

ISSN 1519-843X
e-ISSN 1982-8136

DEBATES
DO NER

ano 20
número 37
jan./jul. 2020

BIBLE BELT,
ONTOLOGIA E HISTÓRIA

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 20, N. 37, JAN./JUL. 2020

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

Coordenador: 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

Bernardo Lewgoy (UFRGS)

Emerson Giumbelli (UFRGS)

Raquel Weiss (UFRGS)

ORGANIZADOR DA EDIÇÃO

Rodrigo Toniol (Unicamp)

ASSISTENTE EDITORIAL

Barbara Jungbeck (UFRGS)

GRÁFICA DA UFRGS

Acompanhamento editorial: Michele Bandeira

Editoração: Fernanda Chiodi

Revisão de padrão: Ana Santos e Maximiliano Kunrath

Imagem da capa: Dandara Rodrigues Dorneles

CONSELHO EDITORIAL

André Corten – Université du Québec (Canadá)

Ari Pedro Oro – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Carlos Alberto Steil – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

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)

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

Orávio 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 20, n. 37 (jan./jul. 2020).

1. Religião: Política, transmissões e mediações

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	09
<i>Rodrigo Toniol</i>	
DEBATE	
DAS MARGENS AO <i>MAINSTREAM</i> : DESAFIOS SOCIAIS DA ASCENSÃO EVANGÉLICA UMA COMPARAÇÃO TRANSAMERICANA	15
<i>Sébastien Fath</i>	
COMENTÁRIOS	
SOBRE A COMPARAÇÃO TRANSAMERICANA DE SÉBASTIEN FATH: PRODUTIVIDADE E LIMITES DE UMA ANÁLISE COMPARATIVA TANTO TEMPORAL QUANTO ESPACIAL	47
<i>Jean-Paul Willaime</i>	
O QUE O CASO BRASILEIRO PODE OFERECER À COMPARAÇÃO GLOBALIZADA E GEOPOLÍTICA DOS CIRCUITOS EVANGÉLICOS DE SÉBASTIEN FATH: NOTA A PROPÓSITO DO SEU ARTIGO EM <i>DEBATES DO NER</i>	57
<i>Marcelo Camurça</i>	
NO BRASIL AS TENDÊNCIAS RELIGIOSAS CONTINUAM: DECLÍNIO CATÓLICO E CRESCIMENTO EVANGÉLICO	69
<i>Ari Pedro Oro</i>	

ARTIGOS

- A COSMOPOLÍTICA DOS ORIXÁS: *ENCRUZILHADAS*
ENTRE HUMANOS, DIVINDADES E NATUREZA 95
Jean Filipe Favaro
Hieda Maria Pagliosa Corona
- O SOCIAL E O ALÉM DO SOCIAL: ALGUNS FIOS
DE UMA QUESTÃO ONTOLÓGICA E ÉTICA 125
Otávio Velho
- PROMOVENDO A “CULTURA DO REINO”:
NOTAS SOBRE MÚSICA, RELIGIÃO E CULTURA
A PARTIR DE UMA JUVENTUDE
EVANGÉLICA NO SUL DO BRASIL 141
Taylor Pedroso de Aguiar
- DISPOSITIVOS CONVENTUALES Y RESOCIALIZACIÓN
RELIGIOSA: ETNOGRAFÍA DEL ARTE
DE HACERSE FRAILE 169
Alejandro Rodríguez López
- ESPIRITUALIDADE E SAÚDE: ENSAIO SOBRE
NOVAS ARTICULAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E CIÊNCIA 201
Airton Luiz Jungblut
- RAFFAELE PETTAZZONI:
A RELIGIÃO ENTRE ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA 217
Cristina Pompa

ENSAIO FOTOGRÁFICO

SEGUINDO A ROTA DOS *BARQUINHOS DE IEMANJÁ*

255

Dandara Rodrigues Dorneles

TABLE OF CONTENTS

PRESENTATION	09
<i>Rodrigo Toniol</i>	
DEBATE	
FROM THE MARGINS TO THE MAINSTREAM: SOCIAL CHALLENGES OF THE EVANGELICAL RISE A TRANSAMERICAN COMPARISON	15
<i>Sébastien Fath</i>	
COMMENTS	
ABOUT THE TRANSAMERICAN COMPARISON BY SÉBASTIEN FATH: PRODUCTIVITY AND LIMITS OF A COMPARATIVE ANALYSIS BOTH TEMPORAL AND SPATIAL	47
<i>Jean-Paul Willaime</i>	
WHAT THE BRAZILIAN CASE CAN OFFER TO THE GLOBALIZED AND GEOPOLITICAL COMPARISON OF SÉBASTIEN FATH'S EVANGELICAL CIRCUITS: NOTES ON HIS ARTICLE IN <i>DEBATES DO NER</i>	57
<i>Marcelo Camurça</i>	
RELIGIOUS TENDENCIES CONTINUE IN BRAZIL: CATHOLIC DECLINE AND EVANGELICAL GROWTH	69
<i>Ari Pedro Oro</i>	

ARTICLES

- THE COSMOPOLITICS OF THE ORISHAS: CROSSROADS
BETWEEN HUMANS, DIVINITIES AND NATURE 95

Jean Filipe Favaro
Hieda Maria Pagliosa Corona

- THE SOCIAL AND BEYOND THE SOCIAL: A FEW THREADS
OF AN ONTOLOGICAL AND ETHICAL MATTER 125

Otávio Velho

- PROMOTING THE “KINGDOM CULTURE”:
NOTES ON MUSIC, RELIGION AND CULTURE
BASED ON AN EVANGELICAL YOUTH
IN SOUTHERN BRAZIL 141

Taylor Pedroso de Aguiar

- CONVENTUAL DEVICES AND RELIGIOUS RESOCIALIZATION:
ETHNOGRAPHY OF THE ART OF BECOMING A FRIAR 169

Alejandro Rodríguez López

- SPIRITUALITY AND HEALTH:
ESSAY ABOUT THE NEW ARTICULATIONS
BETWEEN RELIGION AND SCIENCE 201

Airton Luiz Jungblut

- RAFFAELE PETTAZZONI:
RELIGION BETWEEN ANTHROPOLOGY AND HISTORY 217

Cristina Pompa

PHOTO ESSAY

FOLLOWING THE ROUTE OF *BARQUINHOS DE IEMANJÁ* 255

Dandara Rodrigues Dorneles

APRESENTAÇÃO

O primeiro fascículo de *Debates do NER* em 2020 traz consigo algumas novidades editoriais. Desde 2007, todos os números da revista foram disponibilizados em seu portal virtual e, a partir de 2016, as publicações deixaram de ser impressas. Em 2020, acompanhando as transformações que têm dinamizado o processo editorial de periódicos nacionais e internacionais, passamos a adotar o modelo de publicação “ahead of print”. Nesse modelo, uma vez que os textos submetidos são aprovados, eles já são encaminhados para a revisão de formatação e, em sequência, publicados no portal da revista. Dessa forma, ao longo dos meses que antecedem a publicação da íntegra de cada volume, os textos que o compõem são disponibilizados para acesso e leitura. Já procedemos desse modo com os artigos deste fascículo e assim continuaremos a fazer nas próximas edições.

Também na tentativa de amplificar a capacidade da revista de propor debates pertinentes ao campo das ciências sociais da religião na América Latina, anunciamos que a partir de 2021 contaremos sempre com um editor internacional, que atuará conjuntamente com Eduardo Dullo e Rodrigo Toniol. Essa função será atribuída a editores convidados, que permanecerão na função por um período de três anos e nesse tempo organizarão fascículos e participarão da vida cotidiana do periódico. Com muito entusiasmo, anunciamos que a primeira editora convidada de *Debates do NER* (2021-2023) será a antropóloga Stefania Capone. Capone é mestra em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ, 1991) e doutora em Etnologia pela Universidade de Paris X-Nanterre (França, 1997). Atualmente é Diretora de Pesquisa no CNRS (Centro Nacional de Pesquisas Científicas da França) e ensina a antropologia das religiões afro-americanas na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris. Suas pesquisas sobre candomblé, santeria e culto de Ifá são referências incontornáveis na área. Além do anúncio e das boas-vindas a Stefania Capone, também comunicamos que Birgit Meyer foi integrada à comissão editorial do periódico.

A publicação deste número também marca a despedida de nosso estimado colega Airton Jungblut. Airton foi um dos fundadores do Núcleo de Estudos da Religião, em meados da década de 1990, e faleceu no fim de junho de 2020. Sob orientação de Ari Pedro Oro, no PPGAS/UFRGS, Airton defendeu sua dissertação de mestrado *Entre o evangelho e o futebol: um estudo sobre a identidade religiosa de um grupo de Atletas de Cristo em Porto Alegre*, em 1994, e sua pioneira tese de doutorado, intitulada *Nos chats do Senhor: um estudo antropológico sobre a presença evangélica no ciberespaço brasileiro*, em 2000. Para celebrar a obra de Airton, publicamos neste fascículo um texto inédito de sua autoria, aquele que possivelmente é o último artigo que escreveu. “Espiritualidade e saúde: ensaio sobre novas articulações entre religião e ciência” é o título desse texto, que explora o tema das terapias alternativas e de contextos em saúde para refletir sobre os usos e os limites de noções como religião e espiritualidade.

Este fascículo começa com um debate sobre o texto do antropólogo francês Sébastien Fath, “Das margens ao *mainstream*: desafios sociais da ascensão evangélica – uma comparação transamericana”. Nesse artigo, Fath tematiza a recomposição da paisagem religiosa brasileira atentando especificamente para o fenômeno do crescimento dos evangélicos. Embora a constatação seja uma trivialidade, o texto de Fath inova ao colocar o caso brasileiro em um jogo de comparação e distanciamento com o caso do protestantismo nos Estados Unidos. Propõe, assim, o seguinte conjunto de questões: como as transformações ligadas aos evangélicos que marcaram o *Bible Belt* estadunidense nos anos 1800-1850 podem ajudar a compreender as recomposições evangélicas brasileiras dos anos 1960-2010? Que lições podemos tirar dessa comparação? O tipo ideal do evangélico conservador seria fortalecido a partir dessa comparação histórica e geográfica ou, pelo contrário, nuançado? Reagem ao texto de Sébastien Fath os seguintes autores: Jean-Paul Willaime, Marcelo Camurça e Ari Pedro Oro.

Na seção Artigos, o primeiro texto, “A cosmopolítica dos orixás: encruzilhadas entre humanos, divindades e natureza” é de autoria de Hieda Maria Pagliosa Corona e Jean Filipe Favaro. Na análise de Corona e Favaro, o

centro da atenção é a encruzilhada, que ocupa um lugar central tanto como espacialidade quanto como princípio ontológico das religiões de matriz africana. Tomando a encruzilhada como ponto de partida analítico, os autores debatem sobre política e relações entre natureza, divindade e humanos. Também é da ontologia que o texto de autoria de Otávio Velho se ocupa. Nesse caso, no entanto, a reflexão parte de um estreito diálogo entre a filosofia e a antropologia. Em “O social e o além do social: alguns fios de uma questão ontológica e ética”, Velho parte da conhecida expressão “para além do bem e do mal”, de Friedrich Nietzsche, e propõe a ideia de “além do social”, pondo esse autor em diálogo com o filósofo Espinosa. Essa noção é desenvolvida mostrando como pode ser associada à crítica que Nietzsche faz à sociologia do seu tempo, presa a um “instinto de rebanho”. O domínio do “social”, no entanto, é também reconhecido e busca-se estabelecer a etnografia como possível conexão à disposição dos cientistas sociais entre esses e outros domínios, com o auxílio do binômio servidão-libertação e da ideia de expressão tal como proposta por Gilles Deleuze em contraste com a de representação.

No terceiro artigo do fascículo, “Promovendo a ‘cultura do reino’: notas sobre música, religião e cultura a partir de uma juventude evangélica no sul do Brasil”, Taylor Pedroso de Aguiar analisa os cultos da igreja Brasa Church. Aguiar explora de forma detida o *worship*, a tendência musical adotada por aquela comunidade, e faz dessa análise um caminho para refletir sobre os sentidos da ideia de cultura para o grupo evangélico. Na sequência, o antropólogo mexicano Alejandro Rodríguez López, em “Dispositivos conventuales y resocialización religiosa: etnografía del arte de hacerse fraile”, apresenta uma análise do cotidiano de um convento franciscano em Chiapas, México. Seu foco é no aprendizado e nas formas de socialização que “fazem” um franciscano, explorando os primeiros anos de formação dos religiosos.

O quinto artigo da seção é o texto já mencionado de Airton Jungblut, seguido da contribuição de Cristina Pompa. Em “Antropologia, história e religião: a obra de Raffaele Pettazzoni”, Pompa recupera a obra de Pettazzoni e explora sua contribuição destacando, além de aspectos teóricos chaves,

aquilo que ela pode fazer para estreitar as formas de diálogo entre a antropologia da religião e os aportes dados pela história sobre o tema.

Por fim, terminamos a edição com o ensaio fotográfico de Dandara Dorneles, que nos leva em um percurso que vai da preparação de barcos de papel, adereços, flores e comidas no Centro Africano Ogum e Iansã até o momento da oferta desses materiais no litoral gaúcho. É uma das fotos desse ensaio que ilustra a capa deste fascículo. Boa leitura.

Rodrigo Toniol

DEBATE

DAS MARGENS AO *MAINSTREAM*: DESAFIOS SOCIAIS DA ASCENSÃO EVANGÉLICA UMA COMPARAÇÃO TRANSAMERICANA*¹

*Sébastien Fath*²

Resumo: Por meio século, o Brasil foi marcado por um crescimento espetacular das igrejas evangélicas. Entre 1960 e 2010, estas passaram de uma subcultura minoritária a um parceiro político-religioso essencial, capaz de influenciar a vida cultural, política e econômica do país em suas mais altas instâncias. Essa mudança ocorreu em um contexto pós-colonial caracterizado por uma recomposição religiosa e social que reduziu a influência da Igreja Católica. Tal processo sócio-histórico não está isolado. Também ocorreu no Sul dos Estados Unidos, entre 1800 e 1850. Assim como no Brasil, o Sul dos Estados Unidos passou de uma sociedade colonial escravista, dominada por uma Igreja hegemônica (a Igreja Anglicana), a uma sociedade pós-colonial marcada pela pluralização do campo religioso e social, no qual as igrejas evangélicas assumiram uma posição dominante. Apresentando na primeira parte a história dessa ascensão evangélica no Bible Belt (sul dos Estados Unidos), o objetivo deste artigo é fazer uma comparação com a ascensão evangélica no Brasil, atento a questões e pistas de análise baseadas em uma sócio-história comparada.

Palavras-chave: Secularização; Evangélicos; Estados Unidos; Pentecostalismo; Religião e Política.

O Brasil é marcado, há cinquenta anos, por uma recomposição de sua paisagem religiosa. Sua principal característica é o espetacular declínio do catolicismo, mesmo que permaneça dominante, a favor do protestantismo

* Tradução de Denise Goulart.

¹ FATH, Sébastien. Das margens ao mainstream: desafios sociais da ascensão evangélica – uma comparação transamericana. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 15- 45, 2020.

² Sébastien Fath é pesquisador do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), na École Pratique des Hautes Études, Université Paris Sciences & Lettres, Paris, França. E-mail: sebastien.fath@cnrs.fr.

evangélico (Miller; Morgan, 2019). Essas igrejas evangélicas, pentecostais, carismáticas e neopentecostais, estavam confinadas nas margens. Hoje elas são *mainstream* no Brasil, mesmo que continuem sendo minoritárias. Elas participam de recomposições geopolíticas em larga escala (Dieckhoff; Portier, 2017). Essas igrejas defendem um “cristianismo de conversão” decorrente do protestantismo, no qual a eficácia prática da fé e a associação local de militantes prevalecem. No nível ético, os evangélicos são apontados por defender posições qualificadas como “conservadoras” e uma ordem moral bastante patriarcal, em oposição à liberalização de costumes acentuada desde a década de 1960. Esse crescimento evangélico brasileiro está frequentemente relacionado ao universo evangélico estadunidense, que permanece muito expressivo atualmente. Nos dois casos, há uma tendência de se separar um tipo ideal estável e duradouro de um cristianismo evangélico intrinsecamente conservador, reacionário, populista e socialmente com tendência a ser retrógrado.

A hipótese teórica que permeia este artigo é examinar mais de perto essa visão estática a partir de uma perspectiva dinâmica e comparada, que será baseada em dois procedimentos:

- o descentramento geográfico, com um estudo de caso sobre o Sul dos Estados Unidos;
- o descentramento temporal, com um panorama de duas sequências de 50 anos: os anos 1800-1850 no sul dos Estados Unidos (o *Bible Belt*) e os anos 1960-2010 no Brasil.

O interesse metodológico dessa comparação se deve a quatro razões. A primeira é que o Brasil está prestes a se assemelhar ao *Bible Belt* estadunidense. A sociedade brasileira é formada por dezenas de milhões de evangélicos apoiados pelas mídias, por televangelistas e por missões que traçam os contornos de uma subcultura militante. A segunda razão que motiva esta comparação é a passagem, em ambos os casos, de uma Igreja estabelecida (a Igreja Anglicana colonial, no Sul dos Estados Unidos e a Igreja Católica colonial, no caso do Brasil) para uma paisagem cristã plural marcada pela expansão evangélica. A terceira razão é a passagem, também em ambos os

casos, de uma cultura evangélica “da margem”, ultraminoritária, para uma postura evangélica *mainstream*, dotada de um real poder prescritivo sobre as grandes mídias, a cultura e a política. O quarto interesse desta comparação é o desafio religioso da passagem de uma sociedade escravocrata para uma sociedade pós-escravocrata.

O objetivo deste artigo é convidar à comparação, concentrando-se no caso estadunidense, a partir do qual se interrogará a situação brasileira. Trataremos principalmente (1.^a parte) do campo do *Bible Belt* (que corresponde aos antigos Estados Confederados durante a Guerra Civil nos Estados Unidos). Porém, a partir deste estudo de caso, abriremos em seguida questões colocadas a partir do campo brasileiro (2.^a parte). Como as transformações ligadas aos evangélicos que marcaram o *Bible Belt* estadunidense nos anos 1800-50 podem ajudar a compreender as recomposições evangélicas brasileiras dos anos 1960-2010? Que lições podemos tirar desta comparação? O tipo ideal do evangélico conservador seria fortalecido a partir desta comparação histórica e geográfica ou, pelo contrário, nuanceado?

UM ESTUDO DE CASO: O MOVIMENTO EVANGELICAL À CONQUISTA DO SUL DOS ESTADOS UNIDOS³

O *Bible Belt* designa a região dos Estados Unidos que inclui os seguintes estados: Carolina do Norte, Carolina do Sul, Geórgia, Alabama, Mississippi, Virgínia, Texas, Flórida, Tennessee, Arkansas, Louisiana e Kentucky. Este conjunto cultural e geográfico reúne atualmente (2019) aproximadamente 100 milhões de estadunidenses. Longe estão os dias em que quase 90% da população estava ligada à identidade evangélica protestante (geralmente

³ Nota de tradução: utilizamos os termos “movimento evangelical” e “evangelicalismo” para nos referirmos a uma vertente do protestantismo que se desenvolve nos Estados Unidos e é analisada pelo autor. Isso deixa evidente que não deve confundir essa vertente com o que se costuma compreender por “evangélicos” no Brasil, algo que abarca o conjunto de igrejas e tendências originadas na Reforma protestante.

batista ou metodista). Porém, dos 93 milhões de evangélicos atualmente nos Estados Unidos, mais da metade reside nesses estados do Sul. Em 2000, 44% dos sulistas ainda se declaravam praticantes regulares⁴.

Vinte anos depois, a proporção caiu, mas permanece acima da média para os Estados Unidos. Entendemos, portanto, o peso considerável desse gigante evangélico no Sul dos Estados Unidos. É por esta razão que ele recebe o apelido de *Bible Belt* (termo usado no feminino ou no masculino), ou seja, literalmente: o “cinturão bíblico”. A Bíblia, único texto fundador do protestantismo, é lida, aprendida, usada, exibida e anunciada por lá como em nenhum outro lugar. O fato é que o Sul não é somente uma cristandade protestante; um tipo particular de protestantismo é expresso nessa região.

Geralmente, podemos descrevê-lo como evangélico, no sentido de um protestantismo de conversão (*born again*), bíblicista e que valoriza a assembleia de crentes convictos (*believer's church*). Dentro dessa orientação “evangélica”, um ramo radical fundamentalista floresceu até os dias de hoje, que pesa não apenas na cena estadunidense, mas no cenário internacional (principalmente no Brasil) pela força de suas redes e sua base demográfica incomparável.

Mas esse peso das igrejas evangélicas no Sul dos Estados Unidos nem sempre foi dominante. Foi durante o período de 1800-1850 que as coisas mudaram. No início do século XIX, o evangelicalismo ainda era uma oferta religiosa marginalizada, em um mercado dominado pelo (quase) monopólio anglicano. Como na Europa, o protestantismo evangélico mantém-se em tensão e em competição com o protestantismo “estabelecido” (Willaime, 2001).

UMA IGREJA COLONIAL DOMINANTE: ANGLICANISMO

Antes da independência dos Estados Unidos, a Inglaterra era a potência colonizadora, tendo como Igreja de Estado a Igreja Anglicana. A partir de

⁴ Barna Research Center, 2000.

então o anglicanismo procurou, do outro lado do Atlântico, conceder-se as mesmas vantagens. Antes da independência dos Estados Unidos, o modelo da Igreja oficial ainda predominava nas colônias, ao contrário do que às vezes se imagina (Bonomi, 1986). Os anglicanos estadunidenses conseguiram afirmar sua supremacia de maneira impressionante, já que, a partir do século XVII, eles “obtiveram o ‘estabelecimento’ em todas as colônias do Sul e do Centro (exceto na Pensilvânia e em Delaware)”, como observa André Kaspi (1986, p. 82). Por outro lado, na Nova Inglaterra, no Norte, os “dissidentes” eram majoritariamente formados por congregacionalistas mas também por presbiterianos, muito à frente dos *quakers* e dos batistas. No mosaico confessional que os Estados Unidos já representavam (Noll, 1992, p. 62-65), o Sul foi marcado, muito mais que o Norte, pela influência anglicana que se expressou durante toda a colonização.

A conversão original ao cristianismo da princesa Pocahontas, que ajudou os primeiros colonos da Virgínia e salvou a vida de John Smith em 1607, serviu como um modelo ideal nesse sentido. A princesa indígena “inteligente, generosa, determinada, nobre e símbolo humano da natureza americana” (Kaspi, 1986, p. 38) converteu-se ao cristianismo. Ela se casou com um colono (John Rolfe) com quem descobriu a cultura do tabaco, vetor da futura fortuna da Virgínia. Conversão, miscigenação e prosperidade nem sempre andam de mãos dadas com o trabalho missionário, longe disso, mas é este exemplo fundador (Pocahontas terminou sua vida na Inglaterra, em Lady Rebecca, celebrada pela sociedade londrina) que os colonos da Virgínia e do Sul quiseram valorizar, apesar de muitos reveses patentes.

Os habitantes da América se consideravam neste momento como cristãos ingleses, fiéis à Coroa, apesar da imensa distância – cerca de 5.000 quilômetros de oceano – que os separavam da pátria mãe. Nenhuma região além das colônias do Sul expressou melhor a essência desse cristianismo anglicano. Em 1690, das setenta e cinco paróquias anglicanas da América do Norte, setenta e quatro estavam localizadas no Sul! Os outros cristãos eram então extremamente minoritários nas colônias. Por volta de 1740, por exemplo, ainda havia apenas cinco congregações batistas na Carolina do

Sul, quatro na Carolina do Norte e nenhuma na Geórgia (McBeth, 1987, p. 217-224). O anglicanismo constituía, sob muitos aspectos, uma “igreja estabelecida”, mesmo que Donald Mathews apontasse, corretamente, que esse “estabelecimento” era apenas o que cada localidade fazia dele: variantes locais abundavam (Mathews, 1977, p. 6). Em princípio, os clérigos anglicanos eram nomeados pelos governadores coloniais, mas, na prática, as sacristias (ou conselhos paroquiais) decidiam com mais frequência sobre essas nomeações.

Isso não significa que a base de leigos controlasse o clero anglicano. De fato, as sacristias foram rapidamente dominadas pelos mais ricos (especialmente depois de 1662). Dominique Deslandres fala a esse respeito de uma “aliança entre os ricos e os eclesiásticos”, que a Igreja Anglicana favoreceu, em particular com personagens como James Blair, representante do bispo de Londres na Virgínia. Este último fundou o *College William e Mary* em 1693, copiado dos de Cambridge e Oxford, onde foram formadas conjuntamente as hierarquias políticas e religiosas da sociedade do Sul, a fim de defender seus interesses comuns. No fim do século XVIII e início do século XIX, a população do Sul era mais do que nunca econômica e politicamente dominada por uma pequena população de cultivadores anglicanos muito ricos, especialmente concentrada na Virgínia: eles eram uma verdadeira aristocracia protestante, no modelo da *gentry* (aristocracia rural) inglesa cujas tradições foram perpetuadas apesar da independência recentemente proclamada. “Essas ‘grandes famílias’ estão na origem do mito do cultivador aristocrático, que foi um dos elementos principais da imagem do Velho Sul” (Bandry, 1992, p. 35). Os Lee, os Cocke, os Washington, os Harrison, os Randolph, os Carter e alguns outros estabeleceram uma ordem social e política estável e hierárquica, da qual participaram as estruturas de enquadramento da Igreja Episcopal Anglicana. Os colonos do Sul estavam geralmente convencidos de que a hierarquia social que eles haviam estabelecido correspondia intimamente ao desígnio de Deus, garantidor de uma ordem que submetia os negros aos brancos, os pobres aos ricos e as mulheres aos homens.

Por volta de 1800, essa ordem anglicana simbólica ainda parecia dominar. Mas era (quase) somente uma aparência. O segundo Grande Despertar Evangélico já tinha começado. No âmbito do processo de “desestabelecimento” do anglicanismo após a independência dos Estados Unidos, batistas e metodistas desenvolveram suas redes de convertidos. Esse processo de recomposição religiosa ocorre no contexto de uma sociedade caracterizada pela marca da escravidão.

A HERANÇA DA ESCRAVIDÃO

Após a instalação bem-sucedida dos primeiros colonos na Virgínia, em 26 de abril de 1607, com John Smith – dois anos antes da descoberta do local da futura *Nova York* e treze anos antes da chegada dos *Pilgrim Fathers* de *Mayflower* na Nova Inglaterra – o povoamento do Sul dos Estados Unidos foi rapidamente caracterizado por uma dualidade entre europeus de origem e africanos de origem. Nos séculos XVII e XVIII, um outro povo teve um papel importante: os índios, ou *Native Americans*, com os Powhatans da Virgínia, os Tuscarosas da Carolina do Norte, os Creeks em vários estados, os Cherokees nos Apalaches ou os Chickasaws e Choctaws no Mississippi. Mas esses índios foram rapidamente marginalizados.

No início do século XIX, eles já haviam sido roubados da maior parte de suas terras e foram dizimados por guerras, epidemias e álcool, quando não haviam ainda sido escravizados (em 1700, de 5.500 escravos da Carolina do Sul, 1.400 eram índios). Restavam, portanto, os dois principais grupos populacionais: os brancos, de origem europeia, e os negros, de origem africana. Na época do primeiro censo de 1790, que contava 1.961.174 sulistas de 3.929.000 estadunidenses, ou seja, metade, quase um terço dos habitantes do Sul eram negros, enquanto representavam apenas 1,7% dos habitantes da Nova Inglaterra. Os habitantes do Sul estavam concentrados principalmente na Virgínia, Carolina do Norte e Maryland. Mais tarde, na véspera da Guerra Civil Americana, a população dos estados do Sul aumentara para 12.300.000 em um total de mais de 31 milhões de estadunidenses.

Vemos que a parcela da população do Sul em comparação com a população total como um todo diminuiu. Essa discrepância é explicada pelo fato de o Sul não ser uma terra de imigração significativa, ao contrário do Oeste, da Costa Leste ou da Costa do Pacífico. O aumento da população branca, que foi de 6,3% ao ano, durante setenta anos, deveu-se principalmente ao crescimento vegetativo. A taxa de crescimento da população negra foi ainda mais considerável: o número de escravos aumentou cinco vezes durante o mesmo período, devido a uma taxa de natalidade muito alta (incentivada pelos agricultores) e, principalmente, à importação maciça de escravos que chegavam da África. Como resultado, a proporção de negros em relação aos brancos mudou ligeiramente desde 1790: agora havia pouco mais de um terço de negros na população do Sul. Na véspera da Guerra Civil, 3.953.760 negros eram escravos no Sul, onde também viviam cerca de 250.000 negros livres (Bandry, 1992, p. 35). Esses dados ilustram a especificidade da sociedade do sul no século XIX.

O sistema de plantio intensivo exigia uma força de trabalho abundante e os primeiros colonos não eram suficientes para esta tarefa. Em 1619, uma primeira fragata holandesa levou cerca de 20 africanos para Jamestown (Virgínia). O sistema se desenvolveu exponencialmente na medida em que havia desde o século precedente um comércio regular de escravos entre as costas da África Ocidental e as colônias espanholas e portuguesas. As ilhas do Caribe foram povoadas por esses milhares de escravos, e as sociedades na África Ocidental rapidamente se organizaram como fornecedoras de escravos, em troca de armas, álcool e pedras trazidos por navios europeus. Apesar das terríveis perdas humanas durante as travessias (metade dos escravos morreram no caminho), essas viagens representavam para os armadores – mais frequentemente holandeses, franceses e ingleses do que estadunidenses – lucros fabulosos, da ordem de 100%. As colônias do Sul logo aproveitaram ao máximo este comércio, apesar de a instituição da escravidão ter sido implementada gradualmente. No início do século XIX, apesar de uma guerra de Independência travada em nome da democracia e

dos direitos humanos, a escravidão fazia parte da paisagem social do país⁵ e, particularmente, do Sul. “Sem os negros que cultivam os campos ou, em pequeno número, servem ao mestre e sua família, nada funciona”, resume André Kaspi (1986, p. 68). Na Nova Inglaterra, a escravidão ainda existia nesse período, mas de maneira discreta e controversa, mesmo que essa região tenha lucrado muito com o tráfico de escravos. Foi somente nos anos de 1840-1850 que a luta contra a escravidão e o tráfico de escravos assumiu uma escala real, com a publicação, em 1852, de *A cabana do Pai Tomás* (*Uncle Tom's Cabin*) pelo abolicionista de Boston Harriet Beecher-Stowe (1811-1896).

Esse comércio transatlântico de escravos (Rawley, 1981; Pétré-Grenouilleau, 2004), que Maurice Lengellé considera justamente como “a maior empresa de deslocamento populacional da história da humanidade” (Lengellé, 1985, p. 90), foi proibido em princípio a partir de 1 de janeiro de 1808, mas a proibição quase não foi respeitada antes de meados da década de 1820. Em seguida, o tráfego interno substituiu o tráfego externo. As populações de escravos agora eram grandes o suficiente nos estados do Sul (e no Caribe) para gerar excesso de população escrava que poderia ser enviada para outros estados. Entre 1830 e 1860, a Virgínia teria exportado quase 300.000 escravos! Esse comércio de escravos era uma fonte de lucros consideráveis com o preço dos escravos aumentando constantemente durante o século XIX. Esse valor comercial e econômico dos escravos era, sem dúvida, a melhor garantia de sua sobrevivência. De fato, do lado jurídico, eles dificilmente poderiam contar com sérias proteções. Segundo os códigos da escravidão, o escravo

⁵ A própria Constituição dos EUA deixou a porta aberta para a escravidão, na segunda seção do Artigo 1.º, que delimitava o poder legislativo. Foi especificado que a representação de “todas as outras pessoas” era assegurada por três quintos, sem que elas mesmas pudessem participar da votação, o que implicava o reconhecimento da escravidão. Além disso, quando Jefferson procurou introduzir na Declaração de Independência um texto condenando a Coroa Britânica por ter demonstrado desumanidade ao permitir o comércio de escravos, ele teve que recuar sob pressão dos representantes da Geórgia e Carolina do Sul.

negro era principalmente um objeto de posse que podia ser comprado, vendido, hipotecado, dado, legado e apreendido, como móveis, durante uma falência. Enquanto o mestre deveria “tratá-lo humanamente” (no Código do Alabama), o escravo era efetivamente privado dos direitos humanos mais básicos, começando pela liberdade e pela propriedade. Tudo que um escravo possuía devia de fato pertencer ao seu mestre. Essa legislação muito rígida foi destruída após a derrota da Guerra Civil Americana em 1865, mas não eliminou a segregação e o tratamento desigual daqueles que foram oficialmente chamados de “*coloured*”.

Um sistema de desenvolvimento segregacionista dominou até os anos 1960. Nesse contexto marcado pelo domínio das populações da Europa (os brancos) sobre as populações da África (os negros), a oferta evangélica vai se caracterizar, no século XIX, como um marcador de protesto. Mesmo antes da legalização das *Black churches*, muitas comunidades evangélicas negras foram formadas nas décadas de 1810, 1820 e 1830. O anglicanismo apareceu ao lado da ordem estabelecida, dos mestres brancos. Atraiu muito poucos afrodescendentes. O evangelicalismo, por seu caráter marginal, baseado na comunidade e centrado no espírito, é muito mais atraente, alimentando um grande movimento de conversões que dará origem a poderosas denominações evangélicas afro-americanas (metodistas e batistas).

BATISTAS E METODISTAS À CONQUISTA DO SUL

Foi nessa sociedade pós-colonial ainda marcada pela escravidão que ocorreu, entre os anos de 1800 e 1850, uma grande mudança religiosa. “Deus muda” no Sul dos Estados Unidos. Sob o efeito combinado das consequências da independência e do segundo Grande Despertar Evangélico, o início do século XIX foi marcado pelo estabelecimento gradual de uma nova “regra” no âmbito da religião e do cristianismo. Durante esse período, o cristianismo se tornou uma “empresa de massa” nos Estados Unidos (Hatch, 1989, p. 4), que se mostrou fatal para a ordem simbólica anglicana herdada da colonização. O evangelismo que então se impôs gradualmente corresponde aos critérios

dados pelo historiador David Bebbington: combina conversão, biblicismo (a Bíblia é normativa em questões de fé e prática), engajamento militante e o tema principal, a cruz.

Quaisquer que sejam as divergências sobre o ritual, ou sobre este ou aquele significado teológico, encontramos esses quatro elementos, tendo a conversão o lugar central. É, de certa forma, um “cristianismo experimental” (D. G. Mathews) e conversionista, também baseado na garantia da salvação individual.

Com a nova onda evangélica, o Deus dos cristãos é agora divulgado, “acreditado” e “vivido” de maneira diferente, principalmente sob o impulso das igrejas metodistas e batistas. Surgido nos Estados Unidos a partir da primeira metade do século XVII, os batistas se caracterizam pelos seguintes traços: sua teologia é principalmente calvinista, influenciada pelo puritanismo (com nuances diferentes); sua eclesiologia é congregacionalista, ou seja, rejeita uma instituição hierárquica da Igreja em favor do conceito de autonomia da assembleia local; valorizam a dimensão professante (integra-se a assembleia pela profissão de sua fé); e finalmente, se distinguem por sua prática de batismo por imersão dos convertidos. Quanto aos metodistas, eles apareceram, no início do século XIX, como um novo movimento, em vias de estruturação e institucionalização, nascido em meados do século anterior, sob o impulso de John Wesley e George Whitefield em seu projeto de “despertar” a Igreja Anglicana estabelecida na Inglaterra. Eles se concentram na conversão e na prática de uma vida cristã engajada: a ortodoxia – crenças conformes à verdade normativa tal como ela é delimitada, fundada sobre uma leitura da Bíblia – deve acompanhar a ortopraxia (vida conforme ao que é professado). Os metodistas valorizam menos que os batistas o congregacionalismo professante, são um pouco menos calvinistas, mas compartilham com os batistas a importância dada aos grupos locais mais do que à instituição, bem como uma valorização da conversão e engajamento cristão. Donald G. Mathews identificou muito bem essas duas correntes evangélicas protestantes: “Uma atenção dada para a autenticidade baseada na experiência pessoal caracterizou historicamente a religião no Sul” (Mathews, 1997,

p. 85). Neste momento também começa a se desenvolver o movimento dos presbiterianos “despertados” (favoráveis à orientação da Igreja Calvinista e dotados de uma hierarquia – como os metodistas), em uma escala menor, porém, do que os metodistas e os batistas.

Aos milhares, em poucos anos, os anglicanos mudam para essas igrejas de tipo evangélica e a cultura religiosa é reconfigurada. Ela passa a ser centrada na conversão, na dramatização binária (o domínio do mal, do diabo, oposto à salvação) e a onipresença do sobrenatural. Nunca antes as alegrias da salvação tinham sido cantadas no Sul com tanto ardor. Nunca o diabo, ligado ao Todo-Poderoso (*Almighty God*), esteve tão presente, a ponto de receber diariamente vários apelidos: Sua Majestade Satânica, Velho Horney, Velho Harry, Velho Clooty (Heyrman, 1998, p. 54). Essa cultura evangélica também resultou em uma dinâmica total de evangelização, conduzida por leigos, geralmente jovens, incluindo mulheres (fazendeiros pregadores batistas, *circuit riders* metodistas). Anticonformistas, hostis à escravidão, esses pregadores entusiastas atraíram negros, que se converteram em grande número. Os *born-again* que abalaram a velha ordem escandalizavam os pastores anglicanos instalados, que testemunhavam, impotentes, a lenta erosão de seu público. Acentuada pelos “reavivamentos”, essa progressão evangélica foi particularmente cristalizada nas famosas reuniões campais (*camp meetings*), reunião de milhares de fiéis ao apelo de pregadores inflamados, que fazem florescer uma espiritualidade evangélica, organizada e muito demonstrativa.

Christine Leigh Heyrman estima que 65,8% dos brancos e 28% dos negros eram “adeptos” de uma igreja protestante do tipo evangélica no Sul dos Estados Unidos em 1835. Observa-se que quase um escravo africano dentre três, para essa data, teria sido evangélico! Mesmo que seja necessário ter cuidado em termos de números, na medida em que as Igrejas negras, antes da Guerra Civil, eram semelhantes a uma “instituição invisível” (Raboteau, 1978), esse sucesso do cristianismo batista e metodista com os negros revela a força da atração representada por essa nova cultura religiosa, mais horizontal, igualitária, associativa e não conformista.

Em um nível antropológico, a oferta religiosa evangélica mostrou-se particularmente atraente no campo da individualidade. Christine Leigh Heyrman aponta: “Para alguns sulistas – aqueles que se consideravam negros em uma sociedade governada por brancos, pobres em uma sociedade que se curvava à riqueza, mulheres em uma sociedade dominada por homens, jovens em uma sociedade que honra a velhice – ser levado a sério sempre foi novo e, às vezes, irresistivelmente sedutor” (Heyrman, 1998, p. 41). Converter-se não servia apenas para vencer um combate pessoal na luta sobrenatural entre pecado e graça, entre Deus e o Diabo, mas significava também, simplesmente, nascer para uma individualidade até então diluída na massa. Essa aspiração era ainda maior porque a vida era precária para a grande maioria dos sulistas. A mortalidade permaneceu alta e havia escassez de mão de obra para cultivar a terra, apesar dos escravos dos quais apenas os mais ricos podiam tirar vantagem.

Outra característica marcante dessa onda evangélica é sua articulação com a cultura popular. Conhecemos o estereótipo do protestante rígido e hostil a toda “mundanidade”. Porém, entre 1800 e 1850, batistas e metodistas no Sul dos Estados Unidos não pouparam esforços para absorver ou adaptar as principais características da cultura popular. A atitude dos protestantes evangélicos não era apenas antimundo. Acima de tudo, pretendia alcançar uma aculturação de uma nova maneira de viver o cristianismo às realidades sociais de um mundo pioneiro, onde prevaleciam pessoas de condição social modesto. Um exemplo dessa preocupação com a aculturação na evangelização é o campo das festas, em particular a festa do Natal. Durante a era colonial, este feriado foi encarado com grande condescendência e suspeita por muitos *clergymen*. A data foi contestada, não se encontrava nela um fundamento bíblico e o consumo de álcool em família a que deu origem foi deplorado. Em um estudo sobre o Natal, Leigh E. Schmidt (1994, p. 101-102) mostra claramente que, diferentemente das denominações tradicionais, o movimento metodista nos Estados Unidos, no início, procurava transformar as festividades populares em torno do Natal em uma oportunidade única de valorizar a opção evangélica. Em vez de tentar em vão combater a própria festa, os

metodistas admitiram o significado cultural desses eventos (quando se tinha um bom divertimento, quando se cantava e se bebia muito) e procuraram remodelá-los de acordo com a sua leitura da Bíblia. Whitefield já havia desenvolvido essa concepção⁶ em meados do século XVIII.

Este fato explica o interesse dos metodistas na hinologia popular. Visto que o durante o Natal as famílias se dedicavam às canções e bebidas, eles propuseram às populações várias canções cativantes e novas possibilidades de convívio cristão sem liturgias ou codificações pesadas. O pregador metodista itinerante Freeborn Garrettson escreveu em seu diário no dia de Natal de 1824: “Devemos desfrutar dessas festividades [e não as ignorar] como fazem os presbiterianos. Em outras palavras, as necessidades da evangelização levaram muitos evangélicos a expressarem um novo interesse nas realidades populares, longe do esnobismo ou desprezo pelo qual pensavam, com ou sem razão, perceber sinais das igrejas ‘estabelecidas’”.

Este projeto de aculturação não aconteceu da noite para o dia. Francis Asbury (1745-1816), a principal figura do metodismo do Sul no início do século XIX, por exemplo, estimou em 1805 que o dia de Natal era o pior dia possível para pregar, em seu ponto de vista. Alguns anos antes, o mesmo pastor percebeu um verdadeiro calor no Natal, que não era o entusiasmo religioso, mas o hálito que exalava o rum! Apesar dessas dificuldades, as coisas progrediram pouco a pouco na direção desejada pelos protestantes evangélicos. A peculiaridade dos Natais vitorianos do Sul se deve a essa luta que os evangélicos travaram entre o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX. Leigh E. Schmidt também aponta que slogans típicos do *Bible Belt*, como “*Jesus Is The Reason for the Season*” (Jesus é o sentido do regozijo) e “*Jesus is the Heart of Christmas*” (Jesus é o coração do Natal), remontam a esse esforço para aculturar a festa de Natal realizado cerca de dois séculos atrás, numa ótica de ampla evangelização popular.

⁶ Especialmente em um texto intitulado *Christmas Well Kept, and the Twelve Days Well Spent*.

O PREÇO DO TRIUNFO EVANGÉLICO: O ABANDONO DO NÃO CONFORMISMO?

Originalmente, a chegada de protestantes evangélicos *born-again* no Sul dos Estados Unidos estava associada à ideia de desordem, potencial anarquia e de juventude anticonformista. Essa imagem não era apenas um clichê. Evangelistas e apóstolos no campo, com pouco ou nenhum treinamento, se preocupavam muito pouco com as estruturas sociais protegidas pela ordem cristã anglicana. Muitos não hesitaram em denunciar a escravidão como contrária às Sagradas Escrituras. Entre os metodistas, as mulheres não hesitavam em pregar para públicos mistos. Uma forte “dinâmica utópica” (Séguy, 1980) movimentou então esses grupos. Muitas assembleias de pioneiros com energia eram autogerenciadas como cidades utópicas, sem nenhum controle externo. Em muitos aspectos, é possível discernir, na oferta evangélica, um não conformismo original. O conservadorismo é anglicano, a mudança é evangélica.

Mas, gradualmente, passando a ocupar a posição dominante do antigo cristianismo colonial, essa “religião em movimento” se rotinizou impondo um “novo modo de organização social” (Mathews, 1977, p. 14). A rotinização do carisma fundador (Max Weber) fez seu trabalho notavelmente.

O impulso dado pelos líderes portadores de carisma pessoal fora do comum, tal como Whitefield no século XVIII deu lugar à questão da sucessão e da perenização do que havia sido empreendido até então. Dessa forma, as estruturas tiveram que abandonar gradualmente o momento de fundação para preservar suas realizações adquiridas e proteger o crescimento futuro. Foi o que aconteceu, em particular, com o metodismo americano. Um movimento de “reavivamento” hostil, na origem, a qualquer institucionalização própria (com o objetivo de “despertar” a Igreja Anglicana a partir de seu interior) foi levado, em 1784, a se estruturar de forma autônoma, ratificando o nascimento de uma Igreja com suas regras e suas instituições, a meio caminho entre o modelo presbiteriano (a assembleia de base) e o modelo episcopal (a autoridade supralocal). Nos Estados Unidos, tanto no Sul como no Norte, a nova Igreja adotou o nome de Igreja Episcopal Metodista.

Fundada por Thomas Coke (1747-1814), foi ela que coordenou cada vez mais diretamente as atividades dos *circuit-riders* metodistas do Sul, no início do século XIX, em particular nos territórios conquistados na “Fronteira”.

Não se deve esquecer que essas igrejas evangélicas ainda em processo de estruturação foram muitas vezes as primeiras instituições organizadas a se desenvolver nos novos territórios. Isso concerne à segunda razão para a institucionalização das igrejas evangélicas protestantes no Sul: a atração do vazio. Nas regiões onde tudo ainda deveria ser feito e estruturado, as congregações locais dos fiéis, com suas reuniões em dias fixos, suas rotinas, sua solidariedade, constituíam células básicas, um pouco como as paróquias cristãs europeias na época das grandes invasões, nas quais todas as instituições estruturadas fora da Igreja haviam quase desaparecido. Os batistas e os metodistas, portanto, desempenharam um papel social insubstituível na “Fronteira” desde o início.

Reforçadas pela progressiva estrutura interna, as Igrejas evangélicas, desde meados do século XIX, ocupam o território do *Bible Belt* como peça incontestável. Foram elas que deram ao Sul dos Estados Unidos sua característica típica mais evidente. Mas esse triunfo custou o preço de uma espetacular mutação interna, que constitui a tese essencial da historiadora Christine Leigh Heyrman. Originalmente contraculturais e subversivos, os evangélicos gradualmente se adaptaram às estruturas sociais que haviam abalado anteriormente. Ao longo dos anos, o papel das mulheres preletoras e jovens evangelistas (*young gifts*) diminuiu, a intensidade dos chamados para uma vida espiritual interior diminuiu, as críticas da autoridade patriarcal ou da hierarquia tradicional dos cultivadores também se calaram. Essa mudança também é observada no que se refere à relação de poder. Se no início mantinham uma relação de não violência, os evangélicos tornaram-se vibrantes defensores dos valores marciais... um prelúdio para a “frente sagrada” da Guerra de Secessão (Guerra Civil Americana). Depois de ter valorizado no indivíduo uma “escolha” religiosa fortemente associada a uma vasta gama de decisões possíveis, incluindo a de romper com parte dos hábitos culturais de seu ambiente, os protestantes evangélicos seguiram, a fim de alcançar “o

público mais amplo possível” (Heyrman, 1998, p. 254), em direção a um modelo que favorece o apoio ao conformismo social, inclusive defendendo majoritariamente a escravidão.

Essa mudança não foi uniforme, homogênea, mas caracterizada por tensões, hesitações e nuances importantes de um Estado ou Igreja para outro. A transformação cultural não era uma via de mão única, os protestantes evangélicos conseguiam modificar parcialmente os valores da sociedade em que estavam estabelecidos: assim, como aponta Bertram Wyatt-Brown, a noção de honra, fundamento da ordem hierárquica, permaneceu, mas foi democratizada sob o impacto dos evangélicos. Os valores patriarcais se atenuaram em uma direção um pouco mais igualitária. Os princípios democráticos e participativos também foram mais difundidos por volta de 1850 do que na época da independência, como resultado do discurso, mas especialmente da prática de igreja (mais congregacional) de metodistas e batistas. O protestantismo evangélico não se limitou, portanto, a se adaptar aos valores da sociedade escravista do Sul, mas também os transformou.

No entanto, a lenta gentrificação dos líderes evangélicos, juntamente com a desaceleração da dinâmica revivalista, gradualmente transformaram as igrejas batistas e metodistas em novos pilares de uma ordem social restritiva. Roger Finke e Rodney Stark vinculam diretamente o declínio dos pregadores itinerantes e o recuo da democracia ao caso metodista do século XIX: “O *circuit-rider* crava o pé no chão e a democracia diminui” (Finke; Stark, 1997, p. 153-154). Christine Leigh Heyrman também se esforça para demonstrar que os pregadores, a fim de se imporem entre as populações do Sul, tiveram que integrar os valores de virilidade, de força e lutar contra a imagem inicial de perturbadores da ordem social que levava as pessoas, através da conversão, a perder o autocontrole. Era uma questão de mostrar que era possível ser um evangélico e permanecer um “macho do Sul”, masculino, poderoso e possivelmente possuidor de escravos. Observamos também essa evolução através da crescente valorização da autoridade militar entre os pregadores revivalistas. Quase ausente do discurso evangélico por volta de 1800, é muito comum cinquenta anos depois. O surgimento de metáforas de guerra e militares

foi enorme na primeira metade do século XIX. Christine Leigh Heyrman fala de verdadeiros “mantras”, cada vez mais em voga entre os pregadores evangélicos (Heyrman, 1998, p. 234). Tratava-se de temas como as “feridas da morte” do orgulho, a queda do arrependido semelhante à do combatente no campo de batalha, evocava-se soldados no exército de Jesus, o combate da fé, etc. Por mais protestantes que fossem, os evangélicos certamente tiraram essas imagens da Bíblia, sua principal referência, e as valorizaram cada vez mais, em conformidade com os valores bélicos e hierárquicos da sociedade do Sul na qual a implantação é feita com sucesso.

Para concluir este estudo de caso retirado do ateliê dos historiadores, pode-se dizer que o Sul dos Estados Unidos foi marcado, em 50 anos (1800-1850), por uma mudança cultural: a regulação anglicana dominante, herdada da época colonial, deu lugar a uma nova regulação evangélica. Esta última foi criada a partir de uma oferta contestadora, onde a figura ideal típica do profeta é, no início, tão importante quanto a figura ideal típica do sacerdote. Mas na passagem da margem para o *mainstream*, a oferta evangélica mudou gradualmente. Quanto mais evangélico se tornava, mais os elementos contestatórios proféticos, utópicos, não conformistas eram reduzidos. Nas fileiras evangélicas, a separação entre brancos e negros aumenta, as mulheres, assim como os jovens, param de pregar, muda a relação com os ricos e os valores militares são reavaliados. É este evangelismo dominante que acabará por apoiar o esforço de guerra dos confederados durante a Guerra Civil (1861-65), a serviço de uma concepção conservadora da sociedade em que a ordem patriarcal, militar e escravista se torna Palavra do Evangelho (Daly, 2004).

O CASO BRASILEIRO EM PERSPECTIVA COMPARADA: PROBLEMÁTICAS ENCONTRADAS PELA ASCENSÃO EVANGÉLICA

O olhar retrospectivo da trajetória de conquista dos evangélicos no Sul pós-colonial dos Estados Unidos é rico de ensinamentos. Quais são as linhas

de reflexão que se abrem ao estabelecermos a comparação com a experiência brasileira? Vamos nos limitar aqui a esboçar alguns eixos de questionamento.

TRAJETÓRIAS COMPARÁVEIS E PARCIALMENTE PARALELAS?

Uma primeira observação geral nos convida a pensar sobre a possibilidade de as trajetórias de conquista serem comparáveis, mesmo paralelas, com uma diferença de 170 anos entre elas. Observando as sequências 1800-1850 (para o Sul dos Estados Unidos) e 1960-2010 (para o Brasil), destacam-se várias características compartilhadas. Nos dois casos, há um forte aumento de movimentos evangélicos, com um lento fenômeno de mudança cultural (de um cristianismo de herança para um cristianismo de conversão). Enquanto as igrejas mais antigas, incluindo as protestantes (Bastian, 1994), estão perdendo terreno, os evangélicos estão aumentando consideravelmente sua audiência no Brasil. Eles são os principais impulsionadores de uma espetacular “transição religiosa” (Almeida; Barbosa, 2018) e dão origem a múltiplas interpretações (veja, por exemplo, Campos, 1996; Miller; Morgan, 2019).

Ambos os contextos são marcados pela saída de um modelo colonial onde uma Igreja estabelecida dominava (anglicanismo no caso do Sul dos Estados Unidos, catolicismo no caso do Brasil). Além disso, o fato social da escravidão e seus legados impactaram essas duas áreas culturais. Outra característica compartilhada é a correlação entre o crescimento evangélico no Brasil e no Sul dos Estados Unidos e a pluralização do campo religioso, entre a “guerra dos deuses” e a interiorização aceita da “competição pelas almas” (Willaime, 2019). Finalmente, em ambos os casos (Brasil e *Bible Belt*), a ascensão do evangelismo reformulou parcialmente a antropologia da família (promoção da família nuclear), os papéis masculino-feminino, com um maior discurso feminino e aprimoramento das sensibilidades de gênero como “femininas” durante o culto dominical (Birman, 1997).

No entanto, o paralelismo tem seus limites.

– O contexto histórico de cada sequência é muito diferente: o movimento evangélico se desenvolveu de forma progressiva depois da independência brasileira, enquanto explodiu de forma muito mais rápida nos Estados Unidos.

– Os cenários de fim de escravatura e a maneira como as relações são tecidas entre categorias de população mais ou menos racializadas também diferem bastante.

– Outra lacuna se deve ao peso respectivo de evangélicos e evangélicas. No Brasil, o catolicismo permanece dominante, mesmo que este último seja culturalmente influenciado pelo movimento evangélico. Enquanto o anglicanismo, no *Bible Belt* perdeu terreno muito mais rapidamente, cedendo a preeminência em 50 anos.

– A centralidade da espiritualidade pentecostal-carismática também não é a mesma. A orientação pietista (ortodoxia/ortopraxia bíblica), com forte territorialização local, domina o *Bible Belt* (Fath, 2004), enquanto a orientação pentecarismática domina claramente no Brasil, com base em considerável diversificação interna (Lindhardt, 2016) e uma forte projeção transnacional (Corten; Marshall-Fratani, 2001).

O papel da influência exógena também não é o mesmo. No Sul dos Estados Unidos, o protestantismo evangélico se desenvolveu a partir dos colonos locais, sem muita influência da Inglaterra protestante. A situação no Brasil é diferente. O papel das missões estadunidenses foi importante no início do *boom* evangélico brasileiro. Os televangelistas americanos como Billy Graham, que lotou o estádio do Maracanã no Rio em 1974 (Fath, 2002, p. 135), deixaram sua marca nos brasileiros. Durante a Guerra Fria, as missões evangélicas dos Estados Unidos no Brasil e na América Latina serviram indiretamente como vetor de um “*soft power*” americano determinado a combater a influência soviética e cubana por todos os meios. É verdade que essa influência não explica tudo e que foi bastante reduzida em proporção a partir da década de 1980, em favor de influências Sul-Sul⁷ cada vez mais

⁷ Na América Latina o número de organizações missionárias não ocidentais passou de 61 em 1972 a 150 em 1988, para 284 em 1997 (Escobar, 2006, p. 184).

importantes no Brasil (Escobar, 2006, p. 184). Mas o impacto evangélico dos Estados Unidos no Brasil continua sendo uma variável explicativa a ser levada em consideração, diferentemente do revivalismo do *Bible Belt*, cujos motores e modelos são majoritariamente endógenos.

Muitas outras disparidades podem ser observadas, exigindo uma cautela necessária.

UMA MODERNIZAÇÃO ILUSÓRIA?

Contudo, a questão da suposta modernidade da oferta evangélica é colocada em ambos os contextos, gerando atualmente uma abundante literatura científica.

Muito antes dos debates atuais, Ernst Troeltsch, amigo de Max Weber, havia aberto a discussão. Em um ensaio sobre a relação entre protestantismo e modernidade publicado em 1909, Troeltsch atribui a gestação da modernidade não ao protestantismo luterano e calvinista, mas ao que ele chama de “neoprotestantismo”, mais individualista, mais sectário, mais utópico e hostil às sínteses político-religiosas em voga no final da Idade Média. É com base em uma releitura da história religiosa europeia que ele faz esse diagnóstico. São “esses grupos tão depreciados e tão difamados”, entre os quais os batistas e vários herdeiros do que é chamado de Reforma Radical (Williams, 1962), que, segundo Troeltsch, teriam “mérito indiscutível” de ter “contribuído para fundar o mundo moderno” (Troeltsch, 1991, p. 53). Três elementos, em particular, apoiam essa hipótese: a dinâmica da *indivduação* específica dos evangélicos, através da valorização da conversão pessoal; a dinâmica da *separação do Estado e das Igrejas*⁸, através da recusa de uma Igreja de massas e de uma Igreja de Estado em favor do modelo da comunidade local de convertidos; e a dinâmica da *pluralização*, através de um modelo concorrencial baseado na competição entre as ofertas de salvação.

⁸ Dissemos bem, “do Estado e das Igrejas”. Não é a mesma coisa que a separação entre o político e o religioso. Os evangélicos muitas vezes são a favor da separação Estado-Igreja, mas raramente são a favor da separação política/religião.

Esses vetores influenciaram o contexto social, cultural e político do Sul dos Estados Unidos e do Brasil. Mas o caso do *Bible Belt* revela um processo de rotinização e acomodação do evangelicalismo à ordem social preexistente, inclusive no apoio dado aos ricos. A dinâmica profética, não conformista e perturbadora dos primeiros evangelistas se reconfigurou gradualmente. Simplificando, o evangelismo no Sul dos Estados Unidos entre 1800 e 1850 se tornou amplamente o cimento do controle social e um sistema de dominação que ele contestava 50 anos antes. E sua ênfase na conversão perde sua intensidade, enquanto a cultura, inicialmente distanciada, é cada vez mais reivindicada. Encontramos esses processos no Brasil contemporâneo? Entrevistado por Lamia Oualalou (2018), Emerson Giumbelli observa que “o conceito de cultura permite que uma expressão religiosa assuma outra dimensão, aparecendo assim no espaço público”, em especial para obter subsídios e reivindicar uma posição de “religião instalada”. Algo que os evangélicos brasileiros não se privam hoje. É como se agora eles se definissem como herdeiros, assim como os evangélicos do Sul dos Estados Unidos em meados do século XIX que proclamavam serem guardiões das tradições do “Velho Sul”.

Outras pistas de reflexão nos convidam a explorar a hipótese de um movimento evangélico que hoje seria uma força para acompanhar mudanças neoliberais na sociedade (Garcia-Ruiz; Michel, 2012), como foi o caso anteriormente quanto a uma ordem social mais tradicional. Isso nos leva a questionar de outra forma a “modernidade” do movimento evangélico, algo que deixaremos em aberto para discussão.

CONVERSÃO E “RAÇA”: PARADOXOS DA PRESENÇA EVANGÉLICA

Nos contextos estadunidense e brasileiro, a escravidão deixou uma marca profunda nas representações e nas relações de dominação. A oferta evangélica, do ponto de vista ideal típico, foi distinguida em ambos os casos por sua ênfase na conversão. Descrita como uma “mudança radical”, é baseada a princípio em uma definição metaétnica de religião. Não é mais

a herança (incluindo a da cor da pele) que define a identidade, mas a opção de conversão para se juntar a um novo povo, a dos “remidos” da Cidade Utópica do Reino de Deus. Essa oferta ajudou a atrair grande parte do público não branco, sujeito ao domínio dos colonos e de seus herdeiros. No *Bible Belt* (com as Igrejas negras) e no Brasil (pentecostais), as igrejas evangélicas conquistaram muitas “quotas de mercado” com a promessa de uma identidade metaétnica, baseada no versículo bíblico, repetido várias vezes: “Se alguém está em Cristo, ele é uma nova criatura. As coisas antigas passaram, eis que todas as coisas se tornaram novas”⁹.

Mas essa promessa utópica de uma identidade metaétnica se deparou com a realidade de uma aculturação progressiva às relações de força existentes. No Sul dos Estados Unidos, essa aculturação levou os evangélicos a apoiar a “causa santa” dos Confederados, que foi levantada contra os *Yankees* do Norte em nome da manutenção da instituição da escravidão. Mais tarde, evangélicos brancos no Sul dos Estados Unidos resistiram fortemente à desagregação, opondo-se a outros evangélicos negros (reunidos em torno de Martin Luther King Jr.).

O estudo de caso do *Bible Belt* ilustra, portanto, o paradoxo de um evangelismo muito atrativo para as populações não brancas, mas que vem santificar as velhas relações de força ao passar da margem para o *mainstream*. O que podemos aprender dessa comparação com o Brasil? Relações interculturais e interétnicas foram construídas de maneira muito diferente na “experiência brasileira” (Castro; Dawson, 2017). Até que ponto o crescimento do movimento evangélico brasileiro – especialmente em suas complexas relações com o judaísmo e Israel (Grin; Gherman; Caraciki, 2019) – redesenhou ou não a gramática da diversidade?

⁹ Referência: 2 Coríntios 5, 17 (Bíblia).

EVANGELISMO, POLÍTICA E POPULISMO:
DESAFIOS DE UMA ABORDAGEM COMPARATIVA

O Brasil é confrontado há vários anos com o investimento político maciço dos evangélicos (Fonseca, 2008), a ponto de a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), uma grande igreja neopentecostal transnacional (Aubrée, 2001), ter criado seu próprio partido político, que por algum tempo foi aliado de Lula. Como Oscar Calavia Saez lembra em uma entrevista ao jornal francês *Le Monde*, “os evangélicos faziam parte da base dos governos do PT: o vice-presidente de Lula e de Dilma Rousseff eram evangélicos ou mantinham fortes relações políticas com os evangélicos” (Calavia Saez, 2018).

A chegada ao poder de Jair Bolsonaro em 2018, com a ajuda (entre outros) do voto evangélico, apoiada por uma retórica conservadora e populista, não constitui, portanto, o “terremoto evangélico” conservador anunciado por certos meios de comunicação. Os evangélicos já investem pesadamente na política brasileira há um quarto de século, mesmo que muitas vezes tendamos a superestimar sua influência, como aponta Fabio Lacerda (2017). A partir das décadas de 1980 e 1990, os líderes evangélicos começaram gradualmente a entrar no campo político brasileiro, alcançando progressivamente o topo do Estado (Freston, 1996; Lacerda, 2017). Como a experiência anterior do *Bible Belt* pode lançar luz sobre os debates colocados por esse investimento político?

Pesquisas como a realizada por Joseph L. Locke no caso texano quanto à *Prohibition* (Locke, 2017) ilustram a hipótese de uma evolução em direção ao populismo, e mais tarde em direção a um populismo político. Essa situação não necessariamente acontece diretamente durante a Guerra Civil – este ponto é fortemente debatido (Miller; Stout; Wilson, 1998). Por outro lado, nos Estados Unidos, a mecânica populista se acentuou no início do século XX, durante os grandes debates sobre a *Prohibition*. Líderes comunitários carismáticos, como J. Frank Norris e o senador Morris Sheppard, o “pai da *prohibition* nacional”, assumem a mídia e as áreas públicas falando em nome do povo e dos valores cristãos, impondo uma relação de força que permite,

finalmente, influenciar a legislação. E tendo a intenção de conseguir impor a “virtude pela lei” (Martin, 1993). Que paralelos e que diferenças podem haver com a dinâmica da evolução do campo político e religioso brasileiro? Quais são os fatores que, em ambos os casos, levam ao populismo? Há o peso de fatores externos (contexto socioeconômico geral, transição da minoria marginal para a minoria-maioria) e fatores internos (papel das sensibilidades teológicas no movimento religioso, clientela social afetada).

ELEMENTOS DE CONCLUSÃO

Das margens ao *mainstream*, o evangelicalismo se estabeleceu como ator religioso central no Sul dos Estados Unidos na primeira metade do século XIX. Um desenvolvimento parcialmente semelhante ocorre no Brasil desde as décadas de 1960 e 70. Nos dois casos, essa mudança acabou com o antigo monopólio religioso herdado da colonização (anglicanismo no Sul dos Estados Unidos, catolicismo no Brasil). A comparação transamericana possibilita identificar processos evolutivos que parecem ocorrer nos dois casos:

- rotinização,
- evolução para posições mais conservadoras,
- desutopização.

Diferenças importantes também aparecem entre os contextos americano e brasileiro.

O que deixa em aberto uma primeira pergunta: a recomposição evangélica, das margens ao *mainstream*, realmente tem efeitos de modernização, confirmando de certa forma uma forte hipótese weberiana, a de uma afinidade entre protestantismo e capitalismo, mas também entre protestantismo e modernidade? E se sim, esses efeitos (promoção do indivíduo, escolha pessoal, investimento etc.) são duráveis? Ou são solúveis na rotinização de

um movimento religioso que se torna cada vez mais conservador – mesmo olhando para trás¹⁰ – enquanto domina?

Uma segunda questão comparativa muito mais geral é a das relações entre política e religião e entre o Estado e as Igrejas (o que não é a mesma coisa). No Sul dos Estados Unidos, os evangélicos tinham um peso importante no campo cultural, social e político em um contexto marcado por duas coisas: uma separação estrita das Igrejas e do Estado, e uma não separação entre religião e política. E o Brasil? Inscreve-se na mesma paisagem? Não necessariamente. A quase “concordata” assinada em 2008 entre o Estado brasileiro e a Santa Sé não tem equivalente na história do *Bible Belt* (Souza, 2016). A linha entre política institucional e religião está mudando no Brasil, como mostra em particular o caso do Rio de Janeiro (Machado, 2012). Os chamados “neopentecostais” colocariam mais em questão a separação entre Igrejas/Instituições estatais do que as tradições evangélicas mais antigas (Fonseca, 2019)?

Uma terceira questão, enfim, amplia o debate: quando examinamos o itinerário mais contemporâneo do evangelicalismo no *Bible Belt*, observamos que, depois de ter alcançado uma posição dominante, o protestantismo evangélico acaba se secularizando, como ilustra, desde o início dos anos 2000, o declínio da *Southern Baptist Convention*, peso pesado evangélico do *Bible Belt*. O secularismo está progredindo acentuadamente nos Estados Unidos há 25 anos, inclusive no Sul (Baker; Smith, 2015). É como se a força militante do evangelicalismo fosse devida ao seu caráter de minoria ativa (Moscovici, 1996). A partir do momento em que o movimento religioso conquistou uma posição dominante, ele tenderia a perder gradualmente tanto sua força profética (oferta contracultural), quanto seu vigor militante. Abriu, assim, o caminho de um processo de secularização que observamos hoje no Sul dos Estados Unidos. A trajetória evangélica no Brasil seguirá esse caminho? A hipótese é proposta por Caroline Carvalho e Guilherme Irffi: ela merece discussão (Carvalho; Irffi, 2019).

¹⁰ Veja a ênfase de muitos meios de comunicação evangélicos, no *Bible Belt*, sobre a *Old Time Religion* (a religião dos bons velhos tempos).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo Romulo Machado de; BARBOSA, Rogério Jerônimo, Religious transition in Brazil. In: ARRETCHE, Marta (ed.). *Paths of inequality in Brazil: a half century of change*. New York: Springer, 2018. p. 257-284.
- AUBRÉE, Marion. Dynamiques comparées de l'Église Universelle du Royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger. In: BASTIAN, Jean-Pierre; CHAMPION, Françoise; ROUSSELET, Kathy (dir.). *La globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 113-124.
- BAKER, Joseph O.; SMITH, Buster G. *American secularism: cultural contours of nonreligious belief systems*. New York: New York University Press, 2015.
- BANDRY, Michel. *Le Sud*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1992. (Coll. Histoire Régionale des États-Unis).
- BASTIAN, Jean-Pierre. *Le protestantisme en Amérique latine: une approche socio-historique*. Genève: Labor et Fides, 1994.
- BIRMAN, Patrícia. Médiation féminine et identités pentecôtistes au Brésil. *Problèmes d'Amérique Latine*, Paris, n. 24, p. 49-60, 1997.
- BONOMI, Patricia V. *Under the cope of heaven: religion, society, and politics in colonial America*. New York: Oxford University Press, 1986.
- CALAVIA SAEZ, Oscar. Il faut s'attendre à ce que les dirigeants évangéliques exigent plus en échange de leur soutien aux politiques. *Le Monde*, Paris, 16 nov. 2018. Idées.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Why historic churches are declining and Pentecostal churches are growing in Brazil: a sociological perspective. In: GUTTIEREZ, Benjamin; SMITH, Dennis (ed.). *In the power of the spirit: the Pentecostal challenge to historic churches in Latin America*. Louisville: CELEP, 1996. p. 65-94.
- CARVALHO, Caroline; IRFFI, Guilherme. Analysis of secularization in Brazil. *Revista Brasileira de Estudos de População*, São Paulo, v. 36, e0084, 2019.

CASTRO, Cristina Maria de; DAWSON, Andrew (ed.). *Religion, migration, and mobility: the Brazilian experience*. New York: Routledge, 2017.

CORTEN, Andre; MARSHALL-FRATANI, Ruth (ed.). *Between Babel and Pentecost: transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. London: Hurst; Bloomington: Indiana University Press, 2001.

DALY, John Patrick. *When slavery was called freedom: evangelicalism, proslavery, and the causes of the Civil War*. Lexington: University Press of Kentucky, 2004.

DIECKHOFF, Alain; PORTIER, Philippe (dir.). *Religion et politique*. Paris: Presses de Sciences Po, 2017. (Collection L'Enjeu Mondial).

ESCOBAR, Samuel. *La mission: à l'heure de la mondialisation du christianisme*. Paris: Farel, 2006.

FATH, Sébastien. *Les baptistes en France (1810-1950): faits, dates et documents*. Cléon-d'Andran: Excelsis, 2002.

FATH, Sébastien. *Militants de la Bible aux États-Unis: évangéliques et fondamentalistes du Sud*. Paris: Autrement, 2004.

FONSECA, Alexandre Brasil. Evangelicals in Brazil: analysis, assessment, challenge. In: MILLER, Eric; MORGAN, Ronald (ed.). *Brazilian evangelicalism in the twenty-first century: an inside and outside look*. London: Palgrave Macmillan, 2019. p. 83-106.

FONSECA, Alexandre Brasil. Religion and democracy in Brazil: a study of the leading evangelical politicians. In: FRESTON, Paul (ed.). *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 163-206.

FRESTON, Paul (ed.). *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

FRESTON, Paul. The protestant eruption into modern Brazilian politics. *Journal of Contemporary Religion*, United Kingdom, v. 11, n. 2, p. 147-168, 1996.

GARCIA-RUIZ, Jesus; MICHEL, Patrick. *Et Dieu sous-traite le Salut au marché: de l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*. Paris: Armand Colin, 2012.

GRIN, Monica; GHERMAN, Michel; CARACIKI, Leonel. Beyond Jordan River's waters: evangelicals, Jews, and the political context in contemporary Brazil. *International Journal of Latin American Religions*, Switzerland, v. 3, n. 2, p. 253-273, 2019.

HATCH, Nathan. *The democratization of American Christianity*. London; New Haven: Yale University Press, 1989.

HEYRMAN, Christine Leigh. *Southern Cross: the beginnings of the Bible Belt*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998.

KASPI, André. *Les Américains: 1. Naissance et essor des États-Unis (1607-1945)*. Paris: Le Seuil, 1986.

LACERDA, Fabio. Evangélicos, pentecôtistas et représentation politique lors des élections législatives au Brésil (1998-2010). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, n. 93, 2017.

LENGELLÉ, Maurice. *L'esclavage*. Paris: PUF, 1985. (Collection Que sais-je?).

LINDHARDT, Martin (ed.). *New ways of being Pentecostal in Latin America*. Lanham: Lexington Books, 2016.

LOCKE, Joseph L. *Making the Bible Belt: Texas prohibitionists and the politicization of southern religion*. New York: Oxford University Press, 2017.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Evangelicals and politics in Brazil: the case of Rio de Janeiro. *Religion, State & Society*, United Kingdom, v. 40, issue 1, p. 69-91, 2012.

MARTIN, Jean-Pierre. *La Vertu par la loi: la prohibition aux États-Unis: 1920-1933*. Dijon: Éditions Universitaires de Dijon, 1993.

MATHEWS, Donald G. "Christianizing the South": sketching a synthesis. In: STOUT, Harry S.; HART, D. G. (ed.). *New directions in American religious history*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1997. p. 84-115.

MATHEWS, Donald G. *Religion in the Old South*. Chicago: Chicago University Press, 1977.

MCBETH, Henry Leon. *The Baptist heritage: four centuries of Baptist witness*. Nashville: B&H Publishing, 1987.

MILLER, Eric; MORGAN, Ronald J. (ed.). *Brazilian evangelicalism in the twenty-first century: an inside and outside look*. London: Palgrave Macmillan, 2019.

MILLER, Randall M.; STOUT, Harry S.; WILSON, Charles Reagan. *Religion and the American Civil War*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

MOSCOVICI, Serge. *Psychologie des minorités actives*. Paris: PUF, 1996. (Collection Quadrige).

NOLL, Mark A. *A history of Christianity in the United States and Canada*. Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1992.

OUALALOU, Lamia. *Jésus t'aime! La déferlante évangélique*. Paris: Éditions du Cerf, 2018.

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier. *Les traites négrières: essai d'histoire globale*. Paris: Gallimard, 2004. (Collection Bibliothèque des Histoires).

RABOTEAU, Albert J. *Slave religion: the "invisible institution" in the Antebellum South*. New York: Oxford University Press, 1978.

RAWLEY, James A. *The transatlantic slave trade: a history*. New York: W. W. Norton & Co., 1981.

SCHMIDT, Leigh E. Time, celebration, and the Christian year in eighteenth-century Evangelicalism. In: NOLL, Mark; BEBBINGTON, David; RAWLYCK, George (ed.). *Evangelicalism: comparative studies of popular Protestantism in North America, the British Isles, and beyond, 1700-1900*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1994. p. 90-109.

SÉGUY, Jean. La socialisation utopique aux valeurs. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, n. 50/1, p. 7-21, 1980.

SOUZA, Lidyane Maria Ferreira de. The 2008 Concordat in Brazil: 'modern public religion' or neo-corporatism? In: CARLING, Alan (ed.). *The social equality of religion or belief: a new view of religion's place in society*. London: Palgrave Macmillan, 2016. p. 216-225.

TROELTSCH, Ernst. *The Christian faith*: based on lectures delivered at the University of Heidelberg in 1912 and 1913. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 1991.

WILLAIME, Jean-Paul. *La guerre des dieux n'aura pas lieu*: itinéraire d'un sociologue des religions, entretiens avec E.-Martin Meunier. Genève: Labor et Fides, 2019.

WILLAIME, Jean-Paul. Les recompositions internes au monde protestant: protestantisme "établi" et protestantisme "évangélique". In: BASTIAN, Jean-Pierre; CHAMPION, Françoise; ROUSSELET, Kathy (dir.). *La globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 171-182.

WILLIAMS, George Huntston. *The radical reformation*. Philadelphia: Westminster Press, 1962.

Recebido em: 25/03/2020

Aprovado em: 25/03/2020

COMENTÁRIOS

SOBRE A COMPARAÇÃO TRANSAMERICANA
DE SÉBASTIEN FATH: PRODUTIVIDADE E LIMITES
DE UMA ANÁLISE COMPARATIVA
TANTO TEMPORAL QUANTO ESPACIAL*¹

*Jean-Paul Willaime*²

As práticas comparativas encontram-se no cerne dos estudos realizados em Ciências Sociais³, e a “comparação transamericana” dos movimentos evangélicos proposta por Sébastien Fath mostra mais uma vez sua importância e produtividade. A análise comparativa, tanto no tempo como no espaço, baseia-se em um pressuposto implícito segundo o qual tratamos de um fenômeno social similar, apesar da distância entre os séculos e apesar da maneira como ele se manifesta em uma mesma época em lugares distintos. Um fenômeno social cujo caráter similar, pelo menos em certo grau, permite designá-lo com um mesmo nome, em períodos diferentes e em diversos cantos do mundo: “cristianismo evangélico”, “movimento evangélico” ou “evangelicalismo”. A prática dessa análise comparativa diacrônica e sincrônica é ao mesmo tempo apreensivamente difícil e cientificamente necessária. Apreensivamente difícil porque se trata de sempre se confrontar à singularidade do fenômeno em uma época e lugar determinados e, portanto,

* Tradução de Gabrielle Aimi (UFRGS); revisão de Patrícia Reuillard e Emerson Giumbelli (UFRGS).

¹ Como citar: WILLAIME, Jean-Paul. Sobre a comparação transamericana de Sébastien Fath: produtividade e limites de uma análise comparativa tanto temporal quanto espacial. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 47-56, 2020.

² Jean-Paul é professor emérito na École Pratique des Hautes Études, Universidade Paris Sciences & Lettres, Paris, França. E-mail: jean-paul.willaime@ephe.psl.eu.

³ Ver Cécile Vigour, 2005.

se confrontar ao desafio de querer “comparar o incomparável”⁴. Cientificamente necessária, até mesmo indispensável, pois é ao assumir o risco da comparação que, além da descrição, alcança-se a análise e que, ao mesmo tempo, verifica-se a singularidade de um fenômeno no tempo e no espaço. Tal exercício configura um desafio ainda maior quando são combinadas as comparações no tempo e no espaço, como fez Fath ao comparar os anos 1800-1850 no sul dos Estados Unidos com os anos 1970-2010 no Brasil. O estudo comparativo que nos é apresentado é assimétrico: a primeira parte, dedicada ao evangelicalismo do sul dos Estados Unidos, é mais elaborada do que a segunda, que aborda o caso brasileiro. A escolha assumida pelo autor é, com efeito, levantar alguns questionamentos sobre a ascensão evangélica no Brasil a partir do material histórico sobre a progressão do evangelicalismo no sul dos Estados Unidos na primeira metade do século XIX. Essa escolha é, a meu ver, perfeitamente justificada já que é adaptada à comparação do movimento evangélico das duas Américas em épocas diferentes. Para uma análise comparativa mais aprofundada, teria sido necessário escolher entre a comparação diacrônica e a sincrônica. Em outras palavras, escolher entre estudar a história comparada de dois movimentos evangélicos ao longo dos séculos XIX e XXI, ou entre estudar a situação de dois movimentos evangélicos dentro de um mesmo período: dos anos 1960 até os dias atuais.

Conforme as disciplinas (História, Sociologia, Antropologia etc.), a legitimidade da análise comparativa é mais ou menos garantida e o apetite comparativo é maior ou menor. Os sociólogos a colocam em prática com frequência, já os historiadores, bem menos. Fath é, por formação, um historiador, mas um historiador que logo se abriu para a Sociologia, sobretudo ao construir tipologias que lhe permitem identificar modelos ideais (não no sentido normativo), significativos na diversidade empírica. O primeiro

⁴ Segundo a fórmula de Marcel Détienne (2004), busca com afincos “por um comparatismo construtivo entre historiadores e antropólogos”. Nesta circunstância, ele denuncia “as mentiras e perigos mortais do incomensurável, da incomparabilidade dos nacionais de todo tipo”.

mérito do texto de Fath é arriscar uma análise comparativa mostrando seus limites, tanto no tempo como no espaço.

O protestantismo evangélico enquadra-se particularmente bem em uma análise como essa por vários motivos. Primeiro porque esse tipo de cristianismo, longe de ser um fenômeno novo, tem uma profundidade histórica incontestável, mesmo que muitos dos agentes evangélicos e não evangélicos não a conheçam ou reconheçam. A partir das reformas do século XVI, em especial por meio dos anabatistas e dos “entusiastas”, surgiram práticas e expressões que mais tarde serão chamadas de protestantismo evangélico. Esse protestantismo tem uma história, o que pressupõe uma consistência própria, cujas evoluções, transformações e crises ao longo dos séculos é possível acompanhar. O próprio Fath (2005) provou isso ao remontá-la em um determinado lugar e período: a França nos séculos XIX e XX. Portanto, a comparação diacrônica é inteiramente justificada nesse caso. Pode-se, por exemplo, retrair um histórico dos “*réveils*” – movimentos de despertar religioso do protestantismo – ou das “Igrejas de Crentes” (*Believers’ Churches*).

O protestantismo evangélico também se enquadra particularmente bem na análise sincrônica ao se comparar, por exemplo, no mundo contemporâneo atual, diversas de suas expressões na África, no Sudeste Asiático, na Oceania, na América Latina, na Europa e na América do Norte. Eis uma ilustração disso: na obra *Chrétiens Évangéliques d’Asie du Sud-Est*, organizada por Pascal Bourdeaux e Jérémy Jammes (2016), três autores – Sébastien Fath, Marion Aubrée e eu – fizeram comparações que concernem ao rico tema dos movimentos evangélicos do Sudeste Asiático, com a África, a América Latina e a Europa respectivamente. Sob ângulos particulares, como o dos “imaginários políticos” dos pentecostalismos ou como o da “modernidade religiosa”, trabalhos coletivos colocam a América Latina em perspectiva comparada com a África⁵ e com a Europa Latina⁶. Também é possível limitar a comparação a um grupo religioso particular, como fez Denise Goulart

⁵ Ver Corten; Mary, 2000.

⁶ Ver Bastian, 2001.

(2018) ao estudar o movimento “Jovens com uma Missão” no Brasil e na França, em sua tese de doutorado. Ou ainda, tomar um aspecto particular e estudá-lo em diferentes países e áreas culturais, como faz Christophe Pons (2013), ao levantar um conjunto de contribuições sobre “a construção coletiva de uma relação pessoal com Jesus em Igrejas Evangélicas”, tal como se pode observar na Europa, na Oceania e no Magrebe. Mesmo limitando-se à produção francófona, observa-se que, em matéria de estudos comparativos, a produção já é muito rica, e é nítido que Fath (2014), que também coeditou um conjunto de análises sobre os movimentos evangélicos na África, aprecia se descentralizar geograficamente. E isso é tanto melhor, pois, para estudar o mundo dos movimentos evangélicos, a dimensão comparativa não é apenas bem-vinda, mas também necessária, já que essa maneira de viver o cristianismo tem um caráter mundial e transnacional. Os cristianismos evangélicos traçam um território simbólico – o da comunidade dos convertidos –, que transcende as fronteiras mesmo estando muito arraigados localmente, e é necessário justamente verificar como funciona essa dialética entre o local e o global em diferentes contextos nacionais.

O estudo de caso do *Bible Belt* (“Cinturão Bíblico”) estadunidense nos anos 1800-1850 possibilita uma melhor compreensão das recomposições evangélicas no Brasil dos anos 1960-2010 – tal é o sentido da comparação no tempo e espaço proposta por Fath. Para começar, podemos observar que, paradoxalmente, essa comparação primeiro permite ao autor destacar as diferenças importantes entre os dois contextos considerados. Estas cinco diferenças não são pequenas: 1) o contexto histórico, 2) a forma de interromper a escravidão, 3) o respectivo peso da Igreja estabelecida nos dois países (anglicana de um lado, católica do outro), 4) a própria maneira de ser evangélico (“ortodoxo-pietista” de um lado, “carismático-pentecostal” do outro), e 5) o papel da influência exógena. A essas cinco diferenças, eu acrescentaria ainda outras duas. A que diz respeito ao plano de fundo religioso e antropológico geral, bem marcado na América do Norte por uma religiosidade puritana moralizante e, no Brasil, pelas religiões denominadas afro-brasileiras (candomblé e umbanda) e a importância da dimensão mági-

co-religiosa. Em seguida, as diferenças de cultura política entre os Estados Unidos e o Brasil. No entanto, são as diferenças na relação com o sagrado e na maneira de ser religioso que me parecem as mais significativas. Por que, diante de todas essas diferenças, arriscar-se, apesar de tudo, a comparar esses dois meios sociorreligiosos? Não é só porque o nosso autor gosta de enfrentar desafios difíceis! É também porque é evidente que, apesar de todas essas diferenças, há o que ser comparado. Começando pelo confronto com a modernidade.

Ao retomar a reflexão clássica sobre “protestantismo e modernidade”, o autor indica que três importantes vetores da modernidade “trabalharam” (essa é a expressão empregada por ele) os dois meios evangélicos considerados: as dinâmicas de individuação, de separação entre o Estado e a Igreja, e de pluralização. Esses são, de forma efetiva, três eixos pertinentes ao questionamento que visa a comparação, e as trilhas de reflexão e de investigação que ele inicia sobre esse assunto instigam o leitor. Tanto são pertinentes, que as evoluções atuais do movimento evangélico, em diferentes países, convidam-nos a retomar mais uma vez a questão da sua modernidade. Não acredito que, nas circunstâncias atuais, o movimento evangélico possa ser reduzido a uma função de acompanhamento das “mutações neoliberais da sociedade”, retomando as palavras de Jesus Garcia-Ruiz e de Patrick Michel, citados por Fath. Suas funções de protesto contra a ordem estabelecida não se esgotaram. A meu ver, a evolução das certezas modernistas da primeira modernidade para as incertezas da ultramodernidade contemporânea lhe dá, além de tudo, novas oportunidades⁷. Fath constata, com razão, “a correlação entre crescimento evangélico no Brasil e no Sul dos Estados Unidos e pluralização do campo religioso”. A questão do pluralismo é, de fato, um dos polos produtivos do estudo comparativo dos movimentos evangélicos. E não apenas porque os evangélicos questionam, em um determinado lugar, o monopólio desta ou daquela Igreja estabelecida (neste caso, Igreja

⁷ Explico-me sobre isso em *La guerre des dieux n'aura pas lieu: itinéraire d'un sociologue des religions*. Entrevistas com E.-Martin Meunier. Genève: Labor et Fides, 2019.

Anglicana e Igreja Católica), mas também porque o movimento evangélico é em si mesmo, pela diversidade das Igrejas e movimentos que o incorporam, um poderoso fator de pluralização. De modo geral, a expansão dos evangélicos questiona como a proliferação deste cristianismo de conversão, através de toda sorte de grupos e movimentos, contribui para formar uma nova “gramática da diversidade”, retomando a perspicaz expressão do nosso autor. Em uma análise que dialoga com o trabalho de Peter Berger sobre as próprias evoluções da maneira de ser pluralista, observei em especial que, no regime da ultramodernidade, o pluralismo estava um pouco pulverizado pela universalização da heresia⁸. A gramática da diversidade não é mais a mesma, e isso está relacionado ao crescimento dos grupos evangélicos.

Um ponto essencial é a relação dos evangélicos com o político, mais precisamente seu pesado investimento no político, que pode chegar ao envolvimento com a política partidária e com suas questões de poder. Fath tem razão ao destacar a necessidade de distinguir de forma correta a separação entre o Estado e a Igreja, e a separação entre o político e o religioso. Podemos formular essa distinção da seguinte maneira: os evangélicos não gostariam de converter o Estado e o governo, eles se contentariam em converter os atores sociais com o objetivo de mudar a sociedade. Hoje em dia isso é menos verdade, dado que se nota, tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, um investimento político de evangélicos que chega até as instituições do Estado. Essa distinção nos coloca no cerne da questão dos investimentos políticos dos evangélicos. Ao longo da história, é incontestável que houve afinidades entre movimentos evangélicos e a separação entre o Estado e a Igreja em várias configurações nacionais ou regionais. É claro que me refiro às “Igrejas

⁸ Ver meus trabalhos: Le régime ultramoderne du pluralisme religieux. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Strasbourg, année 97, n. 1, p. 91-109, 2017; Frankreich und seine Götter: Die Herausforderungen verschiedener Formen des Pluralismus. In: WEIßE, Wolfram; STEETS, Silke (Hrsg.). *Im Gespräch mit Peter L. Berger: Eine Gedenkschrift zu den Perspektiven und Grenzen religiöser Pluralität*. Münster : Waxmann New York, 2019. p. 75-89.

Livres” na França, Escócia ou em vários cantões suíços⁹. Essas afinidades se formaram graças à convergência de duas vertentes de protestos evangélicos contra as Igrejas estabelecidas: de um lado, uma vertente teológico-espiritual que denuncia uma teologia comprometida com o espírito do tempo e uma devoção insuficiente; por outro, uma vertente institucional-eclesiástica que denuncia uma Igreja que se tornou um elemento das instituições do Estado e que, segundo seus detratores, perdeu sua autonomia. Esse posicionamento evangélico de separação entre o Estado e a Igreja também se traduziu, em diversas ocasiões, por um forte distanciamento do político, sendo essa esfera percebida como fundamentalmente corrupta e excessivamente mundana por evangélicos inclinados a demonizar o domínio secular. Ao mesmo tempo, essa postura gerou um forte empreendedorismo social e educativo para salvar da miséria do mundo aqueles que foram abandonados à própria sorte e torná-los receptivos ao Salvador absoluto, Jesus. Como forma de questionamento, Fath sugere que há uma diferença significativa entre os evangélicos norte-americanos do começo do século XIX e os evangélicos brasileiros do fim do século XX e do começo do século XXI no que tange à política. Sem dúvida. Mas não houve evoluções mais convergentes desde então? Foi também mirando na conquista do Estado que operou o movimento da “Maioria Moral” do pastor James Falwell nos anos 1980, seguido pelo movimento da “Coalizão Cristã” do pastor Pat Robertson nos anos 1990, com os quais se envolveram os evangélicos norte-americanos; não é por acaso que se falou de uma “nova direita cristã”. Quanto ao Brasil, desde os anos 1980-1990, “os evangélicos já eram bastante ativos na política brasileira”, como nos lembra Fath. Com efeito, é a partir de 1987 que um “bloco evangélico” se forma dentro do Congresso brasileiro. Comparado ao evangelicalismo do *Bible Belt* do começo do século XIX, há uma grande evolução dos evangélicos na sua relação com o político, que se explica, em parte, por um contexto bastante diferente. Os evangélicos quase não são mais confrontados por Estados que privilegiam uma religião; são hoje confron-

⁹ Sobre o cantão de Vaud, ver o estudo de Jean-Pierre Bastian (2016).

tados pelos Estados laicos desutopizados, profundamente secularizados, que procuram responder da melhor maneira possível às aspirações diversas de seus cidadãos, sem que eles mesmos tenham perspectivas tão precisas. Diante de Estados que se tornaram um tanto impotentes simbolicamente, reativam-se reações soberanistas e populismos cuja retórica conservadora não deixa os evangélicos indiferentes. Os evangélicos se converteriam então ao populismo? A questão merece estudo e impõe-se a comparação do papel dos evangélicos nos Estados Unidos de Donald Trump e no Brasil de Jair Bolsonaro. Nesses dois países, os evangélicos são de fato portadores de uma certa visão da sociedade e do tipo de agentes políticos que, segundo eles, ela precisa. Para alguns, eles passaram do empreendedorismo social ao empreendedorismo político. O fato de os líderes populistas travarem uma guerra ideológica contra as sociedades liberais em nome de uma concepção substantiva da nação está alinhado com certas representações evangélicas que demonizam a sociedade aberta das democracias pluralistas e travam uma guerra espiritual contra ela em nome de uma concepção substantiva do vínculo coletivo e de uma vida boa. Compreendemos melhor, então, porque essa forma evangélica de conceber o domínio político, de categorizar suas divisões e de caracterizar suas questões pode fornecer recursos adicionais de legitimação a quem tem propensões antidemocráticas e que, por outro lado, também sabe manipular essas contribuições evangélicas como bem entende. De qualquer forma, manifesta-se uma tendência atual que avança para posicionamentos mais conservadores dos evangélicos nos Estados Unidos e Brasil, como conclui Fath. No entanto, há mesmo um processo de desutopização em andamento, como sugere o autor? Não estou tão certo disso, pois a utopia pode se alimentar tanto da visão de um reino a ser restaurado quanto de um reino a ser conquistado; a promessa que ela carrega pode ser regressiva ou progressiva. Enquanto houver “grupos voluntários utópicos”, conforme a expressão de Jean Séguy (1971), os evangélicos podem progredir de maneira surpreendente em suas relações com a sociedade ao seu redor e com o Estado. Desta forma, Séguy observa que, no que diz respeito às assembleias anabatistas-menonitas das quais ele

foi o grande especialista, em três séculos – talvez menos –, passou-se “de uma crítica radical ao Estado, à Igreja e ao século ao apoio de seus valores; da recusa à guerra ao espírito do próprio ‘veterano de guerra’”. Algumas linhas depois, ele fala sobre o “projeto utópico de uma outra sociedade” que, “impelida por forças externas e em uma impecável lógica interna, reduziu-se, através do tempo e espaço social, à manutenção de uma outra sociedade” (Séguy, 1971, p. 348). A “promessa utópica de uma identidade meta-étnica”, incorporada pelas comunidades evangélicas de convertidos, pode, então, surtir efeitos sociais muito diversos; conforme os contextos e épocas, ela pode ser conformista ou não-conformista, abonadora de certos aspectos ou contestadora com relação a outros. Longe de sugerir a essencialização de um fenômeno com o pretexto de que ele seria comparável em diferentes épocas e em diversos lugares, a análise comparativa, pelo contrário, ajuda a singularizá-lo, historicizá-lo e contextualizá-lo. É isso que ilustra, de certa forma, a busca de “comparação transamericana” que Fath apresenta.

REFERÊNCIAS

BASTIAN, Jean-Pierre (dir.). *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine-Amérique latine*. Paris: Karthala, 2001.

BASTIAN, Jean-Pierre. *La fracture religieuse vaudoise: 1847-1966*. Genève: Labor et Fides, 2016.

BOURDEAUX, Pascal; JAMMES, Jérémy (éd.). *Chrétiens évangéliques d'Asie du Sud-Est: expériences locales d'une ferveur conquérante*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016. (Collection Sciences des Religions).

CORTEN, André; MARY, André (éd.). *Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique latine*. Paris: Karthala, 2000.

DÉTIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Ideias & Letras, 2004.

FATH, Sébastien. *Du ghetto au réseau: le protestantisme évangélique en France, 1800-2005*. Genève: Labor et Fides, 2005.

FATH, Sébastien; MAYRARGUE, Cédric (org.). Dossier Les nouveaux christianismes en Afrique. *Afrique Contemporaine*, Ville de Bruxelles, n. 252, p. 13-147, 2014.

GOULART, Denise. *Les enjeux socio-politiques de l'action sociale et humanitaire dans la sphère religieuse: l'agence Youth with a Mission en France et au Brésil*. 2018. Tese (Doutorado em Sociologia) – École Pratique des Hautes Études, 2018.

PONS, Christophe (dir.). *Jésus, moi et les autres: la construction collective d'une relation à Jésus dans les Églises évangéliques – Europe, Océanie, Maghreb*. Paris: CNRS Éditions, 2013.

SÉGUY, Jean. Les sociétés imaginées: monachisme et utopie. *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, France, année 26, n. 2, p. 328-354, 1971.

VIGOUR, Cécile. *La comparaison dans les sciences sociales: pratiques et méthodes*. Paris: La Découverte, 2005. (Collection Grands Repères Guides).

Recebido em: 15/06/2020

Aprovado em: 15/06/2020

O QUE O CASO BRASILEIRO PODE OFERECER
À COMPARAÇÃO GLOBALIZADA E GEOPOLÍTICA
DOS CIRCUITOS EVANGÉLICOS DE SÉBASTIEN FATH:
NOTA A PROPÓSITO DO SEU ARTIGO
EM *DEBATES DO NER*¹

*Marcelo Camurça*²

Resumo: Neste texto busco comentar o artigo de Sébastien Fath destacando aspectos de sua comparação entre o caso dos evangélicos no sul dos EUA de 1800-1850 com os pentecostais brasileiros de 1970-1980. Discuto o alcance das noções de história e de comparação tematizados no texto e concluo oferecendo mais dados sobre o caso brasileiro para municiar e robustecer mais o que chamei de experimento comparativo do artigo de Fath.

Palavras-chave: Evangélicos; Sul dos Estados Unidos; Pentecostais; Brasil.

*WHAT THE BRAZILIAN CASE CAN OFFER TO THE GLOBALIZED
AND GEOPOLITICAL COMPARISON OF SÉBASTIEN FATH'S
EVANGELICAL CIRCUITS: NOTES ON HIS ARTICLE IN DEBATES DO NER*

Abstract: This text seeks to comment on Sébastien Fath's article highlighting aspects of his comparison between the case of evangelicals in the southern United States from 1800 to 1850 with the Brazilian Pentecostals from 1970-1980. I discuss the scope of the notions of history and comparison as discussed in the text and

¹ Como citar: CAMURÇA, Marcelo. O que o caso brasileiro pode oferecer à comparação globalizada e geopolítica dos circuitos evangélicos de Sébastien Fath: nota a propósito de seu artigo em Debates do NER. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 57-68, 2020.

² Professor convidado no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, Brasil, e no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: mcamurca@terra.com.br.

conclude by offering more data on the Brazilian case to equip and strengthen more what I called the comparative experiment of Fath's article.

Keywords: Evangelicals; Southern United States; Pentecostals; Brazil.

INTRODUÇÃO

Sébastien Fath, atual diretor do Laboratório Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL) ligado à EPHE e ao CNRS é um pesquisador do fenômeno religioso evangélico articulado a imigração e a interculturalidade em contexto urbano. Constituem-se no foco de suas pesquisas os fenômenos da globalização e geopolítica envolvendo os grupos evangélicos. Exemplificando este seu labor acadêmico de alguns anos, pode-se citar dentre as dezenas de suas publicações: *Dieu bénisse l'Amérique: la religion de la Maison Blanche*, (Seuil, 2000); *Dieu change en ville: religions, espace, immigration*, (L'Harmattan, 2010) e *Gospel et Francophonie: une alliance sans frontières* (Emprends Temps Présent, 2016).

Se seu campo de análise contempla a circularidade do movimento das igrejas evangélicas pela França, EUA, regiões subsaarianas da África, neste texto intitulado “Das margens ao *mainstream*: desafios sociais da ascensão evangélica. Uma comparação transamericana”, ele, de forma inédita, estende seu olhar para o Brasil num experimento comparativo com uma região singular dos EUA, o Sul deste país.

O que ele propõe neste texto, no que diz respeito ao polo da comparação EUA, é deslocar o foco do lugar geral e usual do crescimento evangélico espreado por todo o território norte-americano para a particularidade sulista dos “cinturões bíblicos”. O detalhamento desta realidade, onde o autor demonstra sólido conhecimento – destacando o declínio do anglicanismo, o ascenso contestador e popular de metodistas e batistas e após isto, a rotinização e capitulação destes ao establishment hierárquico-escravocrata

– funciona como um contraponto para suas indagações em relação ao outro polo da comparação, a realidade evangélica brasileira dos anos 1970-2010.

Ele, munido de sua exposição da realidade sulista dos EUA com a qual vai interpelar a realidade brasileira, terreno ainda pouco conhecido para ele, busca explorar as afinidades eletivas entre ambos os casos. Operação que se dá, em cima de uma provável dinâmica semelhante: declínio de uma religião hegemônica – o Anglicanismo no Sul dos EUA e a Igreja Católica no Brasil – avanço de religião minoritária para uma religião com extrema representatividade e apelo popular no caso do evangelicalismo norte-americano e do pentecostalismo brasileiro seguida de um processo de acomodação e adaptação em ambos ao sistema dominante. O experimento do autor visa responder à seguinte pergunta: o “tipo ideal evangélico conservador”, que aparece como o perfil, comportamento e presença pública deste segmento tanto nos EUA quanto no Brasil, pelo qual a literatura acadêmica classifica o fenômeno, sairá “fortalecido” ou “nuançado”?

HISTORICIDADE E COMPARATIVISMO

Fath, dentro do seu experimento o coloca na perspectiva “dinâmica e comparada” alternativa a uma visão “estática” das duas realidades. Afinal, para o historiador que ele é, o devir e a transformação confluem nos seus estudos do fenômeno religioso para o mote “Deus muda” (“Dieu Change”). Este é o nome de um de seus livros relacionados acima; assim como do Programa/Seminário que dirigiu com Martine Cohen no GSRL por vários anos: “Dieu change à Paris” e também o nome de uma série de conferências que pronunciou em 2011 no Campus Condorcet.

Quando ele vai explorar o polo brasileiro da comparação, como afirmou acima, assume o tom prudente de formular apenas indagações, evitando afirmações conclusivas. Afinal ele está comparando experiências sociais com cronologias bem diferentes, com cerca de 170 anos de décalage horaire, o que os historiadores poderiam classificar de “anacronismo”.

A legitimidade deste empreendimento, no entanto, já havia sido assegurada por Marcel Detienne com a fórmula provocadora de “comparar o incomparável” “não para impor leis gerais [...] [mas] para construir comparáveis, analisar micro sistemas de pensamento [...] estes encadeamentos procedendo de uma [...] escolha que temos a liberdade de colocar em relação a outras” para se alcançar “sociedades que mais frequentemente não se conhecem entre elas” (Detienne, 2009, p. 61-62). O procedimento analítico do estudioso helenista se assentando então, na tensão entre a homologia e a analogia.

EXPLORANDO MAIS O CASO BRASILEIRO

Penso que uma contribuição que este comentário, ainda que de forma exploratória, poderia oferecer ao experimento de Fath, seria de cobrir certas lacunas para o caso brasileiro, a partir de algumas chaves propostas por ele nas suas indagações.

Portanto, como um feedback ao texto do nosso colega Fath no seu intento de aproximar seu olhar, de forma comparada para as duas Américas: sul e norte – perspectiva “transamericana” como ele se refere no título do seu texto – passo a me concentrar em algumas singularidades do caso brasileiro que exemplificam nossa também trajetória de “margem a *mainstream*”.

Teria o movimento evangélico pentecostal brasileiro se constituído na sua gênese como utópico, transgressor e insubmisso do ponto de vista social como no caso dos metodistas/batistas do sul dos EUA, para depois cair na rotinização e conservadorismo?

A literatura acadêmica brasileira sobre esse tema tem se dividido entre trabalhos que dão ênfase a capacidade da proposta evangélica produzir estratégias de sobrevivência e padrões de identidade para as camadas empobrecidas da população e outras que sublinham o caráter conservador de sua mensagem com relação à liberalização dos costumes, anti-intelectual em relação à ciência e às políticas públicas e confessional em relação ao Estado Laico.

No primeiro caso, pesquisas vêm revelando como a mensagem pentecostal é eficaz do ponto de vista simbólico no empoderamento feminino, na superação do alcoolismo, em conferir dignidade e autoconfiança diante da violência e da pobreza na vida nas favelas e bairros populares (Mariz, 1994a, 1994b; Machado, 1996, 2001; Mafra, 2009; Costa, 2019).

No segundo caso, o artigo referência de Antônio Flávio Pierucci (1989), que sublinhou a presença conservadora dos evangélicos na Constituinte de 1988, propiciou o surgimento de uma série de pesquisas que focam na atuação política e de ocupação do espaço público pelos evangélicos numa linha de expansão de sua visão confessional para os domínios seculares.

O que estes estudos destacam é uma ação consciente por parte das lideranças eclesiais evangélico-pentecostais de estender sua representatividade do campo religioso para uma preeminência no espaço público através da uma projeção da visão moral e dogmática cristã para as instituições públicas (Mariano; Oro, 2010; Tadvall, 2015; Trevisan, 2013). Nesta ação eles se confrontam com projetos laicos e da sociedade civil de descriminalização do aborto, da união civil entre homossexuais, de descriminalização das drogas, da inclusão dos direitos sexuais e reprodutivos no rol dos direitos humanos. E também se confrontam com os setores laicos, quando propõem o ensino religioso na escola pública, a presença de símbolos religiosos em locais públicos, etc. (Mariano, 2011).

Sintetizando as duas ênfases das pesquisas, pode-se dizer, que embora com apelo popular, como agente da resistência as adversidades entre os mais empobrecidos, desde sua gênese, o pentecostalismo traz no seu “DNA” a marca do conservadorismo. E a passagem de “margem a *mainstream*” aqui no Brasil foi principalmente uma questão de aumento e amplificação deste seu intrínseco conservadorismo religioso.

Prosseguindo, Sébastien Fath elencou alguns domínios ou temas para assentar suas indagações sobre a situação brasileira em contraste com o caso do sul dos EUA: modernidade; cultura tradicional ou liberal e separação de poderes entre Igreja e Estado e o perfil de Estado Laico. Passo, então, a comentários sobre essas questões.

MODERNIDADE

O uso da chave da “modernidade”, dentro do modelo weberiano que associa protestantismo a esta etapa civilizatória, serve como um referente para Fath especular sobre a adesão dos evangélicos brasileiros à cultura estabelecida ou às transformações em curso na sociedade? Sobre isto, teria a dizer o seguinte: Sim, o movimento evangélico-pentecostal se inscreve no quadro da modernidade, mas de uma modernidade conservadora.

É modernidade, pelo foco na escolha do indivíduo – tema que desenvolverei em seguida no tópico da cultura – e também pelo seu modo de propagação: dentro do estilo moderno de atuação: meios de comunicação (imprensa, rádio, televisão), *lobby* no parlamento, manifestações de rua, como as “Marchas para Jesus”. Tudo isto para se confrontar com outra modernidade liberal e plural.

A partir de uma mentalidade conservadora e ascética, interpenetram-se nas esferas profanas dos *mass media* e do lazer e consumo, levando ao desenvolvimento de um mimetismo do religioso com estilos de vida moderna revestindo-os com a rubrica sagrada do *gospel*: “atletas de Cristo”, o *funk* evangélico, inserções das bandas gospel de sucesso no *You Tube*, os “pancadões de Jesus”, grandes bailes com som *techno* que atraem a juventude nos subúrbios metropolitanos. O “turismo evangélico”, o amplo mercado fonográfico de CDs e DVDs que popularizam as *pop stars* evangélicas Rose Nascimento, Lúcia Lombardi ou Ana Paula Valadão.

CULTURA TRADICIONAL OU LIBERAL E QUESTÃO RACIAL

Dentro da comparação dos evangélicos do Sul dos EUA com os do Brasil, Fath levanta a questão de os primeiros surgirem como “contracultura” e terminarem por aderir à cultura tradicional hierárquica-escravocrata da região. A partir deste quadro estadunidense ele indaga se os evangélicos brasileiros possuem algum potencial cultural transformador ou terminam por se acomodar à cultura tradicional.

Como resposta à questão de Fath, é importante dizer que a cultura evangélico-pentecostal no Brasil, embora mobilizadora das camadas populares em experiências extáticas/carismáticas, o que lhe causou problemas e até expulsões das igrejas consolidadas – como o caso dos que vieram a formar a nascente Assembleia de Deus em relação à Igreja Batista –, nunca foi libertária em termos de justiça social e projeto de classe.

Por outro lado, na comparação em termos de questão racial, a indagação de Fath se situa na hipótese, dentro do exemplo do Sul dos EUA, de o movimento evangélico nas camadas populares gerar uma igreja étnica de negros ou igrejas multiétnicas e mestiças, como ele intui ser o caso brasileiro.

Pierucci, a partir de uma pesquisa do Datafolha de 1994, revela que no segmento negro se encontra a taxa mais alta de filiação ao credo evangélico e mais ainda: que há mais negros no segmento evangélico do que em qualquer outra religião (Pierucci, 2006, p. 27). Daí porque chamar o fenômeno de “black evangelicals” (Pierucci, 2006, p. 24). Mas ao contrário desta ser uma religião étnica, ele mostra que este tipo de religião é disruptivo em relação às tradicionais religiões étnicas, como as afro-brasileiras, funcionando como um religião de salvação individual de caráter universal. Ou seja, o que congrega estes indivíduos não é a tradição nem a etnia, mas a promessa de salvação (Pierucci, 2006, p. 30-32). E o fato, digo eu, de ser predominantemente uma religião difundida entre negros, não significa que a negritude seja o ponto de coesão, mas sim a escolha individual do “aceitar Jesus” e dos milagres que essa opção operará na vida do “eleito”.

Aqui, poderíamos afirmar que – entre cultura e raça – o que prevalece é uma atitude cultural moderna da escolha individual. Porém, como disse antes, que se trata de uma opção por uma modernidade de tipo conservadora, pois sua pedra de toque em termos de projeto para o bem comum da sociedade se resume a moralidade calcada em valores religiosos.

SEPARAÇÃO ESTADO/IGREJA

Neste desdobramento da questão moderna e cultural, Fath apresenta a questão do secularismo e laicidade nas indagações que faz ao caso brasileiro. No caso, pergunta sobre se os pentecostais da atualidade acompanharão os protestantes históricos no seu libelo pela separação da Igreja do Estado no período de “concordata implícita” entre o Estado brasileiro e a Igreja Católica que acompanhou quase toda a história republicana no Brasil.

Na verdade, o advento dos evangélico-pentecostais no cenário público no Brasil, não gerou um clamor pela separação Igreja/Estado em prol de uma “comunidade de eleitos” alternativa a “Igreja de Estado”. Ao contrário, pouco a pouco passaram a querer os mesmos privilégios concedidos a Igreja Católica para eles. Um exemplo disto foi o questionamento pela Frente Parlamentar Evangélica do acordo em forma de Concordata que o governo Lula firmou em 2008 com o Vaticano, para em seguida entabularem uma negociação parlamentar que redundou na Lei Geral das Religiões. Esta estendia as mesmas cláusulas da concordata com a Igreja Católica para os demais credos representativos – leia-se, os evangélicos. Isto, e não o impedimento de qualquer relação do Estado com as religiões, como queriam os minoritários deputados laicos do PSOL (Ranquetat Júnior, 2010, p. 179-181).

O sociólogo mexicano Roberto Blancarte (2011, p. 24) já chamava a atenção para uma compreensão vigente de laicidade na América Latina como sendo o de uma “pluriconfessionalidade”, ou seja, uma outorga dos privilégios históricos conferidos à Igreja Católica a todas outras igrejas com capacidade de representação e mobilização política, ou seja, as igrejas evangélico-pentecostais.

Portanto, dentro da fórmula “O Brasil é um país laico, mas não ateu”, os parlamentares evangélicos pentecostais trabalham para que seus valores religiosos venham influir nas decisões de Estado com relação à sociedade, devido ao que julgam ser o peso da sua presença religiosa na sociedade.

OUTRAS POSSIBILIDADES DE COMPARAÇÃO

Uma outra possibilidade de comparação entre evangélicos pentecostais nos EUA e no Brasil que poderia ser sugerida à pesquisa de Fath – que em termos de marcos temporais colocaria as duas realidades em condições homólogas – seria entre a intervenção política do movimento “Moral Majority” do pregador evangélico Jerry Falwell a partir dos anos de 1979 que aumentou a influência dos cristãos conservadores nos governos Reagan, Bush (pai e filho) e atualmente no de Trump com a crescente influência da Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional da Constituinte de 1988 aos anos 1990, 2000. Não foi por outro motivo, que o já citado artigo de Antônio Flávio Pierucci (1989) fazia a analogia de nossa “bancada evangélica” com a *New Christian Right* estadunidense na sua reivindicação de representar uma “maioria moral” (silenciosa) do povo norte-americano em termos de valores morais conservadores. E aqui podemos encontrar outra afinidade eletiva com a situação do Brasil, com a questão do “populismo” evocada por Fath, quando líderes carismáticos estadunidenses “falando em nome do povo e dos valores cristãos” buscam influenciar na legislação estatal querendo impor a “virtude pela lei”.

No que diz respeito à trajetória de “margem a *mainstream*” neste escopo de comparação mais amplo poder-se-ia propor o seguinte: para o caso dos EUA, teríamos do século XIX até o período dos anos 1920 a 1940 a predominância do “liberalismo teológico” ou “modernismo teológico” para a partir dos anos 1970 verificarmos a irrupção da gradativa presença pública dos evangélicos conservadores até então minoritários ou reclusos nos seus nichos privados (Silva, Barbosa, 2019). E para o caso do Brasil, o chamado apoliticismo dos evangélicos pentecostais ao longo de sua presença histórico-social no país ofuscados pela hegemonia do Catolicismo, para sua marcante visibilidade na Constituinte de 1988 e a partir daí vertiginoso crescimento (Mariano, 2011).

Uma série de situações da realidade dos EUA dos anos 1970 a 1980 podem ser identificadas na ação religiosa-política dos nossos evangélicos/

pentecostais a partir de 1988. Além do que foi mencionado acima: ambos inicialmente distantes da política e do espaço público, mas a partir de determinado período inserindo-se nestes *loci*, temos também a organização de *lobby* para eleição de candidatos que defendem projetos religiosos conservadores para a conquista do poder; a luta contra a secularização e a dita “descristianização” do país; a organização a partir da liderança evangélica de uma frente conservadora atraindo católicos tradicionalistas e judeus ortodoxos (a Moral Majority); a utilização da noção de “liberdade religiosa” para defender seu direito de atacar projetos de lei contra a discriminação do aborto e da orientação sexual; a crítica à “educação sexual” nas escolas públicas como promotora de “perversão” e “imoralidade”; a diminuição da importância das igrejas e “denominações” clássicas em prol das grandes estruturas “para-eclesiásticas” ou “inter-denominacionais”, como as nossas “bancadas evangélicas” e “Marcha para Jesus”, etc.

Outra relação entre evangélicos nos EUA e Brasil é a que nos traz Cecília Mariz em texto que contempla a “teologia da guerra espiritual”. Nele a autora sublinha que esta teologia conhecida como “Dominion Theology” foi criada nos EUA pelo pastor Peter Wagner e chegou ao Brasil através das missões da rede “Guerra Espiritual Internacional”, coordenada pelo referido pastor (Mariz, 1999, p. 34). Na conclusão de seu texto, Mariz, ao comparar nossos evangélicos pentecostais com os *evangelicals* norte-americanos, pioneiros da “guerra espiritual”, diz que a ênfase dos segundos era contra “os costumes sexuais modernos e as teorias científicas” ao passo que no nosso caso a “guerra santa” se voltava contra as religiões afro-brasileiras, demonizadas por aqueles (Mariz, 1999, p. 48). Do final dos anos 1990, quando foi escrito o texto de Mariz, até nossos tempos presentes, pode-se constatar que os evangélicos brasileiros na sua expansão para o espaço público, estenderam sua “guerra” também aos costumes liberalizados de vida moderna, assim como aos domínios científicos e laicos. Os recentes episódios no país de grandes concentrações pentecostais se rebelando contra as determinações de confinamento do Ministério da Saúde e da OMS, expondo-se à contaminação da

COVID-19 e clamando pelo “milagre divino”, tudo isto é ilustrativo destas práticas de confessionalização da sociedade e do Estado perpetradas por eles.

REFERÊNCIAS

BLANCARTE, Roberto. América Latina: entre pluri-confesionalidad y laicidad. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 182-206, 2011.

COSTA, Waldney de Souza Rodrigues. *Curtindo a presença de Deus*: religião, lazer e consumo entre crentes e canções. 2019. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019.

DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Ideias e Letras, 2010.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais*: adesão religiosa na esfera familiar. São Paulo: ANPOCS, 1996.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Olhando as mulheres pentecostais através do espelho. In: VALLA, Victor Vincent (org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 79-90.

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

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MARIANO, Ricardo; ORO, Ari Pedro. Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 18, p. 11-38, 2010.

MARIZ, Cecília Loreto. Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, p. 80-93, 1994a.

MARIZ, Cecília Loreto. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da literatura. *BIB*, Rio de Janeiro, n. 47, p. 33-48, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. Libertação e ética: uma análise do discurso dos pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994b. p. 204-224.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Ciências sociais e religião: a religião como ruptura. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 17-34.

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

RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto. O acordo entre o governo brasileiro e a Santa Sé e a Lei Geral das Religiões: Estado, religião e política em debate. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 11, n. 18, p. 173-191, 2010.

SILVA, Ivan Dias da; BARBOSA, Wilmar do Valle. *Religião e política nos Estados Unidos: Jerry Falwell e a presença do fundamentalismo evangélico no espaço público americano*. Curitiba: Prismas: Appris, 2019.

TADVALD, Marcelo. A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 16, n. 27, p. 259-288, 2015.

TREVISAN, Janine. A Frente Parlamentar Evangélica: força política no Estado laico brasileiro. *Numen*, Juiz de Fora, v. 16, p. 29-57, 2013.

Recebido em: 14/04/2020

Aprovado em: 14/04/2020

NO BRASIL AS TENDÊNCIAS RELIGIOSAS CONTINUAM: DECLÍNIO CATÓLICO E CRESCIMENTO EVANGÉLICO¹

*Ari Pedro Oro*²

Resumo: Concernente ao Brasil, Sébastien Fath, em seu texto “Das margens ao *mainstream*: desafios sociais da ascensão evangélica, uma comparação transamericana”, reitera, acertadamente, duas tendências predominantes, a saber: o declínio católico e o crescimento evangélico. Este texto apresenta as principais reflexões produzidas por cientistas sociais para explicar essa reconfiguração da paisagem religiosa que há algumas décadas está ocorrendo no país. Especialmente, analisa a questão acerca da possibilidade dos evangélicos suplantarem os católicos no Brasil, avança hipóteses sobre as duas linhas de força referidas, destacando que elas resultam de situações internas e externas a cada uma das instituições religiosas e, enfim, o texto apresenta algumas afinidades observadas nos campos evangélicos do Brasil e dos Estados Unidos.

Palavras-chave: Católicos; Evangélicos; Recenseamento Religioso; Brasil; Estados Unidos.

RELIGIOUS TENDENCIES CONTINUE IN BRAZIL: CATHOLIC DECLINE AND EVANGELICAL GROWTH

Abstract: Concerning Brazil, Sébastien Fath, in his text “From the margins to the mainstream: social challenges of the evangelical rise, a transamerican comparison”, rightly reiterates two predominant tendencies: the Catholic decline and the Evangelical growth. This text presents the main reflections produced by social scientists to explain this reconfiguration of the religious landscape, that has been taking place in the country for some decades. In particular, it analyzes the question about the possibility of Evangelicals to supplant Catholics in Brazil, advances

¹ Como citar: ORO, Ari Pedro. No Brasil as tendências religiosas continuam: declínio católico e crescimento evangélico. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 69-92, 2020.

² Ari Pedro Oro é pesquisador associado ao Núcleo de Estudos da Religião da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. E-mail: arioro@uol.com.br.

hypotheses about the two lines of force mentioned, highlighting that they result from internal and external situations to each of religious and, finally, the text presents some affinities observed in the evangelical fields of Brazil and the United States.

Keywords: Catholics; Evangelicals; Religious Census; Brazil; United States.

Sébastien Fath nos brinda, em seu texto “Des marges au *mainstream*: enjeux sociaux de l’ascension évangélique; une comparaison transaméricaine”, com uma minuciosa análise da progressão do evangelismo norte-americano ocorrida no sul dos Estados Unidos entre os anos 1800 e 1850, que ensejou a criação da *Bible Belt*. O texto se quer comparativo com o Brasil, mas numa outra temporalidade, que cobre o arco de 1960 a 2010, não havendo aqui, porém, a mesma explanação aprofundada que se observa para a realidade norte-americana. Obviamente que seria demais esperar semelhante semeadura de dados e análises sobre o Brasil no espaço de um artigo. Porém, o colchão de informações apresentado sobre a situação norte-americana serve de suporte para várias e interessantes abordagens e indagações pertinentes produzidas pelo autor sobre a realidade brasileira, embora envolva formações socioculturais diferentes. As questões levantadas por Fath versam tanto sobre o campo religioso, evangélico sobretudo, mas também, mais amplamente sobre as relações entre religião e política, Igreja e Estado, tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos.

Como o espaço de que disponho aqui é também limitado vou focar num tópico desenvolvido por Fath, supondo que o conjunto dos textos produzidos pelos colegas que comentam o texto do sociólogo francês possam ampliar as abordagens e dar conta dos vários questionamentos por ele produzidos. Embora Fath nos convoque a refletir sobre o que se passa no Brasil a partir de situações observadas na realidade norte-americana, sem, obviamente, desconsiderar as idiossincrasias locais, de minha parte concentro este texto na questão da reconfiguração da paisagem religiosa brasileira caracterizada, como sustenta Fath, pelo declínio espetacular de indivíduos que se declaram católicos acompanhado pela ascensão vertiginosa do setor evangélico, o qual passou da condição de margem para *mainstream*. Trata-se de um *main-*

stream composto de um combo que alcança a cultura, a mídia e a política, ocupando os evangélicos, no atual governo Bolsonaro, uma centralidade na esfera política nunca antes observada neste país³.

A razão pela escolha da reconfiguração da paisagem religiosa brasileira – caracterizada, como disse, fundamentalmente, pelo declínio católico e avanço evangélico – como foco do presente texto deve-se ao fato de estarmos diante de um fenômeno religioso único no mundo atual com essa robustez e envergadura.

OS NÚMEROS CONFIRMAM: AS TENDÊNCIAS CONTINUAM

Sébastien Fath inicia o artigo recordando que a recomposição da paisagem religiosa que ocorre no Brasil nos últimos cinquenta anos se caracteriza pelo declínio (espetacular) do catolicismo e pela ascensão (grandiosa) do evangelismo. Trata-se de uma afirmação que encontra sustentação estatística, baseada em dados oficiais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) – colhidos a cada dez anos – que mostra, em porcentagem, a seguinte curva descendente de brasileiros que se identificam como católicos: 1970 (91,8), 1980 (89,2) 1990 (83,80), 2000 (73,77) 2010 (64,63). Já a curva evangélica, segundo a mesma fonte oficial, vai no sentido inverso. Ela é ascendente: 1970 (5,2), 1980 (6,6) 1990 (9,5), 2000 (15,4) 2010 (22,1).

Duas observações iniciais se fazem aqui necessárias. Em primeiro lugar, há uma relação entre os dois movimentos religiosos que estão acontecendo no Brasil nas últimas décadas. Ou seja, um número significativo de indivíduos

³ Diga-se de passagem, como observa o jornalista Josias de Souza, que a “nova política” de Bolsonaro é alicerçada nas igrejas evangélicas e nos militares. Segundo ele: “Bolsonaro vê igrejas como diretórios partidários, pastores como cabos eleitorais. Projeta sua imagem nacionalmente sem vincular-se a superestruturas partidárias. Dos militares, ele extrai um apoio político capaz de estabilizar seu governo” (SOUZA, Josias de. Nova política do capitão é feita de igrejas e militares. *UOL*, São Paulo, 1 mar. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/josias-de-souza/2020/03/01/nova-politica-do-capitao-e-feita-de-igrejas-e-militares.htm>. Acesso em: 1 mar. 2020.).

(44% segundo o Instituto Datafolha)⁴ que engrossaram o campo evangélico provieram das fileiras católicas. De fato, como sublinha Mariano (2013, p. 120), o campo evangélico, sobretudo os pentecostalismos, constituem “o destino principal de seus ex-filiados” (do catolicismo). Assim sendo, como afirma Mafra (2014, p. 40), radica aqui uma linha de força que atravessa o holograma das religiões no Brasil⁵: ela “se movimenta a partir do catolicismo em direção aos evangélicos pentecostais”. Neste sentido, Andrade (2014, p. 116) mostra que nas décadas de 1990 a 2010, portanto, durante vinte anos, cerca de 18 milhões de católicos abandonaram a igreja a cada década e cerca de 13 milhões de pessoas integraram-se ao segmento evangélico em cada uma das duas décadas. Ou seja, entre 1990 e 2010 os católicos caíram 1% ao ano enquanto que os evangélicos cresceram 0,7%. A extensa desfiliação católica também revela que a origem da maioria de uma outra frente aberta no campo religioso brasileiro, os sem religião, também derivam do catolicismo. Esses, no Censo de 2000 somavam 7,3% da população e subiram para 8,04% no Censo de 2010. Assim sendo, como afirmam Almeida e Montero (2001, p. 97), o catolicismo funciona como uma espécie de “doador universal”, de onde os pentecostalismos e os sem religião arregimentam boa parte dos seus fiéis.

Em segundo lugar, o crescimento evangélico no Brasil ocorre dentro do amplo segmento pentecostal, neo-pentecostal e renovado e não na sua

⁴ DATAFOLHA. 44% dos evangélicos são ex-católicos. *Datafolha*, São Paulo, 28 dez. 2016. Disponível em: <https://datafolha.folha.uol.com.br/opiniãopublica/2016/12/1845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml>. Acesso em: 1 mar. 2020.

⁵ Mafra (2014, p. 36) propõe a substituição da metáfora do mapa das religiões, bastante utilizado e repetido, pelo de holograma. Enquanto a primeira prevê “uma topografia unidimensional com fronteiras que ocasionalmente se sobrepõem e vazam”, a segunda contempla “unidades em constante movimento, com ramificações chegando a ordens inimagináveis de extensões de nós”.

ala histórica (luterana, presbiteriana, batista e outras)⁶, cujas igrejas, de uma maneira geral, tem mantido, e algumas delas até diminuído, o número de fiéis ao longo das últimas décadas. Se no Censo de 2000 os evangélicos históricos e de missão somavam 4,1% da população, no Censo de 2010 a porcentagem baixou para 4%, ou seja, houve um pequeno decréscimo. Assim sendo, se o grande campo evangélico está aumentando no Brasil é por conta de uma acentuada pentecostalização do mesmo. Já o ramo histórico do protestantismo patina, segundo Marco Antônio de Oliveira (2014, p. 143), porque “o modelo de pastoral e de vida propostos [...] não conseguiram ainda estabelecer/construir uma ponte, ou até um bom diálogo, com a cultura brasileira”. Além disso, segundo o mesmo autor, aquele protestantismo “é enamorado de uma visão teológica exclusivista e preconceituosa em relação às manifestações culturais populares brasileiras” (Oliveira, 2014, p. 143).

Até agora apresentei dados que chegavam a 2010, ano do último recenseamento oficial realizado no Brasil. Porém, nos últimos anos alguns institutos privados continuaram a realizar levantamentos sobre o campo religioso brasileiro, entre eles o Instituto Datafolha, o qual, em dezembro de 2016, divulgou um levantamento que reforça o que os organismos oficiais têm detectado nas últimas décadas. Ou seja, o declínio católico continua acelerado, a tal ponto que naquela data os católicos chegavam à metade do país (50%), enquanto os evangélicos alcançavam 29% da população, sendo 22% do segmento pentecostal e 7% do ramo histórico. Além disso, os sem religião somavam 14%, seguidos dos espíritas (2%), dos umbandistas (1%),

⁶ A questão das classificações do protestantismo no Brasil foi objeto de um estudo crítico de Giumbelli (2001). Nele, o autor relativiza as elaborações analíticas propostas por “científicos” e “religiosos”, evidenciando convergências e colaborações entre eles. Especialmente, destaca como relevante menos a diferença entre os estudiosos do campo religioso e mais o que os distingue das posições acionadas desde outras posições sociais.

dos seguidores do candomblé (1%), dos ateus (1%) e seguidores de outras religiões (2%).⁷

O BRASIL SERÁ UM PAÍS EVANGÉLICO?

Sem querer fazer um exercício de futurologia, incompatível com a prática científica, alguns estudiosos tem se indagado ou foram provocados a se colocar a pergunta acerca do futuro religioso do Brasil. Esta é, principalmente, a pergunta mais recorrente: se as tendências continuarem por mais algumas décadas os evangélicos suplantarão os católicos?

Esta é uma questão controvertida e polêmica, surgida ainda na década de 1990, formulada acerca do avanço evangélico na América Latina. Lembremo-nos, neste sentido, que D. Martin (1990) levantava a hipótese de uma “uma nova reforma protestante” na América Latina e que D. Stoll (1990) se indagava se a América Latina não estava se tornando protestante (Stoll, 1990).

Acerca do futuro religioso brasileiro obviamente que os analistas divergem, além de se mostrarem prudentes, em avançar prognósticos, pois em termos de mobilidade religiosa há ritmos e velocidades que podem mudar, tetos que podem ser alcançados e estagnados etc. Por isso mesmo, há autores que apontam limites nas linhas de força que estamos analisando pois elas podem se estabilizar. Assim, por exemplo, Andrade (2014, p. 115-116) avança que os dados atuais não permitem extrapolações no sentido de que “o Brasil se tornará brevemente uma nação majoritariamente evangélica”, sendo mais plausível, continua o autor, “que nas próximas décadas ocorra certa estabilização dos números [...]”.

Paul Freston, em texto escrito em 2010, também sustenta que “pelas tendências atuais nunca haverá uma maioria protestante no Brasil” (Freston,

⁷ DATAFOLHA. 44% dos evangélicos são ex-católicos. *Datafolha*, São Paulo, 28 dez. 2016. Disponível em: <https://datafolha.folha.uol.com.br/opiniãopublica/2016/12/1845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml>. Acesso em: 1 mar. 2020.

2010, p. 24). Isto porque, prossegue o sociólogo inglês, “o declínio católico terá um limite [...], o protestantismo atualmente recebe pouco mais de uma em cada duas pessoas que abandonam o catolicismo [...] a Igreja Católica está aprendendo (lentamente, é verdade) a competir melhor e a diversificar o seu apelo” (Freston, 2010, p. 24). Além disso, a imagem social evangélica também pode contribuir para frear a atração de fiéis devido a escândalos, lideranças autoritárias, promessas não-cumpridas, imagem política negativa. Diante desse cenário, Freston (2010) projeta para o Brasil um teto futuro de católicos em torno de 40% e de 35% de evangélicos.

Mas, há prognósticos que vão em direção contrária. Assim, a prestigiada revista *Pesquisa FAPESP*, que elegeu o fenômeno evangélico como matéria de capa de sua edição de dezembro de 2019, afirma que mantida a tendência atual do crescimento evangélico “em 2022 [...] os católicos devem representar menos de metade da população brasileira” (Queiroz, 2019, p. 14).

Na mesma direção, o pesquisador em demografia do IBGE, José Eustáquio Alves, projeta que caso o ritmo das tendências atuais sejam mantidas, em 2022 os católicos encolheriam para menos de 50% e em 2032 seriam 38,6% da população. Enquanto isto, em 2032 os evangélicos alcançariam 39,8%, ou seja, superariam os católicos, mas não seriam a maioria da população brasileira. Esta, a maioria absoluta, segundo Alves, seria alcançada próximo de 2050, mas, relativizando afirma que somente “o futuro dirá”⁸.

Paul Freston destaca, com razão, que – embora preveja um teto no crescimento protestante no Brasil, como vimos acima – se vier a acontecer a “transição católica”, isto é, a queda da porcentagem da população que se declara católica para menos da metade, será “um momento simbolicamente importante” (Freston, 2010, p. 14) em razão da importância histórica do catolicismo no país e no subcontinente americano.

⁸ BALLOUSSIER, Anna Virginia. Evangélicos podem desbancar católicos no Brasil em pouco mais de uma década. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 14 jan. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/evangelicos-podem-desbancar-catolicos-no-brasil-em-pouco-mais-de-uma-decada.shtml?origin=uol>. Acesso em: 1 mar. 2020.

Pessoalmente, concordo com R. Mariano (1999) quando sustenta que os pentecostalismos brasileiro e latino-americano têm perdido o seu caráter modernizador e abandonado a rejeição ascética do mundo, características estas do protestantismo da Reforma europeia e da colonização dos Estados Unidos. Este protestantismo, aliás, continua o sociólogo da USP, se, talvez, no passado foi promotor de modernidade, há muito tempo que não o é mais, pois fora tomado de um conservadorismo teológico e de uma ética pietista. Assim sendo, se estatisticamente dentro de algumas décadas o Brasil se tornar evangélico, cuja probabilidade não está descartada, como vimos, não será evangélico nos moldes do protestantismo histórico, mas evangélico com amplo predomínio de um pentecostalismo sincretizado, abasileirado, tragado pela “antropofagia brasileira” e, conseqüentemente, mais aculturado e desprovido de um “potencial para transformar a cultura, os valores e a economia [...]” (Mariano, 1999, p. 90).

FATORES DO DECLÍNIO CATÓLICO E DO CRESCIMENTO EVANGÉLICO-PENTECOSTAL

As explicações são múltiplas, variadas e complexas, acerca das linhas de força acima referidas e que marcam o campo religioso brasileiro das últimas décadas. Avanço aqui somente algumas abordagens analíticas, iniciando pelo recuo do catolicismo na sociedade brasileira.

Steil e Toniol chamam a atenção, inicialmente, para o fato de que a redução constante de indivíduos que se identificam como católicos é acompanhada do declínio expressivo dos que buscam os sacramentos na Igreja, bem como da perda da “hegemonia católica sobre a cultura e a produção de valores e significados [...]” (Steil; Toniol, 2014, p. 14).

No mais, para esses e outros analistas, a desfiliação do catolicismo reside em problemas internos e externos à própria Igreja. O problema interno mais recorrente aponta para a sua estrutura rígida e sua hierarquia rigorosa, que dificultam mudanças e adaptação aos novos tempos, tanto em termos

tecnológicos quanto doutrinários, passando pelos ritualísticos. Neste sentido, Steil e Toniol destacam um problema estrutural da instituição católica que afeta a cultura e o catolicismo popular tradicional. Para eles, “em relação à cultura, observamos que o catolicismo encontra cada vez menos os recursos e as instituições tradicionais locais para sua reprodução como religião” (Steil; Toniol, 2014, p. 13). Já em relação ao catolicismo das tradições populares, “constatamos uma quebra dos laços de complementaridade que legitimavam a Igreja Católica como representante da extensa população de pobres que se declaravam católicos por tradição no espaço político e social” (Steil; Toniol, 2014, p. 13- 14).

Demais autores apontam outros problemas pontuais da Igreja Católica. Assim, por exemplo, C. Mafra (2009) sustenta que o catolicismo mostrou-se incapaz de oferecer respostas adequadas e eficazes para as novas condições vividas pelos indivíduos nas metrópoles. Andrade (2014, p. 117), por sua vez, afirma que “a Igreja Católica parece cada vez mais incapaz de oferecer uma experiência espiritual que atenda às demandas colocadas na contemporaneidade”.

No entanto, o recuo do catolicismo na sociedade brasileira – mas não somente aqui – não se restringe aos limites internos à própria instituição. Os analistas também inscrevem a desfiliação católica num aspecto da modernidade religiosa, qual seja, a autonomia do indivíduo em suas opções religiosas. É o caso, novamente, das análises de Steil e Toniol (2014) para quem, o declínio católico está também relacionado com o fato de os indivíduos tenderem menos a seguir uma religião por força da tradição, imposta pela cultura e mais como uma opção pessoal de escolherem livremente uma comunidade de fé. Assim, o argumento dos autores é de que está ocorrendo hoje no Brasil uma desinstitucionalização e uma destradicionalização, ou seja, “um processo de transformação da cultura católica que tem impedido a transmissão do catolicismo por via da tradição” (Steil; Toniol, 2014, p. 16). Trata-se, portanto, de uma crise do catolicismo resultante das transformações “que vêm se operando no âmbito da própria cultura e da forma

como a religião se configura nos tempos atuais no contexto moderno” (Steil; Toniol, 2014, p. 17)⁹.

Silvia Fernandes também sugere que a chave analítica do individualismo moderno constitui uma entre outras possibilidades explicativas do entendimento do catolicismo atual. Especialmente, aponta ela,

[...] o catolicismo brasileiro precisa ser pensado em suas interfaces com o dia a dia das pessoas, seja nos espaços fortemente marcados pela expansão urbana e suas consequências, seja em pequenas localidades nas quais a tradição pode ser combinada com novas demandas subjetivas e materiais (Fernandes, 2014, p. 63).

Pessoalmente, acerca da situação atual que distancia as pessoas da igreja católica, gostaria de colocar em tela alguns poucos aspectos resultantes de observações etnográficas. Em primeiro lugar, no meio urbano é visível nas igrejas católicas a frequência em seus rituais de uma membresia composta majoritariamente por idosos. Isto significa que, se essa tendência se mantiver, com o passar do tempo, na medida em que os idosos desaparecerem, diminuirá também o número de frequentadores das igrejas. Em segundo lugar, um levantamento não exaustivo mostra que as pessoas que se dirigem à Igreja Católica dizem não encontrar ali conforto às suas angústias, pois os enunciados que ouvem do clero não dialoga com suas necessidades e subjetividades. Ou seja, o agente católico parece mostrar-se incapaz de produzir um discurso adequado e que venha ao encontro das situações existenciais vividas pelas pessoas. Ao contrário disso, o sermão católico, por exemplo, revela-se demasiadamente teológico, doutrinário, racional e dirigido para mentes ilustradas. Muitas vezes parece que o padre fala para teólogos, faz uso de um linguajar erudito, bem distante do vernáculo usado pelo povo em geral. Enfim, a maioria dos templos católicos tem dificuldade de se

⁹ Sustentam os autores, ainda, que a crise atual é mais do catolicismo e menos da Igreja Católica, a qual, no Brasil, conseguiu aumentar o número de novas paróquias e viu aumentar o percentual de padres por habitantes (Steil; Toniol, 2014, p. 19-20).

modernizar, com tecnologia de som e imagem de qualidade, por exemplo, e de proporcionar conforto aos fiéis, como ar condicionado e poltronas confortáveis. Toda essa estrutura sólida e pesada da igreja, presa no tempo, demasiadamente tradicional e mesmo arcaica, associada a uma ordem hierárquica muitas vezes intransigente e autoritária, além de dificultar a adequação da Igreja aos tempos modernos e às expectativas das pessoas, ingressa no rol de itens que contribui para afastar as pessoas em geral, e os jovens em particular, das suas fileiras.

Há mais de vinte anos, Pierre Sanchis sintetizava a situação acima, concernente à igreja católica, com as palavras: “secura e greve de vida” e “frieza de tantas assembleias dominicais católicas” (Sanchis, 1994, p. 60).

É possível que a Renovação Carismática Católica e o fenômeno dos padres cantores, com sua presença na mídia e um dispositivo ritualístico mais alegre e um discurso mais simples e palatável aos fiéis, que recupera, inclusive, a dimensão emocional, algo recorrente nos pentecotalismos, estejam contribuindo para reduzir o ritmo do declínio católico e quiçá exercendo uma atração também sobre os jovens. Mas, isto ainda será objeto de estudo e desde já há estudiosos, como R. Mariano (2013, p. 120), para quem a reação católica capitaneada pela RCC não surtiu efeito, ou seja, “não conseguiu, sobretudo, refrear a expansão pentecostal, destino principal de seus (católicos) ex-filiados”.

Seja como for, diante do enfraquecimento do catolicismo na cena nacional, devido, como vimos, a motivos internos e externos à instituição, autores como Steil e Toniol (2014, p. 12) se perguntam se hoje ainda se pode afirmar ser o catolicismo “uma das referências religiosas fundadoras da nacionalidade e da cultura nacionais”. E respondem: “Com certeza, estamos longe desse contexto cultural em que a tradição católica podia ser firmada como fundadora da nação brasileira [...]” (Steil; Toniol, 2014, p. 12).

Vejam agora algumas contribuições analíticas acerca do avanço evangélico, sobretudo pentecostal e neopentecostal. Estamos, novamente, diante de um capítulo denso e complexo, porque o pentecostalismo não é unívoco (Miguez, 1997). Ao contrário, ele constitui um movimento religioso tão

polimorfo e diverso que Marion Aubrée (1998) chama-o de “constelação” evangélico-pentecostal.

Iniciado como uma religião das periferias das cidades, nas primeiras décadas do século XX, caracterizado pela mínima participação “no mundo” e exigindo dos seus fiéis extrema rigidez de conduta, nos últimos tempos o pentecostalismo mudou: seus templos foram erguidos também nos centros urbanos, sua membresia atingiu também as camadas médias e não mais somente os pobres dos meios urbanos – embora estes ainda constituam a maioria dos fiéis – e sua participação na sociedade agora alcança a cultura, as mídias e a política.

Avanço algumas pistas teóricas propostas por analistas visando explicar o avanço evangélico, sobretudo pentecostal. R. Mariano recorda que os pioneiros do estudo do pentecostalismo latino-americano o consideraram “como estratégia de ajustamento social dos indivíduos dos estratos pobres e marginalizados, sobretudo dos migrantes de origem rural” (Mariano, 1999, p. 100). Mariano está se referindo às duas análises hoje tidas como clássicas da expansão pentecostal na América Latina, realizadas pelo antropólogo alemão E. Willems (1967) e pelo sociólogo suíço L. D’Epinay (1970).

Outros autores avançaram suas análises na esteira dos pioneiros. Assim, por exemplo, referindo-se sobre a expansão pentecostal na América Latina, Cristian Parker (1986) reforça que o êxodo rural e a migração para as cidades, decorrentes do processo de urbanização e de industrialização, colocou uma massa humana no caminho das igrejas, a qual passou a encontrar nelas consolo e conforto diante dos problemas enfrentados na nova realidade vivida. Por seu turno, R. Cesar Fernandes (1994), referindo-se mais especificamente ao pentecostalismo brasileiro, considera ser ele uma opção sobretudo dos pobres, além de uma iniciativa que independe das elites sociais, estar em franca expansão e ser, apesar e após sua origem estrangeira, uma religião brasileira.

Outras dimensões já presentes nas análises dos pioneiros foram reforçadas por outros autores. Por exemplo, C. Mariz (1994) sublinha que o pentecostalismo ajuda os pobres a enfrentarem a pobreza, a se libertarem do

alcoolismo e das drogas, melhorando, assim, a autoestima enquanto conversos. Já R. Mariano aprofunda essa análise, evidenciando outras dimensões do pentecostalismo. Para ele,

O sucesso pentecostal fundamenta-se extensamente no milagre, na magia, na experiência extática, no transe, no pietismo ou na manipulação da emoção transbordante e desbragada, práticas desprezadas e reprimidas pelas igrejas Católica e Protestante. Oferece magia e catarse para as massas. E uma boa pitada do velho moralismo cristão (Mariano, 1999, p. 107).

A dimensão emocional, evidenciada por Mariano, é central na análise que A. Corten realiza sobre o pentecostalismo. Para ele, o pentecostalismo constitui um espaço de expressão da emoção. Assim, “não é a tradição que os reúne [os crentes], é a vontade de proclamar suas emoções [miséria, doença, violência]” (Corten, 1995, p. 12).

Por seu turno, Silvia Fernandes (2014) avança outra dimensão explicativa para o avanço pentecostal. Trata-se da relação entre cotidiano e território, ou seja, a autora aponta a territorialidade como uma chave importante na dinâmica socioreligiosa brasileira. Neste sentido, em sua perspectiva, a importante implantação de novas igrejas e templos evangélicos no espaço urbano constitui um fator não desprezível da adesão das pessoas a este segmento religioso.

Já Andrade (2014, p. 120) vê proximidade entre pentecostalismo e catolicismo popular. Ou seja, levanta a hipótese de que as comunidades pentecostais oportunizam a recuperação da memória de um modo de ser religioso presente no catolicismo popular, marcado por intensidades de rezas e bênçãos e da autonomia do fiel na vivência de sua fé. Em outras palavras, o pentecostalismo dialoga e recupera experiências religiosas próprias da chamada religiosidade popular e/ou do catolicismo popular.

A dimensão da religiosidade popular é também sublinhada por A. Frigerio para explicar o êxito pentecostal na América Latina. Com efeito, o antropólogo argentino põe em relevo algumas características dessa religio-

sidade presente nas igrejas pentecostais e que geralmente são desaprovadas pela hierarquia da Igreja Católica. São elas: “la posibilidad de la intervención divina en la vida cotidiana de las personas, la comunicación directa con la divinidad tanto durante los rituales como fuera de estos y la importancia de lo emotivo en esta comunicación [...]” (Frigerio, 2019, p. 49). Frigerio também destaca que o êxito da Umbanda e da Renovação Carismática Católica – mas em proporção bem inferior do que o pentecostalismo – também se deve à continuidade cultural que estas religiões mantem com a religiosidade popular latino-americana (Frigerio, 2019, p. 50).

Pessoalmente destaquei como explicação para o avanço pentecostal (Oro, 1995, 2011) algumas dimensões internas aos próprios pentecostalismos, a saber: sua dinâmica social (especialmente sua capacidade de acolhida dos fiéis e de criação de um ambiente agradável e confortável para eles); sua organização interna (com distribuição de tarefas e papéis que envolvem um número significativo de membros); sua ritualística (sobretudo a produção performática, que envolve mediações materiais capazes de contribuir para uma experiência profunda da vivência do sagrado); e sua narrativa cosmológica (que faz sentido para os seus fiéis, pois dialoga com concepções culturais e simbólicas significativas e eficazes para eles).

ESTADOS UNIDOS E BRASIL: ALGUMAS AFINIDADES NO CAMPO RELIGIOSO

De posse dos números e das análises acima apresentados, retomo a proposta comparativa de Sébastien Fath, pois podemos, agora, colocar em evidência algumas afinidades entre o campo religioso norte-americano e brasileiro. Iniciemos pela observação realizada pelo sociólogo e teólogo brasileiro Paulo Fernando Carneiro de Andrade (2014), para quem em ambos os países a secularização não produziu ateísmo, mas trânsito e migração religiosa, diferentemente da Europa onde o ateísmo abrange cerca de 18%

da população, bem distante do 1% da população brasileira e dos 3,1% nos Estados Unidos, segundo dados recentes¹⁰.

Andrade chama a atenção para outras duas proximidades entre Estados Unidos e Brasil. Em primeiro lugar, “Lá (Estados Unidos), também, como aqui (Brasil), a secularização fez crescer a expressão pentecostal, o trânsito religioso e formas de vivência religiosa autônoma, sem vinculação institucional” (Andrade, 2014, p. 114). Em segundo lugar, “Como Igreja, é a Católica, lá como aqui que sofre mais o processo de desfiliação e trânsito, perdendo fiéis tanto para outras Igrejas cristãs como para o grupo ‘sem religião’” (Andrade, 2014, p. 114-115).

Outras analogias podem ser acrescentadas. Tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos a área cristã é hegemônica, alcançando, segundo dados atuais, 70,6% nos Estados Unidos (sendo 49,8% evangélicos, dos quais 25,4% são pentecostais e 20,8% católicos)¹¹ e 79% no Brasil, segundo os dados acima apresentados, resultantes da pesquisa conduzida pelo Instituto Datafolha (sendo 50% católicos e 29% evangélicos, dos quais 22% pentecostais), isto malgrado a existência de uma diversidade religiosa observada em ambos os países. Observa-se, portanto, uma proximidade numérica de cristãos em ambos os países, mas com uma inversão denominacional: enquanto a maior expressão cristã é evangélica nos Estados Unidos ela é católica no Brasil, ao menos por enquanto, como vimos. Outra diferença entre nós e os Estados Unidos reside no fato de que no país do norte a diversidade religiosa é histórica, datando de séculos, como mostrou Sébastien Fath em seu texto, enquanto que a brasileira é recente pois aqui o catolicismo se impôs como religião dominante durante séculos.

De fato, vale recordar que em nosso país durante os períodos colonial (1500-1822) e imperial (1822-1889), o catolicismo foi considerado religião

¹⁰ PEW RESEARCH CENTER. Religious Landscape Study. *Pew Research Center*, Washington, DC, 3 mar. 2020. Disponível em: <https://www.pewforum.org/religious-landscape-study/>. Acesso em: 27 fev. 2020.

¹¹ Ibid.

de Estado. Foi somente na constituição republicana de 1891 que a laicidade foi implantada, isto é, firmou-se legalmente a separação entre Igreja e Estado, pondo fim ao monopólio católico.

A história mostrou, porém, que na prática a nova configuração legal não impediu a continuação da proximidade entre Igreja Católica e Estado, recebendo ela uma discriminação positiva, diferentemente de outras religiões que receberam uma discriminação negativa, malgrado a liberdade religiosa assegurada desde a origem da República. Foi somente a partir das décadas de 1960-1970, com o início do avanço pentecostal, que a diversidade religiosa começou a se instalar realmente no Brasil. Mas, como disse, ela é predominantemente cristã, uma vez que as religiões mediúnicas (espiritismo, afro-brasileiras), orientais e outras somam, no seu conjunto, cerca de 6% da população brasileira, e os sem religião, 14%, enquanto que nos Estados Unidos os não-cristãos somam 5,9%, outras religiões 1,5% e os sem religião (*unaffiliated*) 22,8%. Aqui, notamos novamente alguma proximidade entre Estados Unidos e Brasil, ou seja, a porcentagem de não-cristãos gira em torno de 6% em ambos os países. Já a porcentagem dos sem religião ou dos não filiados religiosamente é maior nos Estados Unidos do que no Brasil.

Outra afinidade entre a realidade religiosa e cultural norte-americana e a brasileira reside no fato de que em ambos os países vigora a separação Igreja e Estado mas não se prevê a expulsão da religião do espaço público. De fato, no Brasil, a laicidade, como disse acima, que oficialmente separou Igreja e Estado, não foi acompanhada da secularização da sociedade, ou seja, “a separação entre Estado/Igreja nunca deu como resultado a saída da religião da vida pública” (Camurça, 2018, p. 301), sendo esta considerada a “laicidade à brasileira” (Mariano, 2011).

Ora, a “laicidade à brasileira” mantém, justamente, semelhança com o modelo norte-americano da *religious freedom*. Esta, segundo Diotallevi (2010, p. 27), “da vida a un régimen de separación entre poderes políticos y poderes religiosos que no prevé la expulsión de la religión del espacio público [...]. En consecuencia, la política no tiene el monopólio del espacio público”.

A imbricação entre religião e política está mais do que nunca na ordem do dia, tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil. Trata-se de uma proximidade que ocorreu “no tempo da política”, onde Trump contou com elevado apoio evangélico em sua eleição¹², o mesmo ocorrendo com Bolsonaro, no Brasil. No caso brasileiro, analistas mostraram que sem os votos dos evangélicos Bolsonaro não teria sido eleito presidente (Almeida, 2019). Ainda relativamente ao Brasil, para mostrar ou selar a aliança firmada entre o atual governo federal e o setor evangélico conservador, sobretudo renovado, pentecostal e neopentecostal, em detrimento do evangélico histórico (luteranismo, anglicanismo, presbiterianismo) e, sobretudo, do catolicismo, Bolsonaro buscou no segmento evangélico três Ministros de Estado e o Advogado Geral da União¹³, acenando, inclusive, que irá em breve indicar

¹² Os eleitores evangélicos brancos votaram majoritariamente em Donald Trump (numa relação de 81 a 16 por cento). É o maior índice desde 2004, quando George W. Bush recebeu 78% dos votos evangélicos. EVANGÉLICOS brancos votaram majoritariamente em Trump. *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, 10 nov. 2016. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/562158-evangelicos-brancos-votaram-majoritariamente-em-trump>. Acesso em: 27 fev. 2020.

¹³ São eles: Damares Alves, pastora da Igreja Quadrangular e da Igreja Batista Lagoinha, Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos do Brasil; Onyx Lorenzoni, membro da Igreja Luterana, ex-Ministro Chefe da Casa Civil e agora ministro da Cidadania e Marcelo Alvaro Antonio, membro da Igreja Cristã Maranata, Ministro do Turismo. Já o advogado-geral da União, André Luiz de Almeida Mendonça, é pastor de uma Igreja Presbiteriana, em Brasília e tido, nos bastidores, como futuro ministro do STF.

para uma vaga no Supremo Tribunal Federal (STF) “alguém terrivelmente evangélico” (Oro, 2020, no prelo)¹⁴.

Sobre este último item importa frisar que nem aqui nem em qualquer parte do mundo democrático a variável religiosa deve ser uma condição para indicação e escolha de alguém para ocupar uma cadeira na mais alta corte jurídica do país. Ser religioso, ou não, é irrelevante, pois os requisitos para uma vaga no STF, segundo proclama a constituição nacional, é ser detentor de “reputação ilibada” e de “notável saber jurídico”.

É claro que no caso do Brasil Bolsonaro corteja o setor evangélico, por um lado, para continuar a desfrutar do apoio político ao seu atual governo, tanto dos fiéis (eleitores) quanto da Frente Parlamentar Evangélica, também conhecida como Bancada Evangélica, no Congresso Nacional¹⁵, e, por outro lado, para ajudá-lo a obter um novo mandato na presidência da república. Isto tudo, evidentemente, não sem assegurar aos evangélicos, em troca, a possibilidade de desfrutarem das benesses do Estado, como isenção

¹⁴ Diga-se de passagem, e a título de curiosidade, que atualmente os vínculos religiosos dos membros do Supremo Tribunal Federal do Brasil são os seguintes: 7 são católicos (Carmen Lucia, Dias Toffoli, Edson Fachin, Marco Aurélio Mello, Gilmar Mendes, Ricardo Lewandowski e Alexandre de Moraes; 2 são judeus (Luís Roberto Barroso e Luiz Fux) e 2 outros (Celso de Mello e Rosa Weber) não informaram suas religiões. Já nos Estados Unidos 5 ministros são católicos: John Roberts (presidente da corte), Clarence Thomas, Samuel Alito, Brett Kavanaugh e Sonia Sotomayor; 3 são judeus: Stephen Breyer, Ruth Ginsburg e Elena Kagan. Enfim, Neil Gorsuch, foi criado no catolicismo, mas frequenta a Igreja Episcopal. Portanto, se no passado nos Estados Unidos vários ministros evangélicos integraram a Suprema Corte, e na atualidade um deles se filia a esta corrente religiosa, no Brasil não há notícias de um ministro evangélico no STF. A dinâmica de escolha de juízes ou ministros em ambos os países é a mesma: eles são escolhidos pelo presidente e confirmados pelo Senado Federal.

¹⁵ Trata-se de uma organização supra-partidária, surgida na Constituinte de 1986, que reúne evangélicos de diferentes denominações que geralmente atua como grupo de pressão política somente quando está em discussão e debate projetos e questões de ordem moral que consideram atentar contra os valores cristãos. Das últimas eleições majoritárias de 2018 saiu uma bancada evangélica formada por 82 deputados e 9 senadores. Trata-se do mais alto índice de políticos identificados como evangélicos no Congresso Nacional.

de impostos, exploração de mídias e apoio financeiro em suas iniciativas, sobretudo assistenciais.

Em seu texto Fath também menciona a importância do voto evangélico na eleição de Bolsonaro, mas chama a atenção – a partir de uma observação de Oscar Calavia Saez – de que o Partido dos Trabalhadores, durante os mandatos de Lula e Dilma Rousseff, também mantiveram sólidas relações com os evangélicos. Assim sendo, afirma Fath, “não se trata de um “terremoto evangélico” conservador (como) anunciado por certas mídias”. Neste particular, Fath tem parcialmente razão, pois no passado, mesmo nos governos do PT, a presença evangélica na política brasileira não possuía a mesma robustez observada na atualidade. Ou seja, com a chegada de Bolsonaro no poder a presença evangélica subiu para um outro patamar. Agora os evangélicos integram o centro do poder, ocupam o primeiro escalão do governo, na condição de ministros de Estados, são interlocutores privilegiados, até mesmo conselheiros, do atual governo. Agora o governo federal mantém com os evangélicos uma parceria estreita, a tal ponto que as principais iniciativas governamentais, mesmo os projetos de lei e as medidas provisórias, de alguma maneira passam previamente pela consulta a algumas lideranças evangélicas que se encontram fora e dentro do Parlamento. Isto significa que nunca como no governo de Bolsonaro os evangélicos ocuparam tão elevado protagonismo político, assentado, como disse, em interesses mútuos, dos evangélicos e do atual governo federal.

CONCLUSÃO

Elenquei, neste texto, algumas razões que explicam a reconfiguração religiosa brasileira, caracterizada, como enfatizou Sébastien Fath em seu texto, sobretudo, por duas linhas de força que se fortalecem cada vez mais nas últimas décadas, a saber: o recuo de indivíduos que se dizem católicos e a vertiginosa expansão daqueles que se consideram evangélicos. As razões,

como vimos, apontam para situações internas e externas a cada uma das instituições religiosas.

Acerca dessa questão, entre outros, três aspectos precisam ser reforçados neste momento. Em primeiro lugar, a análise das tendências acima constatadas mostrou que é preciso ir além das considerações acerca dos méritos e dos deméritos das instituições religiosas e levar em conta um aspecto relevante da modernidade religiosa, qual seja, a “intensificação do processo de individualização que comporta a experimentação, a diversificação e, portanto, a mobilidade e a fluidez no que se refere aos modos de pertencer, crer e reinventar a própria identidade religiosa” (Fernandes, 2014, p. 42).

Em segundo lugar, como destaca Ricardo Mariano (1999, p. 110), é relevante sublinhar que o protestantismo que cresce exponencialmente no Brasil é aquele do segmento pentecostal e neopentecostal, ou seja, “uma religião que cada vez mais deita raízes em nossa sociedade e é por ela influenciada num processo de assimilação mútua”. Esse pentecostalismo brasileiro “vai adquirindo fisionomia cada vez menos ‘protestante’” (Mariano, 1999, p. 110).

Enfim, como mostrei em outro lugar (Oro, 2011), o avanço evangélico-pentecostal não incide somente sobre o campo religioso brasileiro. Como Pierre Sanchis (1994, p. 63) destacou, “ele implica um desafio a uma tradição cultural, precisamente porque dessa tradição ele sabe reencontrar algumas das linhas mestras”. Ou seja, os pentecostalismos possuem a capacidade de dialogar com elementos culturais centrais da vida religiosa e cultural brasileira, conseguindo, desta forma, como mostrou Sébastien Fath, sair da margem para o *mainstream*. Por isso mesmo, os pentecostalismos marcam forte presença no campo religioso, mas também nos meios de comunicação de massa e na política brasileira. Assim sendo, trata-se de um novo ator religioso que ocupou um lugar de destaque no espaço público brasileiro, desalojando, ao menos parcialmente, a Igreja Católica do confortável lugar histórico que ocupou nesses domínios no Brasil.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185-213, 2019.

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 92-101, 2001.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. O Censo de 2010 e as religiões no Brasil: reflexões teológicas em uma perspectiva católica. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (org.). *O censo e as religiões no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Reflexão, 2014. p. 111-122.

AUBRÉE, Marion. La vision de la femme dans la “constellation” pentecôtiste. *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris, n. 35/36, p. 231-246, 1998.

CAMURÇA, Marcelo. Laicidad a la brasileña. In: BLANCARTE, Roberto (ed.). *Diccionario de religiones en América Latina*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2018. p. 293-303.

CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

D'EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DIOTALLEVI, Luca. Alternativas a la laïcité: para un conocimiento menos augusto de la cultura europea y de su dimensión cristiana. *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 12, n. 13, p. 15-36, 2010.

FERNANDES, Rubem Cesar. Governo das almas: as denominações evangélicas no Grande Rio. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 163-203.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. Católicos e catolicismo(s) no Brasil: dinamizando os dados censitários. *In*: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (org.). *O censo e as religiões no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Reflexão, 2014. p. 43-66.

FRESTON, Paul. As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 12, n. 12, p. 13-30, 2010.

FRIGERIO, Alejandro. La experiencia religiosa pentecostal. *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, n. 280, p. 47-54, 2019.

GIUMBELLI, Emerson. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 87-119, 2001.

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

MAFRA, Clara. Números e narrativas. *In*: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (org.). *O censo e as religiões no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Reflexão, 2014. p. 31-42.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

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

MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 89-114, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, p. 80-93, 1994.

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

MIGUEZ, Daniel. *To help you find God: the making of a Pentecostal identity in a Buenos Aires suburb*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Livre de Amsterdam, Amsterdam, 1997.

OLIVEIRA, Marco Antônio de. O protestantismo em face da pentecostalização dos movimentos evangélicos brasileiros. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (org.). *O censo e as religiões no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Reflexão, 2014. p. 141-148.

ORO, Ari Pedro. Algumas interpelações do Pentecostalismo no Brasil. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 383-395, 2011.

ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1995.

PARKER, Cristian. Religião popular e protesto contra a opressão: o exemplo chileno. *Concilium*, Petrópolis, n. 206, p. 26-40, 1986.

QUEIROZ, Christina. Fé pública. *Pesquisa FAPESP*, ano 20, n. 286, p. 12-21, dez. 2019.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 34-63.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no Censo de 2010. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (org.). *O censo e as religiões no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Reflexão, 2014. p. 11-30.

STOLL, David. *Is Latin America turning protestant?* Berkeley: University of California Press, 1990.

WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith: culture change and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

Recebido em: 28/03/2020

Aprovado em: 28/03/2020

ARTIGOS

A COSMOPOLÍTICA DOS ORIXÁS: *ENCRUZILHADAS* ENTRE HUMANOS, DIVINDADES E NATUREZA¹

Jean Filipe Favaro

Hieda Maria Pagliosa Corona²

Resumo: Na religiosidade afro-brasileira apresentada, as *encruzilhadas*, além de se tratarem de lugares sagrados regidos pelas ações e significados de Exu, onde eclodem interações sócio-cósmicas de diversas ordens, também retratam uma lógica de multiplicidade, que se penetram repletos de sentidos nas relações humanas, destacando uma ampla rede de política cósmica. Por meio de uma etnografia num *terreiro* de Umbanda, Quimbanda e Candomblé, alicerçados nas ferramentas teórico-metodológicas da Teoria Ator-Rede, analisamos as *encruzilhadas* conformadas pela rede de actantes nas inter-relações entre humanos, divindades e natureza, entendendo-as como operações cosmopolíticas, mapeando os actantes e descrevendo os saberes mobilizados em ações concretas. Os conhecimentos que circundam os conceitos e eventos mencionados e cartografados são complexos e ricos, permitem traduzir o cosmos em termos e sentidos que expressam fluxos e entrecruzamentos entre o mundo social, espiritual e da natureza, com diversidade de actantes, descentralizando os humanos do desenho cartográfico.

Palavras-chave: Encruzilhada; Exu; Cosmopolítica; Espiritismo.

¹ Como citar: FAVARO, Jean Filipe; CORONA, Hieda Maria Pagliosa. A cosmopolítica dos Orixás: encruzilhadas entre humanos, divindades e natureza. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 95-124, 2020.

² Jean Filipe Favaro é doutorando no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco, Brasil. E-mail: jeanfilipe.favaro93@gmail.com. Hieda Maria Pagliosa Corona é professora da mesma Universidade. E-mail: pagliosa@utfpr.edu.br.

*THE COSMOPOLITICS OF THE ORISHAS: CROSSROADS
BETWEEN HUMANS, DIVINITIES AND NATURE*

Abstract: In the Afro-Brazilian religiosity presented here, the crossroads portray a logic of multiplicity, full of meanings in human relations, highlighting a wide network of cosmic politics. They also represent sacred places ruled by the actions and meanings of Exu, where socio-cosmic interactions of different orders emerge, also. Through ethnography in a Umbanda, Quimbanda and Candomblé temple (terreiro), based on the theoretical-methodological tools of the Actor-Network Theory, we analyzed the crossroads defined by the network of actants in the interrelationships among humans, deities and nature, understanding them as cosmopolitical operations, mapping the actants, and describing the knowledge mobilized into concrete actions. The knowledge that surrounds the mentioned and mapped concepts and events are complex and rich, allowing to translate the cosmos in terms and meanings that express flows and intersections among the social, spiritual, and the natural world, with a diversity of actants, decentralizing humans from cartographic drawing.

Keywords: Crossroads; Exu; Cosmopolitics; Spiritism.

INTRODUÇÃO

As religiões afro-brasileiras são constituídas por saberes, significados, magia, politeísmo, e práticas diversas que propiciam o cruzamento do mundo dos espíritos com a sociedade que se agrega nos *terreiros*³. De modo genérico, a constituição destas religiosidades se deu pelos cruzamentos e hibridismos de matrizes ontológicas diversas, com raízes nas múltiplas etnias africanas⁴,

³ Termo *êmico* para designar um templo religioso afro-brasileiro. Os termos *casa*, *abaça*, *ilê-axé*, *terreira*, também podem ser empregados como análogos ao termo *terreiro*. Vale ressaltar que o vocábulo *êmico* estará destacado com grafia itálica no percorrer do texto.

⁴ Conformada historicamente na integração da diversidade de povos bantos e sudaneses, que trouxeram consigo o culto aos Orixás, Voduns, Inkices e outras divindades e ancestrais (Bastide, 1971).

nas práticas de Pajelança indígena⁵, no Catolicismo popular⁶ e também Espiritismo kardecista⁷, que com rupturas, continuidades, transformações, sincretismos, e resistências diversas através de séculos, retratam um arsenal epistêmico complexo, pelo qual não existe separação entre o mundo biofísico e supranatural (Bastide, 1971; Ferretti, 2013).

Nas mais diversas formas de religiosidades afro-brasileiras, em especial práticas subsidiadas pelas Umbandas, Quimbandas, Linhas Cruzadas, a *encruzilhada* emerge como categoria *êmica* que traduz a multiplicidade de práticas, formas e matrizes culturais. Anjos (2006) anuncia que as *encruzilhadas* perpassam o início de todo processo agenciamento dos coletivos afrorreligiosos, apresentando diversas situações em que esta categoria se faz potente, como, por exemplo, nas diferenças entre a *linha* de Umbanda e a *linha* de Exu, nos vocábulos *êmicos* (*cruzamentos*, *assentamentos*, *cruzar*, *caminhos*, etc.), nas oferendas iniciais dos *terreiros*, nos territórios sagrados, nos corpos dos médiuns durante a incorporação das entidades, acepções morais de bem e mal, nas aberturas de *caminhos*, dentre muitos outros agenciamentos do *povo de santo*, conformados numa perspectiva “espaço-temporal do mundo” que fundamenta a cartografia sócio-cósmica dos actantes que se reúnem nos *terreiros* (Anjos, 2006, p. 19).

Apresentamos a noção de actantes, termo emprestado da semi-ótica por Latour (2004, 2012), que o emprega como uma denominação neutra para atores sociais, que são tanto humanos quanto não humanos (deuses, minerais, máquinas, animais, vegetais, e diversos seres e coisas que interagem com a

⁵ Religiões como o Catimbó, Jurema, Terecô, Babaçuê, Candomblés de Caboclo, Umbandas e Quimbandas são repletas de elementos indígenas em suas liturgias e entidades cultuadas (Bastide, 1971).

⁶ O Catolicismo além de estar presente na forma do culto aos santos, também se faz presente em seus aspectos mágicos e populares, como por exemplo, no culto às *almas* descrito por Augras (2012).

⁷ As macumbas cariocas, que tinham influências de rituais angola-congoleses, também eram destacadas pelos cultos aos ancestrais, que possibilitaram fusões com o espiritismo kardecista no final do século XIX e início do século XX (Bastide, 1971).

sociedade), que nos permite aceitar “como atores completos, entidades que foram explicitamente banidas da existência coletiva por mais de um século de explicações sociais” (Latour, 2012, p. 105).

Entre as concepções fundamentais da vida percebida a partir da lógica da *encruzilhada*, está a característica de que

[...] os empreendimentos da vida também são percebidos como caminhos: realizar-se profissionalmente, ter sucesso escolar, fazer um bom casamento. As linhas de vida devem ser mantidas livres de obstrução espiritual. Muito além de uma simples metáfora entre a vida e caminhos, temos, creio eu, um pensamento que faz da vida um território (Anjos, 2006, p. 19).

A *encruzilhada* enquanto território onde os *caminhos* se cruzam, se abrem ou se fecham (Anjos, 2006), também evoca sentidos de fluidez, movimentos, misturas, encontros, trocas, rupturas, continuidades e dinamicidade (Barbosa Neto, 2012). Todo ponto de encontro de elementos de diferentes naturezas em prol de determinados objetivos do *povo de santo* são formas de *encruzilhadas*, que conformam um modelo cartográfico pelo qual é traduzido todo movimento das dimensões que configuram o cosmos (Anjos, 2006).

A divindade Exu nos contextos de *terreiros* de diferentes matrizes onde é cultuado, emerge como protagonista elementar para mediar a cosmopolítica das *encruzilhadas*. É comum que muitos templos iniciem seus ritos com preces e oferendas a algum Exu. Exu é senhor das *encruzilhadas*, mediador da humanidade com os demais Orixás, cuja agência cosmopolítica é processada para que os *caminhos* dos participantes sejam abertos, trazendo segurança e boa fluidez energética nos diversos *caminhos* e *linhas* que se entrecruzam durante os *trabalhos*⁸ de um templo (Anjos, 2006). Os significados e associações de Exu são colocados neste artigo como substanciais para entender

⁸ Os *trabalhos* são quaisquer atividades que envolvem a mobilização dos Orixás, desde rezas, *gins* (sessões espirituais), incorporações, feitiços e oferendas para diversas finalidades.

a lógica da *encruzilhada* atrelada ao *terreiro* investigado, onde é actante nuclear e artesão de todas as relações.

Neste trabalho a cosmopolítica é compreendida como a relação entre humanos e não humanos (espíritos, vegetais, animais, elementos diversos) configurados num cosmos diferente daquele que é feito um objeto pelos cientistas modernos, a partir da coexistência de diversos seres, potências cósmicas, práticas e mundos, que se conectam e se articulam por normativas e jurisdições *êmicas* (Stengers, 1997). No que tange a cosmopolítica da religiosidade afro-brasileira, os trabalhos de Anjos (2006), Anjos e Oro (2009) e Ramos (2015, 2016) evocam este debate, ilustrando a política cósmica que eclode nos agenciamentos e conceitos *êmicos* em diferentes *terreiros* e situações vivenciadas. Vale ressaltar que nas cosmopolíticas dos *terreiros* “se explora uma concepção de pessoa que se pode contrapor à noção usual de sujeito político que emana da modernidade política ocidental, concepção de pessoa essa estritamente vinculada ao modo afro-brasileiro de trabalhar as diferenças” (Anjos, 2006, p. 23).

Alicerçados nos suportes teóricos da Teoria Ator-Rede (Latour, 1994, 2004, 2012), que se mostra aberta para que seus conceitos e ferramentas sejam empregados no estudo etnográfico das religiões afro-brasileiras, apresentamos a abordagem em redes como uma cartografia das relações entre humanos e não humanos, que conecta a natureza das coisas ao contexto destas, sem reduzir qualquer uma delas. Assim, a rede emerge como conceito e instrumento teórico-metodológico que possibilita desvelar o que é oculto, uma rede “é real como a natureza, narrada como o discurso e coletiva como a sociedade” (Latour, 1994, p. 12), não é estática, apenas é possível compreendê-la em seus processos de movimento.

É de suma importância ressaltar que as formas dos agenciamentos cosmopolíticos nas religiões afro-brasileiras variam de acordo com o modelo etno-litúrgico que um porta-voz da rede integra, porque estas religiões são expressas por um grande espectro de subdivisões e tradições diferentes. Mesmo os *terreiros* pertencentes a uma tradição mágico-religiosa específica, apresentam divergências e idiosincrasia nas práticas, normativas, nomencla-

turas litúrgicas e diversos modos de conceber o cosmos entre si, pois, “cada *casa* é um caso” (Barbosa Neto, 2012, p. 23) e, conceitos e atividades que são substanciais para alguns, podem ser secundários ou inexistentes para outros, assim, cada *terreiro* é um núcleo que reproduz de modo singular a rede da religiosidade afro-brasileira (Barbosa Neto, 2012). Desta forma, as informações etnográficas registradas são válidas apenas ao *terreiro* investigado, apesar de existirem semelhanças entre os diversos templos.

Para que as agências que permeiam as *encruzilhadas* destas religiões sejam compreendidas na complexidade que lhes são inerentes, é necessário que as subjetividades e relações de poder – que são marginalizadas e ignoradas por discursos hegemônicos – sejam evidenciadas nos detalhes que eclodem em determinado local de culto. Assim, propomos partir da etnografia para seguirmos fidedignamente o que os actantes porta-vozes desta rede falam e fazem, a partir da observação participante junto a um *terreiro*, com o objetivo de analisar as *encruzilhadas* conformadas pela sua rede de actantes nas inter-relações entre humanos, divindades e natureza, entendendo-as como operações cosmopolíticas, mapeando os actantes e descrevendo os saberes mobilizados nas observações. Para que os actantes de determinado grupo e suas inter-relações sejam mapeadas, é necessário que existam porta-vozes do grupo em questão (Latour, 2004). As ações dos porta-vozes, mediadores e actantes em geral, emergem como nós que se conectam e conformam as *encruzilhadas* do agregado social (Latour, 2012).

O *terreiro* investigado neste trabalho é identificado como Abaça de Oxalá, localizado espacialmente no município de Pato Branco-PR⁹, no qual se encontra a conjunção interdependente e híbrida de fundamentos e práticas de Quimbanda e Umbanda cruzada com Candomblé (nação nagô), o culto também é identificado pelos interlocutores pelas categorias de *Macumba* ou *Espiritismo*, à qual é amplamente utilizada nas mais diversas situações. A categoria de *Espiritismo* também foi observada na identificação litúrgica

⁹ O município possui 72.390 habitantes, ocupa 539,029 km² e fica a uma distância de 433,53 km da capital Curitiba (IBGE, 2010).

por mães de santo e pais de santo de Umbanda, Batuque e Candomblé (nação kêtú-jeje) na Região Sudoeste do Paraná, registrados em entrevistas de outras pesquisas do autor com esta população (Favaro, 2018, 2015). Os porta-vozes do Abaça de Oxalá identificam o Espiritismo kardecista como “Espiritismo de mesa branca” ou “Espiritismo de Alan Kardec”, cujos termos lhe diferenciam da categoria de *Espiritismo*, a qual é empregada para identificar qualquer manifestação religiosa afro-brasileira. Nesta conjuntura, é pertinente salientar que o termo *Espiritismo* é utilizado no texto se referindo ao culto que eclode no Abaça de Oxalá, tal como fazem seus porta-vozes, e não possui analogia com o Espiritismo kardecista.

A pesquisa de campo de orientação etnográfica foi efetuada no Abaça de Oxalá, que teve seu início em maio de 2016, a partir do momento em que o pai de santo Aldacir, representante do *terreiro*, negro, de 45 anos, confirmou a disponibilidade para que o templo pelo qual zela, fosse foco de um estudo etnográfico, pelo qual actantes humanos e não humanos foram rastreados. Pai Aldacir afirma que há mais de 20 anos é praticante do *Espiritismo*, e que há 10 anos atende a população com consultas e *trabalhos* em seu *terreiro*. Por meio da observação participante, as informações da pesquisa de campo foram nutridas até março de 2020¹⁰, junto à participação semanal nas *giras* (sessões espirituais), conversas informais com a comunidade que se agrega ao local, consultas privadas, acompanhamento e observação de *trabalhos* diversos realizados pelo Pai Aldacir aos consulentes, como por exemplo, aberturas de *caminhos*, quebras de *demandas* (magias negativas), exorcismos, auxílio em confecções de *assentamentos*¹¹ e *matanças*¹², dentre outros ritos

¹⁰ Houve interrupção das atividades do *terreiro* a partir deste período em razão da pandemia do covid-19, impossibilitando qualquer contato presencial para continuidade da pesquisa de campo.

¹¹ Em geral os *assentamentos* são formados pela confecção de uma variedade de elementos litúrgicos particulares de cada Orixá, terras e pedras de *pontos-de-força* (lugares sagrados), iconografias, integrados num vaso de argila ou ferro.

¹² Sacrifício litúrgico de animais. No Abaça de Oxalá são sacrificados galos e galinhas, bodes e cabritas.

efetivados no *terreiro*, ou, nos *pontos-de-força* (lugares sagrados externos ao *terreiro*). Desde o primeiro ano de convivência do pesquisador no *terreiro* ocorreu a integração do mesmo junto à *corrente* (corpo de membros do *terreiro*)¹³, fato que viabilizou o registro e análise de informações em um nível de profundidade que seria inacessível de modo externo.

Também são porta-vozes desta pesquisa os humanos vinculados à *corrente* do *terreiro*, bem como, os Orixás do pai de santo e dos médiuns enquanto “montados” em seus *cavalos*¹⁴, os quais conversavam com os consulentes, explicavam situações e realizavam diversos *trabalhos*. Todos os eventos presenciados foram registrados em diários de campo, notas, fotografias, e analisados etnograficamente. Vale ressaltar que foram empregados nomes fictícios para identificação dos actantes humanos que emergem no decorrer do texto, com exceção do Pai Aldacir e *Cambone* Iva, pelo fato de serem representantes no local perante a sociedade civil. Os interlocutores acadêmicos e autores umbandistas e quimbandeiros que divulgam informações sobre religiosidades afro-brasileiras também foram tomados como porta-vozes desta investigação dentro do escopo enunciado.

TRADUZINDO AS LINHAS DE UMA REDE SÓCIO-CÓSMICA

O *Espiritismo* conforme observado no contexto etnográfico, se mostra como uma grande organização sócio-cósmica, fundamentada nas relações entre Orixás e humanos, com o objetivo de aprimoramento da humanidade a partir das agências cosmopolíticas operadas nos *terreiros*. A experiência e observação de campo junto ao *terreiro* Abaça de Oxalá, permitiu averiguar que os Orixás estão conectados em todas as relações em que os conhecimentos e práticas percorrem na rede investigada.

¹³ A *corrente* conta com seis médiuns de incorporação e três *cambones*. Os *cambones* servem os Orixás quando incorporados, registram seus comunicados e traduzem suas expressões verbais *êmicas*.

¹⁴ Categoria empregada para designar o médium que as entidades incorporam/montam.

Apesar do termo Orixá apontar uma influência africana em sua etimologia, no Abaça de Oxalá as entidades espirituais identificadas nesta categoria não são estanques ao contexto das narrativas de matriz nagô (mesmo mantendo mais de uma dezena destes – com seus respectivos desdobramentos – no interior do culto). Na cosmologia que subsidia as práticas do templo, os Orixás são espíritos humanos de alta graduação espiritual, que foram escolhidos e incumbidos por Oxalá¹⁵, para socializarem seus potenciais desenvolvidos nos ciclos reencarnatórios para com a humanidade.

Se um espírito carrega o título de Orixá consigo, significa que o mesmo é detentor de um ofício de suma importância para a manutenção da dinâmica sócio-cósmica, e também, exerce posto de liderança frente às legiões de espíritos que se aperfeiçoam no *Espiritismo*. São actantes que governam territórios da vida humana e do cosmos, se cruzam em ambos e se mostram com formas híbridas, que destacam a pluralidade de ser na religiosidade afro-brasileira.

A categoria de *encruzilhada* que baliza estas associações remete a concepção da multiplicidade, pois não há espaço para a existência de uma separação ontológica entre sujeito e objeto (Ramos, 2015). O cosmos entendido pela lógica da *encruzilhada* denota o cruzamento do universo sagrado e concreto, tudo o que existe no mundo biofísico, também existe no mundo sobrenatural (Anjos, 2006). Ela permite que as marcas litúrgicas dos territórios revelem traços de uma cartografia do cosmos, que orienta a tradução da realidade no cotidiano dos iniciados, em associações nas quais o cosmos e a natureza penetram repletos de sentidos nas relações que os humanos fazem cotidianamente, imprimindo uma ampla rede de política cósmica que é acionada mediante saberes e normativas peculiares.

¹⁵ Orixá supremo, os mitos apontam que este é o Orixá primogênito de toda a criação e a ele, Olorum (o Deus supremo) incumbiu a tarefa de criação do mundo e todas as coisas nele existentes. Este Orixá é responsável por toda a vida e existência terrena. É identificado com o céu e suas virtudes vinculadas a sabedoria e equilíbrio (Berkenbrock, 1997).

Tal como aponta Ramos (2015) existem conexões e fluxos entre seres humanos (com seus anseios, culturas, situações e sentidos), *pontos-de-força* (florestas, oceanos, rios, *encruzilhadas*, cemitérios, campinas, pântanos, etc.) com seus elementos (minerais, vegetais, animais) e espíritos (Orixás e *eguns*¹⁶) que constituem uma fisionomia religiosa, política e espacial-temporal. A *encruzilhada* onde as conexões e fluxos entre territórios distintos se cruzam é movimentada por meio do *axé*, ou, *energia*, que é a força cósmica invisível que permeia e vivifica todos os componentes materiais do cosmos, cara a todos os coletivos religiosos de matriz africana (Augras, 1983; Anjos; Oro, 2009). O *axéenergia* se trata do poder dos Orixás, responsável por cruzar os elementos existentes no mundo biofísico às suas naturezas espirituais, contudo, ele não é homogêneo, pois, o *Espiritismo* tal como investigado em campo, denota que existem múltiplas formas de *axé*, que são categorizadas em consonância direta com as qualidades dos Orixás.

A interpretação dos componentes do cosmos se dá a partir da compreensão de que cada elemento existente *pertence*¹⁷ a um ou mais Orixás, de acordo com o tipo de *axé* que é carregada consigo. O adepto aprende a identificar quais Orixás conectam os elementos deslocados nos agenciamentos cosmo-políticos, pelos quais o mundo passa a ser traduzido pelo relacionamento de diferentes *irradiações*¹⁸ (ou *vibrações*). Os territórios identificados como *pontos-de-força* bem como todos os elementos tangíveis e intangíveis ali presentes, *pertencem* aos Orixás, as *encruzilhadas pertencem* a Exu e Ogum, as *calungas* (cemitérios) *pertencem* a Omulu, as *matas* (florestas e bosques) *pertencem* a Oxóssi, as pedreiras *pertencem* a Xangô, os rios *pertencem* à Oxum e os mares à Yemanjá; os pântanos e lagos *pertencem* à Nanã Buruquê. Os

¹⁶ Um *egun* é um espírito humano que não possui um ofício na dinâmica sócio-cósmica tal como um Orixá. *Eguns* também são análogos à categoria de *almas*.

¹⁷ Ramos (2015) em sua tese de doutorado concernente à cosmopolítica da linha cruzada num *terreiro* em Mostardas-RS, também averiguou o uso da mesma categoria.

¹⁸ Termo para denominar a movimentação de um *axéenergia* em determinado corpo material, fenômeno, acontecimento ou local.

pontos-de-força são como portais-*encruzilhadas* onde os adeptos buscam os poderes dos Orixás nos *axés* estendidos a todos os componentes do local, permeados por complexas e concentradas relações ecológicas e cosmológicas, onde os Orixás habitam e governam.

Os Orixás se tornam *cruzados*/híbridos com diversos aspectos do *ponto-de-força* que lhes *pertence*, seja em nível de representação iconográfica, modo de culto e *trabalhos* de seus ofícios sócio-cósmicos. Por exemplo, comumente os Exus da *linha* dos Caveiras, que *trabalham* nas *calungas*, que é uma *encruzilhada* da vida e da morte tal como reitera Anjos (2006), são retratados com aparências degenerativas que remetem a morte e seu processo de decomposição da matéria, e assim, são ilustrados nas formas de caveiras e esqueletos (Figura 1), muitas vezes cercados de ossos e caixões. São muitos Exus e Pomba-giras que *pertencem* a cada *linha*, sendo que a *linha* dos Caveiras é composta por Exu Caveira, Exu Doutor Caveira (ou Sete Caveiras), Exu Tata Caveira, Exu João Caveira, Exu Sete Catacumbas, Exu Meia-Noite, dentre outros. Estes Exus são responsáveis pelo encaminhamento das *almas* daqueles que recém realizam a *passagem* (a morte), e assim, também são muito solicitados em *trabalhos* que envolvem o afastamento de *eguns* sofrendores e perniciosos.

Figura 1 – Ponto de firmação de Exu Tata Caveira e da linha dos Caveiras no recinto doméstico do filho de santo Samael



Fonte: Acervo do médium Samael (2020).

As Yemanjás e suas sereias, que habitam os mares, são retratadas em alguns momentos em aspectos teriomórficos na figura da sereia, metade mulher, metade peixe, que demonstra a grande conexão destas entidades com os seres marinhos, tal como relata a filha de santo Esmeralda em sua experiência onírica: “Eu estava com pessoas que gosto muito, admirando a praia e ouvindo o balanço das ondas, aí apareceu uma sereia que só cantava [...] minha Yemanjá quando vem em terra [incorporação] só canta” (Filha de santo Esmeralda, 2019).

A filha de santo Ana, ao relatar as visões oníricas da Pomba-gira Figueira, retrata a mesma como uma mulher toda vestida de preto, rodeada *eguns* que ela comanda, numa região astral umbralina de cor cinzenta e vermelha opaca, em baixo de uma grande figueira – que é o território no qual tal entidade exerce domínios. A filha de santo Yasmin ao relatar as experiências oníricas com a Cabocla Jurema alega que a mesma apareceu em forma de

onça pintada em meio às *matas* – que é o território que lhe *pertence*, junto a Oxóssi e todos os Caboclos. Cada *ponto-de-força* tem sua idiossincrasia de *axés*, permitindo uma multiplicidade de feições e comportamentos peculiares dos espíritos que compõem as falanges das *linhas* do *Espiritismo*.

Nesta conjuntura, pode-se averiguar que a aglutinação e *cruzamentos* de determinados traços que eclodem em *pontos-de-força* e/ou territórios oníricos permite interpretar as formas e corpos percebidos pelos iniciados “de acordo com um arcabouço preceptivo” (Anjos, 2006, p. 86), exclusivos aos integrantes da *corrente* do templo que concebem tais territórios com seus imaginários e experiências sobrenaturais. As experiências de sonhar com sereias, figueira, onça, dentre outros seres associados ao panteão cultuado no *terreiro* “em outro lugar, um outro *ethos* deixaria escapar sem forma e sem nome o mesmo conjunto de traços” (Anjos, 2006, p. 86), ou, seriam interpretados com outro arcabouço preceptivo. A *encruzilhada* enquanto perspectiva ontológica prolifera estas formas híbridas dos poderes que regem o cosmos do *povo de santo* investigado.

Os Orixás são indissociáveis dos actantes que arrastam consigo por meio do *axé*, tais como os *pontos-de-força* e seus elementos. A forma que os Orixás são catalogados, identificados e entendidos se dá por meio do conceito de *linha*, assim temos a nominação de diversas *linhas* por quais os Orixás se agrupam, tais como *linha* da *encruzilhada*, *linha* das *almas*, *linha* das *matas*, *linha* das águas, etc., as quais possuem polaridades onde os actantes espirituais se agrupam, que são identificadas em *linha* da esquerda (ou Quimbanda), onde se agregam Exus e Pomba-giras, que trazem sentidos de transformação e movimento, e *linha* da direita (ou Umbanda), onde se agregam Orixás nagôs, Pretos-velhos (ancestrais negros anciãos) e Caboclos (ancestrais indígenas), que trazem sentidos de conservação da ordem e das virtuosidades do templo. Estas diferentes *linhas* sistematizadas e organizadas em falanges de espíritos que compõem o *Espiritismo* são componentes de uma política cósmica que arrasta conexões de seres humanos com deuses e suas constelações de elementos e agências mágico-religiosas.

Cada *linha* conecta uma esfera de existência específica, na qual legiões de espíritos são agrupadas em diversas outras *linhas* e *sublinhas* de acordo com os atributos congêneres que compartilham e desempenham nesta esfera. Deste modo, a *linha* das *almas*, por exemplo, que agrega os *axés* inerentes à relação da sociedade com a *calunga*, tem como potências cósmicas expoentes Obaluaê (Orixá responsável pelos mortos) em sua *linha* da direita, e Exu Caveira em sua *linha* da esquerda. A *linha* das *almas* tal como outras *linhas*, pode se dividir em diversas *sublinhas* que denotam concentrações de *axés* e domínios específicos (*linha* do cruzeiro das *almas*, *linha* da *encruzilhada* da *calunga*, *linha* das catacumbas), que terão seus representantes na *linha* da direita, tais como Iansã de Balé, Ogum Megê, Pretos-velhos da *linha* das *almas*, dentre outros, e na *linha* da esquerda, tais como Exu Tata Caveira, Pomba-gira Rosa-Caveira, Pomba-gira das *Almas*, etc.

Neste sentido, a *linha* em que cada Orixá é conectado, é também uma *encruzilhada*, na qual espíritos, lugares, natureza, oferendas, significados e liturgias são arregimentados, associados e reunidos mediante a similaridade do tipo de *axé* imanente aos mesmos, o qual baliza o tratamento litúrgico que os actantes hão de receber, permitindo a observação de diferenciações nos variados níveis da rede do coletivo pesquisado. Por exemplo, o Exu Tata Caveira, que *pertence* à *linha* das *almas* na *linha* da esquerda, possui comportamentos, funções e ações que dizem respeito ao *ponto-de-força* da *calunga*, à *linha* de Quimbanda, e à *sublinha* dos Caveiras, sendo responsável pelo fluxo de *almas* recém desencarnadas para dentro da *calunga*. Pai Aldacir ensinou que Exus da *linha* das *almas*, apreciam libações na porta da *calunga*, no cruzeiro das *almas*, nos túmulos; velas e objetos de cores preta, branca, vermelha, amarela ou lilás; o conhaque é o predileto entre as bebidas fortes; seus *padês* (farofas) devem ser elaborados com farinha de mandioca. Por pertencer à *linha* dos Caveiras, este Exu também aprecia oferendas com ossos e carne crua, que se trata de um capricho singular desta *linha*.

As *linhas* e seus Orixás são acionadas de acordo com o interessamento de humanos que recorrem às consultas com os Exus ou Pomba-giras incorporados no Pai Aldacir, os quais fornecem diagnósticos espirituais para

serem tratados por meio de *trabalhos*. De acordo com Callon (1986) o conceito de interessamento exprime os dispositivos que geram a conexão entre os actantes humanos e não humanos na rede, que no *terreiro* puderam ser averiguados pelo trânsito de consulentes (filhos de santo e clientes) que movimentam a rede para resolução de questões afetivas, financeiras, da saúde, desenvolvimento da espiritualidade, descarrego de *energias* perniciosas, dentre outros. Cada situação de consulta *cruza* os domínios do plano físico e espiritual, gerando um diagnóstico e tratamento específico que não pode ser extrapolado para outro consulente. No momento da consulta, o Orixá incorporado *corre gira*¹⁹ e traduz o que a rede de Orixás que lhe acompanha recomenda ao consulente.

Por exemplo, numa ocasião em que o consulente era perturbado por *eguns*, o Exu Sete Ventanias do Pai Aldacir *correu gira* e informou que havia solicitação de três Orixás da *linha* das *almas* para resolver o problema, e decidiu que o *trabalho* seria endereçado ao Orixá Omulu em seu *assentamento*, onde seria necessário um galo, que foi sacrificado sobre as oferendas que consistiam em *doboru* (pipocas), *padê* de farinha de mandioca com dendê, mel, vinho tinto, charuto, folhas de mamona e um colar de contas branco para ser *cruzado* com o *axé* de Omulu para proteção do indivíduo (Figura 2). A execução do *trabalho*, com seus elementos litúrgicos, junto ao *assentamento*, cujo interior contém *axés* que acionam a *linha* das *almas* (terra de *calunga*, búzios, dentre outros) a partir de Omulu, exprime uma agência cosmopolítica numa *encruzilhada* onde as *almas* perturbadoras são desterritorializadas do *caminho* do indivíduo e encaminhadas para a *calunga* para lhe territorializar *caminhos* seguros e de bem-estar.

¹⁹ Termo que sinaliza a comunicação do Orixá incorporado com outro Orixá que está no mundo espiritual durante o processo da consulta, numa espécie de reunião e negociação cósmica.

Figura 2 – *Trabalho* de afastamento de *eguns* endereçado para Omulu diante de seu *assentamento* no Abaça de Oxalá



Fonte: Acervo de Jean Filipe Favaro (2017).

O panteão do *terreiro* pesquisado perpassa todos os níveis existenciais de seus adeptos e conforma um amplo repertório de tradução com noções de valores, correspondências e significados dos *axés* que estão cristalizados em cada acontecimento, cor, fenômeno, local e elemento deslocado liturgicamente. Cada concepção e atividade mágico-religiosa realizada é expressa como uma nova *encruzilhada* na rede sócio-cósmica, que conecta Orixás, *linhas*, *axés*, humanos, desejos, situações micros-sociais, lugares, naturezas e elementos variados numa reunião cósmica com a finalidade de trazer aberturas para os *caminhos* da vida seguirem sem obstrução. Percebe-se

que a política cósmica dos Orixás eclode a partir de necessidades humanas, conhecimentos, práticas e relações complexas com diversidade de detalhes, formas e conexões, que viabilizam sentir, pensar e experimentar a existência numa posição epistêmica onde existe continuidade do mundo humano, com o mundo dos deuses e a natureza.

ASSENTAMENTO DE EXU: FUNDAMENTO E LEGITIMAÇÃO DE UMA ENCRUZILHADA MULTIDIMENSIONAL

Os diferentes *caminhos*, formas, lógicas, informações, não importa quão distante ou assimilares sejam, ao se encontrarem nas *encruzilhadas* de Exu, se *cruzam* e hibridizam seguindo como pluralidades de complexas relações e não como uma unidade que apenas se fundiu numa “colcha de retalhos” (Anjos, 2006). As *encruzilhadas* percorrem todos os níveis da vida dos adeptos, neste particular, Exu é situado num ofício de suma importância para movimentação, conexões e desconexões dos actantes e suas diferenças dentro da comunidade sócio-cósmica do *Espiritismo* do *terreiro* investigado, para avançarmos numa compreensão mais clara concernente a tal rede, suas *encruzilhadas* e operações cosmopolíticas, se faz necessário maior detalhamento ao respeito da divindade Exu, que também é uma *linha* na qual se arregimentam legiões de espíritos sob tal nomenclatura, que agem de modo similar com diversas peculiaridades.

Exu, o *trickster* nagô, senhor das *encruzilhadas*, no contexto do *Espiritismo* enunciado, emerge como uma categoria coletiva de espíritos (Exus quando masculinos e Pomba-giras quando femininos) alocados ao grande zoneamento cósmico-mítico da *linha* de Quimbanda, ou *linha* de esquerda, onde emergem como autoridades máximas nas regiões próximas do plano material e aspectos instintivos dos seres humanos. Exu é divindade da comunicação, é tradutor, desempenha a incumbência de interprete dos deuses aos seres humanos e vice-versa. “Ser intérprete, no sentido em que Exu o é, significa aceitar a parcialidade das visões das coisas e dos seres que entram

em contato” (Silva, 2015, p. 107). Ele se vale da fala e da língua, como um veículo de transmitir verdades ou mentiras, destarte, é guardião das informações que circulam nas vias que conectam o mundo espiritual e o mundo físico (Silva, 2015). Apenas desloca as informações entre estes mundos se lhe prestarem as devidas libações, por isto, Exu sempre é o primeiro a receber oferendas antes de qualquer operação ritualística, para assegurar fluidez entre os mundos de diferentes níveis existenciais no local e momento em que eclode um ritual afro-brasileiro (Prandi, 1994). Assim, a figura de Exu evoca a tensão presente nas barganhas entre diferentes mundos, viabilizada pelas oferendas (Silva, 2015).

As iconografias dos Exus e Pomba-giras, cujas estatuetas podem apresentar entrecruzamentos e formas híbridas de homens e mulheres com animais, muitas vezes desnudadas, de feições eróticas, não impõem nenhum tipo de padrão de humanidade ideal – como acontece na representação da *linha* da direita, na qual o modelo dos santos católicos é o ideal para representar a espiritualidade. A manifestação dos Exus e Pomba-giras é o ápice da subversão do regime cristão de representação do sagrado, que expressa uma subjetividade que perdeu a interioridade (Anjos, 2006).

Quando incorporados nos médiuns (Figura 3), num momento em que existe o hibridismo e entrecruzamento da entidade com o corpo e consciência do médium, cada Exu apresenta seus caprichos singularizantes, apesar de apresentarem similaridades, tal como o uso de capas, cartolas/chapéus, bengalas, geralmente das cores vermelhas e pretas, fumam charutos, dão gargalhadas, bebem *marafó* (cachaça), uísque, conhaque, vinhos, cervejas e licores. As Pomba-giras quando incorporadas, em geral vestem saias ou vestidos, cobrem a cabeça com chapéu, ou lenço, algumas também vestem capa, das cores vermelhas e pretas, utilizam leques, perfumes, joias e bijuterias, fumam cigarros finos ou cigarrilhas, bebem principalmente champanhe e licores, porém também podem beber *marafó* e bebidas fortes dependendo da situação peculiar.

Figura 3 – Fotografia de Exu Tranca-Ruas do Pai Aldacir durante momento de incorporação



Fonte: Acervo de Jean Filipe Favaro (2016).

As libações prestadas pelos humanos para acionarem os Exus e toda rede que arrastam consigo, em geral são constituídas de velas pretas, vermelhas, vermelho-pretas e brancas, *padê* de farinha de milho ou mandioca com *epô* (azeite de dênde), *marafô*, mel, melado, açúcar mascavo, ou água, charutos, cigarrilhas, cigarros finos, bebidas diversas, pipocas, cravos e rosas vermelhas, folhas de mamona, bananeira e limoeiro, frutas cítricas, pimentas, colocadas sobre alguidares, quartinhas e toalhas (ou papel seda) vermelhas e pretas, carnes e vísceras bovinas, suínas, caprinas e de aves assadas ou cruas. Suas saudações são *Laroyê*, *Mojubá* e *Alupandê*. A *menga* (sangue) de galos, galinhas, bodes e cabritas sacrificados ritualisticamente, são suas oferendas prediletas, pois a *menga* é vida, que os mobiliza com maior potência no mundo físico, e atua como um actante de suma-importância nos rituais de

assentamento de Exu/Pomba-gira. Vale ressaltar que a cor do animal varia de acordo com a necessidade do ritual e das particularidades da entidade, por exemplo, os Exus da *linha* das *almas* tem a preferência por animais das cores branca e preta, já os Exus da *linha* da *encruzilhada* têm preferência por animais de tonalidades avermelhadas.

Os Exus deslocam atributos que remetem à dinâmica da vida, às mudanças, às passagens e *caminhos*. São eles que abrem e fecham todos os *caminhos* para que os *axés* sejam percorridos pelos diferentes mundos e realidades, viabilizando que os demais Orixás se aproximem dos seres humanos (Anjos, 2006). “Nessa cosmologia, o Exu situa-se no começo de todo processo de agenciamento da subjetividade afro-brasileira” (Anjos, 2006, p. 17). Ele (Exu) é o primeiro, pois é o princípio da natureza que coloca todas as coisas em movimento, o qual deve estar consonante com os intentos subjetivos dos adeptos e consulentes. Assim, é no modelo espaço-temporal *encruzilhada* de Exu na *linha* da esquerda que iniciam e se realizam todos os planos e atividades dos humanos. De acordo com Anjos (2006) esta racionalidade extrapola os significados de uma simples metáfora entre a vida e os *caminhos*, pois traz uma concepção de mundo que faz da vida um território, sintetizando neste modelo o início de toda espécie de agenciamento operada pelo religioso afro-brasileiro.

A argumentação de que Exu emerge como princípio de todo agenciamento e subjetividade é robustecida com as afirmações do Pai Aldacir, nas quais alega que um *terreiro* de sua tradição apenas pode ser fundado após o *assentamento* do Exu pai de cabeça ou Pomba-gira mãe de cabeça do médium desenvolvido, tal como afirma: “Primeiro *assentar* Exu chefe da *casa*, não precisa ter *assentamentos* para todos, ao menos que o Orixá peça. O *assentamento* é um compromisso do chefe (Exu/Pomba-gira) com o *terreiro*, e ele responde pela sua cabeça e pelo *terreiro*” (Pai Aldacir, 2017).

O *assentamento* de Exu se trata do núcleo do *terreiro*, agindo como uma rede, uma *encruzilhada* e organismo multidimensional, a partir do qual as atividades do *terreiro* obtêm legitimidade espiritual, segurança energética e compromisso da entidade *assentada* com o iniciado, que se torna sacerdote

a partir da confecção do *assentamento*. Um *assentamento* nos termos apresentados é um contrato/pacto entre a entidade com o pai de santo e vice-versa, no qual ambos estão indissociavelmente conectados, onde o sacerdote deve depositar diante do *assentamento* libações semanais e mensais com o objetivo de nutrir o Orixá, que lhe retribuirá concedendo eficácia e segurança em todas as atividades do *terreiro*, mesmo que tais atividades sejam direcionadas a outro Orixá que não seja *assentado*.

Um *assentamento* de Exu de acordo com a tradição professada no Abaça de Oxalá é composto por um arranjo de actantes não humanos, como terra de *calunga*, terra de *encruzilhadas*, terra de *matas*, terra de bancos e comércios, jóias, ferros, tridentes, *favas* (sementes), *otás/okutás* (pedras), moedas correntes e antigas, punhais, iconografias, dentre outros elementos cuja maioria é secreta, que substancializam e potencializam as ações do Exu, organizados num caldeirão de barro, em conjunto com o sacrifício de um cabrito, cuja *menga* é parte derramada desde o ápice da cabeça do iniciado, e parte junto aos *axés* do animal (juntas das patas e cabeça) que são depositadas no interior do caldeirão com demais componentes (Figura 4). O animal é sacrificado com a faca que o novo sacerdote empregará para suas *matanças*, tanto para a *linha* da esquerda, quanto para a *linha* da direita. Vale ressaltar que é a *menga* e os *axés* do animal que substancializam vida ao *assentamento*, que ativam os *axés* dos demais actantes presentes para se comportarem como rede que conecta com as demais *linhas* do *Espiritismo*, e também transmuta o iniciado em sacerdote desta tradição, que a partir do ritual se torna um porta-voz legítimo de Exu, dos Orixás, seus *axés* e *linhas*.

Figura 4 – Fotografia do *assentamento* do Exu Sete Ventanias do Pai Aldacir com oferendas que o nutrem e direcionam



Fonte: Acervo de Jean Filipe Favaro (2018).

Quando estes elementos são aglutinados e ativados ritualisticamente, o vaso que contém a mistura de materiais passa a atuar como um poderoso dispositivo conector do indivíduo e do templo com um determinado Orixá, e passa a reproduzir condições de força mágica/*axé/energia* em simetria aos *pontos-de-força* em que os elementos foram coletados, agindo como um

ponto-de-força por excelência e como uma rede que exprime a plenitude da divindade com a conexão com todas as *linhas* que perpassam o *Espiritismo*, que filtra e direciona todo *axé* mobilizado pelos humanos integrantes da *corrente do terreiro*, tal como explicita muito bem o Pai Aldacir:

O *assentamento* substitui muitas vezes a ida na natureza, quem tem Orixá *assentado* não precisa ir sempre no cemitério, na *mata*, na *encruzilhada*, na campina ou no rio. Você vai até a natureza buscar ela, pega e *assenta*, você coloca ela num vaso, é a força da natureza que você coloca num vaso junto com o Orixá [...] Desde terra da *encruzilhada*, terra do cemitério, terra de delegacia, terra de banco, terra de hospital, terra de frente de loja, tudo o que precisar para fazer o *trabalho*, você tem naquele vaso *assentado* para o Orixá [especificamente em casos de *assentamento* de Exu]. Então você não precisa de repente, fazer um *trabalho* para tirar alguém da prisão, você não precisa ir lá na frente da delegacia fazer esse *trabalho*, você tem a terra da delegacia naquele vaso, e naquele *ponto-de-força* do Orixá se faz um *trabalho*. E ali já tira a pessoa da cadeia, ou para curar alguém que está no hospital e não pode vir no *terreiro*, você faz ali. Então esse *ponto-de-força* gera *energia* que o Orixá encontra e consegue realizar o que é pedido para ele [...] Até você ter o Orixá *assentado*, então muitos dos trabalhos que você realizar, eu digo que você terá que buscar a natureza, buscar a campina, buscar a *mata* para realizar seus *trabalhos*, porque você está num ponto que é a natureza mesmo. Se você tem Orixá *assentado*, você trata, você faz o *trabalho* que você quiser, dentro do teu *terreiro* que não tem problema algum [...] Então para quem é da religião, sabe que o *assentamento* é vida, não é apenas um vaso cheio com coisas da natureza, e ali tem vida, e faz com que coisas aconteçam (Pai Aldacir, 2017).

Por meio de um *assentamento* a natureza em seus múltiplos arranjos é desterritorializada de seu local original e reterritorializada no ambiente do *terreiro*, permitindo uma conexão contínua dos humanos com os Orixás e natureza de modo seguro e eficaz, viabilizando a ação plena destas divindades. Cada elemento presente no *assentamento* é concebido como um portal, um fio conector para o Orixá atuar com proficuidade. O Orixá se conecta com diversos lugares, territórios, mundos e naturezas a partir de cada substância

contida no vaso, pois em todos os lugares onde houver o determinado elemento, o Orixá poderá alcançar. Por exemplo, as observações de campo reiteram em diversos momentos que a água do Orixá é indispensável em qualquer trabalho, pois “se não tiver a água do Orixá, quando ele estiver *trabalhando* e encontrar água no *caminho*, se a oferenda não tiver água, ele para porque não pode passar” (Pai Aldacir, 2016). Para que a atuação do Orixá seja ininterrupta, entre as libações semanais que lhe nutrem, a água que é inserida numa quartinha deve ser continuamente renovada.

O vaso do *assentamento* ocupa função análoga à de um útero no qual o Orixá nasce para o mundo físico em conjunto com o novo sacerdote, numa microrreprodução da criação, onde se fazem necessários os materiais que correspondam com o Orixá, que agirão feito membros e órgãos de seu novo corpo físico, que também é um *ponto-de-força*, onde ele é cultuado (Coppini, 2016). A imprescindibilidade de *assentar* Exu está associada à abertura de *caminhos*, pois os Exus são guardiões de todas as *encruzilhadas*, e assim, ao serem *assentados* propiciam direcionamentos e concretizações das atividades mágico-religiosas de um *terreiro* para toda rede de potências cósmicas, livres de obstruções negativas. O ato de *assentar* primeiramente Exu repercute noutras modalidades de ritos para quaisquer Orixás, os quais requerem que Exu obtenha a primazia das libações efetuadas (mesmo que apenas uma vela), com o objetivo de abrir os *caminhos* para os demais Orixás *trabalharem* e removerem as *energias* indesejáveis do recinto no qual se efetiva o rito. Assim, Exu emerge como o agente principal na lógica da *encruzilhada* que cruza e configura qualquer início de ação, tal como expõe Anjos (2006) “se a *encruzilhada* é um ponto ambíguo na religiosidade afro-brasileira é certamente porque ali tanto pode ser o começo, a abertura de um fluxo, quanto o fim de um território existencial” (Anjos, 2006, p. 19).

A partir do *assentamento* de Exu, que é seu nascimento formalizado no plano material, o *terreiro* também nasce como uma *encruzilhada* multidimensional, com as condições de reproduzir o *axé* existente nos *pontos-de-força*, efetivando trocas metabólicas entre as esferas da natureza, da sociedade e das divindades de modo ininterrupto e permeado de ações concretas. Para

o funcionamento desta *encruzilhada* junto às necessidades emergentes do local, é necessária grande quantidade de nutrientes específicos, que são os *axés* que contém cada elemento que é ofertado regularmente pelas libações, movidas pelos variados interessamentos dos humanos que circundam o local. Esta *encruzilhada*, repleta de correspondências simbólicas, por meio de Exu como agente do deslocamento do *axé*, permite o trânsito e atuação de múltiplos entes espirituais e humanos em diferentes níveis de organização da rede conformada pelos actantes.

Vale ressaltar que toda ação mobilizada no *terreiro*, arrasta de um modo ou de outro, o *assentamento* e sua rede subjacente. As observações de campo demonstram que o Exu *assentado*, em seu hibridismo com o sacerdote do templo, é o cerne das operações cosmopolíticas no *terreiro*, pois, as incorporações e *trabalhos* dos mais variados Orixás ocorrem a partir das deliberações do Exu-chefe da *casa*. Apesar do Pai Aldacir também incorporar ao início das giras Pretos-velhos e Caboclos (*linha* da direita), são os Exus/Pomba-giras incorporados que falam, ensinam e possibilitam o *cruzamento* dos *axés* e *trabalhos* que outros Orixás solicitam no plano astral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A rede que perpassa a *encruzilhada* enquanto categoria *êmica* na religiosidade afro-brasileira tal como enunciada é destacada pelo acionamento de actantes humanos e não humanos (divindades, natureza, objetos, etc.) num constante porvir, pois não possui um fim, denotando incessantes aberturas para novas relações que são configuradas de acordo com o movimento que cada actante mobiliza no tecido socio-cósmico. Deste modo, as *encruzilhadas* apresentadas se delineiam da forma descrita num primeiro nível de análise, que se aprofundado, diversas novas *encruzilhadas* e *caminhos* podem ser mapeados.

A Teoria Ator-Rede como abordagem que fundamentou o presente trabalho (Latour, 2012), permitiu seguir fidedignamente o que os porta-vozes

falam e fazem, o que tornou possível descrever a existência de cada actante e seus territórios, como habitados por forças divinas, e denotou, de forma singular, um feixe de *linhas* convergentes e divergentes que conformam uma rede de interações e informações que conectam em volta de si e, a partir de si, diferentes estratos da existência (Augras, 1983), mobilizando consigo uma rede que arrasta um turbilhão de actantes. Esses podem se relacionar à medicina, culinária, rezas, palavras, fantasias, divindades e aspectos da natureza que são indissociáveis, viabilizando conexões e fluxos entre os elementos de todo o sistema (Anjos, 2008; Ramos, 2015).

Entendendo a política enquanto correlações de forças e poderes, a categoria de *axé/energia* se mostrou substancial para o entendimento da cosmopolítica afro-brasileira, pela qual os intentos, imaginários, os animais, vegetais, minerais, lugares, corpos celestes, Orixás e espíritos diversos se conectam e se tornam revestidos de valores, vida, significados e poderes diversos, que são elementares para que sejam engendradas ações concretas sobre a realidade. É por meio do *axé/energia* que se processa a lógica da *encruzilhada* e toda cosmopolítica associada, sendo os Orixás porta-vozes desta substância, e, Exu, senhor das *encruzilhadas*, mediador dos mundos, é o responsável pela sua dinâmica e movimentação. A concepção da realidade pelo repertório de tradução do *axé/energia*, em que cada elemento existente possui correlação com algum *axé*, Orixá e *linha*, viabiliza que os aspectos da natureza e do cosmos, que são ignorados e marginalizados pela lógica dualista cartesiana, sejam valorizados e participantes da sociedade em simetria aos humanos.

Os *pontos-de-força*, as experiências oníricas, as *linhas*, os *trabalhos*, os *assentamentos*, além de se tratarem de diferentes modos de agências cosmopolíticas que mobilizam múltiplos *axés/energias*, foram percebidos como formas de territórios-*encruzilhadas* de diferentes naturezas, cujas tramas sempre estão conectadas, de um modo ou outro, na grande rede do panteão do *terreiro*, *cruzando* objetivos, interpretações, situações, significados, elementos, Orixás, etc., em diferentes medidas e escalas num mesmo tempo-espço. Cada território-*encruzilhada* quando acionado mobiliza uma diversidade de actantes,

descentralizando os humanos do desenho cartográfico, apresentando uma democracia cósmica onde todos os participantes têm vozes, direitos e deveres em simetria uns aos outros (Latour, 2004). Percebe-se também que a configuração das agências cosmopolíticas é relativa e flexível à singularidade de cada situação que arrasta os atores-rede no agregado social investigado. Os *axés/energias* percorrem em todas as *encruzilhadas* mapeadas, vinculando e hibridizando as formas e ações, pelas quais veiculam as informações contidas na *episteme* averiguada.

O exemplo do *assentamento* de Exu como alicerce fundamental para inauguração de um *terreiro*, bem como, a descrição de seus mecanismos de funcionamento, numa perspectiva que extrapola as noções de fetichismo e meras representações simbólicas, permite exprimir de modo sintético a dinâmica da lógica da *encruzilhada*. Pois o *assentamento* de Exu aglutina os *pontos-de-força* e seus elementos, os saberes e experiências acumuladas pelo adepto, libações de diversos modos e finalidades e um Exu ou Pomba-gira que irá se conectar com todas as *linhas* do *Espiritismo*, para compor e assegurar com plenitude as atividades e encontros dos atores-rede no *terreiro*. Vale ressaltar que Exu é indissociável da *encruzilhada* e de sua lógica de funcionamento, sendo esta relação Exu-*encruzilhada* que media e inicia todo processo de subjetividade das agências cosmopolíticas analisadas.

A partir de tais descrições se torna evidente que a imaginação e seus produtos se tratam de dispositivos basilares e concretos para que a realidade seja transmutada junto às diversas *linhas* que compõem a política cósmica do *Espiritismo* do *terreiro* investigado. Assim, numa concepção alternativa do mundo junto aos métodos antropológicos consistentes, se torna possível conectar aquilo que é tido como “irracional” e marginal pela ordem dominante no meio científico – antes embebido de explicações científicas e mecanicistas da sociedade e da natureza –, para evidenciar outras racionalidades. Deste modo, Exu como aquele que transgrede e subverte toda ordem posta, se apresenta protagonista de uma ontologia tão complexa, emblemática e fluída quanto os atributos vinculados à sua figura, permitindo conceber

o cosmos em dimensões que extrapolam os sentidos que a mente dualista cartesiana é capaz de perceber.

REFERÊNCIAS

- ANJOS, José Carlos Gomes. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 9, n. 13, p. 77-96, 2008.
- ANJOS, José Carlos Gomes. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS: Fundação Cultural Zumbi dos Palmares, 2006.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos; ORO, Ari Pedro. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2009.
- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- AUGRAS, Monique. *Segunda-feira é das almas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Tradução de Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbuhl. São Paulo: EDUSP, 1971. v. 1.
- BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos orixás*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CALLON, Michel. Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay. In: LAW, John (ed.). *Power, action and belief: a new sociology of knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.

COPPINI, Danilo. *Quimbanda: o culto da chama vermelha e preta*. 2. ed. [S. l.]: Editora Capelobo, 2016.

FAVARO, Jean Filipe. *A relação sociedade/divindade/natureza no templo espírita de umbanda Abaça de Oxalá em Pato Branco-PR: modos plurais de existência*. 2018. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco, 2018.

FAVARO, Jean Filipe. *Etnobotânica dos cultos afro-brasileiros na Região Sudoeste do Paraná: a importância das plantas na construção da identidade cultural*. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Engenharia Florestal) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Dois Vizinhos, 2015.

FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. 2. ed. São Paulo: Arché Editora, 2013.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Disponível em: https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia_tab_uf_xls.shtm. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Acesso em: 14 ago. 2017.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC, 2004.

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

PRANDI, Reginaldo. Pombagira dos candomblés e umbandas e as faces inconfessas do Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 9, n. 26, p. 91-102, 1994.

RAMOS, João Daniel Dorneles. A (cosmo)lógica das relações humano-animaís nas religiões afro-brasileiras. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 166-189, 2016.

RAMOS, João Daniel Dorneles. *O cruzamento das linhas*: aprontamento e cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Exu*: o guardião da casa do futuro. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques VII*: pour en finir avec la tolérance. Paris: La Découverte, 1997.

Recebido em: 27/03/2020

Aprovado em: 25/06/2020

O SOCIAL E O ALÉM DO SOCIAL: ALGUNS FIOS DE UMA QUESTÃO ONTOLÓGICA E ÉTICA^{1, 2}

Otávio Velho³

Resumo: A partir da conhecida expressão “para além do bem e do mal” de Friedrich Nietzsche propõe-se a ideia de “além do social”, pondo este autor em diálogo com o filósofo Espinosa. Esta noção é desenvolvida mostrando como pode ser associada à crítica que Nietzsche faz à sociologia do seu tempo, presa a um “instinto de rebanho”. O domínio do “social”, no entanto, é também reconhecido e busca-se estabelecer a etnografia como possível conexão à disposição dos cientistas sociais entre esses e outros domínios com o auxílio do binômio servidão-libertação e da ideia de expressão tal como proposta por Gilles Deleuze em contraste com a de representação.

Palavras-chave: Além do Social; Friederich Nietzsche; Ética.

*THE SOCIAL AND BEYOND THE SOCIAL:
A FEW THREADS OF AN ONTOLOGICAL AND ETHICAL MATTER*

Abstract: Starting off from Friedrich Nietzsche's well-known expression “beyond good and evil”, the idea of “beyond the social” is proposed together with the establishment of a dialogue between Nietzsche and the philosopher Spinoza. This notion is developed by showing how it can be connected to Nietzsche's critique of

¹ Agradeço a Amir Geiger, Juarez Humberto Ferreira, Stela Abreu e Ypuan Garcia pelos generosos comentários, inspiração e apoio de várias ordens na feitura deste texto.

² Como citar: VELHO, Otávio. O Social e o Além do Social: alguns fios de uma questão ontológica e ética. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 125-140, 2020.

³ Otávio Velho é Professor Emérito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. É Pesquisador Sênior e Emérito do CNPq, Membro-Titular da Academia Brasileira de Ciências, Presidente de Honra da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) e membro permanente da Congregação do Museu Nacional (UFRJ). O seu último livro, intitulado *Antinomias do Real*, foi publicado em 2018 pela Editora UFRJ. E-mail: otaviogvelho@gmail.com.

the sociology practiced at the time, stuck to a “herd instinct”. The domain of the “social”, however, is also recognized, and an effort is made to establish ethnography as a possible connection at the disposal of social scientists between these and other domains with the help of the servitude-liberation pair and the idea of expression as proposed by Gilles Deleuze in contrast with that of representation.

Keywords: Beyond the Social; Friederich Nietzsche; Ethics.

Em seu livro *Para Além do Bem e do Mal*, publicado originalmente em 1886, Friedrich Nietzsche diz que “na vida civil uma sempre pronta desconfiança pode ser considerada como um sinal de *mau caratismo*.” Mas que “para além do mundo civil e do seu Sim ou Não”, o filósofo “tem agora [ele, o filósofo, que sempre foi o mais enganado] um direito ao *mau caratismo*”, um dever de ser desconfiado (Nietzsche, 1979, p. 47). O livro e toda a obra nietzschiana pretendem contrapor-se ao terreno do Bem e do Mal, do Sim e do Não. A ponto de no seu livro seguinte, *Genealogia da Moral* (1.^a dissertação, parágrafo 17), referindo-se ao anterior, marcar a distinção entre o bem e o mal — de que se deve ir além — e o *bom* e o *mau* (Nietzsche, 1969, p. 55). Este último par — como acentua Deleuze — dizendo respeito à relação com os corpos; como, por exemplo, com os alimentos (Deleuze, 1981, p. 34).

Mas um aspecto menos enfatizado de tal posição e que nessa passagem aflora, é que o “mundo civil” — o centro das preocupações das nossas ciências sociais hodiernas, bem como de nossas preocupações políticas — está irremediavelmente prisioneiro justamente do terreno de que ele (Nietzsche) pretende se distanciar, ir além. Terreno, no entanto, o do social, que como se vê não delimita pouca coisa. E é bom notar que por detrás de sua retórica incandescente Nietzsche está de fato reconhecendo que em algum lugar — mesmo que dele queira se afastar — o Bem e o Mal, o Sim e o Não, vigem. Mesmo que com diferentes “tons de aparência” (1979, p. 47).

No que diz respeito à questão do bem e do mal, vale lembrar que mais de dois séculos antes de Nietzsche, Baruch de Espinosa (ou Spinoza), outro filósofo “imoralista”, já havia se pronunciado sistematicamente em linhas

extraordinariamente semelhantes. O que, provavelmente, tem muito a ver com o fato de Nietzsche em cartão endereçado a Franz Overbeck datado de 1881 ter declarado considerá-lo seu predecessor:

Estou inteiramente espantado, inteiramente encantado! Tenho um antecessor, e que antecessor! [...] Não é apenas que sua tendência geral seja igual à minha — fazer do conhecimento o mais poderoso afeto; eu me reencontro em cinco pontos principais de sua teoria, pois este pensador anormal e solitário está o mais próximo de mim nessas coisas: ele nega o livre-arbítrio, o finalismo, o ordenamento moral do mundo, o desprendimento, o mal [...] (Nietzsche, 1881 *apud* Spinoza, 2014, p. 364-365).

De fato, dentre muitos contextos e mesmo da constituição de um enquadramento geral, cabe destacar que no importante prefácio à Parte IV da *Ética*, Espinosa declara que o bem e o mal “não indicam nada de positivo nas coisas, consideradas em si mesmas, e nem são outra coisa que modos de pensar ou razões, que formamos por compararmos as coisas umas com as outras”, pois na verdade “uma só e a mesma coisa pode ser ao mesmo tempo boa e má e ainda indiferente.” (Espinosa, 1973, p. 234).

E adiante, na demonstração da proposição VIII dessa mesma parte da *Ética*, Espinosa diz que chamamos bem ou mal “àquilo que nos é útil ou prejudicial à conservação do nosso ser, o que aumenta ou diminui, favorece ou entrava a nossa potência de agir”, pois o conhecimento do bem ou do mal, tal como posto nessa própria proposição VIII “não é outra coisa senão a afecção de alegria ou de tristeza, na medida em que temos consciência dela.” (Espinosa, 1973, p. 239).

Assim como mais adiante ainda, no escólio da proposição LXVIII, aparece de modo privilegiado uma alusão alimentar, quando diz ter sido o atendimento somente à utilidade o que Moisés quis significar na história do primeiro homem com a proibição de comer da árvore da ciência do bem e do mal. Pois uma vez que dela comesse a potência de agir seria afetada negativamente e ele “temeria, ato contínuo, mais a morte [do] que desejaria viver.” (Espinosa, 1973, p. 272). Não estaria em jogo, portanto, uma escolha

entre o bem e o mal, mas sim a rejeição dos próprios termos da questão em favor da constatação do favorecimento à composição ou à decomposição de relações, que nos definem a nós mesmos como indivíduos (Deleuze, 2015, p. 217-219). Sendo que na proposição anterior já fora dito que “o homem livre em nada pensa menos que na morte; e a sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida.” (Espinosa, 1973, p. 272).

Destarte, podemos referendar a afinidade entre os dois autores reivindicada por Nietzsche. Apenas, fazendo um contraponto aparentemente menor à declaração nietzschiana: Espinosa não nega, propriamente, o bem e o mal. Não de uma perspectiva determinada, singular. Mas faz uma releitura — pragmática (a expressão é nossa) — que muda radicalmente a questão. O que tem consequência para a questão seguinte, que — confessadamente em função de nossos propósitos hodiernos — estamos denominando de relação entre o social e o além do social, o último termo do par sendo uma transformação do “para além do bem e do mal”.

O prefácio à já referida Parte IV da *Ética* se inicia com a seguinte afirmação:

Chamo servidão à humana impotência para governar e refrear as afecções. Com efeito, o homem, submetido às afecções, não é senhor de si, mas depende da fortuna; sob cujo poder ele está, de tal modo que é muitas vezes forçado a seguir o pior, vendo muito embora o que é melhor para si. (Espinosa, 1973, p. 233).

Restringindo-nos a uma subclasse fundamental das “afecções” (na verdade, haveria sólidas razões para preferir a tradução por “afetos”), qual seja, a ação dos seres humanos entre si — e em tempos de vírus não seria difícil falar de outras “afecções”, entre as quais a já mencionada relação com os alimentos — podemos dizer que estamos diante de uma definição do que seja o terreno do social em sentido estrito. Definição, no entanto, que é ao mesmo tempo a delimitação de um problema, que pode ser visto como tal pelo próprio ser humano. E como problema supõe solução, pode-se dizer

ainda que o terreno do social não seria, assim, o único. Em outras palavras, estaríamos diante de um terreno do social (a servidão) e pelo menos do vislumbre de um “além do social” (a não-servidão, a liberdade do “homem livre”). Distinção essa que é nuançada pelo fato de que, como podemos deduzir logicamente da passagem citada, Espinosa deixa em aberto — como face oposta à que ele quer realçar — a possibilidade de nem sempre o ser humano ser forçado em sua servidão a escolher o pior. E na frase que se segue à passagem citada, referindo-se à possibilidade contrária, a de ser forçado a escolher o pior, o autor afirma que se propôs a demonstrar “a causa de tal fato e, além disso, o que é que as afecções [afetos] têm de bem ou de mal.” (Espinosa, 1973, p. 233). Ou seja, o bem e o mal conviveriam de modo relacional com a servidão e a não servidão, no terreno da própria servidão.

Como se pode constatar no conjunto de sua obra, esse terreno da servidão é identificado como o domínio da imaginação e das paixões. Essas paixões, porém, coincidentemente com a visão relacional e pragmática do bem e do mal, se dividiriam por sua vez em tristes e alegres; as últimas — em direção oposta às primeiras — sendo associadas a um *empotenciamento* na capacidade de ser afetado no conjunto de relações que nos define. Situação que apontaria na direção da não-servidão em graus diversos. Graus diversos esses que talvez pudessem ser aproximados das diversas manifestações da vontade de potência nietzschiana, as potências sendo tomadas como essências singulares (Deleuze, 2015, p. 74-78); o que sugeriria um englobador alternativo ao do social, usualmente naturalizado entre nós em caráter incondicional e auto-explicativo, se não mitificador. Em seu tempo (e referindo-se, sobretudo, a Herbert Spencer), Nietzsche dizia que “nossa sociologia inteira simplesmente não conhece outro instinto senão o do rebanho.” (Nietzsche, 1968, p. 33).

Seja como for, Espinosa não deixa de levar a sério o próprio social. E o maior testemunho disso talvez seja o seu monumental *Tratado Teológico-Político* (2019), publicado originalmente em 1670, e que hoje poderia ser considerada uma grande obra de sociologia e de política, se não de antropologia. Mas o social, frise-se, como que a serviço do além do social, como tentaremos argumentar. No caso do *TTP*, do social o autor buscaria

fazer emergir como que uma suma do cristianismo que se contrapusesse às teologias das igrejas particulares em nome de um bom viver coletivo propício à atuação do filósofo (Velho, 2019a, 2019b). Démarche que faz com que o tradutor, anotador e introdutor português do *Tratado* o considere como sendo também um “tratado da reforma da imaginação” (Aurélio, 2019, p. 93):

Na Ética, [...] o sistema compreendia a realidade dos seres e do pensamento, mas deixava por determinar a constituição específica dos agrupamentos humanos. [...] A política era apenas indiretamente afluída, parecendo não se atribuir qualquer estatuto especial à realidade constituída mediante a imaginação humana, ou remetendo-a para a lei geral da produção dos modos. Ora, a política, sem ser propriamente uma rutura na ordem da totalidade, pelo menos como a entende Espinosa, que nesse aspecto reivindica absoluta divergência com Hobbes, define-se no entanto como tentativa de limitar e orientar a produção e constituição da natureza, afirmando-se como uma modalidade diferente na ordem dos seres. Não basta, por isso, uma simples delimitação dos campos, uma partilha da autoridade entre fé e razão, teologia e política, consubstanciada no pacto de não agressão até aí reivindicado pelo saber e pelo poder face à Igreja. É preciso rever a autoridade, rever a Bíblia, reinscrevê-la no circuito de produção da substância e dos modos e rescrever assim a ontologia, de maneira a entender como ‘convêm entre si’ essas partes do todo que são os homens. (Aurélio, 2019, p. 31).

Os seres humanos como partes de um todo de natureza ontológica. Eis a proposta espinosiana. E na política uma referência central é ao velho Maquiavel, que certamente não acharia ser a desconfiança sinal de *mau caratismo*. Sendo que, complementarmente do ponto de vista do objeto do presente texto, vale assinalar que assim como faz uma ponte entre o social e o além do social, essa proposta o faz também com uma espécie de *aquém* do social (daí a referência anterior aos vírus e aos alimentos) que na verdade indica a direção de um social ampliado. Social este que levado às últimas consequências representaria uma grande reviravolta — ultrapassando o *especismo* e o antropocentrismo — em relação às tentativas em geral canhes-

tras de estabelecer relações *entre* as atuais ciências sociais e uma natureza igualmente vista de modo restrito, empírico, colado ao senso-comum, mesmo o ecológico. Social ampliado; ou, então — mais radicalmente e em linha com a argumentação geral do presente texto — estado de natureza persistente e genérico (em contraste com o hobbesiano), preponderância de potências desimpedidas; o aquém e o além se tornando aproximáveis sob certos aspectos.

Como fica, então, Nietzsche nessa estória? Ainda em *Para Além do Bem e do Mal* — e em linguagem que lembra Espinosa — ele declara que “aquilo que para um tipo superior de homem serve de alimento ou refresco, deve para um tipo muito diferente ou inferior ser quase um veneno” (Nietzsche, 1979, p. 43). Ou seja, traz à tona a complexa questão da hierarquia (Deleuze, 2015, p. 102, 109-112). E

[...] o que nos compele a supor existir qualquer antítese essencial entre o “verdadeiro” e o “falso”? Não basta supor gradações de parecença e como que colorações e tons de aparência mais claros e mais escuros — diferentes *valeurs*, para falar a linguagem dos pintores? (Nietzsche, 1979, p. 47).

Os exemplos poderiam ser multiplicados. Aqui estamos sendo comedidos na utilização de textos — bem como dos (numerosos) comentadores — para realçar a sua densidade. Já se disse que a *Ética* comporta dois movimentos: o das proposições com suas demonstrações, por um lado, e o dos escólios por outro (Deleuze, 1981, p. 170). Pois em Nietzsche, sugerimos que embora de outro modo, não sistemático e com sentidos opostos, parece surgir algo de análogo se contrastamos suas curtas afirmações incomumente peremptórias com a menos observada referência a gradações, intensidades, pontes e variações, que se prestam menos a frases de efeito. Se não levarmos isto em consideração, a nosso ver a relação entre os dois autores fica comprometida. O trecho do cartão dirigido por Nietzsche a Overbeck aqui já citado prossegue assim:

[S]e, naturalmente, as distinções [entre ele e Espinosa] também são bastante grandes, elas dependem mais das diferenças de tempo, de cultura, de sociedade. *In summa*, minha solidão, que como no alto da montanha frequentemente me provoca falta de ar e deixa o sangue irromper, é agora, ao menos, uma solidão a dois. (Nietzsche, 1881 *apud* Spinoza, 2014, p. 365).

A tendência aqui — pelo menos tendo em vista nossos propósitos atuais — é concordar com essa afirmação, que desafia a linearidade histórica em nome de uma afinidade e de uma ressonância. Mas acentuando que ela (a afirmação) parece servir também para reafirmar certo *realismo* que pouco tem de ingênuo, e que igualmente permite conectar pensadores aparentemente distantes. Pensadores que, no caso desses dois, ainda por cima tinham um lado — somente um, bem entendido — assumidamente de “deslocados”, tal como já afirmado anteriormente em relação a Nietzsche (Velho, 1995, p. 106-113). Portanto, concordar com a afirmação tentando explorá-la um pouco mais. Embora no presente texto se pretenda manter o foco na questão que, inspirados no próprio Nietzsche (sincretizado com as ciências sociais hodiernas em suas limitações), estamos chamando de “social” e de “além do social”.

Talvez essa possibilidade de estar ambigualmente fora do lugar aponte também por sua vez para o “além do social”. Possibilidade que não é estranha a quem tenha alguma empatia com a mística e a religiosidade. Ainda no *Para Além do Bem e do Mal* diz Nietzsche:

Por que o ateísmo hoje? “O pai” em Deus é plenamente refutado; assim como “o juiz”, “o que recompensa”. Do mesmo modo o seu “livre-arbítrio”; ele não escuta — e se escutasse, ele ainda assim não saberia o que fazer para ajudar. O pior é: ele parece incapaz de se fazer claramente compreendido: é ele próprio vago sobre o que quer dizer? — Estas são o que no curso de muitas conversações, perguntando e ouvindo, descobri serem as causas do declínio do teísmo europeu; parece-me que o instinto religioso está de fato em vigoroso crescimento — mas que rejeita a resposta teísta com profunda desconfiança. (Nietzsche, 1979, p. 62).

Não nos preocupa aqui concordar ou não com Nietzsche quanto às tendências de sua época, mas apenas a afirmação surpreendente — e interessante — de um “instinto religioso” que rejeita a resposta teísta associada a um Deus pessoal e transcendente; preservando, no entanto, sutilmente, a ideia de Deus: o que “não escuta”. Um Deus imoralista, por assim dizer. O que parece convergir com a afirmação espinosiana de um Deus imanente; sendo digna de registro, também, a sutileza da posição de Nietzsche, que contrasta com a declaração seca sobre a morte de Deus, que virou *slogan* a que ele costuma ser reduzido. Reduzido em função, talvez, da duplicidade de movimentos já referida, nem sempre levada em conta.

A propósito do Deus imanente de Espinosa, Deleuze realça a questão da expressão — distinta da representação — como sinal de presença:

A maior parte dos homens, a maior parte do tempo, resta fixada às paixões tristes, que os separam de sua essência e a reduzem ao estado de abstração. A via da salvação é a via mesma da expressão: tornar-se expressivo, isto é tornar-se ativo — exprimir a essência de Deus, ser, si mesmo, uma idéia pela qual a essência de Deus se explica, ter as afecções que se explicam por nossa própria essência e que exprimem a essência de Deus. (Deleuze, 1968, p. 298).

Esta parece ser uma boa maneira de distinguir o teísmo imanentista de Espinosa do simples ateísmo, de modo que a adotaremos. E também de se referir ao “além do social”. Ou seja, uma associação direta das naturezas singulares com a totalidade, característica do chamado terceiro gênero do conhecimento, o gênero de uma intuição, de um discernimento e de uma razão que contrastam com a razão e as noções comuns do segundo gênero, bem como com a imaginação e as paixões do primeiro. Sendo importante, ao mesmo tempo, acentuar a relação (a ponte possível, digamos) entre os vários gêneros de conhecimento. Em sua última aula num curso sobre Espinosa em 1981, Deleuze assim se referia a essa questão:

Creio que Espinosa parte verdadeiramente de um plano de existência em que nos mostra por todas as razões do mundo como e por que estaríamos

condenados às idéias inadequadas e às paixões. Uma vez mais, o problema da *Ética* é como se poderá sair delas. [...] A primeira vista ele terá acumulado todos os argumentos para mostrar-nos que, em última instância, não se pode sair daí. [...] [A]parentemente estaríamos condenados ao primeiro gênero de conhecimento. [...] É de se ver o ódio que Espinosa tem contra um conceito muito ruim de liberdade. [...] Não somos livres porque sempre sofremos ações, sempre sofremos os efeitos dos corpos exteriores. [...] Sofremos os efeitos dos outros corpos, não há idéia clara e distinta, não há idéia verdadeira. Estamos condenados às idéias inadequadas e às paixões.

Sem embargo, toda a *Ética* vem a ser o traçado do caminho. [...] [U]m caminho não preexistente. No mundo mais cerrado do primeiro gênero de conhecimento, a *Ética* vai traçar o caminho que torna possível uma saída. [...] [O] fundamental são as etapas dessa saída. (Deleuze, 2015, p. 499).

Ou como já dizia Victor Delbos em seu curso de 1912-1913: “Não se trata de uma moral no sentido ordinário da palavra, que estipula uma regra; é uma ética que tenta mostrar como e por quais causas e quais circunstâncias passamos da escravidão das paixões à potência e à liberdade da razão.” (Delbos, 2002, p. 237).

Em nossas palavras — escolhidas para incluir no trajeto uma ponte com Nietzsche e outra com o terreno das ciências sociais hodiernas — trata-se do caminho para além do social. O caminho ativo das auto-afecções (expressão retirada por Deleuze da filosofia alemã), distinto das paixões. O terreno do social por excelência, reativo, seria o do primeiro gênero do conhecimento, e por isso é fundamental resgatar o papel — em geral subestimado pelos cientistas sociais — das paixões na vida social e política (Velho, 2019a). O segundo gênero — vale a pena mencionar para os nossos propósitos — incluiria, sem exclusividade, boa parte da ciência; sendo importante distinguir a razão do segundo gênero da razão do terceiro, a que se refere Delbos.

O trabalho filosófico, portanto, seria em sua essência um trabalho de *reforma*, para utilizar uma expressão de época adotada por Espinosa, associável à de método. Reforma que parte de uma postura seletiva de experimentação

e aprendizagem. E postura que se inicia por uma plena adesão às paixões alegres em contraste com as tristes, e daí prossegue com a formação de noções comuns entre corpos que convêm entre si e conseqüentemente com a redução relativa (não mais que isso) do domínio das paixões e o surgimento de afetos ativos. Tudo isso podendo vir a permitir ideias adequadas, bem como o aumento da potência de atuar dos entes singulares — sendo ela, potência, a própria essência — e a possibilidade de sua apropriação na direção (terceiro grau de conhecimento) de novos afetos ativos e de auto-afecções (Deleuze, 2015, p. 501-506). Caminho vivo, prático, em que se carrega a poeira da estrada. Caminho que se faz com os pés a partir de afetos; o que é possível vislumbrar por vezes no terreno da própria religião, sensível, assim, a um tratamento como “modo de conhecimento” (Garcia, 2019; Velho, 2010) que passe por cima de definições teológicas e/ou eclesiais quando reificadas, enrijecedoras de doutrina e paralisantes. Definições prisioneiras de uma linguagem e de querelas como o sim e o não do teísmo e do ateísmo.

Mas caminho que para Espinosa significa a abertura e a necessidade, ainda no terreno da servidão, de um amplo espaço — nem sempre reconhecido pelos próprios especialistas, como acentua Aurélio (2019) — para a tarefa política de constituição de arranjos sociais favoráveis à reforma. Arranjos tendo em vista filosoficamente, em última instância, a libertação e a beatitude, mas que para Espinosa, desde o imediato do seu tempo, se identificariam preferencialmente com a democracia política (Velho, 2019a).

A reforma, no entanto, devendo então prosseguir para além da imaginação, a própria democracia não valendo por si mesma. Prosseguir talvez como as diversas faces de certa forma hierárquicas — tal como em Espinosa, onde os indivíduos não são iguais entre si, mas variações de intensidade de potência — da vontade de potência em Nietzsche. Faces da vontade de potência, no caso, assim como reveladas pelo Zarathustra nietzschiano em vista de um eterno retorno. Retorno, porém, que seria similarmente seletivo na afirmação do ativo contra o reativo (Deleuze, 1977, p. 44-82).

Retomando então, por fim, alguns fios postos desde o início deste texto e apropriando-nos desta linha de raciocínio para os nossos propósitos, pode-

ríamos considerar que ela confirmaria em nosso tempo a dignidade da tarefa das ciências sociais — ou humanas e sociais. Mas o ideal neste caso seria, portanto, que estas tivessem embutido um sentido de “reforma”; explícito ou implícito. A possibilidade de isso já estar de alguma maneira atuante entre nós parece atestado pelo papel libertário que as ciências sociais têm assumido muitas vezes; sobretudo na medida em que presente a questão da *servidão-libertação*, associável entre outras às discussões sobre *alienação* em suas várias faces (Marx, 2012). Apenas, seria, ainda, desejável acautelar-se com o problema insidioso da reprodução de uma oposição rígida entre um *sim* e um *não* advinda do ambiente externo, e a que os cientistas humanos e sociais não são imunes. Oposição que se faça em detrimento de quem seja paradoxalmente discriminado — mesmo em nome de uma diversidade limitada e excludente — justamente por aqueles que se consideram libertários, ao alimentarem ressentimentos e paixões tristes, e erigindo assim barreiras como se fossem, eles próprios, os *fundamentalistas*. Barreiras que cedo ou tarde cobram o seu preço. Em nossa existência, como poderia dizer Espinosa, as paixões tristes reaparecem onde menos se espera, reduzindo as potências de agir, fagocitando tristezas alheias e inflando-as desmesuradamente numa atitude típica dos tiranos.

Porém, parece-nos que a dignidade da tarefa das ciências humanas e sociais poderia tornar-se expressiva também de outras maneiras. Por exemplo, no realce do papel ativo da *etnografia* e, sobretudo, a sua sinalização em sentido contrário ao das generalizações abstratas (de segundo gênero), ainda hegemônicas. Contanto que ela, a etnografia, faça por dizer respeito em última instância — ou pelo menos apontar como horizonte de alguma maneira expressiva — à integridade da relação de entes e agrupamentos humanos singulares com um englobador substantivo. Isto talvez em linha com a noção weberiana da *compreensão* (*Verstehen*), cuja possível associação aos aforismos nietzschianos já foi anteriormente sugerida (Velho, 1995, p. 86-94). E contanto, ainda, que esta démarche não seja levada na direção de um interpretativismo niilista estranho a esses autores.

Seja como for, tudo isso poderia indicar — ainda metafórica e performativamente — que em última instância só o ser é pensável (Deleuze, 2015, p. 59-60). E, como tal, se mostre a etnografia — multiplicada, intensa e comprometida — efetivamente como uma forma de pensar. Forma de pensar na diferença, e que, portanto, demanda o desafio de ir além, não só das paixões, mas mesmo das noções comuns. E forma de pensar diante da qual no seu devido tempo e uma vez cumprido o seu papel, o exercício da comparação — que num limite perverso pode chegar a fazer recurso à memória associativa de um modo descontrolado e que Espinosa, como vimos, considerava responsável pelo surgimento do bem e do mal como modos de pensar — ceda lugar e, dominado, retroceda a um plano secundário, não essencial. A não ser na medida em que ela, a comparação, seja constitutiva como cosmopolítica da própria situação etnográfica (Gomes, 2019). E desde que a etnografia seja então assumida como veículo e ao mesmo tempo ponto de chegada *autêntico* de nossa atividade. Esta permaneceria em si mesma sem desvios conciliadores, como modo de estar no ser, servindo as noções comuns apenas como trampolim para se alcançar o conhecimento das potências singulares e — pelo menos como concepção — o conhecimento do próprio ser, a potência divina; e não o contrário. Assunto, aliás, associável em parte às discussões oriundas da matemática do século XVII sobre infinito, relação e limite, entre outras, levando em seu desdobrar a teorias fundamentais como a das relações que seriam independentes de seus próprios termos. Discussões e teorias que Deleuze supõe informarem as categorias espinosianas, podendo hoje por seus prolongamentos, quiçá virem a substituir as categorias originais (Deleuze, 2015, p. 319-320, 325-420). Mas seja como for, não se reduziria a nossa atividade etnográfica, assim como proposto, a preliminar ou acessório de uma idéia outra, que desse ponto de vista, em última instância, se mostrasse, então, inadequada, inautêntica.

E por fim, talvez estivesse metodicamente na hora de o velho pêndulo — que na antropologia oscila entre cultura e sociedade — após longo tempo em que foi alto na direção oposta, ir agora além, desdobrar-se e volver, parcialmente, na direção do primeiro pólo; taticamente que seja.

Mas o fato é que tudo aqui dito anteriormente parece apontar, sobretudo, na direção de uma grande reforma de nós mesmos, se não a uma verdadeira transmutação, que coloque o ativo-expressivo no lugar do reativo. Mormente porque esse papel expressivo precisará render frutos e ser multiplicado para se realizar, plenamente.

REFERÊNCIAS

- AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2019. Publicado originalmente em 1988. p. 19-117.
- DELBOS, Victor. *O Espinosismo: Curso Proferido na Sorbonne em 1912-1913*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *En Medio de Spinoza*. 2. ed. Buenos Aires: Cactus, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1977.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le Problème de L'Expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza: Philosophie Pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.
- ESPINOSA, Baruch de. *Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores, v. 17).
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. 4. ed. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, 2019. Publicado originalmente em 1988.

GARCIA, Ypuan. “Libertação”, “Discernimento” e “Abertura”: acerca da Religião e dos Modos de Conhecimento. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 25, n. 54, p. 323-353, 2019.

GOMES, Ana Maria. Antropologia ed Educazine tra Ricerca e Azione sul Território: Esperienze com i Popoli Indigeni in Brasile. *Antropologia Pubblica*, Bologna, v. 5, n. 2, p. 3-20, 2019.

MARX, Karl Heinrich. *Cuaderno Spinoza*. Tradução, estudo preliminar e notas de Nicolás Gonzáles Varela. Barcelona: Montesinos, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1979. Publicado originalmente em 1886.

NIETZSCHE, Friedrich. On the Genealogy of Morals. In: NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. New York: Vintage Books (Random House), 1969. Publicado originalmente em 1887. p. 3-163.

NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*. Introdução, edição e notas de Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1968.

SPINOZA, Baruch. *Obra Completa II: Correspondência Completa e Vida*. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

VELHO, Otávio. Considerações (In)Tempestivas sobre Nietzsche e Weber. In: VELHO, Otávio. *Besta-Fera: Recriação do Mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995. p. 77-115.

VELHO, Otávio. A Religião é um Modo de Conhecimento? *Plura*: Revista de Estudos da Religião, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 3-37, 2010. Publicado originalmente como Is Religion a Way of Knowing? In: HARRIS, Mark (org.). *Ways of Knowing: New Approaches in the Anthropology of Experience and Learning*. New York: Berghahn Books, 2007. p. 64-90.

VELHO, Otávio. Religião, Política e Paixões: a Contemporaneidade de Espinosa. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 46, n. 145, p. 241-253, maio/ago. 2019a.

VELHO, Otávio. Roteiro de Busca: sobre a Contemporaneidade de Karl Mannheim. *Tensões Mundiais*, Fortaleza, v. 15, n. 29, p. 17-44, jul./dez. 2019b.

Recebido em: 25/05/2020

Aprovado em: 25/05/2020

PROMOVENDO A “CULTURA DO REINO”: NOTAS SOBRE MÚSICA, RELIGIÃO E CULTURA A PARTIR DE UMA JUVENTUDE EVANGÉLICA NO SUL DO BRASIL¹

Taylor Pedroso de Aguiar²

Resumo: O termo “gospel” tem sido acionado por agentes do meio religioso como um conceito que fortalece determinadas relações entre religião e espaço público no Brasil. No caso evangélico, trata-se de um elemento importante em aproximações com políticas culturais através da música, sendo apresentado enquanto um conceito marcador que refletiria uma “cultura evangélica”. Este trabalho se debruça etnograficamente sobre os cultos da Brasa Church – movimento de jovens da Igreja Brasa, em Porto Alegre/RS – e sobre a tendência musical adotada por aquela comunidade evangélica: o *worship*. À medida que revela uma *visão* de igreja específica, a adoração na Brasa Church permite visualizar nuances em torno dos sentidos de “cultura” para os evangélicos. Focalizando as formas que esses sentidos assumem na Brasa Church, pretende-se demonstrar limites quanto a definições genéricas do gospel. Outrossim, procura-se discutir alguns dos contornos da “cultura do Reino” que o *worship* tem buscado promover.

Palavras-chave: Música Gospel; Cultura Gospel; Brasa Church; *Worship*.

*PROMOTING THE “KINGDOM CULTURE”:
NOTES ON MUSIC, RELIGION AND CULTURE
BASED ON AN EVANGELICAL YOUTH IN SOUTHERN BRAZIL*

Abstract: The term “gospel” has been activated by religious agents as a concept that strengthens certain relations between religion and public space in Brazil. In

¹ Como citar: AGUIAR, Taylor Pedroso de. Promovendo a “Cultura do Reino”: notas sobre música, religião e cultura a partir de uma juventude evangélica no sul do Brasil. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 141-167, 2020.

² Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. E-mail: taylor.aguiar@ufrgs.br.

the evangelical case, this is an important element in approaching cultural policies through music, when presented as a marker concept that would reflect an “evangelical culture”. This work focuses ethnographically on the cults of Brasa Church – the youth movement of the Brasa Church in Porto Alegre/RS – and on the musical tendency adopted by that evangelical community: worship. As it reveals a specific church vision, worship at Brasa Church allows us to visualize nuances around the senses of “culture” for evangelicals. Focusing on the forms that these meanings assume in Brasa Church, it is tried to demonstrate limits on generic definitions of gospel. In addition, we try to discuss some of the contours of the “Kingdom culture” that worship has sought to promote.

Keywords: Gospel Music; Gospel Culture; Brasa Church; Worship.

INTRODUÇÃO

O que está em jogo quando certos usos e definições da categoria “gospel” são acionados na arena pública, mobilizando agentes religiosos e políticos na esteira de ações que se relacionam diretamente com o universo evangélico? A despeito dos desafios que se colocam às tentativas de compreensão das relações tramadas entre evangélicos e espaço público no Brasil, acentuados, sobretudo, pelo expressivo crescimento (neo) pentecostal experimentado nas últimas décadas e pela heterogeneidade a partir da qual historicamente se constitui esse campo religioso no país, autores como Almeida (2006), Giumbelli (2008) e Birman (2012), entre outros/as, têm encarado sob diferentes óticas a tarefa de aprofundar pesquisas acerca dessas relações e suas modalidades.

Diversos estudos têm sido realizados no âmbito das ciências sociais no intento de compreender mais claramente o fenômeno da música gospel brasileira³. O crescimento evangélico das últimas décadas, ao suscitar discussões em torno dos novos e variados lugares assumidos por esse segmento

³ Para uma revisão bibliográfica mais atualizada sobre o tema, ver Bandeira (2017a).

religioso na sociedade, passou a demandar a articulação de pesquisas que acompanhassem o desdobramento de suas relações com o espaço público, a política e as mídias, entre outras intersecções possíveis. Na senda das reflexões que acompanham este debate está incluído o desenvolvimento do conceito de “cultura gospel”, tomado como um marcador da música evangélica e de seu mercado e nicho midiático. Atrelado ao gospel, o conceito de “cultura” chama a atenção por ser um mediador produtivo nas relações entre segmentos evangélicos e políticas culturais promovidas pelo Estado (Mafra, 2011; Sant’Ana, 2013).

A proposta deste artigo se concentra em focalizar limites que permeiam definições em torno da categoria “cultura” no universo evangélico, suscitando discussões sobre as margens que seus sentidos assumem nas combinações entre evangélicos e o “mundo” secular. Antes de mais nada, tenho ciência das implicações problemáticas que o uso do vocábulo “cultura” pode trazer à análise antropológica em termos político-epistemológicos. Estou de acordo com o amplo movimento de crítica, constatado em Abu-Lughod (2018), a uma utilização insuspeita do conceito. Não obstante, não procurarei acioná-lo de forma a reificar uma “cultura” representativa de um grupo, mas o utilizarei como um conceito a um só tempo nativo e operativo, abundante tanto no campo etnográfico quanto nas referências acadêmicas que trabalham operativamente com o termo. Procuro estar atento às ocorrências e aos usos da categoria no contexto contemporâneo, tomando um caso específico no que tange à realidade evangélica. Considero produtiva uma análise que esteja atenta aos usos da categoria “cultura”, desde que a ela se atribuam as devidas aspas, que indicam o que é dito por outrem acerca do termo (Cunha, 2009).

A partir de uma pesquisa etnográfica realizada junto à Brasa Church, culto e ministério de jovens evangélicos de Porto Alegre/RS⁴, procurarei demonstrar que tensões e limites em torno da “cultura”, tangenciando o gospel, coexistem com novas formas de adoração e engajamento com o “mundo”, ou o “secular”, no contexto prático das realizações que envolvem a emergência de uma “cultura do Reino” na Brasa Church. Neste ponto, proponho um diálogo com as implicações da disseminação, no seio daquela comunidade religiosa, de uma plataforma discursiva atrelada à chamada Teologia do Domínio, ou Teologia do Reino. Coexistente às elaborações teológicas, a adesão à tendência musical denominada *worship* afirma sentidos sobre o engajamento da igreja no “mundo” e na “cultura”, apresentando limites quanto às definições do “gospel”. Uma compreensão mais acurada sobre as relações com a música e o gospel a partir da Brasa Church depende, então, do entendimento dos deslocamentos que giram em torno das definições e usos locais da “cultura”.

Os debates sobre “cultura” e seus tensionamentos no meio evangélico não estão ausentes da literatura especializada sobre o gospel. Ao tratar da popularização da música gospel no Brasil, Magali do Nascimento Cunha (2007) atenta para o que chamou de fenômeno da “explosão gospel”, conferindo atenção à existência de uma certa “cultura gospel” que contornaria a música evangélica no país. De acordo com a pesquisadora, o gospel seria acompanhado por uma confluência de características que marcariam a

⁴ Utilizei-me de observações participantes e entrevistas, realizadas especialmente com músicos, lideranças e frequentadores/as da Brasa Church, no período entre maio de 2016 e novembro de 2018. No escopo deste texto, destaco a contribuição de um guitarrista que, em alguns dos trechos de nossas conversas, discorre sobre as relações entre a tendência *worship* que o grupo/ministério de jovens tem adotado e o gospel, num sentido mais amplo. No contexto de suas afirmações, surgem tensões sobre a categoria “cultura”, tomada como um terreno situado no domínio do “mundo” secular. Os dados e argumentos aqui apresentados fazem parte de uma pesquisa que resultou na elaboração de minha dissertação de mestrado em Antropologia Social (Aguiar, 2020), defendida junto ao PPGAS/UFRGS.

identidade social e religiosa dos evangélicos no Brasil contemporâneo. Visto dessa perspectiva, ele não consistiria simplesmente em um gênero musical ou um sinônimo de música evangélica; mais que isso, tratar-se-ia do eixo central de uma “cultura evangélica”. Sustentada pela forte propagação midiática que experimentou, a “cultura gospel” teria nascido a partir da modernização estética alcançada pelo gênero musical nos anos 1980, quando da introdução e adaptação à mensagem religiosa de ritmos seculares outrora considerados “mundanos”.

É sugestiva a atribuição evangélica do “mundo” e da “cultura” como lugares eminentemente vinculados ao secular. Bandeira (2014) aponta, de forma bastante contundente, para a centralidade das disputas em torno das definições do sagrado e do secular no mundo gospel. De acordo com a autora, a música gospel não deve ser tomada *a priori* como sacra ou profana, mas vista em termos do processo constante de negociação de sentidos que a envolve, promovido pelos agentes e instituições empenhados em sua (re) produção. Como veremos mais adiante, as fronteiras entre sagrado e secular, refletindo a dualidade igreja/mundo tradicional ao universo evangélico, têm operado como mecanismos de tensão não somente no caso brasileiro, mas também no estadunidense, quando relacionado, por exemplo, à Contemporary Christian Music (CCM).

Este trabalho não toma por objetivo propor definições acerca do que seja uma “cultura evangélica” ou uma “cultura gospel” no Brasil. Fazê-lo desta maneira seria incorrer nas artimanhas da reificação do conceito de “cultura” como um instrumento de representação típico-ideal de um público evangélico homogêneo. Longe disso, em um movimento distinto e com propósitos diferentes, trata-se de considerar a existência de limites que se colocam a definições genéricas do gospel, desde diferentes sentidos que orbitam em torno do conceito de “cultura” e das relações evangélicas que, ao passar por esta categoria, são efetivadas em conexão com o domínio do “mundo”, ou o espaço do “secular”. Nas páginas seguintes, procuro descrever uma *visão* de música e igreja que rapidamente ganha eco e popularidade entre jovens evangélicos – o *worship*. Procuraremos tratar o *worship*, tendência que marca

as práticas dos jovens da Brasa Church, em Porto Alegre/RS, como uma forma de aprofundar as dimensões do gospel, não contrapondo ou reduzindo, portanto, um termo ao outro, mas considerando a heterogeneidade que se esconde sob as designações genéricas do gospel. Desta forma, intentaremos explorar as implicações do ideal de “cultura do Reino” para as concepções correntes de “cultura”.

WORSHIP: A ADORAÇÃO NA BRASA CHURCH

As noites de sábado são agitadas por um clima de festa na Avenida Dr. Carlos Barbosa, no bairro da Azenha, em Porto Alegre. Perto do antigo Estádio Olímpico, uma multidão de jovens se reúne semanalmente para cantar, orar e conviver em um ambiente repleto de luzes coloridas e músicas altissonantes. A fachada discreta da Igreja Brasa contrasta com a animação da juventude, que se encontra em meio a rodas de conversa um pouco antes do início dos cultos. Os horários são dois: às 18h e às 20h. O serviço religioso, em ambas as reuniões, costuma durar cerca de duas horas. No interior da igreja, o cenário dificilmente evoca a um visitante desacostumado a imagem de um recinto religioso, exceto, talvez, pela presença dos bancos de madeira rústicos, comuns às igrejas protestantes mais antigas. O lugar predominantemente escuro – a frente do púlpito fica coberta por uma cortina preta –, as luzes de *led* e o som alto, aliados a um forte apelo visual representado por telões centralizados junto ao púlpito, são elementos que trazem à tona aspectos da identidade da Brasa Church – culto e movimento de jovens da Igreja Brasa – e ajudam a traduzir a *visão* de igreja adotada e defendida pelos jovens daquela comunidade evangélica desde o final de 2013.

De origem batista, a Brasa é uma das igrejas evangélicas mais antigas de Porto Alegre. Fundada em 1910 sob o nome de Primeira Igreja Batista Brasileira de Porto Alegre, a instituição manteve-se como uma igreja batista tradicional por mais de sete décadas. Em 1986, uma experiência em um dos cultos regulares da igreja acarretou um processo de renovação, alterando

os rumos de sua história. Durante um momento de louvor, conta-se que um grupo de jovens foi batizado com o Espírito Santo, começando a falar e cantar em línguas espirituais. Trata-se do batismo pelo Espírito Santo como interpretado pelos pentecostais, que acreditam ser a glossolalia – a habilidade ou dom de falar em línguas espirituais, incompreensíveis à inteligência humana – a manifestação visível do recebimento do batismo no Espírito. Na ocasião do fenômeno, um membro da igreja tirava fotografias do culto. As imagens, ao serem reveladas, mostraram algo como chamas ou brasas de fogo cobrindo as pessoas que haviam sido batizadas. A partir desse acontecimento, a igreja se dissociou da Convenção Batista Brasileira (CBB) e se tornou uma denominação evangélica independente, adotando o nome de Ministério Brasa. Com o crescimento dos anos seguintes e a nova orientação teológico-doutrinária, a Brasa se expandiu pelo sul do Brasil e posteriormente se transnacionalizou para a Europa. Assim como outras igrejas porto-alegrenses, a Brasa está inserida em uma política de transnacionalização e de “reconquista espiritual da Europa” (Oro; Alves, 2015; Oro, 2017).

A Igreja Brasa matriz conta com diferentes cultos ao longo da semana. Os mais tradicionais ocorrem aos domingos e costumam agregar um público de faixa etária mais avançada, assim como os cultos durante a semana. As reuniões que mais se diferem das demais são as da Brasa Young, nas sextas à noite, reunindo os adolescentes da igreja, e a Brasa Church, o culto jovem noturno de sábado. No site da Brasa Church há uma descrição própria do culto: “A Brasa Church é o encontro de jovens (entre 8 e 80 anos!) da igreja matriz do Ministério Brasa [...]”⁵. Não há uma faixa etária definida para os cultos da Brasa Church, mas neles é predominante a presença de jovens. Cenários parecidos podem ser encontrados também em outras igrejas de Porto Alegre e região metropolitana. Cultos e movimentos vinculados à juventude das igrejas, assim como o da Brasa Church, mas dotados de suas especificidades e diferenças, têm sido realizados, por exemplo, pela Igreja

⁵ Disponível em: <http://www.brasachurch.com/>. Acesso em: 29 nov. 2018.

Batista Mont’Serrat, de Porto Alegre, e pela Assembleia de Deus de Gravataí (RS). Tais reuniões são realizadas geralmente nas noites de sábado, à parte dos cultos mais tradicionais das igrejas.

No interior da Brasa Church, tudo parece depender do ritmo das músicas. No púlpito rotineiro, modificado pelos aspectos estéticos que caracterizam o culto no estilo *worship*, está montado o palco no qual os músicos, com seus instrumentos, são os condutores do momento de adoração. As músicas contam com letras repetitivas, ao estilo de marchas-baladas lentas com grande vocalização. Há uma grande modulação entre tons menores e maiores⁶. Em um estilo marcado pela predominância de certas variações do *pop rock*, a musicalidade é propícia a que todos participem da vocalização, não se restringindo esta tarefa aos músicos que tocam e cantam em suas funções ministeriais. As canções reproduzidas pela banda da Brasa Church e entoadas durante os cultos vêm de repertórios internacionais. A Brasa Church recebe influência de bandas de fama e circulação global, que compartilham da mesma tendência *worship*. É o caso, por exemplo, da australiana Hillsong United⁷ e das norte-americanas Jesus Culture e Bethel Music. Desta última é a canção “Reckless Love”, cuja versão em português,

⁶ Essa definição mais técnica é dada por Ricardo Feltrin, que assina o artigo no blog UOL Música intitulado “Entenda o Hillsong, um dos maiores fenômenos do gospel mundial”. UOL Música, 03/02/2015. Embora a referência direta seja a musicalidade da Hillsong Church, o autor fala da tendência *worship* de um modo geral. Disponível em: <http://uolmusica.blogosfera.uol.com.br/2015/02/03/entenda-o-hillsong-um-dos-maiores-phenomenos-do-gospel-mundial>. Acesso em: 19 out. 2018.

⁷ Um estudo sobre as relações da Hillsong Church com o Brasil pode ser encontrado em Rocha (2016). Acrescento uma importante informação, constatada em campo: de acordo com Lucas, um dos líderes da Brasa Church, a igreja tem mantido um intercâmbio com a Hillsong, através da instituição educacional Hillsong College. Nos últimos anos, ao menos oito jovens da Brasa teriam estudado/estariam estudando no país, como fruto de uma parceria com a Hillsong Leadership Network, uma rede de formação de líderes supradenominacional (ver o site oficial da rede: <http://www.hillsong.com/network/>).

“Ousado Amor”, ganhou um clipe da Brasa Church no YouTube⁸. Na letra, um relacionamento bastante próximo e íntimo entre o fiel e Deus é enfatizado: “Antes de eu falar/ Tu cantavas sobre mim/ Tu tens sido tão, tão bom pra mim/ Antes de eu respirar/ Sopraste tua vida em mim/ Tu tens sido tão, tão bom pra mim.”

Figura 1 – Interior da Igreja Brasa matriz, durante um culto da Brasa Church



Fonte: Reprodução do Facebook da Brasa Church.⁹

O próprio termo *worship*, traduzido do inglês, quer dizer “adoração”, num sentido menos ritualístico e mais de envolvimento pessoal com a religião. A tradição em que o *worship* se inscreve tem sua origem no interior do panorama da música evangélica estadunidense do último quarto do século XX. Em sua tese de doutorado, Nina Rosas (2015a) observa que, no contexto daquele país, a categoria *gospel* está mais atrelada à música cristã *black* do que a um gênero musical que abrange vários estilos evangélicos. Rosas teceu um breve apanhado das transformações musicais no contexto

⁸ Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=1mTilq1dFSw>. Acesso em: 29 nov. 2018.

⁹ Disponível em: <http://www.betaredacao.com.br/cristaos-diferentes-um-jeito-novo-de-ser-igreja/>. Acesso em: 29 nov. 2018.

posterior ao Jesus Movement, movimento avivalista evangélico ocorrido no final dos anos 1960 e início da década de 1970 nos Estados Unidos, e que consistia em uma espécie de contracultura conservadora com grande ênfase sobre a música (Nekola, 2013). As igrejas que surgiram do Jesus Movement foram chamadas de *new paradigm churches*, diferenciando-se das igrejas do *mainstream* local, entre outros aspectos, pela criação de um novo estilo de adoração congregacional (Miller, 1997). Nessa nova configuração, ritmos populares ganharam proeminência e a música foi alçada a um patamar mais elevado dentro da ritualística dos cultos.

No final dos anos 1970, dois grupos gerados no seio da musicalidade cristã estadunidense se constituíram a partir de distintas relações com o mercado fonográfico. Ingalls (2008) observa que a Contemporary Christian Music (CCM) foi organizada a partir de uma proposta orientada para o consumo de um público interno e externo, através de uma produção musical centralizada em Nashville, Tennessee, coração da indústria fonográfica nacional. Enquanto isso, gravadoras religiosas como a Maranatha!, a Integrity e a Vineyard focaram suas produções em música exclusivamente congregacional, de circulação interna ao público das igrejas. Esse repertório, comumente tocado em encontros e reuniões interdenominacionais de juventude, promovidos por organizações paraeclesiais, especialmente do sul da Califórnia, passou a ficar conhecido como Modern Worship Music (MWM). Em sua gênese e em seus desdobramentos, a categoria se confunde com o *worship* que se populariza no Brasil anos depois. Com um grande crescimento nas décadas de 1990 e 2000, a produção musical do *worship* toma nova forma e extrapola os limites congregacionais das igrejas estadunidenses, aproximando-se do mercado da música secular e passando a receber influências de outros lugares do mundo, como do Reino Unido, na “invasão britânica”, e da Austrália, no caso da Hillsong Church e seu ministério musical (Kelman, 2018).

As fronteiras entre a CCM e a MWM tornam-se, então, mais porosas e menos distantes. Howard e Streck (1999) buscam analisar as relações entre música cristã e mercado secular no contexto dos Estados Unidos a partir de

três grupos que expressam diferentes leituras e modos de atuação com relação à “cultura”, encarada pelos evangélicos como um espaço aprioristicamente secular: a) para os *separatistas*, haveria uma distância intransponível entre música religiosa e cultura secular, porque, segundo eles, as dualidades igreja/mundo, bem/mal, certo/errado permaneceriam fundamentais e intrínsecas à vida cristã; b) para os *integralistas*, as distinções entre sagrado e secular deveriam ser relativizadas, na medida em que a cultura estaria em uma condição de imperfeição, mas que poderia ser melhorada em harmonia com Cristo e seus princípios (Cristo seria o que de melhor haveria na cultura); c) enquanto que, para os *transformadores*, sendo a cultura um meio corrompido, mas não intrinsecamente mau, fazia-se necessário transformá-la por meio de influências cristãs exercidas sobre o “mundo” em seus diversos âmbitos. A música, entendida como um produto estético e artístico, não estaria fora desse movimento transformativo da cultura.

Apesar de consistirem em generalizações muito limitadas, estas três categorizações nos permitem refletir sobre distintas relações evangélicas com o conceito de “cultura”, não somente no caso estadunidense, mas também no brasileiro. Em minha avaliação, nenhum dos grupos descritos por Howard e Streck (1999) teria rompido definitivamente com a dualidade igreja/mundo, ou sagrado/secular. Eles apenas a encaminharam em um ou outro sentido: ao separar-se da cultura, integrar-se a ela ou transformá-la, de qualquer modo, mantém-se deslocada a igreja do “mundo”. Nina Rosas (2015a) percebe a conexão que há entre uma destas categorias, a de *transformadores*, com as relações que se desenvolvem nos marcos da atuação musical da banda Diante do Trono, considerada uma das maiores referências da música gospel brasileira. Ligada à Igreja Batista da Lagoinha, em Belo Horizonte, a banda liderada por Ana Paula Valadão compartilha de uma série de características que a aproximam de um discurso de “transformação da cultura” pela atuação cristã na sociedade. Mais adiante, voltaremos a explorar este ponto, relacionando-o ao ideal de “cultura do Reino” e à Teologia do Domínio. Por ora, voltaremos à Brasa Church, *locus* etnográfico que pode nos revelar tensões envolvendo as relações entre música gospel e cultura no Brasil.

TENSÕES DA “CULTURA” A PARTIR DO *WORSHIP* NA BRASA CHURCH

No escopo da pesquisa que compreende os resultados abordados por este artigo, e dentro do conjunto de entrevistas que realizei com músicos, lideranças e membros da Brasa Church, as interlocuções com o guitarrista Caio receberam destaque na construção dos argumentos do texto. Isto se deu, inicialmente, pela pertinência de dois motivos principais: pelo amplo conhecimento do músico sobre a popularização da tendência *worship* no meio evangélico, a partir de sua experiência e trânsito por diferentes denominações (acompanhei o processo de vinculação institucional de Caio à Igreja Brasa, vindo da Assembleia de Deus); e por se tratar de um músico cujas conexões imediatas com a Brasa Church já existiam antes de sua adesão institucional (ainda assembleiano, Caio já frequentava a Brasa Church, e seu irmão já ocupava a posição de tecladista na banda).

Durante nossas conversas, frequentemente ouvi que o *worship* vai além de um movimento ou tendência musical. O guitarrista afirma que a categoria faz referência “ao tocar, ao falar, ao discipular, ao ajudar, ao agir”, ou seja, a diferentes ênfases da vida cristã. Dito de outro modo – e ainda parafraseando o músico –, “o *worship* é um estilo de vida”. Ao passo que é visto mais nitidamente como o sustentáculo de uma forma ou tendência musical específica, ele consiste em um modo de viver o cristianismo que se espraia para outras possibilidades de atuação cristã na igreja e no “mundo”. Assim, para o guitarrista, é tanto verdade que o *worship* é música quanto ele é “disciplinado, pregação, beneficência, entre outras coisas”. O caráter abrangente do *worship* pode ser evidenciado pelas letras de suas canções, que buscam enfatizar diversas entradas e possibilidades para a vida cristã. As canções não se reduzem a uma temática predominante, apesar de possuírem marcas comuns, como o apelo à relação pessoal fiel-Deus e a repetição constante de versos-chave. Podemos lembrar, com a leitura de Mendonça (2014), que isso não acontece da mesma forma com a música gospel e sua

vertente mais popular, aquela relacionada às narrativas de vitórias pessoais, milagres e curas.

Segundo o músico, existe uma distância entre o *worship* e o gospel hegemônico¹⁰, na medida em que aquele “te dá uma liberdade maior para adorar a Deus”. Essa liberdade pode ser levada em conta em termos de uma expressão de aspectos corporais que não são vislumbrados da mesma maneira em certas apresentações gospel, seja em igrejas ou em espaços fora delas, como em shows públicos. A este respeito poderíamos estar falando de um comprometimento do *worship* com a expressão da emotividade e sensibilidade dos fiéis através de uma musicalidade mais “interiorizante”, de contrição pessoal; ou poderíamos entendê-lo – e neste ponto a senda de discussão se amplia e se torna ainda mais produtiva – como uma possibilidade de fuga a uma forma de produção musical hegemônica ao campo evangélico, fortemente ligada ao mercado e à midiaticização. É esse, no seu entendimento, o caso do gospel, tomado como um movimento que, de certa maneira, tem “banalizado” o uso e a difusão da música evangélica “pela busca da fama e do dinheiro”. A construção de carreiras gospel é vista com desconfiança pelo músico, pois não significa necessariamente que a bênção de Deus esteja sobre um cantor/cantora. Segundo ele, “para ser gospel, é preciso apenas falar de Deus”. Ou seja: a mensagem da música evangélica corre o risco de se tornar simplesmente um produto nas mãos da indústria cultural, quando acionada no mercado de forma a enfatizar a fama e a construção de carreiras artísticas em detrimento de um serviço religioso voluntário. Em outras palavras ditas pelo músico: “Eu vejo o gospel sem uma visão, mas como [a expressão de] uma pessoa que descreve [sic] que é de Deus”.

É preciso enfatizar que esse entendimento sobre o gospel não necessariamente encontra na abertura ao mercado e às mídias um problema para a música cristã. Para Caio, pode haver uma influência do gospel sobre o

¹⁰ Tomo “gospel hegemônico” em referência às citações do músico entrevistado. Para ele, o termo “gospel” está atrelado à produção musical do *mainstream* do gênero, representado por grandes gravadoras e artistas do mercado.

mundo secular, e vice-versa. A influência pode ser tanto evangelizadora quanto “banalizadora”, pois, na adesão a uma plataforma mercadológica e artística, a construção de uma carreira de fama pelo artista gospel pode promover uma perda do sentido mais religioso que a música evangélica possui. Essas são ocasiões em que “exalta-se mais o homem do que a Deus”, fazendo com que a música seja instrumentalizada pela indústria cultural. O mercado de artigos que recebem o rótulo gospel pela sua identificação com mensagens bíblicas e valores morais cristãos também pode ser atingido pelo mesmo processo de “banalização”, especialmente quando as mercadorias se referem a marcas de artistas gospel e de pregadores famosos. Não obstante as observações que questionam os limites da autenticidade da inserção do gospel na sociedade, no tocante à estruturação de um mercado gospel em torno da música, Caio não tem dificuldades em admitir que “o gospel é uma grande cultura que está fazendo parte desse século”. Prova disso seria, a seu ver, a grande circulação do gênero entre consumidores de diferentes preferências religiosas.

Pensar controvérsias em torno do termo “cultura” pode ser um modo profícuo de se chegar a diferentes concepções sobre a categoria. De minhas conversações com Caio surgiram indefinições e tensões em torno do conceito. Se, para ele, por um lado, o gospel era uma “cultura”, uma vez que estava em contato intenso com o “mundo” exterior à igreja – e aqui a cultura está externalizada e deslocada para o secular –, essa inserção teria seus limites, na medida em que o gospel estaria sendo “banalizado” por uma linguagem midiática e mercadológica que afetaria o sagrado. O que, então, estaria em jogo? Ao falar sobre o gospel, Caio mencionou: “Eu não acho o gospel importante, nem para a igreja e nem para os fiéis”. Sobretudo, o caso de Caio é interessante e suas colocações merecem maior destaque dentre os dados colhidos em campo porque ele mesmo participou ativamente de um dos maiores eventos públicos de música gospel do país, o Festival Promessas, realizado anualmente junto à Festa Nacional da Música. Na edição de 2017, que teve Porto Alegre como sede e que pude acompanhar presencialmente, o músico esteve no palco, tocando sua guitarra e acompanhando as canções

dos cantores Maurício Paes e Regis Danese. Essa participação se tornou possível através da organização do evento por uma rede local de músicos, centralizada na figura do cantor Fabinho Vargas. A edição de 2017 do Festival Promessas recebeu cobertura e foi transmitida ao vivo pelo portal de internet da maior rede de comunicação do Brasil.

A participação do músico Caio no Festival Promessas, assim como o contrato recentemente assinado entre a banda da Brasa Church, agora denominada Brasa Church Music, com a gravadora Onimusic – conferir a nota número 9 e os comentários a este respeito na última seção do texto – são elementos que fornecem margem à relativização do teor distintivo que contorna as afirmações do músico sobre as relações entre o *worship* e o gospel hegemônico. Mais uma vez, cabe destacar que ambos os movimentos não devem ser vistos em contraposição, à maneira como se o *worship* revelasse uma negação ou um rompimento com o gospel. Ao invés disso, o que a tendência parece estabelecer é uma condição limitadora a definições mais amplas do gospel enquanto a base de uma “cultura” ancorada nas mídias, no mercado e na indústria cultural. Há a ocorrência de tensões e dissonâncias quanto à participação evangélica nestes âmbitos. As tensões em torno dos lugares que o conceito de “cultura” assume no discurso do músico também apontam para relações evangélicas com o “mundo”: a potencial “banalização” do sagrado está calcada na possibilidade de separação entre o que é concernente ao âmbito da adoração genuína e os perigos “da fama e do dinheiro”, que fazem “exaltar mais o homem do que a Deus”. Em que pese esta localização externa apriorística do “mundo”, há modulações entre diferentes definições de “cultura” no meio evangélico, tornadas práticas à medida que ela vai sendo deslocada, por exemplo, de uma posição *separatista* para uma posição *transformacionista*, conforme procurei sugerir anteriormente.

“A ÂNCORA E O VENTO”:
UMA *VISÃO* DE IGREJA, MÚSICA E CULTO

Ainda a discorrer sobre o *worship*, o guitarrista menciona que a tendência pode ser tomada enquanto uma *visão*, no sentido de ideal ou perspectiva adotada pela Brasa Church. E que esta *visão* (grafada ao longo deste texto em itálico, para distingui-la da “visão” profética, da “visão” sensorial e de outros sentidos que não os aqui pretendidos) possui ao menos duas dimensões constituintes: a *visão de Reino* e a *visão de culto*. A “visão de Reino”, segundo ele, referir-se-ia aos valores, princípios, doutrinas e ensinamentos religiosos e estaria, portanto, revestida de um certo caráter de imutabilidade. Ao passo que a “visão de culto” designaria os elementos que performam o culto da igreja, como o estilo musical, o vestuário utilizado pelos fiéis e líderes, os aspectos corporais das pessoas, o templo, o uso de tecnologias como os telões, os costumes e tradições, etc. Tudo, enfim, que dissesse respeito ao mutável, de acordo com o tempo histórico e a cultura local, faria parte da “visão de culto”. Se o *worship* é uma *visão* integral de igreja, um “estilo de vida”, ela passa, portanto, pelos dois âmbitos. Pela “visão de Reino”, porque tem uma mensagem a conservar; e pela “visão de culto”, porque embasa a performance e os demais elementos concernentes ao culto.

Num primeiro momento, o *worship* parece se revestir de um caráter revolucionário, no sentido menos político do termo. No entanto, pensá-lo enquanto algo essencialmente novo pode ser o cometimento de um equívoco. A metáfora bíblica do “vinho novo em odres velhos”, acionada por Cunha (2007) em sua análise da “cultura gospel” no Brasil, é sugestiva a esse respeito. O questionamento está posto sobre a amplitude de uma “modernização” do gospel que preserva elementos de conservação em seu interior. A mudança ritualística nas igrejas e a transformação musical na produção do gospel não foram acompanhadas por uma atualização substancial do discurso religioso, cujas bases tradicionais, incluindo-se nelas a dualidade igreja/mundo, são mantidas. Quanto ao *worship*, vislumbramos um movimento que parece modificar o cenário jovem de igrejas de diferentes espectros ideológicos

no campo evangélico, expandindo-se de igrejas pentecostais a históricas. Todavia, apesar da ruptura com elementos que compõem os domínios mais tradicionais da “visão de culto”, o *worship* apresenta uma conservação da “visão de Reino” que é comum à maioria das igrejas evangélicas brasileiras.

As pregações nos cultos da Brasa Church ajudam a ilustrar este ponto. Com raízes batistas, a Brasa dá lugar especial ao sermão em seus cultos jovens. A atenção dos presentes é grande. O barulho e a animação do ambiente cessam quando o momento é de ouvir o sermão. Geralmente, o pregador é o pastor de jovens, Mauricio – de quem partiu a idealização da Brasa Church em 2013 –, um dos líderes do grupo ou um convidado externo. Apesar da “animação” e da “liberdade corporal” que o estilo promove – nas palavras de Caio, “o *worship* te dá uma liberdade” – a música não substitui o lugar da pregação na Brasa Church. Em que pese o lugar importante rendido à musicalidade, a Palavra (sermão) preenche grande parte da duração do culto, e seu conteúdo reflete, em grande parte, os ensinamentos evangélicos mais tradicionais, como o apelo a uma vida piedosa e à necessidade de que os jovens da igreja façam a diferença no “mundo”.

Antes de adentrar ao assunto da “cultura do Reino” e de sua relação com a Teologia do Domínio, é de alguma utilidade falar dos lemas anuais da Brasa Church, para que melhor se compreenda os elementos que constituem sua *visão*, para além do que se descreve sobre o *worship*. Todos os anos, a Brasa Church adota uma frase diferente como lema, ajudando a traduzir sua *visão* mais geral para a comunidade. Em 2016, o lema adotado foi “A âncora e o vento” (figura 2). Uma frase que frequentemente definia o foco do ano era “Firmados na Palavra, livres no Espírito”, expressão que aludia à âncora como um objeto de firmeza e representava a ideia de liberdade encontrada no vento. A motivação do lema daquele ano consistia em mostrar que o foco da igreja estava colocado em preservar a Palavra – os ensinamentos da Bíblia Sagrada –, mas sem que se perdesse a liberdade que se possui no Espírito [Santo]. O lema “A âncora e o vento” traduz a ideia presente nos dois domínios que constituem a *visão* de igreja. Enquanto a âncora é uma referência correspondente à “visão de Reino”, o vento faz alusão direta à

“visão de culto” da Brasa Church. Os lemas dos anos seguintes seguiram em trilhas semelhantes, mas se debruçaram sobre outras direções. Em 2017, a frase que definia o foco da Brasa Church era “Contágio de vida” e, em 2018, “Grandiosamente simples”.

Figura 2 – Lema da *visão* 2016 da Brasa Church: “A âncora e o vento”



Fonte: Perfil da Brasa Church no Mixcloud.¹¹

Os lemas da Brasa Church, especialmente o de 2016, refletem a *visão* de igreja defendida pelos jovens que nela congregam. Em todos os cultos, seja através da Palavra ou da música, eles são chamados a viver “firmados na Palavra” e “livres no Espírito”, sendo estimulados a fazer a diferença no “mundo” – em casa, no trabalho, nas ruas, nas universidades ou em qualquer outro ambiente. Dentro de uma série de mais de vinte cultos que pude acompanhar presencialmente de maio de 2016 a novembro de 2018, notei como constante a presença, nas pregações e comunicações da Brasa Church, de uma retórica que aposta na ideia de “cultura do Reino” como balizadora de um processo de influência e transformação da sociedade e da “cultura” pelos princípios cristãos.

¹¹ Disponível em: <http://www.mixcloud.com/brasachurch/a-%C3%A2ncora-e-o-vento-mauricio-martins/>. Acesso em: 29 nov. 2018.

A “CULTURA DO REINO” NO CONTEXTO DA TEOLOGIA DO DOMÍNIO

A “cultura do Reino”¹² está inserida em uma interpretação teológica que busca reunir os esforços de evangelização cristã com o ideal de que o Reino de Deus deve ser estabelecido “no coração e na mente das pessoas”, onde quer que elas estejam – e isso pressupõe a presença cristã no “mundo”, ou na esfera secular, como *transformativa*. Rosas (2015b) procurou perceber como um discurso semelhante é acionado pela banda Diante do Trono, quando, no contexto de seu ministério musical, é transmitida a necessidade de que os cristãos influenciem e participem mais ativamente de diferentes esferas da vida social, o que inclui, por exemplo, a política, as artes e as mídias. Não passa por alto o percurso investigativo realizado pela autora em sua pesquisa, observando como as ações da Diante do Trono estão vinculadas às práticas que circulam por uma rede de relações que têm seu ponto de irradiação situado fora do Brasil, ou mais especificamente, em um grupo de lideranças influenciadas pela chamada Teologia do Domínio, ou Teologia do Reino.

No final dos anos 1980, a partir do Fuller Theological Seminary, na Califórnia, o mais famoso centro de formação pentecostal estadunidense, começaram a tomar forma as ideias do teólogo Peter Wagner, que acreditava ser necessário resgatar o protagonismo cristão no seio dos diversos âmbitos da vida social. Segundo ele, dentro da chave da narrativa bíblica, Deus teria criado o ser humano e lhe concedido o domínio sobre a natureza e tudo o que a compõe, característica esta que teria se perdido após a entrada do pecado no mundo. Depois do sacrifício vicário de Jesus Cristo, este domínio

¹² Em buscas na Internet, encontrei ao menos dois ministérios paraeclesiais diferentes adotando o nome de “Cultura do Reino”. Um é oriundo de São Paulo, e o outro é de Jaraguá/SC. Respectivos sites: <http://www.culturadoreino.org/> e <http://www.culturadoreino.com/>. Outro ministério paraeclesial importante, e que age no mesmo sentido, é o Dunamis Movement, liderado por Teo Hayashi, que mantém relação direta com a Brasa Church e cujo foco primordial é o nicho universitário. Site: <http://www.dunamismovement.com/>. Acesso a todos os sites em: 29 nov. 2018.

deveria ser recuperado, pois, com a derrota de Satanás, o controle do mundo teria passado definitivamente para o Reino de Deus. Como cidadãos deste Reino, os cristãos deveriam reivindicar a liderança e o domínio da Terra pela expansão dos princípios que são inerentes ao Reino de Deus (Wagner, 2008). Evidentemente, as relações com o “mundo” e a cultura mudam nas implicações advindas de tal atitude. O que antes era visto como demoníaco e intrinsecamente mau agora passa a ser um campo de disputas pela promoção do Reino de Deus.

A “cultura do Reino” pressupõe um processo que começa interiormente, com a conversão pessoal, e alcança a coletividade, através da agregação dos sujeitos religiosos ao povo que constitui o Reino apregoado. No dia 24 de novembro de 2018, o pregador do culto da Brasa Church foi Teo Hayashi, líder de um movimento paraclesiástico chamado Dunamis Movement, voltado, sobretudo, ao trabalho evangelístico com jovens universitários. No site do Dunamis, fica evidente a ideia de que a cultura deve ser transformada pelos princípios do Reino de Deus: “Nós buscamos DESPERTAR uma geração para que ela venha ESTABELECEER a Cultura do Reino de Deus na Terra e assim TRANSFORMAR a sociedade a sua volta”.¹³ Durante sua explanação, Teo Hayashi disse que estava espantado com “o grande avivamento” pelo qual a nação estava passando nos últimos tempos, em referência ao crescimento evangélico. Ele sugeriu que “o povo evangélico já não é mais minoria” e enfatizou o protagonismo dos jovens nesse processo de “avivamento” que, a seu ver, “tem transformado a nação”.

Elementos tais como “nação”, “povo” e “Reino” são frequentemente fundidos à imagem do Brasil, que é visto como uma terra a ser conquistada para o Reino de Deus. Tal movimento tem encaixe no ideário teológico formulado por Peter Wagner. Não se trata mais de rejeitar o “mundo” e de situar a “cultura” no secular, deixando-a por lá, enquanto algo à parte ou perigoso para a igreja. No contexto da rede que comporta ministérios jovens

¹³ Disponível em: <https://www.dunamismovement.com/quem-somos/>. Acesso em: 29 nov. 2018.

que compartilham da tendência musical *worship*, sejam eles denominacionais ou paraeclesiásticos, a atitude evangélica que se baseia na “cultura do Reino” tem se aproximado de uma busca pela *transformação e conquista da cultura*, para que esta reflita o pleno domínio que o Reino deve possuir. No cenário musical, as decorrências de tal disposição teológico-prática ainda não foram amplamente estudadas, e o trabalho de Rosas (2015b) acima mencionado é um pioneiro nesse sentido. A Igreja Batista da Lagoinha, à qual é ligada a Diante do Trono, tem adotado uma tendência *worship* que em muito se assemelha à da Brasa Church, aproximando-se, inclusive, de referenciais da Hillsong Church e de outras igrejas de orientação próxima. Recentemente, a líder de louvor da Igreja Batista da Lagoinha, Arieta Magrini, lançou nas plataformas digitais uma canção gravada em parceria com a banda da Brasa Church, intitulada “Não mais escravos”. E, sob o selo da mesma gravadora à qual Arieta Magrini é vinculada – a Onimusic – grava o Dunamis Music, braço musical do Dunamis Movement¹⁴.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após levar a cabo uma pesquisa sobre o *worship* desde o contexto da Brasa Church, resulta-me categórico haver uma relação significativa, profícua a novos investimentos de pesquisa, entre “cultura do Reino” e concepções evangélicas, sempre múltiplas e complexas, acerca do termo “cultura”. Para acessar pontos dentro dessa discussão, inclusos no debate sobre religião e espaço público, a música, em suas práticas por ministérios jovens ligados ao *worship*, pode ser uma chave para além das iniciativas em espaços político-institucionais que se ocupam em utilizar o conceito de “cultura” como uma justificativa na busca de políticas culturais (uma vez mais, retorno aos

¹⁴ Este ponto merece ser devidamente sublinhado: em março de 2019, a banda da Brasa Church também passou a fazer parte do *cast* da Onimusic. As consequências desta adesão, não sendo cruciais para os propósitos deste artigo, são comentadas detalhadamente no capítulo 3 de minha dissertação de mestrado (Aguar, 2020).

trabalhos de Mafra, 2011, e Sant’Ana, 2013). Ao considerar a pertinência de variados caminhos heurísticos para investimentos de pesquisa futuros sobre o gospel, gostaria de enfatizar pelo menos dois possíveis: um estaria relacionado com a noção de “sensibilidade secular” (Dullo; Quintanilha, 2015), que envolveria evangélicos e espaço público pela via da política e que, conforme entendo, poderia também ser ampliada às relações evangélicas com a “cultura” por meio da música gospel; e o outro, inspirado no trabalho de Almeida (2018) noutro contexto religioso, colocaria ênfase nas combinações do *worship* com o mercado fonográfico, visando analisar a “cultura” e o “secular” desde as relações entre a música no ritual e a música gravada.

Um caminho que ainda se coloca por percorrer é aquele que busca relacionar as formas de vivenciar a música no contexto evangélico – refiro-me especialmente ao *worship*, mas apontando para além dele, inclusive para o gospel –, seja em igrejas ou em ambientes externos a elas, notadamente no espaço público, com o conceito de “cultura”, explorado tanto no acionamento de políticas culturais estatais (Giumbelli, 2014) como na consolidação de uma indústria cultural gospel brasileira. Considero que as transformações recentes quanto ao panorama evangélico requerem a tomada de um passo analítico para além de definições genéricas do gospel. Os ministérios jovens emergem dotados de um papel de centralidade no seio das novas configurações evangélicas, uma vez que deles têm surgido formas de produção musical que colocam limites à homogeneidade das definições de “cultura gospel” que circulam em diferentes âmbitos.

Se agentes religiosos e políticos têm fomentado iniciativas como a proposição da Lei 12.590/12 (veja-se Sant’Ana, 2013), investindo em justificativas que passam primariamente pela inscrição do gospel no contexto mais amplo de uma definição possível de “cultura”, de forma a enfatizar a presença de uma “cultura gospel” no Brasil, esse movimento não precisa ser considerado unânime no universo evangélico. O próprio conceito de música gospel não está definido consensualmente e não opera de forma estanque, mas em constante disputa. Nas observações do guitarrista Caio acerca de uma “banalização” que envolveria o mercado e a indústria cultural gospel quando

cantores e produtores musicais em geral estariam mais preocupados com a construção de carreiras artísticas e com “a fama e o dinheiro” do que com a mensagem religiosa da música, está aparente que o gospel suscita tensões que envolvem o que, de forma simplificada, poderíamos chamar de domínios do “secular” e do “sagrado”. Seguindo os passos de Bandeira (2017b), admitimos que definir o gospel como sendo ora sagrado, ora profano, pode não ser um investimento analítico tão produtivo quanto considerar as disputas que contornam continuamente as definições desses âmbitos, apostando no gospel como um híbrido, situado *entre* o sagrado e o secular.

Enquanto aproximações com a esfera “secular” pela via da “cultura gospel” suscitam tensões, a transformação preconizada pela “cultura do Reino” sugere a existência de margens não lineares quanto ao conceito de “cultura”. Nos movimentos que se operam entre o sagrado e o secular, visibilizando seus entrecruzamentos, é que reside uma senda profícua de investigação. Na medida em que passamos a entender o gospel como uma arena envolta por disputas, conseguimos vislumbrar que as relações entre evangélicos e políticas culturais no Brasil, em especial aquelas que passam pelo marcador da música gospel, podem ser tanto mais produtivas em possibilidades quanto plurais forem essas disputas. A heterogeneidade do campo evangélico é capaz de apresentar diferentes concepções acerca do conceito de “cultura”, como se pode conferir na promoção da “cultura do Reino” pela Brasa Church e por ministérios paraeclesiásticos ligados ao *worship*, e em âmbitos variados nos quais a Teologia do Domínio se constitui como um fundamento para ações evangélicas no espaço público. Mas, ainda além dessa constatação, essas elaborações podem conduzir a novas interpretações acerca das mediações entre Estado, políticas culturais e evangélicos no Brasil a partir da música gospel, desde que se observem as disputas em torno de suas definições.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila; REGO, Francisco Cleiton Vieira Silva do; DURAZZO, Leandro. A escrita contra a cultura. *Equatorial*, Natal, v. 5, n. 8, p. 193-226, 2018.

AGUIAR, Taylor Pedroso de. *A “cultura” para o Reino: materialidades e sentidos da adoração em uma juventude evangélica em Porto Alegre*. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. Fonografia religiosa afro-gaúcha: o ritual e o gravado no contexto de novas artisticidades. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 33, p. 197-234, 2018.

ALMEIDA, Ronaldo de. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 111-122.

BANDEIRA, Olívia. Música gospel: aproximações e conflitos entre o sagrado e o secular. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29., 2014, Natal. *Anais [...]*. Natal: ABA, 2014. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401634827_ARQUIVO_ABA_2014.pdf. Acesso em: 29 nov. 2018.

BANDEIRA, Olívia. Música gospel no Brasil: reflexões em torno da bibliografia sobre o tema. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, p. 200-228, 2017a.

BANDEIRA, Olívia. *O mundo da música gospel entre o sagrado e o secular: disputas e negociações em torno da identidade evangélica*. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017b.

BIRMAN, Patricia. O poder da fé, o milagre do poder: mediadores evangélicos e deslocamento de fronteiras sociais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 133-153, 2012.

CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com asas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

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

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. Turismo religioso, gospel e políticas culturais: notas sobre articulações entre religião e cultura no Brasil. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29., 2014, Natal. *Anais [...]*. Natal: ABA, 2014. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401803505_ARQUIVO_ABA2014_textomesa.pdf. Acesso em: 29 nov. 2018.

HOWARD, Jay R.; STRECK, John M. *Apostles of rock: the splintered world of contemporary Christian music*. Kentucky: The University Press of Kentucky, 1999.

INGALLS, Monique. *Awesome in this place: sound, space and identity in contemporary North American evangelical worship*. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Pennsylvania, Philadelphia, 2008.

KELMAN, Ari. *Shout to the Lord: making worship music in evangelical America*. New York: New York University Press, 2018.

MAFRA, Clara. A “arma da cultura” e os “universalismos parciais”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 607-624, 2011.

MENDONÇA, Joêzer. *Música e religião na era do pop*. Curitiba: Editora Appris, 2014.

MILLER, Donald Earl. *Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millennium*. Los Angeles: University of California Press, 1997.

NEKOLA, Anna. “I’ll take you there”: the promise of transformation in the marketing worship media in US Christian music magazines. In: INGALLS, Monique; LANDAU, Carolyn; WAGNER, Tom (ed.). *Christian congregational music: performance, identity and experience*. Farnham: Ashgate, 2013. p. 117-136.

ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel. Encontros globais e confrontos culturais: o pentecostalismo brasileiro à conquista da Europa. *DADOS: Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 58, n. 4, p. 951-980, 2015.

ORO, Ari Pedro. Transnacionalização evangélica brasileira para Portugal: tipologia e acomodações. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 19, n. 26, p. 14-51, set. 2017.

ROCHA, Cristina. A Megaigreja Hillsong no Brasil: a constituição de um campo religioso transnacional entre o Brasil e a Austrália. *Plural: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 162-181, 2016.

ROSAS, Nina. *Cultura evangélica e “dominação” do Brasil: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono*. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015a.

ROSAS, Nina. “Dominação” evangélica no Brasil: o caso do grupo musical Diante do Trono. *Contemporânea*, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 235-258, 2015b.

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

WAGNER, C. Peter. *Dominion: how kingdom action can change the world*. Grand Rapids: Chosen Books, 2008.

Recebido em: 07/12/2018

Aprovado em: 13/06/2019

DISPOSITIVOS CONVENTUALES Y RESOCIALIZACIÓN RELIGIOSA: ETNOGRAFÍA DEL ARTE DE HACERSE FRAILE¹

Alejandro Rodríguez López²

Resumen: A partir de una inserción etnográfica realizada en un convento franciscano de Chiapas (México), el objetivo de este artículo es analizar el proceso de resocialización de sujetos que emprenden el camino formativo en esta orden religiosa. El trabajo pone atención en los marcos cotidianos de la iniciación conventual que tiene lugar en la etapa de noviciado; las formas disciplinarias de construcción de la experiencia religiosa; la indecencia en el cuerpo; y las narrativas de justificación y consagración institucional. Al mismo tiempo, proponemos una discusión teórica que articule institución (religión) y religiosidad en el ámbito de las órdenes religiosas católicas para la observación de prácticas religiosas históricamente situadas. Finalmente, y como último aspecto del vínculo entre institución, religiosidad y subjetividad, se propone la reconstrucción de las condiciones generales de la vida franciscana en México después del Vaticano II, como aspecto central para comprender las formas contemporáneas de optar y vivir la vocación religiosa franciscana.

Palabras clave: Etnografía; Vida Religiosa; Iniciación Conventual; Franciscanos; Chiapas.

*CONVENTUAL DEVICES AND RELIGIOUS RESOCIALIZATION:
ETHNOGRAPHY OF THE ART OF BECOMING A FRIAR*

Abstract: From an ethnographic insertion carried out in a Franciscan convent in Chiapas (Mexico), the objective of this article is to analyze the process of resocialization of subjects who undertake the formative path in this religious order. The work pays attention to the daily settings of the conventual initiation

¹ Como citar: RODRÍGUEZ, Alejandro. Dispositivos conventuales y resocialización religiosa: etnografía del arte de hacerse fraile. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 169-200, 2020.

² Doutorando em Antropologia pela Universidad Nacional Autónoma de México, México. E-mail: alrolopez86@hotmail.com.

that takes place in the novitiate stage; the disciplinary forms of construction of the religious experience; indecency in the body; and the narratives of justification and institutional consecration. At the same time, we propose a theoretical discussion that articulates institution (religion) and religiosity in the field of Catholic religious orders for the observation of historically situated religious practices. Finally, and as the last aspect of the link between institution, religiosity and subjectivity, the reconstruction of the general conditions of Franciscan life in Mexico after Vatican II is proposed, as a central aspect to understand contemporary ways of choosing and living the Franciscan religious vocation.

Keywords: Ethnography; Religious Life; Conventual Initiation; Franciscans; Chiapas.

INTRODUCCIÓN

Sociológicamente hablando, las congregaciones y órdenes religiosas católicas son organizaciones corporativas, descentralizadas y multiterritoriales (Masferrer, 2004; Rubial, 2013). Establecen fuertes vínculos de agregación entre sus integrantes, superponen los propósitos colectivos a los personales, y subordinan lo individual bajo el modelo idealizado del ser institucional, fijado en la imagen del fundador. No obstante, y contrario a las pretensiones ideológicas de separación del mundo, la vida religiosa consagrada no está exenta de determinaciones histórico-sociales para construir su ser y quehacer institucional. A pesar de la indudable presencia de los religiosos en la configuración histórica de las religiosidades; el interés académico en México sobre esta forma de vida está centrado en su participación dentro de la vida social y

religiosa de la Nueva España,³ y son escasas las reflexiones para los contextos del México independiente y contemporáneo. Esta condición en las ciencias sociales mexicanas, según García y Rosas (2016), ha ocasionado un vacío importante en la historiografía y socioantropología de las congregaciones religiosas en el siglo XX, dejando sin atender los reacomodos recientes de las órdenes históricamente más importantes, o de las varias congregaciones fundadas en la primera mitad del siglo XX.⁴

Los trabajos existentes sobre religiosos o sacerdotes católicos, valiosos para abrir agenda, más que reflejar acciones de reflexión conjunta, son esfuerzos personales, aislados y, penosamente, con poco diálogo entre ellos. Aunado a esto, como menciona Padilla (2008, 2015), quienes toman como objeto de sus preocupaciones al clero católico, enfatizan la relación entre política y religión,⁵ y en muchos casos se basan fundamentalmente en el punto de vista de la alta jerarquía del catolicismo, generalmente perteneciente al clero secular. Esto oculta no sólo al clero regular sino a las diversas posturas, a veces encontradas, que hacen parte de eso que por comodidad se ha llamado

³ Para una visión panorámica y temáticamente guiada de la vasta bibliografía sobre las órdenes religiosas activas en los procesos de evangelización y construcción de la sociedad novohispana, véase la valiosa síntesis bibliográfica de García y Rubial (2018), en la que dedican varios apartados a los dominicos, franciscanos, jesuitas, agustinos, mercedarios y carmelitas descalzos. En términos generales, estas investigaciones explican la proyección política y cultural de los religiosos hacia fuera de los claustros; sin estudiar la vida cotidiana intramuros.

⁴ Fuera de México existen investigaciones sobre vida conventual y monástica contemporáneas que ofrecen enfoques novedosos para atender esta forma de vida, y que para este escrito sirven de trasfondo analítico que anima a hacer de la vida en un claustro, un objeto de indagación social (Ludueña, 2003; Sbardella, 2013; Jonveaux, Palmisano y Pace, 2014; Hervieu-Léger, 2017; Jewdokimow, 2018). Por otro lado, en México son los conventos femeninos más que los masculinos, los que han recibido mayor atención (Manzano-Mugía, 1995; Lester, 2003; Patiño, 2017).

⁵ En cuanto a los religiosos situados tanto en Chiapas como en América Latina, véanse en esta misma lógica analítica los trabajos de Robledo (2016), Crispín (2010), Tahar (2007) y Löwy (1999).

“jerarquía católica”. En otras palabras, y siguiendo la distinción clásica hecha por Simmel (2013), la mirada sobre el clero y los religiosos consagrados ha estado centrada en la organización institucional de la religión establecida; más que en la religiosidad. En este sentido, ¿basta un análisis sociológico de la organización institucional de la religión católica, para comprender las posturas políticas y sociales de los religiosos consagrados en los diversos procesos que se han generado en el país?; ¿es posible dar cuenta del sujeto consagrado, a partir de su mera caracterización del lugar que ocupa dentro del organigrama institucional, y desde ahí explicar el compromiso a los proyectos congregacionales?; ¿estará faltando en el análisis incluir la religiosidad construida al interior de las órdenes católicas, para tener una visión más profunda de este complejo agregado eclesial y las formas subjetivas de construir las narrativas vocacionales?

El objetivo de este artículo, entonces, es dar cuenta del proceso de resocialización que tiene lugar en el noviciado franciscano de la provincia San Felipe de Jesús,⁶ para hacer visible el lugar de la iniciación conventual en la construcción subjetiva de la adhesión institucional. Asimismo, reconstruyo las condiciones generales del franciscanismo en México después del Vaticano II, y su concreción en la fundación de una provincia en el sureste mexicano. Esto debido a que acercarse al micro mundo de un convento no exenta de dar algunos apuntes de los procesos sociales que están movilizando tanto el contexto actual del franciscanismo mexicano como las biografías de los sujetos; demostrando así las formas contemporáneas de optar y vivir la vocación religiosa franciscana. La presentación de este trabajo está dividida en tres momentos importantes. El primero es una propuesta teórica para vincular el análisis sociológico del catolicismo con una preocupación cultural

⁶ Las provincias son demarcaciones geográficas-administrativas que organizan las diversas casas de religiosos de una orden católica. Cada provincia goza de cierta autonomía para la toma de decisiones que estructuran su formación y pastoral, pero dependen, al mismo tiempo, de un órgano superior (curia general) que aglutina a todas las provincias para promover la fidelidad al carisma congregacional.

de la religiosidad en los ámbitos de la vida consagrada católica (con énfasis en la subjetividad y la experiencia corporizada). El segundo momento es el inicio del caso de estudio por medio del análisis del proceso de fundación de la provincia San Felipe de Jesús, y de cómo esto forma parte de las nuevas características de la política de expansión de las congregaciones religiosas en el México contemporáneo. El tercer aspecto, y el más importante aquí, está destinado a dar cuenta de cómo se genera el proceso de adhesión de un individuo al cuerpo institucional del franciscanismo; qué mecanismos son utilizados y a qué nivel de la configuración personal trabajan. Para esta tercera parte he priorizado una escritura de corte narrativo, pues considero, junto con Fassin (2016), que los relatos etnográficos tienen la posibilidad de reconstruir las relaciones vívidas de grandes capacidades heurísticas para hacer inteligibles aspectos teóricos importantes.

HACIA UNA SOCIOANTROPOLOGÍA DE LA VIDA CONSAGRADA CATÓLICA

Las órdenes religiosas son un agregado *sui generis* dentro de la organización jerárquica de la Iglesia Católica. Sin embargo, únicamente los religiosos varones son quienes administran los templos y, en algunos casos, pueden llegar a ocupar cargos de gobierno en las diócesis locales. Pero la relación entre los religiosos y las posturas políticas y pastorales de los demás miembros institucionales de la Iglesia (como el clero secular u obispos) no siempre ha estado en sintonía de intereses. En este sentido, el catolicismo representa unidad doctrinal y, al mismo tiempo, diversidad de interpretaciones y proyectos socio-eclesiales (Blancarte, 2014). De la Torre (2006) documentó este hecho en la distinción entre jerarquía y laicos para el caso de la región occidente de México. La autora concibió a la Iglesia católica como una institución transversalizada: “que contemplara la horizontalidad de relaciones informales, pero que al mismo tiempo no desdibujara o relativizara las relaciones objetivas del poder jerárquico (De la Torre, 2006, p. 131).

Sin embargo, y a pesar del valioso aporte para problematizar al catolicismo tomando el punto de vista de los diversos agentes que integran la institución, las condiciones metodológicas de la investigación realizada por la autora (centrarse en los laicos), dejaron a la jerarquía como un cuerpo que sólo llega a la reflexión por los movimientos ocurridos fuera de éste. El registro de la jerarquía que hace De la Torre se reduce a las reacciones de aceptación o rechazo que suscitan las presiones de los laicos y sus formas de organización. En términos generales, este modo de representar a la jerarquía católica no se desmarca del tratamiento común de las ciencias sociales mexicanas: tomar exclusivamente el punto de vista de los más altos cargos y, en gran medida, considerar al clero como un grupo coherentemente homogéneo, sin divisiones al interior, y preocupado por defender el status y el dogma (Padilla, 2015). Este modo de pensar sobre los consagrados católicos no tiene sensibilidad de la diferencia al interior del aparato burocrático eclesial debido a que se concentran en el aspecto sociológico y funcionalista de su pertenencia institucional, obviando un abordaje cultural de la religiosidad, lo simbólico y la experiencia (Mella, 2008).

En el esfuerzo de construir un lugar de observación teórica-metodológica sobre este sector eclesial desde otra perspectiva que la dominante en las investigaciones en México, es necesario ofrecer un acercamiento cultural sobre el catolicismo en general y la vida consagrada en particular. La particularidad de la vida religiosa dentro del catolicismo reside en dos aspectos principales: a) su ambivalencia institucional; y b) su potencial cultural de construcción de significados. Si bien los religiosos son reconocidos como parte de los representantes de culto, sólo entran al círculo rector de las diócesis particulares y de la curia vaticana de manera discontinua; es decir, son agregados que se desarrollan paralelamente al cuerpo de cargos instituidos en la organización eclesial y sólo en algunas ocasiones hacen parte de ésta. Habrá que recordar para comprender esto, que la vida religiosa nació como un movimiento no sacerdotal en el que diversos creyentes se congregaban o retiraban en soledad para exigirse una vivencia más radical del ser cristiano. Esta condición les permite un movimiento pendular hacia

dentro y hacia fuera de la institución eclesial, y de aquí la “libertad” que históricamente han presentado para entrar y salir de los cánones católicos. El espacio que se genera por las interacciones entre las congregaciones religiosas y el resto de la institución católica puede ser concebido como una “arena” político-religiosa del catolicismo institucional, en la que no sólo importa caracterizar el lugar que ocupa cada uno de los actores en el conjunto de normas, puestos o cargos oficiales; sino también demostrar la transformación de los paradigmas espirituales en símbolos y metáforas que movilizan a los individuos. Los aportes de Turner (1974) hacia la noción de arena en el campo de la antropología política, permiten elaborar y señalar este marco de relaciones que se da dentro de la jerarquía y que ha sido poco visibilizada en las investigaciones sobre el catolicismo en México.

Por otro lado, en la larga y compleja historia de la Iglesia católica, ha sido de la vida religiosa de donde han surgido buena parte de los movimientos de renovación espiritual y cultural más importantes que han dado forma no sólo a la institución religiosa, sino también al conjunto social y cultural externo a ella. No son pocos quienes señalan que la sociedad medieval, con sus luces y sombras en cuanto a religiosidad y cultura se refieren, no puede comprenderse sin el papel jugado por los monasterios benedictinos y la labor bibliotecaria que cargaron a sus espaldas por varios siglos. En otro aspecto, el cúmulo de significados del catolicismo ha sido gestado en gran medida por la experiencia de los religiosos y religiosas consagrados. Las ideas cristianas de “mística”, “renovación”, “conversión”, “disciplina”, “meditación”, “comunión” o “salvación”, por mencionar algunas, fueron cargadas de sentido a partir de la espiritualidad dentro del claustro y en gran medida representan el centro del “sistema de significaciones” (Geertz, 2003, p. 117) de la vida religiosa consagrada. Estas concreciones ideológicas, en muchos casos produjeron rechazo y persecución por parte de la alta jerarquía católica; demostrando, aun en el plano simbólico, la peculiar distancia o ambivalencia de la vida religiosa frente al resto de la jerarquía institucional.

Con todo, los significados construidos en la vida religiosa católica no son petrificaciones ahistóricas de algún sistema clasificatorio del mundo; sino

que están en permanente reconstrucción por medio de la práctica religiosa de los consagrados. En el mundo conventual, tan minuciosamente organizado para la autoobservación, el lugar metodológico para registrar la puesta en práctica de los referentes simbólicos es la vida ritual cotidiana y sus vínculos con la corporalidad. Como ha mostrado Csordas (1990, 1994, 2011), la experiencia corporizada posibilita más que comprobar el accionar cultural de un cuerpo representado de antemano; analizar la cualidad somática de ser-en-el mundo. Por ejemplo, las recientes investigaciones en monasterios femeninos (Lester, 2003; Jonveaux, 2011, 2012; Khonineva, 2019) señalan cómo existen reinterpretaciones sobre el celibato y la ascesis corporal gracias a la inclusión de nociones seculares sobre el género y la libertad individual. Las monjas de claustro reelaboran la tradición contemplativa del “control” corporal en primacía del espíritu, y construyen concepciones alternativas en donde el cuerpo, las sensaciones, el intelecto y el bienestar forman aspectos claves de la meditación y oraciones monásticas. Así, el análisis del ámbito simbólico de la vida consagrada no nos conduce a desempolvar significados anclados en los contextos donde surgieron, ni se reducen a la búsqueda de un sistema cerrado de representaciones; sino que requiere vincular los “esquemas semióticos” con el momento y el lugar de su puesta en práctica por sujetos consagrados específicos.

Por lo tanto, es necesario atender tres dimensiones de las órdenes religiosas que se encuentran articuladas de manera compleja: a) su inevitable realidad institucional, organizacional y jerarquizada con respecto al resto de la burocracia católica; b) su componente cultural y simbólico para construir referentes de sentido; y c) su actualización, reinterpretación y reinención de los dos aspectos anteriores a partir de prácticas religiosas concretas en la vida ritual, eclesial, política y social cotidiana. Por lo tanto, y tomando en cuenta las anteriores reflexiones, la Orden de Frailes Menores es concebida aquí como un cuerpo de profesionales o especialistas del catolicismo con relaciones ambiguas para con el resto del aparato burocrático clerical, que elabora y resignifica tanto dentro como al margen de la pirámide eclesial, formas de organización y pertenencia institucionales propias, además de

configurar un cúmulo de significados de orientación de sentido mediante símbolos y prácticas propias de la religiosidad de la vida consagrada. De este modo, el micro cosmos del convento franciscano de Chiapas, en tanto punto de observación etnográfica, necesita ser puesto en el contexto social e institución más general, y así articular los diversos niveles de análisis propuestos arriba. Para nuestro caso, esto significa reconstruir el proceso de fundación de la provincia franciscana del sureste mexicano, pues el nacimiento de esta entidad administrativa expresa puntualmente este vaivén entre la institución y la religiosidad, entre los elementos comunes del franciscanismo asentado en el sur de México y las experiencias subjetivas y corporizadas de cada uno de los frailes.⁷

LA FORMACIÓN HISTÓRICA DE LA PROVINCIA FRANCISCANA SAN FELIPE DE JESÚS

La presencia franciscana en la frontera sur de la Nueva España se organizó bajo la provincia San José de Yucatán (fundada en 1559); sin embargo, ésta quedó disuelta con la exclaustación de todos los religiosos que dictaron tanto la ley de expulsión de españoles de 1827 como las leyes de Reforma de 1860 (Chauvet, 1989). Con todo, y justamente porque una congregación religiosa necesita pensarse mas allá de una simple corporación, la venida a menos de los frailes menores responde no sólo a los embates jurídicos del naciente Estado mexicano, sino también al agotamiento del carisma misionero franciscano, a la crisis de identidad religiosa, y a la falta de proyectos congregacionales en el contexto del cambio del régimen político (Morales,

⁷ Un símil inspirador de este ir y venir de un saber hacer práctico, corporal y rutinariamente aprendido en un ámbito micro, hacia patrones económicos y sociales más amplios es el trabajo etnográfico en un salón de boxeo de Wacquant (2006). En este magistral estudio, el autor no duda en vincular el ring, el sparring y sus largas horas de aprendizaje corporizado con la calle, el barrio y las condiciones de marginación que les eran comunes a quienes se formaban como pugilistas.

1993); por ejemplo, habrá que recordar que el último esfuerzo por justificar la presencia de los frailes en la política religiosa de la Nueva España, fue la fundación, hacia finales del siglo XVII y durante todo el XVIII, de los Colegios de Propaganda Fide (a pesar de que éstos estuvieran directamente bajo dirección vaticana, más que de las provincias franciscanas novohispanas), justo cuando se daba la secularización de las doctrinas y sólo quedaban las misiones del árido norte o de la impenetrable selva del sur (Rubial, 2013).

El inicio del siglo XX fue el momento más crítico de los franciscanos en México. En 1908 la curia general de la orden suprimió todos los Colegios de Propaganda Fide y para organizar a los frailes que quedaban activos, redujo las seis provincias que todavía existían, a tres comisarías (es decir, una figura administrativa menor, por el reducido número de personal).⁸ No obstante, en el marco político del *modus vivendi* (pacto firmando en 1929 entre el Estado y la Iglesia para poner fin a la guerra cristera) que representó el contexto propicio para que la jerarquía católica experimentara un incremento generalizado en el número de diócesis y sacerdotes (Meyer, 2005), los franciscanos también comenzaron a reestablecer su presencia en México. Tal fue el aumento de frailes y la estabilidad institucional vocacional que, para 1950, la comisaría del Santo Evangelio retomó el status de provincia y regresaron a territorio mexicano un grupo numeroso de frailes que se habían retirado a las misiones de Estados Unidos. Justamente de esta entidad franciscana (Santo Evangelio) comenzó el retorno de los frailes al sureste de México (Yucatán, Quintana Roo, Campeche, Chiapas y Tabasco).

En 1948, el entonces obispo de Yucatán, Fernando Solórzano, pidió al gobierno del Santo Evangelio le enviaran franciscanos para atender el

⁸ Durante la Colonia, las seis provincias franciscanas fueron las del Santo Evangelio (centro de México); San José de los Naturales (Yucatán); San Pedro y San Pablo (Michoacán); San Francisco (Zacatecas); Santiago (Jalisco); y Dulce Nombre de Jesús (Chiapas y Guatemala). No obstante, y después de suprimir estas provincias para establecer las comisarías de Jalisco, Michoacán y México (respetando el nombre de cada una de ellas); según las estadísticas oficiales de la orden, en 1885 sólo había 25 frailes en la primera, 85 en la segunda y 44 la tercera, respectivamente (Chauvet, 1989).

convento de Izamal, Yucatán. Después de esta incursión, durante las décadas de 1950 y 1960 le siguieron varias oleadas de frailes que poblaron el resto de los estados del sureste. La política religiosa de la orden franciscana tomó esta etapa de su quehacer como parte de un nuevo proyecto de “misión”. En los documentos oficiales de esa época, la orden habla de retomar el trabajo de conversión y evangelización de una buena parte del territorio mexicano que históricamente se ha mostrado reticente para asumir la observancia católica (Viqueira, 1997). Para el caso de las montañas del norte de Chiapas (lugar en el que se encuentra el noviciado aquí estudiado), Lisbona (2004) registró los recuerdos que sobreviven en la población local acerca de los enfrentamientos ocurridos por estos años entre los frailes misioneros y los sistemas de cargos indígenas, por hacerse del control de templos e imágenes. De acuerdo a lo apuntado teóricamente, no es casual que precisamente fueran franciscanos lo requeridos para volver a evangelizar estos territorios, ni que los mismos frailes estuvieran animando su “retorno” al sureste mexicano, echando mano del referente institucional como misioneros, pues la “misión” ha sido el bastión ideológico para legitimar las incursiones franciscanas. Ser religiosos misioneros ha sido parte de la especificidad carismática del franciscanismo, y se ha construido en un largo proceso de varios siglos que recogen diversas experiencias en el mundo, desde la diáspora hacia Oriente Medio cercana a los tiempos de la fundación de la orden (García, 2009), hasta la llegada a tierras mesoamericanas (Rubial, 1996).

Sin embargo; debido a la celebración del Concilio Vaticano II,⁹ los frailes de las “misiones del sureste”¹⁰ comenzaron a cuestionar su pastoral e iniciaron una abierta confrontación con las autoridades de la provincia del Santo Evangelio, asentada en el centro de México. Por más de veinte años se anclaron en disputas, denuncias y descalificaciones que tachaban de burgueses a unos y comunistas a otros. El resultado de este conflicto fue la fundación en 1995 de la provincia San Felipe de Jesús, con sede en el convento de Izamal, Yucatán. Con esta nueva entidad franciscana, los frailes buscaban un verdadero diálogo entre el carisma franciscano y las formas religiosas locales. Si bien en este acontecimiento se puede observar la búsqueda de un modo de ser franciscano sensible a la realidad sociopolítica del sureste, no deja de asomarse una utilización del marco discursivo generado por la Teología de la Liberación, y así acomodarse a las nuevas condiciones de la vocación religiosa en México. El perfil de los candidatos en la orden franciscana, al menos en lo que respecta a la provincia del Santo Evangelio y justo en las décadas previas a la aparición de la entidad del sureste, estaba marcado por una tendencia importante hacia sujetos venidos de ámbitos rurales y con baja escolaridad. Antes de este momento, las órdenes religiosas no tenían

⁹ Este Concilio se celebró de 1962 a 1965 y su impacto para el catolicismo latinoamericano en general y para las órdenes religiosas asentadas en Latinoamérica en particular, ha sido documentado profusamente, especialmente en sus derivaciones teológicas liberacionistas (cfr. Löwy, 1999). En términos generales, puede decirse que este concilio generó un momento de profunda revisión teológica y pastoral al interior de las órdenes religiosas y los institutos de vida consagrada. De este movimiento se ha puesto más atención en las proyecciones políticas llevadas a cabo por los religiosos, pero las ciencias sociales se han preocupado menos por los procesos que dieron tales resultados. En este punto, resaltaría no sólo las modificaciones institucionales que se fueron impulsando, como el abandono de grandes casas de formación para rearticular su forma de vida en pequeñas comunidades asentadas en periferias urbanas y rurales (Falcó Pliego, 2004); sino también en la reinterpretación del sentido de mucho de los signos y fundamentos de la vida religiosa (Richi, 2018).

¹⁰ Así llamaron los superiores provinciales del Santo Evangelio a las comunidades de franciscanos fundadas en los estados del sur de México.

como problema institucional el origen socioeconómico de sus candidatos. El ambiente urbano y de clase media todavía generaba gran parte del grueso de vocaciones; sin embargo; durante la segunda mitad del siglo pasado, las convulsiones culturales desataron al interior de la Iglesia una crisis vocacional de la cual todavía no sale, y ocasionaron el poco atractivo de la consagración religiosa para los sectores medios y alfabetizados.

A la par de las pretensiones liberacionistas, los franciscanos de la nueva entidad en el sureste de México, vieron la opción preferencial por los pobres y la inculturación del evangelio promovido por las Conferencias de Medellín y Puebla como la oportunidad para justificar la incorporación de población rural e indígena al séquito de religiosos. Los documentos de fundación de la provincia del San Felipe de Jesús expresan claramente este hecho: la estructura de la formación para nuevos frailes está fundamentada en la inclusión de individuos étnicamente diversos y bajo criterios de inclusión y respeto. Este es el contexto institucional en el que hay que situar la “necesidad” de los franciscanos por fundar una provincia en el sureste de México y de construir un noviciado en la zona norte de Chiapas. Así, de la grave crisis de inicios del siglo XX, los frailes menores pasaron a reacomodarse en las nuevas condiciones socioculturales de la religión en México y construyeron el trabajo misionero inculturado como el discurso que sirve para asentar su presencia en el sureste mexicano y asegurarse el ingreso de vocaciones de sectores que antes no sobresalían entre las filas de los frailes.

EL NOVICIADO FRANCISCANO Y LA TRANSFORMACIÓN CONVENTUAL DEL YO

El noviciado es la etapa más importante en la formación de la vida consagrada (Lavrin, 2015). Es un momento de prueba, de autoobservación y de separación física y simbólica que busca discernir la idoneidad del sujeto para la vocación, franciscana en este caso. La organización del tiempo y del espacio dentro del convento-noviciado pueden ser considerados a partir

de las nociones sociológicas de las instituciones totales y la microfísica del poder (Goffman, 1972; Foucault, 2010): tanto la regularización absorbente de la vida cotidiana como el encauzamiento del sujeto por medio de múltiples técnicas disciplinarias dejan poco espacio para la espontaneidad. Sin embargo, contrario a los nosocomios mentales y las prisiones analizados por Goffman y Foucault, un noviciado está habitado por sujetos que, en principio, han entrado conscientemente y de manera voluntaria. Por lo tanto, es necesario esforzarse por comprender la “racionalidad nativa” conventual (Ludueña, 2003, 2008), relacionando el sistema de símbolos (en constante recomposición histórica) que le dan coherencia y razón de ser, con la observación de prácticas espirituales cotidianas.¹¹ De no tomar en cuenta este aspecto, la experiencia de quienes ingresan a este tipo de regímenes religiosos y los elementos que lo componen, estaría reducida al sinsentido y a la más sombría ininteligibilidad. Así, el encierro, la separación física y el silencio, por mencionar tres aspectos centrales en la estructura conventual, simplemente se reducirían a suerte de tormento incomprensible y soledad masoquista. Aunado a esto y desde una mirada antropológica (Turner, 1988; Van Gennep, 2008; Eliade, 2008), el noviciado consiste en una ceremonia de iniciación que expresa un tránsito ritual de un estado religioso (laico) a otro (religioso franciscano). Es decir, marca la adhesión a un sistema de creencias y a una comunidad eclesial, y dota a los sujetos un yo confesional que modifica aspectos sustanciales de la subjetividad (Masferrer, 2013; Falcó Pliego, 2004).

¹¹ Csordas (2011, p. 97) ha mostrado para el caso de los rituales de sanación tanto del movimiento carismático católico como del espiritismo, las virtudes explicativas de abstenerse “de invocar cualquier categoría que no sea la de la ‘experiencia’ [corporizada de los sujetos]”. Para este autor, partir de esta suerte de corporización del ser-en-el mundo (Csordas, 1990, 1994), obliga a rechazar la dualidad semiótica-fenomenología (objeto-sujeto) de la epistemología de las ciencias sociales e impulsa a buscar trascender las categorías antropológicas comúnmente utilizadas para estudiar las “posesiones”, los “estados alterados”, o el “trance”. Justamente esta invitación es lo que anima la reconstrucción etnográfica de la “experiencia corporizada de ser-en-el convento” del siguiente apartado.

Hacer etnografía de la vida consagrada católica exige, entonces, tomar en consideración el sentir de los sujetos a partir de su transitar por medio de silencios, movimientos corporales, plegarias y referentes simbólicos de significados. Este imperativo metodológico en el diseño etnográfico resulta de gran consideración en un momento histórico en que la vida religiosa ha perdido legitimidad en las sociedades occidentales, y es considerada o un lastre del pasado destinada a desaparecer o bien un conjunto de prácticas extrañas de gente que envuelve “reales motivaciones psicológicas o económicas” en un manto religioso. Estos aspectos me permitieron apuntar la importancia de observar los dispositivos conventuales en tanto “modos somáticos que se cultivan conscientemente” (Csordas, 2011, p. 88), y así explicar la resocialización que tiene lugar en esta etapa formativa. De este modo, la intención es basar el análisis del ser religioso no sólo en aspectos sociológicos de la organización jerárquica institucional, sino también en la religiosidad corporizada que permite la reinterpretación de lo individual. Por lo tanto, es necesario hacer énfasis en uno de los mecanismos centrales en este proceso: el entramado disciplinario para la observancia de sí; es decir, la articulación de una serie de tecnologías del yo en el funcionamiento cotidiano. Finalmente, y aunado a la consideración sobre el relato antropológico apuntada en la introducción; para la siguiente reconstrucción etnográfica utilicé como recurso narrativo, la distinción típica de las horas

canónicas (Liturgia de las Horas) que estructuran la liturgia conventual,¹² esa misma que sirvió a Eco (1999) para atrapar al lector en los enredos del joven novicio Adso de Melk.

UNA JORNADA EN LA INICIACIÓN FRANCISCANA

LAUDES

Tocan a la puerta de la habitación y se escucha: “Ave María purísima”. Son las 5:30 a.m. Ha comenzado el día en el noviciado franciscano. Al no obtener respuesta, la voz que está detrás llama de nuevo alargando la última vocal: “Ave María purísima”. Contesto mientras lucho por mantenerme despierto: “Sin pecado concebida”. Se repite el pequeño responso mariano en cada puerta y con esto se consigue despertar a todos los novicios. Mientras me preparo para salir, se oye a Alan, novicio que funge de sacristán de la comunidad, decir en voz melodiosa de plegaria: “Bendito y alabado sea el santísimo sacramento del altar, los dolores de su purísima madre María santísima, nuestro padre san Francisco. A laudes hermanos, es hora de alabar a Dios y a su santísima madre”.

¹² La Liturgia de las horas, antiguamente llamada Oficio divino, es la organización de algunos pasajes bíblicos y de los 150 salmos en siete rezos diarios: Vigilias, Laudes, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas. Esta ordenación está pensada de tal manera que se puedan leer todos los salmos a lo largo del ciclo anual litúrgico. El horario del noviciado franciscano no contempla las Vigilias, que tendrían que hacerse cerca de las 4:30 a.m. o 5:00 a.m. Tampoco se hacen Tercia (9:00 a.m.) y Nona (3:00 p.m.). Éstas últimas, junto con Sexta (entre 12:00 a.m. y 1:00 p.m.) toman su nombre a partir del recuento de las horas de sol: Tercia refiere a la tercera hora después de la salida del sol, Sexta y Nona a la sexta y novena hora respectivamente (Longeat, 2008). Actualmente, es común que sólo los monasterios de órdenes de vida contemplativa realicen todas las horas establecidas.

En seguida, se advierten tres toques de campana. Las puertas de las habitaciones se abren y cierran aquí y allá, unas después de otras. El pasillo tenuemente iluminado del claustro es invadido por cuatro sayales franciscanos que avanzan hacia la capilla conventual. Para llegar a ella hay que salir de los pasillos techados y caminar por un empedrado que va hacia los jardines. La arquitectura fue diseñada para reproducir el modelo de San Damián, aquella iglesia en Asís en la que según la tradición franciscana se dio el llamado de Francisco para iniciar su movimiento mendicante. Está adornada en el dintel con las dalmáticas, uno de los escudos más conocidos de los franciscanos: dos brazos cruzados con las manos estigmatizadas que representan a Francisco y a Jesucristo, por encima de éstos una cruz, y, por debajo, un mundo; todo esto dentro de un círculo hecho por el cordón de tres nudos del hábito franciscano.

No es una procesión, simplemente acudimos al primer rezo del oficio litúrgico. Al llegar, los otros cuatro novicios y los dos formadores ya están en sus asientos. Nadie saluda, entramos haciendo una reverencia y buscamos el lugar que nos corresponde en las dos filas de sillas metálicas colocadas en las paredes laterales de la capilla. Alan frente al teclado; es el único que sabe armonizar los salmos. A la cabeza de ambas filas, en los puestos más cercanos al altar, se colocan César y Federico, quienes iniciaran con la primera estrofa en cada salmo. Los demás nos acomodamos detrás de ellos. Los dos formadores al final, uno en cada lado. Rodrigo abre la Liturgia de las horas y pregunta discretamente a Marcelo: “*¿Hoy tocan estos salmos?*” Éste, asiente con la cabeza. Todos alistamos los libros. Fabián tose. El sueño todavía pesa en los ojos e Ismael bosteza disimuladamente. Se evitan movimientos rápidos que puedan llamar la atención. Nadie se ve a los ojos, todos miramos fijamente hacia algún punto. Hacerse fraile requiere la incorporación paulatina de dispositivos corporales y mentales. Así lo deja ver Marcelo cando comenta que la “vida [en el noviciado] es demasiado dura porque no es hacer lo que tú quieras, sino es empezar a formarte los ideales de la orden, de empezar a comulgar con ciertas ideas que al principio se te hacían muy extrañas”.

La apropiación de la práctica ritual de esta tradición litúrgica es uno de ellos. Introduce a los iniciados en un tiempo ritual que procura el cuidado de sí (Lester, 2003). En el noviciado franciscano, la experiencia de iniciación transcurre en el marco temporal de la ritualización de la vida cotidiana que se genera a partir del rezo de la *Liturgia de las horas*. Liturgia y biografía se relacionan de tal manera que la segunda es revisada constantemente al paso de los rezos: “el ritual sirve para expresar el estatus del individuo en el sistema estructural en el cual se encuentra en la actualidad” (Leach, 1954, p. 11). El ritual litúrgico conventual es autorreferencial (Rappaport, 2001): contiene información que los iniciados se dicen a sí mismos. Es el marco retórico e interpretativo de la iniciación ritual y no se reduce únicamente a un conjunto de textos, plegarias o técnicas de meditación; son enunciados que los novicios tienen a la mano para pensar sobre sí y construir su iniciación.

“Del sermón de la resurrección de Cristo por san Gregorio de Nisa” – dice Tito después de ponerse de pie, en un momento de silencio al terminar de cantar los salmos. Continúa:

Ha comenzado el reino de la vida y se ha disuelto el imperio de la muerte. *Han aparecido otro nacimiento, otra vida, otro modo de vivir, la transformación de nuestra misma naturaleza*. ¿De qué nacimiento se habla? Del de aquellos que no han nacido de sangre, ni de amor carnal, ni de amor humano, sino de Dios (Oficio de lectura del lunes V del Tiempo Pascual, Liturgia de las Horas, 2014, p. 829, subrayado mío).

El ingreso a la vida religiosa puede tomarse como un momento que replantea la vida toda del sujeto. Así lo percibe César, para quien el inicio del noviciado significó “poner pausa en mi vida [...] un paréntesis para las experiencias nuevas [...] para encontrarme conmigo mismo”. Esto supone intensificar la vivencia religiosa personal; por ejemplo, Alan señala que el comienzo del noviciado supuso “sentir más fuerte el compromiso”.

8:00 a.m. La campana suena nuevamente tres veces. Los novicios van saliendo de las habitaciones con sus hábitos recién puestos después de habérselo quitado para realizar los aseos del convento. Se dirigen al comedor. Antes de tomar asiento, alguno de los formadores realiza la bendición de los alimentos. La dimensión corporal aparece aquí de manera más expresa. La iniciación conventual supone una transmisión de técnicas que modelan el cuerpo. Salvador, de más de 70 años y fraile que funge como segundo al mando dentro del noviciado, presenta el somatotipo que se espera tradicionalmente como resultado de la ascesis cristiana: cuerpo lineal con pocas cantidades de grasa cutánea y desgastado por el trabajo manual de tareas campesinas o artesanales. Siempre es el último en servirse los alimentos e intencionadamente toma poca cantidad. Come despacio y no consume carnes rojas. La práctica regulada que tiene de su cuerpo es una enseñanza a tomar en consideración siempre que te topas con él. La vida religiosa es un fenómeno bio-antropológico. Todo el sujeto está implicado en la iniciación ritual: el cuerpo y la mente son modelados según comportamientos estandarizados, hábitos alimenticios y actividades físicas.

Mientras se comienza con el desayuno, Rodrigo ha tomado un libro de la estantería del comedor. El silencio sólo se interrumpe tenuemente por el chillar de cubiertos y platos, y algunos comentarios en voz baja. “*Santos franciscanos para cada día*—comienza diciendo Rodrigo—. Viernes 15 de julio. San Buenaventura de Bagnoregio, fraile, obispo cardenal y doctor seráfico”. A la par del consumo de los alimentos, todas las mañanas los novicios escuchan narraciones hagiográficas que exaltan la vida y vocación franciscanas. La similitud entre estas narraciones y las construidas por los novicios para justificar su ingreso a la orden franciscana es digna de mencionarse. En ellas hay un proceso de reacomodo del yo a partir de una hermenéutica hagiográfica religiosa. La estructura de las narraciones que diariamente escuchan los novicios contiene tres elementos básicos: a) el llamado a la vida franciscana; b) las indecisiones o dificultades para responder; y c) la respuesta favorable que acomoda y reinterpreta las vivencias anteriores a su conversión y entrada. Por estos aspectos, la toma de alimentos es un

ejercicio de escrutinio del yo. La pedagogía conventual y el trabajo de la iniciación no descansan.

SEXTA

Hace media hora que ha terminado la clase sobre historia franciscana. Fabián y César aprovechan el tiempo que tienen antes de la siguiente actividad para lavar algo de su ropa personal. Se dirigen a los lavaderos comunes que se encuentran a un costado de la hospedería. Al cabo de un tiempo, Alan se dirige al centro del claustro y hace sonar la campana llamando a Sexta (01:00 p.m.). Los novicios se reúnen en el jardín interior del claustro. En lugar de cantar salmos y leer fragmentos de libros bíblicos, rezan siete padrenuestros. La siguiente actividad es la comida; este es un momento de distensión dentro de la jornada. No hay lectura en el comedor como en el desayuno y la sobremesa puede extenderse hasta casi las 3:00 p.m. De manera regular, los novicios recuerdan anécdotas vividas en las etapas de formación anteriores al noviciado (principalmente del postulante en Yucatán). Hablan de personas por todos conocidos con las que entablaron amistad. Una y otra vez repasan particularidades de color y forma de hábitos religiosos que vieron en religiosas y religiosos de Yucatán. Se desarrollan debates acerca de cada congregación y de su eficacia en el quehacer de la Iglesia. Es un esfuerzo por dotar de identidad y sentido a su propia opción personal de ingresar con los franciscanos. Los puntos centrales de la minuciosa comparación entre hábitos religiosos expresan la certeza que brinda a los novicios portar un hábito que los distingue de los demás religiosos, reconocer el lugar que tienen en la institución y diferenciarse de las otras congregaciones religiosas. Cerca de las 3:30 p.m., los iniciados practican algún deporte. Este momento no puede comprenderse sólo como esparcimiento y ocio. Dentro del tratamiento corporal de la iniciación conventual adquiere otra significación.

Me gusta el momento de deporte —dice Alan—, ayuda a gastar energías. Es necesario estar en actividad constante para evitar pensamientos lujuriosos y

la masturbación. A medio día no te vayas a acostar o a descansar una hora porque de ahí vienen los pensamientos esos [...] por eso nos proponen comer menos de lo que acostumbrábamos, o sea, comer lo suficiente para mantenernos activos, tampoco te vayas a enfermar, pero no caer en la gula porque cuando tu cuerpo tiene demasiadas energías y ya no sabes dónde gastarlas, a lo último que recurres es a la masturbación. Por eso no duermo de día, por lo mismo, prefiero mantenerme ocupado en otras cosas.

La disciplina de la iniciación conventual mantiene tensión constante sobre el cuerpo: el escrutinio de sí también es escrutinio del cuerpo.

VÍSPERAS

Suena nuevamente tres veces la campana del claustro. El reloj marca las 7:00 p.m. Los novicios se reúnen en la capilla para la celebración de la Eucaristía. Es uno de los momentos clave dentro de la jornada conventual, no sólo por la importancia que le adjudica la doctrina y práctica católica, sino porque se convierte en una situación puntual en la que los novicios se ven nuevamente confrontados por la lógica de la iniciación: examinar su biografía en busca de la confirmación de la vocación. Los extractos bíblicos que se leen durante el ritual de la misa son interpretados desde el contexto de la transformación iniciática. La retórica del ritual nuevamente aparece para ser usada por los novicios en la justificación de su entrada al noviciado y su permanencia en la orden franciscana. Después del contenido de los salmos de la Liturgia de las horas, las lecturas bíblicas de la misa son los elementos que generan procesos de subjetivación iniciáticos; es decir, de emergencia del sujeto consagrado:

Son ustedes mis amigos si cumplen lo que les mando. Ya no les llamo servidores, porque un servidor no sabe lo que hace su patrón. *Los llamo amigos*, porque les he dado a conocer todo lo que aprendí de mi Padre. *Ustedes no me eligieron a mí, he sido yo quien los eligió a ustedes* y los preparé para que vayan y den fruto, y ese fruto permanezca. Así es como el Padre les concederá todo

lo que pidan en mi Nombre (Juan 15: 14-16, versión latinoamericana 1972, subrayado mío).

Durante la misa se rezan las Vísperas, la penúltima hora canónica de la oración de los religiosos. Nuevamente aquí, los esquemas de subjetivación se hacen presentes. La lectura bíblica va disponiendo al novicio para el continuo escrutinio de sí, como comenta Tito:

En la noche siempre avanzo en la lectura [bíblica] para el día siguiente, veo a veces tan extensa la lectura, este, me topo con, no sé, un verso tan pequeño que me ayuda a crecer o que choca en mi persona, toy haciendo esto, toy haciendo esto, y a veces no las cumplo, ¿no?

Terminada esta celebración religiosa la comunidad se dirige al comedor en donde ya están listos los alimentos para la cena.

COMPLETAS

10:00 p.m. Suena por penúltima vez la campana del claustro. La capilla del noviciado espera la llegada de los novicios para el rezo de Completas. Casi al terminar el oficio litúrgico uno de los novicios lee un fragmento de los cuatro evangelios que corresponde al siguiente día, y así todos puedan comenzar a analizarlo. “Cuando estaba afuera no tenía conciencia de cómo pasaban los días, no me detenía tanto en pesar las cosas que se pueden hacer... Ahora creo que cada momento del día tiene su importancia”. Así resume Tito la significación ritual del paso de las horas. El entramado disciplinario configura la disposición del novicio para el paso del día. En el convento se levantan con la invitación para orar y a lo largo de las horas el mismo ritmo ritual genera subjetivaciones específicas. Cuando esto ha finalizado, abandonan la capilla en fila para recibir agua bendita. A las 10:45 p.m. Alan pasa rociando agua bendita sobre las puertas de cada dormitorio habitado. Se escucha por última vez la campana. Tres toques de ésta señalan el inicio del tiempo de silencio y descanso hasta la actividad del siguiente día.

EL MUNDO EN EL CONVENTO: LA RELACIÓN ENTRE VOCACIÓN Y SOCIEDAD

Los dispositivos conventuales expuestos arriba tienen detrás las características típicas de las pruebas iniciáticas: prohibiciones y reglamentaciones que buscan examinar la voluntad. La repetición de estas prácticas implica una compleja organización religiosa de elementos simbólicos y materiales. El silencio durante las lecturas en el comedor, la disposición corporal en los ritos, el deporte, la salmodia en comunidad y el escrutinio interior a lo largo de la jornada, representan la constitución del sujeto dentro del tejido cultural de la orden franciscana. Estos elementos toman significado a partir del objetivo principal del noviciado: la adecuación del sujeto a las formas religiosas de la orden. En el trasfondo de estas tecnologías se está generando la transformación del yo que busca asegurar la adhesión institucional. La fuerza de la experiencia de la iniciación se fundamenta en esta suerte de hierofanía del sí mismo, es decir, una revelación del sentido de la existencia del sujeto. Por tal motivo, la historia personal es releída desde este proceso y se busca dar sentido a depresiones pasadas, separación de los padres, migración familiar o desengaños amorosos. El caso más sugerente de este proceso, en el que la biografía es puesta en trabajo durante la jornada conventual y resulta en una nueva comprensión del pasado, es el de Tito, pues lo llevó a dar significado a un evento trágico que consternó a toda su familia: el asesinato de su hermana a las afueras del Hospital “5 de Mayo” de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Para los padres de Tito, esta penosa e inesperada pérdida hace que perciban su entrada con los franciscanos como otra ocasión para vivir la separación y la falta de un hijo. La cercanía de ambos acontecimientos apremiaba tal postura, en abril de 2015 asesinaron a la hermana de Tito, y en julio de ese mismo año ya había ingresado al postulante de los franciscanos. Sin embargo, la experiencia conventual y el trabajo subjetivo de su historia personal, posibilitan a Tito resignificar la tragedia. En medio del desgarramiento familiar que supuso esta muerte, él confirma su vocación religiosa a partir de un acontecimiento sucedido el 10 de mayo de ese mismo 2015:

Mi hermana y mi madre eran muy unidas, y el día de las madres tenemos la costumbre de juntarnos todos, y como a eso de las ocho o nueve se sintió un aroma a rosa, muy fresca, muy rico, ahí en el pasillo, en el pasillo en donde estábamos. Duró hasta las seis de la tarde y las personas que llegaban a visitar, pues, sentían ese olor y ya pasando las seis de la tarde como que se desvaneció [...] Desde mi fe pienso que fue un regalo de despedida [de mi hermana para mi madre] porque solamente fue ese día especial. Siempre le llevaba algo, salían a pasear o a comer [...] Creo que ingrese aquí para ayudar a otras personas que sufren esto, como que estar ahí con ellos cuando pasen ese momento, creo que es lo único que puedo hacer, y ¿por qué? Porque mi hermana también me apoyó bastante, le platiqué de mi inquietud y me dijo: yo no me meto, pero es tu decisión, si tú te gusta, pues, adelante, yo te apoyo, puedes dejar este trabajo.

Gracias a la relación laboral de su hermana con el Hospital “5 de Mayo”, Tito había conseguido trabajo como enfermero y, así, aseguraba seguir el mismo camino andado por sus dos hermanos mayores: después de egresar como técnico en enfermería, obtener trabajo en Tuxtla para costear los estudios a nivel licenciatura. El reacomodo de la historia personal hecha en la iniciación conventual, permite encontrar relación entre la vocación religiosa de Tito y el asesinato de su hermana y responder a aspectos personales y familiares: justifica el rechazo del puesto en el Hospital, disculpa su ausencia de la casa familiar en un momento de quiebre emocional, y, lo primordial, encuentra sentido a la muerte de su hermana.

En la generación que pude acompañar, todos confirmaron su vocación mediante este proceso de significación de su pasado. Todos pidieron emitir los votos religiosos y fueron aceptados. Ciertamente, la experiencia observada en estos sujetos también refleja un cambio estructural en la vocación. A pesar de pasar este proceso, no están seguros de continuar en la orden. La adhesión institucional ya no garantiza la permanencia. De ahí que hagan renovaciones anuales de los votos temporales, antes de pedir a sus autoridades emitir los votos perpetuos o solemnes. La incertidumbre vocacional después del noviciado que persiste en la vida consagrada contemporánea, es una consecuencia

a nivel de la subjetividad del avance del proceso de secularización iniciado con la modernidad. Las precauciones institucionales residen en la extensión de la probación durante los años de “votos simples” emitidos después del noviciado. Durante este tiempo el vínculo con la congregación dependerá, en gran medida, de los vaivenes de la subjetividad de los religiosos. Es común que los frailes de mayor edad, en tono de reproche, comenten que el mal más importante de las nuevas generaciones es la indecisión.

La pertenencia a la institución católica mediante la profesión de votos no impide la flexibilidad que genera la personalización de la creencia, acorde a las condiciones actuales de lo religioso. La persistencia de la incertidumbre vocacional está fundada en la individualización de la experiencia religiosa. Ser fiel a la verdad del yo ausenta el compromiso permanente porque, como comentó varias veces un novicio, ser franciscano está más en la vivencia interior que en las expresiones exteriores tradicionales. Ni siquiera aquellos frailes que han hecho votos perpetuos o han recibido la ordenación sacerdotal están exentos de la soberanía del yo de la individualización religiosa (Beck, 2017).¹³ A la par de las transformaciones subjetivas de la historia personal que genera la iniciación conventual, asoma como telón de fondo de tal experiencia, la constante duda vocacional por parte de los novicios. Es así que, a pesar de haber hecho votos, la inquietud por saber si están siendo consecuentes con lo que consideran auténtico de sí mismos, hizo que experimentaran crisis e indecisiones durante todo el proceso de noviciado.¹⁴

¹³ Las experiencias cada vez más comunes de abandono de congregaciones de sujetos con varios años como consagrados, confirma la relación de los marcos modernos de la religión y la subjetividad del creyente. Para el caso del mundo monástico, Merton (1982, p. 60), quien fuera una de las voces interreligiosas más serias del catolicismo del siglo pasado, consideraba que el incremento de las crisis vocacionales de monjes profesos estaba ocasionándose en razón de que la “autenticidad que desea sinceramente y con razón el monje moderno, lo tenga o no consiente, es antes que nada una *fidelidad a su propia verdad y a su propio ser interior en cuanto persona*” (subrayado mío).

¹⁴ Un integrante de esta generación, después de dos años como franciscano, abandonó la orden en 2018 y se integró a los estudios profesionales que había suspendido.

REFLEXIONES FINALES

A partir de este caso de estudio he presentado una manera de pensar una orden religiosa de tal manera que se articule religión (institución) y religiosidad (prácticas rituales somáticas y narrativas de consagración). Para esto, se ha puesto en relación la tradición misionera del franciscanismo y la forma en que se ha reinterpretado en las últimas décadas para dar paso a una nueva entidad administrativa en el sureste mexicano. Por otro lado, estos elementos simbólicos que componen los cauces institucionales del franciscanismo del sureste representan el contexto para dar sentido a los procesos biográficos de quienes han decidido ingresar a esta orden religiosa. En este sentido, a la par de los estudios que privilegian una perspectiva meramente institucional sobre los religiosos o el clero, conviene observar los modos en que se actualizan a partir de experiencias de prácticas concretas.

Por otro lado, los proyectos pastorales y las posturas políticas que estos frailes estarán por construir necesitan ser observados con este elemento simbólico de la resocialización que opera en la creencia religiosa. Es decir, a la par de reproducir la institución como organización corporativa, es oportuno considerar este trasfondo subjetivo aprendido a lo largo de la formación, mediante la administración de la subjetividad en la rutina litúrgica. Esto puede ayudar a explicar fenómenos más allá del claustro, como la presencia de la religión en los procesos de organización social de corte liberacionista. Estos acontecimientos están poco estudiados desde el problema de la subjetivación y reconfiguración de los esquemas de sentido. Por ejemplo, la historia y sociología de los movimientos sociales de corte cristiano en Chiapas y América Latina carecen de indagaciones que demuestren la relación entre las organizaciones sociales y los procesos de subjetivación que conllevan a transformaciones personales y colectivas de corte religiosa. Para el caso de Chiapas es común en la literatura que se caracterice el tipo de influencia ideológica en la organización política de poblaciones campesinas e indígenas; sin embargo, poco o nada se habla de los mecanismos de

incorporación subjetiva que modifican esquemas de sentido y posibilita tal o cual postura política.

REFERENCIAS

- BECK, Ulrich. *El Dios personal: la individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós, 2017.
- BLANCARTE, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- CHAUVET, Fidel de Jesús. *Los franciscanos en México (1523-1980)*. Ciudad de México: Editorial Tradición, 1989.
- CRISPÍN, María Luisa. *Huellas de un caminar: Misión jesuita de Bachajón*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2010.
- CSORDAS, Thomas. Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, United States, v. 18, n. 1, p. 5-47, 1990.
- CSORDAS, Thomas. Introduction: the body as representation and being-in-the-world. In: CSORDAS, Thomas (ed.). *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 1-24.
- CSORDAS, Thomas. Modos somáticos de atención. In: CITRO, Silvia (coord.). *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos, 2011. p. 83-104.
- DE LA TORRE, Renée. *La Ecclesia Nostra: el catolicismo desde la perspectiva de los laicos – el caso de Guadalajara*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- ECO, Umberto. *El nombre de la rosa*. Ciudad de México: Lumen, 1999.
- ELIADE, Mircea. *Muerte e iniciaciones místicas*. La Plata: Terramar, 2008.

FALCÓ PLIEGO, Luis Fernando. *Malestares de afiliación: procesos de construcción de identidad en la vida religiosa y sacerdotal en México hoy*. 2004. Tesis (Maestría en Ciencias Sociales) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ciudad de México, 2004.

FASSIN, Didier. *La fuerza del orden: una etnografía del accionar policial en las periferias urbanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2010.

GARCÍA, Antonio. *Marco Polo y la Cruzada: historia de la literatura de viajes a las Indias en el siglo XIV*. Madrid: Marcial Pons, 2009.

GARCÍA, Clara; RUBIAL, Antonio. *Iglesia y religión: la Nueva España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018.

GARCÍA, Marta Eugenia; ROSAS, Sergio Francisco. La Iglesia católica en México desde sus historiadores (1960-2010). *Anuario de Historia de la Iglesia*, España, v. 25, p. 91-161, 2016.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2003.

GOFFMAN, Erving. *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le temps des moines: clôture et hospitalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2017.

JEWDOKIMOW, Marcin. *A monastery in a sociological perspective: seeking for a new approach*. Warszawa: Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2018.

JONVEAUX, Isabelle. Asceticism: an endangered value? Mutations of asceticism in contemporary monasticism. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, Finland, v. 23, p. 186-196, 2011.

JONVEAUX, Isabelle. Asceticism and the place of the body in the modern monastic prayer. In: GIORDAN, Giuseppe; PACE, Enzo (ed.). *Mapping religion and spirituality in a postsecular world*. Boston: Brill, 2012. p. 151-166.

JONVEAUX, Isabelle; PALMISANO, Stefania; PACE, Enzo (ed.). *Sociology and monasticism: between innovation and tradition*. Boston: Brill, 2014.

KHONINEVA, Ekaterina. "Vocation in the flesh": gender and embodiment in the religious anthropology of modern Catholicism. *State, Religion and Church*, Moscow, v. 6, n. 2, p. 28-47, 2019.

LA BIBLIA Latinoamericana. Ciudad de México: San Pablo, 1972.

LAVRIN, Asunción. El umbral de la vida religiosa: el noviciado de los frailes mendicantes. In: LÓPEZ-CANO, María del Pilar Martínez (coord.). *De la historia económica a la historia social y cultural: homenaje a Gisela Von Wobeser*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015. p. 235-262.

LEACH, Edmund. *Political systems of Highland Burma: a study of Kachin social structure*. Boston: Beacon Press, 1954.

LESTER, Rebecca. The immediacy of eternity: time and transformation in a Roman Catholic convent. *Religion*, United Kingdom, v. 33, n. 3, p. 201-219, 2003.

LISBONA, Miguel. *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas: cargos, intercambios y enredos étnicos en Tapilula*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

LITURGIA de las horas. Ciudad de México: Buena Prensa, 2014. Tomo II.

LONGEAT, Jean-Pierre. *Veinticuatro horas de la vida de un monje*. Barcelona: Kairós, 2008.

LÖWY, Michael. *Guerra de dioses: religión y política en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1999.

- LUDUEÑA, Gustavo. Dos experiencias místicas de lo numinoso. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 4, n. 1, p. 87-118, 2008.
- LUDUEÑA, Gustavo. Praesentias: ascetismo y liminalidad en comunidades contemplativas benedictinas del Mercosur. *Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 5, n. 5, p. 123-152, 2003.
- MANZANO-MUGÍA, María. *No sólo por el llamado de Dios se es monja*. 1995. Tesis (Licenciatura en Antropología Cultural) – Universidad de las Américas Puebla, San Andrés Cholula, 1995.
- MASFERRER, Elio. *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. Ciudad de México: Plaza y Valdés: UNAM, 2004.
- MASFERRER, Elio. Los ritos de paso y su incidencia en el campo religioso mexicano. *Cuicuilco*, Ciudad de México, v. 20, n. 57, p. 191-205, 2013.
- MELLA, Pablo. “Esto no es una pipa”: mística y estudios de la religión en América Latina – una perspectiva liberadora. In: ALONSO, Aurelio (comp.). *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008. p. 365-395.
- MERTON, Thomas. *Acción y contemplación*. Barcelona: Kairós, 1982.
- MEYER, Jean. *La Iglesia católica en México 1929-1965*. Ciudad de México: Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2005.
- MORALES, Francisco. México independiente y franciscanos. In: MORALES, Francisco (ed.). *Franciscanos en América: quinientos años de presencia evangelizadora*. Ciudad de México: Conferencia Franciscana de Santa María de Guadalupe, 1993. p. 537-552.
- PADILLA, Mario. Gráficas y relatos: cómo evolucionaron las vocaciones sacerdotales en la Arquidiócesis de México, 1930-2000. *Relaciones*, México, v. 36, n. 141, p. 221-257, 2015.

PADILLA, Mario. *Vocación y reclutamiento sacerdotal en la Arquidiócesis de México*. 2008. Tesis (Doctorado en Ciencias Sociales) – El Colegio de México, Ciudad de México, 2008.

PATÍÑO, María. *Religiosas católicas en la ciudad de Aguascalientes: una mirada sociocultural de los relatos de vida*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2017.

RAPPAPORT, Roy. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press, 2001.

RICHI, Gabriel. La vida consagrada: nota bibliográfica. *Carthaginensia*, Murcia, v. 34, n. 65, p. 115-136, 2018.

ROBLEDO, Gabriela. Los dominicos y la construcción de una iglesia maya en Chiapas y Guatemala. *Revista Latinoamericana de Investigación Crítica*, Buenos Aires, año III, n. 5, p. 59-78, 2016.

RUBIAL, Antonio. *La hermana pobreza*. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

RUBIAL, Antonio (coord.). *La Iglesia en el México colonial*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

SBARDELLA, Francesca. Inhabited silence: sound constructions of monastic spatiality. *Etnográfica*, Lisboa, v. 17, n. 3, p. 515-534, 2013.

SIMMEL, Georg. *La religión*. Barcelona: Gedisa, 2013.

TAHAR, Malik. La Compañía de Jesús y la teología de la liberación: convergencias y divisiones sociopolíticas del catolicismo contemporáneo en América Latina. *Historia y Grafía*, Ciudad de México, n. 29, p. 95-129, 2007.

TURNER, Victor. *Dramas, fields, and metaphors*. London: Cornell University Press, 1974.

TURNER, Victor. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus, 1988.

VAN GENNEP, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza, 2008.

VIQUEIRA, Juan Pedro. Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859). In: SIGAUT, Nelly (ed.). *La Iglesia católica en México*. México: El Colegio de Michoacán, 1997. p. 69-98.

WACQUANT, Loïc. *Entre las cuerdas*: cuadernos de un aprendiz de boxeador. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.

Recebido em: 10/12/2019

Aprovado em: 04/08/2020

ESPIRITUALIDADE E SAÚDE: ENSAIO SOBRE NOVAS ARTICULAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E CIÊNCIA¹

Airton Luiz Jungblut²

Resumo: O artigo aborda analiticamente algumas das questões que surgem como consequência das novidades trazidas para o campo religioso contemporâneo da crescente penetração de práticas terapêuticas relacionadas à religião em espaços próprios das ciências da saúde (hospitais, clínicas, consultórios, postos de saúde, etc.). Busca-se compreender como, através dessa aproximação entre religião e um front da ciência moderna, são tensionados alguns aspectos destes dois campos que eram tidos, até bem pouco tempo, como inconciliáveis. Nesse exercício é dada atenção especial ao conceito de “espiritualidade”, entendida como uma propriedade inata às pessoas que é remetida, pelas ciências da saúde, à “natureza humana”.

Palavras-chave: Espiritualidade; Ciência e Religião; Religiosidade Contemporânea; Terapias Alternativas.

SPIRITUALITY AND HEALTH: ESSAY ABOUT THE NEW ARTICULATIONS BETWEEN RELIGION AND SCIENCE

Abstract: The article analytically addresses some of the issues that arise as a result of the novelties brought to the contemporary religious field by the increasing penetration of religious-related therapeutic practices into the realm of health sciences (hospitals, clinics, doctor's offices, health centers, etc.). It is an effort to understand – through this approach between religion and a front of modern science – how tension is formed between some aspects of these two fields, which

¹ Como citar: JUNGBLUT, Airton Luiz. Espiritualidade e saúde: ensaio sobre novas articulações entre religião e ciência. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 201-216, 2020.

² Airton era professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. Este trabalho representa uma pequena homenagem ao pesquisador, que construiu parte de sua trajetória no NER/PPGAS/UFRGS. Ele faleceu no dia 29 de junho de 2020.

were, until recently, considered irreconcilable. In this exercise, special attention is given to the concept of “spirituality”, understood as an innate property to people and associated by the health sciences to “human nature”.

Keywords: Spirituality; Science and Religion; Contemporary Religiosity; Alternative Therapies.

INTRODUÇÃO

O termo “espiritualidade”, conforme uso comum ou mesmo acadêmico carrega consigo uma certa imprecisão conceitual. Ele aparece, mais frequentemente, associado a formas menos elaboradas de vivência e/ou percepção religiosa. Ocupa parte daquela zona nebulosa onde gravitam formas pouco precisas de modalidades religiosas. A palavra tem o sufixo “-idade” que é adicionado a adjetivos com a finalidade de formar substantivos que expressam a ideia de situação, condição, qualidade, modo de ser, estado, propriedade. Trata-se, portanto, de um termo que alude a algo “espiritual” que as pessoas ou coisas, vinculadas ou não a uma modalidade religiosa, possuem, carregam consigo, consciente ou inconscientemente.

José Jorge de Carvalho, numa das raras definições acadêmicas sobre espiritualidade, atenta para as expressões “manifestas” e “caladas”:

[...] espiritualidade é, para mim, a maneira como um determinado indivíduo internaliza, desenvolve, de um modo sempre idiossincrático, aquela particular via ou modelo de união (ou de re-ligação, para lembrarmos a origem do termo) proposto pela religião a que adere. Assim, espiritualidade já implica uma dimensão de subjetividade trabalhada, de experiência que transcende a norma ou a expectativa formal da comunidade. Enfim, pode-se ser religioso, no sentido de assiduidade de participação, sem que se tenha uma espiritualidade muito desenvolvida.

[...] além das espiritualidades manifestas, mutuamente comunicadas, estão as espiritualidades caladas, circunscritas, fechadas em si mesmas (Carvalho, 1992, p. 4, 7).

Uma rápida busca por esse termo na Web nos aponta para algo curioso: “espiritualidade” aparece muito associada a tratamentos “alternativos” realizados em espaços de saúde (hospitais, clínicas, consultórios, postos médicos, etc.). E eis que um termo aparentemente “inocente” revela todo um interessantíssimo empreendimento semântico, ou mesmo uma “província de significados” (Schutz, 1979, p. 248-249), a ver com coisas curiosas que acontecem no campo religioso contemporâneo.

Tal descoberta não é nova no Brasil. Pesquisadores como Waleska de Araújo Aureliano e Rodrigo Toniol já, há alguns anos, vêm analisando essa curiosa simbiose entre terapias algo religiosas e procedimentos de cura médica.

Segundo nos informa Aureliano (2011), o termo “espiritualidade”, no Brasil, vem se vinculando a adoção gradativa de orientações da Organização Mundial da Saúde (OMS) de disponibilizar aos consumidores de serviços públicos de saúde tanto a chamada Medicina Tradicional (MTs), Medicina Alternativa e Complementar (MACs). Segundo a autora, esse processo

[...] fez com que certos recursos terapêuticos antes restritos aos espaços alternativos de cura (sejam eles os tradicionais centros espíritas ou os modernos centros holísticos da Nova Era) estejam gradualmente sendo incorporados ao sistema nacional de saúde, tanto público, quanto privado (Aureliano, 2011, p. 183).

A autora informa, ainda, que em 2006 o Governo Federal brasileiro lançou o Plano Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC), que trata da inclusão de “terapias não-biomédicas” no SUS (Sistema Único de Saúde) (Aureliano, 2011, p. 183), entre as quais: antroposofia, o Reiki, o termalismo-crenoterapia, etc.

Rodrigo Toniol (2015a, 2015b, 2017), por sua vez, tem contribuído com uma ampla análise a respeito de como esse processo tem ocorrido e monitorado o impacto no campo médico. O autor nos apresenta aos pioneiros na criação dessa articulação entre saberes médicos e religiosos, que tem como corolário a emergência do índice “espiritualidade”. Refere

e demonstra através de quadros evolutivos o *boom* de pesquisas e publicações científicas que têm sido produzidas nas últimas décadas. Trata-se de um empreendimento acadêmico que avalia a eficácia da ação das MTs e MACs sobre a “espiritualidade” de pacientes atendidos em espaços médicos convencionais. É realmente surpreendente essa mobilização em proveito da mensuração da eficácia das terapias direcionadas à espiritualidade dos pacientes que setores acadêmicos vinculados às ciências médicas movem, sendo que na grande maioria dos casos é para atestar eficácia desses procedimentos. Descobre-se, através disso, um certo desembaraço das ciências médicas para com a, outrora, intangível dimensão espiritual da doença.

PROXIMIDADES ENTRE RELIGIÃO E CIÊNCIA

Já é de conhecimento geral que serviços de cura, minimização de sintomas de doenças e paliativismos, etc., oferecidos por agências religiosas no Brasil promove a aproximação entre estas e seus potenciais adeptos, fieis, clientes. Cândido Procópio, já em 1961, afirmava que a “esperança de cura” seria o “motivo primordial de aproximação” de pessoas doentes às chamadas “práticas mediúnicas” (Procópio, 1961, p. 94).

Também já sabemos que adeptos e praticantes das chamadas religiões de Nova Era (New Age), principalmente em função da dimensão “terapêutica” destas, esboçam uma relação menos tensa, mais amigável, com a Ciência moderna. Já em 1986, Robert Bellah, estudioso deste campo religioso, afirmava:

Muito embora a ciência seja vista de forma ambivalente e os perigos do progresso científico sejam conscientemente temidos por muitos membros dos grupos estudados por nós, a ciência enquanto tal não é rejeitada. Há uma crença de que parte significativa daquilo que é experimentado *pode ser validado cientificamente*. Na verdade, os grupos de potencial humano (e a Meditação Transcendental) acreditam que seus ensinamentos estão de acordo com a ciência, no sentido em que ela é amplamente entendida. O estudo da fisiologia

do cérebro durante a meditação é considerado não como uma ameaça, mas como um suporte para a prática religiosa (Bellah, 1986, p. 31, grifo nosso).

Também Colin Campbell, ao tratar de religiões e religiosidades representantes do que ele chama de “teodicéia oriental”, locus classificatório de muitas das terapias alternativas que tratamos aqui, vê articulações estratégicas entre ciência e este tipo de religiosidade mística e difusa embalada pela Nova Era:

[A] teodicéia oriental tem uma evidente vantagem sobre a ocidental tradicional na medida em que tanto é menos vulnerável ao ataque da ciência (visto que não é baseada em verdades literais, históricas) como é mais compatível com o pensamento moderno em sua aparente abertura e individualismo. Esse individualismo extremo, juntamente com o anti-dualismo e a relativização das pretensões de verdade, torna-a um alvo muito difícil para o ataque dos racionalistas e cientistas. De fato, a religião mística oriental tende a usar o ataque secular, humanístico sobre a religião tradicional em benefício próprio; ao mesmo tempo em que também se aproveita das incertezas e disputas no interior das ciências para promover afirmações místicas (Campbell, 1997, p. 18).

No caso em questão, aqui, assiste-se a novos movimentos de aproximação entre ciência e religião ou, pelo menos, entre ciência e alguns subprodutos da religiosidade contemporânea. Olhando para esses movimentos veem-se sinais de amistosidade sendo emitidos do campo religioso para o campo científico. A novidade trazida pela noção de “espiritualidade”, livre tráfego por certas áreas do campo das ciências da saúde, é que, agora, já se pode observar, também, o campo científico emitindo sinais amistosos em direção ao campo religioso.

Nesse processo, vejo como importante a ideia ventilada no campo das ciências médicas de que há uma “espiritualidade” que, inelutavelmente, faz parte da condição humana, que “é parte da natureza da pessoa” e que nada tem a ver com as “escolhas individuais”, com “adesão” (Toniol, 2015a, p. 205). Trata-se, como capta Toniol, do “fundamento espiritual da pessoa, forjado, ao fim e ao cabo, na natureza humana” (Toniol, 2017, p. 155). De

uma “espiritualidade [que seria] parte da natureza da pessoa, enquanto a religião [seria] a expressão de escolhas individuais” (Toniol, 2017, p. 156). E isso, previsivelmente, não se faz sem que a ideia de “holismo” seja acionada:

A dimensão espiritual incide tanto na saúde física como mental dos indivíduos. Isso é, espiritualidade tem a capacidade de transpassar as possíveis fronteiras entre essas “partes”, encarnando de modo emblemático o caráter holístico da saúde humana (Toniol, 2015b, p. 126-127).

Ora, esses afagos que as ciências da saúde estariam a fazer a alguns subprodutos da religiosidade contemporânea mostram algo instigante: uma rearticulação entre religião e ciência que não deixa de por em xeque a eficácia daquele ato iluminista emblematicamente produzido pelo naturalista sueco Carlos Lineu através do qual, segundo Roque Laraia, o homem é “derrubado de seu pedestal sobrenatural” e colocado “bem no meio da natureza, na ordem dos primatas”. Esse “ato iconoclasta” ocorre “no contexto do século XVIII, quando a explicação da natureza do homem é fortemente influenciada pelo desenvolvimento da biologia” (Laraia, 2005, p. 321). Assim como essa *naturalização* do homem, antes considerado “à parte da natureza” (Laraia, 2005, p. 321), a sua *dimensão espiritual* deixaria, por muito tempo, de ser algo com que a ciência se ocupasse.

Dessa forma, não deixa de ser curioso quando se vislumbra esforços das ciências da saúde para realojar a *dimensão espiritual* no conjunto do que é tomado por “ser humano”, produzindo, de forma tão pacífica, essa articulação conceitual entre o *espiritual* e o *natural* humano. Essa “natureza humana” dotada de “espiritualidade” emergida, como discurso, de alguns setores das ciências da saúde é, certamente, um fenômeno recente e complexifica ainda mais a já intrincada relação entre modernidade e religião.

A QUESTÃO DA VALIDAÇÃO DA CRENÇA NA ESPIRITUALIDADE

Em se tratando de crer, há sempre o velho problema da “validação” da crença individual através do vínculo com alguma modalidade religiosa, do necessário sentimento de “dependência tutelar que vincula o fiel ao seu culto”, segundo Durkheim (1989, p. 495) e que animaria a religião de um modo geral. Os indivíduos sempre querem que aquilo no qual creem tenha pelo menos um mínimo de aceitabilidade social, que seja compartilhado como sentimento social, que seja experimentado por outros e que estes lhe atestem através de testemunhos e outras práticas a aceitabilidade de suas crenças e práticas religiosas.

Como deve ocorrer a validação da crença religiosa no mundo contemporâneo? Em sua tentativa de construir uma classificação típica-ideal dos diversos “regimes de validação do crer”, disponíveis nas várias modalidades religiosas existentes, Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 163) nos apresenta as seguintes quatro validações:

Regime de validação	Instância de validação	Critério de validação
Institucional	A autoridade institucional qualificada	A conformidade
Comunitária	O grupo como tal	A coerência
Mútua	O outro	A autenticidade
Autovalidação	O indivíduo, ele mesmo	A certeza subjetiva

Esses “regimes de validação”, em formato típico-ideal, foram pensados para esgotar as possibilidades desse exercício tão importante no universo da religião que é atestar credibilidade ao que se crê. O levantamento que Rodrigo Toniol (2015b) fez de publicações internacionais, utilizando o Sistema Online de Busca e Análise de Literatura Médica (Medline), em que os termos “espiritualidade” e “saúde” aparecem associados, torna visível o que

poderíamos considerar um novo “regime de validação” da crença religiosa. Vejamos os dados trazidos por Toniol (2015b, p. 116-117).

Entre 1970 e 1979 apenas um artigo mencionou o “fator espiritualidade”. Na década seguinte o número saltou para 89 ocorrências. Entre 1990 e 1999 foram 293 e, finalmente, entre 2000 e 2009 o aumento foi emblemático, 2513 trabalhos relacionaram espiritualidade à saúde. A evidente expansão no número de periódicos, livros e textos científicos nesse período não diminui a relevância desses números, pelo contrário, a reforça. Na comparação entre o crescimento percentual da totalidade de textos indexados na *Medline* e dos materiais que estabelecem a associação aqui tematizada, encontramos os seguintes dados: na comparação entre 1980 e 1990 o número geral de publicações cresceu 177% e o específico (espiritualidade + saúde) 229%; nas décadas seguintes o aumento foi de 55% para um e 757% para o outro. A progressão nos números de publicações e os significativos incrementos em todos os intervalos é, de fato, um argumento contumaz [...] para fundamentar a percepção generalizada de que há um maior interesse das ciências médicas pela espiritualidade.

No Brasil, uma ligeira checagem em plataformas de textos acadêmicos, como “SciELO” e “Google Acadêmico” é o bastante para verificar a associação muito recorrente entre os termos “espiritualidade” e “saúde”. Olhando um pouco mais atentamente para essa literatura acadêmica, pode-se também verificar que, em grande parte, ela é composta por textos que buscam algum tipo de mensuração sobre a eficácia das terapias que tratam da “espiritualidade” de vários tipos de pacientes que estão a receber cuidados das ciências da saúde. Em muitos casos, esses olhares acadêmicos sobre a “espiritualidade” desses pacientes atestam “resultados positivos” e acabam por validar sua utilidade.

Temos aqui algo novo e curioso. Um front da ciência – que, como se sabe, sempre desdenhou o que não pode ser esquadrinhado cartesianamente – testemunhando favoravelmente à religião. Trata-se de um novo “regime de validação” que emerge. Agora além da validação “institucional”,

“comunitária”, “mútua” e “autovalidação” temos, também, a validação científico-acadêmica.

ACOLHIDA OU APROPRIAÇÃO DISCIPLINATÓRIA?

Mas nem tudo é tão tranquilo e amistoso nesse processo pelo qual as ciências da saúde passam a respeitar e incorporar práticas terapêuticas holísticas dirigidas à espiritualidade dos pacientes e relacionadas com a New Age. Era previsível que, em algum momento, as ciências médicas mais “ortodoxas” manifestassem suas reservas a esse processo. No Brasil, em uma “Nota à população e aos médicos”, tornada pública em 13 de março de 2018, pelo Conselho Federal de Medicina (CFM), a respeito da “Incorporação de práticas alternativas pelo SUS”, manifesta “posição contrária a essa medida”. A instituição argumentava que: “1) Tais práticas alternativas não apresentam resultados e eficácia comprovados cientificamente”) A prescrição e o uso de procedimentos e terapêuticas alternativos, sem reconhecimento científico, são proibidos aos médicos brasileiros, conforme previsto no Código de Ética Médica e em diferentes normas aprovadas pelo Plenário desta autarquia”.

Como se percebe, a ortodoxia médica brasileira levanta questões a respeito da comprovação científica da eficácia das terapias alternativas, mesmo que, como foi referido acima, uma quantidade expressiva de artigos científicos fornecessem algum respaldo a elas. A questão que se coloca, então, é até que ponto essa literatura é levada a sério por essa ortodoxia médica. Ela não seria, em grande escala, uma literatura produzida por “convertidos” para “convertidos”? Não é improvável que alguns setores das ciências médicas encontrem-se como que seduzidos pela perspectiva “holista” trazida pelas religiosidades New Age e, em função disso, tenham adotado uma postura menos rigorosa em se tratando de construção de evidências comprobatórias para tais práticas. Um levantamento investigatório, a ser feito, sobre esse tipo de vínculo ajudaria bastante a identificar o “lugar de fala” daqueles que, dentro das ciências médicas, se mostram entusiastas das terapias holistas.

Há também tensões entre os detentores desses saberes terapêuticos e os agentes que, de dentro das ciências da saúde, começam a se apropriar deles. Conforme nos informa Waleska Aureliano (2011), as políticas integrativas têm sido criticadas pelos antigos operadores das práticas terapêuticas que a compõem por sofrerem um visível “controle, normatização e disciplinamento”. Essas práticas, “que antes eram dominadas pelos sujeitos em relações terapêuticas cotidianas e regidas por mecanismos de controle próprios de seus praticantes” (Aureliano, 2011, p. 184), passam a ser tuteladas por agentes oficiais das ciências da saúde.

Tradicionalmente, no Brasil, há como que uma postura da “medicina hegemônica” de tratar autoritariamente as práticas concorrentes, aquelas que se apresentam como alternativa; seja para lhe negar real valor terapêutico ou, mesmo, quando lhe interessa, para lhe disciplinar, controlar, normatizar. Paula Monteiro já havia notado esse tipo de postura em 1985, quando percebe algo assim ocorrendo com a chamada “medicina comunitária”. Diz a autora:

Cumprе ressaltar que todas as vezes que a Medicina hegemônica se voltou para a compreensão das práticas populares, sobretudo no que diz respeito às tentativas de seu aproveitamento dentro da chamada “medicina comunitária”, que pretende treinar “agentes nativos” para o atendimento médico-hospitalar mais imediato, ela o fez no sentido da reapropriação, e conseqüente neutralização, desses valores em seu próprio esquema de conhecimento e exercício. Desse modo a revalorização das práticas populares se dá no sentido de tornar mais contundente, duradora e eficaz a penetração da Medicina hegemônica, e não no da compreensão e revalorização das práticas mágico-religiosas (Monteiro, 1985, p. 108-109).

No caso mais atual, aqui em questão, das terapias holistas direcionadas à espiritualidade dos pacientes, há também, segundo Aureliano (2011, p. 185), críticas ao esvaziamento dos “conteúdos teórico-filosóficos” dos MTs e MACs ao serem “transpostas para os campos da racionalidade científica que domina os sistemas oficiais de saúde”. São questionados, também, “os modos como se tenta medir a eficácia dessas terapias”, bem como “das

racionalidades médicas nelas envolvidas através de instrumentos e conceitos provenientes da biomedicina que opera com paradigmas completamente diferentes” (Aureliano, 2011, p. 185).

O MERCADO DA ESPIRITUALIDADE

Vê-se, pelo exposto até aqui, que o emergente cuidado que as ciências da saúde têm dispensado à “espiritualidade”, não se faz sem que as tensões do “mercado religioso” emergjam também, já que se trata de práticas terapêuticas que, em muitos casos, mudam abruptamente de mãos e isso, evidentemente gera contestações sobre a propriedade desses produtos, bem como, sobre a qualidade daquilo que é entregue ao consumidor final, o paciente que faz uso dos sistemas de saúde oficiais. Temos, claramente, o surgimento de um produto híbrido entre a religiosidade New Age contemporânea e ciências da saúde centrada na ideia, relativamente nova nesse segundo campo, de que há uma “natureza humana” que além das propriedades já conhecidas (fisiológicas, morfológicas, químicas, energéticas, psíquicas, etc.) também pressupõe uma “espiritualidade”. Importante, também, viu-se, essas propriedades formariam um arranjo “holístico” que precisa estar harmonizado para que a saúde do paciente fosse restaurada.

Trata-se de um produto oferecido em espaços bastante dessacralizados, nas ascéticas áreas destinadas ao exercício das ciências da saúde (hospitais, clínicas, consultórios, postos de saúde, spas, etc.). Também por se apresentar como um produto que tem um tipo de validação um tanto inusitado, se comparado aos produtos tradicionais disponíveis no mercado religioso, tem sua eficácia testemunhada através de procedimentos afins com a ciência (pesquisas, experiências, publicações científicas, etc.).

Se comparado ao produto não hibridizado, as práticas terapêuticas das ciências da saúde vinculadas à “espiritualidade” possuem vantagens e desvantagens. Por um lado, ostentam uma certificação altamente valiosa no mundo moderno, a ciência empenha-se em lhe dar credibilidade. Isso

não é pouco, se levarmos em consideração que durante séculos foi essa forma de conhecimento que corroeu o prestígio das práticas religiosas. Se agora temos um “ex-inimigo” disposto a ceder espaços em seu ceticismo ao campo mágico-religioso, isso, certamente, impressiona. Trata-se, pois, de dois gigantes da cognição humana unidos para emprestar credibilidade a alguns procedimentos terapêuticos bastante acionados nos dias atuais.

Por outro lado, não deixa de ocorrer uma certa perda de aura nesta hibridização de que se fala aqui ou, para usar um termo mais comum aos antropólogos, uma certa perda de *mana* nesse processo. A percepção esboçada por pesquisadores desse fenômeno de que há contestações de operadores “nativos” dessas terapias quanto a forma de apropriação delas pelas ciências da saúde, além de revelar disputa mercadológica pelo controle do “produto”, indica insatisfação com uma certa artificialização do “produto” decorrente da forma cientificizada como é tratado. É como se as ciências da saúde entregassem um produto “industrializado” – cheio de adulterações padronizadoras, ascético, pasteurizado, desencantado, com déficits de energias mágico-religiosas – e o campo New Age algo mais orgânico, nativo, tradicional – cheio de *mana* reenergizador.

À GUIA DE CONCLUSÃO

O exame feito até aqui dessa “espiritualidade”, que penetra triunfante nos ambientes clínicos e hospitalares, nos diz muito sobre como religiosidades, sensibilidades, práticas terapêuticas do tipo “Nova Era” (New age) se propagam nos tempos atuais.

Em outro texto (Jungblut, 2015)¹, abordamos algo que parece útil trazer aqui. Trata-se do conceito de “novaerização” proposto por Anthony D’Andrea (1996), que nomeia de forma sintética os vários tipos de processos destracionalizantes por que passam, na atualidade, diversas tradições religiosas que estão, ou não, organizacionalmente institucionalizadas. Alude também ao processo de autonomização dos indivíduos e pequenos grupos em relação

a essas tradições e, ainda, o funcionamento organizacional desinstitucionalizado, em rede. Assim, este conceito se mostra algo apropriado para aludir processos variados onde tais agentes disporiam de crescente liberdade para permanecer, transitar, inventar, atuar ecleticamente, produzir bricolagens e/ou sincretizar os elementos de crença recolhidos do contemporâneo mercado de bens religiosos.

Talvez tenhamos aqui um pouco disso, de “novaerização”, se processando por todos os lados. Mas há, contudo, algo novo trazido pela acolhida do termo “espiritualidade” para o interior das percepções próprias das ciências da saúde e que contribui para adensarmos ainda mais o escopo daquilo que captado pelo conceito de “novaerização”. Um movimento de novo tipo é detectável aqui, a amistosidade de setores de um front da ciência moderna para com algo acoplado ao mágico-religioso. Esse esforço que parcelas das ciências da saúde fazem para acomodar práticas e percepções desse tipo, estranhas aos procedimentos científicos, indica estar em processo uma certa permeabilidade do, antes, rígido casco que protege o pensamento racional moderno. As razões para isso podem ser várias. A ciência, ou setores dela, passam por um processo de flexibilização de seu ceticismo racionalizante? Com o individualismo exacerbado dos nossos dias, os profissionais das ciências da saúde têm mais agência, mais autonomia identitária, e se sentem menos constrangidos por um rigor científico desencantador que reinava absoluto até bem pouco tempo e isso explicaria o contrabando que fazem para dentro do seu campo profissional das práticas terapêuticas da Nova Era? Temos, inegavelmente, como se vê, um novo front dos processos de “novaerização” a investigar.

REFERÊNCIAS

- AURELIANO, Waleska de Araújo. *Espiritualidade, saúde e as artes de cura no contemporâneo*: indefinição de margens e busca de fronteiras em um centro terapêutico espírita no sul do Brasil. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.
- BELLAH, Robert. A nova consciência religiosa e a crise na modernidade. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 18-37, 1986.
- CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 5-29, 1997.
- CARVALHO, José Jorge de. *O encontro de velhas e novas religiões*: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1992. (Série Antropologia, 131).
- D'ANDREA, Anthony A. F. *O self perfeito e a nova era*: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.
- JUNGBLUT, Airton Luiz. New Age-ification. In: GOOREN, Henri (ed.). *Encyclopedia of Latin American Religions*. Cham: Springer International Publishing, 2015. p. 1-5.
- JUNGBLUT, Airton Luiz. O Evangelho New Age: sobre a gnose evangélica no Brasil na visão de seus detratores. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 101-121, 2006.

LARAIA, Roque de Barros. Da ciência biológica à social: a trajetória da antropologia no século XX. *Habitus*, Goiás, v. 3, n. 2, p. 321-346, 2005.

MONTEIRO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

PROCÓPIO, Cândido. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.

SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

TONIOL, Rodrigo. *Do espírito na saúde: oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015a.

TONIOL, Rodrigo. Espiritualidade que faz bem: pesquisas, políticas públicas e práticas clínicas pela promoção da espiritualidade como saúde. *Sociedad y religión*, Buenos Aires, v. XXV, n. 43, p. 110-143, 2015b.

TONIOL, Rodrigo. O que faz a espiritualidade? *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, p. 144-175, 2017.

ÚLTIMAS PUBLICAÇÕES DO AUTOR

JUNGBLUT, Airton Luiz; ADAMI, Vítor Hugo da Silva. Hinduísmos ocidentalizados e suas percepções acerca do sexo: Movimento Hare Krishna e Movimento Rajneesh. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 1, p. 104-121, 2017.

JUNGBLUT, Airton Luiz. Ser evangélico en América Latina: elementos para un análisis. *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, n. 260, p. 95-108, 2015.

JUNGBLUT, Airton Luiz. Práticas ciberativistas, agência social e ciberacontecimentos. *Vivência: Revista de Antropologia*, Natal, v. 1, n. 45, p. 13-22, 2015.

JUNGBLUT, Airton Luiz. Globalização e religião: efeitos do pluralismo global no campo religioso contemporâneo. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 14, n. 3, p. 419-436, 2014.

JUNGBLUT, Airton Luiz. O Evangelho New Age: sobre a gnose evangélica no Brasil na visão de seus detratores. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 101-121, 2006.

Recebido em: 26/08/2020

Aprovado em: 26/08/2020

RAFFAELE PETTAZZONI:
A RELIGIÃO ENTRE ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA^{1, 2}

*Cristina Pompa*³

Resumo: O artigo pretende mostrar a papel fundamental da antropologia no surgimento e no desenvolvimento da chamada Escola Italiana de História das Religiões, a partir da análise da obra de seu fundador: Raffaele Pettazzoni. Após a apresentação dos contextos intelectuais europeu e italiano do início do século XX, a análise foca a originalidade da abordagem laica e historicista de Pettazzoni, particularmente evidente não apenas na relação tensa com a fenomenologia da religião, mas também na crítica ao positivismo e ao historicismo idealístico. O objetivo é mostrar o quanto a História das Religiões de matriz italiana, surgida no começo do século XX, pode ser considerada, para todos os efeitos, uma escola antropológica.

Palavras-chave: História das Religiões; Raffaele Pettazzoni; Historicismo.

RAFFAELE PETTAZZONI:
RELIGION BETWEEN ANTHROPOLOGY AND HISTORY

Abstract: The article aims to show the fundamental role of anthropology in the emergence and development of the so-called Italian School of History of Religions, based on the analysis of the work of its founder: Raffaele Pettazzoni. After presenting the European and Italian intellectual contexts of the early 20th century, the analysis

¹ Uma versão anterior, mais ampla, deste artigo foi publicada em 2018 em uma coletânea dedicada à História das Religiões. Por razões editoriais, o livro está fora de circulação. Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela bolsa de pesquisa no exterior (BPE, processo 2015/07718-0) concedida entre 2015 e 2016 para realizar a investigação na Itália.

² Como citar: POMPA, Cristina. Raffaele Pettazzoni: a religião entre antropologia e história. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 217-253, 2020.

³ Cristina Pompa é professora da Universidade Federal de São Paulo, Brasil. E-mail: cris.pompa@gmail.com.

focuses on the originality of Pettazzoni's secular and historicist approach, particularly evident not only in the tense relationship with the Phenomenology of Religion, but also in the critique of Positivism and Idealistic Historicism. The objective is to show how the Italian History of Religions, since the beginning of the 20th century, can be considered, for all intents and purposes, an anthropological school.

Keywords: History of Religions; Raffaele Pettazzoni; Historicism.

INTRODUÇÃO

O questionamento da religião enquanto dimensão autoevidente da existência e, ao mesmo tempo, categoria analítica, vem sendo desenvolvido pelas ciências sociais há quase três décadas, devido em boa parte à crítica pós-colonial e também à própria dinâmica do campo até hoje definido como “religioso” (Steil; Toniol, 2013). A inadequação teórica e as implicações políticas do uso da noção de religião na análise de práticas diversas das ocidentais têm se tornado evidentes, pelo menos desde a crítica de Talal Asad (1993) à antropologia culturalista americana e, especificamente, ao trabalho de Clifford Geertz, que naturaliza a religião como experiência trans-histórica e trans-cultural e ontologiza a *crença*, vista como pulsão simbólica universal a algo que transcende o mundo material.

Esta anterioridade existencial e epistemológica da *crença*, condição do dualismo religioso/secular próprio da modernidade, já foi aprofundado por autores brasileiros, no quadro mais amplo da reflexão sobre a validade paradigma da secularização (Montero, 2006, 2010; Giumbelli, 2011). Entretanto, uma atenção menor foi reservada a uma outra acusação séria de Asad ao culturalismo: a o caráter fenomenológico de seu conceito de religião, expressa no próprio vocabulário de Geertz. Não seria irrelevante tentar aprofundar os desdobramentos teóricos desta questão, pois o viés fenomenológico subjaz a boa parte das pesquisas sobre religião no Brasil, até hoje.

Com efeito, a referência a obra de Mircea Eliade é frequente nos estudos brasileiros da religião (ou das *religiões brasileiras*), inclusive antropológicos, sem muita atenção aos pressupostos teórico-metafísicos da fenomenologia religiosa – da qual Eliade é o maior representante. Mesmo sem ontologizar explicitamente o “sagrado” enquanto dimensão da realidade, como no irracionalismo de Rudolf Otto, a fenomenologia religiosa hipostatiza a aspiração universal do homem a algo que o transcende, subtraindo assim a religião, heurística e epistemologicamente, a qualquer questionamento histórico e cultural.

Curiosamente, nesta crítica de Asad à fenomenologia, via Geertz, é reconhecível a crítica que a Escola histórico-religiosa italiana moveu, em plena modernidade, à fenomenologia da religião e, mais em geral, às orientações “irracionalistas” (De Martino, 1957) que se difundiram na Europa do século XX. Quase desconhecida no Brasil, a não ser por um grupo restrito de especialistas em Ciência da Religião, a escola começou a ter, nos últimos anos, uma tímida difusão no país (Massenzio, 2005; Silva, 2011; Agnolin, 2013). Em contraste com a já consolidada tradição de estudos na América Latina, ainda não existe nenhuma tradução dos autores mais relevantes – se excetuarmos a tradução de 2016 de “o Método Comparativo” de Raffaele Pettazzoni⁴. Por isso, é interessante repensar historicamente as propostas desta vertente dos estudos de história das religiões que, do ponto de vista metodológico, trouxe uma discussão focada exatamente na problematização de seu objeto e de suas categorias de análise, abrindo a antropologia religiosa ao historicismo e aproximando a História das Religiões da antropologia, a partir da exigência histórico-comparativa.

O surgimento da Escola e de suas escolhas epistemológicas se situa, por um lado, no quadro da (e em contraste com a) discussão europeia a respeito

⁴ Em 2016 saíram duas traduções deste texto de Pettazzoni, evidentemente desconhecidas uma à outra: a de Hugo Soares, que redigiu também uma pequena introdução, nas páginas desta revista, e a de Lorenzo Sterza e Márcia M. E. Costa, com um comentário de Deyve Redyson (*Religare*, v. 13, n. 1, p. 245-265, 2016).

da Ciência da Religião e da Antropologia do final do século XIX e, por outro lado, no interior de um debate propriamente filosófico, de ressonância europeia mas de matriz totalmente italiana, dominado pelo historicismo de Benedetto Croce. É no cruzamento destas três disciplinas, a Ciência da Religião, a Antropologia e a Filosofia historicista, que a História das Religiões italiana encontra sua especificidade. Raffaele Pettazzoni, o iniciador da Escola, desenvolveu essa articulação ao longo de cinco décadas: tentarei apresentar aqui alguns nós conceituais do seu pensamento, que possam mostrar, por um lado, o percurso de construção do lugar epistêmico da religião na pesquisa histórica e etnológica e, por outro lado, o desenvolvimento autônomo, a partir da questão (ou do questionamento) da “religião”, de uma escola antropológica.

OS ESTUDOS DE RELIGIÃO NA EUROPA E NA ITÁLIA, ENTRE OS SÉCULOS XIX E XX

Os estudos histórico-antropológicos da religião no século XIX desenvolveram-se em dois âmbitos: o filologismo da *comparative mythology* de Friedrich Max Müller (1856 [1909] e 1870) e a antropologia evolucionista de Edward B. Tylor (1871), cujo *Primitive Culture*, vale lembrar, é em boa parte dedicado às “sobrevivências” religiosas, à magia, à mitologia e ao “animismo”. Essas obras marcaram, quase contemporaneamente, o nascimento da Antropologia e da Ciência da Religião. Mesmo com diferentes perspectivas, Tylor e Max Müller propuseram uma “ciência” (da religião e, mais em geral, do homem) sob o signo do comparatismo analógico e morfológico, em busca de um “originário”.

O “originário”, no sentido da experiência “original” do sagrado, esteve também na base do trabalho do Rudolf Otto, que em 1917 propôs a autonomia categorial do religioso (Otto, 1992). Contemporaneamente, a Escola histórico-cultural alemã, influenciada pelo romantismo da “*kultur*”, desembocava, no que diz respeito aos estudos de religião, na Escola de Viena do

Padre Wilhelm Schmidt. Também neste caso, o método da comparação analógica consistia em uma busca de elementos mínimos, ou mais antigos, a partir dos quais teriam se desenvolvido – até de forma involutiva, as formas religiosas “superiores”: nisso se baseava a teoria do “monoteísmo primordial”, o *urmonotheismus*.

Todas essas teorias e escolas falavam em “história”, mas se tratava de uma história *morfológica*, baseada em formas, não em processos: uma história de “ciclos”, ou uma história ao contrário (degeneração), ou uma história conjectural, ou a história etimológica, ou a história da encarnação histórica de uma essência meta-histórica. Enfim, uma não história.

Da ideia de R. Otto de sagrado como “experiência” irreduzível a outras dimensões da existência humana, tiraria força a fenomenologia religiosa, com o teólogo holandês Gerardus Van der Leeuw e, sobretudo, com Mircea Eliade. Com este último, a realidade última à qual remetem os fenômenos religiosos não seria propriamente uma ontologia do sagrado, mas a ideia da religião como sentimento inato no homem: o *homo religiosus*, que *crê*, tão naturalmente quanto o *homo faber* produz. Deste postulado derivam os conceitos mais conhecidos de Eliade: a noção de “eterno retorno” como resolução meta-histórica do devir numa série infinita de novos começos idênticos, a ideia da “nostalgia das origens” que levaria o “homem arcaico” (na verdade, qualquer homem em sua “essência”) a buscar refúgio na dimensão do mito e, finalmente, a relação sagrado/profano, em que este último é destituído de qualquer significado e valor.

Este era, *grosso modo*, o panorama dos estudos sobre religião entre o final do século XIX e a primeira metade do XX na Europa. Foram estes os principais interlocutores, em relação – ou contra – os quais a chamada Escola Italiana de História das Religiões, pelos menos em seu momento

inicial, se posicionou.⁵ A característica central desta escola é a análise estritamente histórica dos fatos religiosos, reconduzindo, à razão histórica e à especificidade cultural a esfera pensada pelos praticantes – mas também, como vimos – por boa parte dos próprios estudiosos – como universal, a-histórica e trans-cultural.

Não deixa de causar surpresa o nascimento da Escola num ambiente cultural, como o italiano, marcado pelo antimodernismo católico do início do século XX. Por outro lado, a presença do historicismo idealístico de Benedetto Croce pode ajudar na contextualização do surgimento da “terceira via” (Gasbarro, 1990), no panorama dos estudos sobre religião do século vinte, dominado, por um lado, pela explicação científico-positivista, e, por outro, pela compreensão fenomenológico-hermenêutica. A primeira dissolvia o fenômeno religioso em outras dimensões: a sociologia do conhecimento de Durkheim, as relações de produção da leitura marxista, as etapas evolutivas da civilização universal do evolucionismo positivista. A segunda tornava a religião um fenômeno irreduzível a outras razões e inexplicável a não ser em seus próprios termos, como no caso do fideísmo da escola histórico-cultural de Viena, da ontologia do sagrado de Otto, da universalidade do *homo religiosus* da fenomenologia religiosa.

Na Itália floresciam os estudos setoriais das religiões específicas, no quadro dos estudos de história e filologia oriental e indo-europeia. A história das religiões (ou, melhor, *da religião*) reduzia-se à historiografia das religiões “superiores”, em primeiro lugar o cristianismo, como no caso do primeiro curso de História das Religiões, instituído em 1886 junto à Universidade de Roma e logo transformado em História do Cristianismo, cujo titular – como aliás, a esmagadora maioria dos estudiosos – era sacerdote.

⁵ Deixo propositalmente de lado a sociologia, tanto na vertente durkheimiana quanto na weberiana, porque, como veremos, a História das Religiões italiana não escolheu esses autores como interlocutores devido à profunda influência da filosofia historicista de Benedetto Croce.

Justamente os católicos mais abertos ao diálogo com cientistas não católicos e à própria crítica histórica do cristianismo, promoveram no começo do século o movimento do “catolicismo modernista”, publicando revistas como “*Studi religiosi*”, “*Rivista di scienza delle Religioni*”, “*Rinnovamento*”, a cujos colaboradores se deve a introdução na Itália dos conceitos-chave da Antropologia europeia (animismo, totemismo, tabu, etc., que foram aplicados também ao cristianismo) e as referências aos principais autores da época: de Tylor a Lang, de Marett a Van Gennep, de Hubert e Mauss a Max Müller (Spineto, 2012; Giusti, 1988).

A reação da hierarquia católica foi duríssima: em 1916 o Santo Ofício fechou a “*Rivista di scienza delle Religioni*” e suspendeu a *divinis* os sacerdotes colaboradores que, para serem reintegrados, abjuraram o modernismo. Ao lado da oposição da cultura católica mais conservadora, houve também a resistência da cultura laica orientada pelo positivismo, que desconsiderava a religião como possível objeto de estudo. O esforço dos governos pós-unitários para se desvencilhar da hegemonia clerical tinha levado à instituição da primeira cátedra de Antropologia, junto à Universidade de Florência, em 1869, cujos titulares, adeptos das teorias lombrosianas e do darwinismo social, foram os fundadores de uma ciência muito parecida com a antropologia evolucionista que se andava afirmando na Europa na mesma época.

Esta concepção foi compartilhada por boa parte dos estudiosos italianos da segunda metade do século XIX, com algumas exceções, como no caso de Felice Tocco ou de Bartolomeu Malfatti, que, ainda nos anos de 1870, já polemizavam com a ideia de uma “história natural”, cara ao darwinismo social, propondo a noção de uma *ciência mista*, em que houvesse relação entre as ciências da natureza e as disciplinas morais, ou a distinção entre antropologia e etnografia, sendo esta última mais próxima das ciências históricas, utilizando o termo “cultura”, enquanto a maioria dos antropólogos utilizava o termo *civiltà*: civilização (Puccini, 1985). Revela-se aqui um pendor muito italiano pela filosofia e pela história, vista como produto do Espírito, nisso rearticulando-se ao historicismo alemão, mitigado, porém, pela tradição que remete ao pensamento de Giambattista Vico. Este historicismo tornou-se

sistema filosófico com Benedetto Croce e influenciou profundamente toda a cultura italiana da primeira metade do século XX, incluindo as ciências do homem e a história das religiões.

O *humus* cultural das ciências humanas na Itália era então constituído, por um lado, pelo folclorismo filológico e, por outro, pela abordagem físico-racial e biológico-evolutiva. O Primeiro Congresso de Etnografia de 1911 constitui um momento central para entender o desenvolvimento destas disciplinas, entre o positivismo e a filologia, entre a ciência e a história. Sobretudo, o Congresso é importante para acompanhar a ruptura realizada pelas novas gerações de estudiosos – entre eles Raffaele Pettazzoni, jovem arqueólogo, na época inspetor no Museu pré-histórico e etnográfico “Pigorini” de Roma – com a perspectiva positivista. Interessante notar que esta ruptura se deu em torno de temáticas religiosas: ritos, mitos e “superstições”.

As orientações de Tylor e Max Müller tinham sido a guia dos estudos até o momento: o primeiro, junto com Spencer e Lubbock, inspirava os trabalhos que procuravam reconstituir os estágios evolutivos, classificando formas de família, regras de parentesco e estágios de religião; o segundo marcava o trabalho dos folcloristas, em busca das raízes mitológicas indo-europeias nas “sobrevivências” populares. Ao lado das teorias gerais a respeito da evolução humana e das sobrevivências como indicadores dos estágios desta, as novas propostas apresentadas ao Congresso mostram uma atenção diferente para a análise dos conjuntos culturais em sua historicidade específica, e também em suas relações geográficas com áreas vizinhas, conforme os princípios da Escola histórico-cultural alemã, que seriam absorvidas pelo culturalismo boasiano nos Estados Unidos.

As comunicações sobre as superstições acenderam o debate, mostrando tanto a tensão interna aos próprios “jovens”, entre as heranças do positivismo e as novas tendências da antropologia da época, quanto a exigência de ferramentas metodológicas mais apuradas na abordagem específica dos fatos religiosos. Na apresentação do jovem Pettazzoni, se, por um lado, se mantém a noção tyloriana de “sobrevivência” aplicada ao conceito de superstição, por outro lado, reformula-se o próprio conceito, seja a partir

das sugestões de Walter Otto, seja – em minha opinião – na base do famoso texto ciceroniano⁶. Análogo ao grego *ekstasis* (o que está acima), o latim *superstitio* indica o que está fora, além, apontando assim para seu caráter especificamente religioso: “A superstição é, pois, em sua substância, uma forma religiosa, é um fato de religião. E do fenômeno religioso tem justamente as características” (Pettazzoni, 1988 [1912b], p. 156).⁷

Se, por um lado, algumas expressões confirmam a adesão às concepções positivistas (“tipos inferiores de religião”, “sobrevivências”, “degeneração”, “animismo primitivo”), a orientação geral do artigo escapa dos cânones positivistas, seja por reivindicar o caráter religioso das superstições, seja por sugerir uma análise propriamente histórica, e não apenas morfológica, dos fenômenos. Nela, podemos identificar em embrião a busca de algo como uma “função social” da sobrevivência: “A análise histórica e crítica dos cultos católicos de muitos santos é destinada a revelar qual seja o papel dos cultos pré-cristão (pagãos) anteriores que nestes se perpetuaram” (Pettazzoni, 1988 [1912b], p. 162).

Esta atenção para a especificidade histórica está apenas esboçada. Ainda permanece a distinção entre o objeto da etnografia (os fatos coletivos, anônimos) e o da história (os fatos individuais):

Como fenômenos do ambiente social e coletivo, as superstições são objeto próprio da investigação etnográfica, que é essencialmente estudo dos fatos plurais, não individuais. Onde o fato individual assume o lugar do fato étnico, a Etnografia se torna História (Pettazzoni, 1988 [1912b], p. 163).

⁶ “*Non enim philosophi solum verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius.*” (*De natura deorum*, 2, 28, 72). “Não apenas os filósofos, mas também nossos antepassados separavam a religião da superstição. Com efeito, aqueles que todo dia rezavam e faziam sacrifícios para que seus filhos lhes sobrevivessem, eram chamados de supersticiosos, termo este que sucessivamente adquiriu um sentido mais amplo” (tradução nossa).

⁷ Todas as traduções dos textos aqui apresentados são minhas.

Se, nesta primeira fase, Pettazzoni mostra ainda indecisões metodológicas e teóricas, elas irão se esclarecendo ao longo de sua atividade, voltada para a constituição da autonomia disciplinar da História das Religiões em sua relação com a Etnologia. De qualquer maneira, a reflexão sobre a dialética individual/coletivo e a tentativa de ultrapassar a oposição história/ciência, método histórico/método comparativo será o motivo condutor de toda a pesquisa pettazzoniana e o tema de alguns ensaios teóricos, além da base de sua investigação empírica. Nesta reflexão, ao lado das contribuições da antropologia, da filologia e da mitologia comparada de sua época, não pode ser esquecida a contribuição de Benedetto Croce.

A FILOSOFIA HISTORICISTA DE BENEDETTO CROCE

A distinção entre ciências naturais, generalizantes, e ciências histórico-sociais, individualizantes já tinha sido posta na filosofia entre oitocentos e novecentos. Dilthey em 1883, ao estabelecer o grande divisor entre ciências da natureza e ciências do espírito funda a hermenêutica, como teoria da abordagem subjetivista, contra o objetivismo positivista. Na Itália, Benedetto Croce, expoente do idealismo historicista de derivação hegeliana, distinguia “ciências dos conceitos” das “ciências descritivas” travando sua polêmica com o positivismo desde o final do século XIX. Para ele, a história era mais assimilável à arte do que à ciência, já que esta última tem como objeto o universal, enquanto a primeira concerne o individual, o acontecido, o narrado, que nunca poderá obedecer a leis. Esta noção do individual ligado à arte (a Estética) e à história (Filosofia), será a razão da ferrenha oposição de Croce tanto aos estudos antropológicos quanto aos de História das Religiões, embora os maiores representantes destas disciplinas, pelo menos até a década de 1950, sempre declarassem sua dívida para com o filósofo.

As raízes filosóficas da crítica de Croce à historiografia iluminista e positivista reflete-se na crítica à sociologia e, em geral, às ciências sociais baseadas nas generalizações e caracterizadas por aspirações “nomotéticas”.

Junto com a recusa dos historicismos não idealísticos, ou seja, voltados para um objetivismo que separa a História da filosofia da História, vem a rejeição do comparatismo e da coleta documental, enquanto práticas ordenadoras e classificatórias, desprovidas da capacidade de oferecer a compreensão porque não pautadas pela filosofia. Em suma, a crítica de Croce é contra todas as relações de causalidades, típicas das ciências naturais que, quando aplicadas aos eventos humanos, se tornam “naturalizantes”, como no caso da sociologia, bem como contra os providencialismos religiosos (Clemente, 1985).

O filósofo não nega todo valor a essas práticas de conhecimentos, mas faz delas apenas auxiliares da única verdadeira forma de conhecimento que é a história. Esta noção de história, que Croce define “história como pensamento e como ação”, lugar da afirmação imanente do Espírito Absoluto, da liberdade e do desenvolvimento civilizacional, constituiria a base da História das Religiões pensada por Pettazzoni, em seu distanciamento da filologia, do positivismo e da fenomenologia da religião. Mas Croce nunca reconheceu legitimidade à história das religiões ou à antropologia, seja qual fosse a vertente, por duas razões fundamentais: em primeiro lugar, seu fechamento ideológico e teórico para a ideia de religião como objeto legítimo de reflexão histórica por não constituir uma “categoria do Espírito”; em segundo lugar, o feroz preconceito eurocêntrico para com os “povos primitivos” e as plebes rurais, considerados não dotados de ação histórica, mas apenas de naturalidade animal, postura esta, no entender de Vittorio Lanternari (1997), própria do clima colonialista da Europa inteira e compartilhada pelo grande mestre, Hegel.

A figura de Benedetto Croce, a única voz de ressonância europeia do pensamento laico e antifascista no período da ditadura, foi central no panorama intelectual italiano da primeira metade do século XX. Mas a aversão à sociologia e às outras ciências “naturalísticas”, a perspectiva etnocêntrica e a negação do valor autônomo da religião influenciaram negativamente o desenvolvimento da História das Religiões na Itália, apesar de constituir sua base teórica historicista. Opondo-se à ideia da religião como objeto de reflexão histórica e científica, Croce acabou por concordar, ironicamente,

tanto com o pensamento católico quanto com o positivista. A essa postura se deve também, uma vez instituída a História das Religiões enquanto disciplina, a ausência da interlocução com a sociologia, tanto na vertente durkheimiana, quanto na weberiana.

Repleta de consequências foi também a atitude do filósofo para com a etnologia, justamente por esta ter por objetos aquelas “massas incultas e selvagens” que não poderiam exercer as atividades do Espírito. O mesmo juízo crítico, salvando apenas a “poesia popular” nos termos estéticos da produção do espírito individual, se aplicava aos chamados “estudos demológicos”, ou folclóricos, porque baseados numa metodologia documental objetivista e colecionadora destituída, segundo ele, de sentido histórico.

Apenas na década de 1940, um jovem membro do círculo filosófico de Croce, Ernesto de Martino, iniciaria uma abordagem historicista da etnologia e das tradições populares, distanciando-se rapidamente do mestre a partir da influência do marxismo e da necessidade de um engajamento político frente às condições de subalternidade social das massas rurais. Tanto no caso de Pettazzoni como no de de Martino, o impulso originário derivado da postura filosófica laica e historicista crociana constituiria o caminho para uma abordagem original do fato religioso, a ser entendido e resolvido apenas em termos humanos e históricos. O próprio objeto da reflexão (a religião, “os povos primitivos”), porém, os distanciaria definitivamente do idealismo crociano.

A RELIGIÃO COMO OBJETO DE DISCIPLINA HISTÓRICA

O desenvolvimento do pensamento que deu origem àquela que convencionalmente ainda é chamada “Escola Histórico-religiosa”, mas que assumiu também o nome de “antropologia religiosa” (Lanternari, 1997), costuma ser estudado a partir da famosa “aula inaugural” (Pettazzoni, 1988 [1924a]) da primeira cátedra de *Storia delle Religioni*, de que Pettazzoni foi também titular durante décadas. Antes de chegar a esta, contudo, não é inútil passar

brevemente por alguns trabalhos anteriores, para acompanhar mais de perto a gestação desta metodologia, entre etnologia e a ciência das religiões.

Em 1912 foi publicado o ensaio “La religione primitiva in Sardegna”, cuja Introdução já apresenta uma primeira sistematização do programa do estudioso. O ano de 1912 foi um “ano crucial” (Gandini, 1994; Eliade, 1971), em que foram publicadas obras decisivas relativas ao estudo das religiões: *As Formas Elementares* de Durkheim, o primeiro volume de *Der Ursprung der Gottesidee* de Wilhelm Schmidt, a primeira parte daquilo que se tornaria *Totem e Tabu* de Sigmund Freud.

Na verdade, no texto de 1912, há ainda uma distinção (que desaparecerá nos anos seguintes) entre “História das religiões” e “Ciência das religiões”, sendo esta última voltada para a análise comparada de fenômenos difundidos entre povos e épocas distantes uns dos outros, procurando as analogias profundas entre suas formas. A História das Religiões seria, ao contrário, a disciplina que estuda comparativamente fenômenos religiosos presentes entre povos em relações históricas e culturais entre si⁸. A segunda estudaria especificidades e particularidades, porque “História”; a primeira, generalidades e recorrência, porque “Ciência”. Neste momento, Pettazzoni ainda utiliza as duas, conforme as exigências da pesquisa, tentando uma articulação entre elas.

Encontramos, neste primeiro trabalho, elementos que caracterizarão toda a atividade sucessiva de Pettazzoni, mesmo quando o dualismo entre história e ciência será ultrapassado em prol da história. O primeiro é a proposta da Ciência das Religiões como disciplina autônoma, embora devedora de outros campos disciplinares: “A ciência das Religiões historicamente nasce da Filo-

⁸ É evidente aqui a analogia com o pensamento de Franz Boas, mas é preciso notar que, como veremos, a leitura de Boas só será evidente em Pettazzoni a partir de 1930. É mais provável que ambos tenham como modelo o historicismo alemão.

logia e da Antropologia [clara alusão a Tylor e Max Müller]: teoricamente pertence à Etnologia e à Sociologia” (Pettazzoni, 1988 [1912a], p. 170)⁹.

Após o elenco das disciplinas que poderiam auxiliar a nova ciência: Filologia, Arqueologia, Mitologia, Psicologia, Folclore, ele acrescenta:

A ciência das religiões tem uma individualidade própria, desde que ela emancipou-se das disciplinas afins. Ela é um organismo em si, que por sua natureza peculiar tem relações íntimas e múltiplas com muitas outras ciências, que se aproveita das conquistas e progride com o progresso destas, e em compensação lhes dá uma noção que frequentemente elas mostram de não possuir: a noção do fenômeno religioso em seu ser e em seu devir, em sua unidade complexa e em sua variedade multiforme (Pettazzoni, 1988 [1912a], p. 171).

O segundo elemento é a ideia da religião como componente de um sistema cultural orgânico que deve ser analisado em cada sua parte, ou seja, a religião como cultura:

O estudioso das religiões não pode abstrair a pura relação religiosa das outras relações concomitantes das quais a religião é quase um reflexo particular, ou seria mais exato dizer que todas essas relações são aspectos diversos de uma mesma unidade, orgânica e multiforme (Pettazzoni, 1988 [1912a], p. 173).

Nesta noção de religião como fato de cultura, e não metafísico, reside o terceiro elemento: a colocação entre parênteses do cristianismo, até então pensado como o modelo de religião:

É preciso voltar o interesse igualmente para todos os fenômenos religiosos e estudar também a religião cristã na comparação com as não cristãs, e não se desesperar se destas, até mesmo as religiões dos povos mais primitivos e

⁹ Muitos artigos de Pettazzoni, alguns de difícil acesso, foram organizados por Sonia Giusti em um volume intitulado *Storia e Mitologia*. Quando possível, as citações referem-se a esta edição, de 1988.

incultos, possa vir uma luz para uma compreensão mais segura das religiões superiores (Pettazzoni, 1988 [1912a], p. 169).

Esta relativização da pretensa unicidade do cristianismo será expressa com mais clareza num artigo de 1915, sobre História das religiões e História do cristianismo:

De seus primórdios até a plenitude de seu desenvolvimento, a história do cristianismo se colega intimamente à história religiosa universal da humanidade. Ela reflete em seu desenvolvimento as singulares histórias religiosas parciais, assim como, por sua vez, estas se refletem naquela (Pettazzoni, 1988 [1914a], p. 197).

Estas colocações já põem em jogo, por um lado, a *comparação* e, por outro, o papel da *etnologia*, dois elementos característicos da investigação de Pettazzoni. Isso se dá na proposta da comparação em dois níveis, um limitado ao mundo mediterrâneo (o da história), outro (a da ciência) estendida aos mais variados povos para isolar o conjunto das problemáticas relativas aos “seres supremos” e às concepções monoteístas. E aqui reside o último tema que será recorrente em muitas pesquisas do autor, até o volume final sobre a onisciência de deus (Pettazzoni, 1957): a questão do monoteísmo cristão em comparação com as figuras dos seres supremos das outras religiões, em suas especificidades culturais (e funcionais) e em seus desenvolvimentos históricos.

Outro tema de ordem metodológica tratado nesses anos é o da relação tensa entre “método histórico” “método comparativo”. Nos primeiros trabalhos de R. Pettazzoni já pode ser identificado o início da reflexão no mérito da autonomia da nova disciplina, a história das religiões, voltada para a superação do dualismo entre o que ele chama o “método histórico” e o “método comparativo”. Se o segundo é explicitamente identificado com o comparatismo analógico e morfológico do evolucionismo tyloriano, o primeiro é mais complexo. Com efeito, por um lado, essa noção faz referência ao historicismo alemão e suas “ciências do espírito”, por outro

aponta para a filosofia de Benedetto Croce, que nem sempre está alinhada com o primeiro. Finalmente, a ideia de “método histórico” remete também à metodologia histórico-filológica de Max Müller, embora este também utilize abundantemente o comparatismo na sua “*comparative mythology*”.

O nó conceitual é ainda a alternativa entre “história” e “ciência”, com uma clara propensão, desta vez, pela história. Por outro lado, porém, põe-se o dilema de como fazer história dos “povos sem história”. O dualismo permanece, entre um método que estuda as religiões no tempo (as religiões “históricas” das quais é possível reconstituir um percurso cronológico) e um método que as estuda no espaço. É reconhecível aqui uma dívida para com a escola difusionista alemã que substitui o tempo conjectural dos evolucionistas pelo espaço dos “ciclos culturais” de Fritz Graebner, aliás muito estudado e citado por Pettazzoni. E justamente na escola alemã, inclusive Leo Frobenius e Wilhelm Schmidt, ele indica uma possibilidade de superação do dualismo, na articulação espaço-temporal da teoria dos *kulturkreise*.

Há duas frases emblemáticas em um texto de 1913, dedicado ao método da (ainda) ciência das religiões, enquanto ciência histórica e comparativa. A primeira frase, utilizando uma sentença do próprio Max Müller (*Quem conhece uma religião só, não conhece nenhuma.*) é a seguinte:

É preciso acrescentar: quem conhece várias religiões, ainda desconhece a ciência das religiões [...] Assim como o estudo das religiões não é a soma dos conhecimentos singulares das religiões singulares (históricas e não históricas), assim seu método não pode ser uma soma de métodos diferentes (Pettazzoni, 1988 [1913], p. 178).

Aqui há uma clara polêmica com a proposta, surgida no Congresso de Leiden de 1912, de construir um método “ecletico”, entre o histórico e o comparativo. Mas Pettazzoni está se colocando um problema teórico mais profundamente antropológico, ou seja, se os povos “primitivos” sejam objetos de ciências naturais ou de ciências históricas. De questões de método se passa assim a questões epistemológicas que Pettazzoni apenas coloca mas

não consegue (nem conseguirá nos trabalhos sucessivos) resolver. Apenas aponta o caminho que outros, notadamente Ernesto de Martino, seguirão, com respeito à relação entre o “naturalismo” e o “historicismo” na etnologia (De Martino, 1941).

A segunda frase já indica seu distanciamento de Croce, distanciamento que nunca será declarado:

As duas tendências (a disposição dos fenômenos no espaço e a no tempo) tendem a aproximar-se e integrar-se. Tem um momento em que quase se tocam, ou seja, se fundem, e é quando *se deixam entrar no quadro e no domínio da história os povos primitivos* (Pettazzoni, 1988 [1913], p. 182, grifo nosso).

A questão da comparação constituirá sempre um nó metodológico central no trabalho de Pettazzoni e, por isso, seus interlocutores privilegiados no campo dos estudos religiosos serão Max Müller e Tylor. No livro sobre a religião de Zaratustra (Pettazzoni, 1988 [1920]), a crítica aos dois comparatismos, o filológico da *comparative mythology* e o evolucionista, aponta suas limitações: o mundo indo-europeu, no primeiro caso, os “povos primitivos” no segundo. Mas a limitação não é apenas de campo, e sim teórica, pois a análise no interior de uma mesma família linguística da filologia maxmülleriana deriva da ideia preconceituosa do mito como fato patológico, “doença da linguagem” devida à incapacidade de pensamento abstrato por parte dos primitivos, que transformariam o nome em divindade (do *nomen* ao *numen*), principalmente no caso dos fenômenos atmosféricos (sol, lua, etc.); daí a necessidade de exercer a comparação no interior da mesma família linguística. No caso do evolucionismo, o erro estaria em ler as religiões dos “povos sem história” em termos de morfologia estática, e não num desenvolvimento orgânico. O esclarecimento teórico de Pettazzoni, além da abertura à história dos povos primitivos, abertura que ele adscrive à etnologia alemã, está sobretudo na fusão entre História e Ciência das religiões numa única disciplina, sob o signo da história. A comparação, ele escreve, tem que ser aplicada

[...] não aos fatos avulsos de seu ambiente cultural e fixados num isolamento que é abstração fora da realidade, mas sobretudo ao desenvolvimento orgânico, às linhas dinâmicas do devir. Nesse conceito de história das religiões resolvem-se, pois, o da “história comparada das religiões” e o de “ciência das religiões”, que, na verdade, é a mesma “história das religiões”, entendida não como a história de uma religião, e de outra e de outras somadas, mas como *a história de todas, levada em conta ao fazer a história de cada uma* (Pettazzoni, 1988 [1920], p. 242, grifo nosso).

Interessante notar aqui que, enquanto o autor cita explicitamente Malinowski em nota, não faz – como já notamos – referência a Boas que, desde *As limitações do método comparativo*, expressara-se em termos análogos. As convergências entre os autores são várias e já foram apontadas (Lattanzi, 2009), mas escassas são as referências a Boas, e, aliás, à Escola americana como um todo, na obra de Pettazzoni, fora uma discussão sobre a análise boasiana da “confissão” entre os esquimós no volume dedicado à confissão dos pecados (Pettazzoni, 1929). Pela biografia (Gandini, 2009) sabemos que Boas constituiu uma leitura importante para Pettazzoni, mas apenas em anos sucessivos a 1930.

Outra ausência, aqui também “presente” na medida em que os textos foram cuidadosamente lidos e, às vezes, citados pelo autor, é a da escola francesa, principalmente Durkheim e Mauss, que podemos atribuir parcialmente, como vimos, à desconfiança crociana para com a sociologia. Veremos que, porém, Levy-Brühl foi um autor muito lido e comentado em vários textos, sobretudo pela crítica à noção de pré-logismo na análise dos mitos. O fato é que, até a maturidade, a interlocução do autor será estabelecida fundamentalmente com evolucionismo e filologia, por um lado – em razão da questão do método comparativo – e com a escola histórico cultural alemã, sobretudo em razão da polêmica relativa à noção de “monoteísmo primordial” do padre Schmidt.

Esses autores aparecem de novo na famosa “aula inaugural”, proferida na ocasião da posse da primeira cátedra de História das Religiões instituída

na Universidade de Roma, intitulada “Desenvolvimento e características da História das Religiões” (Pettazzoni, 1988 [1924a]). Ao retomar os temas tratados várias vezes em trabalhos anteriores, Pettazzoni esclarece aqui sua crítica à “pseudo-história” ou “anti-história”, característica tanto do naturalismo evolucionista quanto de certas noções-chave da antropologia da época, do animismo de Tylor ao Totemismo de Robertson-Smith, do manismo de Preuss, Marett e Frazer ao monoteísmo primordial de Schmidt. Se o “programa ideal” da escola alemã era elogiado pelo autor como tentativa de ultrapassar a antinomia entre antropologia generalizante e história individuante, a postura de Schmidt, declaradamente fideísta, tomando o monoteísmo como paradigma da religião, comprometia todo o conjunto. Com efeito,

Deve ser rejeitado o conceito de religião-tipo, ou seja [...] de uma história religiosa de um determinado povo (indiana ou grega ou egípcia), ou de qualquer maneira de uma história religiosa particular que tenha o valor de protótipo para as outras histórias religiosas particulares; assim, no terreno da história intrínseca resulta sem fundamento a construção hegeliana de uma história das religiões deduzida a priori pela dialética do espírito. Sem fundamento porque abstrata, enquanto [...] o desenvolvimento da história religiosa existe apenas na variedade concreta dos desenvolvimentos religiosos particulares (Pettazzoni, 1988 [1924a], p. 365).

Da mesma forma, a centralidade do conceito de história enquanto desenvolvimento e liberdade opõe-se a qualquer tentativa de assumir uma categoria específica de história – por exemplo a história econômica – como paradigma para entender a história religiosa que, como a política ou a social, desta seria a superestrutura. Aqui, encontra-se a influência de Benedetto Croce e particularmente seu anti-determinismo (no caso, o marxista), embora o próprio Pettazzoni, que era socialista, tenha-se utilizado em outros trabalhos da perspectiva economicista, ao atribuir, por exemplo, determinados tipos de ser supremo às sociedades agrárias e outros às pastorais.

O programa historicista é aqui definido na relação dialética entre particularismo e universalismo, mas com um acento particular na questão da individuação das especificidades, para além das analogias (que também servem para estabelecer a comparabilidade):

A história não pode ser feita a não ser distinguindo, ou seja, individuando. E os modos de individuação são diversos, por povos, país, tempos [...] sirva para todos a partição do tempo, cronológica, com suas periodizações, todas convencionais e relativas, e necessariamente parciais, que valem apenas para um dado horizonte histórico (Pettazzoni, 1988 [1924a], p. 361).

É uma afirmação, esta, que já preanuncia a possibilidade de historicizar as categorias de apreensão dos fatos mas que, sobretudo, apresenta uma atitude, diríamos, totalmente *antropológica*, que volta na discussão a respeito do valor da comparação. Esta última, a ser realizada não entre objetos, e sim entre processo, introduz uma reflexão de extrema modernidade para a época, pois aponta para a relação Eu-Outro:

Assim, para mim que investigo, por exemplo, como este valor desenvolveu-se no Ocidente, não pode ser estranho o modo como ele se desenvolveu no Extremo Oriente. Aliás, não poderei reconstituir esse desenvolvimento ocidental de maneira adequada e exata a não ser *em relação ao outro* oriental; e justamente nisso se traduz a postulada universalidade – que não seja uma soma – da história das religiões (Pettazzoni, 1988 [1924a], p. 368).

RELIGIÕES DE MISTÉRIO, CONFISSÕES, SERES SUPREMOS: A COMPARAÇÃO DIFERENCIAL

Um exemplo desta comparação está no livro sobre *I Misteri* (Pettazzoni, 1988 [1924b]) em que as religiões de mistérios de época helenístico-romana são reconduzidas aos cultos agrários. Se isso já tinha sido apontado por Mannhart e Frazer, a novidade de Pettazzoni é que a comparação não

é entre “elementos abstratos”, mas entre os processos diferenciados que, a partir da analogia estrutural (o conjunto mítico-cultural do deus que morre e renasce acompanhando o ciclo da vegetação), mostram diferentes desenvolvimentos das relações entre as religiões públicas dos Estados e as expectativas soteriológicas de grupos sociais e comunidades étnicas que os grandes Estados abrangiam, particularmente no mundo helenístico, caracterizado pela diáspora de muitos povos.

Seguindo as linhas de desenvolvimentos dos *Mistérios*, Pettazzoni chega à comparação diferencial com o cristianismo. A aproximação do cristianismo aos cultos “pagãos” era sustentada pela opção historicista de abordar o fato religioso como problema histórico, sem resíduos metafísicos. Por outro lado, aquela mesma opção que o levava a ampliar as categorias do espírito até abranger os povos primitivos, em contraste com a posição de Croce, orientava as pesquisas de Pettazzoni para alguns temas privilegiados, justamente aqueles pensados teologicamente como os pilares do cristianismo, principalmente em sua versão católica: a ideia de Deus (ser supremo), a confissão dos pecados e a Sagrada Escritura (mito). Foi exatamente nesses temas que o exercício comparativo foi aplicado de maneira sistemática.

Na obra sobre a confissão (1929-1936), Pettazzoni propõe uma ampla comparação, virtualmente abrangente de todas as culturas, para mostrar a existência e a especificidade deste instituto. Após a coleta de uma quantidade enorme de materiais, ele apresenta o momento da “análise morfológica” e da “classificação tipológica”, para chegar a uma interpretação voltada para colher o “sentido profundo” (de tipo psicológico, que remete à psicologia social de Wundt) do conjunto religioso e chegar à “construção genética” que liga sua origem à “civilização matriarcal”. Apesar dos inevitáveis esquematismos típicos da época, permanece extremamente válida a recondução da noção cristã de pecado à infração do tabu e, principalmente, a recusa clara da distinção hierárquica entre magia e religião, em que parece haver, como aponta Lanternari (1983), antecipações surpreendentes da antropologia religiosa sucessiva relativa à pureza e ao perigo, como no caso de Mary Douglas:

A concepção *mágica* do pecado é uma concepção *religiosa*. A expectativa angustiada dos efeitos funestos das forças sagradas ativada pelo contato indevido com coisas e pessoas “impuras” é tão religiosa quanto a expectativa amedrontada do castigo divino provocado por uma ofensa à divindade (Pettazzoni, 1929, p. 55-56, grifo nosso).

As críticas a esse trabalho surgiram principalmente do ambiente historicista idealístico ligado a Croce, notadamente por parte de Adolfo Omodeo (1937) que negava consistência analítica tanto às abordagens “psicologizantes”, quanto à metodologia preliminar classificatória utilizada por Pettazzoni porque “destituída de valor histórico”. Esta crítica se enquadrava na mais ampla condenação das ciências sociais, notadamente a antropologia e a etnologia, por parte do idealismo, bem como da autonomia da religião como categoria e, finalmente, da comparação, definida como uma metodologia “naturalística”. Na verdade, como anotam vários autores, esta oposição ferrenha parece menos filosófica ou teórica e mais ditada pelo compromisso laico, que já tinha vida difícil num país dominado pelas hierarquias católicas, contra o “sagrado” elevado a objeto de ciência. Sonia Giusti (1988) nota que os idealistas não compreenderam o porte científico e cultural desta operação de reavaliação do sagrado, não enquanto experiência, mas enquanto problema histórico.

O comparatismo de Pettazzoni era, ao contrário do que pensavam Croce e Omodeo, justamente uma tentativa de reler o comparatismo antropológico positivista nos termos historicistas sugeridos por Croce. Como observa Nicola Gasbarro, a “terceira via” proposta por Pettazzoni, está nesta síntese original: a comparação antropológica relativiza culturalmente historicismo, filosoficamente absoluto, de Croce, enquanto o conceito crociano de “história como liberdade” transforma o comparatismo antropológico universalizante em comparatismo histórico e diferenciante (Gasbarro, 1990, p. 132).

Esta terceira via está clara no trabalho mais ambicioso de Pettazzoni, que iniciara em 1914 com um primeiro artigo sobre “As origens da ideia de Deus” (Pettazzoni, 1914b) e que encontrou uma reflexão de fôlego no

livro de 1922, intitulado *Deus. Formação e desenvolvimento do monoteísmo na história das religiões. O Ser celeste nas crenças dos povos primitivos*. O livro deveria ser o primeiro de três volumes que nunca foram publicados, mas a reflexão continuou, através de vários artigos, ensaios e resenhas publicados na revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, até 1957, com a publicação do livro sobre *O Ser supremo nas religiões primitivas (a onisciência de deus)*.

Como dito acima, a pesquisa sobre os Seres Supremos (o *supreme being* de Andrew Lang) nascia exatamente da exigência de historicizar os próprios fundamentos metafísicos do monoteísmo, estendendo a comparação aos “primitivos” e relativizando, com esta, os valores absolutos atribuídos a Deus no modelo cristão, valores absolutos transpostos para o plano da investigação etnológica e histórica pela Escola de Viena do Padre Schmidt. Colocando-se contra a teoria tyloriana do animismo como origem da ideia de Deus (herança do iluminismo voltairiano), bem como contra a teoria degenerativa proposta pelo padre Schmidt na teoria do monoteísmo primordial, ele procede à resenha de um material vastíssimo, não para construir esquemas abstratos, mas para identificar elementos *mitopoiéticos* (do grego *mithos* e *poiesis*: relativo à construção de mitos) e rituais que operam nas diversas civilizações, “na concretude de regimes existências diferenciados”, como disse Ernesto de Martino na resenha à obra de 1955, sem a pretensão – e muito menos a intenção – de procurar aquele *primum* absoluto que fora a obsessão de gerações de estudiosos.

Nesta análise, voltada para a recusa da teoria do “monoteísmo primordial”, Pettazzoni descobre que a atribuição da onisciência não é originariamente implícita na própria ideia de divindade em geral, mas é a projeção de uma qualidade antropomórfica articulada organicamente com a capacidade de “ver” própria do caráter uraniano, luminoso e celeste, dos seres supremos das sociedades pastoris, enquanto não pertence, por exemplo, a seres de caráter telúrico, típicos das civilizações agrárias. O saber destes últimos é menos uma “visão” do que um saber mágico, oracular. Outra coisa são os criadores, seres ociosos que também não têm esta atribuição, mas apenas garantem a existência do cosmos.

Em suma, o projeto historicista está na busca da especificidade das formações históricas dos seres supremos, para além de sua possível necessidade, não intelectualista (como para o evolucionismo), e sim existencial. Ponto de partida é a inversão da teoria schmidtiana, cujo equívoco está em identificar o deus judaico-cristão com o Ser Supremo das populações sem escrita e postular como preexistente algo que historicamente se formou depois, instituindo um compromisso entre história e teologia que pouco tem a ver com a proposta da Escola histórico-cultural alemã.

Em todo o conjunto dos estudos sobre os Seres Supremos proposto por Pettazzoni, pode ser encontrada uma outra questão central de seu pensamento, que é a do mito. Já desde o livro de 1922, ele apontava a atitude específica do primitivo de interpretar a realidade num plano de fantasia *mitopoiética* diferente do plano da lógica racionalista das relações causa-efeito. Isso ultrapassava a noção de mito enquanto aplicação “errada” dos princípios lógico-rationais, seja na vertente tyloriana, seja na maxmülleriana da “doença da linguagem”. Por outro lado, porém, Pettazzoni discordava do pré-logismo de Lévi-Brühl, de quem aceitava a noção de mito como “história sagrada”, mas não o relativismo absoluto inscrito na ideia de que nas sociedades “primitivas” a realidade coincide com sua interpretação mística.

A “verdade do mito” é a ideia central do artigo de 1948, em que o autor afirma que “o mito é história verdadeira porque história sagrada”, garantia da ordem do mundo. O mito funda a própria existência do mundo projetando sua origem num tempo e numa série de personagens outros e poderosos, que garantem também sua existência atual, na re-atualização do culto:

O mito é verdade e não pode não ser verdade porque é a tábua de fundação da vida tribal, ou seja, de todo um mundo que não pode existir sem aquele mito. Reciprocamente, o mito não existe sem aquele mundo, de que faz parte organicamente como “explicação” de suas origens, como sua razão de ser (Pettazzoni, 1948, p. 113).

Não podemos deixar de notar, aqui, uma influência ou, pelo menos uma coincidência, com as posições de Malinowski a respeito da função “fundadora” (na linguagem malinowsliana, do valor da tradição para a ordem social) do mito. Também, a não ser pelo racionalismo radical da ideia estruturalista do mito como produto da lógica do pensamento, não poderíamos deixar de encontrar nessas palavras uma analogia com a noção levistraussiana do mito como forma de organização do mundo sensível numa ordem significativa, do mito como ordenação do mundo. Também muito parecidas são as observações contemporâneas de Joanna Overing, embora totalmente orientadas pelas aquisições mais recentes da etnologia sul-americana, sobre “o mito como história” (Overing, 1995).

A diferença, como não podia deixar de ser em se tratando de um autor que reivindicou durante toda a vida a autonomia categorial do religioso, está na proposta do pensamento mítico como pensamento religioso. Nisso, Pettazzoni supera a alternativa entre lógico e pré-lógico, racional e irracional, histórico e não histórico: “Sua verdade não é de ordem lógica, nem de ordem histórica; é, sobretudo, de ordem religiosa, mais especificamente, mágica” (Overing, 1995, p. 109).

Volta aqui a discussão a respeito da inutilidade da distinção entre religião e magia, já enfrentada em trabalhos anteriores:

Não existe uma época mágica anterior à religião (Frazer), como não existe uma época religiosa anterior à magia [...] O pensamento humano é ao mesmo tempo mítico e lógico. Tampouco a religião é puro pensamento racional, estranho ao mito (Lang). Como a magia, o mito já é religião. A noção de um Ser Supremo criador entre os povos primitivos é uma forma de mito das origens e, como tal, participa do caráter mágico e ao mesmo tempo religioso do mito, aquele caráter que é, como dissemos, a própria verdade do mito (Overing, 1995, p. 113).

Religião e a magia não estão fora da história: elas se relacionam dialeticamente com esta. Está aqui a concepção da dinamicidade do mito e do sagrado, que constituirá boa parte do trabalho do sucessor de Pettazzoni, o

classicista Angelo Brelich. A perspectiva historicista aqui contida é que se um mito pode perder seu valor de verdade-sacralidade, isso significa que o sagrado não é uma qualidade intrínseca a um determinado fenômeno, e sim um produto cultural, cuja duração é condicionada por fatores históricos, ou seja, até que seja funcional para garantir o mundo que lhe corresponde.

HISTORICISMO E FENOMENOLOGIA RELIGIOSA: UMA RELAÇÃO TENSA

Justamente na extensão e nos limites da realidade do sagrado, está aquela que Alfonso Di Nola (1983) definiu “última batalha pela historicidade”, que Raffaele Pettazzoni travou contra a fenomenologia religiosa de Eliade. Na verdade, como mostraram vários estudos (Pisi, 1990; Montanari, 2001; Spineto, 2012), não é possível falar de “batalha” contra a fenomenologia, mas de uma tensão entre a tendência a dar consistência própria à experiência religiosa – fruto da autonomização da categoria do religioso – e a opção historicista de fazer de todo fenômeno religioso um produto histórico e cultural, para além de qualquer *a priori* metafísico ou fideísta.

Esta tensão, presente em vários trabalhos, é explicitada no “Aperçu introductif” do primeiro número da revista *Numen* (Pettazzoni, 1954), em que ele se pergunta se fenomenologia e história, ao invés de serem duas teorias não sejam, ao contrário, dois instrumentos válidos, um ao outro, para uma compreensão maior dos fatos religiosos. A autonomia da esfera “fantástica” e mitopoiética já estava clara desde *La confessione dei peccati*, que tanto tinha irritado Omodeo e Croce, e, também não podemos esquecer que a Gerardus Van der Leeuw (e às vezes até a Rudolph Otto) Pettazzoni reconhecia o mérito de ter tornado central esta esfera, tirando a religião dos reducionismos positivistas.

Eliade e Pettazzoni trocaram uma correspondência intensa e o primeiro considerou sempre o segundo como “mestre”. Em seu *Diário*, o primeiro declarou que a leitura de *I Misteri* de Pettazzoni foi, mais do que qualquer

coisa, decisiva para sua vocação de historiador das religiões (Eliade, 1973, p. 471). Em carta de 1949, o estudioso romeno expressa-se nesses termos:

Caro Mestre, consegue imaginar a alegria com que recebi sua carta? Recebida do senhor, até a mínima apreciação equivale a uma brilhante recompensa. Desde o início dos meus estudos histórico-religiosos considerei o senhor como meu único Mestre e se o Tratado [o *Tratado de História das Religiões*] não lhe pareceu demasiadamente deplorável, estou satisfeito (Eliade; Pettazzoni, 1994, p. 200).

Na carta, porém, aparece claramente aquilo que será o motivo do dissenso entre os dois e que, evidentemente, Pettazzoni havia já apontado na carta à qual Eliade se refere.

Não sorria! Sei bem que, aos seus olhos, a “história” implica tais responsabilidades que, por exemplo, comparar um rito batismal europeu a um mito ou símbolo aquático equivale a se impedir de pensar historicamente. Quanto a mim, depois de ter estudado os mestres do historicismo sucessivo a Hegel até Ortega, tornei-me mais cético e tolerante. Descobri que até no homem mais condicionado historicamente existe uma enorme vontade anti-histórica, uma tendência para o arquétipo, o meta-histórico (Eliade; Pettazzoni, 1994, p. 200).

Ora, é justamente esta anti-historicidade que o historicismo não pode aceitar, sob pena de comprometer toda sua construção metodológica, apesar de todas as concessões que Pettazzoni pudesse fazer à investigação fenomenológica e suas classificações, pelo menos neste momento de consolidação da disciplina na Itália. Com efeito, o artigo “Il método comparativo”, publicado em 1959, ano da morte de Pettazzoni e considerada um verdadeiro “testamento metodológico” pelos sucessores, esclarece esta posição sem deixar dúvidas, começando pela famosa frase “cada *phainómenon* é um *genómenon*” que Pettazzoni já tinha cunhado na “*Introduzione alla storia della religione greca*”, em 1952.

Ao que parece, este apelo programático à História não garante a comparação fenomenológica do risco de cair em um morfologismo puramente extrínseco e formal, sem consistência historiográfica. E a razão – uma razão não puramente contingente mas, antes, intrínseca e essencial – a razão verdadeira, é que a fenomenologia reconhece o valor instrumental da História, mas idealmente tende a transcender a História, assumindo-se como ciência religiosa em si, distinta da História. O que falta à fenomenologia religiosa, o que ela explicitamente repudia, é a ideia de desenvolvimento. Compreendendo o fenômeno religioso como “aparição” ou “revelação” do sagrado, e como experiência do sagrado, a fenomenologia deliberadamente ignora aquele outro modo de pensar e de entender, pelo qual cada *phainómenon* é um *genómenon*, ou seja, cada aparição pressupõe uma formação, e que cada evento tem atrás de si um processo de desenvolvimento. A ideia de desenvolvimento, ao contrário, está no cerne do pensamento historicista, enquanto ao historicismo é estranha a instância que para a fenomenologia é fundamental, que é o reconhecimento da religião como valor autônomo (Pettazzoni, 2016 [1959], p. 212-213).¹⁰

O historicismo do qual Pettazzoni está falando aqui, como observa Paola Pisi (1990) não é o historicismo histórico-religioso que ele propõe, mas o historicismo filosófico absoluto de Benedetto Croce, para quem a história das religiões não tinha consistência própria, justamente por não ser a religião um objeto de especulação filosófica. Neste último trabalho (a “última batalha?”), Pettazzoni parece querer retomar a antiga polêmica, iniciada com a crítica de Croce ao livro sobre a confissão dos pecados, e acertar definitivamente as contas com o filósofo e sua escola. O historicismo histórico-religioso, ou seja, a História das Religiões que se inicia enquanto disciplina a partir de Pettazzoni, aponta para “a alternativa entre uma fenomenologia sem vigor historiográfico e uma historiografia sem a adequada sensibilidade religiosa” (Pettazzoni, 2016 [1959], p. 213). Embora proponha uma fusão, ou uma não contradição, entre os dois instrumentos de conhecimento religioso, a escolha de campo parece feita. Com efeito:

¹⁰ Utilizo aqui a tradução de Hugo Soares.

Em termos sistemáticos, se trata de superar as posições unilaterais da fenomenologia e do historicismo integrando-os reciprocamente, ou seja, potencializando a fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento e a historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião, *disto resultando uma fenomenologia resolvida na história* juntamente com o reconhecimento da História religiosa como uma ciência histórica qualificada (Pettazzoni, 2016 [1959], p. 218, grifo nosso).

O problema da articulação entre fenomenologia e historicismo, central no pensamento de Pettazzoni, não foi totalmente resolvido pelo autor e mantém, a meu ver, uma contradição de fundo. Não por um acaso, entre seus discípulos, desenvolveram-se duas linhas de pensamento historicista: uma mais distante e uma mais próxima da fenomenologia. Em 1960, alguns textos que Pettazzoni não teve tempo de terminar foram publicados com o título “Gli ultimi appunti” (“As últimas anotações”) por Angelo Brelich, sucessor na cátedra de *Storia delle Religioni* na Universidade de Roma e ferrenho defensor do historicismo sem nenhum resíduo fenomenológico. Neste texto parece mais clara a inversão da perspectiva de Eliade que, na dialética sagrado-profano concentra a noção de “verdade” no pólo do sagrado, desqualificando o profano, pois somente o sagrado é real. A este respeito, Pettazzoni escreve:

A religião deste mundo, não a evasão deste mundo. Não o terror da história, o pessimismo, o desprezo pela vida, a aspiração ao outro mundo, e sim a religião como serena consciência e aceitação da condição humana, na esperança de construir um melhor futuro terreno [...] O homem construtor de sua religião! Da mesma maneira como é o homem construtor das artes, da ciência e da filosofia (Pettazzoni, 1960, p. 33).

E, mais adiante:

Os próprios arquétipos são, também, uma construção humana e, por isso mesmo, condicionado historicamente. É o homem que constrói o cosmos, ou seja, o mundo dos arquétipos. E é sempre o homem que constrói o caos

como outro do cosmos, o mundo sem arquétipos, sem formas. No pensamento primitivo o cosmo é o dado, a tese, e o caos é a antítese, a inversão do cosmo, o *Ganz Anderes*.¹¹ (Pettazzoni, 1960, p. 37).

Essas anotações que, para Brelich, mostravam definitivamente a postura crítica com relação a Eliade, têm sido recentemente objeto de crítica filológica por parte de Valerio Severino (2009, 2012) que, ao analisar os textos originais nota algumas faltas, praticamente uns “cortes” realizados por Brelich, justamente daquelas partes em que aparece um Pettazzoni mais favorável à fenomenologia.

Podemos dizer, portanto, que em Pettazzoni existe uma complementaridade entre historicismo e fenomenologia. Para consolidar a História das Religiões como disciplina autônoma, foi necessário tomar as distâncias do esquematismo do positivismo cientificista, admitindo a autonomia do fato religioso. Nisso ele se distanciava de Croce, embora o considerasse seu mestre. Por outro lado, a mesma opção histórica declarava abertamente a fenomenologia como uma disciplina anti-histórica. E aqui se afastava de Eliade, apesar de todas as concessões que se possam fazer à autonomia do fato religioso.

A mediação entre fenomenologia religiosa e historicismo não seria mais necessária para os discípulos de Pettazzoni que abraçariam plenamente a opção laica e historicista, fazendo de Mircea Eliade o principal “adversário” do ponto de vista metodológico, justamente pelo fato de seu pressuposto anti-histórico informar— até hoje — a disciplina que se denomina História das Religiões¹². Basta ler os textos apresentados nos Congressos da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), por exemplo, para confirmar esta herança.

¹¹ Aqui Pettazzoni se refere à expressão de R. Otto a respeito do sagrado como o “radicalmente outro”.

¹² Para uma introdução crítica a esses autores, cf. Agnolin, 2013.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A perspectiva do trabalho de Raffaele Pettazzoni e da *Scuola Storico-Religiosa* italiana, portanto, fala muito mais de antropologia do que propriamente de religião; melhor dizendo, chega à antropologia partindo da historicização do conceito de religião. Prova disso é o fato de que o amadurecimento da reflexão antropológica se deu em grande parte, na Itália, de forma relativamente autônoma das grandes escolas de pensamento europeia e americana, na linha histórica traçada pela Escola de História das Religiões. Vale lembrar, neste sentido, que os antropólogos italianos mais conhecidos no plano internacional, como Vittorio Lanternari, Tullio Tentori, Alberto M. Cirese, foram alunos de Raffaele Pettazzoni, enquanto um historiador tão estudado e citado no Brasil como Carlo Ginzburg declara frequentemente em seus textos sua dívida para com esta antropologia de matriz histórico-religiosa.

Ao historicizar seu objeto e seu método, a História das Religiões italiana continua se abrindo aos estímulos novos que a história intelectual traz consigo, sendo, por isso, um método *in fieri* (Mastromattei, 1982). No início do século XX, o historicismo histórico-religioso utilizou-se, com Pettazzoni, da fenomenologia para minar as bases do historicismo absoluto – radicalmente contrário a qualquer autonomia do religioso –, afirmando a legitimidade de uma disciplina histórica autônoma que tivesse como objeto a religião. Os herdeiros de Pettazzoni utilizaram-se do historicismo relido à luz do materialismo histórico, para construir fundamentos novos da disciplina, cada vez mais distante da fenomenologia.

O percurso da opção historicista levou necessariamente ao questionamento das próprias categorias identificadoras do religioso e, finalmente, do próprio religioso enquanto possível objeto de pesquisa. Ou seja, chegou-se à negação justamente dos pressupostos categoriais da disciplina. Quem se formou nesta trilha metodológica pesquisa hoje os mais diversos temas, sem se limitar ao campo definido como “religioso”, definindo-se historiador, ou antropólogo, ou as duas coisas, sem atributos. Se a História das Religiões, enquanto disciplina autônoma, tem exaurido sua tarefa histórica, transfor-

mando-se em antropologia histórica *tout court*, a difusão no Brasil desta perspectiva metodológica, pode constituir, ainda, uma tarefa histórica, na medida em que a perspectiva fenomenológica do “religioso” ainda se faz muito presente.

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

ASAD, Talal. The construction of religion as an anthropological category. In: ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993. p. 27-54.

CLEMENTE, Pietro. Alcuni momenti della demologia storicistica in Italia. In: CLEMENTE, Pietro *et al.* *L'antropologia italiana: un secolo di storia*. Bari: Laterza, 1985.

DE MARTINO, Ernesto. Commemorazione di R. Pettazzoni. In: DE MARTINO, Ernesto; DONINI, Ambrogio; GANDINI, Mario. *Raffaele Pettazzoni e gli studi storico-religiosi in Italia*. Bologna: Forni Editore, 1969. p. 81-92.

DE MARTINO, Ernesto. *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari: Laterza & Figli, 1941.

DE MARTINO, Ernesto. Storicismo e irrazionalismo nella Storia delle Religioni. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. XXVIII, n. 1, p. 89-107, 1957.

DI NOLA, Alfonso. L'eredità pettazzoniana: pensiero laico e storicismo. *IDOC Internazionale*, Roma, v. XVI, n. 6-7, p. 30-40, 1983.

ELIADE, Mircea. *Fragments d'un journal*. Paris: Gallimard, 1973.

ELIADE, Mircea. *La nostalgie des origines: méthodologie et histoire des religions*. Paris: Gallimard, 1971.

ELIADE, Mircea; PETTAZZONI, Raffaele. *L'histoire des religions a-t-elle un sens?* Correspondance 1926-1959. Texte présenté, établi et annoté par Natale Spineto. Paris: Éditions du Cerf, 1994.

GANDINI, Mario. Raffaele Pettazzoni nell'anno cruciale 1912. *Strada Maestra*, San Giovanni in Persiceto, n. 36-37, 1994.

GANDINI, Mario. *Raffaele Pettazzoni, 1883-1959: materiali per una biografia*. Bologna: Aspasia, 2009.

GASBARRO, Nicola. La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. 56, n. 1-2, p. 95-200, 1990.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 17, n. 35, p. 327-356, 2011.

GIUSTI, Sonia (org.). *Storia e mitologia, con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 1988.

LANTERNARI, Vittorio. *Antropologia religiosa: etnologia, storia, folklore*. Bari: Dedalo, 1997.

LANTERNARI, Vittorio. R. Pettazzoni e le civiltà primitive. *IDOC Internazionale*, Roma, v. XVI, n. 6-7, p. 43-47, 1983.

LATTANZI, Vito. "Elaphos es gála épētes": gli anni di Raffaele Pettazzoni al Museo Preistorico Etnografico di Roma. *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*, Italia, anno XXIV, fascicolo 3, p. 35-46, 2009.

MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.

MASTROMATTEI, Romano. Un metodo in fieri. In: LANTERNARI, Vittorio; MASSENZIO, Marcello; SABBATUCCI, Dario (ed.). *Religioni e civiltà: scritti in memoria di Angelo Brelich*. Bari: Dedalo, 1982. p. 369-380.

MAX MÜLLER, Friedrich. *Comparative mythology: an essay* (1856). Edited by A. Smythe Palmer. London: Routledge, 1909.

MAX MÜLLER, Friedrich. *Introduction to the Science of Religion*. London: Spottiswoode, 1870.

MONTANARI, Enrico. *Categorie e forme nella storia delle religioni*. Milano: Jaca Book, 2001.

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

MONTERO, Paula. Talal Asad: para uma crítica da teoria do símbolo na antropologia religiosa de Clifford Geertz. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 259-261, 2010.

OMODEO, Adolfo. Recensione a La confessione dei peccati. *La Critica: Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia* diretta da B. Croce, Bari, v. 35, p. 367-371, 1937.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992 [1. ed. 1917].

OVERING, Joanna. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 107-140, 1995.

PETTAZZONI, Raffaele. La religione primitiva in Sardegna. [Piacenza: Società Editrice Pontremolese, 1912a.] In: GIUSTI, Sonia (org.). *Storia e mitologia, con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 1988. p. 166-174.

PETTAZZONI, Raffaele. Le superstizioni. [*Rivista Italiana di Sociologia*, Torino, Milano, Roma, v. 15, p. 769-773, 1912b.] In: GIUSTI, Sonia (org.). *Storia e mitologia, con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 1988. p. 155-165.

PETTAZZONI, Raffaele. La scienza delle religioni e il suo metodo. [*Scientia*, Bologna, v. 13, anno 7, p. 239-247, 1913.] In: GIUSTI, Sonia (org.). *Storia e mitologia, con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 1988. p. 175-184.

PETTAZZONI, Raffaele. Storia del cristianesimo e storia delle religioni. [*Scientia*, v. 16, anno 8, p. 88-100, 1914a.] In: GIUSTI, Sonia (org.). *Storia e mitologia, con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 1988. p. 185-199.

PETTAZZONI, Raffaele. *Le origini dell'idea di Dio*. Atti della Società Italiana per il Progresso delle Scienze pubblicati per cura del Segretario Prof. Vincenzo Reina col concorso dei soci E. Bompiani, F. Cortesi, R. Pettazzoni. Roma, 1914b. p. 647-674.

PETTAZZONI, Raffaele. La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran. [Bologna: Nicola Zanichelli Editore, 1920.] In: GIUSTI, Sonia (org.). *Storia e mitologia, con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 1988. p. 235-244.

PETTAZZONI, Raffaele. *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, v. I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi. Roma: Società Editrice Athenaeum; Bologna: Stabilimenti Tipografici Riuniti, 1922.

PETTAZZONI, Raffaele. Svolgimento e carattere della Storia delle Religioni: lezione inaugurale pronunciata nell'Università di Roma il 17 gennaio 1924. [Bari: Gius. Laterza & Figli Tipografi-Editori-Libraii, 1924a.] In: GIUSTI, Sonia (org.). *Storia e mitologia, con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 1988. p. 352-377.

PETTAZZONI, Raffaele. [Introdução de] I misteri: saggio di una teoria storico-religiosa. [Bologna: Zanichelli, 1924b.] In: GIUSTI, Sonia (org.). *Storia e mitologia, con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 1988. p. 304-312.

PETTAZZONI, Raffaele. *La confessione dei peccati*. Bologna: Zanichelli, 1929-1935. 3 v.

PETTAZZONI, Raffaele. Verità del mito. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. XXI, p. 104-116, 1947-1948.

PETTAZZONI, Raffaele. Introduzione alla storia della religione greca. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. XXIII, p. 20-33, 1951-1952.

PETTAZZONI, Raffaele. Aperçu introductif. *Numen*, Leiden, v. 1, n. 1, p. 1-7, 1954.

PETTAZZONI, Raffaele. *L'essere supremo nelle religioni primitive* (l'onniscienza di Dio). Turim: Einaudi, 1957.

PETTAZZONI, Raffaele. O método comparativo. Tradução e introdução de Hugo Soares, revisão técnica de Cristina Pompa. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 17, n. 30, p. 203-218, 2016. [Il metodo comparativo. *Numen*, Leiden, v. 6, n. 1, p. 1-14, 1959.]

PISI, Paola. Storicismo e fenomenologia nel pensiero di Raffaele Pettazzoni. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. 56, p. 219-244, 1990.

PUCCINI, Sandra. Evolucionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1969-1911). In: CLEMENTE, Pietro *et al.* *L'antropologia italiana: un secolo di storia*. Bari: Laterza, 1985.

SEVERINO, Valerio. *La religione di questo mondo in Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 2009.

SEVERINO, Valerio. Note e riflessioni sull'edizione brelichiana de *Gli ultimi appunti*. In: BASELLO, Gian Pietro; OGNIBENE, Paolo; PANAINO, Antonio (org.). *Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce: studi pettazzoniani in onore di Mario Gandini*. Supplemento speciale a *Strada Maestra*. Milano: Mimesi, 2012. p. 497-506.

SILVA, Eliane Moura. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. *Revista de Ciências Humanas*, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 225-234, 2011.

SPINETO, Natale. *Storia e storici delle religioni in Italia*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2012.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia. *In*: GIUMBELLI, Emerson; BÉLIVEAU, Verónica Giménez (org.). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. 1. ed. Buenos Aires: Biblos Editora, 2013. p. 137-158.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture*. London: John Murray, 1871.

Recebido em: 21/08/2020

Aprovado em: 21/08/2020

ENSAIO FOTOGRÁFICO

SEGUINDO A ROTA DOS *BARQUINHOS DE IEMANJÁ*¹Dandara Rodrigues Dorneles²

Resumo: Este ensaio fotográfico retrata o circuito de preparação e de oferecimento dos *Barquinhos de Iemanjá*: pequenos barcos azuis, com aproximadamente 40 centímetros de comprimento, feitos de papelão, portando adereços, flores e comidas; que são os presentes destinados ao orixá Iemanjá pelo *Centro Africano Ogum e Iansã*, no Rio Grande do Sul, Brasil. Os primeiros registros desse circuito foram realizados durante a preparação dos presentes no terreiro, localizado no município de Canoas, RS, e, em seguida, continuaram durante o percurso de excursão da comunidade até a praia de Santa Terezinha, em Imbé, Litoral Norte do Rio Grande do Sul, aonde os presentes em homenagem à Iemanjá vêm sendo oferecidos anualmente. As fotos mostram as etapas ritualísticas, dotadas de complexidades, potências e magnitudes, com diferentes elementos, mãos que fazem e compõem barcos, cenas e manifestações da religiosidade afro-brasileira no Sul do Brasil.

Palavras-chave: Oferenda; Religiosidade Afro-Brasileira; Terreiro.

FOLLOWING THE ROUTE OF BARQUINHOS DE IEMANJÁ

Abstract: This photo essay portrays the circuit of preparation and offering of the *Barquinhos de Iemanjá*: small blue boats, approximately 40 centimeters long, made of cardboard, bearing props, flowers and food, which are the gifts destined for the orisha Iemanjá by the *Centro Africano Ogum e Iansã* in Rio Grande do Sul, Brazil. The first records of this circuit were made during the preparation of those gifts in the terreiro, located in the city of Canoas, Rio Grande do Sul, and continued during the excursion route of the community to Santa Terezinha beach, in Imbé, North Coast of Rio Grande do Sul, where gifts in honor of Iemanjá have been

¹ Como citar: DORNELES, Dandara Rodrigues. Seguindo a rota dos barquinhos de Iemanjá. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 255-269, 2020.

² Dandara Rodrigues Dorneles é mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. E-mail: dandararodrigues.d@gmail.com.

offered annually. The photos show the ritualistic stages, endowed with complexities, powers and magnitudes, with different elements, hands that make and compound boats, scenes and manifestations of Afro-Brazilian religiosity in southern Brazil.

Keywords: Offering; Afro-Brazilian Religiosity; Terreiro.

Iemanjá, um dos orixás mais cultuados no Brasil, é, no panteão afro-brasileiro³, a rainha do mar, dona do pensamento, protetora dos marujos e pescadores (Oro; Anjos, 2009; Vallado, 2010). Sob o prisma da religiosidade afro-brasileira, os modos com que os cultos à Iemanjá são feitos no Rio Grande do Sul dependem de cada terreiro e suas formas rituais. Porém, faz parte da tradição as comunidades-terreiros irem em caravanas em direção ao litoral ou às orlas fluviais nas proximidades do dia 2 de fevereiro (Dia de Iemanjá no estado) para realizarem as suas homenagens e oferecerem seus presentes à Rainha do Mar (Corrêa, 1994; Oro; Anjos, 2009).

Segundo Mãe Ângela, iyalorixá do *Centro Africano Ogum e Iansã*, “Iemanjá é uma mãe muito remosa. Ao mesmo tempo em que é mãe e cuida, dando um mar calmo e seguro, é forte, brava e geniosa. Da calma à ressaca ‘bota pra fora’, tira e leva o que quiser, inclusive seus presentes” que, no terreiro em questão, são denominados de *Barquinhos de Iemanjá*⁴. Tratam-se de pequenos barcos azuis realizados manualmente, com aproximadamente 40 centímetros de comprimento, feitos de papelão, portando adereços (brincos, colares, perfumes, pentes e espelhos), flores e comidas. Realizados de forma coletiva, ritualística, pensados em cada detalhe, desde a

³ O panteão dos orixás pode variar de acordo com cada religião afro-brasileira. No panteão do Batuque do Rio Grande do Sul são cultuados doze orixás: Bará, Ogum, Iansã ou Oiá, Xangô, Oba, Odé/Otim, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá, nessa respectiva ordem (Oro, 2008).

⁴ Barquinhos de Iemanjá, Barquinhos da Mãe, ou simplesmente barquinhos são os termos usuais na comunidade onde os registros fotográficos foram realizados.

aquisição dos seus itens,⁵ os barquinhos são preparos complexos e múltiplos em termos de sentidos, envolvendo tempo, relações, porquês e fundamentos⁶.

Nessa direção, todo ano, no final do mês de dezembro, o *Centro Africano Ogum e Iansã* inicia o preparo manual e ritualístico dos *Barquinhos de Iemanjá* dentro do terreiro, na periferia de Canoas, RS. Em uma quinta-feira (28 de dezembro de 2017), o circuito retratado neste ensaio através da fotografia⁷ se iniciou.

A partir da indicação de Mãe Ângela começamos, neste dia, uma movimentação para reunir todos os papelões que tinham no terreiro, pois o papelão é a matéria-prima principal para a confecção dos presentes. Após agruparmos a quantidade de papelão necessária, prontamente pegamos as caixas e as desmontamos. Com o auxílio de uma mesa ou no próprio chão começamos a fazer as devidas marcações através de uma régua e com a caneta na mão desenhamos os traços para os cortes.

⁵ Em minha dissertação de mestrado descrevo, através de uma pesquisa etnográfica, esse preparo ritualístico em maior detalhe. Apresento esses *fazeres* afro-religiosos no terreiro analisando alguns dos *saberes* que são invocados e ensinados em seu circuito de preparação, e justaponto tais ensinamentos às críticas desferidas a partir de certa vertente de discurso ecológico.

⁶ Termo êmico presente no cotidiano dos terreiros do Rio Grande do Sul.

⁷ Todos os registros fotográficos apresentados são de minha autoria e tiveram a liberação da comunidade do *Centro Africano Ogum e Iansã* para a publicação.

Fotografia 1 – Realização das marcações para os posteriores cortes e dobraduras que formarão o casco do barco de papelão⁸



Após o desenho, outros filhos trabalharam com as tesouras e, a seguir, realizaram as dobraduras, também marcadas à caneta. Com o auxílio de fita crepe nas bordas cortadas, fomos fechando a parte de baixo do barco, formando, assim, o casco. Em seguida, ao forrar o casco com folha de ofício e enfeitar com franjas uniformes de papel seda azul claro temos, por fim, o casco dos barcos neste primeiro dia de preparação.

Nos dias que se seguem, ao cortar e colar pequenos cubos no meio do barco, temos o sustento do mastro. Ao forrar os palitos de churrasco com papel seda cortado em tiras e, posteriormente, amarrá-los com pedaços de barbante fixando-os no barco, construímos um mastro. Ao dobrar, cortar, pendurar e estender bandeirinhas de papel seda azul e branco nos palitos, temos as velas do barco. Assim, após dias e semanas de um *fazer* vagaroso, delicado, manual e em *família*, que se estendeu de dezembro a fevereiro,

⁸ Crédito das imagens: Acervo da autora.

tínhamos em mãos os *Barquinhos de Iemanjá*, resultado das diferentes etapas que foram empreendidas sempre de forma coletiva entre os filhos, com o auxílio da Mãe de santo e dos mais velhos.

Fotografia 2 – Confeção do mastro do barco



Fotografia 3 – Barcos decorados



Dando sequência à rota dos barquinhos no *Centro Africano Ogum e Iansã*, após a conclusão de sua estrutura, o circuito de preparo se desdobrou no mês subsequente até o dia três de fevereiro⁹, data de realização da homenagem. Assim, é chegado o momento de montagem dos barcos.

Uma das filhas mais velhas do terreiro traz no início da tarde as cocadas, quindins e merengues preparados na noite anterior e armazenadas em caixas. Alguns merengues que seriam compartilhados mais tarde na festa, por exemplo, foram acondicionados, e ficaram no aguardo junto à sineta que, com seu toque, dá início aos cultos.

Fotografia 4 – Merengues acondicionados e no aguardo junto à sineta que, com seu toque, dá início ao rito de homenagem a Iemanjá



Com o passar do tempo e com a proximidade do horário programado da homenagem, os elementos para a composição dos presentes foram colocados a postos (cocada, merengue, canjica, quindim, flores, leque, pente,

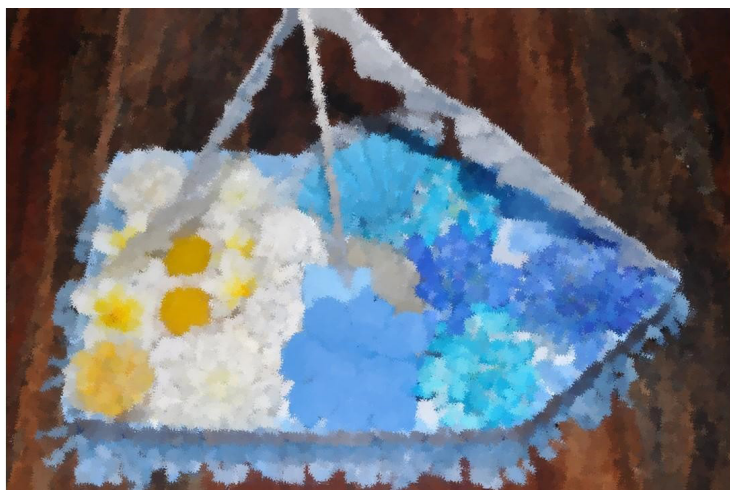
⁹ Dia 2 de fevereiro é o Dia de Iemanjá para muitas comunidades afro-religiosas no estado do Rio Grande do Sul, porém, no *Centro Africano Ogum e Iansã*, as homenagens no litoral são realizadas no primeiro sábado após a data que, no ano em questão (2018), caiu em 3 de fevereiro.

espelhinho, brincos, pulseiras, sendo os dois últimos preparados também por uma iniciada da comunidade). O terreiro, nesse momento, encontrava-se na quietude necessária para a preparação dos *Barquinhos de Iemanjá*. Começamos a *fazer*, começamos a montá-los.

Fotografia 5 – O preparo dos barcos com merengue, cocada, quindim e outros elementos que os compõem



Fotografia 6 – Barquinho de Iemanjá em seu arranjo de cores e disposições



Quando finalizamos os barquinhos, com seus arranjos de cores como se pode observar na fotografia acima¹⁰, eles foram colocados, um a um, no chão junto ao *Barco dos Pais*. Esse consiste em um barco azul de madeira com um pouco mais de um metro de comprimento, o qual leva determinadas imagens de gesso também até a praia, onde são, inclusive, fortificadas energeticamente. Por fim, ao lado do *Barco dos Pais*, assim como atrás dele, colocamos os *Barquinhos de Iemanjá* já finalizados em carreiras de números pares.

Fotografia 7 – Barco dos Pais no centro do salão e diante da porta, seguido dos Barquinhos de Iemanjá, formando uma composição, uma “frente” para a homenagem



Após os barquinhos e os demais elementos que compõem a homenagem à Iemanjá estarem todos prontos, o restante da tarde seguiu com a chegada de mais e mais pessoas para se juntarem à excursão da comunidade-terreiro (filhos, familiares, amigos e vizinhos). Do mesmo modo, diferentes tipos

¹⁰ De acordo com os princípios da comunidade, após o *Barquinho de Iemanjá* estar pronto e disposto no chão ele já é e porta a *presença vigorosa do sagrado* (Sodré, 2015). Nessa direção, para o sagrado não ser revelado (solicitação da comunidade), foi aplicado um efeito de marcação/esmaecimento na fotografia.

de flores, rosas, crisântemos, brancos e azuis, foram sendo trazidos para a homenagem compondo um conjunto de presentes à Iemanjá, ao passo que velas também foram sendo acesas para “iluminar o ritual”, nossos caminhos, percursos e movimentos.

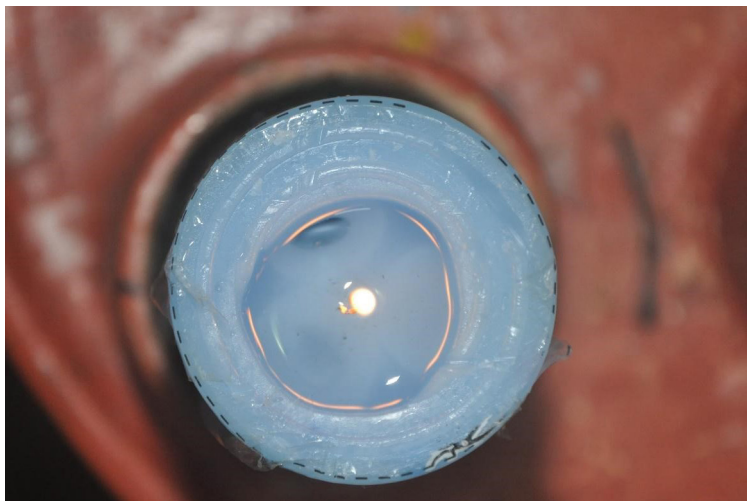
Fotografia 8 – Crisântemos para Iemanjá



Fotografia 9 – Flores que também irão compor os Barquinhos de Iemanjá



Fotografia 10 – Para iluminar o ritual



Fotografia 11 – Velas acesas no congá do terreiro



Para a excursão até o mar, o *Barco dos Pais* foi calmamente acomodado no corredor do ônibus e os barquinhos foram delicadamente alojados no bagageiro de teto. No percurso, todos os filhos cantaram animados os pontos

que foram sendo entoados até o início da estrada que nos levou ao mar. Desde a rua, pessoas nos escutaram e observaram nossa passagem.

Vamos ao mar, vamos à Santa. Chegamos à cidade litorânea já noite e, após o cauteloso manobrar do ônibus por pequenas ruas de paralelepípedo, estacionamos no local em que os presentes encontram as águas salgadas do mar em um culto de umbanda. Realizamos as homenagens todos os anos no mesmo lugar: junto ao monumento de Iemanjá na praia de Santa Terezinha, em Imbé/RS.

Fotografia 12 – Monumento de Iemanjá na praia de Santa Terezinha, Imbé, RS



Descemos e descarregamos do veículo tudo o que é necessário para a realização da festa. Logo observamos no local um pequeno grupo de pessoas que já aguardava o ritual. Próximo à rampa que dá acesso ao monumento da santa, formamos uma mesa, dispondo uma toalha branca sobre o chão de areia. Nela colocamos, de frente para o mar, e de maneira agrupada e organizada, conforme Mãe Ângela nos ensinou, o *Barco dos Pais*, os barquinhos e as flores. Ao redor da mesa, velas são acesas e persistiram assim, resistindo fortemente às intempéries de uma noite na beira da praia. Mãe Ângela nos diz: “*vamos fazer uma homenagem simples e bonita*”.

Fotografia 13 – Mesa dos pais, frente de homenagem a Iemanjá na praia de Santa Terezinha, Imbé, RS



Com a proximidade do final da homenagem é hora de cada iniciado levar os presentes em uma caminhada rumo às águas, e os *Barquinhos de Iemanjá* encontrarem o mar, momento em que a fotografia não é permitida. Tal como descreve Sodré (2015), somos uma alteridade próxima e sedutora que não entrega o segredo que permanece na/da comunidade-terreiro.

Depois de algumas horas após a homenagem é possível ainda observar na beira da praia alguns elementos que a compuseram. Assim, um pequeno brinco azul, algumas flores e um pedaço de melancia – uma das frutas de Iemanjá (Oro; Anjos, 2009) – na areia são a *presença vigorosa do sagrado* que se presentifica em cada fevereiro na rota dos *Barquinhos de Iemanjá*.

Fotografia 14 – Rosa de Iemanjá disposta na beira da praia após o ritual



Fotografia 15 – Brinco e conchas de Iemanjá na beira da praia



Fotografia 16 – Melancia de Iemanjá



REFERÊNCIAS

- CORRÊA, Norton Figueiredo. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, Ari Pedro (org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. 1. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994. p. 19-46.
- ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Secretaria Municipal da Cultura: Editora da Cidade, 2009.
- ORO, Ari Pedro. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n. 13 p. 9-23, 2008. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/5244/2975>. Acesso em: 14 nov. 2019.
- SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

VALLADO, Armando. Iemanjá, a mãe poderosa. *Le Monde Diplomatique Brasil*, Brasil, ed. 31, 3 fev. 2010. Cultura Popular. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/iemanja-a-mae-poderosa/>. Acesso em: 26 set. 2019.

Recebido em: 18/12/2019

Aprovado em: 06/07/2020

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.

Agradecimento:



Editoração:

Gráfica da UFRGS
Rua Ramiro Barcelos, 2500
Porto Alegre/RS
(51) 3308-5083
grafica@ufrgs.br
www.ufrgs.br/graficaufrgs