhas individuais exercidas face a um projeto de realização pessoal. Assim, a abstinência deixa de ser vista como uma norma imposta, para ser mobilizada na constituição de subjetividades capazes de escolher.

Contudo, a retórica terapêutica do Eu Escolhi Esperar é fortemente atravessada por gênero, se baseando na noção de que homens e mulheres se relacionam, sentem e expressam seus sentimentos de forma *naturalmente* distinta. Assim, os conselhos para atrair e manter uma relação são diferenciados de acordo com gênero. Por exemplo, ao falar sobre carência afetiva, o pastor Nelson diz que:

Esse é um erro que atrapalha principalmente as mulheres. As mulheres estão tão carentes que se jogam nos braços de qualquer um, daquele que tem boa lábia, bom papo, que sabe mexer com as emoções. Porque homem quando presta, quando vai ser um bom marido, ele quer o seu coração e não o seu corpo. [...] Mas quando a carência sobe, a autoestima desce, e a pessoa se contenta com qualquer coisa. [Diário de Campo, Seminário Eu Escolhi Esperar].

Por outro lado, quando os conselhos se focam especificamente para os meninos, eles são geralmente a respeito do número de parceiras e da preservação sexual.

Agora que eu já falei pras meninas, vou falar pros homens. [...] Não existe essa de mulher irresistível não, o que existe é homem frouxo! Isso é desculpa, pureza e santidade sexual também são para os homens! [Diário de Campo, Seminário Eu Escolhi Esperar].

Durante um dos seminários, o pastor enfatiza ainda que homens e mulheres possuem imaginários diferentes sobre o casamento, reforçando a ideia de que mulheres seriam mais românticas enquanto homens seriam mais sexuais:

Mulher acha que casamento é a Disneylândia, porque acredita em conto de fadas, em príncipe. Homem acha que casamento é igual Brasileirinhas⁶, que é sexo o dia inteiro. Olha pra mulher já pensando “quando a gente casar, lá em casa...”[...] – todos riem e aplaudem, principalmente as mulheres. [Diário de campo, Seminário Eu Escolhi Esperar].

Ao analisar a retórica do “controle emocional”, Lutz (1996) ressalta que a noção de que as emoções devem ser controladas, ou ao menos gerenciadas, opera de forma similar ao dispositivo de sexualidade (Foucault, 1979), construindo as emoções enquanto instintos naturais, essências psicológicas constrangidas pela sociedade, e classificando-as, segundo um modelo biomédico, em formas saudáveis e não saudáveis. Discursos médico-científicos, assim como senso-comuns difundidos, produzem ligações entre mulheres e descontrole emocional, bem como produzem a ideia de que emoções são, paradoxalmente, responsáveis pela fraqueza de indivíduos ou capazes de despertar uma força incontrolável, sendo, portanto, duplamente perigosas. Alves (2005) também compreende a “afetividade” como um dispositivo de poder contemporâneo, apontando a crescente centralidade discursiva que os afetos vêm ganhando na nossa sociedade. A autora demonstra como livros de autoajuda voltados à conjugalidade, ao colocar os afetos em discurso, se baseiam em diferenças concebidas como fisiológicas e hormonais para dirigir conselhos específicos a homens e mulheres, vistos como seres naturalmente dicotômicos. A partir da ideia de que as mulheres são hormonalmente inclinadas à sentimentalidade, esta literatura circunscreve a elas a responsabilidade sobre a gestão dos sentimentos e o cuidado da vida conjugal. Nestas obras, o amor é mensurado em termos individualistas e a conjugalidade é

⁶ Referência à famosa produtora brasileira de filmes pornográficos.

representada como um passo necessário ao aprimoramento do eu, no bojo de dicotomias entre amor e sexo, afeto e razão, cognição e emoção.

No caso da pedagogia afetiva do Eu Escolhi Esperar, observa-se que, embora haja um reforço da associação entre masculinidade e desejo sexual, feminilidade e emocionalidade (os dois devendo ser submetidos ao auto-controle), busca-se envolver ambos, homem e mulher, no cuidado com a relação, cabendo também aos homens a participação na gestão comunicativa do namoro. A produção de masculinidades orientadas à conjugalidade também se expressa no esforço de propagação do “*príncipe*” hiper romântico como modelo de masculinidade adequada. Esforço esse que modela tanto o “capital afetivo” (Illouz, 2011) deles, quanto as expectativas amorosas delas, ajudando a reafirmar a máxima de que “*esperar vale a pena*”.

CONTOS DE FADA E FINAIS FELIZES: PERFORMANDO GÊNERO E AMOR ROMÂNTICO

O Programa Hora do Faro, da emissora Rede Record de Televisão, apresentado por Rodrigo Faro aos domingos, possui um quadro chamado “Preciso dizer que te amo”, cujo foco são declarações surpresas de amor. Em 8/3/2015, Nelson Júnior, idealizador do Eu Escolhi Esperar, participou do quadro, no qual declarou seu amor por Angela, com quem é casado há vinte anos⁷. Rodrigo Faro anuncia o quadro se referindo a Nelson da seguinte forma:

Um homem que teve na vida uma única mulher. Um homem que ele escolheu, por escolha própria, ele abriu mão de outros relacionamentos e quebrou um tabu nos dias de hoje: esse homem decidiu se casar virgem. Tudo isso porque ele tinha uma única certeza: aquela era a sua mulher, a única mulher pra sua vida inteira.

⁷ O vídeo da participação está disponível online no endereço: <<https://www.youtube.com/watch?v=jU2JoiJVnzg>>. Acesso em: 7 jan. 2018.

Em seguida, a repórter que entrevistará Nelson arremata:

É, Rodrigo, quem diria que em pleno século XXI a gente ouviria falar de uma história como essa, que foge totalmente dos padrões de relacionamento moderno, né?

Aludindo sempre ao bordão *“vale a pena esperar por aquilo que vai durar uma vida inteira”*, o pastor narra a história de como conheceu, se apaixonou e se casou com Angela, destacando o fato de que ela, no princípio, o enxergava apenas como um amigo. Em uma simulação encenada por atores, o vídeo mostra a cena em que Nelson teria se declarado a Angela e lhe dito: *“eu escolhi você pra ser a mulher da minha vida”*. Após uma série de tentativas de conquista-la, que incluíram presentes, flores e bombons, Angela só disse sim a Nelson quando este preparou, com ajuda de sua irmã, uma surpresa com um carro de som para ela em frente à escola onde estudava. Enquanto fotos da vida do casal são mostradas, Nelson diz à repórter, enfaticamente: *“eu não acredito em conto de fadas, mas acredito em finais felizes”*. É a música⁸ que o carro de som tocou nesse dia, há duas décadas atrás, que Nelson canta para Angela no palco do programa. De joelhos e chorando, ele a pede novamente em casamento, para a renovação dos votos. Ao encerrar o quadro, Rodrigo Faro deseja vida longa ao casal, e pede para que eles *“continuem falando e divulgando a coisa mais importante que existe no mundo, que é o amor”*.

O vídeo da participação de Nelson e Angela no “programa do Faro” é exibido em todos os seminários do Eu Escolhi Esperar, antes do início e durante os intervalos, nos telões das igrejas por onde o movimento passa. O pastor também costuma contar a “história de amor” do casal com frequência, acrescentando um ou outro pormenor e arrancando reações entusiásticas da plateia – especialmente a feminina – às vezes de riso, às vezes mais emocionadas. Em uma dessas ocasiões, Nelson descreve com detalhes a noite em que se declarou a então melhor amiga. A cada frase que diz, a plateia responde com aplausos e suspiros. Contudo, um momento é marcado por agitação

⁸ A canção “Princesa” é do cantor gospel Marcos Goés e pode ser consultada em: <<https://www.letras.mus.br/marcos-goes/1023168/#radio:marcos-goes>>. Acesso em: 3 jan. 2017.

especial: aquele em que ele, mudando o tom de voz, conta ter dito a Angela que “*pros outros você pode ser só mais uma opção, mas pra mim, pra mim você não é só uma alternativa, você é minha escolha*”.

Além de Nelson, é comum que outras personalidades públicas evangélicas, como cantores gospel que participam dos seminários, contem seus testemunhos de como conheceram, se declararam ou pediram em casamento suas namoradas e esposas. Geralmente, o roteiro envolve a superação de desafios pessoais ou da relação, declarações e propostas de casamento públicas (que podem acontecer inclusive durante os eventos do Eu Escolhi Esperar) e a realização de uma grandiosa festa de casamento ou da viagem de lua de mel dos sonhos. Ainda durante um dos seminários, o pastor Nelson se dirige especificamente aos homens da plateia ao dizer que:

Vou falar uma outra coisa agora! Pureza e santidade também é pra homem! É difícil? É difícil. Eu sei que você já ouviu muito que homem de verdade é o homem que conquista várias mulheres. Mas isso é mentira. Se você é assim, você não é homem de verdade, você é um covarde [sendo muito aplaudido pelas meninas]. A maior covardia que um homem pode fazer por uma mulher é conquistar ela sem ter intenção de amar. O homem de verdade não é o que tem várias mulheres na vida, é aquele que abre mão de muitas pra ficar com uma só! [Diário de campo, Seminário Eu Escolhi Esperar].

A esse *príncipe* que conquista com flores, declarações públicas na TV, presentes e frases de efeito, que “abre mão de muitas por uma única”, corresponde uma *princesa* a qual ele deve se esforçar para conquistar, cortejar e honrar. Enquanto o príncipe se define por seu romantismo, sua destreza na conquista e sua santidade sexual, a princesa se define por seu *valor*. Sobretudo, ela não é princesa por ter um *príncipe*, mas por ser “filha do Rei (Deus)”, o que a dá um valor intrínseco. Embora todas as mulheres cristãs sejam uma “jóia” para Deus, é preciso viver de acordo com esse valor, acreditar nele e se valorizar, fazendo com que os homens também a valorizem. “Se valorizar” significa não apenas cuidar da autoestima e manter um senso de autodignidade, mas implica formas específicas de interação amorosa, sobretudo no

flerte. Uma vez que se tenha certeza de “merecer o melhor”, dado seu alto valor, não só deve-se manter a pureza sexual, como deve-se ser altamente seletiva quanto aos parceiros com quem se relaciona.

A ideia de que as mulheres não devem “correr atrás” é bastante comum e aparece em uma série de discursos de aconselhamento, além do Eu Escolhi Esperar, e falas de interlocutores sobre a forma adequada de proceder na busca por um parceiro. Caberia ao homem tomar iniciativa e demonstrar interesse, colocando-se como candidato e cortejando sua pretendente. Já o papel feminino seria o de adequar seu comportamento, avaliar e selecionar parceiros, sendo o grau de seletividade um critério moral: quanto mais uma mulher valoriza a si própria, maior seu grau de seletividade e mais valorizada ela será pelos homens.

Esses tipos de concepções sobre o dualismo masculinidade e feminilidade possuem aproximações com a literatura secular de autoajuda (Alves, 2005). A conduta da mulher no flerte é vista como sendo representativa do *valor* que ela se dá. Quando interessada em alguém, a mulher deve proceder buscando estabelecer um vínculo de amizade, através do qual demonstrará os pontos positivos de sua personalidade, mas jamais deve ser direta em suas intenções, “roubando” do homem a sensação da conquista. Essa norma estaria fundamentada em princípios bíblicos, já que na Bíblia todas as histórias de casamento teriam se originado da iniciativa masculina, mas também na noção de que homens e mulheres possuem “estruturas emocionais” distintas: o homem seria “instintivamente” um caçador, sendo preparado para lidar de forma racional com as negativas, enquanto mulheres seriam demasiado sentimentais, e ouvir um não produziria nelas efeitos devastadores, como traumas e complexos de inferioridade.

Esteban (2011) aponta para a possibilidade de pensar as relações entre amor romântico e a matriz sexo/gênero/desejo (Butler, 2003), ao apontar este como um “regime emocional” que produz performativamente “homens e mulheres como pessoas opostas, complementares, hierarquizadas” (Esteban, 2011, p. 50). Butler (2003) parte da noção de performatividade para descrever a forma como o sexo e o gênero são produzidos através da repetição incessante e reiterativa de normas dentro de um marco regulatório. Dessa forma,

o gênero “se materializa” através de atos, gestos, desejos, como sendo a manifestação de uma natureza substancial do corpo, o sexo. Nesse sentido, declarações de amor, surpresas, presentes e suas narrativas públicas são atos performativos que produzem e sustentam o que é ser “homem de verdade”, ou ainda, a “princesa” como ideal de feminilidade, ao mesmo tempo em que os constrói como expressões de estruturas fisiológicas, psíquicas e corporais.

Em suma, enquanto o flerte feminino precisa ser contido, sutil, e o mais discreto possível, de forma a demonstrar o quanto a mulher *se valoriza*, o flerte masculino é exagerado, chamativo, público. Trata-se, assim, de modelar o gênero e o amor, de forma articulada, promovendo concepções cristãs sobre o que é ser homem, o que é ser mulher e o que é amar. A retórica dos finais felizes, promovida por líderes carismáticos e seus testemunhos, instiga os jovens a acreditarem que o par perfeito, preparado por Deus, os encontrará em algum momento, e que é possível viver um amor ideal, duradouro e ritualizado em grandes atos apaixonados, mesmo em tempos de “relações descartáveis”. Essa mensagem impacta especialmente as meninas, para quem a busca por um parceiro no interior das igrejas costuma ser muito difícil: para passar pelas angústias e ansiedades da espera, é preciso alimentar a esperança de que príncipes existem e de que “*Deus tem um plano para todos*”.

“O VERDADEIRO AMOR ENCONTRARÁ O CAMINHO”: ESPERA, SOLIDÃO E BUSCAS AMOROSAS

O que acontece, entretanto, quando o príncipe prometido parece demorar a chegar? Ou quando a *espera* parece durar em demasia? Por trás da proliferação de ministérios, cultos, páginas de internet, livros etc., destinados a aconselhamento amoroso para solteiros, reside uma preocupação atual das igrejas: a dificuldade dos jovens, principalmente entre mulheres, em estabelecer relacionamentos. Não é só a santidade que é vista como uma questão fundamental para a “geração” atual de jovens evangélicos, mas também o amor. Daí o pastor Nelson reiterar sempre que envolvimento românticos são um

dos principais motivos que levam os jovens a se afastarem da vida cristã, seja por decepções com parceiros da igreja, seja em busca de parceiros “de fora”. Produzir vínculos amorosos “sadios” e duradouros entre os jovens, capazes de resultar em casamentos felizes, é visto como um desafio para as igrejas hoje, na medida em que é fundamental para a produção de famílias e, consequentemente, para a manutenção e crescimento de seu corpo de membros.

Durante a pesquisa de campo, quase todos os interlocutores com quem conversei, sobretudo as interlocutoras, foram categóricos ao apontar a grande diferença numérica entre homens e mulheres nas igrejas como um fator que dificultaria a constituição de relacionamentos amorosos. Mesmo nos eventos do Eu Escolhi Esperar, pude observar sempre uma expressiva maioria feminina⁹. A literatura sociológica que trata sobre as articulações entre gênero e religião tem se preocupado em explicar essa assimetria e seu impacto na estrutura eclesial das denominações, bem como as conexões entre feminilidades e conversão religiosa (Machado, 1996; Couto, 2002). Mas do ponto de vista das relações afetivas, a desigualdade numérica transforma a busca por um parceiro em um desafio que, no caso das mulheres, pode gerar angústias, frustrações e até deslizes normativos, tais como afastamentos ou relações de *jugo desigual* – forma como são chamados os relacionamentos em que um dos parceiros não é convertido.

Nos seminários do Eu Escolhi Esperar, Nelson costuma apresentar dados estatísticos que comprovariam que a maior parte dos casos de *jugo desigual* seriam vivenciados por mulheres (segundo ele, 80%). O pastor também exorta as meninas para que não se iludam acreditando que é possível que o namorado se converta por amor a elas. Ao longo da pesquisa, ouvi diversas histórias de meninas evangélicas (inclusive algumas de minhas interlocutoras) que se envolveram em relações de *jugo desigual* com finais

⁹ No Eu Escolhi Esperar, por exemplo, essa maioria é de 65%, segundo dados do próprio movimento. Fonte dos dados: <<http://www.msn.com/pt-br/estilo-de-vida/relacionamentos/eles-escolheram-esperar-sexo-s%C3%B3-depois-docasamento/ar-BBbWP6R>>. Acesso em: 5 jun. 2015.

malsucedidos: ou a história terminava com corações partidos, às vezes com a menina abrindo mão do “princípio da santidade”, ou com esta se afastando da igreja por causa do namorado. São raras as histórias com finais felizes, ou seja, aquelas em que o homem acaba “*aceitando Jesus*”. Apesar de haver um certo reconhecimento de que procurar um parceiro fora da igreja é uma saída encontrada por muitas mulheres, no geral, esse tipo de relação é contraindicada como uma relação que não teria futuro, dada a incompatibilidade de valores do casal.

O baixo número de homens nas fileiras das igrejas não é, entretanto, o único fator a dificultar a procura por um parceiro: a própria forma como o flerte é concebido e as expectativas de gênero que ele implica, podem colocar as mulheres em desvantagem. São comuns reclamações das mulheres sobre homens que não “*têm atitudes de homem*”, ou seja, não demonstram interesse ativo e diretamente, como é esperado deles. Assim, os desencontros entre as expectativas de gênero, colocadas por padrões idealizados e desiguais, tornam-se mais um obstáculo na busca pelo amor. Contudo, embora a ideia de que a mulher não deva tomar a iniciativa seja bastante difundida (enquanto norma prescrita, ou através da noção do ideal de feminilidade a ser cortejada e conquistada), ela não pode ser generalizada, pois nem todos os líderes ou fieis a aderem. Tampouco pode-se afirmar que as mulheres adotam uma atitude passiva no flerte amoroso. Ao contrário, como demonstram as histórias e falas de minhas interlocutoras, as mulheres jogam com os códigos de relacionamento, mobilizando a seu favor estratégias para burlar a assimetria numérica de suas igrejas, que incluem desde a participação em eventos realizados em outras igrejas (como, por exemplo, seminários, acampamentos, datas temáticas)¹⁰ até a atenção aos novos convertidos ainda solteiros.

¹⁰ Os próprios eventos do Eu Escolhi Esperar são uma “ótima oportunidade para conhecer alguém de Deus”, como o pastor Nelson ou Lincon costumam dizer durante os seminários e festas, embora ninguém do público com quem eu tenha conversado até hoje admitiu ter essa intenção ao comparecer às reuniões.

Eu conheci Alice (25 anos, fonoaudióloga) em 2016, durante um evento acadêmico. Junto de sua família, Alice se converteu aos 15 anos, passando a frequentar a Igreja Batista. Durante a faculdade, porém, ela enfrentou um momento de estremecimento em sua fé, relacionado a inquietações ocasionadas pelo fato de quase todas as suas amigas terem começado a namorar ou ficar com rapazes, enquanto ela permanecia solteira. Nesta época, Alice se envolveu com rapaz “do mundo”, uma experiência da qual ela se lembra com pesar, pois se sentiu “enganada”, já que as intenções dele eram apenas sexuais, embora considere que ele tenha fingido buscar uma relação séria.

Até o ano passado, porém, Alice nunca havia namorado. Assim como com outras interlocutoras solteiras, nossas conversas giravam frequentemente em torno das dificuldades de se encontrar um parceiro no contexto das igrejas. Em diversos momentos, ela me contou sobre as angústias que enfrentava em relação à sua vida amorosa, de tentativas de conquista frustradas até a incerteza de que um dia iria, enfim, encontrar quem acredita ser o parceiro ideal. Em suas palavras, *“um homem capaz de amar a mulher como Cristo amou a igreja e, inclusive, de se sacrificar por ela”*, alguém que mereça receber, após o casamento, o “presente” de sua virgindade e com quem ela passará o resto de sua vida.

É assim que, em nossa última conversa, Alice me confidenciou que está “a fim” de um menino que chegou há pouco tempo na igreja, mas ainda não sabe se ele corresponde ao interesse. Eles estão muito próximos, mas ela questiona se, para ele, o interesse só estaria no âmbito da amizade, então procura desvendar o que julga serem “sinais”, como o tempo de resposta das mensagens trocadas via *WhatsApp*, a roupa que ele usa quando vão se ver, se ele está bem arrumado ou não. Quando pergunto se ela não poderia, afinal, lhe perguntar diretamente sobre suas intenções, ela diz que poderia, porém, acha melhor não. Ela me conta que na igreja *“geralmente tem isso de ser o homem quem toma a atitude, né”*, mas que não é esse o motivo pelo qual ela prefere esperar: *“é mais por causa da minha timidez mesmo, e porque eu já fiz isso duas vezes e as duas deram muito errado, foi muito ruim”*.

A história de Alice é particularmente marcada pelas angústias de *ainda* estar esperando. Por um lado, ela demonstra como a *espera* não deve ser entendida como um período de passividade. Ao contrário, Alice ao mesmo tempo em que entende esse momento como ideal para se auto-aprimorar, investir em sua carreira e em sua espiritualidade, também se engaja ativamente, ainda que de forma não declarada, para cativar os rapazes por quem se interessa. Em contrapartida, o fato de que sua busca até agora não foi bem-sucedida, abre uma questão para a qual não parece haver espaço no movimento Eu Escolhi Esperar: e se “*o verdadeiro amor [não] encontrar o caminho*”? O que acontece com a espera quando se abre a possibilidade de que esta não seja recompensada? Ao fim de uma de nossas conversas, Alice me revela que perguntou ao pastor se todas as pessoas estavam predestinadas a casar, ao que ele teria respondido que não havia nada na Bíblia que pudesse ser interpretado dessa forma, então não haveria como afirmar que o casamento era, afinal, a vontade de Deus para todos.

Dessa forma, Alice coloca em suspenso a máxima de que haveria um final feliz guardado para todos aqueles que *escolhem esperar*. Contudo, estar solteira pode ser algo espinhoso para grande parte das mulheres evangélicas. A começar por se tratar de um contexto no qual o casamento e a família são vistos como destinos naturais, *locus* por excelência da realização pessoal de homens e mulheres. Além da pressão social, mulheres que não se casam tendem a ficar deslocadas dos grupos sociais da igreja: por um lado, não se sentem mais a vontade no grupo de jovens, uma vez que possuem mais idade do que a maioria dos outros “jovens”, e, por outro, ficam desconfortáveis nos grupos para mulheres, pois nestes predominam as casadas.

Se para as mulheres e, em menor medida, para os homens solteiros, a *espera* significa um exercício de gestão de si e de forte controle emocional (seja para suportar a solidão, seja para conquistar um par), para aqueles que vivenciam um namoro cristão, essa pedagogia afetiva adquire outros contornos, relacionados à manutenção da relação, à administração das diferenças e conflitos, à comunicação e conhecimento mútuo do casal, de forma a minimizar as chances de falha do futuro casamento.

“DEUS NÃO UNE PESSOAS, DEUS UNE PROPÓSITOS”:
MODELOS DE RELACIONAMENTO, NEGOCIAÇÃO
DA INTIMIDADE E CONCEPÇÕES DE AMOR

Laura tem 26 anos, já foi a seminários do Eu Escolhi Esperar e usa no pulso uma pulseirinha do movimento. Ela conta que, mesmo antes de “aceitar Jesus”, há dois anos, sempre acreditou em se guardar sexualmente para o grande amor de sua vida. Contudo, quando conheceu Fernando, seu atual noivo, Laura e ele não eram mais virgens. Se conheceram na Igreja Cristo Salva, uma igreja pequena num bairro da periferia de Campinas. De uma amizade profunda e sem reservas, na qual compartilhavam segredos e se ajudavam a “crescer na fé”, nasceu o interesse amoroso.

Entretanto, meses de brincadeiras, indiretas e carinhos se passaram sem que Fernando tomasse a iniciativa de tornar claras suas intenções. Até que Laura decidiu pôr as coisas em pratos limpos e intimou Fernando, através de uma mensagem *sms*, para uma conversa séria. Ele justifica a demora em tomar uma atitude mais direta, dizendo que tinha medo de “*se prender emocionalmente*” devido às “*bagagens*” emocionais que carregava do passado. “*Eu falei, eu não quero mais ser emocionalmente dependente, eu quero ter um relacionamento sadio onde eu faça a pessoa feliz e a outra pessoa me faça feliz também*”.

Laura conta que, no jantar em que foi pedida em namoro, Fernando fez uma lista minuciosa daquilo que considerava como seus os próprios defeitos, sendo “totalmente transparente” sobre quem ele era e o que esperava da relação, bem como o que queria para o futuro dos dois. Ao mesmo tempo, ele ressaltou que a tinha escolhido pois via nela “*todas as qualidades que buscava em sua futura esposa, na mãe de seus filhos, tudo que ele realmente esperava de uma mulher*”. O casal ainda definiu, nessa primeira conversa, quais seriam os limites da intimidade física no namoro. Nas palavras de Fernando:

Eu falei tudo que eu acreditava, da forma como eu queria conduzir o relacionamento, que eu não abria mão de santidade, que [...] eu queria realmente fazer algo totalmente diferente de tudo aquilo que eu já tinha vivido. [Entrevista Fernando e Laura]

“Algo totalmente diferente”, para Fernando e Laura significou optar por um namoro sem sexo, mas também sem beijo na boca – essa forma de namoro é conhecida no meio evangélico como *corte*. Inicialmente, a ideia era que eles apenas “orasse juntos” por 3 meses, para receber a “confirmação de Deus” de que a relação estava de acordo com a vontade divina. O “orar juntos” é uma fase que antecede a oficialização da relação diante da família e da comunidade da igreja, em que a ausência de carícias físicas é vista como fundamental para que “as vontades da carne” não impeçam o casal de “ouvir a voz de Deus” e ponderar sobre a continuidade da relação. Laura e Fernando, entretanto, mesmo depois dos 3 meses de oração, depois de pedirem a bênção do pastor, e de Fernando pedir a mão de Laura a seus pais, decidiram que seguiriam com o namoro de corte e que dariam seu primeiro beijo apenas no altar, no momento do casamento. Nas palavras de Laura:

Nossa, menina, depois dos 3 meses, eu queria muito beijar ele! Aí, [a gente combinou] “vamos se beijar no noivado”. Aí tipo assim, até chegar no noivado [...] a gente teve várias conversas e a gente falou “ah, e se a gente se beijar no altar?”. Foi assim, partiu dos dois ao mesmo tempo. O beijo deixou de ser uma prioridade. [...] Porque a gente conversava muito, muito. A gente tinha dois meses de namoro, e parecia, sem brincadeira, que a gente tinha dois anos. Porque a gente conversa demais, demais. E falando de defeito, de qualidade, sabe, não era só aquele romancinho de coisas bobas, não. [...] A gente trocou as carícias os beijos por muita conversa e muita oração junto. E isso fez com que a gente desenvolvesse ali uma intimidade que eu acho que normalmente demora anos. [Entrevista com Fernando e Laura]

Embora Laura estivesse, no começo, muito ansiosa pelo beijo, ambos ressaltam a corte como uma escolha, algo que partiu deles mesmos, sem interferência ou sugestão do pastor ou de outras pessoas. Além disso, os dois consideram que não se beijar trouxe outros benefícios à relação, seja abrindo um maior espaço à comunicação e conhecimento sobre o parceiro, seja não dando margem a um outro tipo de intimidade que se deve manter afastada: a intimidade sexual. Como diz Fernando:

Eu pensei assim: quando você beija, você pensa no que? [...] Um desejo, uma coisa leva a outra. [...] Eu não pensava na realização de beijar a boca dela, eu não pensava em mim, mas ‘se eu beijar ela eu vou pensar no sexo, vai ser uma porta pra eu começar a tocar ela em outros lugares.... Claro que assim, existe uma grande vontade, lógico que eu tenho. Mas eu creio que, a palavra de Deus diz assim, que o homem é o cabeça da casa, do seu lar né, então [...], eu mato a minha carne, o meu desejo, pra não expôr pra ela. Porque eu sei que é um desejo dela também, então eu mortifico isso. Como uma forma de demonstrar cuidado e carinho. [Entrevista com Fernando e Laura]

As falas de Fernando e Laura abrem espaço para compreendermos o “namoro cristão” enquanto um modelo relacional estruturado sobre uma concepção própria de amor, assim como papéis e convenções de gênero específicas. Por um lado, tem-se a constituição de uma relação baseada em um “*ethos* terapêutico” (Illouz, 2011), na qual o sexo e as carícias dão lugar à comunicação íntima, ao conhecimento do outro e ao autoconhecimento, fazendo com que, através de um processo de “racionalização comunicativa”, os direitos e deveres, limites e termos da relação sejam abertamente negociados pelas partes. A santidade sexual é posta a serviço da busca por uma relação “sadia”, cujo vínculo não se mantém por “dependência emocional”, mas pela autorrealização de ambos no relacionamento, na qual o objetivo é “*inspirar o outro a ser uma pessoa melhor*”.

Nas palavras de Laura, o amor é “uma decisão”, uma escolha por aceitar a pessoa como ela é, mesmo conhecendo cada parte do outro, inclusive as piores. É esse conhecimento em profundidade – possível graças à pureza sexual, que acredita-se estar além de qualquer máscara – que garantirá a infalibilidade da futura relação conjugal e da nova família. No casamento, beijos, abraços e o sexo serão “a cereja do bolo”, que coroará a *espera* e os sacrifícios feitos em nome da construção do verdadeiro amor: aquele que ama o parceiro por quem ele é em sua verdade interior, e não se deixa enganar por desejos ou aparências carnis. Nesse sentido, Fernando considera que resguardar seu desejo para proteger a castidade de Laura é, além de uma

forma de “honrá-la”, um modo de demonstrar seu amor e de cumprir seu papel masculino como “cabeça da relação”.

No entanto, essa contraposição entre amor genuíno e interesse sexual, ainda que temporária – uma vez que no casamento o que ganha espaço é a busca pela plenitude do prazer sexual –, pode não ser bem compreendida por pessoas que não professam a fé pentecostal. Fernando diz ter ouvido algumas vezes de amigos, familiares ou conhecidos, questionamentos quanto ao fato de se casar com uma mulher que nunca havia sequer beijado. Eles consideram esse tipo de estranhamento como intrínseco à “cultura de relacionamentos do mundo”, na qual o que “se prega” é que o sexo é a essência de uma relação. Enquanto Fernando diz que “no mundo” as pessoas só estão preocupadas com a própria felicidade, para Laura trata-se de uma “visão totalmente distorcida”, o exato oposto de uma relação concebida nos moldes cristãos:

[...] uma visão totalmente distorcida, onde no mundo primeiro você conhece. Aí, “hum, me atraiu”. Aí você faz sexo e “ah, gostei, então vamos namorar”. A gente não. A gente é: eu te conheço, você é legal e bonito, vamos nos conhecer melhor? E aí o ato sexual termina, ele sela o ápice da intimidade máster, que é o casamento. É totalmente ao contrário. [Entrevista com Fernando e Laura]

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A inteligência emocional, fruto da difusão cotidiana de “saberes psi” (Illouz, 1997; Rose, 1999) tem sido mobilizada pelo Eu Escolhi Esperar, articulada à preservação sexual, de forma a produzir sujeitos emocionalmente “saúdáveis”, capazes de refletir e fazer escolhas inteligentes sobre suas vidas afetivo-sexuais. Sendo a espera uma questão de “inteligência emocional”, ela é, sobretudo, uma pedagogia afetiva fortemente atravessada por convenções e imaginários de gênero. Assim, a feminilidade aparece associada à fragilidade emocional e a masculinidade ao instinto sexual predatório. Essas seriam características naturais que informam a maneira como homens e

mulheres devem se portar no flerte: elas de forma contida, eles de forma direta, explicitando seu interesse através de rituais apaixonados. Entretanto, se a natureza é importante, ao supostamente constituir uma base de diferenciação irreduzível entre homens e mulheres, na forma como sentem e expressam suas emoções, ela também pode ser ativamente trabalhada, por meio de tecnologias de si, as quais visam o autogoverno “da carne”: príncipe e princesa são, dessa forma, indivíduos aptos a se autogovernarem em prol de seus projetos de realização amorosa.

A designação rígida de convenções de gênero pode levar, no entanto, a problemas maiores, sobretudo às mulheres, no que diz respeito à busca de um parceiro. Em um contexto no qual as mulheres predominam numericamente, e no qual relações com não-evangélicos não gozam de legitimidade (para não falar na impossibilidade de reconhecimento de relações homossexuais), a prescrição da passividade feminina na conquista tende a dificultar ainda mais a situação das solteiras. A ideia do valor intrínseco e divino da princesa cristã, visto como uma fonte inquestionável de autoestima, é empregada de forma a aplacar a carência e as angústias da espera. Paralelamente, a performatização da figura do príncipe apaixonado, capaz de grandes atos públicos de amor, busca reafirmar a assertiva de que, ainda que a espera possa ser demorada, há um final feliz aguardando a todos, ao mesmo tempo em que produz um modelo do que é ser homem, a ser aprendido pelos seguidores. As expectativas geradas em torno das masculinidades assertivas e conquistadoras podem, no entanto, gerar desencontros e frustrações.

Contudo, se é por meio dos atos românticos performativos que os sujeitos se constituem como homens e mulheres, na incorporação do gênero, o que está em jogo é a produção de outra forma – cristã – de ser homem e de ser mulher. Na produção de diferenças entre masculino e feminino, uma outra diferença é produzida e reforçada a todo o tempo: a diferença entre “nós” e “o mundo”. Ressalto, porém, que essa fronteira é tão porosa quanto tensa e sua produção é permeada por constante disputa de limites, numa complexa negociação que não pode ser simplificada como se a assimilação de lógicas

seculares por igrejas fosse um processo contínuo, unidirecional e linear. O que temos é uma porosidade marcada por tensões e pela busca de uma definição.

É assim que, se o namoro de Laura e Fernando (com sua “corte”, a total ausência de contato físico e a ideia de honra feminina), nos remete ao “namoro à moda antiga” (descrito e analisado por Azevedo, 1986), ele também incorpora ingredientes fundamentais dos modelos de relação típicos da cultura terapêutica (Illouz, 1997, 2011), sobretudo a racionalização comunicativa, a auto-expressão, a autonomia emocional. A corte, o namoro sem beijos, aparece em suas falas como uma escolha por um modelo de relação que trará benefícios futuros, minimizando os riscos de uma frustração. No “namoro com propósito”, que segue as convenções cristãs de “orar”, pedir as mãos aos pais, a bênção dos pastores, o noivado e o casamento, a castidade serve à comunicação estreita, à avaliação dos sentimentos e da relação e ao conhecimento mútuo. Para Fernando, o autocontrole sobre sua natureza sexual é ainda uma questão de cuidado para com a santidade e a honra de Laura, uma expressão de seu amor, cujo fundamento é o auto-sacrifício. Relembro aqui as palavras de Alice, para quem o homem ideal é aquele “capaz de amar sua esposa como Cristo amou a igreja”, ou seja, com um amor sacrificial. No entanto, como afirma a passagem bíblica citada por Alice, amplamente conhecida, esse amor, pronto a entregar a vida em prol do outro, é a contrapartida do homem à submissão feminina.

As mulheres sejam submissas a seus maridos, como ao Senhor, pois o marido é o chefe da mulher, como Cristo é o chefe da Igreja, seu corpo, da qual ele é o Salvador. Ora, assim como a Igreja é submissa a Cristo, assim também o sejam em tudo as mulheres a seus maridos. Maridos, amai as vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, para santificá-la, purificando-a pela água do batismo com a palavra, para apresentá-la a si mesmo toda gloriosa, sem mácula, sem ruga, sem qualquer outro defeito semelhante, mas

santa e irrepreensível. Assim os maridos devem amar as suas mulheres, como a seu próprio corpo. Quem ama a sua mulher, ama-se a si mesmo.¹¹

É a essa passagem que Fernando se refere ao dizer que, “como cabeça da relação”, precisa honrar e cuidar de Laura. Essa definição de papéis de gênero está atrelada a uma oposição entre modos de ser mulher e homem e de se relacionar afetivamente “no mundo” e “nos padrões cristãos”. Para Laura, por exemplo, explicando sua concepção de amor, diz que no mundo “é totalmente o contrário”, pois o sexo precede o amor, enquanto no padrão cristão, o amor genuíno se diferencia do interesse sexual, embora o sexo seja visto como necessário à realização plena da conjugalidade.

Como assinala Illouz (1997), nossas experiências românticas são produzidas, significadas e expressadas por meio de padrões culturais compartilhados, ou seja, repertórios de artefatos, histórias e imagens que moldam, conceituam e normatizam as sensações e relações que vivenciamos. O que gostaria de chamar atenção é o fato de movimentos como o Eu Escolhi Esperar e outros grupos evangélicos, parecerem querer constituir um “estilo afetivo” próprio, com roteiros românticos característicos, algo que se exprime com força na ideia, tantas vezes repetida por inúmeros sujeitos em diferentes contextos, de uma “cultura” ou um “padrão cristão de relacionamentos” e na necessidade, constantemente reiterada, de cultivar esse padrão e transmiti-lo aos jovens. Claro que este “padrão cristão” também é marcado por símbolos de distinção ligados à cultura terapêutica, como vimos, e a bens de consumo (como luxuosas viagens de lua de mel e festas de casamento que compõem as narrativas de testemunhos). Sua característica mais específica é, porém, o conjunto de normas quanto aos papéis de gênero, a sexualidade, o formato da relação, seus estágios e limites, bem como a própria finalidade do namoro. A noção de “cultura” utilizada nos discursos dos sujeitos, serve, sobretudo, para marcar uma diferença em relação à “cultura do mundo”, imaginada

¹¹ Efésios 5:22-28. Bíblia Online: <<https://www.bibliaonline.com.br/vc/ef/5>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

como hegemônica e normativa, na qual os relacionamentos afetivos estariam desvalorizados e frágeis, utilitários e “líquidos”¹². Uma sociedade na qual todos buscariam prazeres fugazes, a satisfação sexual individualista, em detrimento da construção de relações saudáveis e estáveis, resultando em corações partidos e pessoas emocionalmente doentes.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Vera Lúcia Pereira. *Receitas para a conjugalidade: uma análise da literatura de auto-ajuda*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Unicamp, Campinas, 2005.
- AZEVEDO, Thales. *As regras do namoro a antiga: aproximações socioculturais*. São Paulo: Ática, 1986.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BELELI, Iara. O imperativo das imagens: construção de afinidades nas mídias digitais. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 44, p. 91-114, 2015.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- COUTO, Marcia Teresa. Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 2, p. 357-369, 2002.
- ESTEBAN, Maria Luz. *Crítica del pensamiento amoroso: temas contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: a vontade de saber*. v. 1. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

¹² É notório o fato de muitos interlocutores fazerem referência direta ao conceito de liquidez do sociólogo Zygmunt Bauman (2004), demonstrando a difusão de sua obra.

GIDDENS, Anthony. *A Transformação da Intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Unesp, 1993.

HEILBORN, Maria Luiza. *Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

ILLOUZ, Eva. *Consuming the romantic utopia: love and the cultural contradictions of capitalism*. Berkeley: California University Press, 1997.

_____. *O amor nos tempos do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

LUTZ, Catherine A. Engendered Emotion: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse. In: HARRÉ, Rom; PARROTT, Gerrod (Org.). *The emotions*. Thousand Oaks: Sage, 1996. p. 152-170.

MACHADO, Maria. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. São Paulo: Autores Associados; ANPOCS, 1996.

POVINELLI, Elizabeth. *The Empire of love: toward a theory of intimacy, genealogy and carnality*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2006.

ROSE, Nikolas. *Governing the soul: the shaping of the private self*. Londres: Free Association Books, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; BENZAQUIM ARAÚJO, Ricardo. Romeu e Julieta e a origem do Estado. In: VELHO, Gilberto (Org.). *Arte e Sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. p. 130-169.

Recebido em: 01/08/2018

Aprovado em: 15/10/2018

IL GIUDIZIO UNIVERSALE: AS GRAFIAS DA DOR NA CAPELA SISTINA

Marcelo Ramos Saldanha¹

Resumo: O presente artigo pretende identificar a teologia imagética do artista florentino Michelangelo Buonarroti, que foi cristalizada na iconografia dos afrescos sistinos, em especial, no afresco do altar denominado *Il Giudizio Universale*. A partir de uma análise desses afrescos, busco compreender como a dor, decorrente da elaboração quase solitária da pintura, em meio à instabilidade teológica e social do período, marcou sua forma de ler o mundo e a sua relação com o sagrado, permitindo que as ideias das reformas protestantes, lidas a partir do movimento reformista italiano denominado de *Spirituali*, fossem grafadas no principal templo da cristandade.

Palavras-chave: Michelangelo; Sistina; Renascença; Iconografia; Lutero.

Abstract: The present article aims to identify the imagetic theology of the florentine artist Michelangelo Buonarroti, who was crystallized in the iconography of the sistine frescoes, especially in the fresco of the altar called *Il Giudizio Universale*. From the analysis of these frescoes, we will intend to understand how the pain, arising from the almost solitary elaboration of painting, amidst the theological and social instability of the period, marked its way of reading the world and its relation to the sacred, allowing the ideas of the Protestant reforms, read from the Italian reformist movement called *Spirituali*, were painted in the main temple of Christianity.

Keywords: Michelangelo; Sistine Chapel; Renaissance; Iconography; Luther.

¹ Graduado em Teologia pela Escola Superior de Teologia das Faculdades EST. Doutor em Filosofia pela Universidade da Beira Interior. Pesquisador do Instituto de Ética. Contato: marcelo.saldanha@gmail.com

INTRODUÇÃO

Poucos artistas conseguiram o feito de terem sua genialidade reconhecida em vida e reafirmada no decorrer da história. O gênio da Toscana, Michelangelo Buonarroti (1475-1564), foi um deles. Em sua época, era chamado de *Il Divino*², expressão usada tanto pelos admiradores quanto pelos críticos do artista. Os admiradores, com esse apelido, enalteciam a capacidade artística de Michelangelo, descrevendo-o como alguém dotado de “um engenho *divino*, de um juízo douto e diligente na arte, de um temperamento *terribile* que produziu obras igualmente *terribili* e *mirabili*, tendo, por isso, superado em excelência não apenas os artistas antigos, mas também todos os modernos e, por fim, a si próprio” (Nascimento, 2014, p. 252). Já seus críticos usavam a expressão “divino” para enfatizar a gravidade dos erros cometidos pelo grande escultor. Afinal, se sua obra é divina, seus erros também o são. O próprio Michelangelo interpretou essa relação divinal numa dialética entre a universalidade da arte e a particularidade da criação do artista, tanto que a encontramos registrada na forma como o florentino via o seu fazer artístico: não como um ato fabril, mas como uma ação inspirada. Luciano Migliaccio registrou essa visão mítica de Michelangelo dizendo que ele era capaz de enxergar a figura como que estando no interior do bloco de mármore, assim, o esculpir era visto através de um processo de libertação da figura, o que torna lendária a frase: “eu vi um anjo no mármore e esculpi até libertá-lo” (Migliaccio, 1998, p. 7), atribuída a Michelangelo, se referindo à escultura de um anjo, esculpida entre os anos de 1494 e 1495 e que faz parte da Arca de São Domingo, na Basílica de São Domingo em Bolonha.

Não obstante a grandeza do artista manifestar-se numa relação de devoção religiosa com a arte, as pesquisas sobre a obra de Michelangelo, quer

² Nascimento registra que Michelangelo, coroado como o príncipe entre os artistas modernos, recebeu “quatro biografias escritas ainda em vida: a de Paolo Giovio, de 1527; a do anônimo Magliabecchiano, de 1549, no qual um brevíssimo encômio abre um sucinto elenco das obras do artista; a de Ascanio Condivi, de 1553, e as duas versões escritas por Giorgio Vasari, em 1550 e em 1563” (Nascimento, 2014, p. 253).

seja numa análise de sua obra como um todo, quer seja em um recorte acerca da obra sistina, centram-se nos aspectos históricos e estéticos, esquecendo ou menosprezando o aspecto teológico, lendo-o como um dado histórico apenas. Sem essa dimensão teológica, que não é suprida com a simples análise dos símbolos religiosos, encontramos dificuldades na compreensão da riqueza iconográfica dos afrescos sistinos de modo que as ideias imagéticas de Michelangelo não encontram espaço para conhecimentos. Assim sendo, propomos nesse artigo uma análise estética que comporte a influência teológica decorrente das reformas, o seu efeito sobre o imaginário religioso de então, o que, somado aos dilemas pessoais do artista, nos permite compreender a proposta inicial de Michelangelo – a de fazer teologia pela via imagética, entendendo esse fazer como uma devoção. Uma devoção que o conduziu ao “martírio” de seu corpo fatigado, como nos mostram muitos de seus poemas, e à grafia de uma via teológica e iconográfica não compatível com a teologia oficial da Igreja Católica Romana.

A DIVINA DOR

Já me cresce um bucho nesta fadiga / tal faz a água aos gatos da Lombardia /
ou em qualquer outra terra que seja, / que por força o ventre pende ao queixo./
A barba ao céu e memória sinto/ sobre a espinha e faço peito de harpia, / e o
pincel sobre o rosto todavia/ faz, gotejando, um rico pavimento./ E o lombo
entrou-me adentro na pança/ e em contrapeso ao cu faço garupa, / e os passos
em vão movo sem meus olhos. / Pela frente, alonga-se a minha casca, / que
por se dobrar atrás se enruga, / e estendo-me como um arco sírio. / Assim
sendo, falaz e estranho / surge o juízo que a mente traz, / que mal se sai por
zarabatana torta. / A minha pintura morta / defende-a, Giovanni, e minha
honra, / não estando em bom lugar, nem sendo pintor (Marques, 2004, p. 47).

O poema transcrito acima demonstra o quão dolorosa foi para Michelangelo a experiência de pintar os afrescos do teto da Capela Sistina³, encomendada a ele pelo Papa Giulio II, o Papa humanista, que buscou transformar Roma na capital cultural da Itália. Mesmo não tendo pintado sozinho o imenso teto da capela⁴, como indicam algumas lendas, sendo o afresco uma técnica de pintura muito difícil⁵, a empreitada foi extremamente fatigante, já que era executada em pé com a cabeça erguida em um andaime a dois metros do teto. Giorgio Vasari, primeiro biógrafo do artista, escreveu acerca das dores que acompanharam os quatro anos de execução do teto da Capela Sistina (1508-1512) dizendo que “foi executada com grande esforço por estar a trabalhar com a cabeça levantada, o que de tal maneira lhe prejudicou a vista, que por muitos meses não podia ler nem olhar desenhos se não com a cabeça naquela posição” (Vasari apud Marques, 2004, p. 47).

Na encomenda da obra, o Papa Giulio II desconsiderou o fato de Michelangelo declarar abertamente não ser a pintura sua profissão⁶. Dessa forma, independentemente de sua vontade, o artista viu-se irremediavelmente incumbido da execução de uma obra de extraordinária grandeza e complexidade. Obra

³ Situada no Palácio Apostólico, a Capela Sistina foi inicialmente concebida para ser a "Capela Papalis" ou "Capela Pontifícia". Se atualmente a beleza dos seus 585m² de pinturas impressiona qualquer apreciador de arte, inicialmente sua concepção era mais modesta, contendo apenas um teto decorado em azul com estrelas de ouro, obra do pintor Matteo d'Amelio.

⁴ Durante a restauração da capela sistina, no final dos anos 80, percebeu-se que houve várias intervenções de ajudantes nos três primeiros episódios dos quadros centrais e, também, em elementos secundários, o que contrariou as lendárias narrativas que afirmam que Michelangelo pintou sozinho o teto da capela.

⁵ O afresco é executado sobre a argamassa ainda úmida, exigindo do pintor muita precisão e agilidade. Enquanto a superfície está fresca, é adicionada a ela, com pinceladas precisas, o pigmento diluído que, ao secar, fará parte da parede, evitando, com o passar do tempo, o descascar da pintura.

⁶ Numa carta ao seu pai, datada de 1509, Michelangelo afirma que a pintura não é a sua profissão. Muitas cartas de Michelangelo foram traduzidas para o português e podem ser encontradas na obra *Cartas escolhidas*, tradução e notas de Maria Berbara (Buonarroti, 2009).

que marcou seu corpo e sua devoção. Na pintura do teto, Michelangelo lutou contra seu corpo fatigado, deixando livre a sua mente criativa⁷, frustrando, assim, com sua dor, o discurso daqueles que consideravam incoerente dar a ele e não a Rafael⁸ a obra de decorar um importante templo da cristandade. Essa era a opinião de Bramante, um dos grandes artistas da corte do Papa Giulio II, que acreditava que o escultor Michelangelo não tinha inspiração para tão grande obra.

Diante da grandeza da empreitada, logo surgiu o obstáculo de organizar as histórias sobre a superfície de cerca de 550 metros quadrados a 20 metros de altura. Uma carta deixada pelo artista, registrada por Vasari, mostra-nos que, inicialmente, seu projeto consistia em pintar cenas dos doze apóstolos em uma decoração geométrica. No entanto, Michelangelo não se deteve por muito tempo ao pedido do Papa e, após alguns esboços, obteve sua autorização para elaborar um novo projeto iconográfico. Assim, nasceu, no teto da capela, um grande livro ilustrado⁹, com nove cenas retiradas do livro de gênesis, doze quadros laterais retratando os profetas bíblicos e as sibilas mitológicas, quatro pendentes com cenas da história de Israel, oito velas e doze lunetas com os antepassados de Cristo.

⁷ Sem desmerecer o intento criativo de Michelangelo, Enrica Crispino chama a atenção para a credível hipótese de uma colaboração entre Michelangelo e os teólogos e intelectuais da corte pontifícia que, certamente, lhe sugeriu os temas e pontos de partida, a partir dos quais o artista desenvolveu *à sua maneira*. Entre os nomes citados estão o franciscano Marco Vigerio e Egidio de Viberto. Este último, dentre outras coisas, foi estudante de Marsilio Ficino, o maior representante do humanismo de Florença (Cf. Crispino, 2001, p. 76).

⁸ Cabe destacar que Rafael via Michelangelo como um mestre. Inclusive lhe prestou uma homenagem representando-o como Heráclito, o “Pai da dialética”, no magnífico afresco *Scuola di Atene*, localizado no Palácio Apostólico, no Vaticano, e que foi pintado no mesmo período em que Michelangelo pintava o teto da Capela Sistina. Acerca da relação entre os dois artistas, recomendamos o artigo *Il contrapposto fra Michelangelo e Raffaello nelle “Vite” di Giorgio Vasari. Unità e molteplicità dei modelli* (Marques, 2014).

⁹ Uma visita virtual à Capela Sistina pode ser acessada no site do Vaticano, por meio do endereço eletrônico: <http://www.vatican.va/various/cappelle/index_sistina_en.htm>. Por meio desse recurso eletrônico pode-se ter uma noção da complexidade compositiva da obra de Michelangelo.

Com o desafio vencido e o trabalho concluído, Michelangelo retornou à escultura, seu grande prazer. No entanto, em 1536, a vida o reconduziu ao templo de sua dor, agora com a incumbência de cobrir a parede do altar com outro afresco, *Il Giudizio Universale*. Após intenso trabalho, revelou-se nas paredes do altar o capítulo final da narrativa teológica de Michelangelo, composta de mais de quatrocentas figuras que se movem num turbilhão centrípeto. Nesse último afresco, o pintor retratou sua original visão do juízo final, elaborando seus conflitos teológicos por meio do amontoado de corpos desnudos que manifestam múltiplas formas de lidar com a graça, a redenção, o inferno e o julgamento de Cristo. Se na abóboda o toscano narrou o nascimento da história da humanidade, a catástrofe do pecado e o progredir da revelação bíblica, no altar ele apresenta a vinda do Cristo Juiz, no final da história, no dia em que bons e maus se apresentarão diante de Deus.

Tanto no teto quanto na parede do altar, Michelangelo demonstrou sua ausência de comprometimento com a visão medieval, em que o coletivo determina o modo como o indivíduo deve vivenciar sua espiritualidade. Seu compromisso era com uma nova concepção de mundo, mais individualista, voltada para fora, olhando o secular e reinterpretando o que fora, até então, pregado como ideal religioso. Não são as ruas de ouro da nova Jerusalém que agradam o ser humano renascentista, mas as ruas dos filósofos, a acrópole, as ruas sábias de Atenas¹⁰. Dentro desta visão antropocêntrica, o artista, que antes era o pintor da publicidade religiosa da Igreja, agora impõe seu olhar sobre os temas bíblicos. Dessa forma, não temos na Capela Sistina uma simples representação de temas religiosos, mas uma potente representação imagética da concepção teológica de Michelangelo. Uma visão influenciada pelos *Spirituali*, um grupo de reformistas italianos que pretendiam promover a reforma da Igreja a partir de uma renovação espiritual e, para isso, se reuniam ao redor dos escritos de Martinho Lutero e João Calvino, elaborando, a partir do

¹⁰ O afresco de Rafael denominado Escola de Atenas, executado entre os anos de 1509 e 1510, demonstra bem esse espírito do período. Ao invés dos temas religiosos, o pintor retratou uma alegoria sobre a complexidade do pensamento filosófico.

místico espanhol Juan de Valdéz (1509-1541), uma síntese entre a fé católica e a nascente fé protestante, no desejo de construir um catolicismo novo e espiritualizado, sem, contudo, destruir as bases da Igreja romana (Blunt, 2001, p. 91). Eles se reuniram na década de 1510 até a de 1560, contando com a presença de grande número de religiosos como os cardeais Gasparo Contarini (1483-1542), Jacopo Sadoleto (1477-1547) e Reginald Pole (1500-1558), além de Vittoria Colonna (1490-1547) e o próprio Michelangelo. O principal escrito desse grupo foi *Beneficio di Cristo*, escrito pelo monge beneditino Benedetto Fontanini e impresso em Veneza no ano de 1543, registrando ideias que já circulavam pelo grupo em anos anteriores. A despeito de congregarem pessoas que estavam no topo da hierarquia eclesiástica e contarem com a simpatia do papa Paulo III, as ideias dos *Spirituali* não fizeram frente ao conservadorismo dos *Zelanti*, tanto que seu principal escrito acabou por ser incluído no *Index Librorum Prohibitorum* em 1549.

No afresco sistino, podemos perceber a visão de Michelangelo a respeito do tema tratado – o Antigo Testamento e o juízo final – em que Michelangelo propõe a concordância entre o mundo *sub lege* (sob a lei) e o mundo *sub gratia* (sob a graça), o mundo judaico-cristão e a mitologia dos gregos, o olhar renascentista e o tema universal da busca da espiritualidade.

UMA PINTURA ESCULTURAL NUM CAMINHO LITÚRGICO

*Não tem o ótimo artista conceito algum
Que o mármore em si mesmo não encerre
Em sua matéria, e só àquele chega
A mão que obedece ao intelecto
(Michelangelo)¹¹*

¹¹ “Non ha l’ottimo artista alcun concetto/ c’ un marmo solo in sé non circonscriva/ col suo superchio, e solo a quello arriva/ la man che ubbidisce all’ intelletto.” Tradução de Luiz Marques do poema escrito entre 1538 e 1544 (Marques, 2004, p. 47).

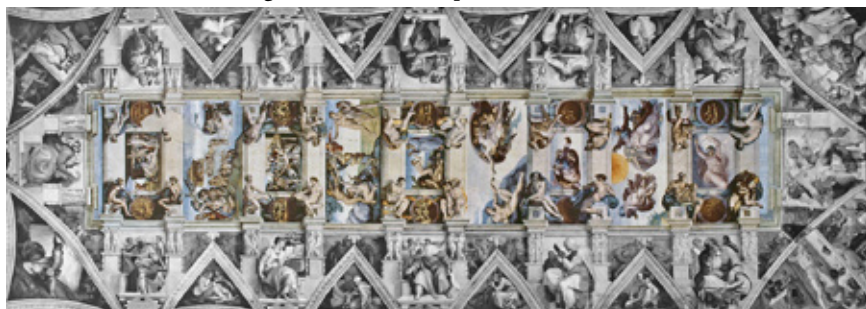
Como vemos no verso transcrito acima, parte de um soneto escrito para Vittoria Colonna, a Marquesa de Pescara, Michelangelo defendia que todos os *concetti* (conceitos) podem ser expressos por meio da escultura. Por isso, para ele, a pintura não poderia ser entendida como uma prisão bidimensional, mas como um desafio: compor uma obra que, sendo pintura, despertasse no espectador a mesma sensação da escultura, a saber, a possibilidade de mudar a rota. Os afrescos sistinos de Michelangelo são como “esculturas pintadas” cuja escala

[...] não é determinada pela métrica de um espaço pictórico contínuo e em perspectiva, já que estas figuras-esculturas se hierarquizam e se superpõem em diversos planos arquitetônicos da abóboda em função de seus próprios ‘níveis de realidade’, dos quais o espaço pictórico não é um denominador comum, mas apenas um dos ‘níveis’ do jogo ficcional (Marques, 2004, p. 48).

Andando ao redor de uma escultura, mudamos constantemente nosso ponto de análise, nossas conclusões sobre a obra, nossa experiência, abrindo ou fechando nosso olhar sobre o que vemos. Da mesma forma, quando o apreciador se movimenta pela capela, percebe que a obra vai se mostrando diferente, como uma escultura, revelando as vias que estavam escondidas. As luzes interagem na obra como se os volumes rompessem a argamassa. Essa é a beleza da escultura que podemos desfrutar na pintura de Michelangelo. Assim como numa escultura pode-se ter diversos olhares de acordo com a posição do apreciador ao redor da obra, Michelangelo nos oferece diversas vias de apreciação, diversos olhares sobre a mesma obra, de forma que podemos num instante seguir a via dos profetas e das sibilas, noutro, andar pelos episódios do livro de Gênesis ou pela via dos pormenores, ou ainda ler a obra pelo contemplar do grande afresco no altar. Tais escolhas implicam um posicionamento físico do apreciador no espaço da capela, fazendo com que a obra seja percebida de diferentes maneiras, em suas luzes e perspectivas. Encontramos a mudança da visão quatrocentista de composição, alterando as relações espaço-composição e narração-cronologia com a finalidade de abrir novas possibilidades de leitura e romper com os ditames

renascentistas, o que faz com que Michelangelo caminhe rumo ao maneirismo¹² e, até mesmo, ao posterior barroco, oferecendo ao apreciador figuras que transitam entre o sagrado e o profano dentro de um universo de imagens que se sobrepõem às estruturas arquitetônicas da capela.

Figura 1: Teto da Capela Sistina, 1512



Michelangelo Buonarroti. Afresco. Capela Sistina, Vaticano (destaque para a área central).

Para essa apreciação, partiremos de um breve panorama do grandioso teto da sistina para entendermos o caminho litúrgico proposto por Michelangelo. Somente “andando” por ele podemos contemplar os diversos recursos figurativos da composição e apreender, com toda a parcialidade que nos é inerente, o olhar de Michelangelo sobre os temas bíblicos. Iniciamos o caminho proposto pelo pintor florentino pela cena *Separazione della luce dalle tenebre* a partir do altar no qual encontraremos o afresco *Il Giudizio Universale*. Nas áreas centrais os seguintes episódios de Gênesis: iniciando com as cenas da criação (*Separazione della luce dalle tenebre*, *Creazione degli astri*, *Separazione delle acque dalla terra*, *Creazione di Adamo* e *Creazione di Eva*).

¹² O maneirismo é o termo usado por Giorgio Vasari (1511-1574) para referir-se à “maneira” de cada artista criar. Posteriormente, no séc. XVII, o termo foi usado pelo historiador italiano Luigi Lanzi num sentido pejorativo e somente no séc. XX, com Ernst Robert Curtius, dentre outros, o termo maneirismo passou a designar a produção artística, em especial a italiana, a partir de 1520, entre o fim do Alto Renascimento e o início do barroco.

Ao sairmos do altar, as primeiras imagens que se apresentam são a representação de um Deus dançarino em sua túnica rosa, cortando o céu em espiral num belo escorço que define ao primeiro olhar o que nos acompanhará durante o percurso pelos afrescos. Aliás, o escorço é a técnica de representação que nos acompanha pelos afrescos sistinos de Michelangelo, sendo por meio desse recurso que o autor da *Pietà* resolveu os problemas de composição do afresco do altar. Como o escorço objetiva gerar uma ilusão de tridimensionalidade encurtando (*scorciare*) algumas partes da figura representada, a aplicação das leis da perspectiva gera um efeito escultural do qual Michelangelo fez uso em seus afrescos.

Embora apaixonado pela cultura grega, Michelangelo pintou um Deus incompatível com o conceito da metafísica grega de *apatia* divina, onde o Criador não pode ser tomado por algo que lhe seja externo. Aqui, Deus parece tomado pela música da criação e se lança no infinito em uma dança que anuncia o nascimento do próximo passo.

Figura 2: Teto da Capela Sistina, 1512



Michelangelo Buonarroti. Afresco. Capela Sistina, Vaticano
(destaque para os profetas e sibilas).

A narrativa segue para a representação do pecado (*Peccato originale e cacciata dal Paradiso terrestre, Sacrificio di Noè, Diluvio universale e Ebbrezza di Noè*), alocando, nas áreas laterais, as figuras de sete profetas e cinco sibilas. Os primeiros foram representados de forma a evidenciar um crescente da revelação profética de forma que, quanto mais nossa visão se distancia do altar,

mais percebemos o envolvimento do profeta com a revelação dada a ele. Os profetas representados aqui são: Daniel, Ezequiel, Isaías, Jeremias, Joel, Jonas e Zacarias. As sibilas são personagens da mitologia grega que, sob a inspiração de Apolo, possuem poder profético. O interessante é notar a relação criada pelo artista entre elas e os profetas do Antigo Testamento, intercalando o sagrado dos profetas e o profano das sibilas e construindo um caminho de leitura muito próprio e cheio de riqueza. As sibilas representadas são: Ciméria, ou sibila Cumana, Prisca, a sibila Eritréia, Dafne, a sibila Délfica, a sibila Líbia e Sambeta, a sibila Pérsica. No canto encontramos pendentes com representações de várias cenas da história do povo de Israel segundo foram narradas nos vários livros do Antigo Testamento, tais como: David e Golias, a punição de Amã, a Serpente de Bronze e Judite e Holofernes.

Na apreciação do teto, é fácil sentir como se uma janela se abrisse para o infinito, onde o tempo perde o seu senhorio e converte-se em anfitrião que abre suas mãos e revela o que antes nossos olhos não podiam conhecer. Na paradoxalidade do ver, diante da grandeza da obra do teto, sentimos a nossa realidade mortal, nossa condição de finitude e, ao mesmo tempo, diante das imagens que representam séculos se descortinando diante dos nossos olhos, conseguimos imaginar o que é estar fora do tempo. É interessante o convite que a obra nos faz: de nos percebermos ora como seres oniscientes, ora como mortais impotentes dentro da história. Assim, ela nos aproxima de Deus tanto quanto da nossa humanidade.

*IL GIUDIZIO UNIVERSALE*Figura 3: Esquema da composição do *Giudizio Universale*

Depois de percorrer a via litúrgica do teto, chegaremos ao juízo na parede do altar. O afresco está dividido em quatro bandas horizontais. De cima para baixo, na primeira parte, encontramos as duas lunetas superiores, nas quais anjos seguram os instrumentos da paixão (a cruz, a coroa de espinhos e o pilar). A segunda banda tem no centro um Cristo juvenil, que emerge no afresco de modo severo e implacável, levantando seu musculoso *braccio severo* (braço severo) e num redemoinho erguendo os santos ao céu e precipitando os perdidos ao inferno. Na terceira banda, os anjos tocam as trombetas e do lado direito os condenados são precipitados ao inferno, enquanto do outro lado os mortos ressuscitam e são erguidos ao céu. A banda inferior está dividida em duas partes, à esquerda está o reino dos mortos e à direita o inferno, representado pelo barco de Caronte.

No centro da cena, ao lado de Cristo, encontramos Maria, que abaixa seus olhos a fim de não contemplar a dor dos condenados e resigna-se, afinal, na inexistência da possibilidade de alterar os destinos da humanidade. Diferente da iconografia convencional, Buonarroti representa os santos, aqueles cujas vidas terrenas sinalizaram o compromisso com a pregação de Cristo, exibindo os instrumentos de seus martírios¹³, numa multidão que se alvoroça ao redor do Salvador. São Lourenço, aos pés de Maria, apresenta a grelha onde foi queimado vivo, Santo André carrega a cruz em formato de X, São Bartolomeu levanta a faca com a qual foi-lhe esfolada a pele. Mais à direita, podemos ver São Simão segurando a serra que lhe partiu ao meio; São Brás levantando os pentes para cardar lã; Santa Catarina de Alexandria que, com seu corpo masculinizado, segura a roda de sua tortura e São Sebastião, ao seu lado, com as flechas que lhe conduziram à morte. Nessa representação dos mártires, vemos o autorretrato do artista na pele de São Bartolomeu (Figura 4).

¹³ Essa representação iconográfica está baseada no texto do livro de Apocalipse de João 6:9 que diz: “Quando ele abriu o quinto selo, vi, debaixo do altar, as almas daqueles que tinham sido mortos por causa da palavra de Deus e por causa do testemunho que sustentavam”.

Figura 4: Detalhe de *Giudizio Universale*

Se os mártires apontam para identificação de suas vidas com a paixão e martírio de Cristo, ao retratar-se na cena, o pintor apresenta-se como um mártir em sua devoção. Como vimos, a pintura foi, para Michelangelo, uma forma de louvor e ao mesmo tempo um caminho de tormento¹⁴, em

¹⁴ Essa relação entre louvor e sofrimento, já nos primórdios da reforma foi se enfraquecendo na teologia de Lutero. Ao esvaziar o poder da *ascese*, Lutero buscava diminuir o poder do sofrimento como forma de louvor, convertendo o trabalho, em todas as suas dimensões, num modo de devoção que transformou a cidade num lugar de culto, onde o cristão exerce sua vocação para a glória de Deus. Para o reformador alemão, a vida de devoção não estava restrita ao ambiente religioso, mas estendia-se a toda atividade humana, sendo uma devoção concreta no mundo.

que sua paixão pela escultura foi colocada de lado para cumprir as ordens de um Papa que lhe impôs a tarefa de ser o que cria não ser: um pintor. Ele acreditava que a escultura era superior à pintura, e que somente a primeira, com suas múltiplas linhas de leitura, permitia ao artista expressar a totalidade do universo. Por isso, com frequência, assinava suas cartas *Michelangiolo eschultore*, excluindo de sua assinatura o ofício de pintor (Argan, 2003, p. 221).

Por todo afresco, uma multidão de corpos desnudos¹⁵, dispostos num mesmo plano sem o uso das regras de perspectiva e harmonia de proporção comuns ao renascimento, compõe a visão de Michelangelo sobre o capítulo 20 do apocalipse e manifesta sua particular leitura da ressurreição e do julgamento final.

O sofrimento físico e as crises internas do pintor, aliadas ao contexto histórico conturbado, de intensa fragilização da espiritualidade católica e as muitas buscas por reformas, marcaram as representações pictóricas de Michelangelo na capela Sistina e promoveram nele um processo de aprofundamento teológico e crítica aos modelos teológico e imagético de seu tempo. Por isso, nessa típica obra de fronteira, vemos grandes diferenças com relação às primeiras obras de Michelangelo, os corpos aqui não nos remetem apenas aos cânones de beleza da época, concebidos num esquema de harmonia compositiva e unidade espacial, mas remetem fundamentalmente à expressão de uma espiritualidade conflituosa, garimpeira de respostas. As distorções dos corpos e a estilização dos rostos geram na cena bíblica um

¹⁵ Desde a revelação dos afrescos sistinos, a nudez das personagens, as representações das Sibilas no teto, e Minos e Caronte (personagens do inferno de Dante Alighieri na obra a “Divina Comédia”) no altar, geraram críticas ferozes por parte dos teólogos católicos por considerarem uma heresia a inclusão de evocações pagãs em uma obra tão importante para a igreja da época. Na parede do altar, Michelangelo preferiu fazer uso de uma imagem de Apolo, ao invés de Zeus, para representar o Cristo do *Juízo Final*, o que alimentou seus opositores com o argumento de que o pintor estava menosprezando a deidade de Cristo e mais preocupado com deleites artísticos do que com questões morais e teológicas, as tônicas da época. Pietro Aretino, um dos grandes opositores de Michelangelo, “considerava o Juízo final mais condizente com ‘as paredes de um banho delicioso’ do que com as fachadas de um coro supremo” (Quírico, 2003, p. 122).

clima conturbado que traz à tona as marcas das pregações do reformador dominicano Girolamo Savonarola e suas inflamadas interpretações apocalípticas, que enfatizavam o despojamento dos bens mundanos e a luta contra a vida imoral dos florentinos, criticando severamente a corte de Lourenço de Médici e o clero romano. Quando, em 1490, o reformador dominicano ocupava o púlpito do convento de São Marcos com suas contundentes pregações, Michelangelo era um jovem, mas a sua influência pode ser vista na figura destacada de João Batista, o santo ascético que pregava o repúdio à vida mundana por meio do batismo e uma reforma religiosa baseada na vinda do messias prometido. Tais críticas ganharam outro tom na voz dos reformadores, que já não criticavam apenas o apego aos bens mundanos, mas, principalmente, os desvios doutrinários decorrentes desse apego que desembocaram no abandono da centralidade da fé como acesso à salvação.

No afresco sistino, Michelangelo expressou em sua subjetividade uma resposta angustiada à insegurança dos tempos que prenunciaram a contrarreforma, marcados pelas guerras na Itália e pelo pessimismo decorrente do saque de Roma¹⁶, ocorrido em 1527, que pôs em cheque o mito da imunidade histórica de uma cidade repleta de ruínas e relíquias, que, naquele momento, havia sido saqueada de maneira bárbara (Argan, 2003). Nesse contexto, o eco das interpretações de Savonarola não era desmedido, pois “qualquer evento ligeiramente fora do comum era visto como um ‘sinal’” (Chastel apud Quírico, 2003, p. 55), então, o saque de Roma e os demais fatos que abalavam a igreja neste tempo não eram vistos como eventos comuns, mas sim como um sinal da desaprovação divina. Por isso, vemos tão forte o medo do juízo divino e a busca por reorganizar sua espiritualidade, principalmente na tentativa de formular, na iconografia do

¹⁶ Savonarola apregoava em seus sermões que os eventos políticos e militares de sua época eram manifestações da ira Divina, o que explica a visão pessimista de Michelangelo. Tal visão foi potencializada pelo fato de Carlos V, imperador do Sacro Império Romano-Germânico, ter sido o promotor do evento que enfraqueceu o papado e definiu o espaço do protestantismo no império.

afresco, um equilíbrio entre a doutrina católica da penitência e a proposta reformadora de salvação somente pela graça, mediante a fé, tal como havia sido assimilada pelos *Spirituali*. Por isso, no afresco, enquanto alguns dos salvos, como já vimos, apresentam os instrumentos de seu martírio, outros estão diante de Cristo com as mãos vazias. Enquanto uns são levantados ao céu com a ajuda angelical, símbolo da graça divina, outros levantam dos túmulos por sua própria força, demonstrando seu desejo em participar no processo de salvação. No trecho que mostra a ascensão dos Santos, alguns são guiados pelos anjos e outros parecem flutuar em sua força de vontade. Exemplo disso está no detalhe onde duas almas são puxadas por um anjo, por meio de um rosário (Figura 5).

Figura 5: Detalhe de *Giudizio Universale*



Nessa cena, uma das almas olha devotadamente para o anjo enquanto beija o rosário e a outra cruza os braços no peito em sinal de gratidão. Todos

esses elementos nos ajudam a entender o quanto Michelangelo buscava compreender sua própria salvação e qual o papel de sua vontade nesse processo. O Michelangelo sexagenário que pintou o afresco do altar via-se “sí presso a morte e sí lontan da Dio”¹⁷ (tão perto da morte e tão longe de Deus) e, se na juventude sua preocupação era mais estética do que teológica, a idade madura, somada à profunda amizade com Vittoria Colonna, despertou nele a preocupação sobre a salvação da alma. Contudo, a doutrina da salvação somente pela graça defendida por Lutero e Valdéz não levaram Michelangelo a desmerecer a força das boas obras, tanto que, “por toda a sua vida, ele sempre ajudou os necessitados com presentes e esmolas. E, também, era seu hábito enviar dinheiro para seu pai ou seu amado irmão, Buonarroto, em Florença, para que pudessem dizer missas por sua alma”.¹⁸

Chama-nos a atenção, mesmo numa primeira aproximação com a obra, a ausência do purgatório, esse “terceiro lugar” da geografia soteriológica, contra o qual muitos concílios protestantes foram organizados. Quando o reino de Deus foi confundido com a igreja visível, em sua manifestação histórico-temporal, a doutrina do estado intermediário, e principalmente a doutrina do estado final da humanidade, ganharam versões que buscavam ampliar o papel da igreja como mediadora das almas, e foi assim que as doutrinas da missa, das orações pelos mortos e das indulgências passaram ao primeiro plano na espiritualidade popular da época. Certamente essa ausência reflete a teologia da justificação somente pela fé de Lutero, uma formulação teológica que responde à questão fundamental da angústia de Lutero (como hei de ser salvo?) e que exclui a possibilidade sinergista do purgatório. O reformador compreendeu que não seria através da mediação da igreja, mas da ação monergista do Salvador, afinal, o pecado não é apenas uma fraqueza ou simples inclinação para o erro, mas uma condição

¹⁷ Buonarroti apud Ryan, 1998, p. 174.

¹⁸ “per tutta la vita, egli aiutò sempre i bisognosi con doni ed elemosine. Ed era anche sua abitudine di mandare denaro a suo padre o al suo fratello prediletto Buonarroto a Firenze perchè facessero dire delle messe per l’anima sua”. (Tolnay apud Forcellino, 2007, p. 45).

ontológica do ser humano, onde todo o ser humano (*totus homus*) é pecado, contrariando o dualismo aristotélico presente na teologia escolástica. Dessa forma, não é possível ao teólogo alemão aceitar a salvação como um processo de assemelhamento com Deus, numa participação na ação de Deus, mesmo que se entenda que esta é possibilitada pela obra da cruz. Segundo Lutero, Deus não salva aqueles que lhe são semelhantes, pois o ser humano, sendo todo pecado, é, portanto, desasemelhado a Deus e não possui a capacidade de fazer o seu melhor (*facere quod in se est*) para iniciar o processo de sua salvação. Assim, o ser humano só pode ser salvo pela fé que nos é doada graciosamente (*Sola fide justificante*) por Deus, de forma que a justificação nada mais é que Deus declarando justo o pecador, mesmo que este continue imerso no pecado original. Só a partir dessa declaração é que o ser humano pode caminhar para a santificação e tornar-se um doente em processo de cura¹⁹ (*simul justus et peccator*) e não tendo, portanto, nenhuma certificação que lhe dê independência em relação à graça divina. Nesse processo, a igreja é reduzida à comunidade daqueles que estão sendo curados. Paul Tillich sintetiza muito bem a ideia de Lutero ao afirmar que:

[...] a justificação é o paradoxo que anuncia ao pecador que ele se tornou justo, que ele, indigno, se tornou digno; que o não santo agora é santo, tudo isso pelo julgamento de Deus, que não se baseia em nenhuma conquista humana, mas apenas na graça divina gratuita. As ideologias desaparecem onde esse paradoxo da relação divino-humana é entendido e aceito. O homem não precisa decidir-se a respeito de si mesmo, porque ele é aceito como é, na plena perversão de sua existência (Tillich, 1999, p. 29).

Se comparamos o juízo de Michelangelo com a representação sobre o mesmo tema de Giotto di Bondone, pintado na Capela Scrovegni, em Pádua, uma referência para todos os pintores da Toscana, notamos que no afresco sistino Cristo julga sozinho. Os santos não estão entronizados, mas, assim como toda igreja, são parte passiva do julgamento, num claro reflexo

¹⁹ Cf. Lutero, 2003a, p. 229-322.

da *doutrina do sacerdócio universal de todos os santos*. Em *À Nobreza Cristã da Nação Alemã*, de 1520, Lutero eliminou a distinção, no âmbito espiritual, entre religiosos e seculares. Para ele, todos os cristãos são “ordenados sacerdotes através do batismo” (Lutero, 2003b, p. 282), sendo assim, toda a igreja é o verdadeiro “estamento espiritual”, e não apenas o papa, os sacerdotes ou bispos. Daí o fato de não encontrarmos na obra de Michelangelo nenhuma referência à igreja como instituição, o que deixa clara a intenção do artista em excluir de sua obra todos os instrumentos de mediação da salvação e estabelecer no centro o seu Cristo apolíneo, que evoca não só a eterna juventude do ressurreto, mas também a metáfora de Cristo como a luz sobrenatural (*Eu sou a luz do mundo*, João 8:12), que torna a humanidade ciente de seus pecados, sendo também o agente de sua purificação.

Mas, se Michelangelo deslocou o poder da igreja para Cristo ao registrá-la como alvo da salvação e não como detentora de poderes mediadores, em sua representação teológica, o pintor não retirou da igreja o seu grande instrumento de dominação eclesiástica: o inferno. Na parte inferior da composição do afresco, as almas danadas se confrontam com demônios medonhos, figuras antropomórficas cobertas pelas sombras que, sem misericórdia alguma, as arrastam para o inferno. O pavor da condenação e o confronto com a realidade infernal estão expressos na face aterrorizada dos condenados. Tal angústia é potencializada pela figura do barqueiro Caronte²⁰, que ameaça as almas com seu remo, causando uma desesperadora agitação no barco que as conduz a outra vida. Conseguimos ver no afresco o reflexo das palavras escritas na porta do inferno descrita por Dante: “Deixai toda esperança, ó vós que entraís” (Alighieri, 1999, p. 37). Tal ausência de esperança recebeu na cena do barqueiro Caronte sua melhor representação pictórica. Aqueles que foram capturados pelos demônios devem vivenciar na carne atormentada a descrição infernal proposta por Crisóstomo, Pai

²⁰ Na obra *Divina Comédia*, de Dante Alighieri, encontramos a seguinte descrição de Caronte: “De olhos em brasa, Caronte os incita; lhes acenando todos os recolhe; bate com o remo quando algum hesita” (Alighieri, 1999, p. 41).

da Igreja Bizantina, quando caracteriza o inferno como “a terra da morte eterna, um abismo onde não há vida, o lugar das trevas, onde não há luz, um abismo do qual os condenados suspiram, mas não encontrarão ouvidos que os ouçam.” (Crisóstomo apud Moltmann, 2007, p. 179). Isso demonstra o quanto Michelangelo, tal como Lutero, pertencia a um tempo fronteiro entre a mentalidade medieval e o tempo nascente da modernidade.

CONCLUSÃO

Já se aproxima o marco dos 500 anos desde que as dúvidas pictóricas de Michelangelo foram vistas pelo primeiro apreciador, na inauguração de 1541. Daí que a sua obra seja uma grafia desse período, ou, como diria Berger, um modo de ver corporizado em imagem (Berger, 1972, p. 13). Podemos ver no *Il Giudizio Universale* de Michelangelo a cristalização confusa da desapropriação²¹ da igreja de seu poder como mediadora, fruto direto da contundente crítica de Lutero, que em si catalisou todo um movimento de contestação religiosa na Europa. Dessa forma, a partir das ideias da reforma, o centro da espiritualidade cristã não estava mais na igreja, mas em Cristo. Não mais nas mediações, mas no acesso direto ao Salvador. Não mais numa devoção centrada noutra vida, mas naquela que é gozada no aqui/agora, na ação cotidiana dos indivíduos. Não mais submissa ao peso da coletividade obsessiva, mas à dádiva da relação filial. E foi dessa forma que o artista toscano percebeu o movimento secularizador da reforma: como um desestabilizar da antiga devoção que o conduziu a uma sincrética percepção da novidade luterana. A reforma fez da dúvida um elemento fundamental da fé cristã, como nos indica Paul Tillich (1980, p. 15), pois quando a fé deixou de ser definida como adesão à infalibilidade doutrinal da igreja, como na teologia franciscana, passou, então, a ser considerada como consciência da presença

²¹ Aqui seguimos a ideia do filósofo italiano Giacomo Marramao (Marramao, 1997), para quem a secularização se caracterizou como uma desapropriação dos bens da igreja, nomeadamente, os bens simbólicos que davam sentido à existência dos indivíduos.

absoluta de Deus²², de modo que o pensamento autônomo e a liberdade passaram a ser imprescindíveis à vida cristã. Liberdade que teve como consequência a fragmentação doutrinária e a continuação do processo de desapropriação dos bens simbólicos do modelo hegemônico de cristianismo.

No afresco sistino, Michelangelo experienciou a si mesmo, pois, como bem expressou Rolf Kühn, “o sentimento, a impressão, a sensação são nomes para a vivência imediata que eu sou” (Kühn, 2005, p. 175). Uma vivência que faz com que a existência tenha de ser sentida e vivida para que possa, *a posteriori*, ser entendida ou, como no caso de Michelangelo, ser pintada. Assim, podemos afirmar que a obra sistina registra não só a genialidade artística desse pintor toscano, mas a própria impressão da vida, grafada e tecida nos eventos que construíram a biografia de Michelangelo, afetando-o, marcando-o e gerando arte. Isso nos permite ver no afresco sistino uma grafia existencial, no qual tanto a influência reformada quanto as noções de devoção oriunda das leituras histórica e conceitual promovidas pelos *Spirituali* conduziram o escultor florentino a ler as dores e as deformações corpóreas como devoção, onde sofrer potencializava a oração iconográfica.

REFERÊNCIAS

- ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia: inferno*. São Paulo: Editora 34, 1999. Tradução de Ítalo Eugênio Mauro.
- ARGAN, Giulio Carlo. *História da arte italiana: de Michelangelo ao futurismo*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- BERGER, John. *Modos de ver*. Lisboa: Edições 70, 1972.
- BLUNT, Anthony. *Teoria Artística na Itália 1450-1600*. São Paulo: Cosac Naify, 2001. Tradução de João Moura Jr.

²² Em seu prefácio à Epístola de Paulo aos Romanos, Lutero apresenta uma síntese acerca do seu conceito de fé. Cf. Lutero, 1984, p. 184.

BUONARROTI, Michelangelo. *Cartas escolhidas*. Campinas: Unicamp; São Paulo: Unifesp, 2009. Tradução de Maria Berbara.

CRISPINO, Enrica. *Michelangelo*. Firenze: Giunti, 2001.

FORCELLINO, M. *La corrente “spirituale” nei disegni, dipinti e sculture di Michelangelo negli anni Quaranta*. Amsterdam: University of Amsterdam, 2007. Disponível em: <https://pure.uva.nl/ws/files/4418140/53009_Forcellino.pdf>. Acesso em: 3 abr. 2018.

KÜHN, R. A certeza do viver. In: MARTINS, Florinda; LOURENÇO, Olga (Ed.). *A Felicidade: Fénix Renascida do Niilismo*. Lisboa: CFUL; Associação Portuguesa Mathesis, 2005. p. 175-188.

LUTERO, Martinho. *Pelo Evangelho de Cristo: obras selecionadas de momentos decisivos da reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

_____. *Obras selecionadas: interpretação bíblica – princípios*. São Leopoldo: Sinodal, 2003a.

_____. *Obras selecionadas: o programa da reforma – escritos de 1520*. São Leopoldo: Sinodal, 2003b.

MARQUES, Luiz. Michelangelo, escultura e universalidade. *Revista História Viva*, coleção Grandes Temas: Renascimento, São Paulo, n. 5, p. 47-64, 2004.

_____. Il contrapposto fra Michelangelo e Raffaello nelle “Vite” di Giorgio Vasari. Unità e molteplicità dei modell. *Figura: Dossî Illustrazione Scientifica*, n. 2, 2014. Disponível em: <http://figura.art.br/2014_14_marques.html>. Acesso em: 10 abr. 2018.

MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. São Paulo: Unesp, 1997.

MIGLIACCIO, Luciano. Poemas de mármore. Michelangelo escultor e poeta nas Lezioni de Benedetto Varchi. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 18, n. 35, p. 207-216, 1998.

MOLTMANN, Jurgen. *No Fim, o início*: breve tratado sobre a esperança. São Paulo: Loyola, 2007.

NASCIMENTO, Cristiane. Divino Michelangelo, o Apeles moderno. *Limiar*, São Paulo, v. 2, n. 3, p. 250-289, 2014.

QUÍRICO, Tamara. *O juízo final de Michelangelo*: questões iconográficas e a polêmica do Cinquecento sobre o afresco sistino. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Campinas, Campinas, 2003.

RYAN, Christopher. *The Poetry of Michelangelo*: an introduction. Londres: Athlone Press, 1998.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1980.

_____. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Aste, 1999.

Recebido em: 30/05/2018

Aprovado em: 22/07/2018

ENSAIO FOTOGRÁFICO

SAMSARA¹*John Fahy*²

Nos últimos dois séculos, Kumartuli, em Calcutá, foi o lar de uma colônia artesanal de ceramistas (*Kumars*). Kumartuli (do bengali: *kumar*, que significa “esculpir” e *tuli*, que significa “lugar”) foi um dos vários distritos de ocupação similares criados no século XVIII pela Companhia Britânica das Índias Orientais; outros incluíam *Chuttarparah*, “o lugar dos carpinteiros” e *Suriparah*, “o lugar dos vendedores de vinho”. A maioria dos cerca de 400 Kumars em Calcutá hoje é de descendentes de artistas que migraram de Krishnanagar, perto da fronteira com Bangladesh, no final do século XIX (Sen, 2016; Heirestad, 2017). Originalmente conhecidos por suas painéis e utensílios de argila, eles logo começaram a se especializar na construção de grandes *murtis* (divindades), pelos quais são hoje renomados no mundo todo. Enquanto os Kumars estão ocupados durante o ano todo com encomendas de estátuas de populares ícones culturais indianos – de escritores a combatentes da liberdade – a colônia é mantida viva pelo festival anual Durga Puja.

Durga Puja é um festival de outono pós-monção (em setembro/outubro) particularmente popular em Bengala Ocidental e em alguns outros estados orientais como Odisha, Assam e Bihar. Coincide com o festival Navratri (*Navratri* significa “nove noites”), que é celebrado em toda a Índia (ver Simmons; Sen; Rodrigues, 2018). Durga Puja comemora a vitória da deusa Ma Durga sobre o demônio búfalo *Mahishasura* e, num sentido mais geral, o triunfo do bem sobre o mal. Enquanto Ma Durga é a principal protagonista, outras divindades proeminentes são seus quatro filhos; Lakshmi (deusa da

¹ Tradução de Julio Cortijo.

² Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Cambridge. Pesquisador da Universidade de Georgetown, no Catar, e do Instituto Woolf, em Cambridge. Atualmente conduz um projeto de pesquisa comparativa sobre iniciativas inter-religiosas em Doha, Nova Delhi e Londres.

prosperidade), Saraswati (deusa do conhecimento e música), Kartikeya (deus da guerra) e Ganesha (removedor de obstáculos). Em outras partes da Índia, Durga Puja é um festival de nove ou dez dias, mas em Bengala Ocidental, onde é até mesmo maior do que o Diwali, os eventos acontecem ao longo de cinco dias (Durga Puja começa no sexto dia de Navratri). O festival é centrado na história de Ma Durga, mas também abrange a recitação das escrituras e a lembrança dos entes queridos que morreram.³

Ao longo dos cinco dias de Durga Puja, uma atmosfera febril de carnaval toma conta de Calcutá. Trupes de bateristas tocam *dhaks* (bateria) enquanto a música retumba de velhos oradores nas ruas. Ao redor da cidade, milhares de *pandals* (templos improvisados), às vezes com vários andares, e abrigando uma variedade de divindades de tamanho descomunal, aparecem em todas as esquinas. Foliões reúnem-se aos milhões para ter um vislumbre de Ma Durga em pé triunfante sobre o demônio *Mahishasura*. Ela é tipicamente representada com dez braços, montada em um leão e acompanhada por seus quatro filhos. Diferentes distritos são bem conhecidos por abrigarem os mais elaborados *pandals*, e multidões descem todas as noites para ouvir poesia e música, encontrar amigos e familiares e avaliar a eclética variedade de oferendas aos deuses. Enquanto o próprio Durga Puja dura apenas cinco dias, no entanto, a preparação em Kumartuli começa com meses de antecedência.

³ Para mais detalhes sobre os aspectos litúrgicos de Durga Puja, ver Rodrigues, 2003.



Vários meses antes do Durga Puja, os Kumars começam a coletar as matérias-primas necessárias para criar os murtis; a mais importante delas sendo a argila. A argila é composta em maior parte por solo das margens do rio Hugli, mas devido a razões ritualísticas, o solo de “territórios proibidos”, como bordéis, é adicionado à mistura (Chatterjee, 2004, p. 64). Muito parecido com uvas no processo tradicional de vinificação, os Kumars, em seguida, pisam a mistura de solos em uma consistência viável de se trabalhar. Esta é uma tarefa demorada e pouco invejável nos meses de verão sufocante.



Camadas de argila são adicionadas a molduras de madeira embrulhadas com palha, o que dá aos murtis sua forma básica. Essas molduras são criadas para suportar várias divindades e demônios em poses padronizadas, geralmente representando episódios populares dos épicos. No período que antecede o Durga Puja, a Rua Banamali Sarkar, que atravessa o coração de Kumartuli, enche-se lentamente de murtis semiacabados.



Em toda a rede de pequenos e sinuosos becos que compõem Kumartuli, os Kumars trabalham incansavelmente em oficinas apertadas contra prazos exigentes. Depois de seca, a primeira camada de argila precisa ser tratada e as rachaduras precisam ser preenchidas antes de se passar para o trabalho de detalhamento. A tarefa é dificultada em grandes proporções pelas condições úmidas das monções. Depois que o murti toma forma, detalhes que rivalizariam os frisos do Partenon são meticulosamente adicionados para trazê-los à vida.



Enquanto a maioria dos Kumars está trabalhando em divindades de tamanho descomunal, existem alguns que trabalham com escalas menores. Cada peça, independentemente do tamanho, é feita à mão com cuidadosa reverência e cuidado.



Depois que os detalhes foram adicionados, os murtis são pintados em cores brilhantes e adornados com as melhores roupas de seda, joias ornamentadas e até mesmo perucas. Eles são ritualmente consagrados e “despertados” (*bodhana*) antes de serem entregues aos vários bairros de Calcutá, onde são alojados nas esquinas das ruas em *pandals*. Eles permanecem em exibição durante os cinco dias do festival e são adorados como as divindades de pedra de um templo.



No último dia do festival (*Vijaya Dasami*), as ruas de Calcutá estão cheias de caminhões que transportam os murtis de toda a cidade para as margens do rio Hugli. Cantando *bhajans* (hinos) e manchando com vermelhão as testas um do outro, os devotos se amontoam na parte de trás dos caminhões para acompanhar os deuses em uma procissão caótica.





Cada bairro se reúne para trazer os murtis que eles encomendaram (com preços nada modestos) de volta ao rio. Dado o seu tamanho, esta não é uma tarefa simples e muito planejamento logístico é necessário. Uma vez que eles chegam, os devotos lutam para encontrar uma maneira de remover os murtis do caminhão e trazê-los intactos para a beira do rio. Esta é a última chance que eles têm de mostrar a qualidade de sua encomenda.



A tarefa é tipicamente executada por um grupo de homens, geralmente em meio a gritos altos e batidas de tambores. Por sua vez, eles descem a margem do rio, onde despejam (des)cerimoniosamente as divindades no rio, de onde vieram.



Depois de meses de trabalho incansável e alguns dias de adoração ritualística, os murtis são destruídos em massa. Enquanto, tradicionalmente, eles seriam deixados flutuando auspiciosamente rio abaixo, dada a escala de Durga Puja em Calcutá (uma cidade com uma população de quase 5 milhões), e o grande volume de *pandals* produzidos, por razões ambientais, os murtis são pescados da água por guindaste a poucos metros de onde eles foram despejados.





Em um ritual microcósmico que simbolicamente espelha o ciclo hindu de morte e renascimento (*samsara*), os murtis são adicionados a uma pilha divina de tecido e barro, esperando, como devem, o Durga Puja do próximo ano para serem despertados uma vez mais pelos ceramistas de Kumartuli.

REFERÊNCIAS

CHATTERJEE, Jayabrato. *Kolkata: the Dream City*. New Delhi: UBSPD, 2004.

HEIERSTAD, Geir. *Caste, Entrepreneurship and the Illusions of Tradition: branding the Potters of Kolkata*. London; New York: Anthem Press, 2017.

RODRIGUES, Hillary. *Ritual Worship of the Great Goddess: the Liturgy of the Durga Puja with Interpretations*. Albany: SUNY Press, 2003.

SEN, Moumita. Craft, identity, hierarchy: the Kumbhakars of Bengal. In: CHANDRA, Uday; HEIERSTAD, Geir; BO NIELSEN, Kenneth (Ed.). *The Politics of Caste in West Bengal*. Oxford; New York: Routledge, 2016. p. 216-239.

SIMMONS, Caleb; SEN, Moumita; RODRIGUES, Hillary. *Nine Nights of the Goddess: the Navaratri Festival in South Asia*. Albany: SUNY Press, 2018.

Recebido em: 23/07/2018

Aprovado em: 26/07/2018

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 identificá-los. Para remover a identificação das propriedades do arquivo, o autor dos originais deve realizar os seguintes procedimentos:

a. Em documentos do Microsoft Office ou Mac: (no menu Arquivo > Propriedades), iniciando em Arquivo, no menu principal, e clicando na sequência: Arquivo > Salvar como... > Ferramentas (ou Opções no Mac) > Opções de segurança... > Remover informações pessoais do arquivo ao salvar > OK > Salvar.

b. Em PDFs, os nomes dos autores também devem ser removidos das Propriedades do Documento, em Arquivo no menu principal do Adobe Acrobat.

7) A *Debates do NER* a cada número publica dois tipos de textos: artigos e resenhas. Cada um desses trabalhos tem características com relação a conteúdo e número de páginas que deverão ser observados pelos autores:

a. Artigos (15-25 páginas): Relatos de investigações originais, baseados em pesquisas sistemáticas e completas, realizadas com as devidas metodologias e análises científicas. Também serão admitidos, porém em número limitado, artigos teóricos ou de revisões sistemáticas e atuais sobre temas relevantes para a linha editorial da revista, que conte com análise crítica e oportuna de um corpo abrangente de pesquisa, relativa a temas que contribuam para o desenvolvimento das Ciências Sociais da Religião, preferencialmente num campo de investigação para a qual o(a) autor(a) contribui.

b. Resenhas (3-10 páginas): Análise crítica de obras publicadas recentemente (máximo quatro anos), norteando o(a) leitor(a) quanto às suas características e explicitando usos potenciais. Antes de submeter esse tipo de trabalho, os(as) autores(as) deverão consultar a Editora Geral.

8) Os critérios que serão avaliados nos artigos submetidos à publicação são os seguintes:

a. Quanto à estrutura: Qualidade da estrutura lógica do trabalho no que se refere à organização dos tópicos que o compõem.

b. Quanto à redação: Será avaliada a clareza do texto, a qualidade ortográfica e gramatical, além de argumentação elucidada com rigor e propriedade;

c. Quanto à qualidade técnica e científica: Serão analisados o emprego correto dos conceitos abordados, a adequação e a profundidade dos conteúdos bem como o rigor científico do trabalho.

d. Quanto à originalidade: Serão levados em conta o ineditismo e o grau de inovação proposto pelo trabalho, além da expressividade e importância do trabalho, para a discussão de problemas de seu campo de investigação;

e. Atualidade e pertinência das referências utilizadas.

9) Os manuscritos submetidos deverão ter folha de rosto contendo: Título completo do trabalho, em português ou espanhol, juntamente com sua versão em inglês, resumo (entre 100 e 150 palavras) com espaço simples, no idioma do artigo e sua respectiva versão em inglês e palavras-chave (máximo quatro) também no idioma do artigo, com sua respectiva versão em inglês. Além disso, deverá conter nome(s) completo(s) do(s) autor(es), suas titulações máximas, o nome completo da(s) instituição(ões) onde atua(m) e a posição do(s) mesmo(s) em tal(is) instituição(ões). Também deverão constar os seguintes dados de contato: Endereço completo, e-mail e telefones (recomenda-se utilizar endereços institucionais, tanto para correspondência física quanto eletrônica).

10) Após encaminhado e avaliado pelos pares, a equipe editorial entrará em contato com o autor principal, para informar o veredito, que poderá ser de aceite, aceite com alterações ou de recusado. Em qualquer desses casos, o material enviado não será devolvido.

11) Em caso de dúvidas, os autores poderão entrar em contato com a equipe editorial através do e-mail: debatesdoner@gmail.com, ou com o departamento de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pelo telefone: 3308-6638.

12) Os artigos devem ser escritos em fonte Times New Roman 12. O texto deverá estar justificado, e em formato A4 (210x297), com espaço de 1,5 e ter até 8 mil palavras (artigos) e até 4 mil palavras (resenhas), incluindo título, resumo, palavras-chave, referências e notas. Inicial maiúscula deverá ser usada somente quando imprescindível e os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

a. *itálico*: para palavras estrangeiras, títulos (livros, eventos etc.) e ênfase;

b. *aspas duplas*: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;

c. *negrito e sublinhado*: devem ser evitados.

13) Para citações bibliográficas, os autores deverão se guiar pelas normas da ABNT, de modo que no corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas, a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

a. Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

b. Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

14) As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo de quatro espaços à direita da margem esquerda e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma. Além disso, as notas explicativas devem ser numeradas ordinalmente no texto e vir no rodapé da página

15) Os desenhos, as fotografias, as tabelas, os gráficos, os mapas, dentre outros elementos representativos, deverão estar devidamente numerados, com o título e com a fonte consultada. Os autores deverão atentar ainda para a qualidade de tais itens, de modo a garantir a fidedignidade dos mesmos, tanto na reprodução quanto na impressão.

16) A *Debates do NER* não se responsabiliza, sob nenhuma circunstância, pelos conceitos enunciados pelos autores. Ao enviar seu material, o autor cede instantaneamente os direitos autorais de forma integral ao PPG em Antropologia Social da UFRGS.

17) Os autores de artigos ou resenhas receberão dois exemplares da revista na qual seus trabalhos forem publicados.

18) As referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente, seguindo as normas da ABNT, conforme os modelos:

a) Livro (e guias, catálogos, dicionários etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, Louis. *Homo hierarchichus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward. (Org.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

b) Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

c) Artigo/matéria em periódico (revista, boletim etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, Mariza. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

d) Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, Alain. O recuo do islamismo político. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13. SOB as bombas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

e) Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa, conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, Maria Cristina Gonçalves. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1997.

f) Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

g) Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão “In:”, nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, Verena. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1) A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, justificar em "Comentários ao Editor".

2) Os arquivos para submissão estão em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF (desde que não ultrapasse os 2MB)

3) Todos os endereços de páginas na Internet (URLs), incluídas no texto (Ex.: <http://www.ibict.br>) estão ativos e prontos para clicar.

4) O texto está em espaço 1,5; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico ao invés de sublinhar (exceto em endereços URL); com figuras e tabelas inseridas no texto, e não em seu final.

5) O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em *Diretrizes para Autores*.

6) A identificação de autoria deste trabalho foi removida do arquivo e da opção Propriedades no Word, garantindo, dessa forma, o critério de sigilo da revista, caso submetido para avaliação por pares (ex.: artigos), conforme instruções disponíveis em *Assegurando a Avaliação por Pares Cega*.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

1. Autores mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Creative Commons Attribution License, permitindo o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria do trabalho e publicação inicial nesta revista.

2. Autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.

3. Autores têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou na sua página pessoal), a qualquer ponto, antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado (veja o efeito do acesso livre).

POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.



Editoração:

Gráfica da UFRGS
Rua Ramiro Barcelos, 2500
Porto Alegre/RS
(51) 3308-5083
grafica@ufrgs.br
www.ufrgs.br/graficaufrgs