

ISSN 1519-843X
e-ISSN 1982-8136

DEBATES DO NER

ano 21
número 39
jan./jul. 2021

EVANGÉLICOS À ESQUERDA, SERMÕES EM CASSETE E AMÉRICA LATINA

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 21, N. 39, JAN./JUL. 2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor: Carlos André Bulhões Mendes

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Hélio Ricardo do Couto Alves

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Coordenador: Arlei Sander Damo

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: revistadebatesner@gmail.com

Site: www.ufrgs.br/ner

INDEXADORES

Latindex; Index Copernicus; EBSCO; RCAAP; DOAJ.

EDITORES

Eduardo Dullo (UFRGS)

Rodrigo Toniol (UFRJ)

Stefania Capone (EHESS)

COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA

Bernardo Lewgoy (UFRGS)

Emerson Giumbelli (UFRGS)

Vítor Aquino de Queiroz (UFRGS)

ORGANIZADOR DA EDIÇÃO

Rodrigo Toniol (UFRJ)

EDITORA ASSISTENTE

Barbara Jungbeck (UFRGS)

REVISÃO DE TEXTO E DIAGRAMAÇÃO

Barbara Jungbeck

Imagem da capa: Cleiton M. Maia

CONSELHO EDITORIAL

André Corten – Université du Québec (Canadá)

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

Birgit Meyer – Utrecht University (Holanda)

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

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

Joel Robbins – University of Cambridge (Reino Unido)

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

Marjo de Theije – Vrije Universiteit Amsterdam (Holanda)

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

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

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

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

Ricardo Mariano – Universidade de São Paulo (Brasil)

Rita Laura Segato – Universidade de Brasília (Brasil)

Ronaldo Almeida – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Ruy Blanes – School of Global Studies University of Gothenburg (Suécia)

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 21, n. 39 (jan./jul. 2021).

1. Evangélicos à esquerda, sermões em cassete e América Latina

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

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
<i>Rodrigo Toniol</i>	
DEBATE	
IRMÃOS CONTRA O IMPÉRIO: EVANGÉLICOS DE ESQUERDA NAS ELEIÇÕES 2020 NO BRASIL	13
<i>Christina Vital da Cunha</i>	
COMENTÁRIOS	
A IDENTIDADE EVANGÉLICA EM DISPUTA	83
<i>Maria das Dores Campos Machado</i>	
EVANGÉLICOS PROGRESSISTAS NO BRASIL POPULAR	91
<i>Juliano Spyer</i>	
COMENTÁRIO AO ARTIGO DE CHRISTINA VITAL DA CUNHA: "IRMÃOS CONTRA O IMPÉRIO: EVANGÉLICOS DE ESQUERDA NAS ELEIÇÕES 2020	119
<i>David Lehmann</i>	

ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA NO CAMPO EVANGÉLICO: COMENTÁRIO AO ARTIGO DE CHRISTINA VITAL DA CUNHA “IRMÃOS CONTRA O IMPÉRIO: EVANGÉLICOS DE ESQUERDA NAS ELEIÇÕES 2020 NO BRASIL”	127
--	-----

Marina Basso Lacerda

DEMOCRACIA REPRESENTATIVA, DEMOCRACIA PARTICIPATIVA E QUESTÕES IDENTITÁRIAS: OS EVANGÉLICOS COMO UM CASO BOM PARA PENSAR	137
--	-----

Alexandre Brasil Fonseca

RESPOSTA AOS COMENTÁRIOS

IDENTIDADES, PARTIDOS, CRISTIANISMO GLOBAL NA ANÁLISE SOBRE EVANGÉLICOS	157
--	-----

Christina Vital da Cunha

ENTREVISTA

CORPOS, AFETOS, SENSIBILIDADES E O SENTIMENTO DA HISTÓRIA	175
--	-----

Henrique Fernandes Antunes

ENTREVISTA COM CHARLES HIRSCHKIND – 19/12/2019	179
--	-----

Bruno Reinhardt

Eduardo Dullo

Henrique Fernandes Antunes

ARTIGOS

- UMA ÉTICA DA ESCUTA: A AUDIÇÃO DE SERMÕES EM CASSETE
NO EGITO CONTEMPORÂNEO 211

Charles Hirschkind

- ARTE POP E BIZANTINA NA ICONOGRAFIA CARISMÁTICA 263

Evandro de Sousa Bonfim

- LAS FORMAS SENSORIALES EM EL CASO MÁS VIDA
GUADALAJARA: ANÁLISIS A PARTIR DE BIRGIT MEYER 293

Edson Fernando Gomes

- POMBA GIRA Y OTR@S CHIC@S DEL MONTÓN:
KIMBANDA QUEER EN BUENOS AIRES 317

Pablo Maximiliano Ojeda

- A PASTORAL DA JUVENTUDE NA DIOCESE DO
XINGU-ALTAMIRA: MEMÓRIAS SOBRE
FORMAÇÕES DE JOVENS 343

Hugo Araújo Sales

César Martins de Souza

TABLE OF CONTENTS

PRESENTATION	9
<i>Rodrigo Toniol</i>	
DEBATE	
BROTHERS AGAINST THE EMPIRE: LEFTIST EVANGELICALS IN THE 2020 ELECTIONS IN BRAZIL	13
<i>Christina Vital da Cunha</i>	
COMMENTS	
THE EVANGELICAL IDENTITY IN DISPUTE	83
<i>Maria das Dores Campos Machado</i>	
LOW INCOME PROGRESSIVE EVANGELICALS IN BRAZIL	91
<i>Juliano Spyer</i>	
COMMENT ON CHRISTINA VITAL DA CUNHA: "BROTHERS AGAINST THE EMPIRE: LEFTIST EVANGELICALS IN THE 2020 ELECTIONS IN BRAZIL"	119
<i>David Lehmann</i>	

RESISTANCE AMONG EVANGELICALS: COMMENTARY ON THE
ARTICLE BY CHRISTINA VITAL DA CUNHA: "BROTHERS AGAINST
THE EMPIRE: LEFTIST EVANGELICALS IN THE
2020 ELECTIONS IN BRAZIL" 127

Marina Basso Lacerda

REPRESENTATIVE DEMOCRACY, PARTICIPATORY
DEMOCRACY AND IDENTITY: EVANGELICAL CHRISTIANITY
AS A GOOD CASE TO THINK 137

Alexandre Brasil Fonseca

REPLY

IDENTITIES, POLITICAL PARTIES AND GLOBAL CHRISTIANITY
IN THE ANALYSIS OF EVANGELICAL CHRISTIANS 157

Christina Vital da Cunha

INTERVIEW

BODIES, AFFECTS, SENSIBILITIES, AND THE
FEELING OF HISTORY 175

Henrique Fernandes Antunes

INTERVIEW WITH CHARLES HIRSCHKIND - 19/12/2019 179

Bruno Reinhardt

Eduardo Dullo

Henrique Fernandes Antunes

ARTICLES

- THE ETHICS OF LISTENING: CASSETTE-SERMON AUDITION
IN CONTEMPORARY EGYPT 211

Charles Hirschkind

- POP AND BYZANTINE ART REFERENCES IN BRAZILIAN
CHARISMATIC ICONOGRAPHY 263

Evandro de Sousa Bonfim

- SENSORIAL FORMS IN THE MÁS VIDA GUADALAJARA CASE:
ANALYSIS FROM BIRGIT MEYER 293

Edson Fernando Gomes

- POMBA GIRA AND OTHER GIRLS OF THE HEAP:
KIMBANDA QUEER IN BUENOS AIRES 317

Pablo Maximiliano Ojeda

- THE PASTORAL DA JUVENTUDE IN DIOCESE
OF XINGU-ALTAMIRA: MEMORIES ABOUT
YOUTH DEVELOPMENT 343

Hugo Araújo Sales

César Martins de Souza

APRESENTAÇÃO

Ao longo de seus quase 25 anos de existência, a Revista Debates do NER esteve comprometida com o projeto de promover diálogos entre pesquisadores, apresentar novas agendas de pesquisa, traduzir textos clássicos e contemporâneos da área, ampliando seu acesso aos leitores brasileiros e produzir debates em torno de temáticas variadas. No seu fascículo 39, aqui apresentado, reafirmamos estes compromissos. Nesta edição temos no centro da seção debates o artigo da socióloga Christina Vital da Cunha, *Irmãos contra o Império: evangélicos de esquerda nas eleições 2020 no Brasil*. Embora temporalmente marcado pela eleições de 2020, este texto ultrapassa absolutamente a conjuntura das eleições majoritárias daquele ano. Trata-se não somente de pensar sobre como a identidade evangélica foi acionada naquele momento por parte daqueles que disputavam o pleito, mas sobretudo de refletir sobre um movimento já consolidado, ainda que pouco analisado por parte do campo acadêmico, de trajetórias e associações marcadamente religiosas, dispostas à esquerda no espectro político, que têm o potencial de deslocar nossos debates sobre religião e política.

Análises sobre eleições são um tema já clássico nas publicações de Debates do NER. Ao longo de sua existência a revista tematizou em seus números 3, 6, 10, 18 e 27 as disputas eleitorais desde o ano 2000. Inscrito nessa tradição, o texto de Christina Vital da Cunha apresenta uma novidade: a emergência de candidaturas de evangélicos e evangélicas por partidos identificados como de esquerda e centro-esquerda para a vereança em diversas cidades brasileiras. Perguntando-se: quais seriam as temáticas centrais na campanha destes candidatos e candidatas? quais performances seriam mobilizadas por estes evangélicos de esquerda na disputa? identidades religiosas, raciais e de gênero se articulariam nessas candidaturas? Ao artigo, convidamos para reagir Juliano Spyry, David Lehmann, Marina Basso Lacerda, Maria das Dores

Campos Machado e Alexandre Brasil Fonseca, seguidos de uma tréplica de Christina Vital da Cunha. Nossa expectativa é a de que esse texto nos ajude a arejar o debate sobre religião e política no Brasil, trazendo a ele mais diversidade, ou melhor, a diversidade que ela tem, muitas vezes capturada por debates bastante monocromáticos, que insistem em transformar esse par em sinônimo de conservadorismo.

O primeiro texto da seção artigos traz a tradução de um artigo já clássico, mas inédito em português, de autoria de Charles Hirschkind, publicado originalmente em 2001 em *American Ethnologist: Uma ética da escuta: a audição de sermões em cassete no Egito contemporâneo*. A tradução desse texto de Hirschkind está acompanhada, também nesta edição, de uma entrevista original, realizada por Bruno Reinhardt, Eduardo Dullo e Henrique Fernandes Antunes com o autor.

Além dos artigos da seção *Debate*, do artigo e da entrevista com Charles Hirschkind, neste número o leitor ainda encontrará o artigo *Arte Pop e Bizantina na Iconografia Carismática*, de Evandro de Sousa Bonfim. E na sequência dois textos de pesquisadores cujas análises tratam, respectivamente, de situações no México e na Argentina. O primeiro, Edson Fernando Gomes, com o artigo *Las formas sensoriales em el caso Más Vida Guadalajara: análisis a partir de Birgit Meyer*, e o segundo, Pablo Maximiliano Ojeda, com o texto *Pomba Gira y otr@s chic@s del montón: Kimbanda queer en Buenos Aires*. A seção é encerrada com o texto *A Pastoral da Juventude na Diocese do Xingu-Altamira: memórias sobre formações de jovens*, de Hugo Araújo Sales e César Martins de Souza.

Como os leitores e leitoras de Debates do NER poderão acompanhar, este é um fascículo que trata de questões centrais para as ciências sociais brasileiras, mas que também contempla debates sobre México, Argentina e Egito. Assim, convidamos todas e todos a percorrem conosco essa diversidade temática e também perspectivas teórico-metodológicas variadas.

Boa leitura!

Rodrigo Toniol

DEBATE

IRMÃOS CONTRA O IMPÉRIO: EVANGÉLICOS DE ESQUERDA NAS ELEIÇÕES 2020 NO BRASIL¹

*Christina Vital da Cunha*²

Resumo: Nosso objetivo neste artigo foi refletir sobre o movimento político de esquerda evangélico nas eleições 2020 no Brasil. Nossa atenção recaiu sobre temáticas e performances mobilizadas por candidatos, assim como sobre a articulação produzida por eles entre identidades religiosas, raciais e de gênero. Os dados que sustentam as análises propostas resultam da pesquisa “Esquerda evangélica nas eleições 2020”, realizada pelo Instituto de Estudos da Religião em parceria com a Fundação Heinrich Boll. Embora o número de candidaturas eleitas tenha sido baixo, a organização de diversos núcleos de esquerda evangélica em 2020 marcaram a história daquelas eleições, assim como o debate público sobre religiosos e política no Brasil produzindo reverberações que devem ser ainda acompanhadas.

Palavras-chave: Evangélicos; Eleições 2020; Política; Esquerda.

*BROTHERS AGAINST THE EMPIRE: LEFTIST EVANGELICALS IN THE 2020
ELECTIONS IN BRAZIL*

Abstract: In this article I reflect on the evangelical leftist political movement in the 2020 elections in Brazil. Our attention was focused on themes and performances mobilized by candidates, as well as on the articulation produced by them between religious, racial and gender identities. The data that support the proposed analyzes result from the survey “Evangelical Left in the 2020 elections”, carried out by the Institute of Religion Studies in partnership with the Heinrich Boll Foundation.

¹ Como citar: VITAL DA CUNHA, Christina. Irmãos contra o Império: evangélicos de esquerda nas eleições 2020 no Brasil. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 13-80, 2021.

² Professora Associada do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e coordenadora do LePar-Laboratório de Estudos Sócio Antropológicos em Política, Arte e Religião na Universidade Federal Fluminense, Brasil. E-mail: christina.vital10@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4867-1500>.

Although the number of candidates elected was low, the organization of several groups of evangelical left in 2020 marked the history of those elections, as well as the public debate on religions and politics in Brazil, producing reverberations that must still be followed.

Keywords: Evangelicals; 2020 Elections; Politics; Evangelical Left.

As escrituras já dizem: o mundo jaz do maligno. Os evangélicos entendem “que o mundo que jaz no maligno” como sendo as pessoas. Mas o que você lê lá é o sistema.

Se o sistema é maligno e você não enfrentar o sistema em sua malignidade, você não avança. E você não vai enfrentar o sistema em sua malignidade, você não vai enfrentar o império. Era disso que Jesus estava falando. Era disso que os apóstolos estavam falando: do império. O império é maligno. O sistema é maligno. Esse sistema socioeconômico político é maligno. É preciso enfrentar esse sistema. Mas você não vai enfrentar sozinho. Você tem de criar comunidades de amor, como Cristo ensinou, que apoiam as lutas intestinas no sistema. Porque, de fato, a fé cristã propõe um outro sistema. A fé cristã não é ingênua, no sentido de não compreender que você precisa ter organização, que precisa ter estrutura, como é que você vai administrar sem estrutura? (Ariovaldo Ramos – entrevista concedida em 23 de setembro de 2020).

Havia uma grande expectativa entre diferentes segmentos sociais que atribuíam às eleições municipais de 2020 um caráter fatal: ou a direita autoritária estabelecida no governo federal ganharia capilaridade tornando a vida democrática no país uma quimera ou a esquerda organizada em diferentes arranjos se reergueria nas urnas e produziria uma barreira ao crescimento das forças políticas antagônicas com vistas a uma inversão no jogo nas eleições presidenciais de 2022. O resultado do primeiro turno das eleições de 2020 não parecia favorecer a nenhum dos grupos em especial visto que os partidos chamados do Centrão (ou fisiológicos) foram os que apresentaram maior crescimento. Entre as 30 legendas consideradas no comparativo com a última disputa, 21 apresentaram queda no número de vereadores eleitos.

Republicanos, PP, PSD, DEM e PL tiveram desempenho positivo. Dentre eles, o DEM foi o partido que apresentou o maior crescimento percentual entre 2016 e 2020 (49%). No *ranking* das legendas, o MDB, embora com a redução no número total de vereadores eleitos no Brasil em relação ao pleito anterior, está na liderança seguido por PP, PSD, PSDB, DEM, PL, PDT, PSB, PT, Republicanos, respectivamente. Entre políticos de esquerda, o discurso imediato após as eleições do primeiro turno era otimista, assumindo um tom de “nem tudo está perdido”. O ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva declarou em seu *Twitter* que a esquerda saía fortalecida daquelas eleições e que “a extrema direita de Bolsonaro foi a grande derrotada”. O fortalecimento da esquerda e de seus valores humanistas e de justiça social, mostra que reconstruir um outro Brasil, mais fraterno e solidário, é possível”³. O cientista político da Fundação Getúlio Vargas, Fernando Abrucio, vaticinava : “o tempo do bolsonarismo acabou” pois “O grande tema para 2022 é a questão social no país. E isso é o contrário do bolsonarismo”⁴. Entre midiáticos representantes da direita no país, um risco parecia se pronunciar em relação ao projeto cujo impeachment da então presidente Dilma Rousseff em 2016 foi um marco, ganhando força com a vitória de Jair Bolsonaro nas eleições presidenciais de 2018. Neste sentido, em 15 de novembro de 2020, a deputada federal Carla Zambelli (PSL-SP) publicou em seu *Twitter*: “O que houve com os conservadores? Erramos, nos pulverizamos ou sofremos uma fraude monumental?”. No dia seguinte, o deputado federal Marco Feliciano (Republicanos-SP)⁵, com o mesmo tom de autocrítica, publicou

³ UOL. *Lula diz que eleições fortalecem esquerda: 'luta continua no 2º turno'*. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/eleicoes/2020/11/16/lula-diz-que-eleicoes-fortaleceram-esquerda-luta-continua-no-2-turno.htm>. Acesso em: 16 de novembro de 2020.

⁴ EL PAÍS. *Fernando Abrucio: “Eleitor evangélico mostrou que não é voto de cabresto”*. Disponível em: . Acesso em 30 de novembro de 2020. <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-12-01/fernando-abrucio-eleitor-evangelico-mostrou-que-nao-e-voto-de-cabresto.html>. Acesso em: 30 de novembro de 2020.

⁵ Marco Feliciano foi eleito pelo Podemos, mas foi expulso da legenda por divergências internas em janeiro de 2020. Em maio do mesmo ano, filiou-se ao Republicanos.

em seu *Twitter*: “Sempre disse que a direita, como organização no Brasil não existe! Temos conservadores pontuais. Sem estratégia não se chega a lugar algum. Na política, espaços importantes precisam ser ocupados. Tiramos o PT desses espaços e não os ocupamos. No futebol se diz: quem não faz, leva”. Noutro *tweet* elabora uma espécie de encaminhamento alertando: “As eleições nos EUA deixam algumas lições: 1) devemos aprovar voto impresso urgente, pois o sistema vem contra o PR Jair Bolsonaro com sangue nos olhos. 2) Pauta a ser vencida: reformas, Renda Cidadã, fortalecer aliança com segmento evangélico”.

Posterior à vitória de vários partidos de centro e de direita no segundo turno para a prefeitura de várias cidades brasileiras, a autocrítica de direita se transformou publicamente em um discurso comemorativo sobre o quadro final da disputa e entre analistas e partidários de esquerda o clima “Bolsonaro foi o grande derrotado” deu lugar a reflexões sobre a renovação de sua popularidade. Na projeção de analistas e políticos, se as eleições de 2022 fossem hoje, o atual presidente poderia se reeleger⁶. Tudo isso, muito embora tivéssemos um aumento significativo, em termos absolutos e percentuais, de pessoas negras (10%) e mulheres (16%) eleitas para as câmaras municipais pelo Brasil a fora⁷.

⁶ FOLHA DE S. PAULO. *Eleitor se moveu para a direita, e derrota de Bolsonaro é impressão, afirma Haddad à Folha*. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/12/eleitor-se-moveu-para-a-direita-e-derrota-de-bolsonaro-e-impressao-afirma-haddad-a-folha.shtml>. Acesso em: 7 de dezembro de 2020.

Na mesma direção sobre a força do bolsonarismo ver: EL PAÍS. *Jairo Nicolau: “Bolsonaro é uma liderança inequívoca. É um Lula da direita”*. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-09-27/jairo-nicolau-bolsonaro-e-uma-lideranca-inequivoca-e-um-lula-da-direita.html>. Acesso em: 20 de novembro de 2020.

⁷ O crescimento foi significativo também entre pessoas transsexuais e travestis eleitas. Em 2016 foram eleitos 8 representantes e, em 2020, o total foi de 30. Destaque para a votação expressiva que tiveram Erika Hilton (PSOL) e Thammy Miranda (PL), respectivamente, em 6º e 9º lugares entre as vereadoras mais votadas da cidade de São

Nas eleições municipais de 2020, uma grande expectativa era experimentada por parte de grupos mais mobilizados, além de um sentimento público de cansaço, desconfiança⁸ e atordoamento, este último, em especial, vigente em pleitos consecutivos desde as eleições de 2014 (Vital da Cunha, Lopes e Lui, 2017). Além da grave crise política que se estabeleceu desde então, em 2020, as eleições tinham algumas particularidades: foi a primeira eleição na qual a reforma política seria integralmente vigente; o pleito fora adiado em razão da pandemia; ainda, a propósito da pandemia, as estratégias de campanha deveriam estar centradas no uso das redes e mídias já que o corpo a corpo seria limitado; investigações judiciais; denúncias do Ministério Público e a possibilidade de prisão de alguns dos candidatos durante a campanha ganharam a mídia acentuando dúvidas, inseguranças e descrenças, e, por fim, teríamos diferentes atores em posições diametralmente opostas disputando a narrativa sobre o significado histórico desse “tempo da política” tão singular (Palmeira 1977; Palmeira e Heredia, 1995)⁹.

Neste artigo, temos como objetivo refletir sobre a emergência de candidaturas de evangélicos e evangélicas por partidos identificados como de esquerda e centro-esquerda para a vereança em diversas cidades brasileiras. Quais seriam as temáticas centrais na campanha destes candidatos e candidatas? Quais performances seriam mobilizadas por estes evangélicos de

Paulo. Em Belo Horizonte, a transsexual Duda Salabert (PDT) foi a vereadora mais votada para a câmara municipal.

⁸ Vale lembrar que o profundo sentimento de desconfiança em relação à política “tradicional” e institucional (bandeira importante de vários candidatos e candidatas em 2018) foi reativado pelo grande número de candidatos a prefeituras de grandes cidades que estavam sob investigação do Ministério Público. Casos emblemáticos foram os dos então candidatos à prefeitura do Rio de Janeiro, Marcelo Crivella e Eduardo Paes.

⁹ Para Moacir Palmeira e Beatriz Heredia (1995), as eleições assumem grande importância em representações e práticas sociais, equivalendo, assim, a outros tempos socialmente relevantes como “o tempo das festas” e o “tempo da quaresma”. Nestes eventos sazonais, dizem os autores, observamos alianças, colaborações situadas e conflitos específicos que informam sobre a figuração social específica.

esquerda¹⁰ na disputa? Identidades religiosas, raciais e de gênero se articulariam? Como? Minha pretensão não é esgotar as possibilidades de análise sobre performances e articulações identitárias realizadas por estes atores, mas, antes, oferecer algumas chaves interpretativas que contribuam para a compreensão das interfaces contemporâneas da religião no espaço público brasileiro, na esteira de outros tantos trabalhos indubitavelmente significativos (Giumbelli, 2002, 2018; Esquivel e Toniol, 2018; Dullo, 2015; Montero, 2020, 2012, 2006; Freston, 1999; Oro, 2020, 2003; Camurça, 2019; Dutra e Pessoa 2021; Birman, 2003; Burity, Bonini e Serafim, 2015; Almeida, 2020).

Os dados que sustentam as análises propostas resultam da pesquisa “Esquerda evangélica nas eleições 2020”, realizada pelo Instituto de Estudos da Religião em parceria com a Fundação Heinrich Boll¹¹. Inicialmente

¹⁰ Faremos referência geral a estas candidaturas como de esquerda considerando o espectro político-partidário ao qual tais candidaturas se filiam. Ao longo do texto, a apresentação própria dos candidatos sobre suas identidades político-ideológicas será devidamente discutida.

¹¹ A pesquisa teve início em Julho de 2020 e encerrou o período de coleta de dados em Dezembro do mesmo ano. A sistematização deste material encontra-se em curso. A equipe diretamente envolvida no projeto contou comigo como proponente do projeto e coordenadora, com João Luiz Moura como assistente direto. Durante a realização de entrevistas e para suas transcrições contamos com integrantes do LePar (Gabrielle Herculano, Rafaela Marques e Wallace Cabral). Gabrielle Abreu e Matheus Pestana trabalharam diretamente no acompanhamento das campanhas de candidatos de direita e de esquerda evangélicos nas mídias sociais, sob a coordenação de Magali Cunha. Matheus foi ainda responsável pela elaboração de vários bancos de dados, alguns já disponíveis na plataforma Religião e Poder, do ISER. Semanalmente havia a reunião de todos os integrantes destas pesquisas com àquela dedicada à investigação sobre as candidaturas de direita evangélicas, realizada pelo ISER com apoio da Fundação Ford, sob coordenação de Livia Reis. Nestas oportunidades todos, de modo integrado, partilhávamos achados de pesquisa, reflexões e leituras. Em cada encontro, Regina Novaes, Ana Carolina Evangelista e Clemir Fernandes nos brindavam com importantes comentários sobre os temas levados ao debate. Aproveito aqui para agradecer a todos estes queridos interlocutores

tínhamos como objetivo acompanhar em profundidade o movimento Bancada Evangélica Popular (BEP), resultado de uma articulação da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito com outras organizações ligadas ao movimento social evangélico. Dadas as dificuldades enfrentadas pelo BEP durante as eleições, logo nas primeiras semanas da campanha oficial em rádio e TV, decidimos ampliar nossa atenção para um outro grupo de esquerda naquele pleito: os Cristãos Contra o Fascismo (CCF). Além desses grupos, e das candidaturas por eles apoiadas, tínhamos como objetivo analisar a atuação de evangélicos de esquerda nas eleições 2020 em oito capitais a partir de uma parceria entre ISER e NER-UFRGS, nas pessoas de Ari Pedro Oro e Érico Carvalho¹². Os métodos utilizados para a produção dos materiais empíricos foram, portanto, variados: realização de entrevistas com candidatos, ativistas, teólogos e pastores¹³, coleta de informações sobre a campanha em redes sociais (*Twitter*, *Facebook*, *Instagram*) e em páginas na internet, levantamento de matérias que circularam na grande mídia, a produção de programas de entrevistas veiculados na forma de lives com ativistas do movimento negro e de mulheres evangélicas e pesquisadores das Ciências Humanas¹⁴ e recolhimento de dados no TSE. Neste artigo,

pelas contribuições que resultaram, sem dúvidas, em *insights* que busco desenvolver aqui. Vale lembrar que partilho com eles os acertos e me responsabilizo pelas incompletudes analíticas que venham a ser identificadas neste artigo.

¹² Fruto desta articulação foram produzidos bancos de dados sobre candidaturas evangélicas, católicas, judaicas, muçulmanas e afro-brasileiras relativas as seguintes cidades: Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte, Salvador, Goiânia, Belém, Recife e Porto Alegre.

¹³ Foram entrevistados os articuladores da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, pastor Arioaldo Ramos e Nilza Valéria, os candidatos Thiago Santos (coordenador do CCF), Feliipe Gibran, Jonatas Arêdes, Djenane Vera, Kenia Vertello e Samuel Oliveira (coordenador do BEP).

¹⁴ Para essas *lives* convidamos Jackson Augusto, do Afrocrente e articulista do The Intercept, Joanildo Burity, cientista político e integrante da Fundação Joaquim Nabuco, Simony dos Anjos, candidata à prefeitura de Osasco (SP) e integrante da Rede de Mulheres Negras Evangélicas, João César Rocha, escritor e professor do departamento de literatura

terei a oportunidade de explorar alguns dos materiais produzidos, ciente de que outras produções ainda resultarão deste esforço coletivo de trabalho. Referenciais teórico-metodológicos sobre a produção de discursos e situações sociais foram importantes na medida em que o tratamento dado às narrativas articuladas pelos atores ocorreram de modo a valorizar sua produção em termos de seus contextos de emergência (Gluckman, 1987; Palmeira, 1977; Bourdieu, 1996). Outro aspecto importante na produção das análises que seguem diz respeito ao tratamento do comportamento político dos diferentes atores como performances a partir das contribuições de Jeffrey Alexander. Em sua perspectiva, no âmbito da Sociologia Cultural, o acesso aos significados morais, culturais, políticos, sociais passam pela observação de performances de atores sociais em interação direta com outros atores e/ou com discursos. Para o autor, “a vida social moderna é uma série de performances contínuas por parte de vários atores” (Alexander, 2014a, p. 362). Sua elaboração se inspira, em parte, em Erving Goffman com uso da teoria do teatro para observar e refletir sobre as dinâmicas sociais. Outro ponto de inspiração em sua obra dá-se pela compreensão das performances como mecanismo (às vezes eficaz, às vezes não) de manipulação de impressões com vistas a alcançar resultados na interação específica. A crítica em relação à abordagem de Goffman recai sobre a percepção de que os atores sociais atuam de modo profundamente cínico e estratégico. Para Alexander, o cinismo nem sempre integra as atuações. A ambição em atualizar as teses durkheimianas impulsiona igualmente Alexander:

Eu queria modernizar, por assim dizer, a tradição durkheimiana, elucidando os fatores sociais e culturais que tornam os rituais muito menos prováveis, e fazer isso usando a teoria do teatro. A maneira como vejo a sociologia é que o que mais precisamos fazer é usar as teorias das humanidades, das artes, do

da UERJ, Samira Bueno, diretora executiva do Fórum Brasileiro de Segurança e os pesquisadores do ISER, Gabrielle Abreu, historiadora, João Luiz Moura, mestre em ciência da religião e Matheus Pestana, cientista político.

teatro e da crítica literária, temos que trazer essa teoria para o front tradicional da sociologia que é poder, estratificação (Alexander, 2014a, p. 362).

No Brasil, Jeffrey Alexander é bastante conhecido pelo artigo “A importância dos clássicos”, publicado em coletânea organizada por Anthony Giddens (1987). Raewyn Connell, socióloga australiana, em artigo publicado no Brasil em 2012 [2007], faz uma referência crítica à Alexander como um dos autores contemporâneos responsáveis pelo reforço de uma espécie de fantasia colonial sobre a fundação da sociologia. Jeffrey Alexander tem uma larga reflexão sobre multiculturalismo e sobre o movimento social geradores de controvérsias. No entanto, a atualização da obra de Goffman feita por Alexander (2014a, 2014b), em suas reflexões sobre a produção de performances políticas e sociais, interessam muito à minha proposta de análise. Não para produzir equivalências morais entre atores sociais com pesos políticos distintos, mas para refletir sobre estratégias que envolvem manipulação de impressões, estigmas e exercícios de limpeza moral. Este último ponto é especialmente importante na medida em que as performances políticas visam a disputa pela impressão de verdade sobre si e a imputação no oponente da mácula da inverdade, da mentira¹⁵.

¹⁵ Este mecanismo de apresentação de si como verdadeiro e imputação da mentira no outro pode ser identificado em inúmeras situações durante as eleições 2020. Destacaria o último debate para a prefeitura do Rio de Janeiro na Rede Globo, ocorrido em 27 de novembro de 2020, como situação ideal para esta análise. Neste debate, um tipo de “performance de verdade” assumiu centralidade na interação entre os candidatos através de uma articulação engenhosa de gramáticas e imagens religiosas. Foi manipulando impressões sobre si e o outro que o então candidato Eduardo Paes se referia ao seu adversário e então prefeito, Marcelo Crivella, como “pai da mentira”, associando-o, de uma só vez à inverdade/mentira e ao mal. A passagem bíblica de referência é João 8:44 “Vocês pertencem ao pai de vocês, o Diabo, e querem realizar o desejo dele. Ele foi homicida

O artigo está dividido em quatro partes. Na primeira delas faremos uma apresentação dos movimentos Bancada Popular Evangélica e Cristãos Contra o Fascismo explorando o perfil de candidatos e candidatas, suas principais pautas e engajamentos, além de alguns dados quantitativos sobre as candidaturas evangélicas de esquerda nestas eleições com vistas a apresentar um quadro mais geral sobre este segmento no pleito. Nesta seção teremos a oportunidade de refletir sobre dinâmicas que envolvem acusações e identificações em torno da identidade progressista, popular e/ou de esquerda entre este segmento religioso estudado. O recurso à exploração do uso destas terminologias desde o processo de redemocratização do país será importante para situar o contexto de emergência desses grupos no presente, suas referências no debate, os movimentos que os antecederam acentuando continuidades e mudanças em relação a eles. Na segunda parte do artigo pretendemos lançar luz sobre o tratamento da questão racial por parte das candidaturas acompanhadas recuperando este debate entre evangélicos nos anos 1980 e como esta agenda é apresentada pelo conjunto das candidaturas hoje. Em seguida, pretendemos explorar a emergência da questão de gênero nas candidaturas acompanhadas considerando, igualmente, o percurso deste debate dos anos 1990 em diante. Em todos os casos, essas identidades são apresentadas através de um diálogo com a história de gerações anteriores se valendo de recursos midiáticos para sua atualização, difusão e disputa por espaço seja nas igrejas, no “mundo secular” ou na política institucional. Por fim, empreenderemos um esforço não propriamente conclusivo, mas indicativo de questões a serem exploradas e acompanhadas por nossa equipe de pesquisa e por outros grupos interessados nas interfaces contemporâneas entre religião e política com vistas à ampliação do debate acadêmico e ao fortalecimento da experiência democrática.

desde o princípio e não se apegou à verdade, pois não há verdade nele. Quando mente, fala a sua própria língua, pois é mentiroso e pai da mentira”.

O MOVIMENTO BANCADA EVANGÉLICA POPULAR NAS ELEIÇÕES 2020

Como vimos na epígrafe a este artigo, um sentido de missão e enfrentamento de forças nefastas se apresentaram como motivadores de cristãos para a militância na vida social e também política institucional. Imbuídos deste propósito, em 05 de julho de 2020, em uma live no Facebook, foi lançada oficialmente a Bancada Evangélica Popular por uma iniciativa de oito lideranças evangélicas: Ariovaldo Ramos (Pastor, fundador e então Coordenador da Frente de Evangélicos Pelo Estado de Direito¹⁶); Daniel Santos (Pastor na Comunidade Cristã na Zona Leste/SP); Eliad Dias (Pastora na Igreja Metodista da Luz/SP); João Paulo Berlofa (Pastor na Igreja da Garagem, Coordenador do Coletivo Inadequados); Ricardo Assunção (Pastor nas lutas por Moradia, Frente de Luta por Moradia, Igreja da comunidade Metropolitana de São Paulo); Samuel Oliveira (Ativista, membro da Frente de Evangélicos Pelo Estado de Direito, membro na Comunidade Cristã na Zona Leste/SP); Valéria Vilhena (Pastora, Coordenadora da EIG - Evangélicas Pela Igualdade de Gênero, Igreja Metodista da Luz) e William Carvalho (Presbítero na Comunidade Cristã na Zona Leste/SP).

Embora observemos esforços de suas lideranças para que não sejam tomadas como iguais, o movimento Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED) e o BEP, a relação entre esses grupos e as concepções que os formam são evidentes. Nas entrevistas realizadas, e mesmo na grande mídia, a relação umbilical entre a FEED e a BEP era sinalizada seja como

¹⁶ Em fevereiro de 2021, a coordenação executiva da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito passou a ser de Wesley Teixeira. Wesley foi candidato pelo PSOL à câmara municipal de Duque de Caxias, na Baixada Fluminense, em 2020. Acompanhamos sua candidatura que obteve grande apoio popular, partidário e de mídia. Sua candidatura ganhou destaque em outubro de 2020 em razão das controvérsias que envolveram a aceitação de recursos de campanha vindos de Armínio Fraga. Para uma reflexão sobre o caso ler: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/fundamentalismo-as-avessas-em-tempos-eleitorais/>. Acesso em 7 de outubro de 2020.

meio de mostrar origens e idealizações, seja como meio de crítica sobre os procedimentos comuns. A respeito das origens do BEP, o pastor Ariovaldo Ramos, coordenador da FEED e um dos idealizadores da Bancada, disse em entrevista para nossa pesquisa: “Quando a gente começou a Frente, lá em 2016, uma coisa ficou clara: não tínhamos tomado uma posição só contra o golpe de Estado, mas também contra a tentativa de hegemonia da Bancada Evangélica [no Congresso Nacional], principalmente, a tentativa de desenhar um perfil único pros evangélicos”. Ariovaldo prossegue apresentando a importância da disputa pela identidade evangélica e a “luta contra o império” pela via política institucional: “Nós precisamos fazer esse enfrentamento nas urnas. Se a gente não fizer esse enfrentamento nas urnas, todo nosso discurso morre na praia”.

A Bancada Evangélica Popular tinha como propósitos, então, combater a hegemonia política da Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional e a identificação social de evangélicos exclusivamente com a direita política partidária, com um conservadorismo moral e com a defesa do capitalismo. As candidaturas de evangélicas e evangélicos apoiadas deveriam ter em comum a defesa do Estado Laico, a luta pela superação da pobreza, a defesa das liberdades individuais e o combate à desigualdade social, racial e de gênero, mediante uma perspectiva cristã igualitária. Sendo assim, na campanha, foi explorada uma interpretação bíblica comum a seus integrantes articulando afinidades políticas com um sentido de missão transformadora inspirados na figura de Cristo. As mensagens e passagens centradas no amor e na inclusão daqueles à margem da sociedade ganharam destaque no material de campanha e nas redes sociais dos que concorriam com apoio do BEP. No manifesto de lançamento do movimento é possível ler: “Entendidos que nosso papel no Reino vai para além de nossas denominações, tomamos uma frente de luta direta. Entendidos de que nós somos missionários e missionárias do Reino de Deus para pregar justiça, paz, amor e misericórdia, contra todo tipo de injustiça, ódio, opressão e desigualdade. Entendidos que numa sociedade isso significa lutar por políticas públicas e governos que visem à igualdade social e ao bem do nosso povo”.

Samuel Oliveira, graduando em filosofia, candidato pelo PCdoB para a câmara municipal de São Paulo e fundador do BEP, disse que a escolha do termo “popular” no nome do movimento visava a ampliar o diálogo “com o povo”. Segundo Samuel, em entrevista à pesquisa: “a gente escolheu esse termo porque a gente acreditou que ele pode dialogar mais com o povo. [...] o popular deixa claro, eu acho, que ele faz parte desse processo, dessa identidade progressista, essa identidade com o povo, essa identidade com as pessoas, enfim, mais pobres, mas, ao mesmo tempo, não dá essa taxaçoão que dá quando você chega numa pessoa que já é super fechada ao diálogo, que cresceu numa lógica conservadora e que aprendeu que progressista é coisa do PT, que é isso e aquilo, e que, por hora, já vai se fechar pra uma conversa porque já identificou ali algo que ela rejeita. Então, na intenção da gente ampliar o nosso diálogo e não fechar as portas, mas sem perder a nossa identidade, a gente entendeu que o termo popular podia atender melhor essa questão”. Uma articulação pendular entre povo/povo de Deus se apresenta sua estratégia ao retomar um modo importante de tratamento dos mais pobres e oprimidos por católicos e evangélicos em décadas passadas em cuja justiça social emergia como pauta unir muitos religiosos (Sales Jr. e Aguiar, 2020).

Os interessados em se vincularem ao BEP eram incentivados a acompanhar os cursos de formação política oferecidos pela FEED¹⁷ e também por Rudá Ricci¹⁸, tendo em vista que a maior parte dos que procuravam o movimento estavam em sua primeira disputa eleitoral ou já haviam concorrido, sem êxito. Segundo Ariovaldo Ramos, em entrevista para a pesquisa: “A ideia é estar alimentando esse pessoal o tempo todo com textos, com

¹⁷ A FEED tem núcleos em vários estados da federação. Há uma autonomia em termos da organização e iniciativas locais. Neste sentido, os cursos não são iguais em cada núcleo, mas alguns preceitos são comuns: igualitarismo de raça, gênero, classe, valorização da democracia, do Estado Laico, dos direitos humanos.

¹⁸ Cientista político e diretor geral do Instituto Cultiva. Link para acesso: <https://institutocultiva.com.br>.

ajuda, com análises de conjuntura. Até porque nós não sabemos quantos conseguirão mandato, mas a ideia não é ter o movimento se houver mandato, porque isso é uma caminhada que pode levar, aí, dois, três, quatro pleitos”.

Os cursos de formação da Frente, além dos conteúdos voltados à formação político-partidária, buscam desenvolver nos integrantes o que chamam de uma “espiritualidade progressista”. Esta seria caracterizada por uma valorização do socialismo, do ecossocialismo, de uma perspectiva igualitária baseada no Novo Testamento e ministrada em cursos da FEED como sendo ela a espiritualidade “naturalmente” cristã¹⁹. No núcleo mineiro da FEED, por exemplo, apresentavam a cidadania de evangélicos à luz da Bíblia em 12 encontros. Jonatas Arêdes²⁰, um dos coordenadores do curso, pequeno produtor local, formado em administração de empresas, teólogo e candidato à vereança em Belo Horizonte, disse em entrevista à pesquisa: “São encontros semanais e cada encontro tem uma temática. A gente estuda o que a Bíblia fala sobre direitos, o que a Bíblia fala sobre a cidadania, o que a Bíblia fala sobre o direito ao trabalho digno, direito à educação, direito à saúde, o que a Bíblia fala sobre a dignidade da mulher, o diálogo com outras religiões”.

O BEP apresentava uma pretensão de abrangência nacional, embora os apoios ocorressem principalmente em São Paulo com incidência menor em outros estados do Sul e Sudeste. O caráter pluripartidário pretendido pelo movimento se fez valer com candidaturas em partidos como REDE,

¹⁹ Em mesmo sentido, Geter Borges Sousa, secretário-executivo do MEP para o período 2003-2007 e membro da Igreja Batista diz: “Só existe uma espiritualidade, a que envolve o ser humano; uma espiritualidade parcial não é espiritualidade, é faz-de-conta de um clube religioso” e “Espiritualidade integral é atender às demandas do corpo e da alma, que não podem ser dissociadas”. <https://diplomatieque.org.br/a-esquerda-evangelica/?SuperSocializerAuth=LiveJournal>. Acesso em 10 de janeiro de 2021.

²⁰ Candidato pelo Coletivo Plural juntamente com Felliipe Gibran, Djenane Vera e Kenia Vertello. Essa candidatura coletiva concorria a uma cadeira na câmara de vereadores de Belo Horizonte (MG).

PT, PSOL e Pcdob. Durante as entrevistas e contatos com a organização do BEP, solicitamos a lista de candidaturas apoiadas e buscávamos, igualmente, compreender o que significava este apoio. Já na primeira entrevista com o fundador do movimento, Samuel Oliveira, foram explicitadas limitações relativas ao potencial de envolvimento neste trabalho. Isso porque, argumentou, no movimento social essa questão de estrutura e organização é sempre muito precária. Sendo assim, somente às vésperas das eleições o BEP soltou em suas redes sociais quais candidaturas de fato eram apoiadas em *cards* com a identidade visual do movimento. Foram cinco: Ivanete Xavier (candidatura coletiva – REDE) em Curitiba; Dagmar Santos (PT) em Salvador; Samuel Oliveira (PCdoB) em São Paulo, Vinícius Lima (REDE) em São Paulo e Pastor Berlofa (PSOL) em Mogi das Cruzes/SP. Nenhuma delas foi vitoriosa nas urnas (somente Dagmar Santos e Pastor Berlofa Bancada Popular conseguiram suplência).

O processo de busca de apoio do BEP ocorria da seguinte forma: a candidatura que se mostrava interessada em se vincular ao movimento deveria fazer uma inscrição. O passo seguinte era assinar um termo de compromisso cujo caput trazia as seguintes orientações:

Nós, do movimento pela Bancada Evangélica Popular, organizado por lideranças evangélicas viemos a fim de oferecer para o setor evangélico, bem como toda a sociedade brasileira, alternativas políticas com candidaturas de irmãs e irmãos que pertençam ao campo popular e firmam compromisso com o Evangelho na luta por justiça social e igualdade para as pessoas, livres de intenção de dominação religiosa e posicionamentos antipovo como ocorre com outros movimentos políticos evangélicos. Como movimento pluripartidário e que acolhe uma diversidade teológica, não buscamos consenso político e nem teológico, se não nos princípios que regem os compromissos deste termo, do qual convictos e convictas à luz da Palavra e conscientes da luta de nosso povo, cremos firmemente que à sociedade brasileira não deve ser imputada qualquer doutrinação religiosa e que deve estar empenhada a construção de uma nação livre das opressões e desigualdades sustentadas pelo capitalismo,

sendo esse o verdadeiro ensinamento de Jesus ao nos orientar reparação à classe empobrecida e injustiçada como em Mateus 25:34-40

Além do texto de apresentação da missão do BEP, o “Termo de Compromisso Político do Movimento pela Bancada Evangélica Popular com Candidatas e Candidatos à Vereança em 2020” finaliza com o esclarecimento dos pontos em comum às candidaturas:

Defendermos os direitos civis e a liberdade de cada cidadão e cidadã sem nenhum tipo de discriminação, preconceito, exceção, privilégios ou alvo de imputação religiosa; - Defender a Constituição Federal de 1988; - Defender os Direitos Humanos; - Defender os direitos e medidas populares, contra todo tipo retrocesso dos mesmos; - Defender os serviços PÚBLICOS, sua ampliação e qualidade na promoção de todos os direitos básicos e de dignidade humana; - Defender a paz, o amor, a justiça e igualdade, contra todo tipo de ódio, intolerância, violência e preconceitos acentuados sobretudo no machismo, racismo e lgbtfobia; - Defender o meio ambiente, uma nação sustentável e o cuidado com os povos originários e sua cultura; - Defender o Estado laico, livre de dominação religiosa e sem privilégios a alguma religião; - Defender a democracia e o Estado de Direito, contra o Estado e Regime de Exceção.

Em seguida, os candidatos e candidatas deveriam enviar documentos e fotos. Depois disso, teriam o apoio da mídia do BEP. Em conversa posterior às eleições com Samuel Oliveira, ele disse que o motivo de não terem mais candidaturas cadastradas não seria a burocratização do processo, mas outros pontos como a própria dificuldade de “evangélicos de esquerda” assumirem suas identidades religiosas publicamente. Já nossos entrevistados disseram que o excesso de burocracia e falta de comunicação dificultaram suas vinculações ao BEP. Um deles sinalizou que: “a gente chegou a conversar. Conversei com duas pessoas da Bancada Evangélica Popular, mas acabou que as correrias da demanda da candidatura foram muito grandes e a gente não conseguiu entender bem o processo, não conseguiu entender bem como funcionaria, o que a gente precisaria fazer. Esse ruído na comunicação foi o

fator determinante que deixou a gente mais distante dessa Bancada Popular Evangélica”.

Comparações entre o movimento Bancada Evangélica Popular e o Cristãos Contra o Fascismo surgiam ao longo da campanha seja entre os entrevistados, seja na mídia e entre ativistas. A questão geracional, para alguns, emergia como uma diferença importante. Neste sentido, destacavam que a centralidade da figura de Ariovaldo Ramos envolvia um fascínio por parte de pessoas mais novas que admiravam seu trabalho histórico. Noutro sentido, em um tom de crítica mais velada, sinalizavam que movimentos como o próprio Cristãos Contra o Fascismo tinham na juventude e relativo anonimato dos integrantes a sua força. Um dos entrevistados comparou: “a questão da Bancada Popular e do Cristãos Contra o Fascismo. A gente tem uma diferença geracional. CCF é de uma galera muito jovem, muitos dos nossos estão concorrendo às eleições pela primeira vez. É uma galera anônima até ontem. Uma galera que estava ali na sua cidade, fazia seu trabalho cristão e tal, mas não era uma pessoa conhecida na mídia, não tinha protagonismo nas redes sociais que é a diferença que a gente vê da Bancada Popular Evangélica que é uma galera mais da Velha Guarda [...] agora a gente começa a ganhar notoriedade”. A falta de posicionamento político partidário nestas eleições por parte da FEED foi criticada por líderes do próprio movimento e também por candidatos que concorreram em 2020. Sobre este posicionamento da FEED um dos candidatos jovens entrevistados falou:

Nós estamos vivendo um estado de exceção e eu esperava outro posicionamento da Frente. [...] cara, agora, ou a gente entra nesse negócio e a gente fortalece uma perspectiva democrática ou vão ser mais quatros anos de nota de repúdio no *Facebook*, no *Twitter*, no *Whatsapp*, sei lá o que for. Então, nesse aspecto, eu achei que os Cristãos Contra o Fascismo têm dado um salto porque eles estão potencializando tudo quanto é candidatura de esquerda. Lógico, potencializa no universo deles, na capacidade deles que é ainda pequena e tudo mais, mas eu acho que é nesse espaço que a gente deveria estar pensando agora como Frente de Evangélicos e tal. E faço essa crítica à Frente de Evangélicos com

muita liberdade porque sou alguém de dentro, construindo, não sou alguém de fora que critica a Frente, não, de maneira nenhuma, tô lá, sou um dos coordenadores, faço parte do que for possível da Frente, não vou sair, não vou abandonar, nem nada disso.

OS CRISTÃOS CONTRA O FASCISMO NAS ELEIÇÕES 2020

As comparações entre os grupos FEED e CCF são correntes entre ativistas evangélicos, como vimos acima. Entre os integrantes da FEED é comum o tom ufano quanto ao lugar que desempenhariam nessa (re) organização da esquerda evangélica no Brasil. Sem dúvida, a partir de 2016, com o impedimento da então presidente Dilma Rousseff, um número expressivo de grupos foram criados ou se fortaleceram. Foi nesse contexto, mais precisamente em 2018, que surgiram os Cristãos Contra o Fascismo, integrado por evangélicos e católicos autoidentificados como progressistas. São mais católicos do que evangélicos e dentre os primeiros há vários padres e freiras. Há também pastores evangélicos, pessoas que estão engajadas em suas comunidades religiosas. É um movimento tributário das redes sociais, já que surgiu de uma militância que se pode começar sozinho, como disse em entrevista à pesquisa, Tiago Santos, seu fundador, teólogo e candidato à vereador por Porto Alegre (RS). Quando foi lançada a campanha “Ele Não” durante as eleições de 2018, Tiago criou um evento no Facebook que obteve grande visibilidade:

Eu lancei no Facebook um evento chamado Cristãos Contra o Fascismo convocando pro ato do “Ele não” aqui de Porto Alegre. Não era organizado por cristãos. Era organizado por movimentos de mulheres. Então lancei, fiz uma artezinha rápida ali no computador e joguei lá. Aconteceu que teve uma adesão muito forte, uma adesão que a gente não imaginava, não esperava. A ideia surpreende pelo fato de existir um senso comum de que todo evangélico é conservador. De que todo cristão, de alguma forma, apoiava aquele discurso do Bolsonaro, né? E quando as pessoas percebem que não é assim, que esse

discurso não é hegemônico, que os cristãos não são um bloco monolítico, que existe essas diferenças de discurso, de interpretação... Isso surpreende um pouco. Acaba surgindo como sendo uma novidade e, talvez por isso, ganhou um certo destaque que a gente não esperava.

A contraposição à hegemonia evangélica na política e a consequente percepção dos evangélicos como exclusivamente conservadores e de direita marcou a formação do CCF, assim como também o foi em relação à FEED, como vimos anteriormente no texto. O evento criado foi reproduzido em outras cidades ganhando espaço na Mídia Ninja e entre outros agentes da mídia alternativa e mesmo no mainstream da comunicação no Brasil. A capilaridade do CCF ocorre também a partir da criação de grupos no *Whatsapp*, plataforma usada de modo pronunciado por líderes evangélicos antagônicos às propostas de esquerda, como apresentou Fonseca (2020)²¹. A partir de então, disse Tiago, o movimento foi “ganhando corpo de um modo muito orgânico, muito natural”.

Se as semelhanças entre FEED e CCF são muitas em termos da motivação e contexto de suas formações, uma característica fundamental os diferencia, ao menos em seu nascedouro: o caráter político do CCF. O movimento nasce para fazer um contraponto à Frente Parlamentar Evangélica a partir do movimento social e, claramente, também, da política institucional. Segundo Tiago: “

²¹ Vários desses líderes se valeram do sentimento de confiança produzido na situação de intimidade para propagarem desinformação. “São essas redes que parecem desempenhar um importante papel na dinâmica de disseminação tanto de notícias, correntes e também desinformação pelo *Whatsapp*. O fato de reunirem pessoas que possuam confiança em torno do ideal religioso e que têm sido estimuladas a se posicionarem em defesa de sua fé, acabam encontrando nesta ferramenta de comunicação terreno fértil. A lógica de ‘defesa da família’ se dá por meio do uso de um aplicativo que tem, exatamente, no uso da família seu primeiro foco. Ser algo da confiança e segurança, espaço em que pessoas que se conhecem previamente e se comunicam de forma regular” (Fonseca, 2020, p. 325)

Quando Bolsonaro ganhou as eleições a gente passou a ter uma outra compreensão de que não adianta somente sairmos às ruas, fazer uma denúncia das injustiças que estão acontecendo, fazendo a denúncia da retirada de direitos e do uso do nome de Deus pra isso, o próprio movimento contraditório que Bolsonaro faz quando ele se diz discípulo de Jesus, que foi um homem preso, torturado e morto pelo Estado, e, ao mesmo tempo, ele tem como livro de cabeceira, a biografia de um torturador... Então a gente faz a denúncia dessas contradições, mas entende que não basta só fazer essas denúncias e sair na rua. A gente gritou ‘não vai ter *impeachment*’ e teve. Gritou ‘Fora Temer’ e ele ficou. A gente disse ‘Ele não’ e foi ele sim. Então, a gente entende que precisa ocupar esses espaços onde se pensam as leis, onde se constrói a política de fato.

Nas eleições 2020, os CCF apoiaram 42 candidaturas, em um total de 60 nomes, já que várias eram coletivas. O apoio às candidaturas não foi previamente estruturado. Conforme as eleições foram se aproximando, líderes do movimento em diferentes cidades foram informando aos líderes nacionais sobre candidatas e candidatos evangélicos e católicos autoidentificados como progressistas. Em um primeiro momento, Tiago Santos e outros líderes do movimento entraram em contato com esses candidatos e candidatas para saberem de seus interesses em usarem as redes sociais do movimento para divulgarem e, assim, fortalecerem suas candidaturas. Após a divulgação de alguns nomes, outros candidatos e candidatas procuraram a organização dos CCF para integrarem sua bancada nas eleições 2020. O apoio dos CCF significava, portanto, a divulgação das candidaturas nas redes do movimento, a gravação de vídeos de apoio realizados por religiosos como o pastor Henrique Vieira, Sônia Guajajara, Cália Xakriabá, a reverenda Alexya Salvador e Marcos Kaigang, orientação de mídia a candidatos e candidatas com a finalidade de usarem suas redes próprias para divulgação mais eficiente de suas campanhas como impulsionamento de postagens no *Facebook*, além de orientação jurídica através do coletivo Advogados contra o Fascismo. Tiago Santos, analisando essa rede de apoio oferecida pelo CCF conclui: “Acho que a gente conseguiu fazer, inclusive, algo que os partidos de esquerda não conseguiram que foi esboçar uma ideia de frente

ampla, porque dentro do nosso movimento temos PT, PSOL, PC do B, PDT, Rede”. Dentre as candidaturas apoiadas, 2 foram eleitas (dentre elas, Duda Salabert, a vereadora mais votada de Belo Horizonte) e 13 ficaram em suplência (sendo quatro coletivas).

PROGRESSISTAS, POPULARES, DE ESQUERDA: CONTROVÉRSIAS SOBRE IDENTIDADE POLÍTICO- RELIGIOSA DE EVANGÉLICOS

Em ambos os grupos acima apresentados, assim como em vários outros de perfil semelhante observados por nós em pesquisa anterior (Vital da Cunha, Lopes e Lui, 2017), uma questão importante que lhes mobilizava era a afirmação de suas identidades e valores cristãos em suas próprias comunidades religiosas e no espaço público.

Em vista a esta questão, o surgimento do movimento Bancada Evangélica Popular levou-nos a outra questão: quais relações existem (se existem) entre o BEP e o MEP – Movimento Evangélico Progressista, surgido nos anos 1990? Ambos se apresentavam no espaço público como grupos de esquerda, cuja identidade religiosa passava pelo exercício da vida política orientada por uma leitura do Evangelho cujo amor, igualdade e paz eram centrais e em contraposição à atuação de evangélicos na política no Congresso Nacional em cada período (imediatamente no pós-redemocratização e outro, quase 30 anos depois). Talvez o mais interessante desta pergunta inicial tenha sido explorar as aproximações entre contextos, pautas e estratégias refletindo sobre continuidades e mudanças situadas.

Segundo Ariovaldo Ramos, em entrevista para a pesquisa, Robinson Cavalcanti, inicialmente, dá ensejo à formação do MCDC aproximando-se do PP, PSDB e uma gama de outros partidos de centro e defensores de um modelo democrático liberal. Logo se desilude com as legendas e políticos identificados por Ariovaldo como “de centro” e se aproxima de partidos de esquerda, principalmente do PT, apoiando a candidatura de Lula à presidência da República em 1989. O MEP surgiu nos anos 1990 organizado a partir

de dois fóruns realizados em 1991 e 1993. Em 1995 ocorreu seu primeiro encontro nacional e, durante o III CONMEP – Congresso Nacional do Movimento Evangélico Progressista, em 6 de julho de 1997, foi formalizado o Movimento Evangélico Progressista²². Com o livro "Cristianismo e Política: teoria bíblica e prática histórica" (2002), Robinson Cavalcanti tornou-se uma das principais referências para o que viria a ser conhecido como evangélicos de esquerda (Trabuco, 2016). O trabalho intelectual e de militância desempenhado por Cavalcanti, assim como por Paul Freston²³, outro intelectual evangélico de grande projeção, baseava-se na Teologia da Missão Integral²⁴. Os escândalos da venda de voto por parte de integrantes

²² O MEP formalmente continua existindo sob a coordenação do Cônego Daniel Barbosa, da Igreja Anglicana Ortodoxa do Brasil. (https://www.facebook.com/Movimento-Evang%C3%A9lico-Progressista-PE-980303712080925/?ref=page_internal. Acesso em: 20 de janeiro de 2021. 20 de janeiro de 2021).

²³ Além de livros e trabalhos acadêmicos, os textos por eles publicados na revista *Ultimato* foram fundamentais para o lugar de protagonismo que assumiram para a formação de evangélicos progressistas com a abertura política brasileira nos anos 1980.

²⁴ A Teologia da Missão Integral é inspiradora do trabalho de diferentes igrejas evangélicas no Brasil e em outros países da América Latina. Baseia-se em evangelismo que pregue a Palavra e ofereça assistência social, psicológica e espiritual a todos, com atenção especial aos mais necessitados socioeconomicamente. Disseminam a importância da prática irrestrita do amor de Deus tal como o fez Jesus Cristo em serviços. Em sinopse produzida no site da Revista *Ultimato* para o livro "O que é a Missão Integral?" (2009), de René Padilla é possível ler: "Em 'O Que é Missão Integral?', René Padilla mostra que a igreja que se compromete com a missão integral entende que seu propósito não é chegar a ser grande, rica ou politicamente influente, mas sim encarnar os valores do reino de Deus e manifestar o amor e a justiça, tanto em âmbito pessoal como em âmbito comunitário". (<http://www.ultimato.com.br/loja/produtos/o-que-e-missao-integral>. Acesso em 23 de julho de 2016). Robinson Carvalho, inspirado por essa teologia e em vista do oportunismo político de líderes evangélicos durante a Assembleia Constituinte no Brasil, compreendia a necessidade de se construir um pensamento comum que orientasse evangélicos de centro e esquerda. Neste sentido, reforçava o ideal que ensejou a formação da Confederação Evangélica do Brasil (CEB), em 1934, a saber, busca de unidade e identidade protestante no Brasil. Mesmo com esta iniciativa, segundo Navarro (1995) inúmeras tensões

da chamada Bancada Evangélica na Assembleia Nacional Constituinte, em 1987, noticiados pelo Jornal do Brasil e pelo Correio Braziliense²⁵ foram tomados como propulsores da formação de inúmeros grupos contestadores da direita evangélica como o próprio MEP. Segundo Juliano Henrique Finelle, coordenador do MEP no período das eleições presidenciais de 2006:

Esse grupo [“Bancada Evangélica”] desenvolveu uma fama de fisiológica e conservadora, que foi fortalecida pelas denúncias do Jornal do Brasil em 7 de agosto de 1988. Onde se lia que: “Boa parte dos evangélicos faz da tarefa de preparar a nova Constituição um grande lucrativo comércio, negociando votos em troca de vantagens e benesses para suas igrejas e, muitas vezes, para eles próprios”. Entendendo que a crescente influência política da comunidade evangélica deveria ser muito diferente, vários evangélicos sentiram que havia chegado o momento de organizar mais a corrente minoritária.

Sendo assim, além de uma reflexão política e teológica, fazia parte da atuação desse e de outros grupos progressistas, a afirmação de uma identidade diversa dos políticos da chamada Bancada Evangélica, assim como da ecumênica (Trabuco, 2016, p. 520). Se antes do golpe militar de 1964 prevalecia a máxima “crente não se mete em tica” (Pierucci, 1989, p. 163), com o início da redemocratização na década de 1980, o mote “irmão vota em irmão” (Sylvestre, 1986) passaria a organizar cada vez mais o segmento

teológicas marcaram o universo protestante brasileiro nos anos 1950. Neste período surgem a Aliança Bíblica Universitária do Brasil e Visão Mundial, por exemplo, mais afinadas a figurações democráticas, em defesa da igualdade e pela cidadania. O Golpe Militar, em 1964, e o posicionamento de vários líderes e denominações afinados com o poder ditatorial produziu uma cisão em várias igrejas e a formação posteriormente de grupos identificados com ideais de esquerda como o próprio MEP (1997), a Rede Fale (2002), entre tantos outros.

²⁵ CÂMARA DOS DEPUTADOS. 25 ANOS DA CONSTITUIÇÃO DE 1988. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/plenario/discursos/escrevendohistoria/25-anos-da-constituicao-de-1988/mulher-constituinte/eunice-michilles>. Acesso em: 20 de janeiro de 2021. de 2021.

evangélico, sobretudo os de “mentalidade empresarial” (Alves, 1979). A instrumentalização da política por grandes denominações produziu a seguinte indagação e indignação em Rubem Alves: “Comentando um instigante texto de Monteiro sobre Igrejas, seitas e agências, Alves (Vale, 1979, p. 111) perguntava: Estamos diante de um ‘fenômeno religioso’ ou de uma ‘espiritualização da economia?’” (Campos, 2008, p. 107). Nesse período, vários grupos para eclesiais católicos e também evangélicos se (re) organizaram para fazer frente a essa “mercantilização da fé” (Campos, 2008; Alves, 1979, Mendonça, 1997) sob uma identidade confrontadora daquela hegemônica na política e na mídia. Foi o caso do próprio MEP cujo nome expressaria os fundamentos da prática e pertencimento de seus integrantes. Segundo Juliano Henrique Finelli (2006): “Dessa necessidade nasceu o MEP que tem em cada palavra de seu nome um importante significado. Movimento, porque é uma associação informal e suprapartidária. Evangélico porque é conservador e ortodoxo na teologia, afirmando a autoridade bíblica e a importância da evangelização, conversão e oração. E Progressista, porque é comprometido com mudanças sociais”²⁶.

Um perfil dos evangélicos progressistas se desenha a partir de então. Para Robinson Cavalcanti, em “A utopia possível: em busca do cristianismo integral” (1993),

mais e mais jovens leigos e pastores estão aderindo a uma visão teológica holística, encarnada, comprometida com uma Missão Integral da Igreja, visando despertar os nossos valores e talentos para uma perspectiva de serviço. Esses irmãos competentes, no lugar de ficar confortavelmente lamentando a situação presente, poderão mudá-la, mudando a si mesmos. Indivíduos convertidos, agindo comunitariamente, poderão converter a cultura, a sociedade e o Estado (Cavalcanti, 1993, p. 149).

²⁶ Igreja Metodista, portal nacional. *Movimento evangélico na política*. Disponível em: . Acesso em 11 de janeiro de 2021. <https://www.metodista.org.br/movimento-evangelico-na-politica>. Acesso em: 11 de janeiro de 2021.

Nas eleições 2020, as candidaturas evangélicas de esquerda vinculadas ao BEP e aos CCF eram, majoritariamente, de jovens, negros, com uma prevalência de mulheres. Mas este não perfaz, propriamente, o perfil do conjunto das candidaturas evangélicas de esquerda em termos nacionais, segundo dados do TSE. O total de 13.074 candidaturas se registraram com nome de urna que remete ao universo cristão. A maioria esmagadora é de evangélicos. Dentre estes, 2.086 concorreram por partidos como PT, PSOL, PSB, REDE, PDT, PCdoB, UP. Com base nestes dados gerados pelo cientista político Matheus Pestana²⁷, somente 80 candidaturas evangélicas em partidos de centro e esquerda eram de pessoas jovens de até 29 anos. O olhar para as candidaturas ligadas a coletivos como BEP e CCF já enviesam a observação. Isso porque se tratam de movimentos cuja liderança é de evangélicos jovens (que se apresentam como tal ou que estão na faixa etária determinada como juventude pela ONU²⁸), operando principalmente a partir de redes sociais²⁹ e levantando temáticas que não são necessariamente centrais entre candidaturas de evangélicos filiados a partidos de esquerda ou centro-esquerda como sexualidade e gênero. Vale destacar a respeito desses números que o total de candidaturas de evangélicos que militam politicamente a partir de suas identidades religiosas pode ser muito superior ao total apresentado de 13.074, visto que muitos não fazem seus registros apresentando títulos ou jargões religiosos. Entre as candidaturas de esquerda se observa menos

²⁷ No âmbito da pesquisa realizada pelo ISER em parceria com a Fundação Heinrich Boll e Fundação Ford, conforme apresentado em nota anterior neste artigo.

²⁸ Dos 18 aos 24 considerados jovens e dos 25 aos 29 anos são jovens-adultos.

²⁹ Vários destes poderiam ser considerados "webcrentes", segundo o cientista político, Igor Sabino (UFPE). (Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/ideias/webcrentes-quem-sao-os-jovens-evangelicos-que-movimentam-a-internet/>"<https://www.gazetadopovo.com.br/ideias/webcrentes-quem-sao-os-jovens-evangelicos-que-movimentam-a-internet/>). Acesso em: 05 de outubro de 2020).

ainda o uso da explicitação à vinculação religiosa como meio de fortalecer seu capital político³⁰. Isso não é à toa, como ainda veremos neste artigo.

Entre as candidaturas, que acompanhamos, ligadas ao BEP, CCF e outros coletivos de ativismo evangélico de esquerda, os candidatos e candidatas tinham, em sua maioria, até 35 anos de idade, sendo considerável o número daqueles com até 25 anos, vinculados a mais de um movimento relativo à questão fundiária no campo e na cidade, ecologia, racial e de gênero. Vários anunciavam o drama da desvinculação com suas igrejas e o posterior engajamento em comunidades evangélicas pequenas, muitas mantidas de modo bastante fluido e informal³¹. Um dos candidatos entrevistados disse: “A gente vai se descobrindo militante a partir do momento em que a gente vai discordando da igreja. A igreja foi me mostrando uma série de coisas que eu não gostava, que eu não concordava, que eu não achava justo. E o ambiente da igreja ficou hostil pra caramba pra mim. Foi quando eu descobri que existia um universo pra além da igreja, e aí a gente é catapultado pra militância”.

Em meio ao processo de cisão subjetiva, o apoio entre grupos que partilham da mesma perspectiva religiosa e social emerge como fundamental para a experiência de reintegração própria e à vida pública de modo a superar o conflito. Um dos candidatos entrevistados cuja família congregava desde a sua infância na Assembleia de Deus disse: “Todo evangélico que vem de

³⁰ Os dados produzidos por Érico Carvalho nos apresentam números mais precisos sobre essas candidaturas de evangélicos de esquerda, pois o recorte não é somente por nome de urna religioso. Nos limites deste artigo não poderemos explorar este material, mas em publicações futuras eles serão devidamente divulgados para contribuir com o debate público e acadêmico sobre o tema da esquerda evangélica nas eleições 2020.

³¹ Uma das entrevistadas destaca: “Curiosamente, todos esses dos movimentos evangélicos, o vínculo dessas pessoas que estão na luta com as suas igrejas locais é praticamente inexistente. Isso é algo que a gente também tem observado nessas candidaturas evangélicas. Esses candidatos, tirando dois ou três, eles não têm mais vínculo com igreja local”. A bibliografia recente aborda a questão da institucionalização e da produção de categorias como “desigrejados” (Novaes, 2020; Alencar, 2019; Santos e Martinez, 2020).

um meio fundamentalista e que se desperta pra uma fé mais progressista, passa por um momento de indignação, de revolta com as igrejas e tudo mais. A acho que é quase uma regra geral nesses casos. A Frente [de Evangélicos pelo Estado de Direito] foi um espaço muito importante pra eu perceber a possibilidade de ser evangélico e ser diferente, inclusive, de me ajudar a compreender a importância da gente se apropriar da nossa identidade enquanto evangélico e com pouco tempo a valorizar essa militância evangélica na realidade, essa militância evangélica progressista. A Frente me ajudou nesse processo. Nunca perdi minha identidade cristã, mas, por um tempo, deixei de me identificar como evangélico na tentativa de me dissociar desse campo majoritário”.

Ainda sobre o perfil de candidaturas que acompanhamos entre os entrevistados para a pesquisa, todos cresceram em berço evangélico e tinham uma atuação no movimento social, sendo 2013 um marco fundamental na medida em que se anunciava como momento de descoberta da militância política para os mais jovens. Segundo Jackson Augusto, do movimento Afro-rente e articulista do The Intercept, em live realizada por nossa pesquisa: “A experiência 2013 vem resultar agora em 2020. Então essa geração 2013 foi a geração que saiu do ensino médio, passou quatro anos dentro da Universidade e agora tá saindo e se colocou nesse processo de candidatura. Então o que a gente tá vivendo hoje no Brasil é o resultado de 2013. Eu vejo com bons olhos porque eu acho que a gente tá mais organizado. No campo da esquerda, no campo progressista evangélico, a maioria são jovens, estão dispostas a conversar, estão abertos ao diálogo. Então é um lugar muito potente por conta disso. E talvez a esquerda, o campo da esquerda, olhe também para esse momento como um momento crucial para a história do país”.

A “luta política”, segundo os entrevistados, não se desvincula de suas vidas, conformando, assim, “lutas diárias” contra a misoginia, racismo, pobreza, homofobia. Nesse cenário, a afirmação e busca de legitimidade de suas identidades como “progressistas”, “de esquerda” e evangélicos tornava-se estratégico política, social, religiosa e subjetivamente. Durante as entrevistas e no acompanhamento das candidaturas era possível acessar definições

sobre esta identidade progressista. Para Ariovaldo Ramos, por exemplo, expressando como a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito definiria um evangélico progressista diz: “você está contra a quebra do Estado de Direito? Você está contra o liberalismo? Você está contra este movimento escravista por trás do golpe de Estado que se formou?”. Se a resposta fosse positiva para todas as questões, seria um evangélico progressista. Para outros entrevistados, haveria uma redundância na afirmação do binômio evangélico progressista. Nesta chave, que inverte a percepção majoritária sobre os evangélicos no Brasil, os fundamentalistas é que deveriam se explicar, que deveriam formular justificativas bíblicas, políticas e sociais para seus posicionamentos. O progressismo seria o *modus operandi* de Jesus Cristo que combateu o *status quo*, que se contrapôs à tradição de sua época. Expressão deste argumento emerge na entrevista de Tiago Santos, coordenador do CCF: “Quando a gente se diz um seguidor de Jesus, e a gente precisa se dizer progressista, me parece redundante. Mas, ao mesmo tempo, é necessário porque a mensagem de Jesus Cristo é progressista no sentido de ser um contraponto ao conservador, à tradição e poder esboçar uma possibilidade de repensar a sociedade, de repensar estruturas que são postas. Então, para mim, ser progressista é isso, é estar em constante atualização, em constante reforma. Pode parecer redundante se dizer cristão e feminista, ser cristão e a favor dos Direitos Humanos, mas hoje é necessário porque existe quem se diga cristão e não defenda nada disso. Então, é uma questão narrativa importante”. Na mesma linha, Jonatas Arêdes argumenta: “Eu sou de esquerda, sou progressista e sou cristão. Eu acho que a gente vive num contexto que, por mais que seja redundante, na minha concepção, falar que eu sou evangélico e progressista, acho importante a gente delimitar. A gente colocar nossas identidades, porque a história do Brasil é fundada em três elementos principais: machismo, racismo e latifúndio”.

Por outro lado, entrevistados na pesquisa problematizaram a noção de progressismo. Uma das entrevistadas apresentou seu incômodo quanto ao uso vazio do termo, em sentido teológico. Em suas palavras: “Eu também não tenho visto uma construção teológica, eu tenho visto muita repetição desse

discurso progressista. Aí, a gente arruma como se fôssemos evangélicos legais, é sempre destacando que ‘olha, tem evangélico legal, eu sou um deles, olha, tem evangélico legal e nós somos esses evangélicos legais’. ‘A gente está aqui, a gente é evangélico também’. É só isso, sem nenhuma construção teológica. [...] Então, eu tenho visto mesmo esse apossar da identidade, todo mundo se apossando da identidade, como se isso fosse o ponto principal. E acho que a construção dessa teologia, dessa forma, ajudaria a gente se a gente tivesse com quem falar, né? Eu tenho desconfiado muito da nossa capacidade de falar com nossos irmãos, acho que esse tem sido o meu cansaço, né, meu cansaço da luta vem justamente disso. Eu digo: ‘Gente, tenham cuidado de não serem pautados pelas mídias sociais’”. Nesta perspectiva, a chamada identidade progressista seria mobilizada seja como forma de se pronunciar politicamente diante de uma agenda efervescente nas redes sociais, seja como um exercício de limpeza moral na medida em que, com este carimbo público, o evangélico seria visto como “legal”. A crítica contida nessa chave estaria no vazio teológico da identidade evangélica progressista inviabilizando uma comunicação qualificada para dentro e para fora de suas comunidades religiosas. Em linha de continuidade com essa crítica, outra se apresenta sobre a desconsideração do caráter soteriológico da figura de Cristo entre progressistas. Assim, haveria uma acentuação da dimensão social e mesmo midiática no “Jesus da Mangueira” que esvaziaria a dimensão mística e salvacionista de Cristo. Para uma das entrevistadas, refletindo através do testemunho de um profissional carioca da área de beleza feminina: “Aí ele tem um encontro com esse Cristo que o resgata da realidade dele. Então, hoje, ele é um profissional bem-sucedido e essa figura do Cristo é fundamental pra ele. E eu não estou desmerecendo a figura do Cristo, porque religião é experiência pessoal. Eu não posso invalidar a experiência pessoal do cara. Se eu não incorporar esses elementos desse Jesus que essas pessoas encontram com esse ‘Jesus da Mangueira’, que é o que essa galera está trabalhando na sua identidade eu não vou conseguir ficar com ele se eu desprezo esse elemento do Jesus que transformou a realidade dele. Eu posso olhar pra a

realidade dele e ver uma outra coisa, mas o que ele viu foi um garoto salvo. Ele viu os amigos dele serem mortos pelo tráfico, ele morava lá no Antares, em Santa Cruz, ganhou uma maquininha de cabelo da mãe, cobrava 20 centavos cada amigo para cortar o cabelo e explodiu. Então, a minha crítica a essa imagem de Jesus que os Cristãos Contra o Fascismo usam, que é o mesmo ‘Jesus da Mangueira’, é que falta esse elemento, desse Jesus, essa fé transformadora”.

Na perspectiva crítica do cientista político Joanildo Burity, apresentada durante sua participação em *live* organizada pelo ISER, o termo progressista tem limites pelo vazio ideológico que representaria emergindo como um código que estabelece uma comunicação entre grupos, mas com uma fluidez que adviria da não definição propriamente de seu conteúdo político. Sobre isso ele diz:

[...] Isso chama atenção para a gente que fala em progressista no Brasil. É um termo com o qual eu tenho muita dificuldade. Eu até uso às vezes por abstrata falta de opção, mas não diz muita coisa sobre o perfil político ideológico desses grupos ou pessoas. Esquerda evangélica que já não é mais só esquerda evangelical. Ela é uma esquerda evangélica no sentido bem mais amplo, bem mais ecumênico, inclusive do que a gente poderia imaginar há cinco anos atrás. A gente vê no *Facebook* mais ou menos uma dezena de coletivos Cristãos de Esquerda, Evangélicos de Esquerda, Cristãos Contra o Fascismo, Frente Evangélica Pelo Estado de Direito, Evangélicos Pela Justiça, Movimento Evangélico Progressista, Movimento Negro Evangélico, Evangélicos Pela Diversidade. Esses grupos de fato podem trazer para a gente a expectativa de que haja novas vozes.

Ambas as críticas encontram eco na percepção de um dos entrevistados sobre o significado que o termo progressista teria no “senso comum” evangélico: “Então, percebo que essa bandeira progressista, ela tem se traduzido no seguinte, ‘crente que é a favor de gay’, esse é a pecha popularzona”.

Uma outra camada de interpretação anuncia uma distinção entre esquerda e progressismo, acentuando algumas dimensões já destacadas em

outras entrevistas e mesmo na bibliografia especializada. Conforme um dos candidatos do Coletivo Plural: “Eu trabalho com a distinção também dos termos esquerda e progressista. Esquerda pra mim está relacionado ao aspecto econômico, a uma política expansionista, à distribuição de renda, à justiça social e eu defendo isso. Já o progressista é exatamente a contramão do conservadorismo. Então, nós queremos a igualdade de gênero, dignidade pro povo preto, dignidade para os LGBT’s, reparação histórica para os nossos povos originários, para os indígenas, quilombolas... Eu acho muito importante trazer essas identidades e nosso partido, a UP, é um partido de esquerda numa perspectiva revolucionária”. Na mesma linha, outra entrevistada vaticina: “Para mim, o que está pegando muito nessa noção de progressista, é... eu tenho preferido usar o termo de esquerda do que progressista. Parece que ser progressista é comprar um pacote completo, inclusive de pautas e eu não sou contra pautas identitárias, mas é como se, nesse momento, ser progressista significa só olhar a partir das pautas identitárias, não sei se isso faz sentido, mas isso tem sido um problemão para nós que estamos há muito tempo na luta dentro desse segmento. Isso está fazendo uma bela confusão. Então, tem me incomodado muito a terminologia progressista, parece que tudo foi jogado aí dentro e se a gente não compra todo o pacote, começam a dizer que nós já não somos mais desse campo”

Deste modo, o uso do termo “Popular” pelo BEP se mostrou estratégico, como vimos na declaração de Samuel Oliveira acima, mas não os isentou de acusações feitas por evangélicos e não evangélicos durante a campanha.

ACUSAÇÕES AOS EVANGÉLICOS DE ESQUERDA NAS ELEIÇÕES 2020

No dia 31 de julho de 2020 foi publicada a seguinte matéria na Folha Universal: “O que está por trás da Bancada Evangélica Popular: Grupo

de esquerda deseja criar uma bancada socialista voltada para cristãos”³². A abertura da matéria destacava o caráter (supostamente) enganoso do BEP ao escreverem: “Em uma leitura superficial, a mensagem do grupo parece evocar valores coerentes. Entretanto, primeiramente, é preciso compreender o contexto em que a tal bancada está inserida”. O tópico seguinte anuncia “A ‘esquerda’ na prática”, dando continuidade ao tom mentira x verdade. Na chave argumentativa, o ideal de esquerda seria libertário, mas, na prática, dizem na matéria, seria restritivo das liberdades individuais, inclusive, com perseguição aos cristãos. No parágrafo seguinte, informavam o ideário socialista e comunista baseados nos trabalhos de Karl Marx e Friedrich Engels, salientando que o primeiro tinha forte oposição às religiões dizendo que elas seriam “o ópio do povo”. Seguem no texto afirmando: “Na verdade, o ópio — que provoca adormecimento, embrutecimento moral — para o povo é ter gente com essas ideias governando algum país. Os brasileiros sentiram na pele, por 13 anos, que, entre outras mazelas, foram assaltados pela maior rede de corrupção instalada de que já se teve notícia”. Prosseguem fazendo referência ao regime comunista russo e cubano enfatizando a restrição das liberdades individuais e da propriedade privada.

Uma segunda matéria sobre o movimento foi veiculada em 27 de setembro de 2020 pela Folha Universal: “Bancada evangélica de esquerda? Trata-se de um grupo de pré-candidatos a vereador. Entenda por que esta onda não se sustenta”³³. Na introdução novamente afirmavam a incongruência entre a identidade evangélica e de esquerda. Diziam: “Cristão de esquerda? Esse é um tipo de movimento que surge para tentar deturpar a Palavra de Deus. Há duas razões para justificar o fato de um cristão ser de esquerda: ou ele não entende o que é ser esquerda ou não sabe o que é ser

³² UNIVERSAL. *O que está por trás da Bancada Evangélica Popular*. Disponível em: . Acesso em 31 de julho de 2020. <https://www.universal.org/noticias/post/bancada-evangelica-popular/>. Acesso em: 31 de julho de 2020.

³³ UNIVERSAL. *Bancada evangélica de esquerda?* Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/bancada-evangelica-de-esquerda/>. Acesso em: 27 de setembro de 2020.

cristão”. A matéria prossegue afirmando que gerar desunião entre os evangélicos e distorcer a Bíblia eram objetivos do BEP. Conforme lemos: “Outro sinal de que a ‘bancada evangélica de esquerda’ não faz o menor sentido é a desunião que já está enraizada no movimento desde seu início. [...] Afinal, como podem alguns cristãos, que deveriam ser irmãos em Jesus, lutar contra outros cristãos?”, em reação ao discurso do BEP, se apresentando como uma contraposição à Frente Parlamentar Evangélica e seu modo de fazer política. Citam passagens do livro de Mateus e Coríntios para embasar a importância da união e da paz entre as pessoas. Concluem a matéria chamando a atenção dos evangélicos para não se deixarem enganar: “É preciso ficar atento aos movimentos que possuem ‘discursos bonitos’ e populistas, além de conhecer a origem deles e a fé que professam. Dessa forma, você conseguirá identificar as farsas que surgem por aí”.

Em recentes trabalhos, acompanhamos o crescimento da vinculação entre igrejas evangélicas e grandes empresas contribuindo na valorização e expansão do capital (Côrtes, 2018; Arenari, 2016; Cunha, 2002; Smilde, 2007; entre outros). Paralelo a isso, outros estudos vão recompondo o histórico antagonismo de evangélicos no Brasil em relação à esquerda a partir de pânico em torno do comunismo (Baptista, 2007; Chesnut, 1997; Lacerda, 2019). Lacerda (2019) argumenta que o discurso anticomunista evangélico nos EUA se consolida durante a Guerra Fria, sendo baseado na ideologia moral de livre mercado e na visão de que o capitalismo seria um projeto divino. No Brasil, Lacerda (2019) identifica que foi em 2014 que as “acusações de comunismo” passaram a ganhar força entre os evangélicos conservadores em relação aos seus antagonistas. Analisando os votos desses parlamentares, a autora sinaliza que dos 13 deputados evangélicos mais ativos, desde 2013, em defesa da família patriarcal, 12 deles se manifestaram contra alguma expressão do socialismo do século XXI, seja contra o bolivarianismo, seja contra os exemplos de Cuba, Bolívia e Venezuela. Os argumentos são variados: às vezes em nome do cristianismo, às vezes por razões econômicas, às vezes porque o bolivarianismo (assim como o petismo) seria, em si, um mal (Lacerda, 2019, p. 146-156). Nas eleições presidenciais de 1989, líderes

evangélicos exploravam medos para angariarem votos para o candidato Fernando Collor de Mello (PRN), em contraposição a Luiz Ignacio Lula da Silva (PT). Os medos eram em relação à perseguição às religiões pelos comunistas. Por outro lado, afirmavam uma aliança comunista católica que deveria ser derrotada (Mariano e Pierucci, 1992, p. 92).

Estes e outros posicionamentos de evangélicos na política, geraram a percepção de que “os evangélicos são naturalmente antipetistas”, como lembrou em recente reportagem Alexandre Brasil Fonseca³⁴. Sua perspectiva crítica argumenta:

Não há um antipetismo evangélico natural. O que há é um forte e significativo investimento de setores junto a esse grupo, há vários anos, visando minar este segmento em relação a qualquer posição à esquerda. Isso não é uma realidade nova e é parte importante da história norte-americana, por exemplo. [...] Certamente há um segmento evangélico no Brasil que é antipetista, como há em outros recortes. No caso evangélico são esses segmentos médios, com escolaridade média e superior, branco e com renda entre 2 e 5 salários-mínimos. Nesse segmento, mais batista e presbiteriano, o não-voto no PT acontece desde sempre. As resistências desse segmento da população são bem visíveis e são as mesmas encontradas em setores com o mesmo perfil entre os espíritas e católicos.

A Igreja Universal do Reino de Deus, certamente, no caso das eleições 2020, se somava a outras denominações evangélicas de grande projeção midiática na produção de desinformação acentuando sentimentos anti-comunistas, antipetistas e medos sobre o florescer de grupos de esquerda evangélicos na política. Neste sentido, lia-se na primeira matéria, divulgada em 31 de julho de 2020, na Folha Universal: “Vale observar que a ideia, aqui, não é defender a ‘direita política’, apesar de esta ser mais coerente

³⁴ INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. *O PT e o voto evangélico*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/603854-o-pt-e-o-voto-evangelico>. Acesso em: 22 de outubro de 2020.

com a necessidade das pessoas. Mas, para os cristãos, a Palavra de Deus está acima das ideologias humanas. Ela é a diretriz, o vetor, que aponta para o caminho certo”. Concluem chamando os leitores a assistirem ao programa Entrelinhas, veiculado em 07 de junho de 2020³⁵, no qual lançavam a seguinte pergunta: “Pode um cristão ser de esquerda?”.

Em resposta à matéria veiculada na Folha Universal, o BEP divulgou uma nota de repúdio via *Facebook*, no dia 04 de outubro de 2020. Dois dias depois, realizaram uma *live* com a participação de Samuel Oliveira, do advogado Will Carvalho, e do pastor batista Zé Barbosa Jr com transmissão pela página do movimento no *Facebook*. Em nota o BEP afirma o compromisso com a justiça social, a defesa da saúde e educação públicas de qualidade e o combate à pobreza, contrariamente ao que estaria fazendo a Frente Parlamentar Evangélica. Nela é possível ler: “Viemos a público reiterar que as mentiras não nos calarão! Tudo o que fazemos está debaixo da luz, não nos corredores de igrejas ou gabinetes de líderes como a bancada evangélica faz. Nosso modo de agir tem em Jesus o seu referencial ético”. Finalizam convidando ao “bom combate”: “Convidamos a todas e todos irmãos a conhecerem nosso movimento, e junto conosco, à luz da Palavra, servirmos a nossa nação na luta por justiça social com o Evangelho nos ensina! Graça e paz!”.

Mas as acusações e desinformações sobre os evangélicos de esquerda nas eleições 2020 não se resumiram a estas matérias veiculadas na Folha Universal. Em vídeo divulgado pelo *Twitter* em 16 de outubro de 2020 sob o título “ALERTA IMPORTANTÍSSIMO! Atenção, evangélicos e cristãos em geral. Assista e compartilhe!”, o fundador da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, Silas Malafaia, nomeou todos os partidos que estariam enganando os cristãos brasileiros dizendo: “Há 4 anos os partidos de esquerda PT, PDT, PSB, PCdoB, PSOL estão contra nossos valores e

³⁵FACEBOOK. Disponível em: https://www.facebook.com/watch/live/?v=276401770221649&ref=watch_permalink. Acesso em: 31 de julho de 2020. 31 de julho de 2020.

nas eleições vêm com um ‘sambare love’, uma lábia miserável para tentar nos enganar”. Prossegue alertando: “Você não pode dar seu voto para esses camaradas”, pois todos os candidatos desses partidos votaram no Congresso Nacional em favor da “ideologia de gênero”. Para Malafaia, a “ideologia de gênero” seria fruto “do marxismo cultural, contra valores judaico cristãos que fundamentam nossa sociedade” cujo objetivo seria ensinar nas escolas que ninguém nasce menino ou menina.

Marcelo Crivella, candidato à reeleição para a prefeitura do Rio de Janeiro pelo partido Republicanos, lançou em sua página do Facebook uma orientação para o voto distinguindo esquerda e direita nas eleições. A publicação é intitulada: “Tá na dúvida? Entenda o que diferencia ESQUERDA E DIREITA”. Inicia fazendo uma apresentação do conservadorismo destacando seu caráter valoroso e seus preceitos como “normais”, “naturais”: “Olha, existem diversas definições para o conservadorismo, eu prefiro a que enxerga o conservadorismo, não como ideologia, mas como um modelo de sociedade onde: 1. A família é protegida e valorizada, desde o início; 2. O cidadão é livre para exercer sua fé, expressar seus pensamentos e ideais; 3. O cidadão é livre pra empreender e prosperar com o fruto dos seus empreendimentos; 4. O governo tem o papel de servir o cidadão e não de controlá-lo; 5. Existem eleições periódicas com foco na alternância de poder, para garantir que o poder seja compartilhado e não concentrado”.

Enquanto a direita e os conservadores são apresentados por Crivella como os alicerces da sociedade, aqueles que constroem a vida pública, os de esquerda emergem como ameaçadores da vida social. Conforme lia-se no texto: “Aí vêm os esquerdistas ocidentais, que prosperaram graças aos princípios conservadores, falando em destruir a família patriarcal, fazer controle social e impor à força todas as suas vontades. Mesmo com fracasso comprovado do socialismo e do comunismo no mundo todo. [...] Enquanto o conservadorismo quer fortalecer o indivíduo e as bases da sociedade, para que o povo seja mais forte que o estado, o esquerdismo quer enfraquecer a sociedade, fragmentando e dividindo o povo, para fortalecer o estado e se manter indefinidamente no poder. Quando a gente explica isso com clareza

pro cidadão de bem, ele entende o risco que está correndo quando vota em um representante do esquerdismo, do progressismo ou da velha política fisiologia, já que todos eles querem um estado controlador e um cidadão amedrontado e submisso”.

O Deputado Federal, pastor Marcos Feliciano (PROS-SP), publicou em seu Twitter, em 08 de outubro de 2020, a seguinte mensagem: “O cristão que tem consciência, não dá o seu voto em ninguém que é do PT, PCdoB, PSOL. [...] PT tá com tanta vergonha de ser petista que eles tiraram a cor vermelha. Não estão mais usando a cor vermelha porque ela fala do comunismo. Nessas eleições vamos dar o troco. Eu convoco a igreja, os cristãos católicos e evangélicos, os homens e mulheres ateus que são de bem para que não deem o seu voto a esses esquerdopatas. Está em suas mãos mudar esse país”³⁶.

Além das estratégias denominacionais e dos interesses político partidários de vários desses líderes evangélicos conservadores, eles buscam afirmar uma identidade evangélica que venha a se consolidar de modo hegemônico (Burity e Giumbelli, 2020). Um dos entrevistados em nossa pesquisa fala sobre este ponto: “Eles aparecem no rádio dando esses discursos. Então, eu entendo que a impressão que a sociedade tem, de forma geral, é que quem não é cristão, daquela forma, é menos cristão ou não é um cristão de verdade. Esse é o discurso que eles tentam colar. Quem não pensa daquela forma não é cristão de verdade, é um falso cristão. Então, a gente entende que a gente precisa ocupar esses espaços e apresentar para a sociedade que existe um outro discurso, que essas pessoas não estão discursando sozinhas. Existe o contraponto, existe o contraditório, existe outra forma de pensar, ver a fé, exercer a fé, inclusive, então a gente entendeu que precisava disputar esses espaços políticos”. O candidato Fábio Diniz, um dos integrantes da candidatura coletiva Nós Por Nós (PSOL), em Belo Horizonte, nessa mesma perspectiva, afirmou: “O grande desafio [nesse diálogo] é quebrar o

³⁶ TWITTER. Disponível em: <https://twitter.com/marcofeliciano/status/1314255134503960577?s=20>. Acesso em: 10 de outubro de 2020. 10 de outubro de 2020.

preconceito e entender que progressista não é aquela pessoa que nega a fé, nega os preceitos da Bíblia, da fé cristã. Jesus foi progressista. Ele mostrou um novo evangelho, um novo olhar, uma forma nova de fazer, de ver, de amar, de praticar”³⁷.

A percepção social dessa identidade evangélica conservadora como hegemônica, somada a noções ocidentais modernas quanto ao lugar privado da religião, proporcionou reiteradas dificuldades para a apresentação das candidaturas de evangélicos de esquerda entre a esquerda secular. Um caso emblemático foi a postagem realizada pelo Mídia Ninja, em 18 de outubro de 2020, em sua página no *Instagram*. Na chamada lia-se: “Candidates Evangélicos progressistas para conhecer e votar”. Em cada *card* anunciavam uma candidatura dando nome(s) e cidade correspondentes. Várias das candidaturas que acompanhávamos apareceram nesta divulgação como Samuel Oliveira, Vinicius Lima, Reverenda Alexya, Simony dos Anjos, Sólon Rubem. As reações à publicação foram imediatas e acusatórias. A afirmação da necessária separação entre religião e política era predominante e assumia ora tons mais republicanos, ora nem tanto. Abaixo alguns comentários dos internautas:

“Não se mistura política e religião. Já não basta o caos que estamos vivendo???? PQP”

“Não se mistura política com religião, mas se for progressista pode! Coerência mandou lembrança”.

“Evangélico progressista, eu nunca ri tanto”

“E o Estado Laico!?”

“Quem usa religião para se apoiar é o Bolsonaro, gente.”

“A gente já ta vendo a merda que deu, não bastou não?”

³⁷ BRASIL DE FATO. *Conheça as pré-candidaturas evangélicas que desafiam o conservadorismo cristão em MG*. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/09/15/conheca-as-pre-candidaturas-evangelicas-que-desafiam-o-conservadorismo-cristao-em-bh>. Acesso em: 20 de setembro de 2020.

“Se a pessoa quer ser evangélica, muçulmana, candomblecista, entre outros, fique a vontade na sua casa, no seu local de prática religiosa, no convívio com seus amigos, não na política. O problema já começa em escolher um candidato por sua religião”

“Podem ser progressistas trilhões de vezes, mas evangélicos juntos? Não dá, né? Vamos dividir a coisa direito”.

“Apaga”

“Nem fudendo”

“O político que usa o nome de Deus pra se eleger meu voto não tem”.

“Não entendi o post, não se mistura religião e política! Não esperava isso dessa página”

“vcs tão de sacanagem n é possível”

“Desculpas falar isso... Mas não existe evangélico progressista.”

“Religião e política não deveriam se misturar. Por isso o Brasil virou essa coisa horrorosa, engessada e conservadores. Cada um pode ter sua religião mas não precisa usar isso como bandeira”.

“Cruz credo ! Morro de medo de crentes ! (*emoji* de nojo)”

Nestes comentários, observamos uma tentativa de chamada à reflexão sobre o que parecia uma incoerência da esquerda secular ao anunciar candidaturas de religiosos que mobilizam suas identidades na disputa ou um oportunismo seja do Mídia Ninja (o que produziu uma decepção em parte dos internautas que afirmavam jocosamente que eles teriam virado o Quebrando o Tabu) ou dos próprios candidatos e candidatas. Em ambos os casos, a afirmação do Estado Laico e uma identificação de males presentes na política institucional brasileira com o crescimento da presença evangélica eram recorrentes. Em linha de continuidade, nos comentários observamos também uma descrença, uma desconfiança em relação à identidade evangélica progressista. Como se fosse incompatível, uma tentativa ardilosa de encobrir lobos sob peles de cordeiros. Por outro lado, em menor número,

comentários foram feitos em defesa das candidaturas evangélicas progressistas argumentando que as participações históricas de religiosos na política garantiram a conquista de muitos direitos seja no âmbito da independência de países em relação às colônias, seja de conquistas de reconhecimento de minorias em seus próprios países. Seguem abaixo alguns deles:

“Galera, eu entendo vocês. Eu também não quero mais cristãos na política se eles forem iguais aos mais conhecidos que já estão lá. Mas não estigmatizem os evangélicos. Se o pastor Martin Luther King não tivesse partido de seus púlpitos para a militância política, não sei o que seria da luta pelos direitos civis. Poderia citar Gandhi, Wilberforce, Desmond Tutu, Jayme Wright e tantos outros religiosos que fizeram a diferença na política... Tá na hora de gente sincera e decente falar em nome da igreja a partir do parlamento”.

“Achar que evangélico é só Silas Malafaia, Damares e afins é um erro estratégico que tem custado caro para nós, da esquerda. Evangélico também é povo trabalhador e explorado. Também é LGBT, feminista, antirracista e antifascista. O cenário é muito mais complexo do que essa polarização simplista - e a extrema direita já entendeu isso há muito tempo!”

“É muito decepcionante ver os comentários deste post. É assim que nos diferenciamos dos Bolsonaroistas? Discriminando quem pensa diferente?? Está muito claro que o objetivo dessas candidaturas é mostrar que nem todos os evangélicos são de direita. Aí, o que alguns esquerdistas fazem? Detonam os evangélicos de esquerda! É inacreditável isso... Depois não entendem como Bolsonaro chegou ao poder. Enfim, eu decidi apoiar o projeto, no RJ vou de @solonrubem13 (13.100) e @instadabene!!”

“Eu entendo o ponto da maioria em dizer “não se mistura política com religião”, mas o que vocês esperam, votar em candidatos ateus?? ser evangélico é só parte de quem eles são, e não o projeto de governo (creio eu)”

Coloco dois pontos em destaque nesses comentários: o primeiro é a sinalização da contribuição histórica de militantes religiosos para a consolidação da democracia, o segundo a distinção que produziram entre candidatura de

religiosos e uma candidatura com projeto religioso, essa última sendo, em todos os casos, alvo de críticas por violarem o Estado Laico. Explorando estes e outros argumentos, alguns candidatos evangélicos apresentados nos *cards* se pronunciaram recebendo um tímido apoio por parte dos internautas. Samuel Oliveira, articulador do BEP disse, acentuando seu compromisso com um mandato popular:

“Os evangélicos não podem ter como única alternativa política esses candidatos e candidatas que há anos vem ocupando a política para sustentar uma estrutura de poder neoliberal em sua empreitada de privilégios para a classe dominante. O povo evangélico, assim como toda a sociedade, precisa ter alternativas que representem um projeto popular e que também possam partilhar da identidade de fé. Nós, como contraponto à Bancada Evangélica (tradicional) ou Bancada da Bíblia instalada em todas as instâncias políticas, não que queremos ser eleitos e eleitas por sermos evangélicos. Isso é apenas uma identidade que mantemos, assim como diversas outras em outros seguimentos e questões, que aproximam as candidaturas de seus eleitores. Isso é normal, é importante, pois faz com que o voto não seja algo superficial, mas representativo. Só o que não dá é para os evangélicos continuarem tendo como única alternativa quem busca o poder, contrariando o próprio evangelho que defende o povo oprimido e a justiça social, e nós, seremos essa alternativa até então inexistente! Valeu @midianinja (*emoji* de coração vermelho)”

Willian Siri, candidato à vereador na cidade do Rio de Janeiro pelo PSOL, uma das poucas candidaturas de esquerda evangélica acompanhadas que saiu vitoriosa nas eleições 2020, usou a controvérsia para se expressar e captar atenção. Iniciou seu comentário com um tom compreensivo em relação à desconfiança, apresentada sobre os nomes evangélicos ali anunciados, e afirmou a laicidade do Estado, convidando os internautas para uma conversa.

“Eu entendo todas as críticas e preocupações expostas aqui. Não é pra menos. Quando a gente ouve falar nos políticos evangélicos, lembra logo dos líderes religiosos que enriquecem às custas da fé das pessoas ou da bancada da bíblia.

Mas esses não me representam! Igreja e Estado não se misturam mesmo! Por isso, sempre fiz oposição ao Prefeito Crivella e ao abuso do poder político para favorecer igrejas. Também ajudei a criar o Movimento Inter-religioso da Zona Oeste (Mirzo) e tenho lutado pela liberdade religiosa e em defesa do Estado Laico. Entre os evangélicos existem muitas denominações e visões de mundo. Tem muita gente por aí que vive o Evangelho a partir do amor e da defesa dos direitos humanos. Ser cristão nos move a lutar contra toda forma de opressão. Quase 90% dos brasileiros são cristãos! Muitas vezes, as igrejas ocupam espaços nas periferias onde o Estado é ausente ou só aparece para reprimir. Não dá para colocar toda essa gente, batalhadora e honesta, no mesmo saco que uns poucos charlatões. Não dá para falar em mudança social, popular, de verdade, sem considerar esse povo de fé. A gente pode discordar e ter crenças diferentes, mas temos o mesmo objetivo: construir uma cidade menos desigual e mais tolerante. Se alguém quiser debater ou trocar ideias sobre o assunto, estou à disposição :)"

Jonatas Arêdes disse, sucintamente:

“Apesar dos *haters* de esquerda, a gente segue sendo crente, coerente, nas lutas populares e pela liberdade religiosa de todas as expressões de fé (*emoji* de coração vermelho) Jonatas Aredes”.

Alguns comentários, ainda que residuais, criticavam a postura fechada ao diálogo da esquerda secular ou progressista, como chamados por alguns internautas:

“Impressionante como os comentários aqui só mostram como a galera progressista também é bem preconceituosa” [e, ainda,] “(nome do internauta) preconceituoso! Você votará somente em ateus? Em um país extremamente religioso como o Brasil? Nenhum dos candidatos mostrados aqui usam a religião como palanque político. Eles apenas se apresentam como são. Dizer que não se vota em religioso no Brasil é de um absurdo sem tamanho.... praticamente não existe candidato que não seja. Você não gosta dos evangélicos, admita”.

Nestes vários relatos e situações, os jogos em torno da revelação das identidades mostram potências e limitações contextuais. Se, por um lado, apresentar-se como evangélico progressista ou de esquerda é uma via de limpeza moral propagada pelas mídias alternativa e convencional, também dificulta o diálogo interno ao segmento religioso e entre militantes de esquerda. A despeito das controvérsias que se anunciaram, indubitavelmente, observamos nas eleições 2020 uma estratégia político partidária em candidaturas evangélicas. Partidos como PSOL e PT, mas também os menos estruturados como o UP, fizeram significativos investimentos nessa direção. Uma estratégia delicada porque se realiza na interface entre campos revelando conflitos de ordem econômica, moral e política.

Além da afirmação da identidade progressista, de esquerda ou popular, as apresentações estratégicas de si como mulheres, negros e negras teve grande espaço nas campanhas dos candidatos e candidatas que acompanhamos nas eleições 2020.

A PAUTA RACIAL ENTRE EVANGÉLICOS NAS ELEIÇÕES 2020

Em 1985 o ISER lançou uma edição especial do periódico Comunicações do ISER sob o título “O Negro Evangélico” (Novaes e Floriano, 1985). Esta publicação apresentou alguns resultados do projeto “Relações Raciais no Protestantismo Brasileiro”, coordenado por Joaquim Beato e Antônio Olympio de Santana, com a colaboração de Rubem César Fernandes. Seu objetivo era “observar como se processam as relações entre brancos e negros e os mecanismos discriminatórios existentes nas igrejas protestantes” (Novaes e Floriano, 1985, p. 05). As denominações investigadas foram: Batista, Metodista, Episcopal, Congregacional e Presbiteriana localizadas no Rio de Janeiro e em São Paulo. À época, abundavam estudos sobre a questão racial e as religiões de matriz afro-brasileiras, mas, como argumentam as próprias autoras do volume, entre evangélicos a literatura acadêmica era omissa. Embora algumas nuances sejam destacadas pelas autoras em relação

ao tratamento da negritude em cada uma das denominações estudadas, vou me concentrar aqui na apresentação de alguns pontos em comum na tentativa de construir um breve histórico de como o debate chega ao meio evangélico brasileiro e como se pronunciou nas eleições municipais de 2020. Não tenho a pretensão de esgotar o debate sobre as origens do movimento negro evangélico, mas, antes, apresentar algumas discussões que animaram o debate público e religioso sobre o tema no passado, refletindo sobre as linhas de continuidade com o presente em uma situação específica que diz respeito à disputa eleitoral. Não se trata, assim, de uma consideração em profundidade sobre a questão racial entre evangélicos no Brasil, a difusão de uma teologia negra contemporânea, mas sobre a emergência situada desta questão no pleito.

A DEMOCRACIA RACIAL PROTESTANTE

Alguns trabalhos apontam para a maior participação de negros e negras em postos de destaque nas igrejas evangélicas, sinalizando para uma situação mais favorável a eles nestas igrejas comparativamente ao que se apresentaria na Igreja Católica (Burdick, 2002; Reina, 2017). A pesquisa realizada pelo ISER reforça a ideia de que mulatos (como chamados à época na publicação) e negros são mais integrados à comunidade religiosa protestante e nela ascendem mais. Destacavam, assim, que o protestantismo missionário de origem norte-americana, não reproduziu aqui algumas das estruturas comunitárias locais, como a divisão de igrejas de negros e de brancos e a justificação da escravidão³⁸. No entanto, durante a pesquisa realizada em 1985, havia um constrangimento quanto à abordagem da cor nas igrejas. Os entrevistadores se sentiam fazendo algo “sigiloso”, “condenável”, pois, ao

³⁸ Esta, mais incidente entre os protestantes sulistas que “eram ortodoxos intérpretes das Escrituras Sagradas - ‘fundamentalistas’, nos termos hodiernos. A escravidão era tida como uma instituição ordenada por Deus. O negro era um descendente de Caim, amaldiçoado por Deus para sempre. O servo do servo de seus irmãos” (Novaes e Floriano, 1985, p. 09).

perguntarem sobre pessoas negras nas igrejas, os entrevistados, ao indicarem alguém, pediam para não serem identificados. A minoria dos entrevistados na pesquisa afirmava a ocorrência de discriminação racial em suas igrejas. Eram perguntados, então, sobre a razão para existirem tão poucos negros em suas comunidades. Alguns eram muito diretos em suas respostas. Foi o caso de um pastor da IPUB ao afirmar que a Igreja Presbiteriana era uma “igreja antipovo, antinegro” (Novaes e Floriano, 1985, p. 18). Outros articulavam argumentos discriminatórios justificando a presença diminuta de negros na igreja como sendo desinteresse pela disciplina e pelo estudo bíblico. Neste sentido, seriam mais adaptados aos cultos da Assembleia de Deus e outras pentecostais que se aproximavam de rituais mágicos e de feitiçaria. Nas palavras de uma entrevistada negra, membra da IPL: “Há menos pretos aqui, infelizmente, como em toda igreja. Porque preto não gosta do evangelho: gosta de samba, feitiçaria. Na Assembleia de Deus tem mais preto porque lá é mais puxado para o espiritismo. A pessoa que sai do espiritismo vai para lá.” (Novaes e Floriano, 1985, p. 18).

Um líder negro da ICC-RJ afirma a discriminação racial travestida de meritocracia ao destacar que acessam os melhores postos quem tem melhor formação. Como o negro geralmente não tem condições de tê-la, acaba recebendo um salário inferior ao pastor branco e ficando em lugares tidos como piores. Em suas palavras: “Na Igreja Presbiteriana do Brasil, se é pobre, não galga determinados cargos. Há uma discriminação até de cursos. Eles propunham que quem não tivesse cursos recebesse menos como pastor, ficasse só como auxiliar e os piores lugares eram escolhidos para estes. Por ser negro sempre há discriminação mas não muito ostensivamente. Para os cargos, querem sempre o mais falante, o mais capacitado e aí o pobre do negro está sempre levando na capacidade dele”.

Embora alguns membros e líderes explicitem o racismo na estrutura eclesiástica, resultante de um racismo que perfaz a sociedade mais ampla, a maioria nega. Para uns, o racismo seria uma invenção, como podemos ver na declaração de um pastor da IPB para a pesquisa em 1985: “Racismo no Brasil não há. Isto é mais invenção de um certo grupo de intelectuais”.

Outros negam o racismo destacando a questão da classe social (diferença de classe que se revela em termos econômicos, de formação e comportamentais) e meritocrática, uma ligada umbilicalmente à outra. Neste sentido, uma das entrevistadas narra um caso na escola dominical. Crianças negras e pobres estavam juntas nas atividades dominicais matinais enquanto seus pais assistiam ao culto, situação corriqueira nas igrejas daquele momento e até na atualidade. A entrevistada, que negava haver racismo na igreja, disse que os pais brancos deixaram de mandar suas crianças para estarem com as outras pobres e pretas porque essas não tinham um nível educacional bom, falavam alto, xingavam e faziam bagunça. A entrevistada salienta que ninguém forçou as crianças negras a saírem. Emergiu um impasse, um constrangimento que fora resolvido quando as crianças mais pobres deixaram de ir aos encontros dominicais possibilitando, dessa forma, o retorno das crianças “normais”³⁹ àquele ambiente. Reforçando este argumento, que a questão não era racial e sim de classe e comportamental, outros entrevistados disseram que a “postura” é o que determina a discriminação. Apresentando estratégias situadas de lidar com estigma, como vemos em Goffman (1980)⁴⁰,

³⁹ A categoria “normais” aqui sendo mobilizada como em Goffman (1980) para sinalizar a construção de padrões sociais de normalidade que regulam a vida social e suas instituições. A pressão coletiva e administrativa é sempre na direção de que esses padrões de normalidade sejam mantidos ou alcançados e as modalidades de ações nesta direção podem variar envolvendo conflitos de tempos em tempos entre os normais e os estigmatizados.

⁴⁰ Segundo Goffman, há três tipos de estigma: “Podem-se mencionar três tipos de estigma nitidamente diferentes. Em primeiro lugar, há as abominações do corpo - as várias deformidades físicas. Em segundo, as culpas de caráter individual, percebidas como vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade, sendo essas inferidas a partir de relatos conhecidos de, por exemplo, distúrbio mental, prisão, vício, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical. Finalmente, há os estigmas tribais de raça, nação e religião, que podem ser transmitidos através de linhagem e contaminar por igual todos os membros de uma família” (Goffman, 1980, p. 14). Os modos de lidar com essas formas de estigma são: sistemas de honra separados, aceitação do estigma, aceitação e correção do estigma (de modo direto ou indireto), estigma para explicar o fracasso, estigma como bênção secreta.

um líder negro disse: "Depende de a pessoa se impor. Se ficar sentada num canto já é discriminada. Tem gente que já tem complexo de natureza; já nasce complexada. Foi criada assim. Só serve para ficar sentada num canto (...) Sentir a gente sente, às vezes, um ou outro comentário, mas em tom de brincadeira" (Novaes e Floriano, 1985, p. 75).

Outra forma de negação do preconceito racial nas igrejas protestantes pesquisadas era o recurso à moral e à fé partilhadas. Um membro negro entrevistado dizia, em resposta à pergunta sobre racismo em sua igreja: "Não na igreja, graças a Deus, não existe. A igreja tem um pensamento diferente da sociedade fora da igreja. O evangelho nivela as pessoas e nivelando desaparece a casta". Sendo assim, a fé protestante levaria a um julgamento entre as pessoas na comunidade a partir de atributos ligados à retidão moral e ao exercício efetivo da fé, não hierarquizando a partir de nenhum outro atributo ou condicionamento social. Em abordagem crítica, Elter Dias Maciel, em "O drama da Conversão: uma análise da ficção Batista" (1988), observa: "como os patrões e operários se assentam nos mesmos bancos, a impressão que se difunde é a de que, através deste espírito, os problemas se resolveriam. Não chegam a perceber que o que os nivela é a obediência aos rigorosos princípios morais e a proclamação verbal de sua fé. No mais, a linguagem pietista exclui todo o conflito de classe (e podemos dizer de raça) e o considera fruto do materialismo dos homens, sem incluir nisto uma crítica à organização da sociedade" (Maciel, 1988, p. 93).

Passados anos de debate público sobre o tema, de avanços em políticas públicas, da multiplicação no âmbito do ativismo político como o surgimento do Movimento Negro Evangélico, da Rede de Mulheres Negras Evangélicas, entre outros grupos, e da difusão da Teologia Negra no Brasil (Pacheco, 2019), foi reconhecida a manifestação do racismo nas igrejas, sobretudo naquelas de perfil similar às pesquisadas em 1985⁴¹. Com vistas ao enfrentamento dessas

⁴¹ O cancelamento do debate sobre racismo, agendado para ocorrer na Igreja Batista Atitude, em julho de 2019, ganhou grande repercussão na mídia convencional e nas redes sociais aquecendo a discussão sobre a não superação desta chaga neste meio religioso (Disponível

questões pela via da política institucional, a maior parte das candidaturas evangélicas de esquerda acompanhadas na pesquisa tinham o combate ao racismo como bandeiras centrais de suas campanhas. Diferentemente das controvérsias observadas em relação às identidades popular, progressista ou de esquerda, a identidade negra não sofria contestações públicas. Em verdade, era utilizada estrategicamente como um recurso político na disputa eleitoral. Os candidatos de esquerda muito ativos em redes sociais, evangélicos ou não, faziam uso profícuo da defesa de pautas identificadas (controversamente ou não) como identitárias: racial, sexual e de gênero.

A luta identitária tinha uma dupla finalidade: uma disputa com a elite escravista, como disse o pastor Arioaldo Ramos em entrevista para a pesquisa, e uma disputa interna com o segmento conservador evangélico. Nas palavras de Jonatas Arêdes: “Maioria dos evangélicos são pretos. Homens e mulheres brancos, conservadores e ricos estão tentando fazer com que a periferia se torne conservadora em nome de Jesus. Não podemos permitir”.

Segundo pesquisa realizada pelo DataFolha e divulgada em 31 de janeiro de 2020, 59% dos evangélicos no Brasil são negros (somados pretos e pardos). A negação do racismo e de uma identidade afro entre os evangélicos (Reina, 2017) atende a interesses institucionais que apostam seus discursos, performances e organização institucional na tirania do mérito, para usar os termos de Michael Sandel (2020), como meio de produzir a expectativa de mobilidade social, de integração igualitária na comunidade religiosa e abafamento dos conflitos em torno das próprias questões de raça, gênero e classe social. Segundo Michael Sandel (2020), a ideologia do mérito produz fragmentação social, aprofunda desigualdades sociais e enfraquece práticas solidárias. O ideal meritocrático coloca grande peso na responsabilidade individual. Este é um gancho para lermos muitas das entrevistas publicadas em “O Negro Evangélico” (1985). Nelas, via-se uma profusão de argumentos que visavam sustentar a não existência de qualquer discriminação racial. Nesta

em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/07/debate-sobre-racismo-em-igreja-frequentada-por-michelle-bolsonaro-e-cancelado.shtml>. Acesso em: 19 de julho de 2019)..

chave, os negros emergiriam como não afeitos à disciplina, ao estudo ou não estariam aptos por questões de classe (como se uma questão fosse autônoma em relação à outra). A singularidade do “racismo à brasileira” seria que “o racismo aqui acaba se introjetando nas suas vítimas tornando-as também racistas” (Rufino, 1982, p. 73). Corroborando esse mecanismo e apontando para sua universalidade capitalista, Achille Mbembe (2018), desenvolve a noção do racismo como uma tecnologia de dominação:

[O] racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, ‘este velho direito soberano de matar’. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é “a condição para aceitabilidade do fazer morrer” (Mbembe, 2018, p. 18).

Denunciando este mecanismo entre cristãos, a candidata à vereadora Diana Brasilis (PDT-SP), apoiada pelo CCF, disse: “A cor da pele, o gênero, a sexualidade ou a classe social ainda determinam quem tem direito a viver com dignidade e quem pode ser tratado como a escória da sociedade sem maiores consequências. A intolerância contra os marginalizados é alimentada por aqueles que se dizem os mais cristãos, os seguidores de Jesus Cristo” e conclui afirmando: “Fascismo se combate, não se discute”⁴². Em sua campanha, destacava a importância da afirmação de identidades contra o fascismo. Assim, dizia: “O fascismo se alimenta da desigualdade. Quanto mais desigual, mais ele se enraíza. A fome está voltando. Eu já passei fome. É uma dor horrível. [...] É importante para a gente se estabelecer politicamente, principalmente com candidaturas de mulheres pretas, mulheres trans, povos originários, LGBTQs, que são as populações que o fascismo mais ataca”⁴³.

⁴² EL PAÍS. *A cidade de São Paulo na visão de seis jovens candidatos a vereador*. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/opiniaio/2020-09-28/a-sao-paulo-na-visao-de-seis-jovens-candidatos-a-vereador.html>. Acesso em: 29 de setembro de 2020. de 2020.

⁴³ FÓRUM. *Exclusivo: “Estamos construindo a frente ampla”, diz liderança do Cristãos contra o Fascismo*. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/politica/>

A relevância dessas candidaturas de esquerda evangélica de negros e negras e que militam por igualdade era justificada por postulantes à vereança como meio de ampliarem a representação deste segmento majoritário na base das comunidades religiosas, mas diminuta em termos de cargos na hierarquia eclesiástica e no parlamento. Para Ana Paula Azzevedo, (PSOL- Ribeirão das Neves, RMBH), pastora negra: “O povo evangélico hoje no país é, em sua maioria, preto. É uma religião preta, mas que tem como lideranças homens brancos e mulheres brancas”⁴⁴.

O combate ao racismo nas campanhas de evangélicos de esquerda não era feita, no mais das vezes, pela via de passagens bíblicas. Para a questão racial, as propostas emergiam na forma de uma necessidade de “enegrecer a política”, como circulava entre várias candidaturas, e, no caso específico de uma candidata à prefeitura de Osasco (SP), Simoni dos Anjos (PSOL), em uma postagem no dia da consciência negra, na forma de uma conclamação à “combater o pecado do racismo”.

Entre as candidaturas de mulheres negras evangélicas, a pauta racial e de gênero estava associada na maior parte de seus pronunciamentos, postagens e na divulgação de suas propostas. Muitas vezes a “identidade periférica” (moradoras ou oriundas das periferias e favelas) também era apresentada conjuntamente. O caso de Claudete Costa, candidata à vereança pelo PT no Rio de Janeiro, é expressivo desta associação produzida entre a questão racial e de gênero durante a campanha. Claudete, diaconisa da Igreja Voz de Deus, convertida há 20 anos, catadora de material reciclável, moradora da Cidade de Deus, ex-moradora de rua, sobrevivente da Chacina

exclusivo-estamos-construindo-a-frente-ampla-diz-lideranca-do-cristaos-contra-o-fascismo/. Acesso em: 10 de outubro de 2020. 10 de outubro de 2020.

⁴⁴ BRASIL DE FATO. *Conheça as pré-candidaturas evangélicas que desafiam o conservadorismo cristão em MG*. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/09/15/conheca-as-pre-candidaturas-evangelicas-que-desafiam-o-conservadorismo-cristao-em-bh>. Acesso em: 20 de setembro de 2020.

da Candelária⁴⁵, começou a trabalhar coletando lixo para ajudar na renda familiar aos 10 anos de idade. Sua campanha foi baseada na defesa da vida e do meio ambiente a partir de uma atenção especial à questão do descarte. Junto a esta agenda, a questão racial também teve destaque. Seu *slogan* de campanha era: “Por um Rio igualitário. Vote Claudete contra o racismo”. Suas propostas relacionavam a questão racial e de gênero como podemos ver em seu perfil do *Facebook* para o dia da Consciência Negra: “Estimular programas específicos de capacitação profissional, elevação de escolaridade e criação de oportunidades de trabalho e renda, com atenção especial para as mulheres e juventude negra; Estimular a constituição de um Pacto Municipal de Enfrentamento da Violência contra a população negra, articulado com ações na área de segurança pública que visem a superação da discriminação racial e de gênero; Incluir o recorte de gênero e raça nas metodologias de análises e avaliação da qualidade da educação, saúde, oportunidade de emprego e combate a todas as formas de violência; Promover ações afirmativas de combate ao racismo institucional no setor público e privado”.

A PAUTA DE GÊNERO ENTRE EVANGÉLICOS NAS ELEIÇÕES 2020

Segundo Angelica Tostes (2018), as agendas típicas do progressismo cristão no século XXI, chamados pela autora de “cristãos de margem”, são a defesa das pautas LGBTQI+, negra, das mulheres, entre outras. Nesse contexto surgiriam as feministas evangélicas que, embora marginalizadas

⁴⁵ Chacina da Candelária se refere ao episódio ocorrido na madrugada do dia 23 de julho de 1993, próximo à Igreja da Candelária, no Centro do Rio de Janeiro. Nesse acontecimento, foram assassinados oito jovens que dormiam em frente à Igreja. Outras pessoas ficaram feridas. O caso ganhou grande repercussão na mídia e sua ocorrência culminou com a formação de ONGs como a Viva Rio, coordenada pelo antropólogo Rubem César Fernandes.

pelo cristianismo de centro, amplificam suas atuações pelo meio virtual (Martins e Guedes, 2020).

Como apresentamos no tópico acima, as agendas de gênero e racial eram trazidas na integralidade das candidaturas acompanhadas pela pesquisa, ganhando centralidade em algumas delas. Para a Reverenda Alexya Salvador, candidata pelo PSOL à câmara de vereadores de São Paulo, em linha de continuidade com a apresentação casada da pauta feminina e racial feita por Claudete Costa, “a condição da mulher negra no Brasil é de escravidão. São as que mais sofrem violência doméstica, as que mais são vítimas da violência policial. As mulheres negras são desumanizadas nas igrejas e na sociedade. A mulher sair do lugar de quem serve, que não pode falar o que sente, o que acha”.⁴⁶

Investigações sobre a presença feminina nas igrejas evangélicas resultaram em inúmeros trabalhos acadêmicos desde a década de 1990 (Machado e Barros, 2009; Machado, 2005; Machado e Figueiredo, 2002; Machado e Mariz, 1996; Rohden, 1997; Sampaio, 1989; Teixeira, 2016; Rosas, 2018; Duarte, 2016; Goreth, 2002; entre outros). As mulheres sempre foram maioria neste grupo religioso e hoje, correspondem, segundo pesquisa do Instituto DataFolha, a 58% do total de evangélicos. Entre denominações neopentecostais, as mulheres chegam a 69%.

Desde o período imediatamente posterior ao fim da ditadura militar, organizações de mulheres católicas e evangélicas atuam em coletivos e em seminários com vistas a romperem o lugar subalterno que ocupavam (e ainda continuam a ocupar, na maioria dos casos) na hierarquia eclesiástica. Para Fabíola Rohden (1997) foram mulheres católicas e evangélicas (teólogas ou integrantes de CEBs) que deram início a uma reflexão sobre “misoginia”, “sexismo” e “opressão” de mulheres em suas comunidades religiosas

⁴⁶ Fala disponível no programa “Diálogos sobre #racismo nas tradições religiosas”, *webinar* realizado entre julho e agosto de 2020 e que contou com a participação de diversas lideranças religiosas. O primeiro encontro foi com a Reverenda Alexya Salvador. (<https://youtu.be/jEgTlpEIZY>. Acesso em 12 de dezembro de 2020).

influenciadas pelo ideário feminista de então. Segundo a autora, “a produção teológica das mulheres protestantes está extremamente fundamentada na luta pelo ministério ordenado e pelo exercício pastoral” (Rohden 1997, p. 63). Esta característica da luta de mulheres protestantes marcaria uma diferença de fundo entre sua atuação e a das católicas:

é possível perceber como o tom deste discurso é bastante diferenciado do das católicas. Enquanto para estas últimas o núcleo central de argumentação gira em torno da especificidade feminina, para as teólogas protestantes há até uma recusa em falar de algum tipo de singularidade que possa dar preeminência às mulheres ou servir como justificativa lógica para as lutas dentro das Igrejas. O que transparece é uma distinção entre opções por um feminismo mais preocupado com a diferença e por um outro que enfatiza mais a luta pela igualdade (idem 1997, p. 68).

A ordenação de mulheres é uma pauta importante no movimento de evangélicas ainda hoje. As lutas prioritárias da Rede de Mulheres Negras Evangélicas do Brasil, por exemplo, são: “A ordenação aos mesmos cargos que os homens; A inclusão de mulheres da Bíblia como tema das ministrações, realçando o antigo e novo testamentos; A escalação de mulheres para ministrarem em cultos públicos, seminários, congressos, assembleias, reuniões etc., possibilitando também a inclusão daquelas que não têm cargos na igreja ou parentescos específicos com os líderes, dando vez e lugar para as diversas vozes presentes na congregação; O enfrentamento ao machismo, misoginia e sexismo, discriminação, preconceito e racismo serem temáticas a serem incluídas nas ministrações dos cultos”⁴⁷. Entre as Evangélicas pela Igualdade de Gênero o pastorado feminino também é enfatizado.

Entre a militância de esquerda católica e evangélica dos anos 1970, 1980 e até 1990, a questão feminina nas igrejas era considerada menor frente a pautas como o enfrentamento da pobreza e o combate às desigualdades entre as classes sociais. Sobre isso, Rohden cita a teóloga metodista, Nancy Pereira:

⁴⁷ Link para acesso ao blog: <https://afrokut.com.br/>. Acesso em 13 de fevereiro de 2021.

Em parágrafos muito contundentes ela denuncia que os teólogos da Libertação não incorporam a produção teológica das mulheres ou, se o fazem, é como algo secundário ou mesmo um 'desperdício'. Fazendo alusão ao texto bíblico onde uma mulher derrama perfume em Jesus, ato considerado pelos apóstolos um desperdício, Pereira critica a hierarquização de 'assuntos' estabelecida pelos teólogos homens, onde as propostas alternativas são desconsideradas, incluindo a Teologia Feminista" (Rohden 1997, p. 89).

Na atualidade, ao menos em termos das candidaturas de esquerda acompanhadas, a questão da mulher, sua autonomia, sua valorização religiosa e social emergem como tão importantes quanto o combate à pobreza na linha da campanha "Nenhum direito a menos" que defende a igualdade na defesa de direitos no debate público.

Se na questão do pastorado feminino ainda há dissensos internos às igrejas evangélicas, nas comunidades religiosas e nas campanhas de conservadoras e progressistas nas eleições 2020, o combate à violência doméstica era uma unanimidade. Um tema capaz de produzir uma comunicação eficaz entre lideranças e candidatas com a base religiosa. Nesse sentido, a candidata Diana Brasilis (PDT-SP) identifica que: "uma mulher evangélica consegue conversar muito mais com outra mulher evangélica, mesmo que ela esteja tomada por aquela manipulação. A gente ainda consegue conversar. Há essa aproximação. Existem também outros movimentos cristão feministas que lutam bastante contra a questão da violência doméstica, principalmente entre mulheres evangélicas. Não sei se você sabe, mas segundo um levantamento da pesquisadora Valéria Sena mostra que 40% das mulheres vítimas de violência doméstica são evangélicas"⁴⁸.

O combate à violência doméstica se inscreve em uma luta mais ampla pelo bem-estar da mulher incluindo aqui uma defesa da autonomia financeira

⁴⁸ FÓRUM. *Exclusivo: "Estamos construindo a frente ampla", diz liderança do Cristãos contra o Fascismo*. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/politica/exclusivo-estamos-construindo-a-frente-ampla-diz-lideranca-do-cristaos-contra-o-fascismo/>. Acesso em: 10 de outubro de 2020.

das mulheres sem produzir, com isso, qualquer mudança no que diz respeito a um equilíbrio nos papéis de gênero. Deste modo, justifica-se a passagem fácil do tema da violência doméstica entre diferentes espectros ideológicos e teológicos visto que a defesa da segurança feminina não apresenta uma contestação estrutural necessária, embora o debate feminista guarde em si, em diferentes abordagens, um questionamento das estruturas coloniais e capitalistas (Hollanda, 2020; Arruzza, Battacharya e Fraser, 2019; entre outras). Neste sentido:

É possível pensar os achados de Teixeira (2016) evocando o pensamento da feminista Angela McRobbie (2015), que, revisando noções de Butler e Foucault, nos lembra que o senso comum feminino atual passa a se caracterizar pela busca da ‘boa vida’, do ‘ter tudo’, isto é, do conquistar sucesso profissional, doméstico/familiar e sexual; ideia de perfeição que repousa na restauração de uma feminilidade tradicional. Para McRobbie, a ênfase na autogestão feminina nada mais é que um controle ainda mais exato e intensificado da sociedade sobre as mulheres, que toma a forma de autorregulação, refletindo uma perspectiva que se generalizou na contemporaneidade, a saber, a de que investir na beleza corporal é uma escolha pessoal, um zelo, reflexo do amor próprio (e no caso, do divino) (Rosas, 2017, p. 319).

Nessa linha, os arranjos que permitiam acomodar a defesa da mulher minimizando o impacto revolucionário que essa agenda guarda foi observado por Maria das Dores Campos Machado e Fabiane Figueiredo (2002) em relação a candidaturas evangélicas femininas em 2000 no Rio de Janeiro. Vinte anos depois, nas eleições 2020, a verve revolucionária estava presente em muitas campanhas de mulheres evangélicas de esquerda, mas não em todas. Era possível observar em alguns casos estratégia similar àquela articulada por Benedita da Silva, candidata do PT à prefeitura do Rio de Janeiro, em 2000, e registrada na pesquisa (Machado e Figueiredo, 2002). Na ocasião, Benedita respondeu aos entrevistadores que não elegia o tema da mulher e racial como centrais por cálculo político. Em sua abordagem, o contexto social desfavorável afastaria o eleitor caso ela buscasse explorar qualquer dessas

identidades na campanha como um capital. O argumento elaborado para analisar esta estratégia dizia respeito ao fato de que para os cargos majoritários o discurso que amplia é sempre mais frequente e necessário na competição. O que visava destacar identidades tinha efeito para os cargos proporcionais (Machado e Figueiredo, 2002). Vinte anos dividem aquelas eleições das que acompanhamos. Contexto social e estratégias mudaram. Em se tratando de candidaturas de evangélicas de esquerda, seja para cargos proporcionais, seja para os majoritários, a defesa explícita da identidade feminina e também negra era uma marca da campanha de várias delas. Caso exemplar foi o da candidata Simoni dos Anjos (PSOL) para a prefeitura de Osasco ao dar grande visibilidade à identidade negra, feminina, materna, de educadora e pesquisadora em sua campanha nas redes sociais. Em ambos os casos, nem Benedita, em 2000, nem Simoni, em 2020, tiveram êxito eleitoral. Uma miríade de fatores podem ser destacados para refletir sobre esses resultados. Meu objetivo aqui, ao trazer esses casos em perspectiva, foi mais chamar atenção para a mudança relativa de contextos e estratégias que produzem, sem dúvida, necessidade de adequação analítica. A ocultação ou revelação das identidades em cada situação são tributárias de percepções sobre essas agendas em cada tempo, sobre seu potencial político e eleitoral. Outras teses nos convidam a refletir sobre ambas as posições de mulheres evangélicas, as mais conservadoras e as que se apresentam como progressistas ou de esquerda (considerando as diferenças internas que marcam suas estratégias), como agências que correspondem a escolhas situadas (Mahmood, 2019; Woodhead, 2002) e não como submissão involuntária ao patriarcado e aos sistemas de dominação masculina (Bourdieu, 2002).

Uma abordagem teológica recorrente nas campanhas investigadas na pesquisa era a que se baseava em passagens sobre defesa cristã da igualdade e do amor ao próximo. Na Carta “Manifesto do Povo”, o coletivo Cristãos Contra o Fascismo apresentou suas intenções em nove pontos. Não há nenhuma consideração exclusiva à questão racial, mas sim para a questão das mulheres. No sexto ponto da Carta lemos: “Somos a favor do respeito às mulheres e contra preconceito que as atinge, pois Jesus respeitou todas

as mulheres e as exaltou à igualdade. (Mq 2.9, Mt 9.22, Mt 28.1,5-10, Jo 4.1-29, Jo 8.1-11, Ex 15.20-21, Lc 8.1-3, Mt 26.6-13)". A igualdade como potencial revolucionário ou reformador nos ajuda a ler as performances de mulheres evangélicas de esquerda e dos grupos estudados nessas eleições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa pretensão neste artigo era disponibilizar parte do rico material empírico que sistematizamos no âmbito da pesquisa "Esquerda Evangélica nas Eleições 2020" (ISER- HBS). Sem esgotar as possibilidades de análise que sua diversidade contém, quisemos desenvolver, nos limites dessas páginas, como algumas identidades foram exploradas pelas candidaturas. Muitas performances, controvérsias e estratégias se revelaram no uso de todas elas, com destaque para a questão que envolvia as apresentações dos candidatos como de esquerda, progressista ou popular. Essas performances se utilizavam de imagens, narrativas, produção de emoções com vistas a convencer os eleitores e suas comunidades religiosas que era "natural" ser evangélico de esquerda ou progressista. Performances para colar em si próprios a verdade sobre "ser evangélico". Neste grupo, haveria uma equivalência entre os termos. Para outros evangélicos, ser de esquerda seria diferente de ser progressista na medida em que o termo progressista seria vazio em termos políticos ou teológicos. Outros ainda diziam que era mais importante na comunicação com os evangélicos apresentarem-se como populares, como políticos em defesa de pautas populares, porque na sociedade em geral e entre evangélicos, em particular, a identidade progressista produz "confusão" como se a pessoa fosse um mero "defensor de gay". Trazer a imagem de "povo de Deus" poderia ser mais proveitoso em termos de comunicação com a base e de rendimentos, neste sentido, política e eleitoralmente.

Noutro espectro, muitas performances foram feitas nas redes sociais a fim de convencer evangélicos ou não de que o "verdadeiro cristão" não é nem progressista e nem de esquerda, é de direita e conservador porque a

este enquadramento um estatuto de normalidade é atribuído, como vimos em inúmeras passagens acima no texto.

As várias performances são parte do jogo político, institucional ou do movimento social para a manipulação das impressões, tal como nos apresenta Goffman (1995). Estas manipulações são componente fundamental do processo de ampliação das comunidades de sofrimento. Esses processos, segundo Jeffrey Alexander (2014a; 2014b) são recursos recorrentes na vida política com vistas à ampliação do público afetado (se não diretamente, emocionalmente) pelas agendas apresentadas pelos grupos e atores sociais em disputa.

É interessante observar que as performances se valiam de uma narrativa de fundo: a defesa da liberdade. Seja no caso dos conservadores, seja no caso dos evangélicos de esquerda, a liberdade assumia uma centralidade: por um lado a liberdade diante da ameaça comunista (que solaparia a liberdade religiosa e de expressão), por outro, a liberdade de ser evangélico e ser gay, de ser evangélico e ser de esquerda. No limite, uma busca de legitimidade para exercerem sua diferença. Aqui nova camada de performances e narrativas: por um lado a afirmação da diferença como minoria a ser respeitada, por outro a afirmação da “normalidade” que suas identidades progressistas e de esquerda representariam na medida em que igualdade, respeito e amor seriam as bases do cristianismo e não o ódio e o capitalismo que caracterizariam o grupo antagônico.

A defesa das liberdades civis, da liberdade religiosa e de expressão perfazem o *modus operandi* de protestantes no Brasil desde a chegada das primeiras missões (Giumbelli, 2002; Mafra, 2001, entre outros), mas, é interessante observar no contexto recente, que a diversidade conformadora dos evangélicos no país produz novos arranjos narrativos, novas abordagens sobre liberdade que não podem ser tratadas somente como expressão de interesses escusos, mas como meios legítimos de apresentarem sua complexidade que, no limite, expressam a complexidade social mais geral. Novaes (2014) apresenta um interessante histórico sobre o avanço da valorização da diversidade através de legislações e tratados internacionais e seus impactos na

política institucional no Brasil e entre o movimento social secular e religioso. Em sua reflexão, no contexto contemporâneo, atores sociais em situações políticas mais variadas encontram um ambiente favorável à valorização da diversidade (e não só o respeito a ela). A mudança de termos seria expressiva da transformação da diversidade em capital com usos possíveis em disputas sociais e políticas.

Nesse sentido, as identidades religiosas, políticas, negra e feminina guardam profunda relação com lutas “intestinais”, como disse um de nossos entrevistados, pela liberdade e pela diferença em formulações que se aproximam e se antagonizam situacionalmente e as eleições 2020 foram um “caso bom para pensar” sobre elas.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gustavo. Grupos protestantes e engajamento social: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 39(3), p. 173-196, 2019.

ALEXANDER, Jeffrey Lutando a Respeito do Modo de Incorporação – Reação Violenta contra o Multiculturalismo na Europa. *Revista Estudos Políticos*, vol. 5, n. 2, p. 399-426, 2014a.

ALEXANDER, Jeffrey. Entrevista com Jeffrey Alexander. *Revista Estudos Políticos*, vol. 5, n. 2, p. 358-378, 2014b.

ALEXANDER, Jeffrey C. The centrality of the classics. In: GIDDENS, Anthony e TURNER, Jonathan H. (orgs.). *Social Theory Today*. Cambridge, Polity Press, pp. 11–57, 1987.

ALMEIDA, Ronaldo. Evangélicos à direita. *HORIZONTES ANTROPO-LÓGICOS* (UFRGS. IMPRESSO), v. 26, p. 419-436, 2020.

ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979.

- ARENARI, Brand. América Latina, pentecostalismo e capitalismo periférico: Aproximações teóricas para além do culturalismo. *Civitas: Revista de Ciências Sociais* (Impresso), v. 15, p. 514-527, 2016.
- ARRUZZA, Cinzia; BATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%: Um manifesto*. Rio de Janeiro: Ed. Boitempo, 2019.
- BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. *Cultura política brasileira, práticas pentecostais e neopentecostais: A presença da Assembleia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus no Congresso Nacional (1999 a 2006)*. (Tese de doutorado), Universidade Metodista de São Paulo, 2007.
- BIRMAN, Patrícia. Mediação feminina e identidades pentecostais. *Cadernos Pagu* (UNICAMP. Impresso), Unicamp, v. 6, p. 201-226, 1996.
- BIRMAN, Patrícia. *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial/CNPq/PRONEX, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro, 2a ed.: Bertrand Brasil, 2002.
- BURDICK, John. Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível?. In: MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Claudia Barcellos (orgs). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p.185-212, 2002.
- BURITY, Joanildo. Ola conservadora y surgimiento de una nueva derecha cristiana brasileña? La coyuntura posimpeachment en Brasil. *CIENCIAS SOCIALES Y RELIGIÓN / CIÊNCIAS SOCIAIS E RELIGIÃO*, v. 22, p. 1-24, 2020.
- BURITY, Joanildo A.; BONINI, L. G.; SERAFIM, T. Religião e Espaço Público: Entrevista com Joanildo Burity. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 16, n. 28, p. 127-147, 2015.

BURITY, Joanildo; GIUMBELLI, Emerson. Minorias Religiosas: identidade e política em movimento. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 40(1), p. 1-246, 2020.

BURITY, Joanildo. Políticas de minoritização religiosa e globalização: notas para um estudo de redes religiosas de ativismo socio-político transnacional. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, Montevideo, ano 7, n. 18, p. 19-30, ago./nov. 2015.

CAMPOS, Leonildo. O discurso acadêmico de Rubem Alves sobre “protestantismo” e “repressão”: algumas observações 30 anos depois. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2), p. 102-137, 2008.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Os Evangélicos, o Golpe e a Ditadura: O Irresistível Canto das Sereias Autoritárias. In: DIAS, Z. M. (Ed.). *Memórias Ecumênicas Protestantes - Os Protestantes e a Ditadura: Colaboração e Resistência*. Rio de Janeiro: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2014.

CAMURÇA, Marcelo; ZAQUIEU-HIGINO, Paulo Victor . Entre a articulação e a desproporcionalidade: relações do governo Bolsonaro com as forças conservadoras católicas e evangélicas. *REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES*, v. 13, p. 1-232, 2021.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. *ESTUDOS DE SOCIOLOGIA* (UFPE), v. 2, p. 3-212, 2019.

CAVALCANTI, Robinson. *A utopia possível: em busca do cristianismo integral*. Belo Horizonte: Editora Ultimato, 1993.

CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo e Política: teoria bíblica e prática histórica*. Belo Horizonte: Editora Ultimato, 2002.

ORO, Ari Pedro. Eleições municipais 2016: religião e política nas capitais brasileiras. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 18, n. 32, p. 15-68, 2017.

CHESNUT, R. Andrew. *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.

CONNELL, Raewyn. O Império e a Criação de Uma Ciência Social. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v. 2, n. 2, p. 309-336, jul-dez 2012.

CÔRTEZ, Mariana. O dispositivo pentecostal e a agência dos governados. *Em Debate*, v. 1, p. 31-38, 2018.

CUNHA, Magali. A influência da ideologia neoliberal na religiosidade evangélica: O discurso do mundo “gospel”. *Caminhando*, vol. 7, n. 2 [10], 2002.

DUARTE, Tatiane dos Santos. Uma perspectiva epistemológica feminista sobre o movimento ecumênico brasileiro. *Revista Mandrágora*, v. 22, p. 3-23, 2016.

DULLO, Eduardo. Política secular e intolerância religiosa na disputa eleitoral. In: MONTERO, Paula. (Org.). *Religiões e Controvérsias Públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. 1ed. São Paulo/Campinas: Terceiro Nome/Unicamp, v. 1, p. 27-47, 2015.

DUTRA, Roberto; PESSOA, K. Guerras culturais e a relação entre religião e política no Brasil contemporâneo. *REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES*, v. 13, p. 233-256, 2021.

ESQUIVEL, Juan Cruz; TONIOL, Rodrigo. The presence of religion in the Latin American public space. Notes for a debate: La presencia de la religión en el espacio público latinoamericano. *Apuntes para la discusión. Social Compass*, v. 65, p. 1-18, 2018.

FRESTON, Paul. *Protestantismo e Democracia no Brasil*. Lusotopie, Paris, v. 1999, n.1, p. 329-340, 1999.

FONSECA, Alexandre. Mídias, religiões e política no Brasil de Bolsonaro. In: GUADALUPE, José Luis Pérez e CARRANZA, Brenda (orgs.) *Novo*

ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020.

GIUMBELLI, Emerson. Public spaces and religion: an idea to debate, a monument to analyze. *Horizontes Antropológicos*, v. 24, p. 279-309, 2018.

GIUMBELLI, Emerson. *O Fim da Religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: BIANCO, Bela Feldman (org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Global, p. 227-267, 1987.

GOFFMAN, Erving. *Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 3ª ed, 1980.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

GORETH, Maria. *A Mulher na Hierarquia Evangélica: o pastorado feminino*. (Dissertação de mestrado) Universidade Estadual do Rio de Janeiro: PPCIS, 2002.

GUIMARÃES, Tarcísio Farias. Os Batistas e as questões políticas em Feira de Santana. *Epistêmê*, Feira de Santana, ano 4, n.1, jan/jun 2002.

HOLLANDA, Heloisa Burque de (org). *Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LACERDA, Marina Basso. *O novo conservadorismo brasileiro: de Reagan a Bolsonaro*. Porto Alegre: Zouk, 2019.

LACERDA, Marina Basso. Jair Bolsonaro: a agenda defendida em sua trajetória política. In: GUADALUPE, José Luiz Perez e CARRANZA, Brenda. (Orgs.). *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020.

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

MACHADO, .Maria das Dores Campos; BARROS, Myriam Lins de . Gênero, Geração e Classe: uma discussão sobre as mulheres das camadas médias e populares do Rio de Janeiro. *Revista Estudos Feministas*, v. 17/n.2, p. 369-393, 2009.

MACHADO, .Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero em grupos pentecostais. *Revista Estudos Feministas*, Santa Catarina, v. 13, n.2, p. 387-396, 2005.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 57, n. 3, p. 601-631, 2014.

MACHADO, .Maria das Dores Campos; FIGUEIREDO, Fabiana Melo de. Gênero, religião e política: as evangélicas nas disputas eleitorais da cidade do Rio de Janeiro. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v. 4, p. 125-148, 2002.

MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília. Pentecostalismo e a Redefinição do Feminino. *REVISTA RELIGIÃO E SOCIEDADE*, Rio de Janeiro, v. 17, p. 140-159, 1996.

MACHADO, Ziel. *Sim a Deus, Sim à Vida: Igreja Evangélica redescobrendo sua cidadania*, PUC-SP, 1997.

MACIEL, Elter Dias. *O drama da Conversão: uma análise da ficção Batista*. Rio de Janeiro: Editora Cedi, 1988.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Jorge Zahar Editor Ltda, 2001.

MAHMOOD, Saba. RAZÃO RELIGIOSA E AFETO SECULAR: UMA BARREIRA INCOMENSURÁVEL? Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 36, p. 17-56, 2019.

MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flávio. O Envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos Cebrap*, 34, p. 92-106, 1992.

MARTINS, Milena Geisa dos Santos; GUEDES, Moema de Castro. Feminismo e religião: uma análise das feministas evangélicas na rede social. *Sinais*, n. 23/2 2020.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: Umesp, 1997.

MONTERO, Paula. Religious Pluralism and Its Impacts on the Configuration of Secularism in Brazil. *Secular Studies*, v. 2, p. 14-29, 2020.

MONTERO, .Paula. Controvérsias religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso. *Religião & Sociedade*, v. 32, p. 15-30-30, 2012.

MONTERO, .Paula. Religião, pluralismo e esfera pública. *Novos Estudos. CEBRAP*, SP, v. 74, p. 47-66, 2006.

NAVARRO, Juan B. *Para compreender o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 1995.

NICOLAU, Jairo. *O Brasil dobrou à direita: Uma radiografia da eleição de Bolsonaro em 2018*. Kindle Edition ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

NOVAES, Regina R. Juventud, religión y política: ¿qué hay de nuevo en el Brasil del siglo XXI? *Observatorio de la Juventud en Iberoamérica*. Disponível em: <https://www.observatoriodajuventude.org/juventudes-religiao-e-politica-o-que-ha-de-novo-no-brasil-do-seculo-xxi/>. Acesso em: 02 de agosto de 2020.

NOVAES, Regina R.; FLORIANO, Maria da Graça. O negro evangélico. *Comunicações do ISER*, ano 4, Edição Especial, outubro de 1985.

NOVAES, Regina. Em nome da Diversidade. Notas sobre novas modulações nas relações entre religiosidade e laicidade. Religião em conexão: números, direitos, pessoas. *Comunicação do ISER*, n. 69. 2014.

ORO, Ari Pedro. No Brasil as tendências religiosas continuam: declínio católico e crescimento evangélico. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 20, n. 37, p. 69-92, 2020.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 18, n.53, p. 53-69, 2003.

PACHECO, Ronilso. *Teologia Negra: o sopro antirracista do Espírito*. Brasília: Novos Diálogos, São Paulo: Editora Recriar, 2019.

PADILLA, Renê. *O que é a Missão Integral?* Belo Horizonte: Editora Ultimato, 2009. 136p.

PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. Os Comícios e a Política de Facções. *Anuário Antropológico*, 94. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 31-94, 1995.

PALMEIRA, Moacir et al. *Relatório de pesquisas do Projeto Emprego e mudança socioeconômica no Nordeste*. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, vol. 4, 1977.

PEREIRA, Nancy C. Perfume derramado das feministas. *VII Encontro do ministério pastoral feminino*, 1994.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: Vértice/Editora Revista dos Tribunais. p. 104-132, 1989.

PIERUCCI, Antônio Flávio. A bem-vinda politização dos pentecostais. *Contexto Pastoral*, São Paulo, v. 4, n.33, p. 6-7, 1996.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. *Evangélicos e mundo estudantil: uma história da Aliança Bíblica Universitária do Brasil (1957 – 1987)*. Rio de Janeiro: Novos Dialogos Editora, 2011.

REINA, Morgane Laure. Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica. *PLURAL*, Revista do Programa de Pós-Graduação da USP. São Paulo. v. 24, 2, p. 253-275, 2017.

ROHDEN, Fabíola. “Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente”. *Cadernos pagu* (8/9) p. 51-97, 1997.

ROSAS, Nina. Religião evangélica e suas respostas às mulheres: aborto, direito e prosperidade. *Revista de Antropologia*. Vol. 60, No. 3, p. 316-322, 2017.

ROSAS, Nina. Heterossexualidade e homossexualidade: prescrições sobre o uso do corpo das mulheres evangélicas. *RELIGIÃO E SOCIEDADE*, v. 38, p. 176-197, 2018.

RUFINO, Joel. *O que é racismo*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

SALES JR. Ronaldo Laurentino de; AGUIAR, Jorissa Danila. A fé do povo latino-americano: entre o cristianismo da libertação e as lutas populares. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 40(2), p. 99-121, 2020.

SAMPAIO, Tânia Mara V. A mulher e o ministério ordenado nas Igrejas cristãs. *Curso de verão*, São Paulo, Paulinas, ano 3, n° 3, p.211-220, 1989.

SANDEL, Michael. *A tirania do mérito: O que aconteceu com o bem comum?* São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 2020.

SANTOS, Douglas Alessandro Souza; MARTINEZ, Elias David Morales. “A igreja sou eu, é você, somos nós”: notas sobre a desinstitucionalização evangélica no Brasil a partir da observação da Comunidade Caminho da Graça. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, 40(2), p. 31-53, 2020.

SANTOS, Lyndon de Araújo. O púlpito, a praça e o palanque: os evangélicos e o regime militar brasileiro. In: FREIXO, Adriano de; MUNTEAL FILHO, Oswaldo. (Orgs.). *A ditadura em debate: Estado e sociedade nos anos do autoritarismo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

SMILDE, David. *Reason to believe: cultural agency in Latin American Evangelicalism*. Berkeley: University of California Press, 2007.

SYLVESTRE, Josué. *Irmão vota em Irmão: os evangélicos, a constituinte e a Bíblia*. Lisboa: Editora Pergaminho, 1986.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. *A Mulher Universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2016.

TONIOL, Rodrigo et al. *Tradicionalismos, fundamentalismos, fascismos? El avance de los conservadurismos en América Latina*. Encarte, 2019.

TOSTES, Angelica. Marginais dentro do centro: os evangélicos e o movimento social. *Angeliquisses*, 2018. Disponível em: <https://angeliquisses.wordpress.com/2018/03/29/marginais-dentro-do-centro-os-evangelicos-e-o-movimento-social/>. Acesso em: 29 de março de 2018.

TRABUCO, Zózimo. *À direita de Deus, à esquerda do povo: protestantismos, esquerdas e minorias (1974-1994)*. Salvador: Sagga, 2016.

VAGGIONE, Juan Marco; MACHADO, Maria das Dores Campos. Religious Patterns of Neoconservatism in Latin America. *Politics & Gender* v. 16, p. 6-10, 2020.

VALE, Edenio et. al. *A cultura do povo*. São Paulo: Cortez & Moraes-Educ., 1979.

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

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. *Estudos da Religião*, n.1, p. 1-11, 2002.

Recebido em: 08/03/2021

Aprovado em: 08/03/2021

COMENTÁRIOS

A IDENTIDADE EVANGÉLICA EM DISPUTA¹

Maria das Dores Campos Machado²

Resumo: O objetivo do presente texto é comentar o instigante artigo “Irmãos contra o Império: evangélicos de esquerda nas eleições 2020 no Brasil”, escrito pela antropóloga Christina Vital da Cunha e publicado neste volume da Debates do NER. Assim, discute-se a perspectiva teórica adotada pela autora para analisar a) o surgimento de novos atores coletivos e individuais, b) os embates no interior do campo cristão em torno da identidade religiosa e da política de representação adotada nos últimos anos por algumas denominações, assim como c) as linhas de continuidades e discontinuidades na atuação pública dos evangélicos na sociedade brasileira.

Palavras-chave: Identidade; Religião; Evangélicos; Brasil.

THE EVANGELICAL IDENTITY IN DISPUTE

Abstract: The objective of this text is to comment on the instigating article “Brothers against the Empire: left wing evangelicals in the 2020 elections in Brazil”, written by anthropologist Christina Vital da Cunha and published in this volume of Debates do NER. Thus, we discuss the theoretical perspective adopted by the author to analyze a) the emergence of new collective and individual actors, b) the conflicts within the Christian field around religious identity and the representation policy adopted in recent years by some denominations, as well as c) the lines of continuities and discontinuities in the public performance of evangelicals in Brazilian society.

Keywords: Identity; Religion; Evangelicals; Brazil.

¹ Como citar: MACHADO, Maria das Dores Campos. A identidade evangélica em disputa. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 83-89, 2021.

² Professora voluntária do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: mddcm@uol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6724-4013>.

O artigo de Christina Vital apresenta dados muito interessantes sobre as controvérsias em torno da identidade evangélica durante o pleito eleitoral de 2020. Revisitando a produção acadêmica sobre a participação de atores religiosos nos processos eleitorais anteriores, a autora reforça as teses sobre a heterogeneidade e os conflitos de interesses entre os segmentos genericamente classificados como evangélicos no Brasil. Também sugere transformações nos discursos, nas agendas políticas e nas estratégias eleitorais das candidaturas que apresentavam vínculos identitários com este braço do cristianismo. O termo identidade é reiteradamente mobilizado pelos entrevistados da pesquisa, que serviu de base para o artigo, indicando que as disputas pela representação política dos evangélicos passa pelo embate em torno da própria identidade evangélica. A autora, entretanto, preferiu adotar outro enquadramento teórico e eleger a categoria de performances para explicar os discursos e as estratégias de ação dos atores coletivos e individuais de seu estudo. Penso que, nos estudos culturais que tratam do processo de construção das identidades coletivas (Hall, 2000; Gupta e Ferguson, 2000; Bhabha, 1998; Agier, 2001; Brah, 2006), poder-se-ia encontrar pistas fecundas não só para articular a questão identitária com a performatividade dos atores, mas também para se explicar as transmutações no campo religioso brasileiro ocorridas nas últimas décadas.

Avtar Brah (2006, p.371-372) define a identidade coletiva como um “processo de significação pelo qual experiências comuns em torno de eixos específicos de diferenciação - classe, castas ou religião - são investidas de significados particulares”. Nessa perspectiva teórica, a construção de uma determinada identidade coletiva implica no apagamento parcial da memória da heterogeneidade interna, o que não significa a eliminação das diferenças e das relações de poder na coletividade em questão. Ou seja, o caráter parcial da “supressão do sentido de uma identidade pela asserção de outra” acaba por possibilitar a coexistência de diferentes identidades ou releituras das identidades coletivas frente às mudanças nos contextos econômicos, socioculturais e políticos.

Interessa-me destacar, nesta discussão de Avtar Brah, não só a dimensão contingencial e processual das identidades coletivas, mas também a ideia de que “matrizes de significados” e memórias históricas que foram suprimidas em determinadas sociedades e contextos possam tornar-se salientes ou conseguir circular com mais visibilidade em outros contextos sociais e temporalidades. Creio que esta seria uma boa chave interpretativa para as controvérsias apresentadas por Christina Vital em torno das eleições de 2020 e, mais especificamente, de quem poderia representar politicamente os evangélicos na sociedade brasileira contemporânea. Os segmentos religiosos que criaram e/ou integraram o movimento da Bancada Evangélica Popular (BEP) e Cristãos contra o Fascismo, com vistas às disputas eleitorais daquele ano, parecem mobilizar discursos e matrizes de significados distintos daqueles que se tornaram hegemônicos na segunda década do século XXI no meio evangélico brasileiro.

A associação da redemocratização brasileira com o surgimento dos movimentos identitários que adotaram a política de reconhecimento já foi exaustivamente explorada pelas ciências sociais e políticas, dispensando-nos de maiores comentários. Na esfera religiosa, Joanildo Burity (2016) mostrou-nos como o processo de minoritização dos evangélicos estava associado a uma diferenciação e busca de equiparação de setores pentecostais, protestantes históricos e neopentecostais em relação aos católicos e à Igreja Católica. Sugeriu também que fatores socioeconômicos e políticos fizeram com que o discurso da minoria que queria tratamento equânime fosse substituído, depois do impeachment de Dilma Rousseff, em 2016, pela configuração discursiva da maioria cristã. De modo que o deslocamento de setores evangélicos da base de apoio do governo petista para a oposição e mais radicalmente para a direita exigiu uma reconfiguração do discurso político desses atores religiosos na esfera pública.

Os dados apresentados por Christina Vital indicam que neste duplo deslizamento – prático e discursivo - a disputa sobre quem define a identidade evangélica, quem pode mobilizá-la politicamente e quem efetivamente representa os evangélicos na arena política tornou-se mais perceptível. Só

que distintamente dos anos 80/90 e 2000, em que a alteridade central era entre evangélicos e católicos, no ano de 2020 formas alternativas de diferenciação e identificação - como a do Movimento Evangélico Progressista (MEP) - vão ser revisitadas para a produção de contradiscursos articulando setores evangélicos com os movimentos de esquerda e/ou com pautas mais liberalizantes nos campos das relações raciais e de gênero, bem como da sexualidade.

O MEP faz parte da memória histórica de segmentos classificados como evangélicos e alguns dos seus integrantes circulam nos cursos de formação política e nos debates teológicos e acadêmicos contemporâneos. De modo que é possível que os integrantes dos movimentos Cristão contra o Fascismo e da Bancada Evangélica Popular tenham realizado uma releitura da identidade evangélica a partir dos significados preconizados pelo MEP e pela Teologia da Libertação, que também mobilizou setores cristãos - católicos e evangélicos - nos anos 60, 70 e 80.

Alteraram-se as circunstâncias econômicas, multiplicou-se o número de fiéis evangélicos na sociedade, a política de representação fortaleceu politicamente segmentos da Assembleia de Deus, da Universal e dos Batistas que também foram buscar na memória histórica discursos e práticas associadas aos cristãos no apoio aos militares nos anos 60 e 70. A ênfase na família e na moralidade já estava em discursos de alguns pastores como do batista Nilson Fanini (Cowan, 2014) e isto também precisaria ser destacado no texto, pois as revisões das configurações discursivas são dos dois lados - evangélicos de direita e de esquerda. Afinal, a mesma Universal que, em 2020, usou a Folha Universal para desqualificar os partidos ditos de esquerda, nas eleições majoritárias de 2002 havia empregado expediente semelhante, no sentido inverso, para desconstruir a representação demoníaca do representante do Partido dos Trabalhadores entre os evangélicos. Ou seja, no pleito de 2002, Lula representava a possibilidade de redefinição do estatuto político dos evangélicos, em 2020, Jair Bolsonaro acenou com a possibilidade de redefinição ideológica na sociedade e com o alargamento das benesses políticas

para as mega igrejas evangélicas. A luta que era por representação política tornou-se uma disputa pela hegemonia cultural na sociedade brasileira.

É importante registrar também que os movimentos feministas e pela diversidade sexual introduziram novos discursos da diferença na sociedade brasileira e que essas formas de diferenciação – baseadas no gênero e na orientação sexual – provocaram impactos na esfera religiosa (Biroli, Machado e Vaggione, 2020). Enquanto os cristãos neoconservadores – evangélicos e católicos – seguiram uma tendência global de empreender uma cruzada contra as agendas de gênero e da diversidade sexual, a nova geração dos movimentos identitários negros, feministas e LGBTQT+ fortaleceram as articulações políticas e estabeleceram formas alternativas de organização e intervenção na esfera pública, como as Evangélicas pela Igualdade de Gênero ou a Rede de Mulheres Negras Evangélicas.

Deve-se destacar que, se o discurso neoconservador que ajudou eleger Jair Bolsonaro em 2018 foi marcado, entre outras coisas, pela rejeição das diferenças de gênero e de orientação sexual, a análise de Christina Vital sobre a disputa de 2020 nos indica que as candidaturas evangélicas de esquerda procuraram articular estes eixos de diferenciação com os já existentes no período do MEP. Dito de outra maneira, enquanto os cristãos neoconservadores concebem as diferenças como mecanismos de práticas discriminatórias, as candidaturas evangélicas de esquerda, que destacaram as dimensões raciais, de gênero e de orientação sexual no pleito eleitoral de 2020, parecem usar a diferença para afirmar a diversidade cultural.

Não podemos deixar de levantar a hipótese de que o giro ideológico na máquina do Estado e a escolha de uma ativista evangélica conservadora para assumir o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos pelo presidente Bolsonaro, em 2019, tenham também sido fatores importantes nas performances realizadas pelos atores/atrizes evangélicos/as nas eleições de 2020. A entrevistada Simony dos Anjos representa uma geração de mulheres evangélicas negras que não se identifica com a representação de gênero, o discurso de intolerância e as performances de Damare Alves à frente da pasta responsável pelos direitos humanos. O lançamento de seu nome, pelo

PSOL, para um cargo olítico majoritário no interior paulista, de certa forma reforçou o papel das mulheres na disputa atual pela enunciação identitária e ofereceu um modelo de ativismo feminino evangélico contrastante com o adotado por Damares Silva.

As diferenças de estratégias dos movimentos da esquerda evangélica contemporânea também foram destacadas no texto de Christina Vital sugerindo o caráter político do movimento Cristãos contra o Fascismo desde “o seu nascedouro” em 2018. Aqui parece ocorrer uma redução da concepção de política, como se ela só existisse no momento das eleições, pois o movimento Frente Evangélica pelo Estado de Direito surgiu no contexto do *impeachment* de Dilma Rousseff tinha, e ainda tem, um caráter político. Não político eleitoral, mas era e ainda é inegavelmente político. As iniciativas de realizar cursos de formação de novas lideranças e de estimular candidaturas para construir uma Bancada Evangélica Popular, ainda que não tenham conseguido sucesso eleitoral no pleito de 2020, parecem ter sido deixadas de lado com a afirmação de que o movimento Cristãos contra o Fascismo se diferenciaria pelo caráter político. A declaração de Ariovaldo Ramos, que dá origem ao título do artigo, mostra isso.

“Quando a gente começou a Frente, lá em 2016, uma coisa ficou clara: não tínhamos tomado uma posição só contra o golpe de Estado, mas também contra a tentativa de hegemonia da bancada Evangélica [no Congresso Nacional], principalmente, a tentativa de desenhar um perfil único ‘pros’ evangélicos.”

Ou seja, a disputa pela identidade evangélica pode ter se tornado mais visível no pleito de 2020, mas ela já mobilizava setores cristãos à esquerda na ocasião da deposição de Dilma Rousseff.

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Revista Mana* 7(2), p.7-33, 2001.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.

BIROLI, Flávia; MACHADO, Maria das Dores C.; VAGGIONE, Juan. M. *Gênero, Neoconservadorismo e Democracia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2020.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu* (26) janeiro-junho de 2006, p. 329-376, 2006.

BURITY, Joanildo. Minoritization and Pluralization: What Is the 'People' That Pentecostal Politicization Is Building? *Latin American Perspectives*, v. 43, p. 116-132, 2016.

COWAN, Benjamin Arthur. "Nosso Terreno" crise moral, política evangélica e a formação da "Nova Direita" brasileira. *Varia hist.*, Belo Horizonte, v. 30, n. 52, p. 101-125, 2014.

HALL, Stuart, *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

GUPTA, Akil; FERGUSON, James. Mais além da cultura: espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, Antonio. (org.) *Espaço da Diferença*. São Paulo: Editora Unicamp, p.31-49, 2000 [1992].

Recebido em: 26/03/2021

Aprovado em: 26/03/2021

EVANGÉLICOS PROGRESSISTAS NO BRASIL POPULAR¹

Juliano Spyer²

Resumo: Este artigo examina a atuação política de dois evangélicos pobres, moradores de um bairro na periferia de Salvador. Evangélicos geralmente são percebidos, fora dos círculos de especialistas em temas da religião, como “mercadores da fé” ou como “fanáticos conservadores”. Lideranças evangélicas têm questionado esses estereótipos, mas esse debate ainda acontece em relação a evangélicos de classe média e universitários, que interagem com outros intelectuais de classe média. O artigo a seguir resulta do convívio cotidiano com evangélicos pobres que, considerando parâmetros como legalização da maconha ou do aborto, seriam enquadrados como conservadores e que, no entanto, atuam politicamente em seu bairro defendendo pautas como de justiça social, empoderamento feminino e combate ao racismo.

Palavras-chave: Cristianismo; Brasil; Política; Subalternos.

LOW INCOME PROGRESSIVE EVANGELICALS IN BRAZIL

Abstract: This article examines the political performance of two poor evangelicals, who live in a lower area on the outskirts of Salvador. Evangelicals are generally perceived, outside the circles of experts on any topic of religion, as "merchants of faith" or as "conservative fanatics." Evangelical leaders have challenged these stereotypes, but this debate still takes place in relation to middle-class and college-educated evangelicals, who interact with other middle-class intellectuals. The following article results from the daily contact with poor evangelicals who, considering parameters such as the legalization of marijuana or abortion, would be

¹ Como citar: SPYER, Juliano. Evangélicos progressistas no Brasil popular. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 91-118, 2021.

² Doutor pelo programa de Antropologia Digital da University College London, Inglaterra. Atualmente é Head of Human Insights na Behup, trabalhando no desenvolvimento do Voices, uma metodologia que combina etnografia e o uso criativo de novas tecnologias. E-mail: spyer@alumni.usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0951-5345>.

classified as conservatives and who, however, act politically in their neighborhood defending agendas such as social justice, female empowerment and combating racism.

Keywords: Cristianity; Brazil; Politics; Subaltern.

INTRODUÇÃO

Este texto dialoga com o artigo “Irmãos contra o império: evangélicos de esquerda nas eleições 2020 no Brasil” de Christina Vital da Cunha que examina evangélicos que atuaram como ativistas, militantes ou candidatos em campanhas eleitorais em 2020. Proponho alguns paralelos aos casos que ela utiliza, como o de cristãos que se identificam como pessoas de esquerda e/ou progressistas, mas cuja atividade política acontece em outros círculos de sociabilidade: ambientes de trabalho, universidades e principalmente em suas igrejas e no convívio com pares evangélicos.

No contexto do cristão evangélico, considerarei “progressista” ou “de esquerda” como categorias de classificação que descrevem quem desafia normas – inclusive as que não estão escritas –, opiniões, posicionamentos hegemônicos e práticas tradicionais que existem nas igrejas. Por exemplo, no primeiro caso examinado neste artigo, apresento a atuação de um pastor batista que se posiciona publicamente contra o presidente Jair Bolsonaro e que defende o legado do ex-presidente Lula em termos de redução da miséria no país, correndo o risco de sofrer retaliações e perder vantagens dentro da organização. No segundo caso, uma jovem assembleiana enfrenta a desaprovação dos adultos da igreja ao utilizar calças compridas quando a expectativa é o uso de saia, e, em seguida, opta por usar cortes de cabelo que explicitam (em vez de esconder) a condição de afrodescendente.

Registrei esses casos ao longo de 18 meses de pesquisa etnográfica em um bairro localizado no extremo da região metropolitana da cidade de Salvador. Eu e minha família moramos nesse bairro entre abril de 2013 e agosto de 2014 como parte das atividades de um programa de doutorado em

antropologia social. O objetivo da pesquisa foi registrar as consequências do uso das mídias sociais para brasileiros das camadas populares (Spyer, 2018). Por isso, escolhi uma localidade que, nas últimas quatro décadas, funciona como bairro-dormitório para trabalhadores de baixa renda, principalmente da indústria do turismo na região. Igrejas evangélicas – junto com bares, salões de cabeleireiro, transporte por ônibus e vans e serviços de moto-táxi, comércio informal, crescimento urbano a partir de ocupações de terras e equipamentos públicos de baixa qualidade – fazem parte do cenário recorrente ao qual chamamos de periferias. Em função da quase onipresença do cristianismo evangélico³, representada por dezenas de igrejas com tamanhos variados em um bairro com aproximadamente 15 mil moradores, estabeleci relacionamentos de amizade e confiança com algumas famílias e participei rotineiramente de conversas com essas pessoas e suas famílias e das atividades oferecidas em suas igrejas.

Os casos que examino a seguir dialogam com o artigo de Vital da Cunha oferecendo oportunidades para a comparação e a busca de paralelos em relação aos exemplos que ela apresenta. A autora analisa as performances de atores sociais que estão no *front* de campanhas políticas e como diferenças geracionais influenciam essas performances, por exemplo, entre os organizadores da Frente Evangélica Popular (FEP) e do movimento Cristãos Contra o Fascismo (CCF). Ela também estuda como os evangélicos identificados com o campo progressista tratam de raça e gênero.

³ O Censo de 2010 não traz dados precisos sobre este bairro na medida em que não considera a população migrante que habita as áreas ocupadas ilegalmente. O número de habitantes, segundo a contabilidade feita por políticos locais para estabelecer o número de eleitores na localidade, indicava que, na época, moravam entre 15 e 20 mil pessoas. Em termos de espaços de culto, a localidade tinha uma igreja católica com lugar para aproximadamente 50 pessoas. Nove terreiros de candomblé estavam localizados dentro ou nas proximidades do bairro. As igrejas evangélicas – algumas com espaço para cerca de 400 participantes – eram mais de 50. Só a Assembleia de Deus local tinha 22 igrejas espalhadas em espaços mais afastados do centro do bairro, para facilitar o acesso.

Este texto é baseado nas experiências de pessoas de gerações diferentes por seu protagonismo no debate de ideias e na incorporação de práticas entendidas como sendo progressistas e/ou de esquerda. A partir desses casos, examino a importância do acesso à educação básica e a cursos universitários como parte do contexto que favorece a exposição ao pensamento e a práticas que motivam o posicionamento crítico dessas pessoas dentro de suas igrejas e comunidades de fé. Também aponto o valor potencial de se considerar, para aprofundar a análise sobre o tema, a denominação evangélica dos sujeitos e também sua classe social, na medida em que pentecostais tendem a ser majoritariamente das camadas populares e protestantes históricos atuarem predominantemente nas camadas médias e altas da sociedade⁴.

Em termos metodológicos, este artigo é baseado em entrevistas e no convívio contínuo com as pessoas que vivenciaram os eventos e situações relatadas. Esses relacionamentos se mantiveram depois do fim do meu trabalho de campo graças ao uso de serviços como *Facebook* e *WhatsApp*. Por isso, trechos das informações apresentadas aqui foram coletadas a partir de diálogos em grupos de *WhatsApp* com evangélicos no contexto da campanha presidencial de 2018 até o presente. Os participantes do grupo tiveram acesso ao artigo e aprovaram a utilização desse material. Os nomes das duas pessoas mencionadas são fictícios para preservar suas identidades, especialmente em um contexto delicado do envolvimento de igrejas conhecidas nacionalmente com atividades políticas, partidos políticos e com governantes.

⁴ Os dados sobre a condição socioeconômica dos pentecostais, indicando que um terço desse grupo tem renda per capita igual ou inferior a meio salário mínimo (o que corresponde a viver em condição de pobreza aguda), foi registrado por Marcos Alvito, professor do Departamento de História da UFF, no artigo “Nós Contra o Mundo”, no Dossiê Evangélicos no Brasil, lançado na edição de dezembro de 2012 da Revista de História do Museu Nacional.

TOMAR NO CU COM A BÊNÇÃO DE DEUS

Em março de 2021, o Brasil completou um ano da pandemia e a situação do país não dava margem para se especular sobre quando as pessoas voltarão a circular fora de suas casas sem máscaras e retomar o contato social – em reuniões com amigos e familiares, em ambientes de trabalho ou em relação a consumo –, como aconteceu até o início de 2020. No momento em que termino a redação deste artigo, no fim do mês de março de 2021, a imprensa noticia que aproximadamente 6% da população tomou a primeira dose da vacina e cerca de 2% tomou as duas doses necessárias para produzir a imunização contra o vírus da Covid-19. O ex-presidente Lula recuperou o direito político e já se posicionou como pré-candidato do PT para a eleição presidencial de 2022. O ex-juiz Sérgio Moro foi condenado por ter agido com parcialidade durante a operação Lava Jato, e a tensão política aumenta na medida em que o presidente Jair Bolsonaro disputa com alguns governadores a melhor maneira para combater a propagação do Covid e reduzir o impacto do *lockdown* que leva ao fechamento do comércio.

Nesse contexto, a sociedade cansada pela pandemia prolongada, as consequências do isolamento para a educação de crianças e adolescentes, o aumento dos problemas de saúde mental relacionados ao estresse, ansiedade e depressão, o número crescente de mortos e infectados, a frustração que atinge principalmente os brasileiros desempregados pela queda de rendimento e pela alta dos preços de produtos e serviços, e a tensão provocada pelo impacto das medidas de isolamento para o consumo, reavivaram grupos de apoiadores do presidente a fazer manifestações contra o fechamento do comércio⁵. A mensagem a seguir dialoga com essas manifestações:

⁵ Cidades Registram Manifestações Pró-Bolsonaro e Contra Medidas De Restrição à Covid-19. *G1*, 14 Mar. 2021. Disponível em: g1.globo.com/politica/noticia/2021/03/14/cidades-registram-manifestacoes-pro-bolsonaro-e-contra-medidas-de-restricao-a-covid-19.ghtml. Acesso em: 17 abr. 2021.

“Sou pastor evangélico, discípulo de Jesus, e é com consciência tranquila, plena paz no coração, no auge de minha espiritualidade, e em nome de Jesus, que mando todos os que participaram das manifestações hoje irem tomar bem no centro, do meio, do olho do cu. Deus abençoe.”

A mensagem foi publicada em 14 de março no *Twitter* por um dos ativistas mencionados no artigo de Vital da Cunha, o pastor Berlofa. Ele se apresenta pela “bio” de sua conta no *Twitter* como pastor, escritor, progressista, filósofo, fã do grupo de rap Racionais MC’s e apreciador de cerveja.

Morei no bairro onde fiz minha pesquisa de campo durante 18 meses e dediquei muitas horas semanais visitando famílias evangélicas e participando regularmente de cultos. Nesse tempo e em todos os encontros, em conversas privadas, presenciais ou pela internet eu nunca ouvi um evangélico, de qualquer idade, falar sobre política dessa forma. Eu nunca presenciei esse tipo de performance entre evangélicos com quem convivi durante a pesquisa – que propositalmente associa à condição de evangélico um tipo de prática que a sociedade em geral não espera de evangélicos – publicamente ou em conversas privadas, presencialmente ou em conversas em redes sociais.

Isso sugere que os evangélicos estudados por Vital da Cunha não são apenas progressistas e/ou de esquerda, mas têm títulos universitários que os credenciam como brasileiros das camadas médias ou altas – mesmo aqueles que fizeram essa transição via acesso a cursos universitários, uma alternativa que se popularizou recentemente para os brasileiros das camadas populares. Suas audiências também são de pessoas das camadas médias e altas. Em contrapartida, este artigo registra casos de evangélicos das camadas populares e/ou que convivem em bairros populares e que, por isso, representam o evangélico morador das periferias que se mantém fiel ao presidente Bolsonaro depois de 12 meses de pandemia⁶.

⁶ Segundo pesquisa realizada em março de 2021 pelo instituto DataFolha, “[A aprovação de Bolsonaro] é maior também entre quem ganha de 2 a 5 salários mínimos (35% de ótimo e bom) e no nicho evangélico (37%), que perfaz 24% da população ouvida.” (Gielow, Igor. Datafolha: Rejeição a Bolsonaro Na Gestão Da Pandemia Bate Recorde

Os evangélicos de quem vou falar nesta réplica também têm curso universitário e pertencem a gerações e a linhagens evangélicas diferentes. O pastor Heleno (nome fictício) tinha aproximadamente 38 anos na época em que nos conhecemos, se converteu ao protestantismo durante a juventude, estudou teologia e atua como pastor e funcionário público. Jéssica (nome fictício) estava cursando psicologia em uma universidade privada, frequentada principalmente por estudantes de baixa renda. Ela tinha 26 anos. Seus pais se conheceram na igreja e Jéssica cresceu frequentando a Assembleia de Deus.

CONTEXTO: A DISPONIBILIDADE DE ESCOLAS ANTES E AGORA

Não cabe estender este texto oferecendo uma apresentação detalhada do bairro onde eu conheci e convivi com Heleno e Jéssica. Entendo que essa localidade não seja fundamentalmente diferente das periferias de outras cidades brasileiras, principalmente em termos da distância para o centro da cidade (aproximadamente 2 horas de ônibus) e na baixa qualidade da infraestrutura e dos serviços públicos disponíveis à população⁷. Mas mencionarei um aspecto sobre essa localidade que ajudará a entender as diferenças geracionais em termos de atuação política. Refiro-me à transformação radical, durante o curto prazo de dez anos, da oferta de serviços públicos de educação.

Até o final da década de 1980, o bairro dispunha de uma escola com duas salas de aula e professoras sem títulos universitários para atender algumas dezenas de alunos, ofertando os quatro primeiros anos do ensino fundamental. Prosseguir estudando, nesse período, implicava em a família do estudante arcar com os custos diários de transporte e também fornecer o material escolar, inclusive livros e cadernos. Somava-se a isso o custo de

e Vai a 54%. Folha De S.Paulo, 17 Mar. 2021. Disponível em: www1.folha.uol.com.br/poder/2021/03/datafolha-rejeicao-a-bolsonaro-na-gestao-da-pandemia-bate-recorde-e-vai-a-54.shtml. Acesso em: 17 abr. 2021).

⁷ Essa descrição está disponível em Spyer, 2018, cap. 1.

não ter o filho desempenhando uma tarefa produtiva. A escola mais próxima que oferecia os anos escolares seguintes até o final do ensino médio ficava a 30 Km de distância. Em resumo, esse era um preço alto e que de maneira geral nem era considerado como uma possibilidade para famílias que, por gerações, aprendiam suas profissões como pescadores, pedreiros, marisqueiras, coletores de produtos silvestres, ou faxineiras a partir do convívio com familiares adultos.

Por esses motivos, em 18 meses de pesquisa de campo, conheci apenas três pessoas com mais de 40 anos que tinham diploma do ensino superior, dois eram professores nas escolas locais e um, o pastor Heleno, formado em teologia no seminário batista.

No prazo de 10 anos, entre o fim dos anos 1980 e 1990, a disponibilidade de serviços de educação se transformou pela abertura de três escolas novas, que passaram a oferecer 12 anos de ensino básico na própria localidade, com equipe docente formada em cursos de nível superior. A proibição legal do trabalho até os 16 anos de idade também motivou pais a matricularem seus filhos nas escolas. Gradualmente, o governo incluiu outros benefícios para apoiar famílias com crianças em idade escolar, incluindo o fornecimento do equipamento escolar – cadernos, livros, uniforme –, a disponibilidade de transporte gratuito para buscar e levar estudantes que moram longe das escolas, e a oferta de merenda no intervalo.

Por causa dessas mudanças, durante o período em que estive na localidade, ir para a universidade tinha se tornado algo menos incomum para quem terminasse o ensino médio. E mesmo os jovens que escolhiam não ir para a universidade, tinham melhor treinamento escolar que seus pais e isso trouxe a oportunidade de se candidatarem para vagas de trabalho disponíveis para pessoas que sabiam ler e escrever. Em vez de ocupar cargos manuais como cozinheiros, faxineiras, motoristas, jardineiros, pedreiros e vigias, eles podem atuar como vendedores em lojas, garçons, e funcionários da área administrativa em empresas como supermercados e cartórios.

Heleno chegou ao curso superior porque foi patrocinado por uma família batista, que o identificou como uma criança inteligente e curiosa.

Mas para a geração seguinte, com a abertura das novas escolas, a possibilidade de obter um diploma universitário se tornou algo tangível para pelo menos uma parte dos moradores do bairro. A maioria dos jovens que, durante a minha pesquisa de campo entre 2013 e 2014, quiseram e tiveram condições para se tornarem universitários eram evangélicos.

Em resumo, o jovem evangélico chegava com mais frequência à universidade porque, em geral, graças às atividades nas igrejas relacionadas à leitura da Bíblia, tinha melhor desempenho escolar. Além disso, nessa localidade em que atuei como pesquisador, famílias evangélicas geralmente tinham mais condições de ajudar a pagar os gastos com a universidade, e, ainda, porque, no ambiente das igrejas evangélicas, a prosperidade material vem sendo cada vez mais exibida como uma evidência da vitória do religioso sobre os desafios da vida. Poder financiar o curso universitário de uma filha ou filho está entre os itens que indicam a obtenção dessa prosperidade.

DEBATES ENTRE EVANGÉLICOS DURANTE A ELEIÇÃO DE 2018

Depois do fim da minha pesquisa de campo, o pastor Heleno continuou criando oportunidades para que eu tivesse contato com evangélicos, especialmente durante o período da campanha presidencial de 2018. Eleitor do PT e defensor dos programas sociais postos em andamento durante os governos Lula-Dilma, ele me incluiu em um grupo de *WhatsApp* formado por pastores batistas da região onde ele e sua família moravam e ele atuava como pastor. Nesse ambiente, Heleno fazia parte de um grupo minoritário entre os participantes que questionava o apoio de cristãos ao então candidato Jair Bolsonaro.

A posição que Heleno e alguns outros defendiam apontava para a contradição entre a atuação de Jesus como um pacifista e defensor dos desamparados e a proposta de Bolsonaro sobre a ampliação da venda de armas de fogo, sua admiração por torturadores, e seu apoio para que as

polícias atuassem de forma mais severa para conter a criminalidade. As perspectivas do pastor Heleno coincidem com as dos participantes da FEB, mencionadas no artigo de Vital da Cunha. Ele se apresenta como uma pessoa “de esquerda” e associa essa identidade à defesa da justiça social e à redução da desigualdade, relacionando diretamente esse tipo de interesse aos exemplos de Cristo registrados na Bíblia.

Acompanhei os debates nesse grupo de *WhatsApp* ao longo da eleição de 2018. Os argumentos dos evangélicos pró-Bolsonaro usados para defendê-lo incluíam a afirmação de que o PT era um partido corrupto. Eles também mencionavam a questão da chamada “ideologia de gênero” para argumentar que o PT era contra a família tradicional cristã. Falavam sobre os problemas atuais vividos por causa da criminalidade a que a sociedade estava exposta e que o PT era conivente com essa situação, estando mais interessado na proteção de contraventores e criminosos do que em prover segurança para a sociedade. Falavam ainda sobre a questão da meritocracia e das liberdades individuais que, na eventual vitória do candidato petista, seriam reduzidas. Em síntese, esse grupo argumentava que, elegendo o candidato petista, o brasileiro que trabalha duro ajudaria a manter os preguiçosos que não querem trabalhar; e a igreja ficaria vulnerável pela redução das liberdades de culto e promoção do ateísmo.

O APOIO DE EVANGÉLICOS A BOLSONARO

O voto evangélico é considerado por alguns analistas como decisivo para a eleição de Jair Bolsonaro⁸. Dados do instituto DataFolha relacionando

⁸ Considerando como votaram os outros grupos religiosos, vários analistas associaram a vitória do conservador Jair Bolsonaro ao apoio de evangélicos. O antropólogo da Unicamp Ronaldo de Almeida escreveu que “quem fez, de fato, a diferença a favor de Bolsonaro em números absolutos foram os evangélicos” (Almeida, 2019). O doutor em demografia José Eustáquio Diniz Alves, professor titular da Escola Nacional de Ciências Estatísticas (ENCE/IBGE), afirmou: “Não há dúvida de que o voto evangélico foi

religião e voto declarado no segundo turno da eleição de 2018 indicam que cristãos evangélicos foram o único grupo religioso no Brasil a votar majoritariamente a favor de Bolsonaro. Duas a cada três pessoas que se identificaram como evangélico/a disseram ter votado no ex-capitão.

DISTRIBUIÇÃO DO ELEITORADO POR TIPO DE RELIGIÃO, COM CORREÇÃO DOS DADOS DO DATAFOLHA			
Religião	Votos de Bolsonaro	Votos de Haddad	Diferença
Católica	29795232	29630786	164446
Evangélica	21595284	10042504	11552780
Afro-brasileiras	312975	755887	-442912
Espírita	1721363	1457783	263580
Outra religião	709410	345549	363862
Sem religião	3286239	4157381	-871142
Ateu e agnóstico	375570	691097	-315527
Total de votos	57796074	47080987	10715087
Fonte: Pesquisa Datafolha, 25 out. 2018.			

Recupero esse dado para apresentar o resultado de uma pesquisa que eu conduzi para o Instituto Ideia Big Data, após a contagem dos votos do primeiro turno, por encomenda da revista *Época* (Portinari, 2018⁹), e que espelha os argumentos apresentados no grupo de *WhatsApp* mencionado na

fundamental para a eleição de Jair Bolsonaro” (Alves, 2019). Mesmo sendo menos de um terço do eleitorado, as lideranças evangélicas são muito atuantes na política e estão colhendo o resultado de anos de ativismo religioso na sociedade. O sociólogo Marcos Coimbra, presidente do Instituto Vox Populi, afirmou, com o suporte de dados de seu instituto, que não foram os evangélicos como um todo, mas a parcela feminina pobre e evangélica do eleitorado que decidiu a eleição a favor de Bolsonaro. A antropóloga Jacqueline Moraes Teixeira, da USP, chegou a conclusões semelhantes acompanhando as discussões sobre política de grupos no *WhatsApp* de mulheres evangélicas da Igreja Universal durante a eleição (Rossi, 2019).

⁹ PORTINARI, Natalia. VÍDEO: Eleitor Evangélico Tem Alta Expectativa Para Governo Bolsonaro. *Época*, 7 Nov. 2018. Disponível em: epoca.globo.com/video-eleitor-evangelico-tem-alta-expectativa-para-governo-bolsonaro-23211744. Acesso em: 17 abr. 2021

seção anterior, sobre as preferências do eleitor evangélico pela candidatura Bolsonaro.

O estudo ouviu 275 evangélicos residentes em todas as regiões do país que disseram ter votado em Bolsonaro. Suas respostas foram gravadas em arquivos de vídeo respondendo à questão: “O que eu, como evangélico, espero de Bolsonaro como presidente?” As respostas foram transcritas e comparadas.

Os participantes geralmente mencionaram mais de um motivo para votar em Bolsonaro. Dado que a finalidade da pesquisa era a publicação de um artigo em uma revista semanal, argumentos semelhantes foram consolidados em uma fala escrita na primeira pessoa. Os leitores foram informados sobre essa decisão metodológica na apresentação da matéria e tinham também, na versão *online* do artigo, um documento em áudio - devidamente anonimizado - para comparar com as versões escritas.

Os argumentos que apareceram com maior regularidade foram os seguintes:

1) UM VOTO DE CONFIANÇA

“Antes de qualquer coisa, eu espero que o Bolsonaro cumpra com as promessas que ele fez para mudar e melhorar o país. Todo mundo pode prometer, mas cumprir é mais difícil. Precisamos de alguém que faça a diferença para os brasileiros acreditarem que é possível mudar. Que ele não seja mais um político a roubar o Brasil. Espero que ele seja o início da solução. A gente deseja tudo, mas é esperar para ver. O que vier de mudança a gente aceita.”

2) ACABAR COM A CORRUPÇÃO

“Espero que ele cumpra a promessa de colocar ordem na casa acabando com a corrupção, com a demagogia e com a ladroagem. Que ele seja bem conservador nessa questão da corrupção, que prejudica muito. Muitos dizem que ele é radical, mas é pior a gente apoiar candidato que está envolvido

com a Lava Jato. Tem coisas que o Bolsonaro diz que eu não concordo, mas o PT está lá há muito tempo. Às vezes, arriscando, as coisas podem mudar.”

3) FAMÍLIA TRADICIONAL

“Que o Bolsonaro preze e olhe pelos anseios da família tradicional e não permita a aprovação de leis que sejam contra a moral e os valores cristãos. O PT defende legalizar o aborto e a venda de drogas. Espero que o Bolsonaro, sendo eleito, não deixe mais que a opinião da minoria se sobreponha à da maioria. O Brasil está muito liberal. Que ele possa nos ajudar a controlar essa liberalidade.”

4) KIT GAY E IDEOLOGIA DE GÊNERO

“Espero que no governo dele acabe com essa história de ideologia de gênero nas escolas, para os nossos filhos não terem que aprender que ser menino ou menina é uma escolha. O 'kit gay' não é correto, ainda mais para crianças de cinco, seis anos. Há muita sexualidade nas escolas hoje e a inocência das crianças deve ser preservada. Os alunos já estudam as questões corporais e sexuais nas aulas de biologia. É o suficiente. Que a pessoa decida sobre a sexualidade dela quando for adulta.”

5) ESCOLA MILITAR

“Por falar em educação, é legal a ideia dele da escola militar. Quem não depende de escola pública, não sabe como é. Escola é para estudar e não para usar droga. Os jovens estão muito destemidos, muito indisciplinados. É bem-vindo o Bolsonaro ser um conservador e defender um sistema que impõe limites ao jovem.”

6) VIOLÊNCIA, SEGURANÇA

“Aqui na região que eu moro a crise pegou e hoje a gente está preso dentro de casa. É impossível ter um negócio, um carro, um telefone, e as

crianças passam o dia expostas ao crime e à impunidade. Está muito perigoso. Lugar de bandido é na cadeia. Tolerância zero! Que o Bolsonaro acabe com o que existe de errado nas esquinas: a bandidagem, as facções, maconheiro, trombadinha. E diminua a maioria penal para 16 anos.”

7) CRISE, DESEMPREGO

“Eu fui uma das pessoas que perderam o emprego. A gente não aguenta mais a crise. Em vez de liberar arma, por que o Bolsonaro não libera emprego? Espero que ele melhore a economia, diminua impostos, organize as contas públicas, tire o país da recessão, dê oportunidade aos jovens e faça o Brasil prosperar. Que todos possam sustentar suas famílias e conquistar seus sonhos.”

8) POLÍTICA E RELIGIÃO

“Que os cristãos tenham as mesmas liberdades que temos hoje e que o evangelho possa continuar a ser pregado livremente. Que a gente possa expressar as nossas opiniões em público sem riscos. Mas tem que melhorar o país independente do credo. Não podemos misturar política e religião. O amor ao próximo não é apenas para quem tem a mesma religião que eu. Estou com fé, por ele ser cristão, que Deus vai honrar e ajudar ele a fazer uma boa gestão. A Bíblia diz que quando o justo governa, o povo se alegra.”

EVANGÉLICOS CONTRA BOLSONARO

Mais recentemente, o pastor Heleno me incluiu em um grupo novo no *WhatsApp* que reúne pastores críticos ao governo Bolsonaro. Nesse grupo, bastante ativo e com 34 participantes, todos homens, compartilha-se conteúdos como o texto: “O que a psicopatologia nos ensina sobre não argumentar com bolsominions”, creditado à professora Vera Amaral, Psiquiatra, da UFRN. Em relação à notícia de que o pastor Silas Malafaia havia testado positivo para o Covid-19, um dos participantes do grupo

escreveu: “Não precisa de orações quem tem hidroxicloroquina, ivermectina e o mito...” Em outra postagem, um participante compara: “recomendar medicamento sem eficácia comprovada cientificamente para o tratamento profilático de Covid-19 é o mesmo que recomendar para as pessoas receber o diabo no coração para serem salvas”.

As críticas políticas geralmente são feitas a partir de argumentos religiosos e também por meio de humor. Um meme compartilhado no grupo na véspera da Páscoa de 2021 diz: “Comer carne na Semana Santa já não é pecado, é milagre”, fazendo referência ao aumento do preço dos alimentos relacionado à pandemia. Há referências diretas também a autores marxistas, como o italiano Antonio Gramsci, creditado como autor da frase: “Um velho mundo agoniza, um novo mundo tarda a nascer, e nesse claro-escuro irrompem os monstros”. O tema racial também aparece na troca de mensagem a partir do uso de *emoticons* com mãos e rostos de pessoas negras.

Perguntei para os participantes desse grupo qual era o entendimento deles sobre ser “evangélico progressista”. As respostas que chegaram foram:

- “Ser progressista pra mim, é o que muitos equivocadamente chamam de liberal. É alguém que está aberto a dialogar e discutir questões de 'mundo' e 'vida' contextualizada ao seu tempo e grupo. Como diz [o teólogo suíço Karl] Barth: ‘ler jornal do dia e ter Bíblia na mão’.”
- “É pautar as questões sociais em torno da manutenção da vida humana e da vida em si usando a Escritura, de olho nas camadas menos favorecidas, com menos voz e menos dinheiro, e ser parceiro deles para que eles tenham voz também para existir. Não tem, necessariamente, nada a ver com Marx, mas com Jesus de Nazaré e a sua interpretação encarnada do Javismo.”
- “Ser cristão progressista do ponto de vista dos batistas é ter liberdade de consciência, de pensamento, ter a possibilidade de se expressar e de não ser rechaçado ao emitir uma crítica a um modelo político, a um governo, ao fundamentalismo radical.”

Este último argumento chegou acompanhado de um link apontando para uma página do site da Convenção Batista Brasileira (CBB)¹⁰ mencionando a lista de princípios consagrados entre os batistas, para destacar os princípios de número 2 e 3, que reproduzo a seguir:

2 - Sua competência - O indivíduo, porque criado à imagem de Deus, torna-se responsável por suas decisões morais e religiosas.

3 - Sua liberdade - Os Batistas consideram como inalienável a liberdade de consciência, a plena liberdade de religião de todas as pessoas.

Esses dois princípios foram mencionados em relação à experiência, relatada anteriormente pelo pastor Heleno, de que havia e há entre batistas ações – explícitas ou veladas – para intimidar os pastores que não concordam e defendem a presidência de Jair Bolsonaro, segundo os argumentos apresentados nas seções anteriores.

A INFLUÊNCIA DAS IGREJAS NO POSICIONAMENTO POLÍTICO DOS PASTORES

No início de 2021, esse grupo de pastores anti-bolsonaristas me convidou para fazer uma apresentação do livro que escrevi sobre cristianismo evangélico no Brasil. Depois da minha exposição, fiquei com a impressão, a partir do relato deles, de que evangélicos pentecostais davam apoio mais enfático ao governo Bolsonaro, e que pastores de igrejas protestantes históricas em geral tinham um posicionamento diferente ou, pelo menos, suas igrejas não interferiam na posição dos pastores. Ao pedir esclarecimento sobre esse ponto para os participantes do grupo, ouvi respostas que contradiziam a hipótese sobre pentecostais serem os principais apoiadores do governo Bolsonaro.

¹⁰ Disponível em: http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/pagina.php?MEN_ID=21. Acesso em: 17 abr. 2021.

Conforme um dos participantes do grupo explicou: “A questão não é, a meu ver, sobre nossa eclesiologia. É sobre nossa consciência de classe social. Não depende da denominação nem de sua tradição histórica de fé. Depende mesmo da sua consciência. Para alguns, a denominação pode até tentar castrar sua consciência, mas ele sabe quem é e de onde veio. A denominação às vezes liberta, por outra aprisiona. Os Batistas, tal qual os assembleianos, são libertadores e opressores. Não nessa ordem, necessariamente!”

Outro participante do grupo concordou parcialmente com a percepção sobre pentecostais serem mais claramente pró-governo: “Quando aderimos a questão política de uma forma mais específica, percebo que os pentecostais (especialmente os assembleianos) são mais pró-governo. A pressão da liderança pentecostal é bem mais indutiva, neste sentido, do que os batistas por exemplo. Mesmo que alguns líderes batistas se posicionem pró-governo, a sua ação é limitada por uma questão de princípios.” Mas, em seguida, esse participante indica que também dentro da igreja batista histórica acontece a pressão para apoiar o governo e as intimidações que sugerem que os não-alinhados serão prejudicados: “A minha crítica severa está justamente aí, vejo um número significativo de pastores batistas agindo contra os princípios consagrados entre os batistas [de que cada pessoa tem liberdade de consciência].”

Perguntei para os participantes do mesmo grupo se eles sentiram, durante a campanha presidencial de 2018, um clima de intimidação explícita ou velada sobre quem não estava alinhado com a promoção de votos a favor de Bolsonaro.

A resposta de um dos participantes foi que: “Sim, e agora mais acentuado ainda! E vai continuar. Nosso sistema [batista] de ‘autonomia das igrejas’ não favorece o pastor. Não que eu seja contra. A liberdade Batista é o que nos caracteriza. Às vezes eu sinto que no nosso caso os pastores acabam se vendo como concorrentes [porque podem ser demitidos de suas funções pela congregação].” Ele conclui comparando a posição dos batistas em relação à igreja presbiteriana, indicando que o pastor batista é mais livre, mas fica mais exposto à retaliação dos colegas. “No presbiterianismo não há espaço

para a pluralidade. Tanto é que poucos pastores presbiterianos têm pensamentos diferentes, porém os pastores são cuidados pelo presbitério. Eles fecham contratos de X anos com a igreja. Após esse tempo, a igreja renova ou não. Se ele sai e não tem uma igreja, o presbitério cuida dele com um teto salarial, inclusive todos eles têm um teto salarial.”

Esses argumentos refletem as conclusões apresentadas pelo antropólogo Ronaldo de Almeida apresentadas no paper apresentado como parte da série Brazil Today da Universidade de Princeton, intitulado “A Religião de Bolsonaro”. Almeida (2020) argumenta que a religião do governo atual é formada por cristãos conservadores, e não especificamente por evangélicos pentecostais reconhecidos, por exemplo, na figura da Ministra Damares Alves. A composição do alto escalão do governo exemplifica que católicos e protestantes históricos estão presentes em cargos importantes. Evangélicos pentecostais aparecem com destaque, mas grupos conservadores representantes de outras tradições também dão sustentação ao governo, conforme sugerem os relatos mencionados nessa seção por pastores batistas que se referem a situações em que são intimidados, constrangidos e ameaçados em suas organizações por rejeitarem a posição hegemônica de apoio ao presidente.

LONGE DA IGREJA E PERTO DOS AMIGOS

Relatarei a seguir um caso etnográfico sobre eventos que aconteceram na Assembleia de Deus que eu frequentei; casos que classifico como sendo políticos, no sentido abrangente da palavra, das relações de poder entre indivíduos e grupos. Estes casos devem ser examinados considerando as mudanças na disponibilidade de serviços educacionais, pela ampliação da oferta de quatro para doze anos de ensino público no bairro, pela consequência dessa mudança para famílias evangélicas, que em geral têm – comparativamente a seus vizinhos – mais recursos financeiros e incentivam seus filhos a buscar diploma em curso superior, e pelas possibilidades novas de comunicação nas camadas populares a partir de meados dos anos 2000 com o surgimento de

lan houses para acesso a serviços de redes sociais como *Orkut* e, posteriormente, *Facebook* e *WhatsApp*.

As três estudantes universitárias que trabalharam comigo como assistentes de pesquisa eram evangélicas da Assembleia de Deus e estudavam psicologia e pedagogia. Uma dessas estudantes, que vou chamar pelo nome fictício de Jéssica, conseguiu ser aprovada no curso de Letras na Universidade Federal da Bahia, mas desistiu depois de um ano por causa do alto custo de vida, bancado por sua família, para permanecer em Salvador. Outro motivo da desistência, relatado por ela, foi a sensação de ser rejeitada, entre outras coisas, por sua identidade de brasileira das camadas populares e evangélica pelos outros estudantes advindos das camadas médias. Depois de abandonar a vaga na UFBA, a estudante entrou em uma universidade privada com perfil de alunos semelhante ao dela, do ponto de vista socioeconômico.

Localizada em bairros distantes das áreas mais centrais e abastadas da cidade, essa universidade privada também reduzia os gastos de Jéssica com alojamento e alimentação, já que ela podia continuar vivendo na casa dos pais, e usar o transporte gratuito oferecido pelo governo para estudantes universitários. Além de estar em um ambiente universitário mais acolhedor, ao lado de estudantes com histórias familiares parecidas com a dela, Jéssica também mencionou como aspecto positivo ter conseguido um ambiente de socialização distante do de seu bairro. No bairro todos os moradores se conhecem direta ou indiretamente, e isso limitava suas possibilidades de estabelecer relacionamentos considerados “impróprios” como, por exemplo, se tornar amigo ou amiga de uma pessoa que não fosse evangélico/a. A universidade era um local afastado onde ela poderia finalmente se aproximar de pessoas que ela considerava interessantes, mesmo que não fossem evangélicas.

Outro elemento diferenciador para o jovem universitário dessa geração foi a disponibilidade de acesso a mídias sociais via *smartphones*. Conforme argumento na minha tese de doutorado (Spyer, 2018) – sobre as consequências do uso das mídias sociais para os brasileiros de origem popular –, o *smartphone* é o primeiro computador efetivamente usado pelo brasileiro de baixa renda de maneira privada. Inicialmente, o acesso à *internet* acontecia

exclusivamente por *lan houses*, que representam um local sem privacidade em que os computadores são compartilhados. As famílias que compraram *desktops* ou *laptops* também compartilhavam o uso desses equipamentos, que geralmente ficavam na sala e, portanto, visíveis para os outros moradores da casa e eventuais visitantes.

O *smartphone* trouxe privacidade de comunicação e, segundo os relatos que eu registrei de conversas com universitários evangélicos, essa mídia permitiu que os vínculos estabelecidos durante os intervalos das poucas horas em que eles se encontravam com seus colegas universitários pudessem ser cultivados à distância de maneira discreta. O caso de Jéssica é exemplar em relação a esse tema. Diariamente ela saía de casa em torno das quatro horas da tarde e chegava à universidade em torno das seis, na hora do início das aulas. Ela assistia às aulas e retornava para casa imediatamente para não perder o último ônibus que passava em torno das 11 da noite. Essa rotina a privava da experiência, que também faz parte da vida universitária, de convivência fora dos ambientes de sala de aula com seus pares, estudantes de sua classe, da sua e de outras disciplinas.

Jéssica menciona que pôde cultivar esses vínculos com seus pares da universidade via grupos de estudantes criados no *Facebook*, que conduziam ao estabelecimento de relações diretas com quem ela, então, passava a interagir por meio de comentários em postagens. Conversas em grupos no *WhatsApp* criados para reunir os alunos de uma sala, entre colegas encarregados de realizar um trabalho em conjunto, até grupos com menos participantes, constituídos por pessoas que se identificavam entre si e formavam vínculos de amizade. Jéssica me explicou que, pelo *Facebook*, ela podia ter amigos e manter amizades com pessoas envolvidas em movimentos identitários porque ela conseguia estar presente e se manter em diálogo sem ser “policiada” por outros evangélicos de sua igreja. Ela conseguia se manter conectada com os vários “palcos” de sua vida social, e atuar de maneira específica conforme o contexto.

A *internet* e os canais digitais de comunicação eram tão importantes para esses jovens que ter equipamento, conhecimento e interesse para utilizá-los

era, em si, critério para se aproximar ou não de pessoas. Conforme Jéssica relatou, uma pessoa de sua idade que não usasse a internet e não desse valor a esse canal de comunicação era um “tabaréu”, ou seja, um “caipira”, uma pessoa que não era “moderna”, sem curiosidade, sem interesse por coisas novas. E ela não tinha interesse em investir nesses relacionamentos¹¹.

Eu acompanhei de perto a trajetória de Jéssica e as consequências de sua experiência como estudante universitária, do uso das mídias digitais via *smartphones* para que ela assumisse posturas críticas em relação a normas e valores mantidos tradicionalmente em sua igreja.

A REVOLTA DA CALÇA JEANS

Jéssica liderou uma disputa dentro da igreja com o pastor e com outros adultos pelo uso da calça comprida para ir à universidade – contrariando a tradição assembleiana de mulheres usarem sempre saias. O pastor – e também os pais de Jéssica – classificavam esse ato como indício de que o convívio universitário estava desviando estudantes da vida religiosa. Jéssica desacatou essa norma e mobilizou seu grupo de amigos e amigas na igreja a defenderem sua decisão. Ela argumentava que não havia problemas em continuar seguindo as normas e as tradições da igreja dentro da igreja, mas advogava pelo direito de se vestir de maneira mais sintonizada com seus pares universitários quanto estava no ambiente universitário.

Ela explicou que a motivação para entrar em atrito com os adultos resultou de seu esforço para estabelecer relacionamentos e ser respeitada entre seus pares na universidade, pessoas que ela reconhecia como sendo inteligentes e interessantes. Esses colegas, a princípio, a mantiveram distante por perceberem, pelo uso da saia característica, lisa e com a barra abaixo da

¹¹ O capítulo 2 do meu livro “Mídias Sociais no Brasil Emergente” (2018) apresenta mais detalhadamente esse assunto e como o uso da tecnologia não era desejado apenas pelos adolescentes e jovens com maior escolaridade como Jéssica, mas eram produtos e serviços essenciais para que a pessoa fosse classificada e vista por seus pares como alguém “jovem”.

altura do joelho, que era evangélica e, por isso, a consideravam uma pessoa submissa, sem capacidade para pensar por si mesma e de fazer frente à visão dos líderes de sua igreja, com valores morais conservadores, que pensava e atuava no mundo a partir dos textos bíblicos, e não da ciência.

Jéssica percebia sua atuação, nesse caso – referente à disputa para usar calça comprida para as atividades na universidade –, como tendo duas frentes. Na igreja, ela queria mostrar que uma pessoa evangélica não se desvia da fé apenas porque faz universidade, e, na universidade, ela queria mostrar que a imagem do evangélico é estereotipada. Além disso, que era possível alinhar a identidade religiosa, o conhecimento científico e a ambição de ser uma mulher com uma carreira profissional, diferente do trabalho da maioria das outras mulheres da igreja, que eram predominantemente faxineiras ou vendedoras.

A calça comprida, aqui, funcionou como um elemento performático, teatral, para usar a referência teórica escolhida por Vital da Cunha, para negociar sua identidade entre pares na universidade e ser acolhida por eles, e, também, para manter sua rede de afetos, de confiança, e seu prestígio como jovem evangélica moderna dentro da igreja que ela frequentava. Jéssica relatou que não queria se afastar da igreja, pela importância desse aspecto de sua vida, para a manutenção dos vínculos com seus pais, e por entender que uma de suas principais redes de apoio era constituída pelos relacionamentos com pessoas da mesma idade, que cresceram junto com ela participando das atividades na igreja. E foi com o apoio desse grupo, já adulto e articulado, de pares assembleianos, que ela fez frente contra a pressão da tradição do uso de saias em qualquer ocasião.

A experiência vitoriosa de resistir à pressão dos adultos da igreja e seguir usando calças compridas para ir à universidade teve continuidade a partir de outra decisão, também relacionada ao ambiente social da universidade. Para Jéssica, a experiência de fazer parte da comunidade universitária, do ponto de vista social e político, se deu a partir do esforço para formar vínculos de amizade com estudantes militantes do movimento negro e/ou ligados às religiões de matriz afro brasileira. Esses grupos, mais intelectualizados,

não estavam presentes no bairro em que ela vivia, e, mesmo que houvesse pessoas com esse perfil, o ambiente controlador do bairro, via redes de fofoca e ataque ao prestígio, inviabilizaria que essas amizades acontecessem.

CONSCIÊNCIA RACIAL E PRODUTOS DE BELEZA

A atividade política de Jéssica – e, de certo modo, seu despertar para o tema racial e do racismo estrutural – se deu por meio da cosmética. Ela contou ter vivido um momento de epifania quando uma amiga da universidade a levou a uma loja de produtos de beleza especializada em pessoas de pele preta e cabelo crespo. Foi uma revelação perceber, contemplando prateleiras com produtos feitos para o tipo de cabelo e pele que ela tem, como durante todos os anos de sua vida ela tinha sido silenciosamente forçada a se adaptar a modelos estéticos que vinham do corpo branco. As maquiagens para a pele branca e o ato de alisar o cabelo era naturalizado e praticamente universal entre as mulheres do bairro, evangélicas ou não.

Foi em uma loja de cosméticos e por meio do consumo que Jéssica enxergou sua condição de mulher negra e pobre – pobre por perceber que essa informação não estava disponível para ela até se tornar uma estudante universitária e passar a conviver com outras pessoas negras moradoras das áreas mais centrais de Salvador. E foi a partir desses instrumentos que negociou a construção de uma imagem nova para si, uma que ela não quis que fosse móvel como a da roupa, mas que continuasse permanentemente como um marcador de identidade.

Gradativamente, ao longo de meses, desde esse momento de descoberta ao entrar na loja de cosméticos, Jéssica foi recriando a maneira de tratar seus cabelos, passando do cabelo alisado com chapinha para o cabelo afro montado, grande e visível, que se colocava como um sinal da consciência de sua herança étnica, social e cultural. Essa atitude modernizante de Jéssica, uma mulher evangélica, também criou desconforto entre os participantes da igreja que frequentava. Por isso, a transformação aconteceu de maneira

gradual, em fases intermediadas por períodos de dois ou mais meses, que dava tempo para que o estágio anterior de modificação de seu visual fosse aceito ou tolerado. Essa mudança de Jéssica, que também influenciou suas amigas, teve consequências fora da igreja. Ela foi uma das primeiras jovens do bairro a rejeitar o uso de técnicas de alisamento de cabelo e, a partir de seu exemplo, no âmbito local, outras mulheres jovens do bairro, evangélicas e não evangélicas, fizeram o mesmo percurso de adotar cortes de cabelo que explicitavam, em vez de esconderem, sua identidade e sua ascendência afro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema do artigo de Vital da Cunha – evangélicos de esquerda e/ou progressistas – não menciona de forma clara a importância que esse tópico terá para o Brasil, a começar pelo desfecho da eleição presidencial de 2022. Segundo dados recentes do DataFolha, mencionados anteriormente, evangélicos continuam sendo os principais apoiadores de Jair Bolsonaro. A ampliação da presença de vozes dissidentes questiona a ideia de que a bancada evangélica representa o mundo evangélico, dando oportunidades para outros candidatos – inclusive aqueles identificados com a esquerda e/ou com visões progressistas – dialogarem com evangélicos comuns, inclusive com aqueles que fazem parte das camadas populares, e não apenas com evangélicos que já pertencem ou transitaram entre as camadas médias via curso universitário.

Seguindo o caminho aberto por Vital da Cunha, esse artigo registrou e analisou dados etnográficos sobre evangélicos que se identificam como sendo de esquerda e/ou progressistas. Em vez de focar em candidatos e militantes que atuaram durante a eleição de 2020, apresentei casos baseados nas experiências de evangélicos moradores de um bairro trabalhador, no extremo da área metropolitana de Salvador, onde, apesar das melhoras significativas na oferta de serviços de educação básica, a maior parte dos moradores não têm a perspectiva de continuar estudando depois do fim do ensino médio.

Uma das diferenças entre a explicitação da identidade política de Heleno e Jéssica é que ele faz isso se referindo à política partidária. Seu interesse, inclusive como pastor batista, é baseado no entendimento de que o exemplo bíblico da vida e do pensamento de Jesus dialogam com a atuação política. Heleno está interessado na defesa de ideias que promovam a justiça social, conforme – em seu entendimento – foi a atuação de Jesus, simbolicamente compartilhando o pão, curando enfermos e valorizando os mais vulneráveis.

Jéssica, por sua vez, não fala espontaneamente de política partidária, mas desafiou o pastor e os adultos de sua igreja pelo direito de vestir calças compridas para ir à universidade – e não a saia que a identificava como evangélica. Essa mudança – junto com a disponibilidade de serviços de rede social – abriu oportunidades para ela estabelecer relacionamentos fora do controle da igreja, com ativistas políticos do movimento negro em Salvador e com religiosos ligados a religiões de matriz africana. Ela leva para a igreja debates sobre feminismo e sobre identidade racial sem relacioná-los a bandeiras de partidos políticos.

O caso de Heleno aponta para a limitação de debater o assunto político entre evangélicos não considerando as particularidades das organizações religiosas. Como e por que as principais organizações protestantes, e também de outras tradições do cristianismo, ainda aparecem como focos importantes de apoio ao presidente Bolsonaro? Seria porque no contexto de uma “nação cristã”, Bolsonaro é o único candidato a defender a família tradicional em relação às pautas morais como a proibição do aborto, da maconha e casamento gay?¹²

¹² Este termo “nação cristã” foi aplicado por um pastor evangélico de origem latina durante uma entrevista para o jornal *The New York Times*, sobre o motivo para alguns evangélicos latinos seguirem declarando-se apoiadores do presidente Donald Trump, apesar da posição de Trump ser contra a imigração, especialmente a de latino-americanos que chega ao país pela fronteira com o México (Medina, Jennifer. Latino, Evangelical and Politically Homeless. *The New York Times*, 11 Oct. 2020. Disponível em: www.nytimes.com/2020/10/11/us/politics/hispanic-evangelical-trump.html. Acesso em: 17 abr. 2021).

O artigo de Vital da Cunha menciona evangélicos que “despertam” criticamente para o que eles consideram ser ambientes inibidores da crítica e do questionamento. Por isso se afastam dessas igrejas e, para manter suas identidades como cristãos, se vinculam a igrejas menores. O caso de Jéssica aponta para outras possibilidades de desfecho desses atritos que tendem a acontecer entre jovens cristãos, universitários e usuários ativos de serviços de comunicação *online* e os representantes mais conservadores de suas igrejas e de suas denominações.

Jéssica e Heleno mostram um cenário complexo e híbrido, abrindo possibilidades para o fortalecimento de suas posições via formação de redes de apoio. O caso de Heleno, especialmente, mostra a complexidade desse tema em relação à situação dos pastores ligados à Convenção Batista Brasileira (CBB), que sofrem pressão de dentro da organização, de seus pares e também de seus congregados para silenciar a defesa de pautas progressistas e/ou de esquerda em suas igrejas.

Da mesma maneira que o bolsonarismo se fortaleceu a partir do uso de ambientes privados de interlocução e em rede a partir de serviços de mídias sociais, esses evangélicos – pastores ou não – que não atuam diretamente na promoção de candidaturas políticas, têm encontrado novas possibilidades de resistência pela formação de grupos que se comunicam *online* e que reconhecem e fortalecem suas visões e práticas críticas à imagem prevalecente hoje do evangélico conservador, que apoia o presidente Bolsonaro e vota segundo a recomendação de suas igrejas em candidatos da bancada evangélica. E mesmo considerando os esforços de lideranças para constranger e intimidar pastores com perspectivas à esquerda, as redes sociais, particularmente o *WhatsApp*, se torna uma ferramenta importante para núcleos de dissidentes se aproximarem e conversarem.

Esse artigo também sugere que o exame desse tema – evangélicos progressistas e/ou de esquerda – aconteça também considerando as diferenças que parecem existir em termos de atuação política entre pentecostais e representantes das igrejas históricas.

A defesa das pautas morais – aborto, drogas e sexualidade – dificulta o diálogo entre grupos de esquerda e/ou progressistas e evangélicos, especialmente da tradição pentecostal, que são majoritariamente brasileiros das camadas populares. Em que medida a identidade de evangélico progressista ou de esquerda está disponível para a maioria dos evangélicos pobres, que não tiveram acesso à universidade, e que têm essas pautas morais como assuntos importantes? E como a definição sobre o significado do termo “progressista”, por exemplo, pode interferir, restringindo ou ampliando o número de evangélicos das camadas populares que se identificam dessa maneira?

Heleno e Jéssica se identificam como evangélicos de esquerda e/ou progressistas, são vistos dessa forma por seus pares e também por outros evangélicos que se consideram e são considerados conservadores e seguem defendendo o governo de Bolsonaro. Mas fora do ambiente de suas igrejas, no contexto mais amplo, para pessoas que não são evangélicas e se identificam e são identificadas como sendo progressistas e/ou de esquerda, Heleno e Jéssica provavelmente não seriam vistos como representantes de ideias progressistas e/ou de esquerda se os critérios de avaliação forem a defesa de pautas morais como a legalização do aborto, da comercialização da maconha e – do tema vago e confuso atualmente chamado – de “casamento gay”¹³. Isso sugere que ser ou não ser evangélico de esquerda e/ou progressista depende também da chancela de quem está fora das igrejas e que – geralmente – percebe o cristianismo evangélico de maneira superficial, desinformada e preconceituosa.

¹³ Em 2017, acadêmicos pesquisaram os participantes da Marcha para Jesus e constataram, por exemplo, que esse grupo não confia nos políticos e defende respeito aos homossexuais nas escolas. Ver <https://goo.gl/2VbhCF>.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo de. Deus acima de todos. In: ABRANCHES, S. et al. *Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Companhia das Letras. 2019.
- ALMEIDA, Ronaldo. Bolsonaro's Religion. *You Tube*, Brazil LAB, Princeton University, 1 Oct. 2020. Disponível em: youtu.be/GagKP8xZylc. Acesso em: 17 abr. 2021.
- ALVES, José Eustáquio Diniz. As Mulheres Evangélicas Pobres e a Eleição de Bolsonaro. *EcoDebate* (6 mar. 2019) Disponível em: <http://www.ecodebate.com.br/2019/03/06/as-mulheres-evangelicas-pobres-e-a-eleicao-de-bolsonaro-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/>. Acesso em: 17 abr. 2021.
- ALVITO, Marcos. Nós contra o mundo. Pentecostais ajudam na inserção social dos mais pobres, mas criam uma guerra espiritual: fora da igreja só existe o diabo. *Revista de História do Museu Nacional* 87(8), p. 27-9, 2012.
- SPYER, Juliano. *Mídias Sociais No Brasil Emergente: Como a Internet Afeta a Mobilidade Social*. EDUC / UCL Press, 2018.
- ROSSI, Marina. Para Muitas Mulheres o Processo De Empoderamento Está Atrelado à Igreja. *EL PAÍS*, 14 May 2019. Disponível em: brasil.elpais.com/brasil/2019/05/11/politica/1557527356_335349.html. Acesso em: 17 abr. 2021.

Recebido em: 31/03/2021

Aprovado em: 31/03/2021

COMENTÁRIO AO ARTIGO DE CHRISTINA VITAL DA CUNHA: “IRMÃOS CONTRA O IMPÉRIO: EVANGÉLICOS DE ESQUERDA NAS ELEIÇÕES 2020 NO BRASIL”¹

*David Lehmann*²

Resumo: O comentário retoma dois temas do artigo de Christina Vital: a laicidade e a questão da família. Pergunta-se se as ideias dos candidatos evangélicos de esquerda têm alguma chance de avançar num público que dificilmente entende porque as igrejas deveriam ficar fora das instituições políticas (laicidade). Também aponta a ausência do tema da família no discurso desses candidatos quando não seria difícil imaginar um enfoque de esquerda sobre os problemas de violência e abandono que sofrem as mulheres e seus filhos nas camadas de baixa renda que conformam a base das igrejas. O comentário parte do pressuposto de que a opinião política dominante do público evangélico é conservadora, sobretudo enquanto há questões que tocam a sexualidade e os direitos reprodutivos, mas o autor reconhece que diante de um universo tão grande e diverso como o evangélico se deve questionar a suposição de que existe uma hegemonia absoluta de ideias conservadoras, apesar das evidências encontradas em pesquisas de opinião.

Palavras-chave: Evangélicos e política; Evangélicos e tolerância; Laicidade; Evangélicos e o Estado.

COMMENT ON CHRISTINA VITAL DA CUNHA: “BROTHERS AGAINST THE EMPIRE: LEFTIST EVANGELICALS IN THE 2020 ELECTIONS IN BRAZIL”

Abstract: The commentary takes up two themes from Christinas Vital's article: *laïcité* and the question of the family. It asks whether the ideas of left-wing evangelical

¹ Como citar: LEHMANN, David. Comentário ao artigo de Christina Vital da Cunha: "Irmãos contra o Império: evangélicos de esquerda nas eleições 2020 no Brasil". *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 119-126, 2021.

² Universidade de Cambridge, Reino Unido. E-mail: adl1@cam.ac.uk. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4709-0886>.

candidates have any chance of advancing among a public that sees no reason why churches should stay out of political institutions. It also points out the absence of the theme of the family in the discourse of these candidates, when it would not be difficult to imagine a leftist focus on the causes and consequences of the violence and abandonment suffered by women and their children in low-income groups who form the social base of evangelical churches. The commentary assumes that dominant political opinion in the evangelical public is conservative, above all on issues that touch family life, sexuality and reproductive rights. But the author of the commentary recognizes that in the face of a universe as large and varied as the evangelical one, his assumption that there is an absolute hegemony of conservative ideas, largely based on opinion surveys, should be reappraised.

Keywords: Evangelicals and politics; Evangelicals and tolerance; *Laïcité*; Evangelicals and the state.

O artigo de Christina Vital nos oferece uma valiosa e bem fundamentada pesquisa sobre uma tendência político-religiosa que muitos poderiam achar extinta. Não é surpreendente que o eleitorado evangélico seja, em sua maioria, conservador, sobretudo nas questões de costumes, mas a força e a unanimidade evidenciadas nas eleições de 2018 excederam as expectativas. Esse público parece estar encravado numa visão de mundo não só conservadora mas ultraconservadora, e, às vezes, até de paranoia, com traços de intolerância e de desconfiança no confronto com a democracia liberal. Agora, graças a esta pesquisa, vemos que também existe um esforço de levar uma mensagem diferente ao público pentecostal e neopentecostal.

Esses esforços são de grupos de esquerda que procuraram, durante a campanha das eleições municipais de 2020, influenciar o eleitorado evangélico. A diferença entre eles e outros candidatos e lideranças evangélicas *mainstream*, seus porta-vozes, é a de que parecem ter instrução superior e, às vezes, estudos de teologia. Falam de valores políticos da esquerda contemporânea, de modo parecido ao basismo católico que eu acompanhava nos anos 80, mas que hoje significa privilegiar os temas de raça, gênero e sexualidade.

Fiéis a um ecumenismo cristão e à laicidade, evitam adotar uma identidade evangélica excludente, e, com algumas exceções, ao ir atrás de votos parecem pouco interessados em lançar mão do estilo pastoral sulfuroso.

Apesar de o público evangélico ser predominantemente negro, feminino e de baixa renda, as mensagens de esquerda prosperaram pouco nessa e em outras campanhas: um número ínfimo de candidatos que aderiram abertamente à causa da esquerda evangélica foi eleito. Isso não é de se surpreender, segundo uma tese de doutorado, que recebeu o prêmio de melhor tese da ANPOCS 2020, com autoria de Victor Araújo, pessoas de baixa renda relutam em votar em partidos que advogam políticas de redistribuição, e essa tendência se acentua entre os pentecostais (Araújo, 2019). Cabe adicionar, porém, que Araújo toma como suposto que o PT é visto por essas camadas como uma força política com a intenção e a capacidade de implementar tais ações. Se abstrairmos nossas próprias preferências políticas das análises, lembramos que, numa cultura política clientelista, é possível que os eleitores entendam como redistribuição a alocação de bens concretos (estradas, escolas, creches...) para eles próprios, para seu bairro ou seu grupo profissional, o que, pelo menos em princípio, não é o tipo de redistribuição que o PT representa. Além disso, outros pesquisadores argumentam que pastores evangélicos mostram uma insólita astúcia na gestão do voto ao se organizar ao nível local para maximizar a sua influência a partir da construção de listas eleitorais e, assim, assegurar a eleição de candidatos do seu gosto, organizando, dessa forma, listas fechadas de fato (Rodrigues Silveira e Urizzi Cervi, 2019).

A dificuldade enfrentada por essa esquerda evangélica é a mesma que enfrentavam os padres e as freiras do basismo católico – nos dois casos existe relutância a adotar os simplismos do medo e do pânico: são tendências que prosperam em grupos pequenos e dedicados. O que aconteceu com a Teologia da Libertação foi que seus adeptos e até seus bispos fizeram alianças com o sindicalismo na ABC e participaram diretamente da fundação do MST no Rio Grande do Sul, daí puderam participar e influenciar o PT no seu período de crescimento. Tiveram apoio material das Pastorais que dependiam da

CNBB e das ONGs internacionais, e contaram com uma rede de intelectuais nacionais e internacionais. Montar operações no *Facebook* ou no *Twitter* não é suficiente para transformar essa tendência em movimento ou, pelo menos, em algo mais institucionalizado. É necessário apoio externo, seja de igrejas históricas, que sintonizam mais com suas ideias que as pentecostais de maior influência, seja de ONGs internacionais. Aliás, cabe perguntar por que eles não parecem se interessar nessas igrejas.

Um tema importante no texto de Christina Vital é a laicidade. Os evangélicos citados defendem a separação entre religião e política, delimitando diferenças entre levar valores religiosos para a esfera política e utilizar o acesso à essa esfera para sustentar interesses de igrejas ou outras instituições religiosas. O abuso da isenção de impostos é difícil de comprovar, assim como a canalização do dízimo a atividades lucrativas – essas seriam infrações fiscais, assim como o abuso do regime de laicidade que protege a isenção das igrejas tanto como ONGs ou entidades sem fins lucrativos. Em tese, a laicidade não permite que as igrejas sejam utilizadas para fazer propaganda eleitoral, mas isso é corriqueiro no Brasil. Os pastores são livres para participar da política, mas só em nome próprio, não em nome de uma igreja e, menos ainda, com recursos da igreja. (Nos EUA essa norma também é frequentemente violada sem punição).

As Igrejas neopentecostais têm, muitas vezes, grandes negócios nas mídias. A mais Edir Macedo já comprou um banco, o qual ele tinha sido sócio minoritário³. Existem boatos em torno do destino dos dízimos, que,

³ Seguinte reportagem da ValorInvest do 2 de julho de 2020 a fatia do Banco Renner que eles ainda não controlava foi comprada por Edir Macedo e sua esposa. Eles foram considerados pelo Banco Central como investidores estrangeiros, por terem domicílio no exterior, e, assim, a compra precisou de um decreto da presidente Dilma Rousseff considerando o investimento como de interesse do governo brasileiro. Em 2018, já no governo Michel Temer, foi editado novo decreto com a possibilidade de a fatia estrangeira no capital ser elevada para até 80%. Na ocasião, o colunista Lauro Jardim, de O Globo, publicou que Edir Macedo vinha pressionando o governo para conseguir aumentar sua participação no banco, mas que esbarrava em objeções da área técnica do Banco

sendo entregues em espécie, não são declarados: por exemplo, se diz que a Universal paga o tempo de programação religiosa da Record com taxas mais altas do comercial, seria ilegal e contrário ao espírito da laicidade que não deve deixar que igrejas se aproveitem da isenção para subvencionar empresas privadas. Já quando se trata de relações de pequenas igrejas com traficantes em bairros periféricos não é possível saber... A própria Christina Vital alude a tal possibilidade no seu livro “Oração de Traficante” (2015), mas trata do tema com discrição.

Faço menção ao tema para aclarar que laicidade não quer dizer que discursos religiosos não devem aparecer na vida política, mas sim que instituições religiosas e suas normas não podem ter um papel em decisões técnicas ou burocráticas do Estado. Assim por exemplo, admitir que igrejas possam administrar tratamentos espirituais para “curar” o “homossexualismo” (a “cura gay”), ou para recuperar pessoas com dependência química em estabelecimentos religiosos vai contra a laicidade. Entidades filantrópicas apoiadas por igrejas, mas independentes das suas hierarquias, podem.

Os intelectuais evangélicos de esquerda entendem que as normas e as leis não devem se basear no caráter cristão do país, mas para muitos evangélicos isso é uma questão de senso comum. Fazer campanha política para explicar que o Estado deve o mesmo respeito a toda crença, com base na liberdade de crença ou consciência, – incluindo os cultos de matriz africana e a umbanda, por exemplo – é difícil no meio pentecostal, onde o Brasil é tido como um país em que as leis têm de ser regidas pelo etos evangélico ou até pela Bíblia, tal como ela é interpretada por suas autoridades.

Os evangélicos de esquerda citados no trabalho de Christina insistem muito em temas da atualidade em círculos de esquerda como raça, gênero e sexualidade. Eles devem saber que esses temas não são do agrado do público

Central. O banco mudou de nome e agora se chama Banco Digimais. (Disponível em: <https://valorinveste.globo.com/mercados/renda-variavel/empresas/noticia/2020/07/02/edir-macedo-acquire-controlar-do-banco-renner-e-pode-alterar-nome.ghml>. Acesso em: 20 jul. 2021).

pentecostal em geral. Chama minha atenção a ausência do tema da família no seu discurso: claro que esse tema aparece no discurso evangélico como arma de combate contra tudo o que contesta o conformismo nos costumes (a família nuclear tradicional), mas sabemos muito bem que a realidade da vida familiar na América Latina, e não só nas camadas mais pobres, está longe de se conformar com esse ideal. Quem sabe quantas mulheres que pregam a felicidade matrimonial na igreja voltam para casa a fim de educar e alimentar seus filhos sozinhas, ou com a ajuda de parentes (quase sempre mulheres). Às vezes me pergunto como elas lidam com essa “dissonância cognitiva”. O livro de Vital da Cunha descreve uma espécie de “divisão sexual do trabalho” pela qual as mulheres cuidam da vida religiosa e os homens vivem do tráfico, ainda que estes últimos frequentem as igrejas, sobretudo aos cultos de libertação. Pergunto-me se os evangélicos de esquerda se interessam por esse tema, e outros relacionados como a violência doméstica e o abuso sexual.

Também me pergunto se eles estão ansiosos em mostrar que são progressistas, apesar de serem evangélicos. Só a epígrafe dá mostras de ideias propriamente religiosas da esquerda evangélica; para o resto existe a sensação de que são um grupo de pessoas em formação e, provavelmente, de família evangélica que se sentem na defensiva a enfrentar a força avassaladora de discursos moralistas e da espetacularização maniqueísta nas igrejas. Mas eles podem ter uma história no interior do pentecostalismo que, talvez, seja relevante.

Uma pesquisa do Datafolha de 2013 revelou um altíssimo nível de intolerância nas bases pentecostais: 60% dos aderentes a todas as religiões, e 70% dos evangélicos, apoiavam a criminalização e até a cadeia para o aborto – mais que entre os parlamentares evangélicos – e eram também favoráveis, na mesma proporção, à diminuição da idade de responsabilidade criminal (Prandi e dos Santos, 2017). As pesquisas da cientista política Amy Erica Smith, combinando dados de uma conferência de pastores em uma pesquisa em profundidade realizada em Juiz de Fora, e outros do Rio

de Janeiro, acharam fortes indícios de relutância entre evangélicos, até em conceder direitos civis a grupos dos quais discordavam (Smith, 2019, p. 141).

Ainda assim, devemos lembrar que o ex-prefeito evangélico Marcelo Crivella não conseguiu se reeleger em 2020, apesar de o Rio de Janeiro ser uma cidade com maioria evangélica. Seria interessante saber se isso reflete câmbios nas opções ideológicas de sua base cristã. Apesar dos resultados desalentadores destas pesquisas para quem valoriza ideais básicos liberais, eu resisto a juntar as dezenas de milhões de evangélicos de muitas estirpes, num só campo ideológico e por isso mesmo espero que essa esquerda evangélica não perca esperança.

Estando no Brasil durante a campanha de 2018, fiquei com a sensação de viver um momento de pânico, de uma sociedade apressada de paranoia, alimentada pela manipulação muito hábil das redes sociais. Essas condições impossibilitam uma chamada ao bom senso, a olhar as coisas de frente como são, a tratar cada cidadão como um ser racional capaz de entrar numa discussão sobre fatos.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Victor Augusto. *A religião distrai os pobres? Pentecostalismo e voto redistributivo no Brasil*. Tese (doutorado em Ciência Política), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William. Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica. *Tempo Social* 29, n. 2, p. 187-213, 2017.

RODRIGUES-SILVEIRA, Rodrigo; CERVI, Emerson Urizzi. Evangélicos e voto legislativo: diversidade confessional e voto em deputados da bancada evangélica no Brasil. *Latin American Research Review* 54, p. 560-573, 2019.

SMITH, Amy Erica. *Religion and Brazilian Democracy: mobilizing the People of God*. Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

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

Recebido em: 05/04/2021

Aprovado em: 05/04/2021

ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA NO CAMPO EVANGÉLICO:
COMENTÁRIO AO ARTIGO DE CHRISTINA VITAL DA CUNHA
“IRMÃOS CONTRA O IMPÉRIO: EVANGÉLICOS DE ESQUERDA
NAS ELEIÇÕES 2020 NO BRASIL”¹

*Marina Basso Lacerda*²

Resumo: O artigo de Vital da Cunha analisa a presença de articulações evangélicas de esquerda, progressistas ou populares nas eleições de 2018. Infere-se do texto que, contra a hegemonia socioeconômica e política excludente, esses religiosos, minoritários – dos candidatos evangélicos identificados pela autora no pleito, apenas 15% se filiavam a partidos de esquerda – também atuam contra o “império” conservador no campo protestante. Se as articulações, de um lado, como demonstra a pesquisa, mobilizam a linguagem mais contemporânea no campo reivindicatório, por outro refletem a tradição do movimento ecumênico no Brasil. A reação vinda do campo conservador, por sua vez, usa linguagem que remete ao histórico anti-comunista da direita cristã, desde a Guerra Fria. O trabalho de Vital da Cunha é relevante para jogar luz para as estratégias de resistência e enfrentamento desses grupos minoritários no universo protestante, sobretudo pentecostal.

Palavras-chave: Evangelismo; Direita; Esquerda; Ecumenismo.

¹ Como citar: LACERDA, Marina Basso. Estratégias de resistência no campo evangélico brasileiro: comentário ao artigo de Christina Vital da Cunha “Irmãos contra o Império: evangélicos de esquerda nas eleições 2020 no Brasil”. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 127-135, 2021.

² Pesquisadora do Centro de Estudos dos Direitos da Cidadania da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Brasil, e pós-doutoranda no Departamento de Ciência Política na mesma universidade. E-mail: marina.basso.lacerda@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0755-1916>.

RESISTANCE AMONG EVANGELICALS: COMMENTARY ON THE ARTICLE BY CHRISTINA VITAL DA CUNHA "BROTHERS AGAINST THE EMPIRE: LEFTIST EVANGELICALS IN THE 2020 ELECTIONS IN BRAZIL"

Abstract: Vital da Cunha's article analyzes the presence of left-wing, progressive or popular Evangelical articulations in the 2018 Brazilian elections. On the pool, only 15% of the Evangelicals joined left-wing parties, acting against the conservative "empire" in the Protestant field. If those articulations, on the one hand, as the research demonstrates, mobilize the most contemporary language on social justice claims, on the other hand, they reflect the tradition of the Ecumenical Movement in Brazil. The reaction coming from the conservative camp, in its turn, refers to the anti-communist history of the Christian right, since the Cold War. Vital da Cunha's work is relevant to shed light on the resistance and confrontation strategies of these minority groups in the Protestant universe.

Keywords: Evangelism; Right-wing; Left-wing; Ecumenism.

O artigo de Christina Vital da Cunha, "Irmãos contra o Império: evangélicos de esquerda nas eleições 2020 no Brasil", aborda parte do material empírico colhido na pesquisa "Esquerda Evangélica nas Eleições 2020", promovida pelo Instituto de Estudos da Religião em parceria com a Fundação Heinrich Böll. A autora analisa o movimento Bancada Evangélica Popular, fundado em 2020, ao lado de outras articulações semelhantes, a saber: a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED), criada em 2016, e o movimento Cristãos Contra o Fascismo, lançado em 2018. Na sequência, trata da identidade política dos evangélicos – progressistas, populares ou de esquerda. Então aborda as acusações de líderes conservadores contra as articulações do campo político oposto no contexto daquelas eleições. Discute, finalmente, as pautas racial e de gênero na mobilização dos evangélicos progressistas no pleito municipal. Comentarei alguns desses aspectos, procurando agregar reflexões ao excelente trabalho.

O primeiro conceito que me chama atenção é o que dá título ao texto: o “império”. Como o artigo trata de evangélicos de esquerda³, supus, à primeira vista, que o “império” se referiria ao evangelismo conservador, hegemônico em se considerando as diversas inserções, na política, de fiéis e de líderes do grande campo protestante. Isso é assim pelo menos desde o período militar no Brasil. Para Cowan (2014), é da época do regime de 1964 que a direita cristã brasileira, então embrionária, passou a gravitar em torno de dois temas: o de que haveria uma crise nos campos da moralidade, da espiritualidade e da sexualidade privadas; e de que o comunismo e o ecumenismo, relacionados às pautas de igualdade social, constituiriam ameaças. Essas questões é que, de acordo com o autor, desenharam as divisões que separaram os evangélicos em círculos eleitorais de esquerda e de direita, sendo o último triunfante, embora o primeiro tenha sempre e até hoje existido e persistido.

O fato de o campo de esquerda ser minoritário na atuação política dos evangélicos é demonstrado pelos números expostos por Vital da Cunha: foram encontradas 13.074 candidaturas, nas últimas eleições municipais, com referência ao universo cristão, considerando o nome de urna; dessas, 2.086 (ou seja, apenas 15%) concorreram por partidos de esquerda. Ainda que o total de candidaturas evangélicas seja, certamente, maior (porque não conterão a identidade de “pastor”, por exemplo), o dado é significativo de quão minoritário é o campo progressista. Do movimento Bancada Evangélica Popular, de acordo com o artigo, resultaram apenas cinco candidaturas no Brasil, nenhuma das quais foi vitoriosa. Há um domínio conservador entre os evangélicos.

Mas o “império” a que o título faz referência não é o que eu imaginei que fosse (um império da direita no campo protestante). Trata-se do sistema político, social e econômico, como se depreende da epígrafe: “O império é maligno. O sistema é maligno. Esse sistema socioeconômico político é maligno”. As aspas são de Ariovaldo Ramos, coordenador da Frente de

³ De esquerda, ou progressista, ou popular, conforme Vital da Cunha discute no próprio artigo. Usarei, porém, os termos de maneira indiferente neste comentário.

Evangélicos pelo Estado de Direito e um dos idealizadores da Bancada Evangélica Popular. Dessa epígrafe e do conjunto de falas levantadas no artigo é que se compreende o que é ser um evangélico de esquerda, na síntese de Vital: trata-se da defesa do Estado Laico, da luta pela superação da pobreza, da defesa das liberdades individuais e do combate à desigualdade social, racial e de gênero, mediante uma perspectiva igualitária.

Os cristãos que acreditam nesses princípios, mas que, conforme a pesquisa, não querem perder a identidade de fiéis, se organizaram para ter voz nas eleições municipais de 2020. Assim como a direita cristã usa, para reivindicações religiosas, argumentos que fazem parte do debate laico – referindo-se, por exemplo, a elementos relativos à constitucionalidade de determinadas propostas (Lacerda, 2019, p. 88-91) –, os evangélicos de esquerda usaram o nome “Bancada”, associado à Bancada Evangélica na Câmara dos Deputados, para formularem uma organização, a Bancada Evangélica Popular, que contesta sua “hegemonia” (expressão usada por Ariovaldo). As estratégias são quase espelho uma da outra: um grupo usa-se de um léxico predominante no grupo oposto como forma de se fortalecer no debate político.

Chama atenção que as articulações progressistas objeto do estudo estão conectadas com o que há de mais contemporâneo entre os diversos grupos contestatórios, abrangendo desde a igualdade material até a igualdade de gênero e racial. Mas, embora recentes e com uma linguagem atual, as articulações evangélicas de esquerda presentes nas eleições de 2020 remetem, em meu entendimento, a algo que, ainda que não predominante, também é uma tradição no campo protestante brasileiro, que é o ecumenismo.

Tendo no Brasil sua expressão mais forte na Confederação Evangélica do Brasil (CEB), que desde 1955 marca um compromisso com a sociedade para além do assistencialismo, o movimento ecumênico, conforme explica Zwinglio (2014, p. 14), chamava para um “testemunho evangélico comum frente a um mundo fraturado por guerras e discórdias de todo tipo, sua preocupação com a crescente desigualdade econômica”. Como concluiu a Comissão Nacional da Verdade, o ecumenismo “colocava os diferentes

grupos protestantes e católicos em diálogo e em práticas conjuntas, com sua ênfase na dimensão do cristianismo prático”, e “teve papel expressivo na construção dessas posturas de engajamento sociopolítico dos dois grupos cristãos” (CNV, 2014, p. 157). Tratava-se, portanto, na ênfase da igualdade social, comum ao pensamento de esquerda (Bobbio, 1995) e presente nas organizações estudadas por Vital da Cunha⁴.

Há outro paralelo passado-presente. Como Vital trata na seção “Acusações aos evangélicos de esquerda nas eleições 2020”, houve investimento em meios de comunicação contra as articulações de esquerda tratadas no artigo. A Folha Universal publicou que a Bancada Evangélica Popular seria “bancada socialista voltada para cristãos”, com base em Marx e Engels, e que queria “deturpar a Palavra de Deus”. De acordo com Vital, a “Igreja Universal do Reino de Deus, certamente, no caso das eleições 2020, se somava a outras denominações evangélicas de grande projeção midiática na produção de desinformação acentuando sentimentos anticomunistas, antipetistas e medos sobre o florescer de grupos de esquerda evangélicos na política”.

Ela cita Alexandre Brasil Fonseca (2020), para quem “Não há um antipetismo evangélico natural. O que há é um forte e significativo investimento de setores junto a esse grupo”. De fato. O investimento em formação de direita – atavicamente anticomunista – dos fiéis evangélicos é antigo. Redes de radiodifusão e editoras evangélicas, aportadas no Brasil desde a década de 1960, publicavam conteúdo inspirado na direita cristã norte-americana, associando o comunismo e a União Soviética com forças diabólicas, e Estados Unidos, capitalismo e Israel com as fronteiras do Reino de Deus (Santos, 2005, p. 163). Impressiona como, depois de 21 anos da queda do Muro de Berlim, o argumento ainda se faça atual. Hoje, porém, os meios são diferentes. Trata-se do uso das mídias digitais, conforme escreve a autora.

⁴ O movimento ecumênico ainda se faz presente – expresso, por exemplo, na última Campanha da Fraternidade Ecumênica, e sofreu ataques conservadores no âmbito das mídias digitais (Carranza; Teixeira, 2021).

A disputa política também se dá em torno do que é ser o verdadeiro cristão. Conforme a Folha Universal, a Bancada Evangélica Popular queria “deturpar” a palavra de Deus – como se houvesse uma correta e uma errada. E é sobre a percepção de uma identidade evangélica conservadora hegemônica e de uma identidade que não quer deixar de ser fiel, mas que é progressista/ de esquerda/popular, que as batalhas descritas no artigo ocorrem.

Vital cita pesquisas para afirmar que, embora a maior parte dos evangélicos no Brasil seja de pessoas negras (pesquisa do DataFolha de janeiro de 2020), predomina a negação do racismo e de uma identidade afro entre os evangélicos (Reina, 2017), e que, conforme seus dados indicam, a maior parte das candidaturas evangélicas de esquerda acompanhadas na pesquisa tinham o combate ao racismo como bandeiras centrais de suas campanhas. Nesse sentido, acho interessante a convergência do argumento da autora com a pesquisa de Francisco Cartaxo Rolim, que é, para Freston (1993, p. 18, o “autor da principal obra de macro-sociologia do pentecostalismo”.

De acordo com Rolim (1985, p. 67-73) o movimento pentecostal que cresceu no Brasil na segunda década do século XX tem suas origens próximas ao pentecostalismo mais conservador de inspiração norte-americana, com dissociação entre práticas religiosas e práticas sociais, totalmente voltado para o sacral. É que o autor diferencia o pentecostalismo dos EUA entre aquele de maioria branca, sulista e “alienada” politicamente, e o pentecostalismo de igrejas de maioria negra, nas quais a dimensão política contestatória andava junto com a fé, com potencial de resistência à dominação econômica. Em relação a essa corrente engajada,

Numa linha inteiramente diferente, mesmo oposta, o grupo pentecostal dos brancos estadunidenses deu particular ênfase ao batismo no Espírito Santo, na glossalia, e aos dons de cura e de falar línguas estranhas. Não se cantava a libertação dos oprimidos. Antes, louvava-se o poder do Espírito. A visão que os crentes brancos tinham de Cristo e do Espírito Santo ia se tornando diferente da dos negros pentecostais. Enquanto a religiosidade destes últimos reunia num todo indissociável práticas religiosas e práticas sociopolíticas, aqueles

se limitavam a uma experiência voltada para o sagrado. Experiência em que mergulharam tanto a Assembleia de Deus como o Evangelho Quadrangular (...) (Rolim, 1985, p. 70-71).

E, para Rolim, é essa experiência norte-americana mais favorável à manutenção do *status quo* que chega ao Brasil. Não que seja possível fazer paralelos imediatos entre a experiência norte-americana e a brasileira. Mas há algumas informações relevantes, que talvez possam ser confirmadas ou refutadas por mais pesquisas. Lá, o evangelismo branco é mais conservador. Aqui, o evangelismo, mesmo de maioria negra, tem uma postura predominantemente não-contestatória a respeito do racismo.

Mais do que isso. Conforme apontam as pesquisas de Contins (2015, p. 164), nas igrejas por ela estudadas, como a Universal do Reino de Deus e Igreja da Graça, as entidades da umbanda têm um papel essencial, sendo através da “oposição entre ‘exus’ e ‘pombagiras’ e o ‘Espírito Santo’ que esses cultos se realizam”, estando o mal associado ao Candomblé e à Umbanda no Rio de Janeiro, que seriam ligados à figura do diabo.

Assim como, para a tradição pentecostal conservadora, o comunismo é uma expressão demoníaca, também as religiões afro, de acordo com a pesquisa de Contins, para algumas denominações, o são. A essa ordem de ideias que os evangélicos progressistas se opõem e se articulam, alinhando elementos da luta por igualdade e respeito à diversidade, entendendo-as não contra a palavra cristã, mas consentâneas com ela. Embora haja exceções, esses contornos delineiam campos de direita – hegemônico – e de esquerda entre os evangélicos. O trabalho de Vital da Cunha é relevante para jogar luz para as estratégias de resistência e enfrentamento desses grupos minoritários no universo protestante, sobretudo pentecostal.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: Razões e significados de uma distinção política*. São Paulo: Fundação UNESP, 1995.

CARRANZA, Brenda; TEIXEIRA, Ana Claudia Chaves. Católicos ultraconservadores critican y descalifican la Campaña de la Fraternidad de la Iglesia brasileira. *Religión Digital*. Disponível em: https://www.religiondigital.org/opinion/Catolicos-ultraconservadores-Campana-Fraternidad-Iglesia-bolsonaristas_0_2316668314.html. Acesso em: 30 jun. 2021.

CNV, Comissão Nacional da Verdade. Relatório - Volume II. 2014.

CONTINS, Marcia. Subjetividade e alteridade: os pentecostais negros no Brasil e nos Estados Unidos. *Logos*, 11, n. 2, p. 24, 2015.

COWAN, Benjamin Arthur. "Nosso Terreno" crise moral, política evangélica e a formação da 'Nova Direita' brasileira. *Varia Historia*, 30, p. 101-125, 2014.

DIAS, Zwinglio Mota. Apresentação. In: DIAS, Zwinglio Mota (Ed.). *Memórias Ecumênicas Protestantes - Os Protestantes e a Ditadura: Colaboração e Resistência*. Rio de Janeiro: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2014.

FONSECA, Alexandre Brasil. O PT e o voto evangélico. *IHU Online*, Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/603854-o-pt-e-o-voto-evangelico>. Acesso em: 30 jun. 2021.

FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. (Tese de doutorado) - Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 1993.

LACERDA, Marina Basso. *O novo conservadorismo brasileiro: de Reagan a Bolsonaro*. Porto Alegre: Zouk, 2019.

REINA, Morgane Laure. Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica. *Plural*, 24, n. 2, p. 253-275, 2017.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: Uma Interpretação Sócio-Religiosa*. Petrópolis: 1985.

SANTOS, Lyndon de Araújo. O púlpito, a praça e o palanque: os evangélicos e o regime militar brasileiro. In: FREIXO, Adriano de e MUNTEAL

FILHO, Oswaldo (Ed.). *A ditadura em debate: Estado e sociedade nos anos do autoritarismo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

Recebido em: 16/03/2021

Aprovado em: 16/03/2021

DEMOCRACIA REPRESENTATIVA, DEMOCRACIA PARTICIPATIVA E QUESTÕES IDENTITÁRIAS: OS EVANGÉLICOS COMO UM CASO BOM PARA PENSAR¹

Alexandre Brasil Fonseca²

Resumo: Neste artigo - em diálogo com o texto de Christina Vital da Cunha – reflito sobre a relação entre democracia participativa e representativa e como a inserção em partidos políticos envolve elementos importantes que contribuem para a discussão sobre as questões identitárias e suas contribuições para se pensar a política formal. Saliento que considerar a presença de evangélicos na vida partidária, junto às estratégias e diretrizes político-partidárias existentes, como também nos processos de financiamento eleitoral e na estruturação das campanhas são aspectos importantes para a análise proposta. Como conclusão indico que me parece que as diferenças identificadas não são só geracionais, há componentes de classe e questões relacionadas à inserção no território, envolvimento com diversos movimentos, militância e os diferentes tipos de inserção nas estruturas partidárias.

Palavras-chave: IURD; Evangélicos e Política; Eleições; Partidos Políticos.

REPRESENTATIVE DEMOCRACY, PARTICIPATORY DEMOCRACY AND IDENTITY: EVANGELICAL CHRISTIANITY AS A GOOD CASE TO THINK

Abstract: In this article - in dialogue with the text by Christina Vital da Cunha - I reflect upon the relationship between participatory and representative democracy and how the insertion in political parties involves important elements that contribute to the discussion on identity and their contributions to think about formal politics. I emphasize that considering the presence of evangelicals in party

¹ Como citar: FONSECA, Alexandre Brasil. Democracia representativa, democracia participativa e questões identitárias: os evangélicos como um caso bom para pensar. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 137-153, 2021.

² Professor e diretor do Instituto Nutes de Educação em Ciências e Saúde da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: alexandre.fonseca@nutes.ufrj.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7495-4902>.

life, together with the existing party-political strategies and guidelines, as well as the electoral funding processes and the structuring of campaigns are important aspects for the proposed analysis. As a conclusion I indicate that it seems to me that the differences identified are not only generational, but there are also class components and issues related to insertion in the territory, involvements with various movements, militancy, and the different types of insertion in party structures.

Keywords: Universal Church of the Kingdom of God; Evangelicals and Politics; Elections; Political Parties.

Ao ler o artigo de Christina Vital da Cunha sobre evangélicos de esquerda nas eleições municipais de 2020, uma questão que me pareceu central está relacionada à discussão sobre democracia representativa e democracia participativa. Como assinala Avelar (2007), ao discutir a participação de mulheres na política partidária, há um nó górdio que precisa ser desatado e que envolve a ligação entre as políticas identitárias e a política representativa.

Na reflexão apresentada, a questão das “performances e articulações identitárias” são demarcadas por realidades que perpassam candidatos nas eleições municipais de 2020, acompanhados pela pesquisa, que associam questões de gênero e de raça à filiação religiosa. Esse aspecto, de fato, como a autora salienta ao final, é um “caso bom para pensar” a política na atualidade, considerando, particularmente, que cada vez mais é possível identificar tanto a centralidade da religião na política, como também o aumento de processos de “religiogização da política” (Novaes, 2001).

Pensar sobre aspectos que considerem esse outro patamar na discussão proposta por Vital da Cunha é útil para se ter uma melhor percepção do momento e das disputas que envolvem a participação dos evangélicos na política nacional. No texto é feito um importante resgate buscando dialogar com realidades anteriores, como no caso de formação do Movimento Evangélico Progressista (MEP), considerando proximidades e diferenças com experiências como a da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED). Em relação ao movimento negro, uma interessante discussão é feita ao revisitar o importante material publicado na década de 1980 pelo

ISER em projeto coordenado por Regina Novaes e Maria da Graça Floriano. Sobre a questão de gênero, também retorna ao passado, em trabalhos da década de 1990, para situar em perspectiva mais ampla essas discussões.

Esse é um aspecto importante a salientar da discussão apresentada pela autora e que parece estar ausente em relação a alguns dos depoimentos citados, como no caso de Jackson Augusto, importante liderança do movimento negro evangélico, que em sua fala sublinha os acontecimentos entre 2013 e 2020 para apresentar a base de sua compreensão do momento político atual. Essa compreensão se dá, conforme o texto aborda, em considerar a inserção de segmentos evangélicos jovens na disputa eleitoral tendo como importante motivador a atuação em questões identitárias que envolvem diferentes movimentos e organizações na recente história brasileira. A presença midiática de algumas das personagens mencionadas no texto é significativa, seja por sua atuação nas redes sociais, seja pela projeção que receberam a partir da veiculação de reportagens na grande imprensa. Vale sublinhar que os dois artigos mencionados, que foram veiculados pela Folha Universal, se deram exatamente como uma reação a matérias que tiveram grande repercussão nas redes sociais com grande alcance de público.

Em 5 de julho de 2020, na coluna de Mônico Bergamo da Folha de S. Paulo (FSP), foi publicada uma matéria com o título “Lideranças religiosas criam Bancada Evangélica Popular para lançar candidaturas”³. E, não por acaso, no dia 31 de julho de 2020 foi publicada a matéria comentada por Vital da Cunha na Folha Universal (FU) com o título “O que está por trás da Bancada Evangélica Popular: Grupo de esquerda deseja criar uma bancada socialista voltada para cristãos”⁴. O mesmo acontece no mês de

³ BERGAMO, Mônica. Lideranças religiosas criam Bancada Evangélica Popular para lançar candidaturas. São Paulo, *Folha de São Paulo*, 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/monicabergamo/2020/07/liderancas-religiosas-lancam-bancada-evangelica-popular-para-lancar-candidaturas.shtml>. Acesso em: 24 jun. 2021.

⁴ FOLHA UNIVERSAL. *O que está por trás da Bancada Evangélica Popular*. 2020. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/bancada-evangelica-popular/>. Acesso em: 24 jun. 2021.

setembro. Dessa vez foi a publicação de uma matéria no Portal do UOL que obteve grande alcance na *Internet* no dia 9 de setembro de 2020 com o título “Bancada evangélica de esquerda surge contra neopentecostais e conservadores”⁵. Também a FU publicou uma “resposta” no dia 27 de setembro em uma matéria com o título “Bancada evangélica de esquerda? Trata-se de um grupo de pré-candidatos a vereador. Entenda por que esta onda não se sustenta”⁶.

Sobre essas “respostas”, um ponto interessante é a repetição das mesmas expressões nos títulos da FU daqueles publicados nas matérias originais e que foram veiculados pelo grupo Folha. Obviamente, isso não é algo do acaso, mas sim uma concreta demonstração da preocupação e cuidado em relação a um melhor alcance na utilização dos mecanismos de busca da *Internet*. Ao procurar esses assuntos, ou mesmo as matérias originais, o leitor verá em seus resultados, em posições próximas, os materiais veiculados pela FU. Mais uma vez, a IURD demonstra continuar atenta ao tempo presente considerando seriamente o papel dos *big data* em suas ações desenvolvidas em meio à nossa sociedade imersa no capitalismo de vigilância (Zuboff, 2018). Essa segunda resposta não se deu apenas nas páginas dos jornais, na época também foi possível perceber a circulação via *WhatsApp*, e outras redes sociais, de vídeos com conteúdo desinformativo identificando como uma impossibilidade qualquer relação entre evangélicos e partidos de esquerda, numa citação direta a alguns partidos⁷. Um vídeo ou similar também é citado por Vital da Cunha. Um ponto importante é que esse vídeo não está desassociado das matérias como uma “outra resposta”, mas fazem parte de

⁵ UOL. *Bancada evangélica de esquerda surge contra neopentecostais e conservadores*. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/eleicoes/2020/09/09/contraneopentecostais-1-bancada-evangelica-de-esquerda-se-lanca-em-2020.htm>. Acesso em: 24 jun. 2021.

⁶ FOLHA UNIVERSAL. *Bancada evangélica de esquerda?* Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/bancada-evangelica-de-esquerda/>. Acesso em: 24 jun. 2021.

⁷ COLETIVO BEREIA. *Mensagem anônima que circula em mídias sociais usa pânico moral contra partidos de esquerda*. 2020. Disponível em: <https://coletivobereia.com.br/mensagem-anonima-panicomoral/>. Acesso em: 25 jun. 2021.

um mesmo ecossistema de informações articulado e que tem como objetivo promover a desinformação, assumindo conscientemente a disseminação da mentira como uma estratégia discursiva que visa favorecer determinado grupo em detrimento de outros (Fonseca, 2020).

Neste diálogo com o texto de Christina Vital da Cunha interessa-me, particularmente, refletir sobre a relação entre democracia participativa e representativa e como a inserção em partidos políticos envolve elementos importantes que podem contribuir para o nosso olhar sobre as questões identitárias e suas contribuições para se pensar a política formal. Inicialmente é abordado um aspecto em que há uma rápida menção ao texto em debate em que cabe destacar alguns tópicos. Posteriormente comento a questão da atuação partidária, a qual me parece bem importante para o atual debate.

OLHAR PARA O NORTE E PARA A ECONOMIA: UMA NECESSIDADE

Provavelmente o livro de Delcio Monteiro de Lima, publicado em 1987, ficou mais famoso por seu título do que exatamente por seu conteúdo. “Os demônios descem do Norte” foi escrito em meio à uma época em que a presença norte-americana na política nacional de países da América Latina era bem intensa, numa política externa que dava suporte e promovia vários governos não democráticos. Os aspectos que associaram a atuação religiosa e as figuras dos televangelistas eram uma parte importante dessa história e foram explorados em vários trabalhos que associaram o período pós-guerra com o surgimento da Maioria Moral, da Nova Direita Cristã e com a ascensão do governo Reagan como elementos que demarcavam essa intervenção e auxiliavam a compreender a presença evangélica na política brasileira, particularmente a partir do final da década de 1980.

Ao se propor a discutir o neoconservadorismo, Lacerda (2018) aborda de forma interessante parte dessa literatura, desenvolvendo argumentos que ajudam a pensar a recente presença de políticos evangélicos no parlamento

brasileiro, caminho com o qual Vital da Cunha dialoga, e que surge de forma pontual em seu texto ao mencionar a questão dos EUA e do sistema econômico. Entendo que isso é parte importante dessa história, mas merece ser ampliada. Olhar a recente historiografia da religião norte-americana pode ser bastante útil para matizar as reflexões produzidas no campo das ciências sociais sobre essa discussão, nos auxiliando a ter uma melhor localização das origens desses discursos e práticas nos EUA. São vários os trabalhos que trazem novas luzes e recolocam no início do século 20 a gênese de toda uma concepção que parece ter se extrapolado de forma mais significativa em meio à ascensão e queda do governo de Donald Trump (Fonseca, 2021). Essas questões são particularmente importantes pela proximidade assumida e proclamada por Jair Bolsonaro em relação ao ex-presidente norte-americano.

Ambos os políticos podem ser entendidos como representantes de um populismo autoritário, como explorado por Demirovic (2019). É nesse contexto que devemos pensar o governo Bolsonaro em sua relação próxima com lideranças do segmento evangélico. Essas lideranças se erigem na polarização, numa transformação reacionária da democracia que é alimentada por uma lógica de confrontação. Distorcem valores de solidariedade e de sentido comum, contribuindo para uma neurotização das pessoas. Menosprezam opiniões divergentes, se negam ao diálogo e assumem postura anti-pluralista. Demirovic, nesse texto, escrito em 2018, aponta que em momentos de crise a opção de líderes populistas autoritários não se pautaria pela solução dos problemas, mas sim em alimentar ainda mais as polarizações e a buscar apoios em grupos abertamente criminosos e fascistas. O que ficou tristemente evidente no caso da Pandemia de Covid-19 com os dois países liderando os números mundiais de casos e mortes. Não fazer concessões é uma marca e a menção constante a “pânicos morais” movimenta seus discursos e de seus apoiadores. Daí em suas falas serem recorrentes a menção a assuntos relacionados à imigração, sexualidade, segurança pública, defesa da ordem, da família e dos valores tradicionais.

A associação dessas lideranças populistas autoritárias com evangélicos foi algo emblemático tanto no caso brasileiro como norte-americano. Aqui, um

ponto importante a ponderar em relação ao texto é a presença de elementos entre evangélicos tradicionais conservadores nos EUA anteriores ao período da guerra fria e que estiveram, tanto lá como aqui, presentes entre evangélicos tradicionais desde o início do século 20. Uma origem importante desses discursos não é encontrada entre os pentecostais, mas sim entre os segmentos tradicionais. Grupos estes que estão tão presentes no governo Bolsonaro e que, atualmente, têm quatro Ministros em posição de destaque, filiados exatamente a essas denominações⁸.

Questões relacionadas ao que se convencionou denominar de anti-comunismo e a existência de uma associação direta do cristianismo com o capitalismo parecem ter sido parte constituinte de todo o movimento originário dos grupos fundamentalistas no sul dos EUA, sendo algo de sua identidade que pode ser localizada no período entre guerras no início do século 20 (Carpenter, 1997; Kirby, 2018). Essa associação está muito presente e se avoluma, no caso norte-americano, a partir da promoção de uma forte postura anti-*New Deal* que envolveu lideranças evangélicas (Kruse, 2015; Philips-Fein, 2009, entre outros).

Por conta do escopo desse artigo-diálogo, não cabe o aprofundamento dessa questão, porém gostaria de salientar a importância que possui esse tópico que foi abordado pontualmente por Vital da Cunha, sendo que há uma enorme afinidade entre as práticas e os discursos que foram alimentados no berço fundamentalista norte-americano a partir da década de 1920 e que se encontram bem presentes nas acusações de evangélicos à esquerda vistas atualmente, as quais sustentam as lógicas e as práticas de grupos que dão forte sustentação ao governo de Jair Bolsonaro. Essas devem ser localizadas a partir da associação com o fundamentalismo norte-americano em suas

⁸ Na Casa Civil, o batista e General Luiz Eduardo Ramos, na Secretaria Geral o luterano Onyx Lorenzoni, na Educação o pastor presbiteriano Milton Ribeiro e na Advocacia Geral da União (AGU), após um tempo na Justiça, o também pastor presbiteriano André Mendonça.

origens temporais e geográficas junto às igrejas tradicionais, além de pensar em como estas têm atuado fortemente no momento presente (Fonseca, 2019).

PARTIDOS, ELEIÇÕES E IDENTIDADE EVANGÉLICA

A urgência dos desafios enfrentados na atualidade dá a exata percepção da importância de uma geração que tem inovado em estratégias e se posicionado de forma firme em diferentes temas. Também é importante salientar que qualquer análise atual precisa considerar esses desafios e suas respostas em uma perspectiva mais ampla, e é exatamente isso que é buscado no artigo de Vital da Cunha, representando uma importante contribuição de seu texto.

Nesse sentido penso ser importante avançar um pouco mais nesse olhar, abrangê-lo para a imbricada relação entre partidos políticos e seus arranjos e disputas internas que incluem a participação em processos eleitorais, os processos decorrentes que se estabelecem a partir da eleição e das realizações, e as agendas decorrentes de um mandato parlamentar.

Um primeiro aspecto importante que nos auxilia a matizar os desafios que se colocam na busca de fortalecimento da participação de grupos sociais na política pode ser dimensionado ao se considerar a participação de evangélicos em partidos políticos. No texto, o foco recaiu sobre candidaturas à esquerda selecionadas a partir de dois movimentos, a Bancada Evangélica Popular (BEP) e o Cristãos Contra o Fascismo (CCF). Esses movimentos participaram apoiando candidaturas em vários partidos de esquerda e ao consultar os dados do TSE⁹ para os candidatos apoiados pela BEP e conforme informações do Instagram do CCF¹⁰ é possível concluir que apoiaram 47 candidatos a vereadores, em cerca de 20 municípios de 6 estados que somaram algo em torno de 90 mil votos.

⁹ TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL. *Eleição Municipal Ordinária 2020*. Disponível em: <https://resultados.tse.jus.br/oficial/>. Acesso em: 25 jun. 2021.

¹⁰ Ver em: <https://www.instagram.com/cristaoscontraofascismo/>

Desses 47 candidatos dois foram eleitos e 15 ficaram como suplentes, o que, na grande maioria dos casos, simplesmente indica que obtiveram votação superior a 10% do quociente eleitoral exigido para que um vereador assuma uma das vagas na câmara municipal. Assim, tem-se que 30 desses candidatos não alcançaram o valor mínimo estipulado e ficaram designados como “não eleitos”. Os suplentes podem estar em posição distante e são alguns poucos que potencialmente poderão vir a assumir o mandato.

Uma ponderação importante é considerar os dados de como essa presença evangélica em pleitos eleitorais se deu a partir de uma visão que considere a atuação de partidos constituídos. Olhar o mesmo ponto a partir de uma outra perspectiva. Certamente é a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), com sua história e experiência nesse campo, uma importante referência a ser considerada (Fonseca, 2003). São vários os trabalhos e estudos que exploram as dinâmicas, experiências e estratégias eleitorais adotadas pela IURD desde a década de 1980 com a eleição de Roberto Augusto para deputado federal constituinte, até os dias atuais com uma ampla bancada federal, tendo tido em figuras como o Bispo Rodrigues – que foi condenado a prisão por seis anos em 2013 por crimes de corrupção passiva e lavagem de dinheiro no caso que ficou conhecido como *mensalão* – uma importante liderança política nacional na década de 1990 e início do século 21 (Fonseca, 2008).

Foi em 2005 que a liderança da IURD assumiu um outro caminho para estabelecer sua presença na política com a criação do Partido Republicano do Brasil (PRB), hoje apenas conhecido como Republicanos. Um dos partidos com maior crescimento nas eleições de 2020, é reconhecido como sendo um espaço da IURD, com seu presidente sempre ligado à denominação, mas não possuindo necessariamente entre os seus candidatos e quadros somente pessoas ligadas à igreja. Um levantamento da presença e eleição de evangélicos apoiados pelo Republicanos implicaria numa significativa pesquisa e, para efeitos desse diálogo, penso ser suficiente considerar as informações que Tanaka (2020) nos oferece. A autora identificou que os candidatos lançados nas eleições para vereador pelo Republicanos com a numeração 10.123 geralmente são figuras da IURD. O que para algumas cidades verificadas

realmente foi um fato. Considerando essa hipótese como verdadeira temos que o Republicanos apresentou 1504 candidatos com esta numeração, no mesmo número de municípios, e cerca de 400 destes foram eleitos.

Considerando que o foco do artigo está nos evangélicos em partidos de esquerda, penso que considerar essa questão no escopo do Partido dos Trabalhadores (PT) também pode ser um importante exercício. Novamente, somente considerando informações facilmente acessíveis por meio de reportagem recente, como a matéria de Roxo (2021) que informa que o PT contou com cerca de 2 mil candidatos que se declararam evangélicos e que concorreram ao cargo de vereador pelo partido em mil municípios de todos estados. Destes, 136 foram eleitos em 100 cidades e um pouco mais de mil ficaram como suplentes.

Assim, me parece ser fundamental nessa discussão sobre a presença de evangélicos em partidos, sejam de esquerda ou de direita, as estratégias e diretrizes político-partidárias existentes e de como estas se encontram ou não envolvidas em todo o processo de ligação com as políticas identitárias que incluem a filiação religiosa como um aspecto. No caso da IURD há um processo centralizado vinculado à instituição que não se faz presente somente no mundo da política formal, mas também é possível identificar que atua enquanto uma empresa de mídia e está presente em diversas outras áreas econômicas que incluem a construção civil, o sistema financeiro, entre tantas outras.

Já no caso do PT, o caminho é diferente e inclui o investimento no mapeamento e na realização de ações que visam a organização desse segmento no interior do partido, envolvendo os seus militantes filiados que já atuam no partido. Assim se deu a criação do Núcleo de Evangélicas e Evangélicos do PT (NEPT) que em seu primeiro encontro nacional - realizado em São Paulo em abril 2019 e que reuniu cerca de 100 pessoas de todas as regiões do Brasil – afirmou em carta assinada pelos participantes:

Conclamamos a todas as evangélicas e evangélicos a se integrarem e organizarem Comitês Lula Livre por todos os cantos de sua atuação, reunindo

irmãs e irmãos e atuando em coletivos, associações, sindicatos, universidades, diretórios municipais, estaduais e distrital do nosso partido.

E, por fim, compreendemos que é tarefa das evangélicas e evangélicos petistas organizar núcleos nos municípios, estados, territórios e no Distrito Federal, realizar ciclos de debates, estudos bíblicos e reuniões de oração sobre a realidade, a defesa da democracia, pela liberdade de Lula e contra a reforma da Previdência¹¹.

A questão religiosa enquanto identidade parece ser acionada nessa situação para reunir e aglutinar pessoas já envolvidas. Esse processo é distinto daquele capitaneado pela IURD em que a questão religiosa é parte de uma estratégia de campanha a partir da atuação da própria igreja, postura que também foi utilizada em processos de ocupação de espaços políticos e institucionais por ocasião da gestão do Bispo Crivella como Ministro da Pesca durante o governo da Presidenta Dilma Rousseff.

O que penso ser importante incluir nessa reflexão sobre a presença dos evangélicos em partidos de esquerda em sua “luta contra o Império” é que a atuação via questões identitárias não é a única existente, e talvez seja a que possui uma abrangência menor em termos de público envolvido e votos alcançados. É certo que a evidência midiática e a presença nas redes sociais dessas iniciativas é maior, pois estas se constituem exatamente em meio à esta época e algumas captaram bastante bem as oportunidades e novas dinâmicas que são estabelecidas em nossa era digital.

Sabemos que os evangélicos não são somente as poderosas figuras midiáticas que povoam as redes sociais e os canais de televisão, geralmente masculinas e brancas. Também é sabido que as respostas existentes no campo social não se esgotam nas expressões que defendem a igualdade de gênero, que assumem posturas antirracistas e que têm ocupado de forma destacada

¹¹ BRASIL DE FATO. *Evangélicos do PT enviam carta ao povo e pedem democracia, igualdade e Lula livre*. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/04/08/evangelicos-do-pt-enviam-carta-ao-povo-e-pedem-democracia-igualdade-e-lula-livre>. Acesso em: 29 jun. 2021.

uma série de espaços e fóruns públicos. Catapultados pelo acesso à *Internet*, há uma amplitude de movimentos e iniciativas que perpassam esses espaços e que envolvem algo que o artigo de Vital da Cunha comenta de passagem, a “questão geracional” e que, na fala de um dos entrevistados, aparece como uma diferença entre o que faz e pensa a “Velha Guarda” e aquilo que mobiliza e envolve jovens que até então não tinham “notoriedade”. A diferença não é só geracional, há componentes de classe e outras complexidades que devem ser considerados. É fato que várias reportagens foram publicadas visando estas iniciativas identitárias e a notoriedade também tem chegado até essas lideranças que agora se veem, inclusive, dando entrevistas para uma pesquisa da Universidade.

Um ponto que para mim parece ser potente nesse processo de ingresso em partidos políticos passa exatamente por explorar as potencialidades que esta presença possui. Não uma entrada mediada por movimentos externos, que representam uma interessante inovação, mas também merece destaque o envolvimento que enfrenta os desafios da militância partidária. Nesse sentido, o Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) parece ter um tipo de atuação mais organizada e direcionada para o público evangélico, envolvendo lideranças comunitárias e ações direcionadas para o segmento. Cabe lembrar que foi por meio do partido que Cabo Daciolo, depois famoso por seus jargões em que evocava “Deusxxx”, foi eleito deputado federal.

Uma importante liderança evangélica do partido, com amplos espaços na mídia e nas redes sociais, é o Pastor Henrique Vieira que foi eleito vereador na cidade de Niterói em 2012 e que renunciou à possibilidade de retornar ao mandato no início de 2019, quando assumiria por ser primeiro suplente. Vieira optou por manter uma forte militância pública, destacando-se como uma liderança evangélica brasileira à esquerda, atuando tanto em questões da sociedade civil, como também com destaque em seu partido, sendo assessor de um deputado estadual do PSOL.

No PSOL não há um núcleo evangélico, mas no caso do Rio de Janeiro é visível uma intencionalidade em relação à presença de representantes deste grupo nas eleições. Um ponto importante a sublinhar é que isto também

mostra o resultado de uma compreensão e do diálogo do partido com a realidade das cidades. Esse é um aspecto importante a considerar. A presença no território e o trabalho de base certamente resultarão na presença de evangélicos que participarão de processos e discussões. Ao não negar ou agir contra essa realidade - a presença evangélica nas periferias das grandes cidades - se torna impossível a não existência de quadros evangélicos na composição de seus militantes. Considerar e estimular essa identidade, entre tantas outras, é que parece ser cada vez mais uma questão importante, especialmente diante das disputas que têm ocorrido no seio da comunidade religiosa.

Em relação ao PT, foi a partir dos movimentos de favelas do Rio de Janeiro que figuras, como a de Benedita da Silva, ganharam projeção na política nacional, tendo sido uma das primeiras mulheres negras a ter ocupado, na década de 1980 e no processo de redemocratização, o cargo de vereadora. É Deputada Federal por vários mandatos, foi Senadora, Ministra de Estado e Governadora. É comum e recorrente a afirmação feita por Benedita de que é *petista e pentecostal*.

No PSOL do Rio de Janeiro há outra liderança evangélica importante, Mônica Francisco, deputada estadual que era assessora da vereadora assassinada Marielle Franco. Ela foi uma das três candidatas eleitas que trabalhavam no gabinete da vereadora e que foram retratadas no documentário “Sementes – mulheres pretas no poder” (2020) de Éthel Oliveira e Júlia Mariano. Pensar no que representam as lideranças e mandatos de Mônica e Benedita pode ser útil para identificar as alternativas dessa presença evangélica em partidos de esquerda: a partir de mulheres negras que caminham também por meio de militâncias com uma longa história de engajamento e que envolvem diferentes esferas, sendo que, no caso das duas, estão relacionadas diretamente à realidade das favelas na cidade. É por meio de um lugar de legitimidade que se constituem as suas narrativas e identifico nas suas diferenças e semelhanças pontos importantes para se pensar indicativos de mudanças na política atual e de estratégias de transposição de determinadas pautas para o interior da política representativa. Compreendo como complementares boa parte das diferenças entre as narrativas adotadas na campanha das duas candidatas em

2018, as quais acompanhei enquanto eleitor, sendo que é nessa intersecção que encontro um rico espaço a ser explorado visando pensar sobre uma atuação evangélica à esquerda na política partidária.

Primeiro é possível identificar nos discursos e postura das duas parlamentares uma percepção de um amplo processo histórico que considera os diversos avanços e lutas que foram se constituindo no contexto do processo de democratização antes e depois do final da ditadura civil-militar. A consciência desse processo mais amplo e de como se incluem outras questões é um ponto que me parece importante no estabelecimento de forças e de estratégias que contribuam na atuação que se dá no campo da política formal.

Ainda sobre essa presença partidária é significativo salientar como isso resulta em maior ou menor apoio de uma estrutura que se coloca à disposição de possíveis candidatos, tanto em relação ao acesso à parcela do Fundo Especial de Financiamento de Campanha ou mesmo de recursos financeiros do apoio recebido de candidatos a outros cargos de um mesmo partido e que são destinados a apoiar outras candidaturas. O tempo ocupado na veiculação da campanha no horário eleitoral gratuito na televisão e no rádio e diferentes facilidades ou acessos são outras questões que envolvem diversos aspectos e que não são de menor importância ao considerarmos uma disputa eleitoral.

Considerar esses processos e os desafios que representam para a atuação na política partidária é um desafio importante na construção de uma ainda limitada política representativa no Brasil. Recentes retrocessos, como a possibilidade de autofinanciamento, que pode ter como resultado a criação de uma plutocracia, nos remetem a toda uma necessária discussão sobre investimento eleitoral (Mancuso, 2015), considerando inclusive a questão dos custos eleitorais e de como os gastos feitos nas campanhas importam para as eleições (CEPESP/FGV, 2019).

É fundamental pensar essas questões junto a aspectos relacionados à inserção no território, como o trabalho com diversos grupos e o envolvimento nas estruturas partidárias, elementos importantes que vão se expressar de diversas formas, conforme o perfil e a atuação de lideranças evangélicas de

esquerda envolvidas em movimentos sociais e na vida partidária. Considero ser relevante a questão estratégica que separa as diferentes narrativas a serem adotadas em campanhas proporcionais e as adotadas em majoritárias. A presença de candidaturas majoritárias que optam por assumir um discurso demarcado pelas questões identitárias, não me parece ser uma marca de um “novo tempo” ou de mudanças que se estabelecem.

No texto a comparação escolhida foi entre as candidaturas à prefeita de Benedita da Silva em 2000 (PT/Rio de Janeiro) e a de Simoni dos Anjos em 2020 (PSOL/Osasco). Penso que poderia ser um outro “caso bom para pensar” analisar as mudanças em uma comparação entre a candidatura de Benedita em 2000 com a de 2020. O fato de Benedita da Silva ter sido candidata à prefeita nessas duas eleições coloca em questão um interessante desafio que é observar as mutações e as adaptações que questões relacionadas ao gênero e à raça ocuparam, ou não, no discurso da candidata nesses dois momentos. Como na atualidade essa questão foi abordada e como é possível identificar as mudanças em relação as composições sociodemográficas das votações recebidas pela candidata nos dois momentos. Identifico que um exercício como esse poderia representar uma oportunidade para se aprofundar ainda mais parte das questões provocadas pelo texto de Christina Vital da Cunha, que tive a feliz oportunidade de ler em primeira mão e aqui compartilhar minhas primeiras impressões.

REFERÊNCIAS

AVELAR, Lúcia. Dos movimentos aos partidos: a sociedade organizada e a política formal. *Política & Sociedade*, n. 11, p. 101-16, 2007.

CARPENTER, Joel A. *Revive Us Again: The reawakening of American Fundamentalism*. New York: Oxford University Press, 1997.

CEPESP/FGV. CENTRO DE POLÍTICA E ECONOMIA DO SETOR PÚBLICO/FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. *Os Custos da Campanha Eleitoral no Brasil: Uma análise baseada em evidência*. São Paulo: FGV, 2019.

Disponível em: https://www.cepesp.io/uploads/2019/05/Os-Custos-da-Campanha-Eleitoral-no-Brasil_Cepesp_BRAVA.pdf. Acesso em: 01 abr. 2021.

DEMIROVIC, Alex. El populismo autoritario como estrategia neoliberal de gestión de la crisis. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* 10 (junio), p. 116-34, 2019.

FONSECA, Alexandre Brasil. Enfrentado o mal aqui fora: a Igreja Universal do Reino de Deus e sua prática política. *Caminhos*, Goiânia, v. 1, n.2, p. 11-32, 2003.

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

FONSECA, Alexandre Brasil. Discursos evangélicos de uma nova Direita Cristã à Brasileira. In: SOLANO, Esther (Org.). *Brasil em colapso*. São Paulo: Editora Unifesp, p. 105-120, 2019.

FONSECA, Alexandre Brasil. Indústria 4.0 e desigualdades: desafios para a educação. *CADERNOS ADENAUER (SÃO PAULO)*, v. XXI, p. 143-163, 2020.

FONSECA, Alexandre Brasil. Revive Us Again: a deeper understanding of fundamentalism's continuing role in American life. In: ARRINGTON, A.; ADOGAME, A. (ed.). *Festschrift for Joel Carpenter*, no prelo, 2021.

KIRBY, Dianne. The Roots of the Religious Cold War: Pre-Cold War Factors. *Soc. Sci.*, 7, 56, 2018.

KRUSE, Kevin. *One Nation Under God: How Corporate America Invented Christian America*. New York: Basic Books, 2015.

LACERDA, Mariana Basso. *Neoconservadorismo de periferia: articulação familista, punitiva e neoliberal na Câmara dos Deputados*. Tese [Doutorado

em Ciência Política] – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018.

MANCUSO, Wagner Pralon. Investimento eleitoral no Brasil: balanço da literatura (2001–2012) e agenda de pesquisa. *Rev. Sociol. Polit.*, Curitiba, v. 23, n. 54, p. 155-183, 2015.

NOVAES, Regina. A divina política: notas sobre as relações delicadas entre religião e política. *REVISTA USP*, São Paulo, n. 49, mar/mai, p. 60-81, 2001.

PHILIPS-FEIN, Kim. *Invisible Hands: The Businessmen's Crusade Against the New Deal*. New York: W.W. Norton, 2009.

ROXO, Sérgio. Atrair eleitores evangélicos ainda é desafio para a esquerda. Rio de Janeiro. *O Globo* 7 fev 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/atrain-eleitores-evangelicos-ainda-desafio-para-esquerda-24872839>. Acesso em: 25 jun. 2021.

TANAKA, M. Resultados eleitorais, Republicanos e Igreja Universal. Blog Legis-Ativo. São Paulo, *Estadão*, 2020. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/blogs/legis-ativo/resultados-eleitorais-republicanos-e-igreja-universal/>. Acesso em 31 mar 2021.

ZUBOFF, Shoshana. Big Other: capitalismo de vigilância e perspectivas para uma civilização de informação. In: BRUNO, Fernando et al. (orgs). *Tecnopolíticas da vigilância: perspectivas da margem*. São Paulo: Boitempo, p. 17-68, 2018.

Recebido em: 05/04/2021

Aprovado em: 05/04/2021

RESPOSTA AOS COMENTÁRIOS

IDENTIDADES, PARTIDOS, CRISTIANISMO GLOBAL NA ANÁLISE SOBRE EVANGÉLICOS¹

*IDENTITIES, POLITICAL PARTIES AND GLOBAL CHRISTIANITY IN THE
ANALYSIS OF EVANGELICAL CHRISTIANS*

Christina Vital da Cunha²

A riqueza dos comentários feitos ao artigo “Irmãos contra o império” é notável. O desafio nesta tréplica é dialogar com eles equilibrando objetivos, potenciais e limites da proposta do texto original com as possibilidades analíticas que meus colegas salientaram em suas contribuições. Sem dúvida, este exercício guarda uma dimensão de “sociologia à queima roupa”³. Dado o volume de questões e problemas públicos que se pronunciam, cientistas sociais são convocados a explicar contextos, arranjos e situações no calor dos acontecimentos em *lives* e variados programas televisivos e radiofônicos. O empreendimento é louvável. Nem sempre tem sucesso, mas o fenômeno do intelectual *youtuber* e *influencer* em distintas redes sociais é uma realidade. Wright Mills, sociólogo americano, tradutor de Weber, pesquisador de classes sociais, trabalho e artes, em seu clássico “A imaginação sociológica”, publicado ao final dos anos 1950, anunciava o papel central que os cientistas sociais teriam daquele século em diante para a compreensão pública das mais diversas situações sociais combatendo medos e apatias. Em sua reflexão, a

¹ Como Citar: VITAL DA CUNHA, Christina. Identidades, partidos, cristianismo global. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, v. 39, p. 157-171, 2021.

² Professora Associada do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e coordenadora do LePar-Laboratório de Estudos Sócio Antropológicos em Política, Arte e Religião na Universidade Federal Fluminense, Brasil. E-mail: chris-vital10@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4867-1500>.

³ Expressão muito utilizada por Flávia Rios, minha amiga e colega de departamento de Sociologia na UFF, socióloga e pesquisadora das relações étnico-raciais, coordenadora do Núcleo de Estudos Guerreiro Ramos (N.E.G.R.A).

literatura teve um lugar especial para identificação de questões presentes nas sociedades até então, mas, aos cientistas sociais, caberia interpretar os fenômenos e orientar a ação. De modo um pouco mais matizado, antropólogos sugeriram que nos caberia contribuir com versões de segunda ou terceira mão (Geertz, 2008 [1978]) sobre acontecimentos. Não haveria, portanto, um domínio na produção das interpretações e os bons estudos revelam cada vez mais a polifonia que os constituíram. Nesta tréplica, pretendo me pronunciar em relação aos comentários trazendo sempre as situações e atores, ao lado da reflexão teórico metodológica, quando necessário.

Os comentadores de “Irmãos contra o império” são pesquisadores cujas carreiras são marcadas por extensa, séria e criativa produção. São homens e mulheres, de gerações, formações, universidades, nacionalidades distintas e que fizeram aportes a partir de seus pertencimentos, inquietações políticas e acadêmicas. Pela leitura atenta, perspicaz e generosa agradeço a eles, assim como ao também querido e admirável editor deste Debate por esta e tantas outras interlocuções. A ele, aos demais editores da revista Debates do NER e sua equipe, parabênizo pela eficiência e gentileza nos contatos, assim como por demonstrarem ânimo renovado em manterem este importantíssimo periódico em um mercado editorial brasileiro e internacional cada vez mais competitivo e, por vezes, hostil. Vida longa à Debates do NER!

QUEM SÃO OS EVANGÉLICOS “DE BASE”?

Ao menos três grandes questões foram exploradas pelos comentadores em suas réplicas à discussão inicial por mim proposta: a questão da identidade, da política partidária e da influência dos Estados Unidos da América no cristianismo global, com destaque para o brasileiro. Em linhas gerais, no artigo “Irmãos contra o império” tivemos como objetivo refletir sobre um momento de reorganização de grupos e segmentos de esquerda no Brasil, através de dados sobre a participação de evangélicos nas eleições 2020. As questões sobre identidade religiosa, racial, sexual e de gênero foram destacadas

na análise porque compunham meios de apresentação de si de ativistas e candidatos acompanhados na pesquisa. Meu olhar recaiu não propriamente sobre a construção das identidades sociais reais ou virtuais (Goffman, 1980) deles, mas sobre as performances em torno dessas identidades. Sendo assim, havia um interesse especial sobre como as identidades eram acionadas naquele contexto eleitoral. Se, por um lado, a revelação destas identidades produzia coesão, aproximação, reforçava (ou buscava reforçar) o capital político de atores, por outro lado, essas mesmas identidades emergiam como formas de acusação de uns contra outros e de (re) produção de estigmas.

No artigo original, acompanhamos coletivos e candidaturas de evangélicos e evangélicas identificando estratégias de visibilidade que envolveram, necessariamente, produção de narrativas, estéticas, articulações para dentro e fora do grupo religioso, escolha de partidos etc. Os integrantes dos coletivos anunciavam as “questões identitárias” por eles defendidas no âmbito da política partidária, eletiva, como próprias de suas lutas cotidianas. Se deixei claro ao longo do texto que a escolha do Movimento Bancada Evangélica Popular e do Cristãos Contra o Fascismo estabelecia um viés na medida em que se tratava, na maioria dos casos ali anunciados, de integrantes de movimentos sociais há mais ou menos tempo, com maior ou menor intensidade, alguns com formação superior, isso não deveria lhes projetar como pessoas distantes irremediavelmente da maioria evangélica também chamada de “base”. Esta reflexão nos leva a outra. O que chamamos de base evangélica? Atribui-se a ela uma “identidade”? A busca pela voz “da base”, pelo entendimento “da base” não significaria, na atualidade, uma espécie de fetiche de esquerda (acadêmica ou não)? Reconhecer o que é “a base” evangélica posiciona o ator detentor deste (suposto) conhecimento como proprietário de um conjunto de informações que o qualificam como um expert no que é ser evangélico no Brasil? Recordo-me bem das leituras de Novaes (1985; 1990) e Almeida (2006) realizadas entre o mestrado e o doutorado acentuando as várias formas possíveis de ser evangélico. A consideração radical desta assertiva derruba limites morais e cânones de área convidando-nos a observar a vida social e as composições e interfaces que

evangélicos elaboram em seus cotidianos – nos fazendo refletir, inclusive, sobre aproximações entre cristianismo evangélico e traficantes de drogas (Vital da Cunha, 2015). Steil e Toniol (2013) apresentam como a diversidade de abordagens sobre religião se estabelece nas ciências sociais, fruto de mudanças variadas seja no campo religioso, seja no campo acadêmico em termos das renovações em sua composição social aportando outros olhares e interesses. Indubitavelmente o crescimento percentual de evangélicos no país e sua busca singular por visibilidade (Giumbelli, 2013) obriga cientistas sociais da religião (ou não) a investigarem esses atores valorizando suas diferentes faces e modos de atuação.

Dados do Instituto DataFolha, veiculados em janeiro de 2020, revelam que os evangélicos no Brasil conformam 31% da população. Deste total, 58% são mulheres, 59% são negros (pretos e pardos), 62% tem até 44 anos de idade, 15% tem ensino superior (muito acima da média nacional que está em 8,7%, segundo dados do IBGE de 2019), 48% recebe até dois salários mínimos por mês. Quando o recorte recai sobre os que se autodeclaram fiéis de alguma denominação considerada neopentecostal, o número de mulheres chega a 69%. Com base nestas estatísticas poderíamos então traçar um perfil sobre a “base evangélica” como feminina, predominantemente com ensino médio (48% do total de evangélicos concluiu todo o ensino básico), majoritariamente negra. Informações demográficas ajudam a compor o mosaico do evangelismo no país, mas são insuficientes para compreendermos a miríade de possibilidades que se anunciam em torno de cada uma das variáveis desses estudos. Do ponto de vista sócio antropológico, como podemos falar sobre quem são “evangélicos de base” a partir destes dados? Os limites são inúmeros, deixando esse empreendimento em fundações movediças. A recente e excelente etnografia feita por Juliano Spyer, acompanhando evangélicos em uma periferia na Bahia, nos fornece muitos casos e dados importantes para refletirmos sobre a relação desses atores sociais com as questões econômicas, sociais, de gênero, moradia, raça, sexualidade. Mas nos gabarita a entender “a base” evangélica no Brasil? Talvez não. Ricas e abundantes pistas são oferecidas no estudo de Spyer, a mais rica delas

pode ser justamente a que indica para a diversidade de modos de compor a maioria demográfica dos evangélicos no Brasil, renovando o que já registrou a bibliografia clássica sobre o tema nas ciências sociais da religião no país.

O fetiche político (e às vezes até acadêmico) em torno da “base evangélica” não pode ser resolvido quando pensamos nessa maioria como um monólito. No entanto, devemos considerá-la analiticamente quando estão sendo produzidas performances pelos próprios atores em situação (Gluckman, 1987) em torno da “identidade de base”. Evidentemente, o calor da política exige respostas mais gerais, menos matizadas, mas é preciso ter cautela no que diz respeito à produção acadêmica.

Do ponto de vista demográfico, a maioria dos candidatos e ativistas entrevistados na pesquisa sobre as eleições 2020, apresentados no artigo “Irmãos contra o império”, comporiam o que se convencionou chamar de “base evangélica”. Mesmo os que têm formação universitária poderiam se considerar como “base” ou poderiam ser considerados assim por estudiosos ou políticos na medida em que partilham de inúmeras condições de vida semelhantes à base da pirâmide social (evangélica ou não). Ocupam determinadas posições na estrutura social e mesmo a visibilidade que vários deles alcançam nas redes sociais não lhes exime dos condicionantes sociais e materiais que a estrutura impõe. Seus agenciamentos, sem dúvida, resultaram na projeção de alguns deles como líderes de movimentos, ativistas reconhecidos nacional e internacionalmente e isso pode lhes conferir outro lugar social e econômico, mas não necessariamente. Talvez o catapultar que algumas redes universitárias proporcionam para eles, oferecendo a mobilidade que os laços fracos possibilitam (Granovetter, 1973), seja real para alguns, mas não é todo “pertencimento” universitário que viabiliza o acesso a redes e mobilidade social.

Quando se fala que evangélicos que se autoapresentam como progressistas⁴ ou de esquerda, não seriam “representantes” da maioria, que estão

⁴ No artigo apresento as inúmeras e às vezes conflitantes percepções de evangélicos sobre o que é ser “progressista”. Juliano Spyer apresentou em seus comentários uma pesquisa

distantes da base, qual o subtexto? A reflexão proposta por Alexandre Brasil em seus comentários sobre uma tensão entre representatividade indica vias para refletir sobre (supostos ou não) distanciamentos entre candidatos de esquerda e a maioria evangélica. Mas minha intuição é que o subtexto, o posicionamento prévio de muitos acadêmicos, políticos de esquerda e elites é que a maioria evangélica (tratados como mônadas) é conservadora (como se isso fosse autoexplicativo e exclusivo deste segmento religioso), tradicional. Neste enquadramento, serem progressistas ou de esquerda os projetaria para longe das “bases” de modo irreconciliável. O mais fascinante nesse olhar para a estrutura, para as bases sociais, parece-me, é observar o número crescente de evangélicos engajados em instituições ou que se formam em uma “cultura pentecostal” estabelecendo valores morais de referência através deste universo religioso (Vital da Cunha, 2018; 2021) em diálogo com a cultura e as expectativas sociais envolvendo-as, como bem lembrou Spyder com os dois casos que trouxe em seus comentários. Nessas atualizações, é possível que vejamos muitos pontos de contato entre a maioria evangélica e a diversidade a partir da qual a própria “esquerda evangélica” se apresenta. O volume e a capilaridade das mudanças vão sendo acompanhadas em sua complexidade ao longo de estudos dispostos a conectar a dimensão religiosa com outras tantas que compõem a vida social de qualquer indivíduo.

O reconhecimento da diversidade de modos de ser dessa “maioria evangélica” é importante para compreendermos as disputas por legitimidade internas ao grupo. Deste modo, entre as candidaturas acompanhadas e os entrevistados na pesquisa, a dimensão da luta diária envolve, além de questões de classe social, raça, gênero e sexualidade, uma disputa interna por legitimidade sobre suas identidades religiosas. Em recente postagem no *Twitter*, Vinícius Lima, candidato a vereador em São Paulo, desabafou sobre seu cansaço por viver em uma constante situação de descrédito em relação a

sob sua coordenação para o Instituto Idea Big Data (2018) apresentando outro conjunto de referências que vão ao encontro das que apresento detidamente em “Irmãos contra o império”.

ser evangélico e ser de esquerda. Em suas palavras: “Fazer política à esquerda sendo evangélico é cansativo. É sempre um lugar de prova. Provar para a sua igreja o seu amor à Jesus (sic) e provar para o seu grupo político a sua luta. O caminho menos cansativo é entender que esse lugar é solitário e fazer o que tem que ser feito: servir”⁵. Pensando no campo evangélico tal como nos sugere a teoria prática de Bourdieu, líderes evangélicos, formados por empresários e/ou elites econômicas as mais variadas – do setor imobiliário ao jurídico –, afirmam que ser evangélico é ser de direita ou conservador. Mencionei estes esforços em diversas postagens e vídeos de políticos evangélicos e líderes midiáticos em “Irmãos contra o império”. Mais recentemente, em 08 de maio de 2021, o antigo Ministro da Educação, Abraham Weintraub, fez um *tweet* sobre a iniciativa de integrantes da Bancada Evangélica Popular em lançarem um observatório para monitorar representantes nos três Poderes, conforme noticiado na Folha de São Paulo. O ex-ministro comentou, em seu *Twitter*: “Mamíferos que botam ovos, peixes que voam e evangélicos de esquerda. A folha di sun paulx inventa cada uma... Leitor da Bíblia de esquerda? Deve ser bonito como um ornitorrinco”. Essa disputa por legitimidade entre os que são progressistas ou de esquerda tem um desafio para além do teológico: a polarização recente do debate público. Esta polarização é destruidora das mediações tão fundamentais em diálogos, para o exercício pleno da democracia, enfim, como nos chama atenção João Cezar Rocha (2021). Ou seja, se por um lado denunciemos o olhar para a “maioria evangélica” como “naturalmente” conservadora, reconhecemos o domínio dessa narrativa no campo evangélico (e para fora dele), mas insistimos na necessidade de olharmos para as várias formas de experimentar essa identidade e, igualmente, a fluidez, a dinâmica desses processos existenciais e sociais. É preciso avançar nas reflexões considerando as contradições, controvérsias e arranjos situacionais.

Em consideração ao comentário de Marina Lacerda, diria que o uso da expressão “Irmãos contra o império” no título do artigo se justifica pela

⁵ Postagem no *Twitter* de 15 de abril de 2021. Acesso no mesmo dia.

força interna que a noção assume para o grupo de atores acompanhados na pesquisa com sentidos diversos, mas convergentes entre eles. Por um lado, assume uma dimensão de luta contra o sistema capitalista (tal como Ariovaldo Ramos apresenta em entrevista concedida à pesquisa, dimensão que chamou atenção de Marina Lacerda em seus comentários) e também teológica na afirmação do Reino de Deus que se oporia ao Império pela força da mensagem bíblica que o primeiro expressa de amor, solidariedade e união. Uma forma de luta sócio teológica que perpassa a trajetória dos atores acompanhados na pesquisa e que, em si, aponta também para disputas, contradições, controvérsias.

A INFLUÊNCIA NORTE-AMERICANA NO EVANGELICALISMO BRASILEIRO

Os questionamentos levantados acima sobre uma conexão por vezes imediata, singular e inescapável da maioria evangélica com o conservadorismo político e moral não deixa de considerar a influência que o evangelismo norte-americano (em sua face conservadora) teve e tem entre este grupo religioso no Brasil. Em diversas passagens do texto, menciono tais aproximações indicando autores que o fizeram com excelência. Maria das Dores Campos Machado faz uma interessante reflexão dando lugar à memória para a compreensão de discursos e práticas de evangélicos no passado (antes e durante a Ditadura Militar no Brasil) e na atualidade, incidindo em revisões discursivas que ocorrem não só entre evangélicos de esquerda, mas também de direita no país. Os conflitos por representação política (entre direita e esquerda evangélica, e também católica) teriam o sentido de uma disputa por hegemonia cultural. Em linha semelhante, Alexandre Brasil e Marina Lacerda referem-se a seus próprios trabalhos e de outros pesquisadores enfatizando as conexões entre cristianismo branco norte-americano, conglomerados econômicos e política eleitoral nos EUA com forte influência sobre

o evangelismo no Brasil, sobretudo durante a campanha e a presidência de Jair Bolsonaro.

Segundo Rolim (1985), fartamente citado por Lacerda em seus comentários, predominou no país a marca do pentecostalismo dos “brancos estadunidenses” que “deu particular ênfase ao batismo no Espírito Santo, na glossolalia, aos dons de cura e de falar em línguas estranhas” (Rolim, 1985, p. 70). Na mesma citação, o autor salienta que a visão dos crentes brancos norte-americanos era diferente da dos negros pentecostais. Para estes, práticas religiosas e sociopolíticas eram indissociáveis. No artigo “Irmãos contra o império” o destaque recaiu justamente sobre os evangélicos que associam lutas cotidianas por sobrevivência à dimensão política e também religiosa⁶. Talvez suas performances, estéticas e gramáticas não sejam majoritárias no segmento evangélico no Brasil, mas se somam situacionalmente às suas vozes em uma ou outra agenda em especial. Na pesquisa que realizo acompanhando associações de juristas evangélicos, as ações e performances se assemelham em muito aos evangélicos estadunidenses destacados nos comentários de Alexandre Brasil Fonseca e Marina Lacerda. Outros trabalhos serão publicados resultantes da pesquisa do ISER sobre as eleições 2020 destacando este *mainstream* da política evangélica no Brasil e em alguns deles, sem dúvida, esta discussão será retomada em profundidade em razão propriamente dos atores que são foco do estudo.

⁶ Inspirada na obra “O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo”, do filósofo italiano Giorgio Agamben (2011), Mariana Côrtes (2020) faz uma bela discussão sobre a existência de uma zona de indistinção entre privado e público, ou, entre oikos e polis, nos termos do autor para evangélicos considerados de direita ou conservadores no Brasil. Argumento que esta zona de indistinção a qual Côrtes se refere, a contiguidade entre esferas, vale também para o caso de evangélicos de esquerda ou progressistas por mim acompanhados na pesquisa, embora com interesses e resultados distintos dos chamados conservadores.

SOBRE A DISPUTA PARTIDÁRIA E RELIGIOSA

A questão partidária foi outra dimensão destacada nos comentários ao artigo “Irmãos contra o império”. Em publicação anterior (Vital da Cunha, Lopes e Lui, 2017), apresentamos disputas político partidárias e religiosas entre o Partido Social Cristão (PSC) e o então Partido Republicano Brasileiro (PRB), atual Republicanos, e, respectivamente, Assembleia de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus. Nas eleições 2014, líderes partidários anunciaram seu anseio em torno do crescimento das duas legendas. Na ocasião, o PRB teve um aumento significativo em sua bancada saindo de 10 deputados federais eleitos em 2010 para 21 em 2014, enquanto o PSC decresceu de 17 eleitos em 2010 para 14 deputados federais eleitos em 2014. A questão dos partidos de viés religioso foi abordada nesta mesma revista sobre as eleições municipais que antecederam as que tratei em meu artigo (Carvalho e Oro, 2017; Freston, 2017). As reflexões ali contidas são importantes e merecem atualização diante das inúmeras movimentações e tentativas continuadas de formação de grupos partidários com bases religiosas.

Em seus comentários, Alexandre Brasil investe boa parte de sua atenção ao tema abordando estratégias denominacionais e partidárias no passado e no presente. Se no passado nossa atenção se voltou às disputas entre legendas que podem ser consideradas fisiológicas ou de direita, meu interesse recai sobre a recente movimentação de partidos de esquerda na direção do diálogo e da ampliação de candidaturas evangélicas entre aquelas com visibilidade e significativo investimento partidário. O caso do Partido dos Trabalhadores (PT) talvez seja o mais emblemático nas eleições de 2020, ao lado do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). Geter Borges, um dos principais articuladores do Núcleo de Evangélicas e Evangélicos do PT, lançado em São Paulo em 2019, é militante de esquerda de grande expressão. Religioso Batista, foi assessor da bancada do PT na Câmara dos deputados e foi secretário executivo do Movimento Evangélico Progressista (MEP) para o período de 2003-2007, coincidindo com o primeiro mandato do PT na presidência da República com Luiz Ignácio Lula da Silva. É nossa pretensão refletir

de modo mais detido sobre esta questão em produção futura resultado da pesquisa ISER – LePar/UFF.

A leitura de David Lehmann de “Irmãos contra o império” chama atenção para a laicidade, tema candente na agenda pública brasileira desde o final do século XIX, mas que assumiu grande visibilidade a partir de meados dos anos 1990. Para ele, uma questão importante tratada em meu texto seria a separação que os candidatos e ativistas entrevistados fazem entre serem religiosos e fazerem da política um meio de defesa dos valores próprios de seu grupo religioso e de suas igrejas. Em suas palavras: “Faço menção do tema para aclarar que laicidade não quer dizer que discursos religiosos não devem aparecer na vida política, mas sim que instituições religiosas e suas normas não devem ter um papel em decisões técnicas ou burocráticas do Estado” (Lehmann). Considero esta expressiva do modo a partir do qual evangélicos de esquerda ou progressistas buscaram legitimar publicamente até aqui suas candidaturas e mandatos. Entre os chamados evangélicos conservadores, pelo contrário, suas presenças na política se justificaram, no mais das vezes, por serem defensores privilegiados de valores cristãos, ainda que esses conflitem com as leis republicanas. Destaco a assertiva de Lehmann também porque esta me remeteu imediatamente a uma formulação de Pierucci em “De olho na modernidade religiosa”, editorial de abertura do Dossiê Sociologia da Religião, na revista Tempo Social (2008). Nela, o autor faz uma ode à secularização. Sem temer ser diretivo demais, pecar contra “relativizações necessárias”, ele disse:

Em matéria de modernidade secular, se eu puder escolher, fico com a "secularização do Estado". Politicamente convencido de que pessoas livres (re)querem Estados laicos, bato-me já há algum tempo (desde 1998 pelo menos) pelo seguinte *desideratum*: oxalá os cientistas sociais e historiadores passássemos pouco a pouco a incorporar, majoritariamente e rotineiramente, a idéia de secularização do Estado como um componente crucial, se não o mais crucial de todos, da conceituação histórico-social de uma secularização da qual não pode abrir mão toda modernidade que se preze (Pierucci, 2008, p. 12).

Comecei esta réplica falando sobre a convocação contemporânea de cientistas sociais para se posicionarem sobre os mais variados problemas públicos. Fecho com esse querido (e também polêmico) sociólogo que na história recente das ciências sociais nunca temeu esse papel. Suas contribuições ao debate sobre religião, política e Estado são notáveis referências a inspirarem gerações posteriores que, em seus estudos e posicionamentos, buscam fontes para a compreensão de arranjos e dinâmicas sociais que persistem na memória e nas atualizações discursivas de atores em campo, como lembrou Maria das Dores Campos Machado.

O que não foi possível comentar nesta tréplica fica como promessa de diálogo a ser retomada em outras publicações resultantes deste trabalho coletivo de pesquisa. Mais uma vez, obrigada.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- ALVITO, Marcos. Nós contra o mundo. Pentecostais ajudam na inserção social dos mais pobres, mas criam uma guerra espiritual: fora da igreja só existe o diabo. *Revista de História do Museu Nacional* 87(8), p. 27-9, 2012.
- CARVALHO JUNIOR, Erico. ORO, ARI PEDRO . Eleições municipais 2016: religião e política nas capitais brasileiras. *Debates do NER*, n. 32, p. 15-68, 2017.
- CONTINS, Marcia. Subjetividade e alteridade: os pentecostais negros no Brasil e nos Estados Unidos. *Logos*, 11, n. 2, p. 24, 2015.
- CÔRTEZ, Mariana. Entre a danação e a glória: o ministério de flordelis e o problema da oikonomia cristã. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 20, n. 38, p. 83-95, 2020.

COWAN, Benjamin Arthur. "Nosso Terreno": crise moral, política evangélica e a formação da "Nova Direita" brasileira. *Varia História*, 30, p. 101-125, 2014.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas* / Clifford Geertz. - l.ed., IS. reimpr. - Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. Cultura Pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña. *Sociedad y Religión*, v. 23, pp. 13-43, 2013.

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

GOFFMAN, Erving. *Estigma e identidade social*. In: *Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 3ª ed., 1980.

GRANOVETTER, Mark S. The Strength of Weak Ties. *The American Journal of Sociology*, Vol. 78, No. 6, p. 1360-1380, 1973.

FERREIRA, Jorge; REIS FILHO, Daniel Aarão (Org.). *As esquerdas no Brasil*. 2º vol.: Nacionalismo e reformismo radical, 1945-1964. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FONSECA, Alexandre Brasil. Discursos evangélicos de uma nova Direita Cristã à Brasileira. In: SOLANO, Esther (Org.). *Brasil em colapso*. São Paulo: Editora Unifesp, 2019. p. 105-120.

FRESTON, Paul. A RELIGIÃO E AS ELEIÇÕES MUNICIPAIS BRASILEIRAS DE 2016: A VERDADEIRA NOVIDADE. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 18, n. 32, p. 81-86, jul./dez. 2017.

NOVAES, Regina. A divina política: notas sobre as relações delicadas entre religião e política. *REVISTA USP*, São Paulo, n. 49, p. 60-81, 2001.

NOVAES, Regina. Ouvir para crer: os racionais e a fé na palavra. *Religião e sociedade*, v.20, n 1, 1990.

NOVAES, Regina. Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania. *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, n. 19, 1985.

PIERUCCI, Antonio Flávio. De Olho na Modernidade Religiosa. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 20, n.2, 2008.

PORTINARI, Natalia. VÍDEO: Eleitor Evangélico Tem Alta Expectativa Para Governo Bolsonaro. *Época*, 7 Nov. 2018. Disponível em: epoca.globo.com/video-eleitor-evangelico-tem-alta-expectativa-para-governo-bolsonaro-23211744. Acesso em: 30 jun. 2021.

ROCHA, João Cezar de Castro. *Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político*. Goiânia: Editora e Livraria Caminhos, 2021.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: Uma Interpretação Sócio-Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985.

SANTOS, Lyndon de Araújo. O púlpito, a praça e o palanque: os evangélicos e o regime militar brasileiro. In: FREIXO, Adriano de; MUNTEAL FILHO, Oswaldo (Ed.). *A ditadura em debate: Estado e sociedade nos anos do autoritarismo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

SPYER, Juliano. *O povo de Deus: quem são os evangélicos e porque eles importam*. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. A trajetória das ciências sociais da religião no Brasil e as diferentes perspectivas sobre o religioso. In: ALBUQUERQUE MARANHÃO, Eduardo Meinberg de (Org.). *(Re)conhecendo o sagrado. Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidades*. 1ed. São Paulo: Fonte editorial, p. 173-196, 2013.

VITAL DA CUNHA, Christina. Pentecostal cultures in urban peripheries: a socio-anthropological analysis of Pentecostalism in arts, grammars, crime and morality. *Vibrant*, v.15 n.1, 2018.

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

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

Recebido em: 28/05/2021

Aprovado em: 28/05/2021

ENTREVISTA

CORPOS, AFETOS, SENSIBILIDADES E O SENTIMENTO DA HISTÓRIA¹

BODIES, AFFECTS, SENSIBILITIES, AND THE FEELING OF HISTORY

Henrique Fernandes Antunes²

Em dezembro de 2019, tivemos o prazer de receber Charles Hirschkind, professor do Departamento de Antropologia da University of California Berkeley, no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Sua primeira visita ao Brasil foi feita a convite do Projeto Temático Fapesp “Religião, Direito e Secularismo” (2015/02497-5). Na ocasião, realizamos um seminário interno e uma conferência aberta no CEBRAP³, bem como um evento na Universidade de Campinas, em parceria com o Laboratório de Antropologia da Religião (LAR). Antes de seu retorno aos Estados Unidos, tive, juntamente com Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo, a oportunidade de realizar uma entrevista com nosso convidado, a qual integra o presente número da Debates do NER.

Somada à tradução do artigo *The Ethics of Listening: Cassette Sermon Audition in Contemporary Egypt*, a publicação da entrevista permite a todos atestar a relevância de seu pensamento e obras para o pensamento antropológico e para os estudos de religião contemporâneos. A tradução remete a um momento anterior de seu trabalho (o artigo foi originalmente publicado em 2001 na *American Ethnologist*), baseado em sua pesquisa no Egito, focada

¹ Como citar: ANTUNES, Henrique Fernandes. Corpos, afetos, sensibilidades e o sentimento da história. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 175-177, 2021.

² Pós-doutorando pelo International Postdoctoral Program do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, Brasil. E-mail: hictune@yahoo.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4215-9314>.

³ A conferência está disponível na íntegra no canal do CEBRAP no YouTube, podendo ser acessada no link <https://www.youtube.com/watch?v=NVIG0qWe4vk>.

na questão das novas tecnologias midiáticas e sua relação com o sensorio, atentando para as formações éticas e políticas que emergiam a partir dessa relação. Naquele momento, se tratava de explorar as formas pelas quais práticas e tradições islâmicas foram revistas e, ao mesmo tempo, renovadas pelos novos meios de comunicação, assim como por novas configurações da vida social e política no Egito.

A entrevista, por sua vez, além de retomar questões e temas de seu primeiro trabalho, adentrou também os caminhos que culminaram em uma mudança de objeto e de temática em seu mais recente livro, *The Feeling of History: Islam, Romanticism, and Andalusia* (Hirschkind, 2020). Enquanto seu livro anterior, *The Ethical Soundscape* (Hirschkind, 2006), buscava apreender a relação entre novas mídias e o sensorio para as práticas e ética religiosas, *The Feeling of History* nos convida a olharmos ao passado islâmico da Europa e aos modos pelos quais este insiste em habitar seu presente, pondo em xeque as narrativas que buscam assegurar uma identidade europeia marcadamente cristã.

Em uma perspectiva mais ampla, a entrevista apresenta não somente os temas de pesquisa que cativaram o antropólogo, mas oferece ao leitor uma espécie de inteligibilidade a posteriori dos caminhos que o levaram dos Estados Unidos ao Egito e, mais recentemente, à Espanha. No entanto, como nos lembra Bourdieu (1986), é necessário atentar para o fato de que todo relato autobiográfico se baseia, pelo menos em parte, na preocupação em dotar de sentido e de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, atribuindo inteligibilidade aos percursos e percalços de uma vida. Apesar do alerta de Bourdieu de que a produção de uma história de vida (tratando um conjunto heterogêneo de acontecimentos e acasos como um relato coerente de uma sequência de episódios com significado e direção) talvez seja uma forma de conformar-se com uma ilusão retórica, acreditamos que a presente entrevista nos possibilita enfrentar essa armadilha biográfica, na medida em que a trajetória de um autor não expõe apenas os caminhos percorridos ao longo de uma vida, mas pode nos apresentar

um retrato de um momento particular de uma área do conhecimento e de seus debates candentes.

Ao ler a entrevista, me parece claro que esta trata não somente da trajetória de vida e acadêmica do pesquisador, mas retrata algumas das questões e preocupações que levaram a antropologia a algumas viradas e a um novo momento, se ausentando dos domínios exclusivos da religião para questionar as formas do secular, deixando de privilegiar uma antropologia do simbólico para focar no corpóreo, sensório, ético e estético, e, mais recentemente, retomando temas clássicos, como a relação entre antropologia e história, a partir de um novo olhar. Assim, a Debates do NER convida seus leitores a embarcar nessa jornada pela trajetória de Charles Hirschkind, assim como nos trajetos do pensamento antropológico contemporâneo.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. L'illusion biographique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, v. 62-63, p. 69-72, jun., 1986.

HIRSCHKIND, Charles. The Ethics of Listening: Cassette Sermon Audition in Contemporary Egypt. *American Ethnologist*, v.28 (3), pp. 623-649, 2001.

HIRSCHKIND, Charles. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006.

HIRSCHKIND, Charles. *The Feeling of History: Islam, Romanticism, and Andalusia*. Chicago: University of Chicago Press, 2020.

Recebido em: 24/03/2021

Aprovado em: 24/03/2021

ENTREVISTA COM CHARLES HIRSCHKIND – 19/12/2019¹²

INTERVIEW WITH CHARLES HIRSCHKIND³

Bruno Reinhardt⁴

Eduardo Dullo⁵

Henrique Fernandes Antunes⁶

Bruno Reinhardt; Eduardo Dullo; Henrique Antunes: Antes de mais nada, gostaríamos de lhe agradecer por nos receber e conceder esta entrevista. Gostaríamos de começar lhe perguntando sobre sua trajetória pessoal e profissional. O que o levou a escolher a antropologia e quais foram suas principais influências para se tornar um antropólogo?

Charles Hirschkind: Eu havia desistido da faculdade após o primeiro ano e passei oito anos ausente da faculdade, a maioria tocando música,

¹ Como citar: REINHARDT, Bruno; DULLO, Eduardo; ANTUNES, Henrique. Entrevista com Charles Hirschkind – 19/12/2019. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 179-207, 2021.

² Esta entrevista foi feita por ocasião do Seminário de Pesquisa realizado pelo Projeto Temático Religião, Direito e Secularismo (2015/02497-5) no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), cujo apoio agradecemos.

³ Tradução por Henrique Fernandes Antunes.

⁴ Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. E-mail: bmnreinhardt@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3853-5927>.

⁵ Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail: edudullo@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3793-7406>.

⁶ Pós-doutorando pelo International Postdoctoral Program do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, Brasil. E-mail: hictune@yahoo.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4215-9314>.

quatro anos na Itália e quatro anos nos Estados Unidos. Enquanto eu estava no norte da Itália trabalhando como músico, também trabalhava durante o dia em fábricas e acabei conhecendo muitas pessoas de várias partes do mundo árabe. Assim, aprendi um pouco de árabe durante o trabalho na fábrica. Após oito anos fora da universidade, meu apartamento foi invadido e todo o meu equipamento musical foi roubado. Naquele momento, decidi que deveria retomar os estudos e, por estar interessado na língua árabe, comecei a aprender árabe como um estudante de graduação mais velho na San Francisco State University. Parte do meu interesse no Oriente Médio tinha se desenvolvido dessa forma. Além disso, tenho uma irmã mais velha que é antropóloga. Também havia lido alguns livros de antropologia. Coisas antigas como Marvin Harris. Não sei se você já leu Marvin Harris, é um tipo antigo de antropologia, mas era divertido de ler na época. Acho que foi isso que me levou inicialmente a fazer algumas aulas de antropologia e, eventualmente, a me concentrar no Oriente Médio. Quando entrei na pós-graduação, comecei rapidamente a ler e depois a trabalhar com Talal Asad, e, como você sabe, ele se tornou uma influência importante para mim. Fiz muito do meu trabalho de pós-graduação em estreita colaboração com ele. Depois, na última parte da minha carreira de pós-graduação, ele se mudou para a Johns Hopkins University. Eu o acompanhei e lá estudei teoria política durante dois anos com William Connolly e Kristie McClure e um grupo de pesquisadores que estavam engajados em repensar criticamente o liberalismo. Isto também teve um impacto considerável em minha trajetória intelectual. Finalmente, eu sempre me interessei pela música e tentei fazer carreira nela, como mencionei. Então, quando decidi retornar à universidade, pensei que tinha deixado a música para trás, que ela tinha sido roubada quando meu apartamento foi invadido. Mas descobri que talvez houvesse uma sensibilidade que havia adquirido durante os três anos e que continuava a moldar o tipo de decisões e interesses que desenvolvi ao longo de minha carreira de pós-graduando.

B.R.; E.D.; H.A.: Isto aconteceu durante a década de 1990? O que você estava lendo além de teoria política? Você estava lendo também outros antropólogos durante seus cursos de pós-graduação?

C.H.: Eu estava lendo outros antropólogos, mas também muito sobre religião medieval, que sempre encarei como um recurso útil para repensar as coisas. Presumimos que o passado distante é irrelevante, mas quando olhamos de perto, encontramos todo tipo de ideias bastante interessantes que continuam sendo muito pertinentes. Encontrei muitos aspectos da sociedade medieval que foram muito úteis para pensar sobre as formas religiosas e políticas contemporâneas, particularmente em relação a questões de ética e incorporação⁷. E, claro, eu tinha lido Marcel Mauss, que era uma figura importante para Talal Asad, assim como alguns contemporâneos de Mauss, como Pierre Janet e Théodule-Armand Ribot, que se dedicaram a estudos psicológicos sobre distúrbios dissociativos. Acabei sendo conduzido ao trabalho de Marcel Jousse, cujas ideias foram fundamentais para a forma como eu desenvolvi a noção de incorporação em meu primeiro livro. Jousse manteve um forte diálogo com pensadores franceses contemporâneos como Janet, Mauss, assim como Bergson, e estava particularmente interessado nas dimensões fisiológicas e sensório-motoras, não só em relação à fala, mas também à consciência e percepção. Seu foco central eram as tradições e práticas orais, como o canto e a narração de histórias, o que o levou a uma apreciação das dimensões rítmicas da aprendizagem corporal, incluindo a importância da organização bilateral do corpo. Minha ênfase em “The Ethical Soundscape” (Hirschkind, 2006) na importância do sensório para as práticas de audição de sermões, e nas línguas islâmicas de experiência sinestésica, foi moldada, até certo ponto, pela minha descoberta de Jousse.

⁷ Seguindo a orientação adotada na tradução do artigo “Is there a secular body?” (Hirschkind, 2017), optamos por traduzir a forma inglesa “embodiment” pelo neologismo “incorporar”.

B.R.; E.D.; H.A.: Você acredita que o fato de ter entrado em contato com algum senso de alteridade que o colocou em conexão com o Oriente Médio e o Islã como uma tradição, antes de sua graduação, mudou a maneira como você, enquanto antropólogo, olhou para esse contexto? Você acredita que isso fez alguma diferença?

C.H.: Não tenho certeza de que tenha feito diferença. Penso que as pessoas desenvolvem apegos a lugares por muitas razões diferentes, algumas das quais talvez nunca compreendam. O que leva alguém a ser atraído para algum lugar, que aspectos de sua própria experiência podem orientá-lo em direção a algo? Muito disto frequentemente permanece imprevisível e obscuro em minha experiência. Às vezes, ao explorar locais de trabalho de campo, surge um apego por razões complexas. Embora eu nunca tenha pensado tanto sobre isso quando fui para a universidade, posso ver agora, em retrospectiva, que diferentes aspectos de minha experiência antes de me tornar um universitário me orientaram para certas questões e para uma certa parte do mundo.

B.R.; E.D.; H.A.: Como surgiu a ideia de estudar o Egito, e mais especificamente os sermões em cassete?

C.H.: A escolha do Egito é fácil de responder. Havia alguns poucos lugares no Oriente Médio que tinham bons programas de Árabe. Na época, o Egito era um e a Síria era outro. Comecei durante meu último ano de trabalho de graduação passando os verões cursando aulas de árabe no Cairo. Mais tarde, quando comecei a formular um projeto de dissertação, planejei inicialmente fazer algo sobre a imprensa. Eu havia lido alguns dos trabalhos clássicos sobre a história da imprensa, como Elizabeth Eisenstein e Lucien Febvre, assim como o livro de Habermas sobre a esfera pública, que me inclinou para um projeto sobre os jornais egípcios. Então, quando cheguei ao Cairo e descobri que poucas pessoas liam jornais, além das páginas esportivas, esse projeto começou a me parecer muito menos interessante. Quando vamos

a algum lugar pela primeira vez e estamos lendo a imprensa todos os dias a fim de aprender sobre os eventos atuais de interesse público (isto foi antes da Internet tornar os jornais obsoletos), rapidamente temos a impressão de que os jornais devem ser muito importantes. Mas, ao conversar sobre essas notícias com as pessoas que encontrava elas diziam: “O quê?”. Bem, acabei entendendo que muito do conteúdo dos jornais não era realmente tão importante para a maioria das pessoas. Este outro meio, o sermão gravado em fitas cassete, por outro lado, parecia ser muito mais ubíquo. Acredito que o fato de eu vir de uma família muito secular, atea, provavelmente contribuiu com um certo fascínio pela vida religiosa. A total rejeição por parte de meus pais produziu uma curiosidade pela religião e, talvez, estranhamente, uma abertura. Você perguntou sobre os sermões, essa é outra parte da resposta. Ao lermos a literatura orientalista clássica sobre o Oriente Médio, nos deparamos com uma certa forma pela qual muitas de suas dimensões, como Edward Said enfatizou, contrastam fortemente com as europeias. Em particular, encontramos em alguns dos escritos orientalistas um diagnóstico de um apego excessivo às dimensões materiais da religião, bem como às materialidades da linguagem. O árabe, por exemplo, é descrito como uma língua sobrecarregada por suas rígidas estruturas gramaticais, uma língua em que há um apego exagerado ao som, à pronúncia e à poética, o que teria levado a uma ênfase inadequada na questão do significado; em suma, um privilégio do significante em detrimento do significado. Estes tipos de observações eram comumente feitos por europeus que visitaram o Oriente Médio no século XIX e início do século XX. Estas opiniões também foram adotadas por muitos egípcios e outros árabes, que diziam: “sim, nossa própria língua é inadequada, não podemos realmente nos expressar com a fluidez que encontramos nas línguas europeias porque é muito rígida”. Uma resposta a este julgamento por parte de estudiosos do Islã foi dizer: “não, árabes e muçulmanos também possuem reflexão: por trás dessas tradições retóricas que enfatizam as dimensões poéticas e materiais da língua, também há uma forma real de pensamento”. De algum modo, isso não me pareceu ser uma resposta adequada. Acho que fui atraído pela ideia de que era preciso

questionar os próprios conceitos de “pensamento” e de “razão” que estão na base de tais julgamentos, e abordar a questão através de lentes que não simplesmente contrariam este estereótipo orientalista em seus próprios termos, mas que começam a questionar os fundamentos a partir dos quais esta perspectiva emerge.

B.R.; E.D.; H.A.: Em um sentido de ritualização excessiva?

C.H.: Excesso de ritualização, de repetição e de fórmulas. É claro, dizemos todo tipo de frases a partir de fórmulas no discurso cotidiano. Mas, quando concentramos a atenção analítica nelas, muitas vezes elas aparecem como desvios do pensamento em detrimento de uma mera formalidade.

B.R.; E.D.; H.A.: E o oposto disso seria alguma filosofia islâmica abstrata que também é desincorporada?

C.H.: Exatamente. É por isso que os sermões eram um objeto interessante. Suponho que muitos dos elementos em que acabei me concentrando foram atributos que apresentavam um desconforto em relação a um ponto de vista binarista sobre a linguagem. Os sermões têm conteúdo cognitivo, podemos pensar neles em termos de um discurso, e ainda assim eles são fortemente configurados por aspectos não-discursivos.

B.R.; E.D.; H.A.: Há muitas maneiras de estudar a mídia do ponto de vista das ciências sociais. Como foi sua abordagem? Penso que seu primeiro livro apresenta uma interessante conexão entre noções de circulação, consumo de mídias e o processo de incorporação. Como você adentrou, metodologicamente e etnograficamente, esse mundo de sermões em fitas cassetes, de ouvir com as pessoas, de aprender algumas de suas técnicas?

C.H.: Como digo no livro, por um lado, estudei com vários pregadores, um deles bastante próximo a mim durante todo o período de minha estada

no Cairo. Uma parte de meu trabalho com ele envolveu ouvir juntos sermões gravados de pregadores populares contemporâneos. Durante as sessões, ele pausava o gravador de vez em quando para comentar sobre as virtudes e falhas de técnicas retóricas particulares, sobre a importância de referências corânicas particulares ao sermão, ou sobre a relevância política do sermão no Egito da época. Ao mesmo tempo, eu possuía outro gravador ligado para gravar estes e outros comentários que ele fazia enquanto escutávamos juntos aos sermões. Com o tempo, à medida em que comecei a aprender mais sobre o sermão oratório, construímos uma conversa sobre a variedade de estilos de pregação contemporâneas, e sobre suas respectivas responsabilidades e benefícios. Ao mesmo tempo, estávamos lendo e discutindo textos clássicos e contemporâneos sobre a arte da pregação. Meu instrutor lecionou na Universidade do Cairo, mas também foi contratado pelo Ministério de Assuntos Religiosos para dar sermões de sexta-feira em pequenas cidades ao redor do Cairo. Curiosamente, ele também desempenhou um papel na minha decisão de trabalhar na Espanha. Cerca de nove meses depois de nossa colaboração, ele havia decidido cursar o doutorado em literatura espanhola, focalizando em um gênero poético andaluz chamado *zajal*. Assim, a fim de se preparar para seu trabalho na Espanha, ele começou a estudar espanhol. Sua memória fenomenal, cultivada enquanto pregador, o serviu bem nisso. Se bem me lembro, ele foi embora um dia com um livro sobre a língua espanhola e retornou falando espanhol no dia seguinte, inacreditavelmente. Em duas semanas, estávamos conversando em espanhol. Ele também memorizava rotineiramente longas seções dos sermões que escutávamos, repetindo-as literalmente dias depois. De qualquer forma, trabalhamos tanto com livros, quanto com sermões gravados. Tive também numerosas conversas com outros pregadores, incluindo alguns muito populares. Por outro lado, eu estava tendo sessões regulares com seis ou oito pessoas em que ouvíamos os sermões e os discutíamos. Através dessas conversas, procurei ter uma noção do que eles estavam percebendo enquanto escutavam, que valor eles viam na prática, o que fazia um sermão ser considerado excelente em sua opinião, em oposição a um medíocre ou pobre. Estas conversas

eram muito variadas e levavam a uma discussão sobre diferentes aspectos de suas próprias vidas, ou a questões de política. Eu também tentei aprender, nestas conversas, sobre a circulação de sermões gravados. Como as pessoas obtinham as fitas cassetes? Elas tinham máquinas de copiar? Pediram-nas emprestadas a amigos ou compraram-nas na mesquita? Pouco a pouco fui percebendo melhor as redes pelas quais as pessoas adquiriam as fitas, as razões de certas fitas circularem mais do que outras, em que informações as pessoas se baseavam ao decidirem comprar uma fita vendida na calçada em uma rua qualquer. Ao mesmo tempo, eu ia a empresas que vendiam fitas e entrevistava os proprietários, assim como os vendedores ambulantes que as vendiam nas calçadas. Por fim, também passei muito tempo na Universidade al-Azhar, encontrando-me com estudiosos religiosos e, ocasionalmente, frequentando aulas. Esses encontros eram muitas vezes embaraçosos, dada a escassez do meu conhecimento sobre o Islã na época. A primeira vez que fui ao al-Azhar, fui levado a um salão cheio de intelectuais religiosos que prontamente começaram a me interrogar sobre meu conhecimento do islamismo. Ainda posso sentir o embaraço. Al-Azhar foi um local importante para o meu trabalho porque é um dos lugares que oferece educação formal nas artes da pregação, embora muitos pregadores no Egito aprendam em ambientes mais informais. Esses foram os focos centrais para a maior parte do meu trabalho de campo. Eu também estava, é claro, sempre conversando sobre sermões com todos os que tinha a oportunidade de conhecer, incluindo pessoas que não estavam nada envolvidas no fenômeno de ouvir sermões gravados, e alguns que eram muito críticos da prática. E também com funcionários do governo, incluindo o grande *mufi* do Egito. Um estrangeiro no Egito possui um acesso surpreendente a setores oficiais que estariam completamente fora dos limites nos Estados Unidos.

B.R.; E.D.; H.A.: Eles estavam preocupados com essas fitas, com os limites discursivos de autoridade e com a qualidade dos ensinamentos?

C.H.: Absolutamente, isto foi algo que todos comentavam: “Um sermão estava realmente facilitando o aprendizado ou estava apenas brincando com as emoções de maneiras que não eram benéficas? As lições foram transmitidas e os sentimentos solicitados foram realmente fundamentados no conteúdo substantivo da tradição? Você está ouvindo por maneiras que seriam ou não benéficas?” Esses tipos de perguntas eram comuns. Acho que você também está perguntando se os sermões em cassete foram vistos com desconfiança por alguns. Definitivamente, eles eram. Na época, muitas pessoas estavam sendo encarceradas. Eu tinha um funcionário do Serviço de Inteligência de guarda fora do meu prédio vinte e quatro horas por dia durante grande parte do meu trabalho de campo. Desenvolvi uma relação amigável com ele, mas ele ainda interrogava todos os que me visitavam. Os visitantes não gostavam, mas essa foi uma experiência comum sob o regime de Mubarak e provavelmente não mudou muito atualmente. Portanto, todos esses foram aspectos de meu trabalho de campo no Cairo. Às vezes, eu também viajava para outras cidades com as pessoas que encontrava e acompanhava-as em visitas às suas cidades natais no Alto Egito, apenas para ter uma ideia de como era a vida fora do Cairo.

B.R.; E.D.; H.A.: Você mencionou que seguiu Talal Asad até a John Hopkins University. Você estava trabalhando com a abordagem dele em relação à antropologia como uma forma teórica de conceber certos conceitos e rejeitar outros? Talal Asad usa o conceito de sensibilidade em alguns momentos, mas ele se torna realmente importante em seu trabalho. Gostaria de saber um pouco mais sobre como você abordou este conceito de sensibilidade e como concebe sua singularidade, ao se opor a outros conceitos que não fazem parte de sua forma de análise, como "cultura" ou "sociedade".

C.H.: É verdade que achei a noção de sensibilidade muito útil para pensar sobre uma série de questões. Talvez me sinta atraído por ela devido à maneira como ela faz a ponte entre algumas das divisões conceituais que normalmente encontramos. Por exemplo, pensamos em uma sensibilidade

como uma combinação de aspectos do pensamento e de aspectos dos sentimentos. Ou seja, é algo cujo cultivo não é simplesmente um exercício intelectual. A sensibilidade combina e vai além das oposições entre corpo e pensamento, razão e sentimento, não muito diferente de uma “capacidade discricionária”, embora com um sentido mais profundo acerca do sensorial do que essa expressão sugere. Você perguntou sobre minha tendência de evitar noções como cultura. Não me oponho ao termo em princípio. Na verdade, ele é muito útil em diversos momentos, desde que não se exija muito trabalho teórico sobre o termo. Um dos problemas com a noção de cultura deve-se à forma como ela sugere um domínio particular, distinto da economia, política ou moralidade. Isso parece inútil. As sensibilidades, ao contrário, são parte integrante de todos os tipos de práticas. Estávamos falando anteriormente sobre degustação de vinho. É possível pensar nas sensibilidades que permitem distinguir vários tipos de vinho que são integrais às linguagens muito sutis e complicadas com as quais conta um sommelier de vinho. Ou as sensibilidades que permitem distinguir uma obra de arte falsa de uma obra autêntica. Ou, ainda, as sensibilidades que permitem ao arremessador em um jogo de beisebol entender que tipo de arremesso usar em um dado momento estratégico do jogo e lançá-lo com fluidez e sucesso. Isso envolve habilidades físicas e também intelectuais, mas sempre no contexto de uma atividade. A noção de sensibilidade direciona nossa atenção para a forma como ações particulares são aprendidas e executadas. Acho que muito do meu trabalho é certamente inspirado no trabalho de Talal Asad, seguindo sua ênfase nas capacidades encorporadas e no cultivo de aptidões. Sensibilidades são habilidades que são cultivadas, tanto através da disciplina e da educação, mas também no curso da vida diária.

B.R.; E.D.; H.A.: Estou pensando em seu estilo de escrita. Qual é o papel da escrita na tradução antropológica de sensibilidades? Penso aqui nos debates sobre uma “sensuous scholarship” (Stoller, 1997), que articula a antropologia dos sentidos a uma crítica da escrita acadêmica convencional. Será que estes estratos particulares da vida social exigem um tipo particular

de escrita? Eu também estava pensando na escrita de Asad. É poético em muitos pontos, mas, de modo geral, tende a ser bastante conceitual. Eu não a chamaria de uma escrita “seca”, mas analítica, desdobrando os elementos para que se possa encontrar um conceito de sensibilidade. Mas, em seu livro, eu acho que se pode realmente ver uma sensibilidade em expansão. Eu me lembro de você comentando sobre *Sound and Sentiment*, de Steven Feld (2012), que é muito importante nesse campo.

C.H.: A ideia que você está apontando é particularmente clara para mim quando penso em meu projeto atual. Estou tentando explorar uma espécie de tradição romântica, mas continuo descobrindo que não posso lhe fazer justiça sem também mobilizar alguns de seus próprios recursos passionais. Muito do que eu quero enfatizar sobre esta tradição não pode ser capturado em uma linguagem puramente analítica ou abstrata. Penso que isso tenha algo a ver com a distinção que Wittgenstein fez entre descrever e mostrar. Algumas coisas só podem ser mostradas, argumentou ele, em vez de descritas. Às vezes, é preciso confiar nos recursos poéticos da linguagem, não para fingir algo que poderia ser dito igualmente de forma mais seca, mas para sintonizar as sensibilidades dos leitores em relação ao mundo que se está tentando revelar. Também, em meu primeiro livro, ocasionalmente recorro a um estilo de escrita mais literário, a fim de trazer à tona alguns aspectos da escuta do sermão que resistem à descrição em uma linguagem mais analítica.

B.R.; E.D.; H.A.: Seu livro também aborda campos e conceitos muito diferentes que têm uma vida própria. Um desses conceitos é o afeto, que está relacionado à sensibilidade. Na verdade, acho que você usa o conceito de afeto de Brian Massumi, certo? Qual é a sua posição em relação a esse campo e essa virada afetiva na teoria social em geral e também na antropologia?

C.H.: Os escritos de Brian Massumi sobre o afeto são úteis para pensar sobre a importância do corpo no contexto da escuta. Ao mesmo tempo, meu

próprio tratamento do afeto em “The Ethical Soundscape” (Hirschkind, 2006) se afasta nitidamente da concepção de Massumi. Deixe-me explicar. Ao explorar a forma como a escuta tinha sido elaborada dentro da erudição islâmica, deparei-me com uma série de obras que descreviam o que poderia ser chamado de audição moral, ou psicofisiologia do Corão, um entendimento que tem sua base no próprio Corão, mas que também foi elaborado por estudiosos muçulmanos no contexto da audição de sermão. As descrições deste tipo de resposta corporal incluem a forma como certos versos evocam vibrações na pele das costas entre os ouvintes piedosos, como os versos sobre a misericórdia de Deus provocam uma abertura e relaxamento do peito, enquanto outros, que versam sobre os tormentos que pode esperar alguém em seu túmulo, causam um aperto e constrição dos ombros. Descritas no Corão e elaboradas em outro lugar, estas dimensões sinestésicas e sensoriais da prática auditiva ocorrem fora da reflexão consciente, como a espontânea resposta corporal de um muçulmano piedoso ao ouvir o discurso de Deus. Essa literatura, me parece, constituiu algo como uma teoria islâmica do afeto, que encontrou interessantes paralelos no trabalho dos teóricos do afeto, como Massumi. No entanto, enquanto, no livro, eu tracei esses paralelos, dei muito menos atenção às diferenças entre as ideias sobre o afeto que encontrei dentro das tradições éticas islâmicas e aquelas elaboradas por Massumi. No trabalho de Massumi, há uma ênfase nos aspectos da vida que resistem à captura dentro dos quadros culturais ou dentro das atividades práticas que constituem uma forma de vida determinada. A noção de afeto em seu trabalho, ilumina onde a vida excede suas formas, onde ela excede a captura dentro das práticas que compõem uma tradição. A ideia de forma que emerge aqui é a de ossificação e rigidez, sendo o afeto precisamente o local de uma vitalidade e dinamismo que escapa a essa rigidez. Este contraste entre as formas monótonas e a vitalidade e indeterminação do afeto é muito estranho à compreensão do afeto que eu estava encontrando no contexto da audição de sermão. No contexto do Corão ou da audição de sermões islâmicos, a resposta afetiva do corpo piedoso não é autônoma ou oblíqua às aptidões éticas islâmicas que compõem a tradição; ao contrário, esses

movimentos afetivos do corpo são parte integrante da resposta do corpo-alma ao divino e, portanto, das formas baseadas na tradição que constituem a capacidade de vida piedosa. Os efeitos, nessa perspectiva, estão inseparavelmente conectados às práticas que eles servem para apoiar e sustentar. Isto é muito diferente de muito do que se lê sob a rubrica da teoria do afeto.

B.R.; E.D; H.A.: Além da disciplina, outro termo chave em seu trabalho é a ética. Como você vê o seu trabalho em relação ao subcampo da Antropologia da Ética? Você está, normalmente, situado dentro da discussão a respeito do cultivo e da virtude. Como esta ideia de ética pode se relacionar com o ordinário ou com o cultivo e a virtude?

C.H.: A primeira parte de sua pergunta é sobre a Antropologia da Ética, portanto, vou começar por aí. Você está certo, eu considere a ética um termo útil nesse livro. Eu mencionei que estava lendo textos sobre ética medieval quando estava trabalhando em sermões, como o livro de Mary Carruthers (1990), sobre memória, que olhava para as práticas monásticas, mas também para o que chamaríamos de práticas éticas cotidianas, nas quais a capacidade de lembrar fragmentos memorizados de textos e de executá-los na fala e na ação constituía o espaço da ética. Eu também fui certamente influenciado pela obra de Foucault sobre ética, em seu trabalho posterior. Assim, encontrei muitos trabalhos interessantes sob a Antropologia da Ética – certamente os escritos de Michael Lambek e Veena Das me vêm imediatamente à mente. Uma das correntes centrais dentro desse campo de pesquisa, no entanto, parece-me estar muito ligada a uma preocupação liberal. Em particular, penso que há uma forma pela qual os trabalhos de Foucault que têm sido retomados autorizam uma distinção entre ética e moral, uma distinção que, de certa forma, repete o que eu estava dizendo sobre a distinção entre afeto e forma dentro da teoria do afeto. Isto é, parte do meu interesse pela ética, a meu ver, foi motivado pelo desejo de recuperar um lugar conceitual para uma forma de agência humana – chamemos de vitalidade – fora das operações de poder e das determinações da forma. A

ética, dentro dessa corrente, ofereceu a promessa de uma agência irreduzível às restrições associadas à moralidade, esta última concebida, mais uma vez, como um domínio de rigidez e formalidade. Essa oposição entre ética e moralidade não me parece útil. Não nego que dentro das tradições não encontramos distinções importantes sobre como se deve aderir aos modos de comportamento prescritos. Algumas tradições, incluindo o Islã, têm uma linguagem complicada para distinguir entre atos que devem ser realizados de maneiras precisamente definidas e outros que podem ser abordados com mais flexibilidade, de maneira mais improvisada. Em resumo, alguns dos escritos que moldaram a antropologia da ética parecem abraçar o mesmo tipo de distinção entre a rigidez da forma e as energias vitalistas da vida que descrevi acima em relação à teoria dos afetos. Eu argumento que esta distinção deve sua força a uma problemática liberal não examinada. Você também perguntou sobre a cotidianidade, ou o que, às vezes, é chamado de “islamismo do dia a dia”. Estávamos conversando sobre o trabalho de Samuli Schielke e alguns outros autores que querem pensar sobre a forma como a vida cotidiana não é monopolizada por uma orientação religiosa, mas, em vez disso, está sujeita a uma grande heterogeneidade de forças e desejos que atuam sobre nós e dentro de nós. Por um lado, isto me parece uma questão de fato. Por outro lado, parece-me, muitas vezes, que esse argumento repousa sobre uma espécie de empirismo, uma ambição de identificar os determinantes empíricos e causais que moldam o comportamento e os mapeiam para o espaço da vida cotidiana de forma excessivamente mecânica. Estou cético de que nossas ações podem ser descritas de forma útil por referência a um conjunto correspondente de causas empíricas ou ideológicas. Ou, pelo menos, esse tipo de explicação sociológica não é algo que me interessa muito. Além disso, esse paradigma de pesquisa adota, a meu ver, sem qualquer crítica, certas suposições seculares; especificamente, a ideia de que a sociedade é composta de domínios de atividade independentes uns dos outros, não ligados por qualquer quadro moral abrangente. Você vai trabalhar e opera de acordo com os imperativos morais daquele domínio que, por sua vez, nada têm a ver com a forma como você age com sua família,

nem quando está jogando raquetebol com seu colega, tampouco quando está no tribunal. Essa é uma característica chave e, muitas vezes, celebrada nas sociedades liberais seculares. Como você sabe, tenho, geralmente, abordado meu trabalho sobre sociedades islâmicas através do conceito de tradição, um conceito que se encontra em primeiro plano com questões bastante diferentes das encontradas na literatura sobre o “Islã cotidiano”. Como Asad enfatizou em sua própria elaboração da noção, as tradições implicam uma certa aspiração à coerência. Entendo que isto significa que quando os adeptos de uma determinada vida guiada por tradições encontram tensões, ou contradições, ou ambivalências em suas vidas, eles procuram responder a tais problemas ou desafios recorrendo a recursos internos a essa tradição, uma tentativa que às vezes pode exigir que eles ampliem ou transformem os recursos que herdaram. Algo só pode ser experimentado como uma contradição na vida de alguém contra uma moldura que permita apreendê-lo como tal. Assim, as tradições fornecem recursos através dos quais as discrepâncias e contradições são identificadas e respondidas. Estas respostas podem ser mais ou menos bem-sucedidas no restabelecimento de um senso de coerência dentro da vida de uma comunidade. Assim, a questão para mim, quando estava escrevendo meu livro sobre o Egito, era sobre como as pessoas estão vivendo sob condições que mudam rapidamente, e como elas entendem o Islã como sendo relevante para a maneira como viviam, incluindo a maneira como enfrentavam as contradições que encontravam na vida, tal como uma sensação crescente de que estava se tornando cada vez mais difícil viver como muçulmanos.

B.R.; E.D; H.A.: Talal Asad foi, pelo menos até onde posso conceber, fortemente influenciado pelo trabalho de Louis Dumont, e muitos assuntos que são importantes no trabalho de Dumont reaparecem nas obras de Asad. Quando você falou sobre esse princípio abrangente, isso me fez conectar com as críticas de Dumont sobre a rejeição da transcendência nas sociedades liberais seculares. É possível argumentar que este princípio geral aparece no conceito de tradição? Isso apresentaria uma conexão com algo que também

faz parte de uma crítica a uma sociedade liberal secular que vê tudo como imanente e desconsidera que ainda existem alguns princípios abrangentes que governam a vida das pessoas, tais como a tradição? E para a segunda pergunta, como a ideia de comparação aparece nesses debates? Se bem me lembro, a definição de antropologia do Asad é marcada pela comparação. Qual é a sua posição a respeito da ideia de comparação? Ela é importante em seu trabalho?

C.H.: A dimensão comparativa da antropologia reside no fato de que o antropólogo deve se mover continuamente entre os conceitos antropológicos que ele tem em mãos e o mundo conceitual que está procurando compreender, um processo que envolve tradução, mas também a deformação do seu próprio conjunto de ferramentas conceituais para melhor se aproximar da sociedade sobre a qual se está tentando aprender. Este tipo de ida e vinda é parte integrante da abordagem comparativa da antropologia, como eu a entendo. Em relação à primeira pergunta, não tenho certeza se é correto dizer que as sociedades liberais carecem de noções de transcendência. Dentro do discurso liberal, encontra-se, frequentemente, referências à noção transcendente de liberdade, ou autodeterminação. Naturalmente, vejo o que você quer dizer em sua sugestão de que as tradições pressupõem princípios abrangentes. Uma dimensão do entendimento de Asad sobre a tradição discursiva refere-se a uma espécie de estrutura compartilhada em que as diferenças são encontradas, objetivadas, elaboradas e respondidas. Na medida em que uma espécie de núcleo permanece importante ao pensamento através dos problemas contemporâneos, então, essa tradição permanece vital. Esse núcleo, entretanto, não é composto de um conjunto de princípios fixos, mas sim de práticas encorporadas, práticas que mudam ao longo da vida de uma tradição à medida que ela encontra e responde às condições de mudança. Em meu trabalho mais recente sobre a Espanha, do qual falaremos, me concentro nas sensibilidades que sustentam uma tradição (a que chamo de Andaluzismo), sensibilidades que não são apenas faculdades de um sujeito, mas que são inseparáveis de uma paisagem histórica particular, entendida

como um repositório de memória sensorial. Cada geração de andaluzistas responde a essa paisagem de memória sensorial de maneira diferente, embora sempre em diálogo com seus antecessores. Seria possível afirmar que tal tradição se baseia em princípios transcendentais ou imanentes? Não tenho certeza. Mencionei a vocês anteriormente que o flamenco é uma referência e uma prática importante para os seguidores desta tradição e que a música, portanto, ajuda a assegurar uma espécie de coerência à heterogeneidade das práticas que compõem tal tradição. A música aqui parece menos um princípio abrangente do que uma prática habilitadora, recuperada, transformada, modificada pelas gerações posteriores, uma prática através da qual certas sensibilidades são aperfeiçoadas sob condições variáveis.

B.R.; E.D; H.A.: Você pode comentar a respeito de seu trabalho sobre o corpo secular? O corpo seria uma espécie de dispositivo ou objeto para abordar a questão do secular?

C.H.: Como estávamos falando antes, naquele artigo eu estava explorando minha própria hesitação com a noção de um corpo secular. Estava tentando pensar o porquê de a noção ser incômoda ou difícil, não apenas para tentar resolver essa inépcia, mas para pensar de onde vem esse sentimento. Pareceu-me que a ideia do corpo não se enquadrava facilmente na gramática do termo secular. Se podemos evocar Wittgenstein, pareceu-me um outro caso em que “a linguagem tirou férias”, ou seja, onde estávamos criando um termo – o corpo secular – que não se enquadrava realmente no nosso uso diário dessas palavras. Assim, embora alguns escritores tenham insistido que descrever os atributos de um corpo secular não apresentava nenhum problema em particular, eu queria destacar a sensação de resistência que encontramos ao realmente tentarmos fazer isso. Isto não quer dizer que não há trabalhos interessantes sobre a incorporação secular. Recentemente, uma coleção muito boa de ensaios sobre este tema foi publicada com o título “Secular Bodies, Affects and Emotions” (2019), organizada por Monique Scheer, Nadia Fadil e Birgitte Schepelern Johansen. Há um momento

anterior no trabalho de Talal, antes de ele se voltar para o secularismo, que pode ajudar a iluminar a resistência de que estou falando em relação à noção de corpo secular. Em seu artigo sobre a genealogia do conceito de ritual, ele faz uma pergunta: “como a noção de ritual passou de algo envolvendo um processo de aprendizado estruturado, para se tornar um ato simbólico a ser interpretado?”. Sua análise do ritual abriu uma discussão mais ampla sobre como a heterogeneidade da vida, ao agirmos e sofrermos uma ação, se transformou em um texto legível. O artigo traça algumas das mudanças históricas que sustentaram esta transformação durante o início do período moderno. A transformação que Asad descreve aqui, na qual as mudanças rituais passam de uma instrução no desempenho adequado de uma prática prescrita, para se tornar a representação do significado por meio de práticas, está conectada, a meu ver, com a secularidade. Através do processo que Asad descreve, uma divisão é introduzida entre uma vida interior oculta e sua superfície enquanto representação, ou entre a vida *tout court* e as formas em que a encontramos e através da qual devemos decifrá-la. Se considerarmos esta separação entre vida e forma como um aspecto da secularidade, podemos concluir o seguinte: tal corpo deve estar sempre em uma relação disjuntiva com o que ele simboliza; isto é, o corpo será sempre distinto das meras formas através das quais o encontramos, e, portanto, nunca será completamente ele mesmo. Qualquer descrição do corpo secular será mais uma vez condenada a traçar os contornos de sua superfície enquanto representação, mas será incapaz de acessar aquele outro corpo, simbolizado pelo primeiro, que excede ou escapa do domínio da representação. Isto torna problemática qualquer descrição do corpo secular. Isso pode explicar a resistência inicial que encontrei ao tentar atribuir quaisquer qualidades distintas a um corpo secular. Talvez a ideia de um corpo secular pareça solidificar ou objetivar algo que desafie a fixidez, algo muito mais móvel e, portanto, elusivo. Penso aqui sobre o trabalho de Hussein Agrama (2012), no qual ele fala do secularismo como um poder questionador, um poder que continuamente desestabiliza as formas que ele engendra.

B.R.; E.D; H.A.: Quando você menciona a importância de diferenciar o moderno do secular, o que quer dizer com isso? Poder-se-ia dizer que o biopoder de Foucault é a história do corpo secular, certo? Mas é diferente de dizer o corpo moderno, com certeza. Mas então, talvez o secular seja a força que mantém todas essas novas formas de biopoder ainda em funcionamento, como chips de computador em corpos e a criogenia?

C.H.: Essa poderia ser uma resposta. Como você está percebendo, quando você liga o biopoder à história do corpo secular, o que a noção de secular faz ali? O que ela lhe diz além de dizer que é um corpo moderno? Não está claro. Esse era o tipo de pergunta que eu estava fazendo.

B.R.; E.D; H.A.: Estávamos falando antes sobre as divergências nesse debate sobre o secularismo que se tornou uma espécie de *mainstream*. Asad define o secularismo não apenas como um conceito diferente, mas um termo que requer uma abordagem específica, como você fez em seu artigo. E quanto a uma antropologia do secular? Como você imaginaria que ela seria desenvolvida? Em sua perspectiva, quais trabalhos recentes são mais relevantes sobre este assunto?

C.H.: Penso que o trabalho de Abu Farman (2020), “On not dying: Secular Immortality in the Age of Technoscience”, de que falávamos antes, oferece uma interessante interrogação a respeito dessa noção. Ele quer pensar como parte das transformações que deram margem à emergência do secularismo se relaciona com o problema colocado pelo nosso apego simultâneo tanto ao racionalismo quanto ao materialismo, e a irreconciliabilidade desses quadros epistemológicos. Ele tem uma maravilhosa análise do movimento criogênico como algo estruturado pelas dimensões contraditórias desses compromissos irresolúveis, uma análise materialista, que a vida pode ser descrita plenamente em termos da linguagem materialista da ciência, e uma racionalista, enfatizando a primazia do pensamento dentro de nossas vidas. Ele explora algumas das formas que nosso dilema secular espelha e, ao mesmo

tempo, tem uma dívida para com os problemas teológicos anteriores. Há também um novo volume, que mencionei anteriormente, sobre o secular que saiu no ano passado “*Secular Bodies, Affects and Emotions*”, o qual tem uma série de excelentes artigos, com um posfácio escrito por Matthew Engelke. Há uma gama de explorações valiosas e perspicazes no volume.

B.R.; E.D.; H.A.: Estou pensando como antropólogo, como alguém que tem essa sensibilidade secular, pelo menos a maioria deles, durante o trabalho de campo, e você mencionou que você veio de uma família ateuista também. É possível pensar em algo como uma sensibilidade secular, ao invés de um corpo secular?

C.H.: Esta pergunta me deixa tenso. Por um lado, eu acho que os antropólogos analisam diferentes sociedades através de conjuntos de ferramentas conceituais particulares, formas de fazer e explorar perguntas. Mas, ao fazê-lo, eles confiam no que se chamaria uma sensibilidade secular? Eles certamente confiam no que podemos chamar de formas modernas de conhecimento, incluindo aquelas que identificaríamos como seculares. Mas, se pensarmos no que entendemos por secular, como eu o entendo, isso também envolve uma relação – histórica, genealógica, conceitual – com práticas religiosas. Ou seja, o secularismo como um aspecto da modernidade envolve um conjunto de transformações que estão inseparavelmente ligadas à “religião”, e à sua consolidação como um conceito moderno. É por isso que quando falamos de “pessoas religiosas” hoje, estamos nos referindo também a “pessoas seculares”. Então, qual seria a sensibilidade secular que as pessoas que são religiosas e não-religiosas compartilham quando saem para o campo e fazem trabalho antropológico? Ou podemos discernir diferentes estilos de investigação antropológica dos antropólogos seculares, em oposição aos antropólogos religiosos?

B.R.; E.D.; H.A.: Tenho a sensação, ao ler seu artigo, que, ao colocar a pergunta “existe um corpo secular?”, você não está procurando por uma

resposta, mas tentando entender que tipos de problemas esse enquadramento específico explicita. Como você diz, a questão está relacionada ao problema da impossibilidade de enfrentar o secular sem o religioso, na medida em que sempre somos influenciados ou atraídos por definir o secular como algo que não é religioso. Se estou lendo corretamente, parece haver algum tipo de problema heurístico, porque não se pode pensar em algo como secular sem olhar para o seu oposto, e esta relação cria problemas.

C.H.: Acho que isso é correto, parte da dificuldade de responder a essa pergunta tem a ver com o que você está apontando.

B.R.; E.D; H.A.: Passando ao seu segundo livro, que sairá em breve, “The Feeling of History: Islam, Romanticism, and Andalusia” (Hirschkind, 2020). Já faz algum tempo desde seu último trabalho, de modo que você teve tempo para mergulhar e talvez mudar seus pontos de vista. Você pode falar de continuidades e descontinuidades em relação ao seu primeiro livro?

C.H.: Você está certo, demorou muito tempo. Tive que aprender um arquivo inteiramente novo, uma história inteiramente nova e um terreno político que eu desconhecia completamente. Eu estava interessado em debates sobre a compatibilidade do Islã com a Europa e as ansiedades crescentes sobre os imigrantes muçulmanos para com o continente europeu. Asad tinha escrito um pouco sobre isso, e Saba Mahmood estava escrevendo sobre isso também, e, de fato, há agora uma literatura considerável sobre este assunto. Houve um momento, no início dos anos 2000 na Europa, quando vários pensadores europeus, um dos mais proeminentes sendo Habermas, estavam reinserindo um relato positivo da religião na história da modernidade. Ao invés da modernidade ser o produto da rejeição da religião, a religião estava sendo reposicionada como uma condição de capacitação da modernidade, ou melhor, a tradição judaico-cristã deveria agora ser vista como uma dimensão formativa da modernidade. Marcel Gauchet foi um dos colaboradores desta linha de pensamento, embora houvesse muitos

outros também. O que me impressionou foi a forma como essa inclusão da religião na história da Europa não serviu para criar oportunidades para pensar sobre os imigrantes muçulmanos no continente e as possibilidades de coabitação. Ao contrário, essa linha de pensamento tendia a aprofundar ainda mais a sensação de exclusividade e excepcionalismo da Europa, e a alteridade fundamental daqueles que não habitavam o que hoje é considerado sua genealogia religiosa. De modo contrário, esse relato da religião parecia apenas tornar mais difícil a concepção de um lugar para os não cristãos no continente. Penso que essa pergunta sobre a compatibilidade dos muçulmanos com a vida europeia me levou a um interesse na Espanha, como um país que tinha uma longa história de presença muçulmana. A Espanha, com sua longa história de domínio muçulmano, me pareceu um lugar interessante para refletir sobre o movimento crescente na Europa para definir a si mesma e suas fronteiras em termos de sua identidade cristã. Al-Andaluz, no entanto, é apenas um aspecto dos vínculos de longa data da Europa com o Islã. Os românticos têm um imenso interesse no Islã. Goethe, como é bem conhecido na Alemanha, estudou o Corão e as biografias de Muhammed, e até descreveu Muhammed como a pessoa cuja filosofia era a mais próxima da sua. No entanto, é muito raro ouvir uma pessoa alemã dizer isto, pelo menos em minha experiência, e eu passei um bom tempo na Alemanha. Isso simplesmente não é um aspecto da vida intelectual de Goethe do qual ouvimos falar. De qualquer forma, em meu trabalho, decidi prosseguir com a pergunta sobre o lugar do Islã em relação à Europa, não do ponto de vista da lei e dos direitos religiosos, tampouco em termos de secularismo e seus limites, mas fazendo perguntas sobre a história e o legado histórico, especificamente a partir da posição do sul da Espanha. Em termos de continuidades com meu trabalho anterior, meu primeiro livro também se preocupava com recuperações e descontinuidades na história do Islã. Na obra anterior, eu estava olhando para a forma como as tradições medievais estavam sendo recuperadas e reorganizadas em espaços políticos modernos, por meio de tecnologias modernas. Havia uma sensibilidade anti-histórica que se vê em minha afirmação de que as tradições islâmicas de escuta sensível

estão agora ocorrendo através de cassetes nas salas de estar das pessoas que vivem nas altas classes do Cairo. Ou seja, havia uma ênfase no que poderíamos chamar de histórias subterrâneas, um termo que aparece, creio, em ambos os livros. Meu recente trabalho sobre a Espanha explora algumas das múltiplas e heterogêneas temporalidades que compõem a atualidade andaluza. Os andaluzistas, como descrevo nesse livro, sintonizam-se com uma temporalidade que é difícil de perceber dentro do regime epistêmico vigente na Espanha e na Europa, uma temporalidade que, no entanto, tem funcionado e continua a funcionar nas entrelinhas e dentro da modernidade espanhola. Portanto, estes dois livros resistem a uma abordagem historicista. Em ambos, o presente é entrelaçado com outros tempos, com possibilidades emergentes. Muito do trabalho sobre o Oriente Médio tem a ver com a forma como as tradições islâmicas modernas foram submetidas a um regime secular e foram recondicionadas e remodeladas de acordo com os imperativos da secularidade. Isso parece fechar o círculo. Certamente, em meu trabalho, há uma ênfase em explorar alguns dos limites desse tipo de análise.

B.R.; E.D.; H.A.: Estávamos falando anteriormente sobre as dificuldades de captar essas temporalidades subterrâneas durante o trabalho de campo. Quão importante se torna a história e a ideia de uma antropologia histórica, considerando esta dificuldade e os limites do trabalho de campo? Você vê o trabalho de campo como tendo seus limites? Como você incorpora a história como uma forma de sobrepor esses limites?

C.H.: Sim, como estudar as múltiplas temporalidades que não coexistem em uma formação singular. A possibilidade de descrevê-las etnograficamente é bastante limitada porque você só pode descrever o que encontra em um presente, definido pelos limites de seu trabalho de campo, que pode se estender por um ano, mas não muito mais. Isso significa que, se você está tentando chegar a estruturas cuja forma não pode ser compreendida dentro do espaço temporal do trabalho de campo, então é muito difícil descrevê-las. Nesse sentido, encontrei limites em minha capacidade de explorar

etnograficamente o que eu estava pesquisando. Há alguma etnografia nesse livro, mas tenho confiado mais fortemente no trabalho histórico. Cada capítulo, por exemplo, passa do final do século XIX ou início do século XX para o presente. De certa forma, pareceu-me que, para capturar a coerência da tradição do Andaluzismo, eu precisava de um escopo mais amplo do que aquele proporcionado pela minha pesquisa de campo. O problema é agravado pelo fato de que a tradição que eu estava explorando, o Andaluzismo, se torna em grande parte imperceptível pelas formas de conhecimento que dominam a vida espanhola contemporânea.

B.R.; E.D; H.A.: A antropologia histórica moderna dos anos 90 e a antropologia do colonialismo, como a obra dos Comaroffs, são exemplos clássicos de antropologias que vão ao arquivo. Provavelmente você foi ao arquivo. Mas será também uma antropologia da história, no sentido de uma antropologia da historiografia como prática política?

C.H.: Sim. Meu principal local de trabalho de campo foram os centros de pesquisa histórica em Madri e Granada, o que me proporcionou a oportunidade de falar com muitos historiadores. Uma boa parte do livro envolve uma etnografia da disciplina da história, em que estou tentando entender os compromissos e apegos que moldaram os protocolos de pesquisa dos historiadores e informaram sua oposição e desconforto com as afirmações do Andaluzismo. Nesse sentido, a guerra civil espanhola e outras dimensões do nacionalismo espanhol foram importantes para a pesquisa. Portanto, o livro não é realmente uma história da Espanha, nem mesmo uma história de Andaluzismo. Mobilizo relatos históricos porque são importantes para a tradição do Andaluzismo, para suas próprias formas de investigação, argumento e sensibilidade. Cada capítulo salta de uma figura inicial para uma figura contemporânea e tenta pensar em sua relação e na continuidade do que tentava articular.

B.R.; E.D.; H.A.: Em nossas recentes conversas você tem enfatizado a ideia de que o passado não é estático, não está morto, mas está sempre informando o presente através de sensibilidades históricas. Em relação ao nosso contexto político, por exemplo, podemos ver uma tendência política de certos grupos que negam que houve um regime ditatorial no Brasil e eles estão sendo acusados de tentar reescrever a história, como se a história fosse algo que estivesse congelado. Não estou tentando negar estas acusações, pelo contrário, houve, de fato, um regime ditatorial militar autoritário no Brasil que perdurou por décadas, mas me parece que ambos os lados da disputa estão trabalhando dentro de uma mesma lógica, dentro do mesmo registro de historicidade. Poderíamos dizer que, se o passado está sempre informando o presente, o presente está sempre reformulando ideias ou noções sobre o passado em uma relação de mão dupla?

C.H.: Meu argumento no livro é que nossas vidas podem nos sintonizar com o passado de maneiras que não podem ser acomodadas pelos protocolos da história, mas que, no entanto, não devem ser vistas como uma queda da verdade para a ficção. A disciplina da história nos dá uma relação particular com o passado, uma relação que está de acordo com uma visão da vida humana que surgiu com o crescimento dos Estados-nação modernos. De acordo com esta visão, o passado, devidamente compreendido, está atrás de nós e não impõe restrições à nossa agência para agir e construir nossa sociedade como achamos conveniente. Uma visão, em outras palavras, que estabelece uma firme fronteira entre passado e presente. Essa visão é fundada em uma forma específica de sintonia com o passado, de cultivar uma postura emocional – muitas vezes chamada de desapaixonada, que, por sua vez, é uma organização particular das paixões – vista como uma necessidade epistêmica para se chegar a um relato objetivo. Para muitos estudiosos, os movimentos contemporâneos que enfatizam um apego apaixonado a um passado distante devem ser vistos com desconfiança; eles traem a história real em nome da ideologia, uma traição diagnosticada através de termos como nostalgia, romantismo, ou a invenção da tradição. Mas

estes termos modernos, acredito, devem ser utilizados com cautela; eles trabalham muito rapidamente para descartar ou desqualificar perspectivas sobre o passado que não estão de acordo com os imperativos da historiografia. É por isso que tentei evitá-los em meu livro. Quando os estudiosos dizem que os andaluzistas são românticos, eles sentem que disseram tudo o que era necessário, eles descreveram o tipo de erro em que os andaluzistas caíram, um erro que todos nós reconhecemos. O título de meu livro, “The Feeling of History” (O Sentimento da História), foi feito para sinalizar que o passado nem sempre pode ser objeto de estudo e reflexão desapaixonada. Nem sempre podemos fazer do passado o que quisermos, construí-lo para servir a qualquer posição ideológica que quisermos. Não querendo dizer que isso não aconteça. É claro que o passado está sempre sendo invocado para todos os tipos de propósitos. Mas essa relação instrumental com o passado não esgota o impacto que o passado pode ter em nossas vidas. Às vezes nos encontramos presos ao passado, ou a regiões particulares do passado, através de sentimentos, emoções, sensibilidades, e estas disposições moldam a maneira como o encontramos, a realidade que ele tem dentro de nossas vidas, não o distorcendo, mas conectando nossas vidas de maneiras que exigem nossa atenção. Isto pode ser comparado ao modo como podemos nos ligar a outra pessoa, ao apaixonarmo-nos, estamos ligados de uma forma que não podemos optar por não ligar, mas sim, devemos responder. Naturalmente, vamos à terapia para nos ajudar a “superar” essa pessoa, se o sentimento não for mútuo. A disciplina da história é um lugar que oferece tal terapia, que nos ajuda a superar apegos ao passado que se situam desconfortáveis dentro de uma ordem política e epistêmica moderna.

B.R.; E.D.; H.A.: Essa economia temporal que você descreveu implica quase em uma irmandade virtual entre a ideia da Europa e do Islã, virtual no sentido de algo real, não simbólico, algo que permanece ali de certa forma. Como funciona este tipo de relação com o chamado “problema” muçulmano na Europa de hoje e estas oposições entre assimilação e reconhecimento multicultural? Em geral, é a ideia de pensar além dessa oposição binária?

C.H.: Sim, o livro desafia alguns dos binários dominantes que estruturam as relações contemporâneas entre a Europa e o Oriente Médio, entre o Islamismo e o Cristianismo. Entretanto, o que acho especialmente interessante sobre a tradição do Andaluzismo não é apenas a forma como questiona o pensamento binarista, mas sua prática de uma ética de desorientação. Deixe-me explicar. A maioria dos intérpretes de Andaluzismo compreende a tradição hoje em termos instrumentais; isto é, como algo baseado em uma reivindicação de identidade que estaria a serviço de um propósito político. Em um momento anterior, esse propósito foi centrado na promoção da legitimação das políticas coloniais do Estado fascista, enquanto hoje o Andaluzismo é entendido como um instrumento de política multicultural. Em contraste, o que encontrei em muitas das biografias do Andaluzismo foi não tanto uma reivindicação de identidade, mas um sentimento de desorientação. Os andaluzistas fizeram a descoberta de que não são bem os sujeitos purificados da Espanha católica que os historiadores lhes haviam dito. Ao invés disso, eles perceberam que suas vidas estão entrelaçadas, marcadas pela impressão deixada pelos primeiros habitantes judeus e muçulmanos da Península Ibérica. Ao mesmo tempo, o significado dessa marca é difícil de avaliar e esclarecer, dado o fato de que a maior parte da história da Espanha moderna foi construída a partir do apagamento e/ou a negação desse legado. Assim, poderíamos dizer que os andaluzistas se encontram habitados por al-Andaluz de formas que perturbam as formas de identidade social e política através das quais eles mesmos haviam se entendido anteriormente. O Andaluzismo, nesse sentido, emerge da tentativa de viver diante dessa desorientação. Um exemplo deixará isso claro. Um dos andaluzistas sobre quem escrevo, Rodolfo Gil Benumeya, escreveu uma carta a um dos líderes do movimento nacionalista marroquino na qual tentava explicar por que ele, um espanhol, cidadão de uma nação assimiladora, entendia que compartilhava uma causa comum com o nacionalista marroquino. Nas duas primeiras linhas da carta, tudo o que me lembro no momento, ele escreve: “Certamente não sou marroquino, mas sou muçulmano. . . Sou sobretudo andaluz, em outras palavras, um árabe”. Se a afirmação aqui feita é ambígua

e o significado dos termos não é claro, é porque Gil Benumeia entendeu ser o herdeiro de uma identidade que cruzou todos esses termos. Ele se sentiu entrecruzado por todas essas designações – muçulmano, andaluz, árabe, espanhol – como se todas elas oferecessem perspectivas diferentes sobre o que ele considerava ser uma identidade singular. Ao longo de sua vida, ele (assim como outros andaluzistas) procurou responder ao desafio de viver essa herança complexa e a desorientação que ela implicava. Minha própria visão é que há algo nesse esforço que vale a pena entender.

REFERÊNCIAS

- AGRAMA, Hussein Ali. *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- CARRUTHERS, Mary Carruthers. *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- FARMAN, Abu. *On Not Dying: Secular Immortality in the Age of Technoscience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020.
- FADIL, Nadia et al (orgs.). *Secular Bodies, Affects and Emotions: European Configurations*. London: Bloomsbury, 2019.
- FELD, Steven. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Durham: Duke University Press, 2012.
- HIRSCHKIND, Charles. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. Nova York: Columbia University Press, 2006.
- HIRSCHKIND, Charles. Existe um corpo secular? *Religião e Sociedade*, vol. 37, n.1, p. 175-189, 2017.
- HIRSCHKIND, Charles. *The Feeling of History: Islam, Romanticism, and Andalusia*. Chicago: University of Chicago Press, 2020.

STOLLER, Paul. *Sensuous Scholarship*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1997.

Recebido em: 26/02/2021

Aprovado em: 26/02/2021

ARTIGOS

UMA ÉTICA DA ESCUTA: A AUDIÇÃO DE SERMÕES EM CASSETE NO EGITO CONTEMPORÂNEO¹²

Charles Hirschkind^B

Resumo: Neste artigo, eu me concentro sobre a prática de ouvir sermões gravados em fita cassete entre muçulmanos contemporâneos no Egito como um exercício de autodisciplina ética. Analiso esta prática em sua relação com a formação de um *sensorium*: as capacidades viscerais ativadas pela forma particular de devoção aspirada pelos praticantes. Ao destacar tanto as técnicas homiléticas dos pregadores quanto as tradições de audição ética que informam o consumo midiaticizado de sermões, eu exploro como os ouvintes constroem seus próprios conhecimentos, emoções e sensibilidades de acordo com modelos islâmicos de personalidade moral. Modelos normativos de personalidade moral fundamentados em tradições textuais e práticas islâmicas fornecem um ponto de referência para a tarefa de auto-cultivo ético.

Palavras-chave: Encorporação; Sentidos; Prática disciplinar; Recepção; Mídia; Sermões; Islam.

¹ Como citar: HIRSCHKIND, Charles. Uma ética da escuta: a audição de sermões em casete no Egito contemporâneo. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 211-261, 2021.

² Publicado e traduzido com a permissão de American Anthropological Association from *American Ethnologist*, Volume 28, Issue 3, p. 623-649, 2001 (<https://doi.org/10.1525/ae.2001.28.3.623>), a quem agradecemos imensamente. Tradução por Guilherme D. Scroccaro e revisão da tradução por Bruno Reinhardt.

³ Universidade da Califórnia, Berkeley, Estados Unidos. E-mail: chirschk@berkeley.edu. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3043-2395>.

*THE ETHICS OF LISTENING: CASSETTE-SERMON AUDITION IN
CONTEMPORARY EGYPT⁴*

Abstract: In this article, I focus on the practice of listening to tape-recorded sermons among contemporary Muslims in Egypt as an exercise of ethical self-discipline. I analyze this practice in its relation to the formation of a *sensorium*: the visceral capacities enabling of the particular form of Muslim piety to which those who undertake the practice aspired. In focusing on both the homiletic techniques of preachers and the traditions of ethical audition that inform the contemporary practice of sermon listening, I explore how sermon listeners reconstruct their own knowledge, emotions, and sensibilities in accord with models of Islamic moral personhood. Normative models of moral personhood grounded in Islamic textual and practical traditions provide a point of reference for the task of ethical self-improvement.

Keywords: Embodiment; Senses; Disciplinary practice; Reception; Media; Sermons; Islam.

Dentre as diversas linhas de investigação suscitadas pela rica obra de Walter Benjamin, uma das mais frutíferas para os antropólogos tem sido a exploração tanto da história dos sentidos quanto das estruturas de percepção sensorial que subjazem a formas específicas da experiência histórica. A escavação, feita por Benjamin, de histórias alternativas que iluminam a experiência sensorial a partir dos rejeitos da modernidade,

⁴ Agradecimentos: Este artigo é baseado em trabalho de campo realizado no Egito entre 1994 e 1996 com o financiamento da Wenner Gren Foundation for Anthropological Research e do Social Science Research Council. O financiamento adicional foi fornecido por bolsas das Fundações Charlotte Newcombe e Rockefeller, a última hospedada no Centro de Estudos da Religião da Universidade de Toronto. Uma versão anterior deste artigo foi apresentada na conferência "Uncommon Senses" em Montreal, Canadá, em Abril de 2000. Gostaria de agradecer a Talal Asad, Janice Boddy, Michael Lambek, Saba Mahmood e Anne Meneley, bem como aos quatro revisores anônimos da *American Ethnologist* por seus comentários a uma versão anterior.

e, em particular, seu trabalho sobre o impacto das técnicas modernas de mídia sobre a percepção, têm provido aos estudiosos menos um conjunto de formulações teóricas do que uma sensibilidade metodológica específica – uma sensibilidade para o historicamente discordante dentro do contemporâneo. Mais influente, sob esta ótica, é o seu clássico ensaio “A Obra de Arte na Era de Sua Reprodutibilidade Técnica” (1968a), em que ele explora o impacto das técnicas fotográficas e cinemáticas modernas na percepção. Neste ensaio, Benjamin argumentou que a qualidade experiencial específica que consolidava a singularidade e a autenticidade dos objetos históricos – que ele chamou de “aura” – foi completamente suprimida pelo regime perceptivo da cultura tecnológica moderna. Com a reprodução técnica das obras de arte, a ideia de originais autênticos perdeu todo seu significado; as tradições antes fundadas sobre esses objetos autênticos e que preservavam seu conhecimento não podem mais manter as condições práticas e perceptivas que os sustentavam. Benjamin continuou explorando este processo em “O Narrador” (1968b), escrito no mesmo ano, em que argumenta que os modos tradicionais de conhecimento e prática que fundamentavam a arte narrativa tornaram-se impraticáveis com a ascensão da informação como forma dominante de comunicação.

Neste artigo, gostaria de dialogar com a interrogação de Benjamin sobre a relação entre experiência sensorial e práticas tradicionais, mas partindo de uma questão que Benjamin e aqueles que seu trabalho inspirou raramente perseguiram. Especificamente, eu abordo a questão do *sensorium* não pela perspectiva do objeto (moderno) e seu impacto nas possibilidades da experiência subjetiva, mas pela perspectiva de uma prática cultural por meio da qual capacidades perceptivas do sujeito são aprimoradas, e, assim, através da qual o mundo em que essas capacidades habitam é trazido à existência, tornando-se perceptível. Ao explorar tal prática, mostro como tradições não apenas pressupõem, mas ativamente buscam cultivar habilidades sensoriais específicas das quais as ações, os objetos e os conhecimentos que constituem estas tradições dependem. Tais modos tradicionais cultivados de percepção e apreciação coexistem no espaço do moderno e são possibilitados

de determinadas maneiras pelas próprias condições que constituem a modernidade. Deste modo, através da análise de uma prática cultural específica aparelhada para esta tarefa, eu espero contribuir para o importante e contínuo trabalho de repensar a oposição herdada – e decididamente teimosa – entre o tradicional e o moderno.

Meu foco específico aqui é a prática de muçulmanos egípcios contemporâneos de escutar sermões gravados em fitas cassete como um exercício de autodisciplina ética. Durante o período de um ano e meio, trabalhei com um grupo de jovens no Cairo para quem ouvir esses sermões era uma atividade regular. Eu também tive aulas sobre artes oratórias com um experiente pregador. Para todos esses homens, o sermão-em-cassete era uma tecnologia de cultivo de si, uma entre um número de tecnologias que foram popularizadas nas últimas décadas com a emergência gradual do que é comumente referido como o Revivalismo Islâmico (*al-Sahwa al-Islāmiyya*). No que se segue, eu exploro a tendência a escutar sermões em cassete como uma prática disciplinar através da qual muçulmanos egípcios contemporâneos aprimoram um *sensorium* eticamente responsivo: as sensibilidades necessárias que os permitem viver como muçulmanos devotos em um mundo cada vez mais ordenado por racionalidades seculares. Notadamente, uso aqui os termos “sentidos” e “sensibilidades” de uma maneira que demonstra sua interdependência fundamental. Parte do meu argumento é descrever precisamente como emoções, capacidades de apreciação estética, e modos existenciais de afinamento moral e de ser (i.e. sensibilidades) vêm a estruturar as experiências sensoriais mais fundamentais. Deve estar claro, portanto, que quando me refiro aos “sentidos”, não estou indicando o objeto estudado pela disciplina da biologia humana⁵.

⁵ É certo que estudos biológicos da percepção sensorial podem ser pertinentes a uma discussão de algumas das questões que abordarei neste artigo; entretanto, considerando que minha preocupação aqui é com os sentidos como objetos históricos (e não biológicos), os modelos dessa disciplina serão de utilidade limitada para minha análise.

Como descrevo a seguir, para os homens com quem trabalhei, escutar de maneira adequada demanda uma responsividade afetiva-volitiva específica – que eu descrevo como uma performance ética – como condição para se “entender” os sermões, e que, simultaneamente, aprofunda sua capacidade de ouvir desta maneira. “Ouvir com o coração”, como aqueles com quem trabalhei descreveram esta atividade, não é algo estritamente cognitivo no sentido usual, mas envolve o corpo como um todo, como uma síntese complexa de reflexos morais disciplinados. De fato, eles entendem que o nível de benefício atingível pela escuta do sermão é proporcional à profundidade da sensibilidade moral que o ouvinte é capaz de trazer ao ato.

Na medida em que minha exploração da modelagem disciplinar da experiência sensorial se sobrepõe em vários pontos com a elaboração de Bourdieu (1990) sobre a noção de *habitus*, é melhor esclarecer desde o início como meu trabalho se afasta desta abordagem. Bourdieu se baseia na noção clássica de *habitus* para descrever como a prática cultural é acomodada às condições objetivas que formam a base da classe social. Como um "sistema de disposições duráveis e transponíveis" operando abaixo do nível de consciência, Bourdieu dispõe indivíduos e coletivos em direção a padrões de comportamento histórica e culturalmente específicos, tidos como consonantes com e sustentados por distribuições existentes de poder político e econômico na sociedade - o que Bourdieu geralmente se refere como "Capital" (1990, p. 53). Ao delimitar o campo de possibilidades da ação social, tais estruturas de poder geram em atores sociais disposições incorporadas [*embodied*] compatíveis com essas estruturas. *Habitus*, em outras palavras, medeia entre estruturas objetivas e experiência subjetiva.

Ao explorar a formação do *habitus* apenas em relação às histórias do poder socioeconômico, Bourdieu ignora os modos com que o *habitus* também é gerado e moldado por outras histórias, aquelas encarnadas nos modos de prática e associação existentes em uma comunidade. Um *habitus* pode sobreviver às condições materiais que a ele se elevam e às condições sociais que lhe são impostas pela renovação, reforço, e adaptação das práticas e disciplinas individuais que o sustentam e o ancoram. Tal continuidade não

reflete a durabilidade das disposições encorporadas, como sugere Bourdieu (1990, p. 62), mas a variedade de recursos comunitários que um grupo é capaz de mobilizar na tarefa de manter tradições socialmente valiosas. Estas tradições são continuamente revisadas à medida que se ajustam às mudanças das condições materiais, mas a direção dos ajustes também é determinada por dentro das tradições, entre outras coisas, pelas práticas disciplinares através das quais os modos de percepção, avaliação e ação culturalmente valorizados são inculcados e auto-reflexivamente renovados. Como Robert Cantwell observa em seu ensaio sobre *etnomimesis*:

Nenhuma comunidade humana pode controlar totalmente as circunstâncias de sua existência, por mais vigorosa que seja sua resistência à mudança; mas pode sustentar sua própria socialidade de forma deliberada e muitas vezes revivalista sob novas condições, mesmo que estranhas (Cantwell, 1999, p. 226).

Práticas como a audição de sermões aqui descrita, inculcam disposições e modos de experiência sensorial que, ao invés de serem determinadas pelas "condições objetivas" que Bourdieu entende ser o local da agência histórica, impactam e alteram essas condições. Para explorar processos históricos deste tipo, é necessário evitar o economicismo residual que, como no trabalho de Bourdieu, restringe as condições relevantes à formação do *habitus* àquelas que, em última análise, são redutíveis às distribuições de poder econômico e político. Em resumo, o impulso objetivista do argumento de Bourdieu precisa ser contraposto à lembrança de Benjamin de que os objetos que constituem a modernidade também incorporam diferentes histórias sensoriais - histórias cuja força objetiva será sempre mediada pelas tradições da prática social (Benjamin, 1968a).

DISCIPLINA CASSETE

Desde 1970, os sermões de pregadores islâmicos populares (*khutabā`*, sing. *khatīb*) gravados em cassete têm crescentemente se tornado uma das

mais difundidas formas de mídia entre as classes baixas e médias egípcias (Hirschkind, 2001; Starrett, 1995). Estas fitas são vendidas no exterior de mesquitas, nas calçadas em frente a estações de ônibus e trens, ou em livrarias por toda a cidade. Elas podem ser ouvidas praticamente em qualquer lugar: enquanto trabalha-se em cafeterias ou barbearias, dirige-se ônibus ou taxis, em casa com a família após retornar do trabalho.

Na época do meu trabalho de campo, existiam seis companhias licenciadas em operação em Cairo que produziam e distribuíam os sermões gravados, as três maiores delas contavam com centros de distribuição fora de Cairo, primariamente nas cidades de Alexandria, Mansura e Suez. Além das fitas cassete, muitas dessas companhias também vendiam outros itens normalmente associados a tendências sociais islâmicas, como véus e roupas de estilo modesto para mulheres, as longas camisas brancas (*jalabiyya*) comumente usadas por homens egípcios, perfumes e óleos essenciais, incenso, livros e panfletos de editoras islâmicas. Cada fita vendida comercialmente desta maneira era aprovada pelo Conselho de Pesquisa Islâmica (Majma' al-Buhuth), ramo da al-Azhar al-Islamiyya, uma mesquita administrada pelo governo e encarregada de garantir a conformidade de todos os textos e gravações islâmicas comercialmente vendidas a um conjunto de padrões ortodoxos e de censura estatal. O Conselho frequentemente exige que certas seções de um sermão ou ensinamento de mesquita sejam removidas, seja porque se desviam dos padrões aceitos de argumentação islâmica ou porque abordam questões políticas consideradas muito sensíveis pelo governo atual. Além das fitas produzidas e comercializadas, existe um número maior ou igual de fitas gravadas, copiadas e vendidas por empresários de pequena escala sem as licenças comerciais, contratos com os *khutabā'*, ou permissões requeridas por al-Azhar⁶. Por mais que a polícia egípcia ocasionalmente confiscasse as

⁶ As estatísticas sobre o número real de fitas vendidas no Egito são de maneira geral indisponíveis, e os números às vezes sugeridos pelos jornalistas são pouco confiáveis. Minha própria estimativa, baseada em dados coletados em entrevistas com proprietários de empresas, seria de cerca de um milhão de fitas produzidas comercialmente por ano e

mercadorias desses vendedores, na maior parte do tempo eles eram deixados em paz para venderem seus produtos nas ruas próximas às mesquitas e às estações de ônibus.

Enquanto os jovens com quem trabalhei usavam os sermões em cassete como uma técnica disciplinar para melhorar suas capacidades de conhecimento e ética, dificilmente eles os aplicavam de maneira rigorosa e exata⁷. Raramente, por exemplo, eles iriam escutar as fitas em horários específicos do dia de acordo com um cronograma fixo. A única exceção para isso eram os grupos de estudo de mesquitas, nos quais ocasionalmente eram designadas um certo número de fitas para cada membro ouvir durante a semana. Normalmente, no entanto, a escuta de sermões em cassete é uma atividade autorregulada, realizada como um exercício solitário ou na companhia de um amigo ou de um membro da família. Dentre os ouvintes de sermões eu percebi que a prática era mais comum no final da tarde, depois que retornavam do trabalho ou da escola. Ao contrário do sermão comunal de sexta-feira na mesquita, a escuta das fitas cassete é feita sem a execução das abluções (*wudu*), o ato de purificação do corpo que os fiéis realizam antes da oração na mesquita. Importante destacar que muitos dos usuários das fitas vão à cerimônia de sexta-feira na mesquita e consideram as fitas uma extensão destas, não uma alternativa⁸.

Os sermões em fita possibilitam ao ouvinte um tipo de relaxamento do qual, não obstante, espera-se um enriquecimento do seu conhecimento e uma ação catártica e purificadora da alma. Como Ahmed, um universitário

outros um a dois milhões produzidas e vendidas ilegalmente. Dito isto, o fato de que a maioria das fitas em circulação são cópias de quarta geração reproduzidas não comercialmente torna quase impossível qualquer aproximação real.

⁷ Para uma discussão interessante sobre a participação das mulheres no Reavivamento Islâmico no Egito, ver Mahmood (2001).

⁸ Os trabalhos antropológicos mais interessante e abrangente sobre sermões de mesquitas no Oriente Médio são os de Antoun (1989) e Gaffney (1994).

recém-formado que agora trabalha em uma usina de alumínio, comentou comigo:

Lembra de quando estávamos sentados na casa do Muhammed e tocamos uma fita do [*khatīb*] Muhammed Hassan, e você se sentiu relaxado (*istirkhā*)? Isso é o que pode acontecer, isso é a abertura do coração [literalmente, “tórax”] (*inshirāh al-sadr*), a tranquilidade (*itminān*), que lhe faz querer rezar, ler o Corão, faz você querer se aproximar de Deus, pensar (*tafakkir*) mais sobre religião (*dīn*). Quando você escuta um sermão, ele lhe ajuda a afastar as preocupações sobre trabalho e dinheiro por lhe lembrar de Deus. Você lembra que será julgado e isso lhe enche de medo (*khauf*) e lhe faz sentir humildade (*khushū*) e remorso (*nadm*). O Sheik lhe ensina sobre o Islã, o que ele requer de você, assim você não comete erros.

Husam, que trabalhava em uma pequena loja que vendia fitas de sermão e literatura religiosa, explicou a utilidade da escuta das fitas do seguinte modo:

As fitas são sempre benéficas, tratam elas do tormento da sepultura (*‘adhāb al-qabr*), do Dia do Julgamento (*yaum al-qiyāma*), da morte, do mais perigoso dos pecados (*kabā’ir*), ou do véu. Você aprende coisas que não sabia, e isso é útil. E elas lhe restauram para a saúde [moral] (*biyashfūna*). Ouvir uma fita de um sermão que você já ouviu é uma maneira de reforçar o que você já aprendeu, fortalecer o medo das punições de Deus, assim você não comete falhas morais (*ma’āsī*). Isso deixa seu coração calmo (*mutma’in*). Existem algumas pessoas que só fazem o que devem fazer. Muitas outras, no entanto, percebem que o demônio entrou em suas cabeças (*yuwaswasu* [sussurra para elas]), e as faz pensar que o mal (*harām*) é na verdade bom (*halāl*). Ao escutar, elas se fortalecem contra isso, uma vez que as leva a rezar e ler o Corão. Então elas começam a se arrepender (*nadm*) do que fizeram, e pedem a Deus por piedade (*istighfār*). A fita, em outras palavras, ajudam-nas a lutar (*bijāhid*) contra o demônio.

As fitas permitem um fortalecimento da vontade, e o que muitas pessoas se referem como a habilidade de resistir aos sussurros do demônio (*waswās*).

Com uma escuta atenta e repetida, elas também podem levar o ouvinte a mudar sua conduta. Ahmed, descrevendo a experiência de seu irmão, coloca desta maneira:

Meu irmão, que é religioso mas [não faz parte da] *Jamā'a*, ouviu uma fita de [um pregador famoso] Fawzi Sa'id que realmente o afetou muito. Ele imediatamente me fez uma cópia. Ele decidiu que tinha que mudar sua vida, então parou de fumar e usar linguagem profana, e começou a ir à mesquita e rezar. Agora ele está sempre falando sobre religião, sempre tentando fazer seus amigos se comportarem mais piamente. Muitos dos seus amigos antigos não o querem mais por perto porque cansaram de sua conversa. Toda vez que vou a sua casa agora nós escutamos uma fita. Eu não gosto tanto quanto ele, mas eu sinto que me faz pensar sobre coisas importantes que esqueceria⁹.

Para os ouvintes, a prática regular de escutar sermões serve como um lembrete constante para monitorar seu comportamento em termos de vícios e virtudes. Mesmo que na ausência de uma transformação completa, como a qual o irmão de Ahmed passou, jovens como Ahmed e Hussein se apoiam nas fitas para manter um nível de auto escrutínio (*murāqaba*) no que diz respeito a suas atividades do dia – a dia e, quando possível, modificam ou mudam seu comportamento. Muitos dos jovens com quem trabalhei no Egito relataram que sua decisão de se tornarem mais diligentes com a realização de suas tarefas islâmicas foram motivadas por um sermão potente em particular, ouvidos tanto em fita quando ao vivo na mesquita. Em todos os casos, eles entendiam ouvir fitas de sermão como um meio pelo qual uma gama de virtudes islâmicas poderiam ser sedimentadas em seu caráter, permitindo-lhes viver mais piedosamente e evitar transgressões morais.

O que torna a escuta de fitas uma técnica apropriada para as práticas de autoaperfeiçoamento ético é a capacidade do discurso de agir no coração

⁹ A referência aqui é à al-Jamā'a al-Islāmiyya, uma organização islamista militante do Egito.

e reformá-lo¹⁰. Para aqueles com quem trabalhei isso não era um processo mecânico. Simplesmente colocar uma fita de um sermão ou ouvir versos do Corão não limpa o coração que foi corroído pelo pecado. Uma pessoa com um “coração enferrujado”, como um homem que conheci colocou, é precisamente aquela cuja habilidade de escutar foi comprometida. Um autor, que escreve no *al-Tauhīd*¹¹ publicação religiosa popular, frequentemente lida e citada pelos ouvintes de sermões da minha pesquisa, compara isso a um curto-circuito em um fio que impede que a corrente elétrica chegue na lâmpada que deveria acender. Delineando a metáfora, ele sugere:

O Corão é efetivo por si só, como uma corrente elétrica. Se o Corão é presente [para seus ouvidos], e *you perdê seu efeito*, então você deve culpar a si mesmo. Talvez o elemento condutor é defeituoso: seu coração está danificado ou defeituoso. Talvez uma névoa cubra seu coração, impedindo-o de se beneficiar (*intifā*) do Corão e ser afetado por isso. Ou talvez você não esteja escutando bem, ou seu coração esteja ocupado com problemas de dinheiro, e pensando sobre como adquiri-lo ou aumentá-lo (Badawi, 1996a, p. 13).

Para o portador de tal coração defeituoso, a única solução, de acordo com o autor, encontra-se na limpeza (*tahāra*) do coração, tanto através do abandono de atos pecaminosos que o levaram a esse estado, quanto através da escuta repetida, com intenção e concentração, de sermões, exortação e versos do Corão. Tal é a tarefa que os sermões em cassetes ajudam a realizar.

O efeito dos sermões no coração, entretanto, não é apenas o de purificação. Como os comentários acima evidenciam, sermões evocam no ouvinte sensível um conjunto particular de respostas éticas, principalmente, entre

¹⁰ Padwick (1996) fornece uma discussão útil sobre este ponto em relação à prática devocional muçulmana. Minha análise do papel da prática disciplinar na formação das virtudes religiosas é muito endividada ao tratamento deste tópico por Asad (1993, p. 55-124).

¹¹ Al-Tauhīd é publicado por Jamā'a Ansar al-Sunna al-Muhammadiyah, organização não-governamental de pregação e caridade que administra uma vasta rede de mesquitas no Egito.

elas, o medo (*khauf*), a humildade (*khushū*), o remorso (*nadm*), o pesar (*tauba*) e a tranquilidade (*itmi'nān* ou *sakīna*). Como elaborado dentro da doutrina moral clássica islâmica, essas são disposições afetivas que dotam o coração do fiel com as capacidades de discriminação moral necessárias para uma conduta apropriada¹². A fim de entender seus usos pelos homens com quem trabalhei, todavia, será útil exibir alguns dos escritos contemporâneos aos quais eles mesmos se referem frequentemente. A discussão seguinte vem de um artigo publicado na mesma revista que citei acima, *al-Tauhīd*. O artigo foca no efeito de versos específicos do Corão, quando usados por um *khatīb*, na condição moral de um ouvinte muçulmano devoto. Baseando-se nos trabalhos exegeticos de estudiosos clássicos, no que diz respeito à interpretação de um verso do capítulo corânico intitulado *al-Zumar* (Os Grupos), o autor observa,

O que é retratado aqui é que quando as verdadeiras pessoas de fé, as pessoas da doutrina eterna e enraizada profundamente (*al-'aqīda*) escutam os versos de advertência (*al-wa'id*) sua carne estremece de medo, seus corações são preenchidos com desespero (*inqabadat qulūbahum*), uma angústia violenta sacode suas colunas (*irta'adat farā'isuhum*), e seus corações ficam intoxicados com medo e pavor. Mas se eles ouvem os versos de misericórdia (*al-rahma*) e piedade (*istighfār*), sua carne fica preenchida de leite (*inbasatat julūdahum*), seus peitos ficam abertos e relaxados (*insharahat sudūrahum*), e seus corações são deixados tranquilos (*itma'nat qulūbahum*) (Badawi, 1996b, p. 11-12).

O que é descrito aqui é um tipo de fisiologia moral, a experiência emocional-sinestésica de um corpo permeado pela fé islâmica (*imān*) quando está escutando um discurso de um *khatīb*. A descrição é derivada diretamente de diversos versos do Corão retratando o impacto da fala devota em um ouvinte corretamente inclinado, como no verso a seguir do capítulo intitulado *al-Anfāl* (Os Espólios): “Fiéis são somente aqueles que o coração estremece quando o nome de Deus é mencionado, e sua fé é fortalecida quando Suas

¹² Sobre a filosofia moral islâmica, ver Fakhry (1983); Izutsu (1966, 1985); Sherif (1975).

mensagens lhes são transmitidas” (*al-Anfāl*, p. 2).¹³ Essa responsividade específica constitui o que pode ser nomeado como corpo e alma coranicamente sintonizados. Esta sintonização, de acordo com o autor, define precisamente a característica da pessoa que é próxima a Deus (Badawi, 1996b, p. 11). Para tal pessoa, a recepção auditiva envolve a carne, coluna, peito e coração, em resumo, a pessoa moral toda como uma unidade de corpo e alma. Escutar corretamente, podemos dizer, é abraçar uma performance, como nos gestos articulados de uma dança.

A fisiologia moral adquirida através dos exercícios de escuta que descrevo a seguir está fundamentada nas tradições textuais islâmicas. Observe, por exemplo, a descrição do autor acima de como se relaxa no processo de ouvir os versos de misericórdia e assim se aproximar de Deus. O termo usado tanto aqui, como por aqueles com quem trabalhei no Cairo, para denotar esse estado de calma e relaxamento é *inshirāh al-sadr* (literalmente, "abertura do peito"). A experiência da *inshirāh* tem suas origens em um evento mencionado tanto no Corão (o capítulo intitulado *al-Sharh*)¹⁴, quanto em muitos *ahādīth* (relatos autorizados das palavras e atos do Profeta; sing. *hadīth*). Conta-se que, na noite da ascensão de Muhammed ao céu (*al-lsrā'*), Deus abriu seu peito e tirou de seu coração todo o ressentimento, rancor e luxúria, substituindo-os por virtudes de fé e conhecimento. O relato, em outras palavras, conecta a pureza da alma com a imagem visualmente marcante de Deus abrindo o peito - o que o *khatīb* com quem estudei, Muhammed Subhi, me descreveu como uma "operação cirúrgica". Ao fazê-lo, ele fornece a base textual autorizada através da qual uma determinada experiência corporal

¹³ Todas as traduções do Corão [NT. para o inglês] são de Asad (1980). Os números se referem a versos da sura. NT. As traduções para o português foram feitas a partir da versão utilizada no artigo original.

¹⁴ Assim, começa o primeiro verso do capítulo *al-Shar* - "A Abertura do Coração": "Não te abrimos o coração e não te tiramos o fardo que pesava tanto nas tuas costas?"

(*inshirāh*) está conceitualmente ligada a um estado moral¹⁵. Como a análise que apresento aqui procura demonstrar, esta ligação não é simplesmente estabelecida metaforicamente, mas também através da disciplina, do treinamento e da inculcação de hábitos sensoriais.

PERFORMANCE SINESTÉSICA

A descrição do filósofo britânico R. G. Collingwood sobre a experiência na recepção de obras de arte é instrutiva aqui¹⁶. Sempre foi observado, Collingwood nota, que ao ouvir música ou poesia as pessoas desfrutam de experiências imaginárias completamente fora do campo do som, tais como

¹⁵ Meu argumento aqui tem certa semelhança com o apresentado por vários linguistas cognitivos. Lakoff e Johnson (1980) sugerem que a metáfora, como um processo pelo qual as pessoas caracterizam um domínio de significado em termos de outro, é fundamental para o discurso cotidiano, logo não é simplesmente um dispositivo literário criativo. Em escritos posteriores, estes autores argumentaram que tal mapeamento inter-domínio envolve o que eles chamam de "esquemas de imagem", construções cognitivas fundamentadas em padrões repetidos de experiência corporal que são então aplicados a outras regiões do discurso e da experiência (Johnson, 1987, Lakoff e Turner, 1989). A sensação de verticalidade, por exemplo, enraizada em inúmeras atividades e percepções como a sensação de estar em pé, a atividade de subir escadas, ver objetos altos como árvores, etc., fornece uma metáfora conceitual para outros domínios, como as emoções (como quando dizemos que estamos nos sentindo "para cima" ou "para abaixo"), ou a saúde (por exemplo, "forma superior" [*top shape*], ou a música (por exemplo, uma "nota alta" ou uma "escala ascendente"). Um resumo útil deste trabalho pode ser encontrado em Zbikowski (1998). Eu me afasto destes autores por meu foco em métodos específicos de inculcação através dos quais tais padrões percentuais são aprendidos.

¹⁶ Collingwood (1966) chegou à questão da recepção no decorrer de seu estudo sobre a arte. De fato, ele procurou neste trabalho fundamentar uma definição universal de arte precisamente com base na capacidade de uma obra de arte produzir o que ele chamou de "uma experiência imaginada de atividade total" (1966, p. 151). Embora eu ache esta parte de seu argumento pouco convincente, seu trabalho ainda assim abre um conjunto de questões úteis que raramente são levantadas na maioria das discussões sobre recepção.

experiências visuais, táteis, sinestésicas e olfativas (1966, p. 146-151). Assim, críticos habilidosos da música frequentemente incluem em suas descrições de performances sinfônicas as cores, movimentos, imagens e impressões táteis evocadas pela obra. Da mesma forma,

a arte da pintura está intimamente ligada à expressividade dos gestos feitos pela mão no desenho, e do gesto imaginário através do qual o espectador de uma pintura aprecia seus "valores táteis". A música instrumental tem uma relação similar com os movimentos silenciosos da laringe, os gestos da mão do músico e os movimentos reais ou imaginários, como os da dança, na audiência [Collingwood, 1966, p. 243].

O entendimento comum dos tipos de experiência sinestésica que Collingwood está descrevendo aqui é que eles são compostos de duas partes, uma parte objetiva, representada pelo elemento sensível e audível, e uma parte subjetiva, pertencente não aos sons reais, mas a algo que os ouvintes criam em suas mentes independentemente do que ouvem¹⁷. Collingwood argumenta que esta distinção entre uma parte sensível e uma parte imaginária é enganosa. Para se tornar um objeto que pode ser retido e referido, ele argumenta, uma sensação deve ser atendida pela consciência, um ato que transforma essa sensação em uma ideia, um objeto da imaginação. As pessoas atendem conscientemente a estímulos particulares no curso de sua experiência ou treinamento, e suas reações a esses estímulos tornam-se padrões de acordo com a forma particular de vida que o treinamento sustenta, subordinando esses padrões às práticas e objetivos que o definem. Como diz Collingwood, as sensações se tornam "encaixadas no tecido de nossa vida ao invés de seguir seu próprio caminho, independentemente de sua estrutura" (1966, p. 209). Assim, as experiências sinestésicas de movimento, cor, toque e emoção, que ocorrem quando uma pessoa escuta música, não

¹⁷ O fenômeno da sinestesia tem sido abordado por várias perspectivas disciplinares, incluindo médica, psicológica, estética e lingüística. Para introduções a este campo particularmente relevante para a investigação antropológica, ver Classen (1993) e Marks (1978).

são produzidas através da livre atividade criativa da mente, mas são fundamentadas na experiência sensual real do corpo como um complexo de capacidades perceptivas culturalmente cultivadas¹⁸. As respostas sensoriais das pessoas são semelhantes e estão de acordo com aquelas que o autor da obra pretendia produzir na medida em que suas capacidades de audição ou visão foram moldadas por um contexto disciplinar compartilhado¹⁹. Elas têm uma estrutura afetivo-volitiva específica que resulta das práticas pelas quais o sujeito se formou como membro de uma comunidade específica²⁰. Além disso, embora performances particulares possam recrutar algumas partes do *sensorium* mais do que outras partes - como quando alguém foi treinado para atender a uma gama muito limitada de experiências sensoriais,

¹⁸ Collingwood faz uma distinção entre "sensações motoras imaginárias" e "sensações motoras reais", que eu não acho que seja útil para o contexto da audição de sermões (1966, p. 147). Como descrevo abaixo, as respostas das pessoas com quem trabalhei se encaixam ao longo de um continuum, que vai daqueles sem nenhum componente perceptível até aqueles em que esse fator é facilmente percebido por um observador. Em um momento, o medo seria visível na expressão da postura de um informante e em outros momentos não, apesar de sua pretensão de estar sentindo medo. Isso pode ser entendido, eu argumentaria, não através de uma distinção entre experiências reais e imaginárias, mas entre diferentes tipos de intensidades ou graus de envolvimento experiencial.

¹⁹ Ver Baxandall, 1988, para uma excelente discussão sobre este ponto em relação à recepção de obras de arte durante a Renascença.

²⁰ Tal conteúdo intencional não é algo mental, localizado na consciência do ator, como Husserl (1931) afirmou erroneamente. Ao contrário, é interno às atividades habituais (incluindo a percepção) que, com a prática repetida, as pessoas vêm a performar "de forma natural" ou "irrefletidamente". Como Dreyfus e Dreyfus observam, ao comentar o trabalho de Merleau-Ponty: "Em geral, se o ator competente responder a cada situação como ela aparece de uma maneira que se mostrou apropriada no passado, seu comportamento alcançará os objetivos do passado sem ter que ter esses objetivos como metas em sua mente consciente ou inconsciente. Assim, embora os comportamentos devam ter condições lógicas de satisfação, ou seja, podem ser bem-sucedidos ou fracassar, não precisa haver conteúdo intencional mentalista, ou seja, nenhuma representação da meta [1999, p. 113].

como na leitura acadêmica moderna - até certo ponto, o órgão de recepção continua sendo o corpo em sua totalidade²¹.

A discussão de Collingwood sobre a percepção em termos da totalidade integrada do corpo treinado tem, apesar de diferenças óbvias, certos paralelos com o recente trabalho antropológico inspirado na fenomenologia de Merleau-Ponty (1962). Para os pensadores desta tradição (Csordas, 1990, 1994, 1999; Jackson, 1983a, 1983b, 1989), o raciocínio tem menos a ver com a atividade da mente raciocinante, e mais com a forma com que os compromissos práticos das pessoas encorporam uma compreensão (principalmente habitual e inconsciente) do mundo da qual são parte constitutiva. Thomas Csordas, em particular, fornece um rico corpo de trabalho etnográfico que explora como o corpo socialmente informado, ao colocar as pessoas em uma relação determinante e pré-objetiva com o mundo, estrutura as objetificações culturalmente específicas produzidas através da prática reflexiva. No entanto, apesar desta preocupação comum pelo caráter corporificado da ação e da percepção, a análise que apresento aqui também se afasta fortemente do tipo de abordagem fenomenológica que Csordas elabora. Especificamente, enquanto Csordas se concentra na identificação dos fundamentos pré-objetivos, ou *habitus*, sobre os quais um discurso religioso ergue sua arquitetura discursiva particular, meu próprio trabalho tem se preocupado com as técnicas práticas (como a audição de sermão) pelas quais as disposições corporais subjacentes à conduta virtuosa são inculcadas. Ou seja, dou menos atenção a como essas disposições têm sido objetificadas dentro dos discursos do Islã contemporâneo e mais às

²¹ Collingwood faz argumento similar com relação aos hábitos de fala: "Se houvesse pessoas que nunca falassem, a menos que estivessem em pé, seria porque esse gesto é expressivo de um hábito emocional permanente que eles se sentem obrigados a expressar concomitantemente com qualquer outra emoção que pudessem estar expressando" (1966, p. 246-247).

técnicas através das quais elas são encorporadas tanto como habilidades sensoriais quanto como hábitos morais²².

A TAREFA DO *KHATĪB*

Na discussão sobre os sermões islâmicos e seu papel na modelagem de disposições éticas, é importante distinguir a prática retórica de evocar ou modular as paixões como um meio de dirigir uma audiência até certo ponto de vista, e aquela destinada a construir as paixões de acordo com certo modelo. Em relação ao primeiro, Aristóteles (1991) dedicou atenção considerável para as possibilidades de manipulação retórica das paixões, examinando os meios pelos quais a raiva, o medo, ou a piedade podem ser intensificados ou atenuados pelo orador a seu favor. Também encontramos em Agostinho (O'Meara, 1973) uma ênfase na utilidade das emoções retoricamente suscitadas como um meio de mover as pessoas para fazerem o que deveria fazerem mas que não conseguem²³. Tal técnica é predicada no uso instrumental das emoções para propósitos com os quais estas emoções não possuem necessariamente uma relação. Por contraste, na prática dos sermões islâmicos, como eu notei, os objetos do discurso e as emoções que são evocadas no contexto de sua discussão são interdependentes, no sentido de que estas emoções só podem alcançar a sua formação correta através desta relação²⁴. A tarefa de um *khatib*, em outras palavras, inclui não

²² Existe hoje um corpo substancial de trabalhos dentro da antropologia que explora a padronização cultural da emoção. Trabalhos úteis neste sentido incluem Feld (1982); Irving (1990); Kleinman et al. (1997); Lutz e Abu-Lughod (1990).

²³ Como argumenta Agostinho: "Se, no entanto, os ouvintes precisam ser despertados em vez de instruídos para que possam ser diligentes para fazer o que já sabem, e para colocar seus sentimentos em harmonia com as verdades que admitem, é necessário um maior vigor da fala. Aqui são necessárias súplicas e repreensões, exortações e todos os outros meios de despertar as emoções" (em O'Meara, 1973, p. 496).

²⁴ Assim, pregadores cristãos modernos, informados por uma psicologia moral que via a razão como incapaz de produzir ação sem o auxílio das paixões, orientaram grande

apenas a modulação de intensidades emocionais, mas também a orientação das emoções para seus objetos adequados.

Há um debate considerável entre os *khutabā'* egípcios contemporâneos sobre essa questão, assim como entre seus ouvintes. Um dos signos que muitas pessoas tomam como evidencia da virtuosidade de um *khatīb* é sua habilidade de levar a audiência às lágrimas. O pranto possui um lugar importante nas práticas devocionais islâmicas como um tipo de resposta emocional apropriado tanto para homens e mulheres que - com humildade, medo e amor - voltam-se para Deus²⁵. Muitos hoje se preocupam, no entanto, com o fato de que as pessoas estariam chorando durante os sermões pelas razões erradas. Note, por exemplo, a seguinte observação feita pelo *khatīb* Fawzi Sa'id, em resposta a uma questão sobre porque ele não se esforçava mais para evocar as paixões de seus ouvintes nos sermões:

Muitas pessoas hoje só procuram chorar durante os sermões; eles sentem que estão sendo purificados, como os cristãos no batismo. Mas um sermão que só lhe leva a chorar não imprime sobre o coração. Não leva as pessoas a mudarem suas ações. É só através de um engajamento cuidadoso com os textos (*ta'aqqul mā'a al-susūs*), lendo o Corão e a *sunna*, que o conhecimento se enraíza no coração. Não que os sentimentos não sejam importantes, mas muitas pessoas não sabem mais porque estão chorando.

Uma das maiores preocupações dos *khutabā'* com quem conversei era que muitos ouvintes de sermões em cassete hoje estavam engajando na prática como uma forma de entretenimento, visando o prazer da experiência emocional produzida através da escuta. Meu instrutor de pregação,

parte de sua pregação para o governo das paixões, uma tarefa que incluía não apenas a modulação das intensidades emocionais, mas também a ligação dessas emoções com seus próprios objetos. Ver Brinton, 1992 para uma discussão sobre esta questão em relação aos sermões britânicos do século XVIII.

²⁵ Para duas discussões interessantes sobre a emoção em relação a prática poética em contextos árabes, veja Lila Abu-Lughod (1986) e Steve Caton (1990).

Muhammed Subhi, expressou essa preocupação em uma conversa sobre essa prática hoje:

Quando as pessoas hoje ouvem, elas escutam sobre o Dia do Julgamento e o Tormento do Inferno e se sentem aliviadas e exaltadas (*intishā*). *Intishā* é o que você sente quando bebe álcool e sente que todas as pressões e dificuldades da sua vida foram levantadas. Ou quando você ouve uma música muito bonita, que toca todas as suas emoções (*‘awātif wa mashā’ir*) e sensibilidades (*ihsās*). Você sente um tipo de conforto e alívio (*tanfis*), uma calma (*rāhā*), uma forma de catarse (*kathrasīs*): isso é *intishā*. Mas as coisas não podem parar nesta sensação, como muitas vezes acontece. Ela deve ser transformada em uma parte da sua realidade prática.

Subhi se preocupa que os sermões estejam sendo ouvidos em busca de uma experiência momentânea de catarse, entusiasmo e excitação que não deixa nenhum traço no comportamento do ouvinte depois que a experiência acaba. Assim como Fawzi Sa’id acima, Subhi não defende uma abordagem racionalista e acadêmica para a pregação. De fato, ele é bem crítico de outros *khutabā*, cujas abordagens intelectualistas falharam tanto em captar a atenção da audiência quanto em mexer com suas paixões religiosas. Preferencialmente, ele, assim como outros *khutabā*, percebem que o problema é o de enraizar o conhecimento no coração dos ouvintes, vinculando suas emoções aos objetos apropriados de maneira a levá-los a um comportamento pio. Como muitas outras pessoas que conheci, ele se preocupa com o fato de alguns pregadores contemporâneos estarem brincando com as emoções da sua audiência para aumentar sua popularidade, em vez de sedimentar aquelas emoções nos seus ouvintes de uma maneira que os inclinasse à ação moral.

Muhammed Hassan, no início de uma lição de mesquita sobre o Dia do Julgamento, que é amplamente difundida em fitas cassete, coloca o problema da seguinte forma:

Talvez você vá para casa hoje e conte a sua esposa, marido ou filhos sobre as boas histórias que ouviu. Será apenas: "Era uma vez, quando o Profeta viveu...", como se não fosse mais um assunto de hoje. Mas isto não é uma fuga da realidade, não é entretenimento ou cultura fria, que se dirige apenas ao intelecto e à mente racional [*al-'aql*]. A crença no Dia do Julgamento é um dos fundamentos do Islã, juntamente com a crença em Deus, Seus profetas, Seus livros e Seus anjos. A menos que você entenda o Dia do Julgamento e saiba de suas circunstâncias, como pode acreditar nele? Assim, precisamos absorver este conhecimento, e viver de acordo com ele.

O conhecimento dos eventos do Dia do Julgamento, em outras palavras, não deve ser assimilado às categorias de entretenimento ou informação, as primeiras ligadas às paixões erradas, as segundas inteiramente desprovidas de paixões. A crença no Dia do Julgamento, uma exigência do Islã, deve ser vivida apaixonadamente em suas ações diárias.

Como um *khatīb* bem treinado, Subhi memorizou uma verdadeira enciclopédia de histórias, poesia e frases dos gêneros *tarhīb* ou *wa'iz*²⁶, voltadas para a tarefa de despertar emoções de medo, tristeza ou terror. Ele me demonstrou isto em algumas ocasiões quando, para me dar um exemplo de técnicas clássicas de *tarhīb*, ele improvisou um sermão encadeando, uma após a outra, peças de seu estoque memorizado de textos com extrema rapidez e cadência precisa. Seu objetivo ao fazer tal demonstração de virtuosidade, no entanto, era destacar o que ele via como uma prática imprópria por parte de muitos *khutaba'*, aqueles que, em sua opinião, "mecanicamente produzem respostas emocionais por esses meios sem fundamentar essas emoções em um conhecimento útil e duradouro enraizado na realidade vivida do público". A realidade a que ele se referia aqui é, antes de tudo,

²⁶ As técnicas retóricas de *tarhīb* (do verbo *rahhab*, para aterrorizar, assustar) e *wa'z* (de *wa'az*, para advertir ou admoestar) são empregadas para incutir medo no coração dos ouvintes, a fim de orientá-los para a prática correta. Eles são objeto de uma extensa literatura, tanto clássica quanto contemporânea, um conjunto de trabalhos de importância fundamental para a arte da pregação.

a realidade da morte, tal como elaborada pelo pensamento escatológico e suas implicações para a conduta dos muçulmanos em sua vida diária. Seu argumento geral, entretanto, reflete a noção de que as paixões são internas aos processos de raciocínio prático pelos quais as pessoas fazem escolhas corretas em suas vidas.

Para um *khatīb*, o desafio de permitir que o ouvinte alcance as disposições afetivas adequadas deve ser abordado em termos de técnica retórica. Subhi delineou para mim o que ele pensava serem os três elementos de um sermão capazes de superar este problema. Primeiro, o *khatīb* deve sacudir os ouvintes de seu estado de lassidão (*futūr*), quietude (*sukūn*), e fadiga (*humūd*)²⁷. A morte é o assunto mais apto a alcançar este resultado. O que é necessário, segundo Subhi, são imagens da morte "cheias de medo e terror, que assustem e sacudam as pessoas para fora de sua lassidão e imobilidade". Para esta tarefa, há uma rica fantasmagoria escatológica a ser mobilizada.

Em segundo lugar, o sermão deve edificar os ouvintes em seu conhecimento da doutrina, dos ensinamentos e das crenças islâmicas. Isto envolve mais do que instruir um público nas exigências doutrinárias e devocionais do Islã. O conhecimento de coisas como a situação da alma no momento da morte, a sucessão de desastres no fim do mundo ou as provações a serem enfrentadas ao cruzar o caminho do inferno são igualmente importantes. Cada decisão moral encontrada no curso da vida diária só pode ser corretamente avaliada à luz desta realidade final, como sugeriu o *khatīb* Muhammed Hassan na citação acima.

Terceiro, o *khatīb* deve tecer as narrativas do Corão na experiência vivida de seus ouvintes, destacando os problemas que eles enfrentam e encaminhando-os para soluções úteis. Há dois métodos retóricos que Subhi enfatizou

²⁷ Estes três termos, *futūr*, *sukūn* e *humūd* têm fortes encarnações posturais e sinestésicas. *Futūr*, em particular, expressa o sentido de um corpo frouxo e indiferente. (Meus informantes se desleixavam em suas cadeiras para representar este estado.) É também uma palavra comumente usada para designar o que meus informantes viam como o estado contemporâneo de impotência entre as sociedades muçulmanas.

a este respeito. Um envolve retratar cada tipo de corrupção encontrada na sociedade atual em termos de suas conseqüências no momento da morte, no túmulo e durante todo o drama escatológico. A outra exige o desenho de analogias entre os eventos do Corão e as vidas de muçulmanos contemporâneos no Cairo. O popular *khatīb* Omar Abd al-Kafi, por exemplo, associa o caminho que se atravessa para chegar ao céu (*al-sirāt*) à rua central do Cairo, Rua Tahrir, desenhando uma analogia entre cada desastre que espera o pecador ao longo do *al-sirāt* e as várias saídas de Tahrir. Desta forma, o *khatīb* tece as narrativas do Corão no tecido da experiência contemporânea.

EMOÇÕES MUSICAIS

O problema de se alçar uma sintonização afetiva correta foi elucidado durante minha pesquisa ao longo das discussões que tive sobre a diferença entre escutar sermões em cassete e escutar música. Muitas das pessoas com quem conversei trouxeram o exemplo da música a fim de me explicar o tipo de sensação de relaxamento que alguém sente quando escuta um sermão. Um jovem, Beha, descreveu o trabalho do *tarhīb* em um bom sermão e depois o comparou com a experiência da música:

Quando você ouve sobre as torturas do túmulo, você fica com medo (*tikhāfi*), você teme Deus, então começa a sentir remorso (*nadm*), de você consigo mesmo, pelo que você fez de errado (*al ma'āsī*), então você pede a Deus por piedade (*istighfār*), você se arrepende (*tauba*) e então você lembra de sua misericórdia (*rahma*) e se sente calmo (*rāhā*), seu peito se abre (*munsharih al-sadr*), abre-se para o Islā, para o Corão, para Deus, por saber que você vai chegar próximo a ele. Quando você ouve música, você também se sente calmo e relaxado (*rāhā*), mas isso não significa que você está realmente perto de Deus. Com um cassete com sermões ou com o Corão recitado você consegue atingir essa proximidade, então a sensação é melhor e maior do que quando você está somente relaxado (*rāhā*).

Como notado acima, muitos dos ouvintes dos sermões com quem conversei no Egito sugeriram que, apesar de ouvirem os sermões gravados como um método de aperfeiçoamento ético, havia momentos em que, ao se sentirem cansados ou tensos, eles escolhiam uma fita de música ao invés de uma gravação de um sermão ou do Corão. Todos os três eram entendidos como uma forma de trazer ao indivíduo um estado de relaxamento. Contudo, como o comentário de Beha começa a sugerir, existe uma distinção chave a ser delineada entre as duas experiências. Ao contrário da música, o sermão coloca em movimento uma progressão moral (e, como sugeri acima, corporal) do medo, ao remorso, ao pedido de piedade, ao arrependimento, que leva eventualmente à sensação de proximidade com Deus, uma experiência que foi descrita para mim através de termos como *inshirāh al-sadr* (abertura do coração ou peito), *itmi'nām* (tranquilidade), e *sakina* (quietude). Essa progressão constantemente reaparecia nos comentários das pessoas com quem trabalhei no Cairo. Ahmed, por exemplo, me falou: “se um muçulmano vê o inferno próximo a ele [através de um bom *khatīb*], ele não vai encontrar a paz até que peça por piedade pelos seus erros (*dhunūb*), se arrependa (*yatūb*), e volte humildemente e chorando a Deus”. Essa é a trajetória que o corpo/alma de um ouvinte iniciado nas disposições fisiológicas, que discuti acima, realiza sob a orientação de um habilidoso *khatīb*. Importante, essa não é a *rāhā* (calma) produzida por uma música suave, mas, sim, um estado moral articulado conceitualmente dentro das tradições islâmicas de autodisciplina. Como estou sugerindo, tais estados têm muito mais a ver com as capacidades corporificadas dos gestos, sentimentos, e fala, do que com a obediência a regras ou crença em doutrinas²⁸.

²⁸ É claro, tanto uma obediência às regras quanto uma medida de crença na doutrina podem ser instrumentais para o cultivo dessas capacidades.

A DANÇA DAS PALAVRAS

O tipo de atenção e a atitude geral com que as pessoas escutam aos sermões gravados era um ponto de debate frequente não somente entre os *khutabā*, como eu discuti acima, mas também entre muitos daqueles que ouvem os sermões em cassete. Muitas pessoas no Egito ouvem as fitas dos sermões enquanto realizam alguma outra atividade rotineira, como dirigir um táxi, trabalhar como garçom em um pequeno café ou cozinhar uma refeição, como era comum entre as mães e irmãs dos homens que conheci. Apesar de tais estilos de uso, no entanto, muitos argumentaram que o nível de benefício ético que um ouvinte alcança através da escuta de um sermão dependeria do nível de concentração que ele ou ela aplicasse no ato²⁹. Como Ahmed, a quem mencionei anteriormente, me falou: “Quando você escuta com humildade (*khushū*), correta e verdadeiramente, e você entende cada palavra, então você realmente se beneficia (*fāida*). Você se sente aliviado, que seus pecados foram perdoados. Mas se você ouvir da mesma forma com que alguém lê um jornal, distraída e indiferentemente, como muitos o fazem, então o benefício é muito menor.”

O fato de que as pessoas escutam com maiores ou menores níveis de atenção, enquanto um ponto empiricamente importante, pouco nos diz sobre o tipo de atividade que alguém está realizando quando se engaja com um sermão. Por exemplo, pessoas que vão à mesquita na sexta-feira também escutam os sermões com diferentes níveis e modos de atenção, alguns sonhando acordados, alguns atraídos pelo som murmurante da voz de um *khatīb*, alguns acompanhando com escrutínio crítico os argumentos sendo feitos. O fato de que alguns destes modos de atentar-se para um sermão

²⁹ Ao ouvir junto com outros em grupo, não era raro que uma pessoa criticasse outra por estar insuficientemente atenta a um sermão: recuar demais em uma cadeira, fumar durante a audição, ou não responder adequadamente quando o nome do Profeta era pronunciado. Isto, é claro, não implica que todos os que participam da audição do sermão em cassete tragam estas motivações éticas ou se apliquem com seriedade e concentração em cada ocasião em que uma fita é usada.

são reconhecidos por muitos muçulmanos hoje como errôneos aponta para a existência de um conjunto de padrões normativos que define o que a performance correta de um ouvinte envolve, e, contra as quais, performances incorretas devem ser identificadas e mensuradas (O que J. L. Austin, referindo-se a atos de fala, descreve como as “condições de felicidade” de um ato: as circunstâncias variadas que asseguram o sucesso de um enunciado (1975 [1962], p. 22-24)). Um ato, em outras palavras, não é determinado pelo que acontece na consciência do participante no momento de sua execução, apesar de isso poder sustentar o grau de sucesso do ato. Em vez disso, um ato (tal como “escutar um sermão”) deve ser descrito nos termos das convenções que o fazem significativo *enquanto um tipo particular de atividade*, realizada por certas razões e de acordo com certos padrões de excelência, entendidos como tal por aqueles que o executam e a ele respondem. Esse ponto era repetidamente frisado pelas pessoas com quem trabalhei: um indivíduo pode escutar um sermão gravado como leria um jornal, assistiria televisão ou ouviria rádio, mas o benefício ético de escutar dessa maneira seria correspondentemente inferior.

Os homens com quem trabalhei regularmente faziam uma distinção entre o verbo comumente usado para “ouvir”, *sam'*, e dois outros termos que sugerem um ato mais deliberado: *ansat*, que significa inclinar sua orelha para, ou prestar muita atenção, e *asghā*, que significa ficar em silêncio para escutar. Como era frequentemente o caso, as recitações corânicas proviam o ponto de referência para a explicação do significado desses termos. Isso não é surpreendente, dado tanto o uso penetrante dos versos corânicos no sermão, quanto sua ênfase nos atos de recordação (*dhikr*), suplicação (*du'ā*), agradecimento (*shukr*) e expressão de um respeito temeroso e amoroso por Deus (*al-taqwā*).

Estudiosos contemporâneos da religião são, frequentemente, chamados a dar *fatawa* (opiniões legais não vinculativas, sing. *fatwa*) estipulando a atitude apropriada e o estado de espírito a ser assumido ao ouvir as recitações do Corão. O seguinte trecho, extraído de uma publicação oficial das *fatawa* da Universidade al-Azhar, é característico:

É preciso ouvir atentamente [*yunsit*] em vez de apenas ouvir [*yasma*], portanto, deve-se fazê-lo com intenção [*qasd wa niyya*] e direcionando os sentidos [*biss*] para as palavras a fim de compreendê-las, para compreender suas intenções e seus significados. Quanto à audição [*al-sama*], isso é o que ocorre sem intenção. A atenção intensa [*al-insat*] implica uma quietude [*sukun*] para não se distrair com as palavras circundantes.... Deus ordenou que o homem ouvisse o Corão com atenção... [e] ouvir atentamente é o meio para se ponderar [*tadabbur*] sobre os significados do Corão.... É dever de todos os muçulmanos educarem-se e serem guiados pela etiqueta [*adab*] do Corão [Makhluḥ, 1950].

“Escutar com muita atenção,” *al-insāt*, é uma capacidade sensorial muito complexa, ao contrário da mera audição (*sama*), entendida como uma receptividade passiva e espontânea. *Al-insāt* é o tipo de atenção apropriado para aqueles momentos em que o coração de um indivíduo está inclinado em direção à Deus. Muhammed Shubi fez eco a essa visão, sendo ele um *khatīb* preocupado com a atenção de sua audiência: “Posso conseguir que você foque no que estou dizendo e que compreenda, mas sem conseguir fazer você sentir-se emocionalmente disposto a isso. Um *khutba* [sermão] deve levar o público para além da mera audição, para que ele preste atenção próxima (*yunsatu*), de tal maneira que as palavras realmente alterem (*tanqalab*) seu comportamento.”

A habilidade da audição cuidadosa tem sido endereçada em detalhes pelo vasto corpo literário dedicado à arte da recitação corânica. Todos os jovens com quem trabalhei tinham memorizado partes do Corão e aprendido pelo menos as habilidades rudimentares da recitação até a adolescência através de aulas nas escolas corânicas para crianças (*katātīb*, sing. *kuttāb*)³⁰, aulas dentro do sistema secular de escolas públicas, ou sob tutela direta de pais e

³⁰ Embora estas escolas tenham diminuído em número e frequência com o aumento da educação secular obrigatória para as crianças no Egito, elas testemunharam um retorno, especialmente nos bairros mais pobres no contexto do renascimento islâmico das últimas décadas. Para uma excelente análise da educação contemporânea no Egito, ver Starret (1998).

mães. Alguns poucos haviam apenas começado a aprender quando jovens adultos. Como aconteceu com muitos egípcios dessa geração, eles passaram a apreciar essas práticas islâmicas como cada vez mais importantes para suas vidas. As técnicas recitativas ensinadas hoje em dia baseiam-se em tradições islâmicas de longa data, e até mesmo a literatura mais popularizada sobre a prática se baseia fortemente em modelos clássicos encontrados em fontes medievais³¹. Apesar de esses textos clássicos proverem instrução em uma tradição particular de performance vocal, a performance em si é entendida como envolvendo um tipo específico de audição, de tal modo que o recitador hábil deva tentar “ouvir o discurso divino de Deus ele mesmo e não de si mesmo [a voz do recitador]” (al-Ghazali, 1984, p. 80).

Entre os requisitos desta escuta, citados pelo teólogo do século onze A. H. al-Ghazali, estão tanto as práticas de concentração mental quanto uma variedade de respostas afetivas, gestuais e verbais através das quais o leitor ou ouvinte assume as disposições éticas correspondentes aos versos recitados ou escutados: humildade, temor, remorso, medo, entre outros. Em seu manual de técnicas recitativas, al-Ghazali escreve:

Durante a leitura do Corão, quando o leitor do Corão ler um verso em glorificação a Deus, ele irá glorificá-Lo e magnificá-Lo. Quando ele ler um verso de súplica [a Deus] e perdão [Dele], ele irá suplicar e buscar a piedade. Se ele ler um verso falando sobre qualquer assunto esperançoso ele irá rezar para Deus [por isso]. Mas se ele ler um verso de um assunto aterrorizante, ele irá buscar proteção [de Deus].

Em outra seção, al-Ghazali elabora mais sobre esse tema em termos de “cumprimento do direito” (*al-haqq*) dos versos:

³¹ Os trabalhos mais interessantes em inglês sobre este tema são Denny (1980); Gade (1999); Graham (1985, 1987); e Nelson (1985). Um dos tratamentos muçulmanos clássicos mais influentes sobre este tópico é o de A. H. al-Ghazali (1984).

Quando o leitor do Corão lê um verso que necessita de prostração diante de Deus, ele irá se prostrar. Igualmente, se ele ouve [a recitação de] um verso de prostração por outra pessoa ele irá se prostrar quando o recitador se prostrar. Ele irá prostrar-se somente quando está ritualmente e fisicamente limpo... Sua forma perfeita é para ele pronunciar *Allahu akbār* [Deus é Grandioso] e então se prostrar e, enquanto prostra, suplicar com a suplicação que é apropriada para o verbo de prostração recitado (1984, p. 44-5)³².

Como as instruções de al-Ghazali esclarecem, a palavra de Deus demanda um tipo de diálogo da parte do receptor. O receptor deve não apenas buscar entender a mensagem de Deus, no sentido cognitivo, mas deve assumir as atitudes e realizar os atos correspondentes àquele entendimento. Como estudiosos da prática contemporânea de recitação corânica apontaram, esses princípios ainda provêm a base para o treinamento nessa arte como ela é ensinada hoje (Denny, 1980; Nelson, 1985). Um recente reitor da Universidade de al-Azhar, Abd al-Halim Mahmud, os ecoou em uma *fatwa* (opinião legal não vinculativa) aconselhando os fiéis a, enquanto lerem o Corão, “pausar e responder as palavras interpretando o que é pedido, pedindo piedade, arrependendo-se de seus delitos, implorando por salvação quando lêem versos de advertência ou castigo (*‘adhāb*), e assim por diante” (al-Azhar, 1988). É essa forma bastante complexa de engajamento sensorial que também informa a prática de escuta dos sermões.

É importante destacar que as formas de comportamento e concentração associadas à escuta e recitação corânicas não são simplesmente transferidas para o contexto do sermão como um conjunto de diretrizes e regras. Mais fundamentalmente, o cultivo dessas habilidades se coloca como um pré-requisito necessário para que o ouvinte do sermão seja capaz de acompanhar, ser movido e beneficiar-se do sermão. O treinamento de tais habilidades começa na primeira infância, de tal modo que o entrelaçamento de práticas de escuta, memorização e recitação é central para a educação ética de crianças

³² O verso citado é do capítulo *al-lsrā'* (A viagem noturna), p.109. As seções entre parênteses estão na tradução original.

no Egito. Em adição, o Corão, tal qual outros gêneros tradicionais islâmicos, como *ahādīth*, *qasas* (histórias islâmicas), e *sīyār* (biografias de Maomé e outras figuras antigas muçulmanas), estão muito presentes na vida cotidiana, com versos frequentemente pontuando a sucessão de atividades devocionais, rituais, públicas e familiares que ocorrem no curso de um dia (Graham, 1987; Schimmel, 1994). Além disso, assim como versos corânicos individuais invocam respostas éticas, situações éticas também, regularmente, trazem à tona citações de versos, sejam em atos de aconselhamento, instruindo crianças, tomando decisões, ou argumentando um tema, particularmente entre aqueles muçulmanos mais atentos às demandas devocionais.

A ESCUTA ENQUANTO PERFORMANCE

A escuta apropriada de um sermão em fita cassete envolve uma complexa variedade de atividades. Para começar, o sermão necessita de um acompanhamento verbalizado ou subvocal, uma vez que os ouvintes são repetidamente levados a realizar uma variedade de atos ilocucionários. O preâmbulo é uma elocução coletiva composta de atos de recordação (*dhikr*), louvor (*thanā*) e súplicas (*du'a*)³³. Enquanto o *khatīb* provê a vocalização que guia esses atos, é incumbência da audiência acompanhá-lo com seus corações, um ato que geralmente envolve a enunciação murmurada ou sussurrada das fórmulas devocionais apropriadas. Shayk Kishk (m. 1996) – um pregador egípcio muito popular durante os anos 1970 e 1980 – em certas ocasiões conclamava sua audiência a repetir palavra por palavra as invocações que recitava, ou, mais frequentemente, fazia-os repetir uma frase de novo e de novo (tais como “eu busco a piedade de Deus), explorando o *pathos* que tais repetições rítmicas evocavam na audiência.

³³ Isto é frequentemente marcado gramaticalmente através do uso do plural coletivo, como em “Nós O louvamos, e confiamos Nele, pedimos Seu perdão”, uma das aberturas mais comuns do sermão.

Ouvintes também devem estar prontos para pronunciar a *basmala* (“Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso”) toda vez que o *khatib* começa a recitar um verso do Corão, e realizar o chamado de oração ao Profeta (“Deus o abençoe e o conceda a salvação”) toda vez que seu nome seja mencionado. Adicionalmente, ao longo de um sermão, os ouvintes são frequentemente levados a vocalizar uma grande variedade de locuções suplicatórias, ou *du’a*, que se relacionam com o argumento que o *khatib* está fazendo ou à situação que ele está descrevendo. Por exemplo, ao advertir sua audiência sobre os perigos da fofoca (*ghība*) ou calúnia (*namīma*), o *khatib* os chamará a implorar a Deus por piedade sobre seus erros morais (*istighfār*). Quando estiver ensinando-os sobre um tópico, como as técnicas de sepultamento apropriadas, ele irá fazê-los pedir a Deus que aumente seu conhecimento, para que diminua as agonias da morte, ou que ilumine a escuridão de seus túmulos. Enquanto estiver discutindo sobre a condição dos muçulmanos na Bósnia, ele irá pausar para que a audiência peça proteção para os muçulmanos que encaram a aflição em outros lugares do mundo, para a derrota de seus inimigos, para que tenham força para perseverar nas dificuldades que sofrem. O popular *khatib* Omar Abd al-Kafi pontua seus sermões com intervalos rápidos que contêm tais ordens, continuamente recrutando seus ouvintes a participar vocalmente e moralmente na oratória que executa. No contexto da escuta de cassete, ouvintes podem responder com elocuções claramente perceptíveis, com sussurros, ou simplesmente com um movimento silencioso dos lábios.

A seção final de um sermão é composta unicamente de atos de súplica (*du’a*), amarrados um em seguida do outro pelo *khatib* em uma crescente rítmica que acumula *momentum* emocional enquanto procede. Durante a performance ao vivo na mesquita, esse é o momento em que o *pathos* da audiência alcança seu auge, e não é estranho que todo o grupo chore sem restrições. Enquanto uma *du’a* particularmente tocante também levará aos prantos um ouvinte de cassete e olhos cheios d’água serão bem comuns, sem as dinâmicas emocionais colocadas em jogo por uma grande multidão,

a intensidade da experiência é relativamente menor. Não obstante, muitos dos homens com quem trabalhei apreciavam essa seção do sermão pelo progresso ético-emocional que poderia iniciar, deixando-os com uma sensação de proximidade com Deus e com a experiência de alívio e tranquilidade (*itmi'nān, sakīna*) que a acompanha.

Como tenho argumentado, esse afetos e sensações não devem ser pensados através de um modelo genérico e psicofisiológico de catarse, mas como uma experiência de alívio moral cujos contornos específicos foram lapidados através de práticas de disciplina ética, tal como a escuta de sermão. O ouvinte, por exemplo, deve ter cultivado a capacidade da humildade (*khushu'*) e remorso (*nadm*): essas são ambas condições de felicidade (no sentido de Austin) para o ato de súplica, assim como condições para a experiência corporal de *itmi'nān*³⁴, o alívio e relaxamento sinestésico que se segue – via repetição (*nadm* e *istighfār*) – de tal ato. Se essas condições não são conhecidas, então o ouvinte não será capaz de adotar as atitudes e modos de concentração sobre as quais os atos bem-sucedidos e benéficos da escuta se voltam. A audição, em suma, será prejudicada.

Muito da substância dos sermões é delineada por esses pedaços de texto, que formam o caldo comum da sabedoria cultural: versos corânicos, *ahādīth*, biografias do Profeta, relatos da vida dos primeiros muçulmanos e vários gêneros tradicionais de histórias que foram elaboradas com base nestas fontes primárias. Os ouvintes do sermão comparecem a esses eventos já familiarizados com muitas dessas narrativas, embora os sermões também sejam um dos contextos em que se aprendem novas narrativas. Como no caso da arte oratória em outros contextos culturais, o prazer de ouvir tais

³⁴ Em seu estudo das práticas devocionais islâmicas, Padwick descreve *itmi'nān* (ou *tumanīna*) como o estado e a quietude que é alcançado por meio do arrependimento. Como ela observa: "*Tumanīna*, então, por sua quietude, *tranquillus tranquillans*, não é uma paz sonolenta, mas um presente da graça que só pode chegar aos corações prontos para fazer a resposta da fé e da dispendiosa disciplina" (1996, p. 123)

histórias não reside na apresentação de algo inteiramente novo, mas na performance eficaz e estimulante de um relato conhecido, reinterpretado e revisado através de sua reitação em um novo contexto narrativo³⁵. Muitas vezes, enquanto ouvíamos uma fita, por exemplo, sobre os sinais que precedem e indicam a chegada do Dia do Julgamento, um dos jovens observava com interesse e satisfação que nunca antes havia ouvido um detalhe em particular mencionado pelo *khatīb*, como os olhos azuis do Anticristo ou o sol ficando vermelho. Um homem com quem trabalhei, Sayf, me contou, ocasionalmente, com surpresa e ceticismo, sobre uma interpretação particular do *escathon* narrada pelo *khatīb* em sua mesquita durante o sermão da sexta-feira. Algumas vezes, quando o assunto tinha realmente despertado sua curiosidade, ele consultava um livro sobre ou perguntava ao *shaykh* de sua mesquita se o que ele tinha ouvido era verdade.

Como meus interlocutores demonstravam visivelmente ao me explicar os sermões, o conhecimento destas formas narrativas islâmicas não consiste simplesmente na habilidade de se recitar um texto dado, mas também em executar seus contornos emocionais, gestuais, e sinestésicos, as condições corporais do texto como memória. Enquanto ouvia os sermões gravados em sua companhia, eles regularmente interrompiam com comentários e gestos destinados a me ajudar a entender uma *hadith* específica ou a história sendo recontada pelo *khatīb*, às vezes parando a fita para elaborar com mais detalhes ou introduzir passagens relevantes do Corão ou outras fontes textuais tradicionais. Eles todos traziam um repertório expressivo-gestual comum para suas explicações. Portanto, no contexto de recontar uma *hadith*, a

³⁵ O público de teatro moderno que vai às peças de Shakespeare, ou o público de concertos já completamente familiarizado com as composições que escolheram ouvir, participa desses eventos de uma forma não muito diferente: apesar de seu conhecimento prévio da história ou da partitura musical, o público avalia a qualidade da apresentação em termos de sua capacidade de evocar nele uma gama de experiências emocionais e intelectuais. Sobre o tema da narrativa, ver Tedlock (1983) e Zumthor (1990).

estreiteza do túmulo (um tpico comum dos sermões) era expressa por um levantar de ombros; a saída da alma do pescoço de um homem bom era distinguida da de um infiel pela suavidade do movimento da mão traçando a passagem, os músculos relaxados da face e da mão, tensos e contorcidos no caso de um infiel; encontros com figuras muçulmanas respeitadas eram acompanhadas pelo relaxamento alegre do peito e um olhar para cima de deleite. Os eventos envolvidos no Dia do Julgamento, um tpico de sermão muito comum, sobre o qual muitos *khutab* produziram extensas séries de cassetes (gravações tanto de sermões quanto de lições de mesquita)³⁶, mostram um forte componente gestual: o agarrar do seu livro de ações por cima do ombro esquerdo ou direito, o testemunho das partes individuais de seu corpo e das ações que elas cometeram, a amarração das mãos pelos guardas do inferno. Enquanto todas essas histórias têm uma intensidade visual impressionante, mesmo que raramente sejam representadas visualmente, seu mais visível aspecto recai sobre as expressões gestuais e emocionais que acompanham a performance verbal.

O estoque de formas narrativas islâmicas que fornecem a matéria prima para muitos sermões também tem um forte bilateralismo, cada texto gestual tem suas variantes de lado direito e lado esquerdo, o primeiro sempre associado à probidade moral de acordo com as tradições islâmicas clássicas. Assim, o anjo que conta as boas ações senta-se no ombro direito, o que conta as ms ações à esquerda; as pessoas virtuosas tomarão o livro das ações de sua direita no Dia do Julgamento no momento em que estiverem diante de Deus, os pecadores, da esquerda. A valência positiva dada ao lado direito dentro das sociedades islâmicas se estende a uma vasta gama de atividades, um padrão que pesquisadores têm observado, também, em outras sociedades (ver Hertz, 1909; Needham, 1973). Isso inclui atos devocionais

³⁶ Uma das mais populares é uma série de lições de mesquita de Omar Abdal-Kafi intitulada *Dr al-Akhira* (O porvir), de 33 fitas.

como abluções e orações, em que cada movimento é especificado em termos do eixo bilateral: o Corão é segurado somente com a mão direita; olha-se primeiro para a direita após completar a oração; cada parte do corpo é lavada primeiro com a mão direita e depois com a esquerda durante as abluções. Todos os tipos de ações diárias mundanas também mostram organização à direita e à esquerda: entrar na casa com o pé direito, mas no banheiro com o esquerdo, lavar os dentes de um cadáver somente com a mão direita, e assim por diante. Este treinamento bilateral do corpo e os repertórios de gesto, movimento e fala aprendidos de acordo com tal codificação são condições adicionais que moldam as sensibilidades necessárias para a escuta ética do sermão, na medida em que os textos orais pressupõem tal conhecimento.

RECEPÇÃO DO SERMÃO E SEDIMENTAÇÃO ÉTICA

Como já deve estar claro, a oratória do sermão recruta o corpo do ouvinte de diversas formas. Além do conteúdo referencial, o sermão pode ser visto como uma técnica para o treinamento dos gestos e afetos do corpo, suas colorações e texturas fisiológicas, seus ritmos e estilos de expressão. As histórias transmitem não apenas lições morais, mas hábitos éticos, a organização das habilidades sensoriais e motoras necessárias para habitar o mundo de uma maneira considerada, por aqueles com quem trabalhei, como apropriada para os muçulmanos. Ao aprender as várias performances envolvidas em um sermão, tais como a extração da alma de um pecador com um gestual trabalhado e trêmulo da mão subindo acima do pescoço, o indivíduo adquire as experiências afetivas-gestuais que tornam possíveis – na visão dos ouvintes de sermão que conheci – as práticas, modos de sociabilidade, e repertórios atitudinais que subjazem a uma comunidade islâmica devota. A tarefa é similar a de um ator que, quando fazendo o papel de Rei Lear, deve aperfeiçoar a caminhada reta, o movimento das mãos, a maneira de respirar e as contorções da face que exprimem a alma torturada de alguém

tão traído. Note que eu não estou me referindo à codificação simbólica do corpo, a atribuição de significado para suas superfícies, movimentos e falas. Refiro-me a algo mais parecido com o que os retóricos chamavam de “atitude,” um tipo de “modo não autorreferencial de consciência” irreduzível a estados mentais ou processos simbólicos³⁷.

Notavelmente, os jovens com quem trabalhei em Cairo nem sempre concordavam entre si no que diz respeito ao estado de verdade de algumas narrativas comumente circuladas em sermões. Era comum, por exemplo, que uma pessoa se referisse a um elemento narrativo (como o trono de Deus) como um símbolo (*ramz* ou *kināya*), enquanto outros iriam reivindicar que era “literalmente real” (*haqīqī, mish majāzī*) embora de modo incognoscível (*bila kaif*). Um estudante universitário chamado Sayf, por exemplo, frequentemente descrevia aquelas partes de um sermão que entendera ser um pouco rebuscadas como “metáforas”: por exemplo, a escrita da palavra “infel” na testa do AntiCristo, ou o escurecimento do coração que vem do pecado. Outros homens, por outro lado, assim como muitos dos próprios *khutabā’*, insistiam que estas eram afirmações da verdade literal. Contudo, apesar dessas diferenças de opinião e compreensão, todos os jovens com quem trabalhei representavam mimeticamente as narrativas das quais esses elementos eram tirados mais ou menos da mesma maneira, incluindo as expressões faciais e corporais correspondentes de medo, deleite ou tranquilidade. Não quero dizer que essas diferenças de interpretação são insignificantes. De fato, argumentos sobre o *status* ontológico das referências corânicas têm sido extremamente consequenciais ao longo da história islâmica. O que estou pontuando aqui é que, abaixo do nível expresso da fé ou da opinião, aqueles que eu sabia que participavam das novas tendências

³⁷ Eu tomo emprestada a expressão de Dreyfus que, comentando Heidegger, nota: “Heidegger quer mostrar que não estamos normalmente conscientes tematicamente de nossa atividade diária contínua, e que onde a consciência temática auto-referencial surge, ela pressupõe um modo de consciência não-temático, não auto-referencial” (1994, p. 58).

ligadas à escuta de sermões gravados compartilhavam um substrato comum de disposições encorporadas do tipo que descrevi como instrumentais para a tarefa da escuta de sermão. São essas disposições éticas, eu argumento, mais do que um compromisso com a racionalidade normativa, que constituem o terreno comum sobre o qual os discursos da tradição vêm a ser articulados; os “reflexos” morais que fazem as discussões sobre o *status* das referências corânicas significativas e dignas de engajamento.

Obviamente, no momento em que se escuta um sermão, o indivíduo não realiza todos os gestos e movimentos correspondentes aos relatos específicos sendo narrados pelo *khatīb*, nem vocaliza toda e qualquer resposta solicitada. Preferencialmente, e isso é uma parte importante do meu argumento, um conhecimento experiencial dos elementos gestuais e emotivos da história constitui a condição para sua recepção ética. Com isso, quero dizer que o indivíduo é capaz de ouvir um sermão em seu sentido ético completo somente se ele cultivou os modos específicos de responsividade sensorial que o discurso demanda. Collingwood faz um argumento similar com relação à apreciação estética: as pessoas ouvem os sons, cores, movimentos e emoções que uma compositora escreveu na sua música somente na medida em que temos um ouvido – e um corpo – treinado para as sensibilidades que a compositora embutiu em seu trabalho (1966, p. 146-51). Não ouvimos “o som cru” e, então, elaboramos sobre ele através de uma experiência imaginária de movimento e cor. Simplesmente “ouvimos” a emoção e a cor. As sensibilidades que nos permitem fazê-lo dessa forma não são algo puramente cognitivo, mas estão enraizadas na experiência do corpo como um todo, como um complexo de modalidades sensoriais lapidadas cultural e historicamente³⁸.

³⁸ O antropólogo francês Marcel Mauss faz uma observação bastante semelhante em seu trabalho sobre técnicas corporais: “Acredito precisamente que no fundo de todos os nossos estados místicos existem técnicas corporais que não estudamos, mas que foram estudadas integralmente na China e na Índia, mesmo em períodos muito remotos. Este estudo sócio-psico-biológico deve ser feito. Creio que existem meios biológicos necessários

Os ouvintes de sermões em fitas-cassete que conheci frequentemente distinguiam entre um tipo de audição que envolve apenas a mente (*al-'aql*) e um que provém do coração (*al-qalb*). Esta distinção não é um simples jogo metafórico. Eles apontavam para dois modos contrastantes de organização sensorial, um puramente intelectual, o outro ético e fundamentado em práticas disciplinares islâmicas. Nesse sentido, a tendência de se falar da audição como algo realizado com os ouvidos não reflete simplesmente um dado fisiológico, mas uma variedade de suposições, historicamente fundamentadas, embutidas em um conceito particular de audição, suposições incorporadas nas práticas culturais que organizam e dão forma a um tipo específico de experiência sensorial (ver Illich, 1993, p. 39). Escutar um sermão islâmico em cassete com o coração significa trazer à tona aquelas capacidades sensoriais aperfeiçoadas dentro de contextos disciplinares que permitem a alguém "ouvir" (com alma, emocionalmente, fisicamente) o que escaparia aos ouvintes que aplicaram apenas seus "ouvidos" ou *al-'aql* (mentes). Ao mesmo tempo, a audição de sermões é um dos meios pelos quais estas capacidades são desenvolvidas e aprofundadas.

O tipo de habilidades éticas aprendidas e reforçadas pelos homens que conheci através da escuta de sermões gravados (entre outras práticas) é precisamente aquele que preocupou Platão em *A República*. Na sua visão, essas performances que engajam a audiência de maneiras que contornam o entendimento reflexivo e filosófico – tal qual a poesia, o teatro ou a música (ou, nessa instância, sermões) – têm o poder de impactar e moldar os indivíduos, o que tornaria essas artes especialmente perigosas. Como um intérprete moderno de Platão notou:

O problema com a mimese descontrolada, como Platão a vê, não é apenas o caráter de semelhança que ela traz à nossa presença. É como essas semelhanças

para entrar em comunhão com Deus". [1979, p. 22]. Este aspecto do trabalho de Mauss foi elaborado de forma muito útil por Asad (1993, p. 75-77).

gradualmente se introduzem na alma através dos olhos e orelhas, sem estarmos cientes disso... É como se olhos e orelhas oferecessem entrada ao pintor e ao poeta para um aparato cognitivo relativamente independente, associado aos sentidos, através do qual as imagens miméticas podem contornar nosso conhecimento e infiltrar nossa alma (Burnyeat, 1998, p. 8).

Reconhecendo o poder de tais artes em modelar o caráter moral, Platão advogou pela proibição de performances que retratassem qualidades humanas não correspondentes às virtudes atenienses que ele via como fundacionais para a cidade ideal. Pensadores cristãos que o sucederam, por contraste, enfatizaram a contribuição positiva de tais formas encorporadas de conhecimento. Argumentando em termos bem mais próximos aos sugeridos pelos homens com quem trabalhei, teólogos cristãos, desde Aquino até Lutero e John Henry Newman, afirmaram que certa disposição das paixões era necessária para se avaliar a validade das reivindicações sobre a verdade das escrituras; essas virtudes, tais como gratidão, humildade e amor a Deus teriam um valor epistêmico, permitindo que se avaliasse as evidências da autoridade da Bíblia sob uma luz correta (Wainwright, 1995, p. 50-2). Este ponto não deve ser confundido com um argumento mais comum de origem cristã moderna. Pensadores cristãos como Kierkegaard e William James afirmam que a razão por si só não é suficiente para persuadir alguém a acreditar nas escrituras e que, portanto, cabe às paixões preencher esta lacuna (Wainwright 1995, p. 51-52). Hoje, quando os cristãos falam sobre a crença religiosa como uma prática do coração mais do que da mente racional, é geralmente esta visão moderna que eles estão expressando.

CONCLUSÃO

O conjunto de conceitos éticos mais central para a prática do sermão contemporânea no Egito, tais como *itmi'nān* (tranquilidade), *khauf* (medo),

inshirāh (abertura do coração) e *khushū'* (humildade) transmitem fortes matizes fisiológicos e sinestésicos de significado. Minha análise destes termos não enfatizou suas *dimensões semânticas*, mas, ao contrário, suas *condições disciplinares*, as técnicas de audição pelas quais os ouvintes treinam seus corpos para esses modos éticos de ser e de perceber. Este processo envolve mais do que o cultivo de sensibilidades: esses conceitos estão ligados a ações de tal modo que uma condição de sua plena incorporação é a realização de certos atos devocionais. Medo e humildade não simplesmente inclinam alguém a rezar, ler o Corão e obedecer aos pais; essas ações, em certo sentido, implicam esses sentimentos.

Isso pode ser esclarecido com um exemplo: a *shahāda*, ou testemunho de fé. De acordo com fontes doutrinárias, a expressão da *shahāda* - "Não há Deus senão o Único Deus, e Maomé é seu apóstolo" - é a condição mínima suficiente para se tornar muçulmano. Há uma discussão considerável, no entanto, sobre o que exatamente está em jogo nesta afirmação. Ibn Taymiyya, um teólogo do século quatorze cujos escritos doutrinários tiveram influência considerável no pensamento islâmico contemporâneo (especialmente entre aquelas correntes representadas pelos *khutabā'* em meu estudo), argumentou que pronunciar a *shahāda* sem cumprir os deveres prescritos pelo Islã, como a oração, não é tê-la realmente pronunciado (Ibn Taymiyya, 1976). A oração, em outras palavras, foi entendida por Ibn Taymiyya como uma condição de felicidade para o ato ilocucionário do testemunho de fé.

Compare este argumento com um feito pelo *khatīb* contemporâneo Muhammed Hassan, um orador que, muitas vezes, se apoia na obra de Ibn Taymiyya, em seus sermões e escritos. Em uma entrevista com o jornal *al-Liwā' al-Islāmī*, Hassan aconselha:

Todo muçulmano deve realizar uma *shahāda* prática [*shahāda 'amaliyya*] no chão de nossa realidade vivida depois de pronunciar uma *shahāda* verbal [*shahāda qauliyya*] com suas línguas. As menores bibliotecas de hoje estão cheias de livros e cassetes [de sermões e de ensinamentos de mesquita], mas

este projeto teórico não se iguala ao valor da tinta com que foi escrita até que o transformemos em uma realidade e um modo de vida (al-Liwa' al-Islami, 1996, p. 3).

O uso dos termos *teoria* e *prática* por Hassan parece invocar uma espécie de divisão platônica entre um mundo de ideias e um mundo de ações, logo divergindo nitidamente da maneira com que Ibn Taymiyya une os dois. Tal interpretação de sua observação estaria de acordo com teorias da modernização que preveem a privatização da religião na forma da crença individual, um estado de compromisso interior, pessoal, sem quaisquer implicações necessárias para a organização da vida social. Embora os comentários de Hassan devam ser entendidos à luz do impacto do secularismo egípcio no Islã, isto não deve esgotar nosso enquadramento do mesmo. Por um lado, a distinção entre teoria e prática empregada aqui tem mais a ver com o *status* dado à linguagem científica de hoje, do que com uma mudança conceitual necessária à própria prática do sermão. Ao longo da história, tanto *khutaba* muçulmanos quanto pregadores cristãos vestiram seus sermões com as mais recentes roupagens científicas a fim de obter o reconhecimento e o consentimento de seu público. Observe também que enquanto Hassan distingue entre palavras (*al-qaul*) e práticas (*al-'amal*), ele localiza a *shahāda* - fundamentalmente, um ato de fala - em ambos os lados da divisão, complicando assim qualquer tentativa de uma divisão clara. Ou seja, a *shahāda* continua a conotar para Hassan, como fez para Ibn Taymiyya, uma forma total de ser e de agir. Como *khatib*, sua tarefa é forjar um discurso que enraíze essa unidade de fala, emoção e ação no coração de seus ouvintes. Como tenho argumentado aqui, os exercícios disciplinares aos quais os sermões em cassete são acoplados pressupõem precisamente essa compreensão da ação moral.

Na realização das práticas de disciplina-cassete que descrevi aqui, ouvintes de sermão buscam reconstruir seu próprio conhecimento, emoções e sensibilidades de acordo com os modelos de personalidade moral islâmicos. Eu escolhi analisar essa prática menos em termos de conteúdo ideológico – ou

seja, seu papel na disseminação de regras de conduta ou doutrinação de assuntos políticos-religiosos – que em sua relação com a formação de um *sensorium*: o substrato visceral que permite a forma de vida específica que aqueles que empreendem essa prática aspiram. Práticas desse tipo não transmitem a mestria em uma atividade cultural específica, mas hábitos perceptivos que inclinam a pessoa a certos atos, discursos e gestos. Em oposição a outros tipos de habilidades técnicas adquiridas, digamos, o jogo de xadrez – habilidades situadas em uma arena altamente circunscrita de prática –, as capacidades éticas cultivadas pelos homens com quem trabalhei eram aplicáveis em diversos contextos e domínios sociais. Elas abrem o que Merleau-Ponty se referiu como a “unidade antepredicativa do mundo e da nossa vida” (1962, p. xviii), tornando esse mundo um espaço de ação moral, e o ator um ser moral.

À luz da análise apresentada aqui, eu pretendi sugerir que pensemos as tradições não simplesmente em termos de doutrinas ou discursos, mas como fundamentadas sobre habilidades perceptivas – modos pré-discursivos de avaliação – modeladas por práticas para as quais a linguagem e o discurso são importantes, mas insuficientes. Eu não me refiro aqui a um modelo geral de enculturação – a ideia de que ao habitar a cultura ou posição de classe o indivíduo adquire (por assim dizer, inconscientemente) as sensibilidades que caracterizam aquela cultura ou local socioeconômico – mas para práticas autorreflexivas especificamente envolvidas na inculcação de hábitos perceptivos. Falando de tais capacidades corporais como fundamentadas nas e sustentadas pelas tradições do Islã, entretanto, eu não estou sugerindo que elas constituem um fundamento universal e imutável abaixo da real heterogeneidade histórica e contemporânea das sociedades islâmicas. Claramente, os estilos de narração e os argumentos empregados pelos *khutabā'* hoje, assim como os espaços e tempos nos quais a prática da escuta ocorre, foram moldados pela modernidade social e política – pelas estruturas institucionais e práticas de cidadania nacional e o mercado capitalista global. As

capacidades perceptivas que os ouvintes buscam cultivar são mediadas, por um lado, pelas possibilidades funcionais da tecnologia da fita-cassete, tais como mobilidade, *replay* e escuta descontinuada; e, por outro lado, pelas convenções discursivas da esfera pública baseada na imprensa moderna e na televisão. Nesse sentido, as sensibilidades cultivadas por essa prática não habitam e reproduzem um edifício histórico estático, sempre idêntico a si mesmo. Como Asad argumentou, conceber uma tradição dessa maneira é inadequado: "Uma tradição discursiva islâmica é simplesmente a tradição do discurso muçulmano que se dirige a concepções do passado e futuro islâmicos, com referência a uma prática islâmica específica no presente... São as concepções do praticante sobre o que é uma performance apta, e sobre como o passado está relacionado com as práticas do presente, que será crucial para a tradição, não a aparente repetição de um formato antigo" (1986, p. 14-15). O que faz a prática da escuta de sermões em cassete parte de uma tradição islâmica não é exatamente a conformidade com um modelo fixo, mas o fato de que, em sua organização, avaliação e performance contemporâneas, ela se apoia em discursos autorizados e exemplos históricos sedimentados nesta tradição (Asad, 1999, p. 189-90; 1993, p. 210-11).

Meu argumento aqui é que, para além das práticas discursivas de articulação histórica enfatizadas no comentário de Asad, deveríamos interrogar tradições em termos de continuidades no nível da sensibilidade disciplinada e das práticas pelas quais elas são criadas e revisadas através de contextos históricos mutáveis. Minha sugestão, em outras palavras, é que a análise de Benjamin de como o regime perceptual conduzido pela modernidade tornou mundos tradicionais silenciosos, invisíveis, em resumo, imperceptíveis, precisa ser complementada por um reconhecimento das maneiras com que os praticantes de uma tradição, através de inovações e adaptações, tentam cultivar e sustentar as condições sensoriais, os modos de atenção e intenção, que fazem a tradição viável dentro de contextos modernos (ver Seremetakis, 1994, p. 1-44). Em "O Narrador", Benjamin argumenta que a coordenação particular da "alma, olho e mão", que está por trás do ofício

de contar histórias, se perdeu com o desaparecimento dos modos artesanais de produção e sua substituição por formas de trabalho que não implicam ou geram tais habilidades afetivo-gestuais (1968b, p. 108). Embora Benjamin esteja claramente correto ao apontar tais processos de erosão sensorial, eu advertiria contra a tendência - encorajada pelo conceito de modernidade - de interpretá-los como instâncias dentro de um processo histórico totalizante, como manifestações díspares de um singular desenvolvimento teleológico. Como os estudiosos têm reconhecido cada vez mais, um relato da modernidade não pode mais ser contado simplesmente em termos da destruição do velho e sua substituição pelo novo; as vidas modernas têm sido moldadas pela manutenção de continuidades com a prática passada, bem como por reavivamentos, renovações e redescobertas, incluindo redescobertas de experiências sensoriais enterradas (Asad, 1993; Chakrabarty, 2000; Seremetakis, 1994). Pode-se notar, a esse respeito, a decisão de um número crescente de igrejas católicas nos Estados Unidos de retomar a missa em latim, uma língua que a maioria dos paroquianos claramente não pode "compreender", ou, da mesma forma, a recuperação do "método fônico" para ensinar as crianças a ler e a reavaliação negativa do "método integral", que enfatiza "o significado das palavras sobre seus sons", antes considerado um substituto mais progressista para a abordagem fônica (New YorkTimes, 1998, p. 1). Estas práticas ressuscitadas moldam as habilidades perceptivas pelas quais as pessoas vivem e agem.

Assim como na prática descrita aqui, as possibilidades para tais reavivamentos são constantemente enraizadas na própria modernidade e nos elementos sociais, políticos, econômicos e tecnológicos que definem o moderno. Portanto, para citar um exemplo bastante óbvio, a tecnologia da fita-cassete faz a aquisição de um tipo de conhecimento tradicional possível dentro de tempos e espaços da existência urbana moderna, na qual um tipo de estudo de longo-prazo, imersão e aprendizagem, característica de práticas pedagógicas islâmicas, se tornou inacessível e impraticável para a maioria

das pessoas. Falar “do moderno” como uma condição possibilitadora de “práticas tradicionais” dessa forma vai contra nossos entendimentos (ainda) normativos sobre esses conceitos³⁹. A ideia de uma estrutura temporal singular, que amarra a constelação de elementos modernos, dá lugar a um espaço histórico fraturado composto de práticas heterogêneas, objetos e estruturas dotadas de determinações temporais variadas. Como o exemplo apresentado aqui sugere, essa pluralidade precisa ser explorada não simplesmente em termos de linguagens, discursos ou práticas, mas também através das sensibilidades disciplinadas pelas quais ela se torna articulável.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. *Veiled Sentiments: honor and poetry in a bedouin society*. Berkeley: University Of California Press., 1986.

AL-GHAZALI, Abu Hamid. *The Recitation and Interpretation of the Quran*. London: Kpi Press, 1984. Tradução por Muhammed Abul Quasem.

AL-LIWĀ' AL-ISLĀMĪ. Mā Ībtalait al-'Umma bi-Akhbath min Balā'ihā bi-Rijāl 'Adūw al-'Īlm Faddalū wa Addalū (The Umma suffers the worst of its curses from men who invite to knowledge: Those who lost their way and then led others astray). *Al-Liwā' al Islāmī*, v. 12, n. 4, set. 1996.

AL-AZHAR. al-Fatāwā al-Islāmiyya (Islamic Legal Opinions). Cairo: al-Majilis al-A, lā li al-Sh'ūn al-Islāmiyya, Wizārat al-Awqāf, 1988.

ANTOUN, Richard. *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Contemporary Perspective*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

³⁹ Como deve ficar claro, não me refiro aqui ao tipo de truque histórico pelo qual raízes antigas são reivindicadas para uma prática que na verdade é de origem recente, o que Hobsbawm e Ranger (1988) chamaram de "tradição inventada".

- ARISTOTLE. *The Art of Rhetoric*. London: Penguin Books, 1991. Tradução por Hugh C. Lawson-Tancred.
- ASAD, Muhammad. *The Message of the Quar'ān*. Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1980.
- ASAD, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Occasional Paper Series. Washington, DC: Georgetown University Center for Arab Studies, 1986.
- ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in christianity and islam*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1993.
- ASAD, Talal. Religion, Nation-State, Secularism. In: VEER, Peter van Der (ed.). *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton: Princeton University Press, 1999. p. 178-196.
- AUSTIN, John L. *How to Do Things with Words*. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1975[1962].
- BAXANDALL, Michael. *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- BADAWI, Abdul Nazim. Conditions for Benefit from the Quran. *Al-Taubid*, v.25, n.4, p. 10-13, 1996a.
- BADAWI, Abdul Nazim. The Quran and Its Effect on the Hearts. *Al-Taubid*, v. 25, n. 3, p. 9-12, 1996b.
- BENJAMIN, Walter. The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. In: ARENDT, Hannah (ed.). *Illuminations: essays and reflections*. New York: Schocken Books, 1968a[1936]. p. 217-251.
- BENJAMIN, Walter. The Storyteller. In: ARENDT, Hannah (ed.). *Illuminations: essays and reflections*. New York: Schocken Books, 1968b[1936]. p. 83-109.
- BOURDIEU, Pierre. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990. Tradução por Richard Nice.

- BRINTON, Alan. The Passions as Subject Matter in Early Eighteenth-Century British Sermons. *Rhetorica*, v.10, n.1, p. 51-69, 1992.
- BURNYEAT, Myles. F. Art and Mimesis in Plato's "Republic." *London Review of Books* v. 20, n. 10, p. 3-9, 1998.
- CANTON, Steven. *"Peaks of Yemen I Summon": poetry as cultural practice in a north yemeni tribe*. Berkeley: University Of California Press, 1990.
- CANTWELL, Robert. Habitus, Ethnomimesis: A Note on the Logic Of Practice. *Journal Of Folklore Research* v. 36, n.2-3, p. 219-234, 1999.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CLASSEN, Constance. *Words of Sense: exploring the senses in history and across cultures*. London: Routledge, 1993.
- COLLINGWOOD, Robin George. *The Principles of Art*. New York: Oxford University Press, 1966[1938].
- CSORDAS, Thomas J. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, v. 18, n.1, p. 5-47, 1990.
- CSORDAS, Thomas J. *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- CSORDAS, Thomas J. Embodiment and Cultural Phenomenology. In: WEISS, Gail; HABER, Honi Fern (ed.). *Perspectives on Embodiment: the intersections of nature and culture*. New York: Routledge, 1999. p. 143-162.
- DENNY, Frederick. Exegesis and Recitation: their development as classical forms of quranic piety. In: REYNOLDS, Frank E.; LUDWIG, Theodore M. (ed.). *Transitions and Transformations in the History of Religions*. Leiden: E. J. Brill, 1980. p. 91-123.
- DREYFUS, Hubert L.; DREYFUS, Stuart E.. The Challenge of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment for Cognitive Science. In: WEISS,

G.; HABER, H. F. *Perspectives on Embodiment: the intersections of nature and culture*. New York: Routledge, 1999. p. 103-120.

DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-World: a commentary on heidegger's being and time*, division 1. Cambridge, Ma: The Mit Press, 1994.

FAKHRY, Majid. *A History of Islamic Philosophy*, Second Edition. New York: Columbia University Press, 1982.

FELD, Steven. *Sound and Sentiment: birds weeping, poetics, and song in kaluli expression*. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1982.

GADE, Anna M. *An Envy of Goodness: learning to recite the qur'ān in modern Indonesia*. 1999. 1 v. Tese (Ph.D), Divinity School, University Of Chicago, Chicago, 1999.

GAFFNEY, Patrick D. *The Prophet's Pulpit: islamic preaching in contemporary egypt*. Berkeley: University Of California Press., 1994.

GRAHAM, William A. *Beyond the Written Word: oral aspects of scripture in the history of religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

GRAHAM, William A. The Qur'ān as Spoken Word: an islamic contribution to the understanding of scripture. In: MARTIN, Richard C. (ed.). *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: University Arizona Press, 1985. p. 23-40.

HERTZ, Robert. *Death and the Right Hand*. Glencoe, Il: The Free Press, 1909.

HIRSCHIKIND, Charles. Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic. *Cultural Anthropology*, v. 16, n. 1, p.3-34, 2001.

HOBBSAWN, Eric; RANGE, Terence (ed.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

HUSSERL, Edmund. *Ideas: general introduction to pure phenomenology*. New York: Humanities Press, 1931. Tradução por W. R. Boyce Gibson.

IBN TAYMIYYA, Ahmed B. *ʿAbd al-Halīm. Majmuʿat al-rasāʾil wa al-masāʾil*. Cairo: Lajnat al-Turāth al-ʿArabī, 1976. 5 v.

ILLICH, Ivan. *In the Vineyard of the Text: a commentary to hugh's didascalicon*. Chicago: University Of Chicago Press, 1993.

IRVING, Judith T.. Registering Affect: heteroglossia in the linguistic expression of emotion. In: LUTZ, Catherine A.; ABU-LUGHOD, Lila (ed.). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 126-161.

IZUTSU, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Montreal: McGill University Press, 1966.

IZUTSU, Toshihiko. *The Concept of Belief in Islamic Theology*. Salem, Ma: Ayer Company Publishers, Inc., 1985.

JACKSON, Michael. Knowledge of the Body. *Man*, v. 18, n. 2, p. 327-345, 1983a.

JACKSON, Michael. Thinking Through the Body: An Essay on Understanding Metaphor. *Social Analysis*, v. 14 (dezembro), p.127-149, 1983b.

JACKSON, Michael. *Paths Toward a Clearing: radical empiricism and ethnographic inquiry*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

JOHNSON, Mark. *The Body and the Mind: the bodily basis of meaning, imagination, and reason*. Chicago: University Of Chicago Press, 1987.

KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret (ed.). *Social Suffering*. Berkeley: University Of California Press., 1997.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago: University Of Chicago Press, 1980.

LAKOFF, George; TURNER, Mark. *More Than Cool Reason: a field guide to poetic metaphor*. Chicago: University Of Chicago Press, 1989.

LUTZ, Catherine A.; ABU-LUGHOD, Lila (ed.). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

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

MAKHLUF, Shaykh Hasanain Muhammed. *Salāt al-Jum'a Khalaf al-Mudhiā' Ghair Jā'iza*. In: *al-Fatāwā al-Islāmiyya* (Islamic Legal Opinions). Cairo: al-Majilis al-A, lā li al-Sh'ūn al-Islāmiyya, Wizārat al-Awqāf, 1950.

MARKS, Lawrence E. *The Unity of the Senses: interrelations among the modalities*. New York: Academic Press, 1978.

MAUSS, Marcel. Techniques of the Body. In: MAUSS, Marcel. *Sociology and Psychology: Essays*. London: Routledge, 1979[1935]. p. 135-136. Tradução por Ben Brewster.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1962. Tradução por James Edie.

NEEDHAM, Rodney. *Right and Left: essays on dual symbolic classification*. Chicago: University Of Chicago Press, 1973.

NELSON, Kristina. *The Art of Reciting the Quran*. Austin: University Of Texas, 1985.

O'MEARA, John Joseph (Ed.). *An Augustine Reader*. Garden City, NY: Image Books, 1973.

PADWICK, Constance. *Muslim Devotions: a study of prayer-manuals in common use*. Oxford: Oneworld Publications, 1996.

PLATO. *The Republic of Plato*. London: Oxford University Press, 1990[1941]. Tradução por Francis MacDonald Cornford.

READING Experts Suggest Teachers Mix 2 Methods. *New York Times*, Nova York, 19 mar. 1998. A1.

SCHIMMEL, Annemarie. *Deciphering the Signs of God: a phenomenological approach to islam*. Albany: State University Of New York Press, 1994.

SEREMATAKIS, Nadia C. (ed.). *The Senses Still: perception and memory as material culture in modernity*. Chicago: University Of California Press., 1994.

SHERIF, Mohamed Ahmed. *Ghazali's Theory of Virtue*. Albany: State University Of New York Press, 1975.

STARRETT, Gregory. The Political Economy of Religious Commodities in Cairo. *American Anthropologist*, v. 97, n. 1, p. 51-68, 1995.

STARRETT, Gregory. *Putting Islam to Work: education, politics and religious transformation in egypt*. Berkeley: University Of California Press, 1998.

TEDLOCK, Dennis. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1983.

WAINWRIGHT, William. *Reason and the Heart: a prolegomenon to a critique of passionate reason*. Ithaca, Ny: Cornell University Press, 1995.

ZBIKOWSKI, Lawrence M. Metaphor and Music Theory: Reflections from Cognitive Science. *Music Journal Online*, v. 4, n.1, 1998. Disponível em: <www.societymusictheory.org/mtol>. Acesso em: 10 de jan. de 2000.

ZUMTHOR, Paul. *Oral Poetry: an introduction*. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 1990. Tradução por K. Murphy-Judy.

Recebido em: 24/02/2021

Aprovado em: 24/02/2021

ARTE POP E BIZANTINA NA ICONOGRAFIA CARISMÁTICA¹

*Evandro Bonfim*²

Resumo: O objetivo deste artigo é buscar entender o lugar das referências iconográficas da comunidade carismática católica Canção Nova na proposta de experiência cristã com base na ação do Espírito Santo mantida pelo coletivo. As imagens ilustrando a iconografia Canção Nova foram fotografadas pessoalmente nas diversas dependências da comunidade (lojas, salões dos grupos de oração, complexo da Chácara Santa Cruz, estúdios, capelas) visitadas ao longo da pesquisa de campo e no material gráfico dos produtos em comunicação do grupo. Dois registros artísticos servem de referência para a composição do discurso visual deles: o Bizantino e a Pop Arte. A hipótese a ser trabalhada é de que tais estilos são condizentes com a proposta de Cristianismo do coletivo carismático, baseada nos temas da *inovação*, em relação a outras formas de praticar o catolicismo, e da *transmissão* de fluxos espirituais, com destaque para o preenchimento pelo Espírito Santo.

Palavras-chave: Carismas Tecnológicos; Arte Pop; Arte Bizantina; Cristianismo.

POP AND BYZANTINE ART REFERENCES IN BRAZILIAN CHARISMATIC ICONOGRAPHY

Abstract: The article looks after to understand the place of the iconographic references of the Catholic charismatic community Canção Nova in the proposal of Christian experience based on the action of the Holy Spirit. The images illustrating the Canção Nova iconography were photographed in person in the various facilities of the community (shops, halls of prayer groups, Chácara Santa Cruz complex, studios, chapels) visited during the field research and in the graphic material of the products in communication of the group. Two artistic frameworks are reference

¹ Como citar: : BONFIM, Evandro. Arte Pop na Iconografia Carismática. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 263-292, 2021.

² Bolsista de Pós-Doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (2015/26464-90). E-mail: evandrobonfim@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0459-928X>.

for the composition of their visual discourse: the Byzantine and Pop Art. The hypothesis to be worked on is that such styles are consistent with the Christian experience proposed by the group, based on the themes of innovation, in relation to other ways of practicing Catholicism, and of the transmission of spiritual flows, with emphasis on the filling by Holy Spirit.

Keywords: Technological Spiritual Gifts; Pop Art; Byzantine art; Christianity.

INTRODUÇÃO

Estudos como o de Erwin Panofsky (2001) sobre as relações entre a Escolástica e a Arquitetura Gótica mostram como as concepções cristãs podem ganhar materialidade pictórica e arquitetônica, possibilitando, no caso discutido pelo autor, a apreensão pelos leigos da intrincada cosmologia da Igreja Católica medieval. De maneira similar, propostas contemporâneas de Cristianismo adotam certas referências estéticas, como a combinação de iconografias de escolas artísticas diversas, com o intuito de promover conteúdos e experiências condizentes com o tipo de manifestação cristã que propõem.

A partir de tal chave, o presente artigo está interessado nas expressões icônicas encontradas pelo público que frequenta os eventos e tem acesso aos livros, material audiovisual e programas da Comunidade Canção Nova, que se deparam com configurações artísticas ecléticas ilustrando a versão carismática da mensagem cristã. Primeiramente, serão apresentadas as principais características da comunidade católica, apontando para a convergência entre as práticas litúrgicas e evangelizadoras do coletivo e a promoção da pessoa cristã pneumática. Depois, se examinará mais atentamente os referenciais iconográficos presentes em diversas dependências da Canção Novas no Sudeste brasileiro, a partir de imagens fotografadas pelo autor durante pesquisa de campo entre 2009-2010. A análise que se segue vai mostrar

como as preferências visuais Canção Nova estão entre as variadas provisões rituais que visam a abertura para a experiência com o Espírito Santo.

A Canção Nova é uma comunidade da Renovação Carismática Católica que surgiu no Vale do Paraíba paulista no final da década de 1970. Faz parte do ramo não-cessacionista do Cristianismo, ou seja, o grupo se conforma a partir do que seria a ação hodierna do Espírito Santo, manifesta mediante dons, sendo Canção Nova também o nome de um carisma específico que habilita os integrantes a operar os meios de comunicação com eficácia técnica e sobrenatural. O artigo apresenta imagens coletadas pessoalmente e autorizada pela comunidade em dependências do grupo nas cidades de Queluz (casa de formação), Cachoeira Paulista (sede) e Rio de Janeiro (estação de rádio).

Em etnografia sobre a transmissão de dons, pessoas espirituais e mensagens pela Canção Nova (Bonfim, 2012), destacamos que a ênfase na missão mediante a transferência pneumática como forma não-verbal de testemunho (Bonfim, 2016) e principal ritual de constituição da pessoa cristã aponta para concepções de Cristianismo que escapam aos paradigmas da intimidade, da interioridade e da individualidade que caracterizam os textos clássicos sobre a religião (Dumont, 2000 Mauss, 2003) e discussões correntes da chamada Antropologia do Cristianismo (Robbins, 2004; Vilaça, 2008). As formas de experiência espiritual promovidas por características formais dos elementos artísticos que serão apresentados no decorrer do artigo são solidárias com outras provisões da comunidade Canção Nova. como as missas voltadas para a descida do Espírito Santo, as práticas generalizadas de compartilhamento paraclético via imposição de mãos como forma de boas-vindas, exorcismo, cura e acompanhamento para oração, as capacidades multifacetadas da glossolalia, que serve de índice tanto da presença quanto do transbordamento do Espírito Santo e produz efeitos espirituais de expulsão de forças demoníacas, entendimentos proféticos e propriedades sanativas, dentre outras.

Inclusive, fenômenos como a glossolalia, embora geralmente presentes nas etnografias (sobretudo do Pentecostalismo), contam com reduzida descrição

dos aspectos linguísticos formais e em termos de ideologia linguística, que, no caso da “língua dos anjos” tem como moção principal a manifestação da alteridade (Bonfim, 2015). Isto ocorre principalmente em comparação aos trabalhos sobre a tradução da Bíblia e a projeção de categorias ocidentais como o indivíduo, mostrando o desequilíbrio nos investimentos analíticos mesmo de práticas centrais dos cristianismos mais discutidos pela recente literatura antropológica, gerando lacunas que poderiam encetar outras possibilidades de se interpretar e definir a noção de pessoa cristã (ver Bialecki e Daswani, 2015, sobretudo sobre a inflexão melanésia do debate).

Desta forma, todas as práticas enfeixadas na experiência cristã da Canção Nova corroboram para o movimento de externalidade do tipo de cristianismo praticado e de porosidade da pessoa cristã envolvida, que não se fragmenta com a experiência, como pensam autores como Csordas (1997a e 1997b), mas, antes, se conforma pelos trânsitos dos constituintes espirituais, ressaltando o aspecto transformativo que caracteriza o discurso religioso. Assim, o artigo se insere na discussão proposta por Bruno Latour sobre “a existência de formas de discurso – novamente, não se trata apenas de linguagem – que sejam capazes de transmitir pessoas e não informação: seja porque produzem em parte as pessoas, ou porque novos estados – ‘novos começos’, como diria William James – se produzem nas pessoas a quem esse tipo de fala se dirige” (2004, p. 352). Voltemo-nos então para o discurso religioso pictórico mobilizado pela Canção Nova.

É interessante que as referências visuais da Canção Nova correspondam a dois estilos que estão quase em pontos extremos na escala do tempo na história da arte, segundo o cânone ocidental. O estilo bizantino começa a se formar na Antiguidade tardia, após a conversão de Constantino (primeiro quartel do século IV), avançando pela Idade Média nos territórios do Império Oriental, enquanto a Pop Arte está entre os desenvolvimentos artísticos mais recentes do mundo contemporâneo, tendo como período de maior notoriedade os anos entre 1960 e 1990. A escolha de tais repertórios iconográficos pela comunidade carismática parece ocorrer em afastamento das visualidades mais marcantes da Igreja Católica brasileira: a herança do

Cristianismo medieval e a estética/mentalidade barroca, elementos bastante presentes no Catolicismo popular.

Tal contraponto icônico não se realiza, no entanto, segundo os moldes críticos do Protestantismo, que pretende despir o Cristianismo da profusão de imagens que caracterizariam os templos pagãos, nem de certas tendências dentro do Catolicismo contemporâneo que procuram minimizar os sinais exteriores de devoção e hierofania para focar na experiência interiorizada e na dimensão sócio-política da mensagem cristã. Mas quais as características dos dois estilos artísticos são solidárias com o tipo de Cristianismo proposto pela Canção Nova, de forma a ilustrar os principais elementos definidores da comunidade através de peças discursivas visuais? A pergunta começará a ser respondida pelo conjunto iconográfico dominante nos cenários de eventos massivos e dos estúdios do grupo, a Arte Bizantina.

A PERSPECTIVA INVERTIDA COMO PROJEÇÃO DO PNEUMA

O estilo Bizantino pode ser considerado a referência visual que busca expressar a novidade do Cristianismo ao se instalar nas estruturas sociais e políticas da Antiguidade romana. O que se convencionou chamar de Arte Bizantina surge para atender à seguinte questão: como devem ser a arquitetura e a visualidade do culto cristão, que acaba de se tornar evento público, destinado a todos os setores do mundo romano, das elites dirigentes às multidões cidadinas? Gombrich coloca nos seguintes termos o desafio estético enfrentado pelo Cristianismo da época:

Quando, no ano de 311 d.C., o imperador Constantino estabeleceu a Igreja Cristã como um poder de Estado, os problemas com que se defrontou foram enormes. Durante os períodos de perseguição não houvera necessidade nem, de fato, possibilidade de construir lugares públicos de culto. As igrejas e salas de reunião que existiam eram pequenas e de aspecto insignificante. Mas quando a Igreja passou a ser o poder supremo do reino, *todo o seu relacionamento com a arte teve, necessariamente, que ser reexaminado*. Os lugares de culto não

podiam adotar por modelos os antigos templos, uma vez que sua função era inteiramente diferente. O interior do templo era, usualmente, um pequeno sacrário para abrigar a estátua de um deus. As procissões e os desfiles tinham lugar no lado de fora. A igreja, pelo contrário, tinha que reservar espaço para toda a congregação que se reunia a fim de assistir ao serviço religioso, quando o padre recitava a missa no altar-mor ou proferia seu sermão. Assim, aconteceu que as igrejas não usaram os templos pagãos como seus modelos, mas adotaram o tipo de amplos salões que, em tempos clássicos, eram conhecidos pelo nome de “basílica”, o que significa aproximadamente “pórtico real” (Gombrich, 1999, p. 84, grifo meu).

Assim, o estilo Bizantino pode ser chamado de uma arte do “novo”, visto que não podia tomar como inspiração nem as estruturas do passado criptocristão nem as do acervo pagão, isto porque a situação comunicativa com a qual o Cristianismo se deparava não podia ser contemplada por tais modelos. O método praticamente boca a boca de repasse da mensagem evangélica e as assembleias clandestinas correntes nos anos heroicos da perseguição dão lugar a outra configuração de relações entre culto cristão e poder temporal, em que o Cristianismo deveria ser comunicado para o grande público que compunha o Império Romano. Os templos pagãos, não somente por razões religiosas, mas também por motivos estruturais, não davam conta de atender aos objetivos de *reunião* e *transmissão* do novo Cristianismo emergente, promovido pelo próprio imperador. É notável que a arquitetura civil romana forneceu a solução mais adequada para comportar a igreja cristã, em sentido amplo. Tais questões são absolutamente pertinentes para a Canção Nova, que se propõe evangelizar as massas e acolher pessoas para eventos religiosos multitudinários em estruturas arquitetônicas que seguem o modelo de construções civis, como os ginásios esportivos (no qual se baseiam os “rincões” onde acontecem os eventos da comunidade).

Assim, ao tomar a arte Bizantina como uma de suas principais referências visuais, a Canção Nova realiza um gesto discursivo visual similar ao da igreja cristã pós-Constantino, que assim estabelecia de forma pública a novidade do Cristianismo no mundo romano, sem conexões com os marcos

estéticos religiosos precedentes, estabelecendo-se como culto autorizado (e depois oficial) do Império. A dimensão política atual da retomada do bizantino pela Canção Nova, conforme ressaltado acima, diz respeito a se diferenciar da própria matriz católica sem recorrer a outras fontes críticas que combatem diretamente o Vaticano, a saber, o protestantismo e certos críticos internos do Catolicismo, como a Teologia da Libertação.

No entanto, a emulação do significado político do surgimento do estilo bizantino não parece ser mais importante do que a concepção de irrupção do sagrado contida em tal proposta estética, extremamente solidária às ideias-valor da Canção Nova demonstradas, por exemplo, nas formas rituais. Em primeiro lugar, é necessário dizer que a arte bizantina não se propõe à representação, mas à manifestação ou revelação do divino, que é capaz de se apresentar e se deixar ser localizado através de formas apreensíveis aos sentidos. A referência visual máxima da arte do Império Romano do Oriente é a própria encarnação do Cristo, ou seja, a manifestação imagética e material da pessoa divina invisível, tal como descrita pelo apóstolo Paulo: “Ele, existindo em forma divina, não se apegou ao ser igual a Deus, mas despojou-se, assumindo a forma de escravo e tornando-se semelhante ao ser humano. E encontrado em aspecto humano, humilhou-se, fazendo-se obediente até a morte” (Filipenses 2:6-8). Esta transfiguração da divindade em humanidade é chamada em grego bizantino de *kenosis*. Assim, o verbo divino ao se fazer carne, também se fez imagem.

Com tal ponto de partida, a arte bizantina, sobretudo a expressa através dos ícones, vai buscar as manifestações da pessoa divina do Cristo através de certos tipos especiais de imagens, conhecidas como *acheropoites*, ou seja, que não foram feitas por mãos humanas. Não se tratava de imagens criadas por artífices para tentar imaginar as feições do Cristo, mas sim o próprio semblante de Jesus tal como revelado por ele mesmo e impresso em suportes materiais. Esta concepção contornaria justamente o problema do fetichismo, quando o objeto ganha agência própria diante do humano que o fez, posto que a mediação humana está aqui eclipsada. No mundo oriental, será a imagem de Edessa (*Mandylion*), concedida pelo Filho de Deus ao rei Abgar,

um contemporâneo dos eventos evangélicos, o modelo para a figuração do Cristo nos ícones. O correspondente latino da “imagem não feita por mãos humanas” seria o sudário de Turim e a Sagrada Face do véu de Verônica.

As capacidades sagradas do ícone bizantino não vinham apenas do estatuto teológico da imagem, ou seja, da possibilidade de figurar a pessoa divina por causa da *kenosis* e das revelações da aparência divina através das *acheropoites* (cláusulas simplesmente não encontradas ou admitidas por judeus e muçulmanos, duas posições críticas das concepções cristãs de imagem durante o desenvolvimento do estilo bizantino). A imagem também possui estatuto ontológico próprio. Isto porque a pessoa, na época de constituição da arte bizantina, não estava limitada ao corpo, mas se estendia a todos os objetos que lhe pertenciam e se fazia presente, sobretudo, nas figurações que se fazia dela. Por exemplo, no culto imperial, ter a imagem do imperador significava ter o próprio imperador em casa, visto que as características que definiam aquela pessoa podiam ser encontradas em ambas as instâncias, tanto a corporal quanto a imagética.

Tal concepção de pessoa, distribuída em vários tipos de materialidade (corpo, objetos, imagens) e extensível por meios tangíveis até quase à ubiquidade, faz com que a imagem do Jesus bizantino praticamente equivalha à presença real de Cristo, como na Eucaristia. Tanto que alguns sacerdotes bizantinos chegavam a raspar os ícones para misturar o pó ao vinho, como se o resíduo fosse a terceira espécie na qual o Filho de Deus se transubstanciaria na missa.

Os estatutos teológico e ontológico da imagem bizantina serviam de sustentáculo para a intenção maior da arte do Cristianismo oriental: oferecer às pessoas que se reuniam nos templos cristãos a visão dos “céus abertos”. Diferentemente do Gótico, que compartilhava dos objetivos didáticos da Escolástica, como mostra Panofsky, o estilo bizantino não buscava ensinar os conteúdos bíblicos à população letrada (outra justificativa comum do uso das imagens pelos cristãos, especialmente defendida por São Tomás de Aquino), mas oferecer ao público a oportunidade de entrar em contato com o mundo espiritual, que abria brecha na realidade mundana através dos céus

físicos, tal como acontecera por ocasião do batismo de Jesus e São Estevão experimentara durante o martírio por lapidação. As pinturas bizantinas, conforme bem coloca Gombrich, eram consideradas pelos iconófilos do período como “reflexos misteriosos do mundo sobrenatural” (1999, p. 88).

O que se desejava comunicar no Cristianismo Bizantino, portanto, não eram conteúdos, mas determinada experiência com o sobrenatural, que dependia, conforme dito, de certa noção de pessoa cuja materialidade não se restringe ao corpo, visto que a personalidade se transmite para coisas tocadas (o que vai dar origem às relíquias de contato) e está igualmente presente nas imagens, em que não existe a diferença entre retrato e retratado, mas somente entre as substâncias em que determinado conjunto de caracteres (a pessoa) encontra registro visual e concretude.

Tais concepções são extremamente afins com o Cristianismo da Canção Nova, que propõe igualmente como evangelização a experiência com as pessoas divinas (Cristo e o Espírito Santo) mais do que o repasse de conteúdo. O modelo de evangelização da comunidade também só se faz possível se determinada noção de pessoa, ou seja, certa “ontologia”, estiver ativa, pois a experiência da movimentação espiritual (libertação e efusão) e da troca de dons entre seres humanos e com a sobrenatureza pressupõe corpos porosos, em constante reconfiguração e constituídos por elementos exteriores, conforme pode ser visto na noção de testemunho por *parresia* (Bonfim, 2016).

Neste aspecto, a Arte Bizantina incorporava a inovação teológica trazida pelo Cristianismo no que diz respeito à concepção de alma, conforme mostra Besançon no instigante livro “A Imagem Proibida: a história intelectual da Iconoclastia”:

As imagens cristãs participam do clima geral da arte que passou, entre os séculos II e IV, por uma reorientação profunda. (...) Correlatamente enriquece-se a noção de alma. Esta, de fato, não é encerrada em sua relação com o corpo, uma vez que pode abrir-se às influências divinas. O homem *tem* seu corpo, pode viver *de acordo com* as exigências de sua alma, mas pode *receber* o Espírito, o sopro pneumático que faz dele um “homem novo”, para falar como São

Paulo, que neste ponto responde a uma preocupação comum da filosofia e do movimento religioso universal (Besançon, 1997, p.183. Grifos do autor).

A composição das imagens bizantinas buscava justamente a transmissão da personalidade divina proporcionada ou mesmo contida nos ícones e mosaicos para as pessoas que os observavam. Para tanto, os artistas lançavam mão de recursos que se mostraram contrários aos desenvolvimentos posteriores da arte ocidental como a perspectiva, considerada fator de progresso para a técnica da pintura. Propositadamente, os artistas bizantinos usavam a perspectiva invertida. Ou seja, em vez do olhar do observador entrar no interior do quadro percorrendo a profundidade pictórica, são os elementos pintados que se projetam como que para dentro daqueles que os estão observando. Como bem coloca Besançon, na espiritualidade bizantina, que é artística,

o vulto e o relevo tornariam pesada a figura e a encerrariam na matéria. No mosaico, os corpos, representados num só plano, já não têm volume nem peso, não são solidários com a parede, flutuam num espaço espiritual magnificado pela cor. Esta se mostra impregnada de luz (Besançon, 1997, p.184).

É como se as imagens não tivessem qualquer densidade em si, como as estátuas representando os santos, encontrando corporeidade somente nos observadores, nos quais se projeta e preenche. É importante não perder de vista que tais opções técnicas não são usadas primariamente para realizar certos efeitos de sentido exprimindo concepções teológicas, mas para promover comunicações espirituais que se desejam efetivas e reais. A composição dos elementos busca a criação de canais físicos para o extravasamento concreto das pessoas sagradas transsubstanciadas nos quadros, e não a produção da sensação estética da qual tal irrupção divina estivesse ocorrendo. Não se pode tomar a visão das imagens bizantinas como experiência psicológica nem simbólica, mas primariamente corpórea, ocorrendo entre pessoas humanas e divinas.

O manejo da luz segue a mesma proposta da perspectiva invertida. Não há luzes que se projetam a partir de determinado foco para iluminar seletivamente o quadro. São as figuras sagradas as próprias fontes de luz, que a irradiam para fora da cena em que elas estão em direção ao espectador. Isto faz com que a luz presente na imagem não produza sombras. O dourado característico do estilo bizantino não é uma cor, mas, precisamente, a luz própria portata e emanada, por exemplo, pelo ícone.

A iconografia bizantina se faz presente na Canção Nova com maior destaque no principal espaço ritual-comunicativo do grupo: os palcos localizados nos estúdios e nos rincões, que servem, ao mesmo tempo, de cenário para os programas da TV CN e altar para as missas. No momento da pesquisa, a comunidade ainda não tinha igrejas, mas somente capelas e ermidas de pequeno porte. Embora, atualmente (por pressão da Diocese de Lorena), a comunidade conte com o Santuário do Pai das Misericórdias, no formato de templo católico tradicional, a maior parte dos eventos religiosos acontece em estruturas híbridas, adaptadas tanto à difusão massiva quanto às necessidades litúrgicas. Isto faz com que componentes sacros obrigatórios na configuração do altar católico disputem espaço com monitores, caixas de som, pedestais para microfone, instrumentos musicais e refletores. Os únicos elementos religiosos que parecem se sobressair são os imensos painéis com o Cristo e a Virgem Bizantinos, como pode ser visto abaixo em fotografia referente ao Novo Rincão da Chácara Santa Cruz, que se aproveita da iluminação solar por ser uma estrutura aberta.

Fotografia 01 - Palco-Altar do Rincão da Chácara Santa Cruz (Evandro Bonfim, 2010).



O cenário dos altares-palco segue a mesma harmonia cromática da estética bizantina, que privilegia as cores quentes, seguindo a cartela que vai do dourado ao marrom e tons de terra. Embora tal harmonia de matizes quentes seja funcional para a televisão, por proporcionar sensações como acolhimento e ambiente caloroso, é preciso retomar a ideia de que a manifestação da cor dos pigmentos quentes usados pelos bizantinos são raios de luz divina que se irradiam a partir de ícones e mosaicos em direção às pessoas que os observam.

O esquema de luz do Auditório São Paulo (ASP), um ambiente fechado, demonstra bem tal noção de extravasamento luminoso. Nele, o posicionamento de duas das três luzes principais de estúdio, responsáveis pela iluminação de base dos cenários de televisão, se alinha com os ícones, conforme pode ser visto nas duas imagens a seguir.

Fotografia 02 - Posicionamento de luz principal (refletores) no ASP (Evandro Bonfim, 2010).



Fotografia 03 - Detalhe do alinhamento entre ícone e luz principal no ASP (Evandro Bonfim, 2010).



A relação privilegiada entre observador e formas artísticas dependentes dos jogos de composição geométrica, luz e cor – como a pintura, a fotografia e o cinema – é a da imersão, em que o apreciador se transporta para dentro do objeto artístico, movimento de fortes conotações subjetivas. Conforme visto, a arte bizantina promove justamente o contrário, pois o objeto artístico, como camada mais exterior do mundo divino, se projeta para dentro do observador, que é tomado pela exterioridade ao invés de exercitar a interioridade sugerida pela imersão.

A televisão, que é literalmente uma caixa que projeta luz (enquanto no cinema e na pintura a luz é recebida de forma indireta, refletida pela tela), parece reforçar a intenção bizantina de conseguir fazer a luz divina emanar, atingir e penetrar as pessoas, agora não apenas através da cor dourada, mas de radiação real transmitida pelo tubo de raios catódicos. A contiguidade do refletor com o painel-ícone, vista acima, mostra a coalescência entre a iluminação divina e a iluminação cênica, que são transmitidas para as pessoas através dos refletores, que têm como foco a plateia, e da mediação da TV enquanto objeto luminoso. É interessante que, enquanto os ícones têm destaque próprio no cenário televisivo-litúrgico da Canção Nova, a cruz obrigatória do altar precisa de uma luz focal, amarela e incidindo de baixo para cima a fim de causar a ilusão ótica de maior tamanho da peça, para que esta possa se destacar no conjunto cênico, embora esteja aparentemente alinhada com o refletor central. O elemento que precisa ser marcado a fim de ser percebido é o católico, enquanto que o elemento bizantino está incorporado à proporção dos altares-palco.

Outro ponto interessante está na reprodutibilidade técnica do ícone. No mundo bizantino, a produção massiva de cópias dos ícones atendia à necessidade de dispersão das qualidades sagradas que determinada pessoa santa possuía e que permanecia inalterada ao se passar da materialidade corporal para a imagética. A reprodução fiel dos elementos do ícone original exigida pela tradição asseguraria que as cópias mantivessem as características também existentes na extensão não-corporal da mesma personalidade sagrada, garantindo, assim, a confecção em larga escala com manutenção das

propriedades espirituais. Ou seja, sem afetar o que a teoria crítica da arte e da cultura de massas chamaria de “aura” (Benjamin, 2000). No contexto da Canção Nova, a difusão das imagens bizantinas ocorre sob a forma de painéis e cartazes (ícones magnificados) ou replicados eletronicamente através das imagens televisivas, que os capturam nas gravações e os transmitem para os telespectadores da TV CN, ampliando a difusão dos ícones carismáticos.

Conforme comenta Herzfeld em artigo sobre o uso dos ícones nas áreas rurais de Creta, as referências bizantinas se contrastam com “West European constructions of individualism and the consequent elite disdain for copies, especially mass produced ones” (1990, p.120). Assim, a Canção Nova, seguindo tendências mais gerais do movimento carismático brasileiro (vide o Santuário do Terço Bizantino do padre Marcelo Rossi), se apropria de um estilo artístico antigo que estimula a reprodução massiva e a dispersão de elementos religiosos tão caros aos projetos evangelizadores da comunidade, que se define pela utilização dos recursos midiáticos para a realização da mesma empreitada.

Ao tomar como referência dominante a arte cristã fora do domínio latino, a comunidade realiza o movimento discursivo que Pêcheux (1988) chama de “desidentificação”, visto que outra modalidade de reprodução massiva de imagens cristãs – as estátuas e os santinhos de papel do Catolicismo popular – não são promovidos diretamente pela Canção Nova, que procura desvincular sua marca desse tipo de peças. Nas lojas oficiais do grupo são vendidos pouquíssimos artigos originalmente religiosos, que são substituídos pelos produtos de mídia e algumas peças de vestuário e decoração. Tal restrição do que está disponível nas lojas Canção Nova se contrasta, por exemplo, com livrarias católicas que além de livros e discos também vendem desde hóstias até santos de gesso. No entanto, a contra identificação, ou seja, o rompimento completo com a matriz imagética católica não chega a acontecer. Isto porque, no âmbito da Chácara Santa Cruz, o grupo permite a existência de quiosques vendendo miudezas como terços, escapulários e crucifixos para atender a demanda dos peregrinos, que não são exclusivamente carismáticos. Mas mesmo nestes locais as imagens

tridimensionais e os pequenos cartões com figuras sagradas ligados aos costumes votivos estão ausentes. Dessa forma, o espaço da Canção Nova está dividido entre diversos regimes iconográficos e de produção de objetos religiosos que refletem o jogo discursivo da comunidade para mostrar o que a singulariza – no alcance semântico do qualificador “nova” – e, ainda assim, permanecer na chamada “unidade” católica.

A POP ARTE CARISMÁTICA

Ao tocar no ponto da reprodutibilidade técnica de imagens e objetos que guardam propriedades extraordinárias (artísticas ou sacras), pode se passar para outro estilo marcante da iconografia do grupo, a Pop Arte, que se alimenta precisamente da lógica e do material produzido exaustivamente pelos meios de comunicação e a cultura de massas para conformar as concepções estéticas que caracterizam o estilo.

Segundo McCarthy, a composição das peças de Pop Arte se vale de “cores brilhantes e desenhos simplificados”, “montagem”, “fontes fotográficas” “interesse por revistas em quadrinhos, por revistas de grande circulação e pelo cinema de Hollywood, que constituíam elementos importantes na formação da cultura visual desses artistas” (2002, p. 14). Tais elementos também são reconhecidos pelo público mais amplo, saturado pelo repertório de imagens, personagens e técnicas narrativas que compõem a discursividade dos meios de comunicação e da indústria do entretenimento.

As técnicas utilizadas pelos artistas que lidam com o pop também são extraídas dos espaços geradores de imagens para o consumo em larga escala, que eles tomam como referencial de trabalho.

A linguagem transparente da propaganda, que sugeria uma troca simples de dinheiro por gratificação, era familiar à maioria dos ocidentais nos anos 50 e 60. Alguns artistas pop adotaram técnicas comerciais no ato de fazer seu trabalho. Em muitos trabalhos, incluindo-se *Pincelada*, de 1965, Roy Lichtenstein imitava a aparência de imagens baratas produzidas em massa

através do uso de retícula, que em desenhos animados e anúncios serve para produzir meios-tons. Warhol, que entendia o mercado melhor que qualquer outro artista pop, praticamente abandonou a tradicional pintura de cavalete em 1962 para se concentrar na serigrafia (McCarthy, 2002, p. 32-34).

Em resultado, as obras de Pop Arte propõem arranjos iconográficos acessíveis para mais pessoas, pois conforme comenta o autor “as imagens eram localizadas o bastante em seu tempo para que não se precisasse de uma formação clássica ou religiosa para reconhecer a iconografia” (McCarthy, 2002, p. 76). Tais preposições são extremamente afins com as concepções da Canção Nova sobre a principal forma de agência cristã sobre o mundo, a evangelização. A comunidade se coloca o objetivo de transmitir o Espírito Santo e os conteúdos cristãos com certa urgência para o maior número possível de pessoas, em virtude das expectativas escatológicas do grupo. Os recursos midiáticos não atuam apenas como amplificadores do sistema de comunicação de dons e mensagens carismáticas, pois a discursividade que portam traz tanto a atualidade como o repertório icônico popular do qual a comunidade vai se servir para montar as imagens com as quais procura tocar as audiências para as quais se dirige.

A colagem é uma das estratégias mais utilizadas pela Pop Arte desde os trabalhos considerados pioneiros do estilo, como “O que exatamente torna os lares de hoje tão diferentes, tão atraentes?”, feita por Richard Hamilton em 1956. A maior parte das peças decorativas dos ambientes da Canção Nova podem ser consideradas obras (não-intencionais?) de Pop Arte religiosa usando a técnica de colagem realizada digitalmente através da sobreposição de imagens, conforme pode ser visto no mural abaixo que decora vários estúdios e salas da Rádio Canção Nova do Rio de Janeiro:

Fotografia 04 - Montagem adesivada nas dependências da Rádio Canção Nova RJ
(Evandro Bonfim, 2010).



A base da montagem é uma obra de arte clássica, cuja identificação por parte do observador não se faz necessária, segundo os preceitos da Pop Arte. No entanto, como operador discursivo, o plano de fundo onde vão ser inseridas as unidades visuais representando a Canção Nova no Rio de Janeiro não poderia ser mais significativo. Trata-se do detalhe de um vitral do altar-mor da Basílica de São Pedro no Vaticano, destacando o símbolo do Espírito Santo, a pomba. Tal símbolo pode ser considerado o único que deve obrigatoriamente ser reconhecido por quem aprecia a obra, visto que a posse da codificação (reconhecer no animal alado a manifestação paraclética) implica na própria passagem para o âmbito da espiritualidade carismática/pentecostal. A base (a arte clássica do Vaticano) se mostra ambivalente visto que serve tanto de fundamento como segundo plano em relação aos demais elementos, que parecem se projetar como formas mais atuais do que está contido na trama dos vitrais renascentistas.

No primeiro plano temos o elemento que simboliza a cidade do Rio de Janeiro, o Cristo Redentor, imagem que já carrega em si o *status* de

obra pop religiosa, e a logomarca da Canção Nova, composição visual proveniente do *design* comercial. O último elemento da montagem são os dados sobre a rádio, escritos em caixa alta de fonte sem serifa, técnica de *design* usada para atrair a atenção para pequenos textos. O prefixo da rádio conta com um efeito extra para a fonte, a ondulação que remete tanto às ondas das amplitudes médias quanto ao sopro pneumático propiciado pela programação da emissora.

A colocação destes três elementos na base que remete à instituição católica de longa data corresponde ao gesto discursivo que será chamado aqui de *atualização*. Na atualização, o novo desliza para o antigo, tornando-o contemporâneo. Para reforçar a natureza da produção de sentidos envolvida na atualização, pode-se comparar a imagem acima com a seguinte imagem não-religiosa, correspondente a um *frame* do filme *Marie Antoinette* (2006), de Sofia Coppola.

Fotografia 05 - Frame de *Marie Antoinette* (2006) (Google Images, 2010).



O filme pretende tratar a personagem histórica envolvida nos graves acontecimentos que culminaram na Revolução Francesa, como uma adolescente que gosta de moda, festas e vida expansiva, mas tem que se confrontar com as exigências do protocolo real e da política interna e externa dos

Bourbon. Para mostrar o lado jovial e sensível da princesa austríaca que se tornará rainha da França, a diretora se vale de elementos pop, como substituir a trilha sonora instrumental clássica, condizente com os ambientes da corte, por rock alternativo. A mesma orientação é tomada por Milena Canonero, responsável pelos figurinos, que não apenas recupera os trajes de Versailles à época, mas introduz novidades do mundo contemporâneo em meio ao estilo de Maria Antonieta, produzindo justamente o efeito de sentido que torna a personagem atual. O quadro cinematográfico acima mostra as pernas da rainha que acaba de se calçar, tendo preferido um modelo clássico ao tênis *all star*, calçado considerado ícone pop de juventude e descompromisso.

Tanto o tênis quanto a logomarca, o prefixo da rádio e o Cristo Redentor, são elementos visuais pertencentes a uma iconografia pop, ligada ao repertório imagético dos meios de comunicação de massa e da produção de bens de consumo para a vida urbana, distantes, portanto, dos ambientes icônicos onde estão inseridos (barroco para o filme, renascentista para o adesivo). Tal inserção acrescenta informação nova à retomada dos discursos visuais antigos, se mostrando afim com a noção de comentário como estratégia discursiva discutida por Foucault. Segundo o autor, no comentário

o desnível entre o texto primeiro e o texto segundo desempenha dois papéis que são solidários. Por um lado, permite construir (e indefinidamente) novos discursos: o fato de o texto primeiro pairar acima, sua permanência, seu estatuto de discurso sempre reatualizável, o sentido múltiplo ou oculto de que passa a ser detentor, a reticência e a riqueza essenciais que lhe atribuímos, tudo isso funda uma possibilidade aberta de falar. Mas, por outro lado, o comentário não tem outro papel, sejam quais forem as técnicas empregadas, senão o de dizer enfim o que já estava articulado silenciosamente no texto primeiro (Foucault, 2009 [1971]), p.25).

Com o foco agora somente na peça Canção Nova, pode-se considerar que os elementos inseridos possuem os traços [+ atual] e [+ profano], enquanto a base se caracteriza por ser [– atual] e [– profano] (ou [+ sagrado]). O traço [+ atual] se espalha para a base, o discurso cristão católico, tornando-o

contemporâneo. i.e., relevante para as pessoas da época presente, pois este agora se mostra capaz de lidar não somente com referências tradicionais, visto que passa a incluir visualidades mais próximas dos observadores: localizadas no lugar onde vivem (o Cristo Redentor, índice também de inculturação), no ambiente mercadológico onde trabalham (a logomarca) e nos recursos midiáticos onde procuram diversão e informação (o prefixo da rádio).

No segundo movimento, o traço [+ sagrado], proveniente da autoridade contida no texto primeiro, se espalha para os elementos inseridos, tornando-os além de novos, extraordinários, garantindo com que a sacralidade esteja presente naquela rádio, na Canção Nova e na cidade do Rio de Janeiro. Com a base fornecida pela visualidade de referência, o comentário realizado pela Canção Nova promove a relação entre formas visuais pretéritas, cujo sagrado contido em si parece estar inoperante diante das condições recentes do mundo, e as formas atuais, que podem reativar as propriedades do texto primeiro por engatilhar a transferência de potência espiritual.

Outro exemplo de peça pop encontrada nas dependências da Canção Nova, no caso do Centro de Acolhida ao Visitante da Chácara Santa Cruz, pode ser visto abaixo:

Fotografia 06 - *Display* com os Fundadores da Comunidade (Evandro Bonfim, 2010).



A estrutura que contém o retrato dos três fundadores da comunidade (da direita para a esquerda, padre Jonas Abib, Luzia Santiago e Wellington Jardim) chama-se *display*, dispositivo usado em publicidade que consiste em uma base fixa ou móvel onde se afixa imagens relativas ao produto que se deseja promover. Assim, o suporte do discurso visual, como o *design* da logomarca, é um elemento extraído do sistema de produção de imagens em que se apoia o mercado publicitário, visando a promoção do consumo.

O que está contido no *display* é um tipo de imagem bastante familiar na tradição católica, uma trindade. No entanto, de maneira diferente da Santíssima Trindade ou da Sagrada Família, a tríade em questão é mista. Somente padre Jonas Abib possui sacralidade referendada pela Igreja Católica. Os outros dois membros são considerados leigos em termos oficiais. Em última instância, possuem o mesmo estatuto espiritual dos demais peregrinos que visitam Cachoeira Paulista. Porém, estão aptos a figurar ao lado de uma

autoridade eclesiástica como responsáveis por uma coletividade dentro do Catolicismo, propondo assim um tipo novo de configuração social para aquele Cristianismo específico, baseado no critério carismático. O rodapé da imagem é um dos *slogans* da comunidade, que está co-referenciado com os sorrisos dos três fundadores: “Ser Canção Nova é bom demais!”. O *slogan* é repetido no próprio rodapé dentro de um círculo contendo a logomarca da Canção Nova e parte do mapa-múndi. Este elemento também tem como base materiais promocionais da própria comunidade, como adesivos para carros, composto pelo mesmo arranjo *slogan*/mapa/logo.

A utilização de suportes para material visual do mercado publicitário se mostra a principal forma de dispor a iconografia do grupo por toda a Chácara Santa Cruz. Outro exemplo interessante são as boas-vindas dadas aos visitantes sob a forma de mídia exterior ou *outdoor*:

Fotografia 07 - *Outdoor* de boas-vindas (Evandro Bonfim, 2010).



O *outdoor* é crucial para a promoção da noção de espaço da Canção Nova, o território eucarístico (ver mais detalhes sobre a espacialidade Canção Nova, sobretudo da Chácara Santa Cruz em Bonfim, 2012, e Oliveira, 2016). A logomarca da Canção Nova está novamente presente, em obediência ao princípio da identidade visual, que será discutido mais à frente. A porção de comentário está nas próprias vestes purpúreas do padre Jonas Abib, no

esteio da recuperação dos paramentos litúrgicos promovidos pela Renovação Carismática de forma mais ampla. No entanto, se está no regime discursivo demonstrado acima, em que a autoridade dos recursos visuais clássicos (como o barrete com o tufo vermelho e a capa solene), se mostra ativa por se combinar com elementos da visualidade contemporânea (o suporte visual e a marca de identidade institucional).

Grande parte da economia iconográfica da Canção Nova, conforme sugerido nos exemplos acima, segue os princípios de organização visual não da arte religiosa clássica nem do culto católico popular, mas dos princípios de *design* utilizados em projetos de sinalização ambiental (para parques, vilas olímpicas), projetos gráficos de mídias impressas e eletrônicas e programação visual corporativa. O tema mereceria o exame detalhado de todos os elementos visuais encontrados na Chácara Santa Cruz, que a torna apta para o acolhimento e circulação de multidões que estão o tempo todo sendo reiteradas sobre o espaço onde estão: o território eucarístico da comunidade Canção Nova (que se mostra também carismático e católico). Como a tarefa conduziria a análise para questões extremamente técnicas, gostaria de comentar apenas dois princípios de *design* largamente utilizados pelo grupo que o permitem produzir os efeitos de sentido da Pop Arte que estamos comentando: a identidade visual e a repetição.

Na verdade, os dois princípios são interligados, pois a principal maneira de se promover a identidade visual de determinado projeto de comunicação ou âmbito corporativo é através da repetição dos elementos do *design*. Williams define assim o princípio da repetição:

O princípio da repetição afirma que algum aspecto do design deve se repetir no material inteiro. O elemento repetitivo pode ser uma fonte em bold (negrito), um fio (linha) grosso, algum sinal de tópico, um elemento do design, algum formato específico, relações espaciais. (...) Pode ser qualquer item que o leitor reconheça visualmente. A repetição pode ser considerada como consistência. Ao olhar para um jornal de oito páginas, é justamente a repetição de alguns elementos – sua consistência – que faz com que cada uma dessas oito páginas

pertença ao mesmo jornal. Se a página 7 não contiver elementos repetitivos trazidos da página 6, o jornal inteiro perderá sua aparência coesa. A repetição, porém vai além da simples consistência: é um esforço consciente para unificar todos os elementos do design (Williams, 2006, p. 49).

Os elementos de repetição mais utilizados na Canção Nova, conforme visto nas duas últimas imagens, são a logomarca do grupo e a harmonia baseada no azul, com tons quentes de contraste. Mas qual o funcionamento discursivo de tal princípio do *design* dentro da iconografia do grupo? O seguinte arranjo visual ilustra bem a possível resposta à questão:

Fotografia 08 - O cruzeiro dos acampamentos (Evandro Bonfim, 2010).



A imagem mostra o cruzeiro erguido na área onde os peregrinos montam as barracas para os Acampamentos de Oração. O posicionamento se mostra significativo visto que a cruz de Cristo substituiria o poste com a serpente de bronze que protegia o acampamento israelita (Números 21, João 3. Ver Baumann e Soares, 1995, para efeito de sentido similar mediante a fixação do curuzu em aldeamentos jesuítas, aproveitando-se da tradição dos postes contra maus espíritos em aldeias indígenas). Os cruzeiros são monumentos

colocados em igrejas, cemitérios, praças, nas partes mais altas das cidades ou mesmo em estradas como marcos da fixação do Cristianismo em determinado território ou como referência de navegação entre diversos espaços cristãos ligados à devoção e memória. A base dos cruzeiros, que liga o eixo vertical da cruz à terra, pode ser estilizada sob a forma de colunas apoiadas em degraus, pedestais ou outras soluções arquitetônicas. No entanto, a cruz em si costuma ser despida de elementos extras, admitindo somente o próprio crucificado. A cruz com o Cristo (crucifixo), no entanto, não se mostra tão frequente quanto a cruz simples.

No cruzeiro da Canção Nova, tem-se a base estilizada com sinos, mas o mais interessante está no meio da cruz. Onde deveria estar o espaço vazio ou ocupado pelo corpo do Cristo está a logomarca da Canção Nova. Novamente, tem-se o gesto discursivo que está sendo perseguido ao longo da discussão sobre Pop Arte, em que o elemento iconográfico novo desliza para a base iconográfica antiga, tornando-a contemporânea. No entanto, parece ocorrer ainda outra forma de deslizamento, que pode ser qualificada como sobreposição/substituição icônica, mas também como *iconoclash*, nos termos de Bruno Latour (2008), pois aquele espaço vazio na cruz está preenchido pela proposta de Cristianismo da Canção Nova, que enfatiza a Era do Espírito Santo depois da Era do Cristo, iconograficamente marcada pela pomba no lugar do corpo martirizado.

O princípio da repetição faz com que a marca de identidade visual da Canção Nova domine o ambiente, tornando a égide da comunidade e do Cristianismo pneumático reconhecível em todos os suportes visuais, tanto os tomados de empréstimo ao patrimônio católico quanto da comunicação publicitária. O que costura justamente as duas fontes de referências (unifica, torna coeso, confere consistência, nos termos do *design*) é precisamente o fato de que ambos os elementos visuais do coletivo carismático estão presentes, criando os elos discursivos entre atualidade e tradição/singular e massivo/extraordinário e cotidiano.

À GUISA DE CONCLUSÃO

No decorrer do artigo, foram apresentadas as duas principais referências artísticas formativas do discurso visual Canção Nova: o estilo Bizantino e a Pop Arte. Ambos se ligam entre si e com a comunidade carismática brasileira ao tomar como questão constitutiva o tema da reprodutibilidade técnica. A arte de Bizâncio concebe a pessoa como distribuída em inúmeras materialidades, tornando a dispersão das propriedades sagradas possível através da cópia de imagens que originalmente não foram feitas por mãos humanas. A Arte Pop se apropria das imagens e das técnicas produzidas pelos meios de comunicação, o mercado publicitário e a indústria do entretenimento para criar obras que compartilhem do repertório imagético do público contemporâneo, cuja formação visual passa por tais veículos mais do que instituições formais como museus. A Canção Nova faz movimento similar às duas escolas artísticas ao utilizar formas midiáticas (imagéticas, narrativas e estruturais, em suma, a discursividade delas) para a comunicação de conteúdos cristãos e de pessoas divinas.

Assim como a arte Bizantina lidava com a nova situação comunicativa do Cristianismo, que deveria se dirigir às multidões do Império Romano recém unificado por Constantino, a Canção Nova reconhece como público a ser evangelizado não grupos específicos, mas as massas atingidas pelos meios de comunicação, acessíveis apenas se os recursos de transmissão de mensagens e concepções visuais destes forem levados em conta na evangelização que antecede ao clímax escatológico. A Canção Nova encontra na arte Bizantina os princípios para que a transmissão vá além da aquisição de informações bíblicas e doutrinárias e se torne experiência espiritual, visto que tanto o ícone bizantino como os programas da comunidade intentam a transferência de pessoas divinas para os observadores.

Já na Arte Pop a comunidade busca técnicas de composição, como a montagem para a efetuação do gesto discursivo denominado aqui de atualização, em que novos ícones vão reativar as bases imagéticas tradicionais a fim de tornar a mensagem cristã contemporânea e relevante para as

assistências formadas pela iconologia procedente de fontes como cinema, televisão, publicidade, revistas e *internet*. As relações entre os dois estilos artísticos e o coletivo carismático foram demonstradas mediante a análise do discurso presente nos suportes visuais híbridos que funcionam como pinacoteca para a iconografia Canção Nova, a saber, os altares-palcos, *displays*, cruzeiros, painéis e adesivos.

REFERÊNCIAS

BAUMANN, Teresa; SOARES, Marília Facó. *A construção do outro através do uso da língua indígena: o teatro de Anchieta*. Actes: la “découvert” des langues et des écritures d'Amérique, 1995.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica. In: LIMA, Luiz Costa. *Teoria da Cultura de Massa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

BESANÇON, Alain. *A Imagem Proibida. Uma história intelectual da iconoclastia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BIALECKI, Jon; DAWANI, Girishi. “Introduction: What is an Individual?. The view from Christianity. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5 (1), p. 271–294, 2015.

BONFIM, Evandro. *Canção Nova: Circulação de dons, mensagens e pessoas espirituais em uma comunidade carismática*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, 2012.

BONFIM, Evandro. Glossolalia and Linguistic Alterity. The Ontology of Ineffable Speech. *Religion and Society. Advances in Research* 6, p.75-89, 2015.

BONFIM, Evandro. Das Relações entre Exemplo e Parresia: Formas de Evangelização Católica. *Religião e Sociedade* 36 (2), p.71-84, 2016.

CSORDAS, Thomas. *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkley: University of California Press, 1997a.

CSORDAS, Thomas. *Language, Charisma and Creativity: the ritual life of a religious movement*. Berkley: University of California Press, 1997b.

DUMONT, Louis. Do Indivíduo-fora-do-Mundo ao Indivíduo-no-Mundo. In: *Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 2009.

GOMBRICH, Ernest. *A História da Arte*. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

HERZFELD, Michel. Icons and Identity: Religious Orthodoxy and Social Practice in Rural Crete. *Anthropological Quarterly* Vol. 63 Issue 3, p. 109-121, 1990.

LATOUR, Bruno. “Não Congelarás a Imagem” ou como não desentender o debate entre a religião e a ciência. *Mana*. Estudos de Antropologia Social, vol. 10, nº 2, p. 349-375, 2004.

LATOUR, Bruno. O que é um Iconoclash? Ou há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes Antropológicos* Ano 14, Nº 29, p. 111-150, 2008.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

McCARTHY, David. *Arte Pop*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

OLIVEIRA, Jefferson Rodrigues de. *Canção Nova e as Peregrinações Pós-Modernas*. Hierópolis de Cachoeira Paulista-SP. Paco Editoria, São Paulo, 2016.

PANOFSKY, Erwin. *Arquitetura Gótica e Escolástica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PÊCHEUX, M. *Semântica e Discurso*. Campinas: UNICAMP Editora, 1988.

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

VILAÇA, Aparecida. Conversão, predação e perspectiva. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 14 (1), p. 173-204, 2008.

WILLIAMS, Robin. *Design para quem não é designer*. São Paulo: Callis, 2006.

Recebido em: 31/08/2020

Aprovado em: 27/04/2021

LAS FORMAS SENSORIALES EN EL CASO MÁS VIDA GUADALAJARA: ANÁLISIS A PARTIR DE BIRGIT MEYER¹

Edson Fernando Gomes²

Resumen: Este artículo se desprende de la investigación de maestría titulada “Cuando la fe se vuelve marca: la comunicación organizacional y el cristianismo emergente en el caso ‘Más Vida Guadalajara’”, se desarrolló con la finalidad de comprender y explicar cómo intervienen las estrategias de comunicación en iglesias del cristianismo emergente, como el caso de Más Vida Guadalajara. La religiosidad que se practica, se reproduce y enseña en esta iglesia utiliza formas sensoriales (Meyer, 2018) como herramienta para captar la atención de los participantes en sus reuniones y así generar una experiencia, por medio de ella se transmite un sentido a las y los participantes. Este artículo pretende analizar estas formas sensoriales identificadas en el caso Más Vida Guadalajara, a través de la visión de Birgit Meyer sobre la estética de la persuasión y las formas sensoriales.

Palabras-clave: Más Vida; Formas Sensoriales; Estética de la Persuasión; Birgit Meyer.

SENSORIAL FORMS IN THE MÁS VIDA GUADALAJARA CASE: ANALYSIS FROM BIRGIT MEYER

Abstract: This article is derived from the master's research entitled “*Cuando la fe se vuelve marca: la comunicación organizacional y el cristianismo emergente en el caso ‘Más Vida Guadalajara’*” that sought to understand and explain how communication strategies intervene in emerging Christian churches such as the case of Más Vida Guadalajara. The religiosity that is practiced, reproduced, and taught in this church uses sensory forms (Meyer, 2018), as a tool to capture the attention of the participants of its meetings and thus generate an experience, and through it

¹ Como citar: GOMES, Edson Fernando. Las formas sensoriales en el caso Más Vida Guadalajara. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 293-316, 2021.

² Mestre em Comunicação da Ciência e da Cultura pelo Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente da Universidad Jesuita de Guadalajara, México. E-mail: edsonbr.mex@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4726-2684>.

transmit a meaning these participants. This article aims to analyze these sensory forms seen in the Más Vida Guadalajara case, through the lens of Birgit Meyer's work on the aesthetics of persuasion and the sensory forms.

Keywords: Más Vida; Sensorial Forms; Aesthetics of Persuasion; Birgit Meyer.

CONTEXTUALIZACIÓN

Este artículo se desprende de una investigación de maestría que tenía la finalidad de comprender y explicar cómo intervienen las estrategias de comunicación en iglesias del cristianismo emergente a partir del caso Más Vida Guadalajara. Derivado de observación, entrevistas y análisis crítico de los resultados del trabajo de campo, en dicha investigación (Gomes, 2020b) se comprobó que la religiosidad que se practica, reproduce y enseña en estas iglesias utiliza formas sensoriales (Meyer, 2018) como herramientas para captar la atención de las y los participantes en sus reuniones. De esta manera se genera lo que el autor conceptuliza como “Experiencia Más Vida”, la iglesia transmite un sentido a quienes participan en las reuniones y viven esta experiencia. En este artículo se busca analizar estas formas sensoriales del caso Más Vida Guadalajara, a través de los lentes del trabajo de Birgit Meyer (2018).

Más Vida Guadalajara es uno de los campus de la iglesia cristiana mexicana Más Vida, esta iglesia se nació en la ciudad de Morelia en el estado de Michoacán, donde hasta el día de hoy tiene su sede. Su pastor senior es Andrés Spyker, quien es una figura reconocida en el cristianismo latinoamericano contemporáneo. Esta iglesia destaca por su estilo estético secular, su producción musical, las predicaciones de su pastor, la práctica rutinaria de transmitir videos de predicaciones de Andrés Spyker los domingos y por no tener un predicador en vivo, solamente un pastor de campus que se dedica a dirigir la presentación del evento (Gomes, 2020b).

Más Vida es una iglesia cristiana con características de iglesia postdenominacional, en el trabajo de Ibarra (2019) encontramos una explicación de este tipo de iglesia y su diferencia con una iglesia no-denominacional.

El cristianismo no-denominacional hace referencia a todas aquellas congregaciones que prefieren abstenerse de pertenecer —generalmente de forma explícita— a iglesias protestantes de primera línea, o a grandes asociaciones pentecostales —como a Asambleas de Dios—, en ese sentido, no es extraño que exista una correlación entre algunos grupos evangélico-pentecostales y lo no-denominacional. La autonomía, y la libertad que ésta conlleva es importante para estos grupos, pues a partir de ello pueden conducir ministerios a su gusto sin ningún tipo de interferencia externa; (...) Por otra parte, lo post-denominacional se diferencia de lo no-denominacional porque, en general, asume que la verdadera Iglesia de Cristo puede coexistir entre diferentes denominaciones y grupos cristianos, sin estar restringida al grupo religioso de uno mismo (...) lo post-denominacional tiene un componente individualista más desarrollado que lo no-denominacional; a pesar de ello, esta componente individualista no es final, es un detonador que lleva a las personas a desertar de organizaciones religiosas a las que pertenecían por una disonancia cognitiva entre lo predicado por el grupo y lo entendido y esperado por la persona (Placentra Johnston, 2012). Es así como los grupos post-denominacionales se conforman de personas que dejaron de asistir a sus congregaciones pentecostales, neopentecostales o no-denominacionales porque no respondían a sus exigencias y expectativas cognitivo-culturales y trascendentales (Ibarra, 2019, p. 98-99).

Estas iglesias son una tendencia, no poseen ningún tipo de relación insitucional con otras denominaciones, son iglesias independientes con prácticas racionales y sensoriales. Particularmente, presentan un alto nivel de secularización y centralidad en la producción musical con estándares seculares, producción cultural y mezcla constante con la cultura pop sin intenciones de cambiar la cultura sino de estar presentes en ella y ser relevantes para el público de su época. Al hablar de estándares seculares, resulta importante aclarar que en Más Vida se observa la intención de promover

una religiosidad individualizada y a su vez enfocada en el convivio dentro de una comunidad que busca vivir el cristianismo protestante a través de un acercamiento con las esferas seculares y culturales del mundo actual. (Ibarra, 2019; Gomes, 2020b).

Iglesias postdenominacionales, como Más Vida Guadalajara son parte del movimiento del cristianismo emergente (Ibarra, 2021), utilizan la producción discursiva y musical religiosa de acuerdo con estándares seculares para generar emociones en quienes participan en sus rituales, esta experiencia se adecua a lo que su público busca y encuentra atractivo como experiencia espiritual o religiosa. Las formas sensoriales religiosas tienen gran notoriedad en la religiosidad vivida en estas iglesias representando aspectos sensoriales, estéticos y artísticos que influyen en la experiencia, identificación y permanencia de las personas participantes en las reuniones de Más Vida Guadalajara.

El cristianismo emergente (Ibarra, 2019) se caracteriza por las redes de apoyo entre iglesias pertenecientes al mismo movimiento independiente, dichas iglesias tienen público y religiosidad en común. Se unen elementos estéticos, artísticos y simbólicos de la cultura pop conectándose con los *millennials*³ y se enfocan en una población de clase media, media alta y

³ De acuerdo con Ibarra (2019) página 57: "...el movimiento cristiano emergente es liderado por millennials, es decir, personas que nacieron entre 1981 y 1996 de acuerdo con la definición más reciente del Pew Research Center. Hablar de los sujetos de estudio de esta investigación es hablar de personas que cruzaron el umbral hacia la mayoría de edad cuando ocurría la explosión comunicativa provocada por la internet, es hablar de personas que llevaron a cabo los procesos de adaptación más intensivos en cuestión de entretenimiento y comunicación, a diferencia de los post-millennials, quienes nacieron inmersos en estas dinámicas que abrieron posibilidades y ventanas a la diversidad en toda su extensión: artística, cultural, religiosa, política, etcétera." "...entender la categoría millennial de manera cultural, es decir, ligada a ciertas prácticas, así como a formas de consumo y de pensar relativamente generalizadas entre los miembros de un grupo dentro de un contexto determinado." (Ibarra. 2019, p. 57).

alta; estas iglesias son parte de una tendencia de nuevos grupos sin denominación que, por más que poseen prácticas religiosas pentecostalizadas y características doctrinales de iglesias reformadas, no caben en las categorías de iglesias históricas, pentecostales o neopentecostales.

Las prácticas religiosas que envuelven formas sensoriales son fundamentales para la comprensión del fenómeno de las iglesias postdenominacionales, ya que las personas que frecuentan Más Vida afirman sentirse más atraídas a las prácticas religiosas que son evidentemente sensoriales de una manera más intensa que a prácticas no tan evidentes como el caso de iglesias protestantes históricas. De acuerdo con Meyer (2018) no existe realmente una religión que no tenga prácticas sensoriales en absoluto ya que todas las religiones envuelven estas prácticas en diferentes niveles, como podría ser incluso una oración en silencio o la lectura de la Biblia.

La atracción a prácticas sensoriales más evidentes con un expresivo tono emocional, tiene que ver con que las formas sensoriales son religiosidades que envuelven la práctica en el núcleo de una religiosidad, es la mediación entre lo divino y lo terreno, se da por medio de materialidades sensoriales, lo cual convierte la experiencia religiosa en algo más real y menos abstracto (Gomes, 2020a).

FORMAS SENSORIALES Y ESTÉTICA DE LA PERSUACIÓN

El concepto de formas sensoriales surge a partir de la necesidad de abordar la forma y la estética religiosas sin restarles valor a las mismas, así como de la investigación de la autora B. Meyer sobre el pentecostalismo en Ghana. Meyer observó cómo lo material y lo espiritual están directa e intrínsecamente relacionados en la religiosidad pentecostal, para construir el concepto forma sensorial, la autora se basó en la comprensión de la religión como una práctica de mediación entre los humanos y una divinidad. La cuestión de la mediación intuye que existe una separación o distanciamiento entre los dos puntos, por eso la necesidad de una mediación, en este

caso a través de las formas sensoriales. La autora entiende la forma como un dispositivo necesario para expresar la doctrina, las creencias, lo dicho racional de las religiones de salvación de Weber. Las formas sensoriales son:

...modos autorizados de organizar e invocar acceso a lo transcendental que construyen el contenido (creencias, doctrinas, conjunto de símbolos) y las normas religiosas. Esas formas poseen un papel central en la modulación de los practicantes como sujetos religiosos, envolviéndolos en prácticas particulares de culto y estándares de sentimiento. En consecuencia, formas sensoriales son parte de una estética religiosa específica, a la cual comanda un compromiso sensorial de los seres humanos entre sí y con lo divino, generando sensibilidades específicas (Meyer, 2018, p. 29-30).

Con lo anterior, podemos entender que las formas sensoriales son una manera de tener acceso y conexión con lo trascendental, estas formas elaboran sus propias reglas, prácticas religiosas y construyen contenidos religiosos. La mediación efectuada por las formas sensoriales define una estética religiosa comprometida con el ámbito sensorial del humano y su conexión con lo transcendental. A partir de esta definición de Meyer, podemos entender que los sujetos se sienten más atraídos por las prácticas sensoriales de una manera más intensa que a las prácticas religiosas que no envuelven cuestiones sensoriales.

La capacidad de tener acceso mental a lo divino y poder sentirlo, renueva la fe de algunos, sana dudas de otros y definitivamente cautiva a muchos. Lo sensorial hace que la creencia se vuelva un hecho, una realidad; esto le atribuye un nivel de poder a la experiencia, ya que la sensación física de que algo es de la realidad genera una intensidad y un nivel de apropiación diferente. Cuando en el pentecostalismo se enfatizan las sensaciones corporales de los sujetos como prueba que define si estos tuvieron la presencia y el poder del Espíritu Santo, se transforma el cuerpo del sujeto en algo que define tanto la verdad como la identidad. Existe una popularidad de las experiencias y sensaciones de lo sobrenatural en las comunidades religiosas protestantes, aunque el propio Weber tome estas experiencias como cuestiones

de religiosidades mágicas. El pentecostalismo que surgió aproximadamente hace 100 años propuso una nueva forma de religiosidad y relación con Dios. La autora B. Meyer (2018) afirma que la experiencia de pentecostés es parte fundamental y central en el cristianismo ya que es el punto que marca la sustitución de Jesús Cristo por el Espíritu Santo.

Meyer (2018) denota cómo en el campo de los estudios religiosos las iglesias pentecostales se han transformado en asuntos centrales para el estudio del cristianismo. La autora afirma que el pentecostalismo proporciona, en la visión de Ruth Marshall, el “arquetipo contemporáneo del cristianismo como una ‘comunidad sin una institución’, más una comunidad de un nuevo tipo, propia de las formas de conexión difusas, individualizadas y no isomorfas de nuestro mundo globalizado” (Marshall, 2009, p. 208). La presencia del Espíritu Santo en el cuerpo del creyente hace de su cuerpo, en la visión de Meyer, un receptáculo del poder divino. Las experiencias afloran emociones y esa es una de las características más prominentes de las iglesias pentecostales, su apelación sensorial. Dicha experiencia de la presencia divina en el cuerpo humano, en la visión de Meyer, necesita una cierta estética religiosa específica; no es algo que simplemente sucede de la nada mientras el sujeto está en su trabajo o haciendo otras actividades, en general esto parte de una serie de acontecimientos y de la suma de varios factores que están conectados a un ambiente, una comunidad y espacio-tiempo específico.

Meyer hace una crítica hacia la visión limitada del pentecostalismo a través del protestantismo. La autora entiende que la visión protestante concede cierto privilegio a la visión específica de que el protestantismo es una religión racional, intelectual, que rechaza cuestiones místicas y mágicas, una religión que por ser tan racional ya trascendió la estancia del cuerpo y la necesidad de cuestiones de naturaleza sensorial. Con esto, el protestantismo rechaza el valor de lo que la autora llama “materialidades”, por ejemplo la música y el cuerpo.

En “La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo”, Max Weber explicó cómo el protestantismo calvinista, promovió el sistema económico

del capitalismo (Weber, 1922). A pesar de que Meyer aplaude el trabajo del clásico Weber, la autora declara que su argumento central es que la dimensión sensorial del pentecostalismo la lleva a hacer una revisión crítica de la división de Weber de las experiencias religiosas que son:

- Religiosidad Mágica, consiste en la atribución de poder a las prácticas religiosas, rituales, etc.
- Religiones de Salvación, consisten en cuestiones racionales, que dispensan rituales religiosos.

Esta distinción entre religiosidades queda explícita en el texto “Rechazos Religiosos del Mundo y Sus Direcciones” donde Weber (1948) habla sobre estética y la relación entre la religiosidad mágica y el arte. El autor entiende esta relación como la más antigua de la religión, donde la religiosidad estaba limitada a ser entendida por medio de bailes, construcciones y diversas materialidades que auxiliaban a que los sujetos la entendieran como algo real; la religiosidad mágica para Weber es estereotipada, inferior racional e intelectualmente hablando en comparación con la religiosidad de las religiones de salvación, donde se valorizan los lazos entre adeptos de la comunidad antes que la familia, la fe como aquello que no se ve antes que el placer de lo terreno. Para Weber la religiosidad que promueve un distanciamiento de lo secular (incluye el arte y la estética) es superior a la que no lo promueve, en el trabajo de Meyer encontramos una referencia a Weber para argumentar esta idea:

El arte como soporte de medios mágicos es, para la ética religiosa de la fraternidad, así como para el rigorismo apriorístico, no sólo depreciada, como se pone directamente en sospechas. Por un lado, la sublimación de la ética religiosa y la búsqueda de la salvación y, por otro lado, el desdoblamiento de la legalidad del propio arte tiende ya en sí a la conformación de una relación de tensión progresiva. Toda la religiosidad de redención sublimada tiene en vista solamente el sentido, y no la forma, de las cosas y acciones relevantes para la salvación. Ella desprecia la forma como siendo algo muy fortuito, de la criatura, carente de sentido (Weber, 1948, p. 341).

Meyer afirma que Weber por una parte sugiere que el arte es una clase de blasfemia en potencia, a su vez el autor entiende que la relación entre arte y religión podría ser “restaurada” cuando dice: “Cuanto más desearon ser religiones de masa universalistas y fueron, por lo tanto, dirigidas a la propaganda emocional y a los llamados de masa, más sistemáticos se convirtieron en sus alianzas con el arte” (Weber, 1948, p. 343). Con lo anterior, podemos identificar como idea principal que para llegar a niveles globales, las religiones tienen que sacrificar la racionalidad religiosa y unirse más con el arte; podríamos agregar además, con materialidades sensoriales.

El deseo de masificación del cristianismo viene desde sus orígenes, ya que la misión encomendada por Jesús Cristo era la de ir a todas las naciones anunciando el evangelio. La razón por la cual existe una presencia del arte en las religiones de matriz cristiana y sobre todo en el Protestantismo posmoderno es que han encontrado en el arte la manera de conectarse con las personas de una forma efectiva y agradable para el público y las personas voluntarias. A través del arte, se le da espacio a los sujetos para que utilicen sus habilidades de forma creativa y recreativa, esto les brinda un espacio de presentación, a quienes no tienen el deseo de ser el centro de atención se les da un espectáculo. El arte y la religión poseen un potencial para aflorar experiencias, sensaciones y emociones, el teólogo alemán Friedrich Schleiermacher (Hoenderdaal, 1948, p. 81) consideró el arte y la religión como dos almas amigas, aún así veía el esteticismo todavía muy asociado al catolicismo y esto como un riesgo de que se adorara el arte sacro y a la iglesia institucional en vez de a Dios.

Meyer afirma que “las formas religiosas cargan una estética de persuasión específica, a través de la cual una presencia divina transcendental debe ser percibida como real y poderosa” (Meyer 2018, p. 27). De acuerdo con lo anterior, podemos entender que en el estudio de la religión, sobre todo de la religión protestante, la forma recibe poca atención y es vista como una distracción, este desprecio por la forma y la estética está directamente asociado a la idea weberiana de que las religiones de salvación son más elevadas intelectualmente al dejar la estética y la forma en un segundo plano,

pues eso las aleja de lo sensorial y sentimental y las acerca a lo racional y “puro”, esta idea elimina la posibilidad de una crítica de la estética y de las vías en que las formas religiosas poseen apelación y persuasión.

La crítica que Meyer señala en la visión de Weber en cuanto a que la estética y el arte son usadas para servir como propaganda emocional y llamado a las masas, frena el avance de la comprensión de este fenómeno, ya que al llevar a la estética al campo de los sentimientos irracionales y cuestionables, se pierde la noción e invitación de Meyer de analizar a la religión como propiciadora de estética. En este punto, podría concluirse que las formas sensoriales son religiosidades que tienen las prácticas sensoriales no como algo externo, sino que en el núcleo de su religiosidad la mediación entre lo divino y lo terreno se da por medio de materialidades sensoriales.

El concepto de estética de persuasión de Meyer (2018), está intrínsecamente conectado a las formas sensoriales, es una herramienta valiosa para explicar cómo la religión transforma los sentidos de los sujetos y permite formas de incorporación de lo divino por medio de formas sensoriales. La autora argumenta que la estética religiosa “autoriza una distribución específica de lo sensible que propicia la experiencia religiosa” (Meyer, 2018, p. 36), esto significa que existen sensaciones y experiencias activadas y propiciadas por la estética específica religiosa, por lo tanto en el ambiente religioso, la iglesia y su sistema administran las sensaciones a partir de las estructuras religiosas ya constituidas y repetidas.

La estética de la persuasión es una herramienta de los religiosos para convencer acerca de su conexión con lo divino, esto influye en la permanencia religiosa de los sujetos, desde el punto de vista en que se quedan por sentir una conexión y un encuentro real con lo trascendental (Meyer, 2018, p. 37). Meyer relaciona la persuasión con la retórica, que claramente es un medio de comunicación que posee una conexión entre emisores y receptores del mensaje, entendiendo que la retórica hace uso de “estilos particulares que apelan a los sentidos e invocan emociones” (Meyer, 2018, p. 38), para así efectuar su objetivo de persuasión y convencimiento. Las formas sensoriales son la mediación persuasiva indispensable que permite

que la relación con lo divino sea experimentada y entendida como frente real a cualquier clase de incredulidad. La autora argumenta que incluso Barth reconoció que Dios “persuade” a los seres humanos por medio de la “forma y figura” (Meyer, 2018).

Entre los argumentos de Meyer para explicar qué son las Estéticas de Persuasión, se vincula directamente con esta investigación, aquél en el que menciona que debería ser obvio en el estudio del pentecostalismo la importancia de las formas sensoriales, “cuando las formas sensoriales son vistas como indispensables para evocar y mantener la experiencia religiosa, queda claro que los estilos que son parte de esas formas precisan estar en el centro de las atenciones” (Meyer, 2018, p. 38). El gran cambio que ofecen el cristianismo emergente y las Iglesias Postdenominacionales son exactamente en el estilo y en la forma en la cual es presentado el cristianismo por medio de formas sensoriales de persuasión.

Siguiendo la lógica de Meyer (Meyer, 2018, p. 39), la estética de persuasión postdenominacional y emergente se da a través de estrategias de comunicación con estándares seculares, la inmersión en la cultura pop contemporánea y la espectacularización del servicio religioso con la intencionalidad de atraer un público determinado, causar un sentimiento de identificación y con esto aumentar las probabilidades de que estos sujetos permanezcan en la iglesia.

FORMAS SENSORIALES Y ESTÉTICA DE LA PERSUACIÓN EN MÁS VIDA

Los aspectos referentes a formas sensoriales en Más Vida Guadalajara son evidentes ya que se pueden observar varios aspectos de formas estéticas y materiales religiosos que se relacionan con la religiosidad propuesta por esta iglesia. La figura central y tradicional del líder religioso cristiano no-católico, en la visión tradicional y estereotipada, es de un pastor vestido de traje o ropa formal, entre 40 a 60 años de edad, hablando desde un púlpito,

exponiendo versículos bíblicos y un conjunto de normas de conducta ética y moral. Lo anterior de acuerdo con el trabajo de Vázquez (2015) donde encontramos un perfil tradicional de pastor protestante:

El pastor viste de traje con corbata, y nuevamente se tendrá que señalar que este atuendo habla de la importancia que tiene para los bautistas la reverencia tal como ellos la entienden, pues no sería bien visto que el pastor pasare al altar a predicar sin corbata, aun cuando no trajese ropa informal como tenis o pantalones de mezclilla (Vázquez, 2015, p. 124).

Andrés Spyker es un pastor que tiene entre 40 y 50 años, viste de forma juvenil, usualmente no usa traje o ropa formal y no usa un púlpito por lo que sus presentaciones son bajo un esquema de TED Talk, expone versículos bíblicos enfocándose más en experiencias propias con cuestiones de motivación personal, así como un estilo de Autoayuda y Coaching. Las TED Talk son eventos anuales donde algunos de los pensadores más importantes del mundo son invitados a compartir su historia y trabajo, es organizado por TED, una organización sin fines de lucro creada en 1984 por la Fundación Sapling, cuyo objetivo principal según los propios organizadores, es "difundir ideas"⁴.

El acrónimo "TED" viene de Tecnología, Entretenimiento y Diseño, que son las tres grandes áreas que dan forma al futuro de la sociedad de acuerdo con la visión de esta organización. Los TED Talk suceden en un auditorio con un fondo negro, donde el orador presenta sus ideas de una forma fresca, dinámica y didáctica⁵. En una entrevista realizada para la investigación, al preguntar sobre la predicación de Andrés Spyker se obtuvo la siguiente respuesta que ilustra las características de la forma de presentar de este pastor:

⁴ https://www.tedxbarcelona.com/about_ted_x/ Recuperado el 29 de abril del 2020.

⁵ https://smartalk.com.br/blog/ted-talks-o-que-e/#O_que_e_o_TED_Talks Recuperado el 29 de abril del 2020.

Me encanta la predicación, me encanta el mensaje, me encanta y creo que es algo que es por lo que las personas buscan también Más Vida es que nuestro Pastor Andrés hace el mensaje tan entendible y lo desmenuza de una manera que puedas aplicarlo a tu vida y puedas entenderlo. Y eso, la verdad, es como mi parte favorita que puedes crecer y escuchar algo, que es que lo voy a entender y que lo voy a poder aplicar a mi vida (Gabriel)⁶.

Podemos entender las estrategias de comunicación como parte del proceso de comunicación de la iglesia, en este proceso, las estrategias son una herramienta que la iglesia usa para que las personas participantes conecten con el mensaje, a través de estéticas de persuasión, se crean significados propios para las personas que influyen en su permanencia en la iglesia.

Uno de los puntos que Meyer clarifica, es que aunque las formas sensoriales proporcionen experiencias sentidas individualmente, estas sensaciones religiosas son producidas socialmente, por esta razón las formas sensoriales posibilitan e inducen la reproducción de experiencias específicas e individuales partiendo de una comunidad. Lo anterior ayuda a entender por qué a pesar de que la tecnología haya permitido ver la reunión religiosa individualmente desde la residencia de las personas por internet, una iglesia que tiene este servicio como Más Vida, no está vacía.

Si consideramos el hecho de la posibilidad de ver una película en el cine o en casa, observamos que el cine brinda una experiencia en cuanto a materialidades como el sonido, la pantalla, la comida, el ambiente, entre otras cosas; sin embargo estar con otras personas en el cine puede ser un factor que cambie la experiencia que se tiene de la película. Al comparar esto con un servicio religioso, notamos que no solamente las materialidades

⁶ Gabriel (nombre ficticio) tenía 24 años al día de la entrevista, diseñador gráfico trabajaba con branding, comunicación para redes sociales y comunicación organizacional. Natural de San Luis Potosí, sus padres son pastores de una iglesia en ese estado. Ya venía de un contexto cristiano, y conoció a Más Vida al asistir a congresos de la iglesia. El día de la entrevista, tenía ya 2 años asistiendo a Más Vida y su cargo era de Coordinador del Área de Comunicación.

mediadoras son clave para la experiencia de lo trascendental, sino que la presencia de una comunidad tiene importancia para una experiencia individual que parte de una comunidad.

En oposición a esto, en el protestantismo existe el movimiento de las personas que ya no van a templos y viven su religiosidad “a su manera”. Estas personas ven videos de predicaciones en sus casas, cantan alabanzas, pueden ver un culto en YouTube, no van a una iglesia y se presentan como miembros de esa comunidad. En el caso Más Vida podría pensarse que las personas harían esto, ya que las predicaciones están disponibles en YouTube, sin embargo, existe un gran número de miembros presentes y activos en cuestiones de voluntariado en sus iglesias (Gomes, 2020b).

1.1. LA EXPERIENCIA MÁS VIDA

La reunión de Más Vida Guadalajara está organizada bajo una configuración de iglesia protestante, las características principales del culto radican en el tiempo que se le dedica a cada parte de la reunión; la relevancia de la experiencia de la alabanza; la predicación con técnicas de *coaching* y charlas motivacionales; las constantes demostraciones de emociones como felicidad por estar en la iglesia, lo cual es algo divertido y *cool*; los cultos temáticos(en cuestiones estéticas); la influencia de la cultura pop y su consumo; y el uso de la tecnología más avanzada posible en todas sus actividades.

Durante las observaciones realizadas para la investigación, estuvieron presentes la cuestión de tratar el ritual religioso como un evento de diversión y entretenimiento, así como los discursos de los miembros de la iglesia. Al preguntar sobre el ritual religioso de Más Vida y su relación con la idea de algo entretenido y divertido el Pastor Timoteo de campus de Más Vida Guadalajara afirmó lo siguiente:

...finalmente en mi experiencia es algo que me divierte demasiado, es algo que disfruto demasiado, disfruto te soy sincero más que mi trabajo, porque es algo que hay personas, de nuevo relaciones, amigos que lo hacemos juntos y nos la pasamos bien, o sea, tenemos una responsabilidad, claro, pero al final

de cuentas es hacerlo de la mejor manera, de una manera divertida, alegre, o sea lo disfrutamos, cada persona, cada voluntario que está aquí son personas que se divierten, que están felices por hacer lo que hacen (Timoteo)⁷.

En ocasiones, mientras Timoteo dirige la reunión de Más Vida Guadalajara, afirma en el escenario que *ir a la iglesia es divertido*, e invita a que las personas lo repitan. La reunión religiosa como un evento de entretenimiento es un punto que hace de Más Vida una iglesia particularmente innovadora, pues propone semejanzas con un concierto de música secular y al mismo tiempo un club social donde las personas no solo van para ver un espectáculo, además van a participar activamente en el mismo. Los personas que son miembros de Más Vida, acuden para sentirse parte de este evento religioso que busca ser divertido, entretenido y trascendente, de esto se trata la Experiencia Más Vida, existe un alto nivel de espectacularización en estas reuniones, lo cual conlleva ciertas críticas tanto del público cristiano como del no cristiano. Acerca de estas críticas quienes fueron entrevistados de Más Vida, se mostraron muy tranquilos:

Esto no es, o sea, esto no es sólo un espectáculo, esto no es eso, o sea, mucha gente lo tacha de espectáculo, pero también queremos que entiendan que hay una generación actual que necesita un mensaje actual, siempre debe ser el mismo, el mismo mensaje, pero comunicado para lo actual para hacerlo relevante en el momento (María)⁸.

⁷ Timoteo (nombre ficticio) tenía 32 años al día de la entrevista, ingeniero mecánico, trabajaba en una empresa que se dedica a iluminación automotriz y es pastor de Más Vida Guadalajara. Vivía en Toluca donde empezó uno de los primeros campus de Más Vida, era parte de esa iglesia. Por cuestiones de trabajo se movió a Guadalajara y en ese mismo período de tiempo inició el campus Guadalajara, fue parte del Más Vida Guadalajara desde la planeación del campus. Al día de la entrevista, tenía 9 años en Más Vida y su cargo era de Pastor.

⁸ María (nombre ficticio) tenía 29 años al día de la entrevista, consultora en temas de comunicación. Ya venía de un contexto cristiano, y conoció a Más Vida al asistir a congresos de la iglesia y por las redes sociales de la misma. Tenía 9 años en Más Vida al

Al hablar sobre estas críticas con José, pastor y representante de Más Vida de forma institucional, demostró tener un punto de vista que indica que no suele lidiar con las críticas ya que está seguros del trabajo que hace sin criticar el trabajo de otros:

Realmente no lidiamos o sea, sí, no lidiamos. Entendemos qué, tenemos claro que somos controversiales en eso, pero tenemos claro el target, la meta a quien vamos dirigidos. Y lo que hacemos es siempre bendecir y amar las otras expresiones, nunca hablamos mal de nadie al contrario entendemos que no importa que denominación, que contexto, qué manera de ser iglesia si alguien está predicando a Cristo Jesús está haciendo el trabajo de Dios y todas las iglesias merecen nuestro respeto, nuestra honra, tratamos de cuidar las relaciones (José)⁹.

Al preguntar en las entrevistas sobre como se vive la experiencia Más Vida obtuve la siguiente respuesta:

...yo le quiero llamar Poderoso, o sea porque es colectivo, o sea un ambiente de fe, a lo mejor alguien puede venir como desanimado, puede venir como...sí, sin ganas, con tristeza y llega a un lugar donde...este...no sé o sea, estábamos cantando "cuánto nos ama Dios" pero esa persona no se sienta amada, pero al estar ahí en este ambiente conectado suceden cosas que es lo que buscamos un encuentro con Dios, o sea de una manera personal pero colectiva a la vez (Jonás)¹⁰.

día de la entrevista, era encargada del área de jóvenes y apoyaba en temas de logística, en escenario y a veces predicando.

⁹ José (nombre ficticio) tenía 39 años al día de la entrevista, ministro de culto, de formación abogado, maneja negocios familiares en el área de construcción. Ya venía de un contexto cristiano, y conoció a Más Vida por el padre de Andrés Spyker. Tenía 15 años en Más Vida al día de la entrevista y su cargo era de Pastor del campus Cumbres (Morelia) y encargado de la supervisión de los campus en México.

¹⁰ Jonás (nombre ficticio) tenía 27 años al día de la entrevista, coordinador y profesor universitario de ingeniería. Conoció a Más Vida por una persona que lo invitó. Tenía

1.2. EMOCIONES Y ATMÓSFERA MÁS VIDA

Uno de los pastores entrevistados afirmó lo siguiente acerca de las demostraciones de emociones en Más Vida:

La fe es como un bostezo, alguien bosteza y lo ves y te dan ganas de bostezar, la fe es como cuando vas a un estadio de fútbol y si no hay nadie haciendo ningún ruido, no hay ambiente, no hay ánimo, no hay expectativa de lo que va a suceder en el partido y de la fe es algo similar cuando hay una persona que está animada contagia a otras personas (Timoteo).

La afirmación de este pastor es muy importante para la comprensión de lo que es Más Vida, el pastor explica por medio de una metáfora con un partido de fútbol cómo funciona la reunión de Más Vida en cuestión de contagiar la fe. En Más Vida no solo se enfocan en la comunicación que va del escenario hacia el público, también lo hacen en la comunicación que esta sucediendo entre los miembros, inclusive de manera corporal.

El momento de alabanza es dónde se prepara a las personas para recibir el mensaje, además es un momento con un gran flujo de información hacia los espectadores/participantes de la reunión, este flujo de información, a diferencia de la predicación, ocurre de forma sutil por medio de la música, las personas no están atentas y preparadas como en la predicación para recibir información, están relajadas y abiertas.

Al preguntar sobre la experiencia que propicia el momento de la alabanza este entrevistado respondió lo siguiente:

...porque hay una atmósfera de adoración muy padre cuando es la alabanza y como está todo oscuro así como que te sientes con la libertad de llorar y/o alzar las manos sin que nadie te juzgue pues, y siento que...yo siento que

4 años en Más Vida al día de la entrevista y su cargo era de coordinador de Vida Kids (área infantil).

aquí, bueno yo recomendaría que vinieran aquí a la reunión y toda esa onda (Tomás)¹¹.

Esta es una estrategia de comunicación que permite o facilita la aceptación de la información y la mayor apertura a que este mensaje cause efectos en los sujetos. Meyer (2018) deja claro que las formas sensoriales, dónde se incluyen la música y el momento de alabanza, proporcionan experiencias con lo trascendental. Las materialidades mediadoras son clave para que la materialidad mediadora de este momento en Más Vida, envuelva los momentos de experiencia con lo trascendental y el momento de la alabanza.

Con la asistencia a las reuniones de Más Vida se observó mayor atención de varias personas participantes al momento de alabanza que al momento de la predicación, en las entrevistas se notó cómo la alabanza era la parte favorita de la reunión de algunos y el motivo por el cual decidieron quedarse, además es una de las estrategias de comunicación más efectivas de Más Vida relacionada a la permanencia de los sujetos en la iglesia. Al preguntar a uno de los pastores entrevistados si creía que las personas pudieran ir a Más Vida por la música, respondió lo siguiente:

Yo pienso que sí, o sea, yo pienso que ellos se encuentran una conexión con Dios al momento de cantar o al momento de experimentar no sólo la música, porque es el complemento de lo que ocurre en pantallas, lo que ocurre con las luces, es todo un complemento y creo que es una experiencia es el Espíritu Santo moviéndolos y tocándolos durante ese momento (Timoteo).

El tipo de música que se menciona, puede entenderse como música cristiana contemporánea o música de adoración y tiene una gama diversa de influencias de estilos musicales. Ibarra (2021) afirma que este estilo

¹¹ Tomás (nombre ficticio) tenía 24 años al día de la entrevista, coordinador de marketing. Venía de un contexto católico, conoció a Más Vida cuando alguien lo invitó en la universidad, se quedó por la música y por sentirse amado y “apapachado”. Tenía 5 años en Más Vida al día de la entrevista y su cargo era de líder de atención a voluntarios.

contemporáneo usado en iglesias como Más Vida Guadalajara podrían considerarse *indie rock* mezclado con *millennial whoops*, normalmente en el coro de la canción, y algunas veces inclusive con influencias del *rap*.

Aunque intentar definir lo qué es o no es *indie rock* es una tarea imposible similar a intentar delimitar qué es y qué no es *pop*, para fines prácticos diremos que el *indie rock*, a pesar de ser capaz de agrupar a una diversidad de estilos e hibridaciones, se caracteriza por un equilibrio musical entre influencias *pop*, *noise*, *punk psychedelia*, *post-punk* e incluso *country* (Skancke, 2007). El *millennial whoop* hace referencia a un elemento melódico que ha sido utilizado de forma característica en la música *pop* de los 2010s; se trata de un patrón melódico que alterna entre la quinta y la tercera nota de una escala mayor y cantado en forma de “guas” y “ohs”; entre las canciones más famosas en utilizar este elemento se encuentran *Ivy* de Frank Ocean, *Conqueror* de AURORA, *California Girls* de Katy Perry, *Monster* de Imagine Dragons, *Heart Attack* de One Direction, *Use Somebody* de Kings of Leon, *Maps* de los Yeah Yeah Yeahs y *Baby* de Justin Bieber, entre otros (Metzger, 2016) (Ibarra, 2019).

En las observaciones se pudo notar que el momento de la alabanza se genera de forma intencional, de acuerdo con las entrevistas hechas, un ambiente de conexión con lo sagrado por medio de factores materiales y humanos.

Factores Materiales: la música, las luces apagadas del auditorio mezcladas con las luces del *stage* principal, el humo artificial;

Factores Humanos: las personas cantando y moviéndose en una danza al ritmo de la música, los ojos cerrados, el llanto de algunos, la risa de felicidad de otras personas, las manos levantadas, los saltos de algunos, los aplausos y los gritos de júbilo.

En el momento de alabanza hay una persona que dirige y guía a los otros participantes en lo que deben hacer, lo hace narrando acciones tales como levantar las manos, decir ciertas afirmaciones, cerrar los ojos, pensar en ciertos asuntos, todo esto mientras están cantando. Esta persona también

indica si las personas deben orar, sobre qué deben orar y cómo lo deben de hacer.

CONCLUSIONES

De acuerdo con Weber (1948) el arte y la propaganda, que aquí se interpretan como estrategias de comunicación, son una herramienta para llevar religiones a niveles masificados al ser dirigidas por la “propaganda emocional y a los llamados de masa” (Weber, 1948, p. 343). Si traemos al autor a este contexto, para llegar a niveles globales, las religiones tienen que sacrificar la racionalidad, adherirse a las estrategias de comunicación y aumentar de forma general materialidades sensoriales y prácticas sensoriales. Aunado a esto y con la investigación de Meyer (2018) podemos afirmar que los sujetos se sienten más atraídos por las prácticas sensoriales más evidentes, como en el caso de prácticas pentecostales o como en Más Vida con cuestiones emocionales, estéticas y relacionadas directamente a sensaciones físicas, y de una manera más intensa que con prácticas religiosas que aparentemente no envuelvan cuestiones sensoriales, como la oración y la lectura bíblica. Al preguntar en las entrevistas sobre el estilo de la iglesia Más Vida, sus prácticas sensoriales y las relaciones de éstas con materialidades, se obtuvo la siguiente respuesta:

En la actualidad esto es la iglesia para nosotros siguen existiendo Iglesias tradicionales que es muy respetable y muchas personas van a esas iglesias, porque ahí se sienten cómodas, pero por ejemplo para nosotros el fondo negro o que todo este negro es porque precisamente tenemos luces en donde queremos crear atmósferas, este, crear sensaciones que las personas puedan disfrutar de la música y del mensaje, de lo que está sucediendo de una manera diferente y eso les atrae, hay muchas personas ya adultas que de repente no les gusta mucho pero se empiezan a sentir cómodos y ya entran, pero para un joven eso es "wow" y los logras atraer y se encuentran con Cristo Jesús así como

te lo digo y entonces estamos logrando el objetivo por el cual tenemos las cosas así (Pedro)¹².

Con lo anterior podemos observar cómo existen estrategias de comunicación relacionadas a materialidades, como el diseño de interiores de la iglesia y la búsqueda consciente por “crear atmósferas”. El uso de la comunicación con base en las formas sensoriales y la estética de la persuasión (Meyer, 2019) hace de Más Vida una iglesia capaz de atraer a un público juvenil, conformado por *millennials*, caracterizado por buscar una religión cristiana no católica y alejada de lo tradicional; no olvidemos que las referencias que estos públicos tienen respecto a lo “cool” se asemejan a las de Más Vida. Esta iglesia no se adapta para atraer un público, lo hace porque la iglesia está hecha por gente que piensa de forma parecida a este grupo (Ibarra, 2021).

La capacidad de Más Vida de proporcionar una experiencia numínica¹³ (Otto y Harvey, 1928) a través de lo sensorial tiene impacto en los buscadores (seekers) que desean encontrar más que una simple reunión religiosa. Las prácticas sensoriales provistas por Más Vida no están más cercanas a los sentidos humanos que a la racionalidad, lo que causa una identificación

¹² Pedro (nombre ficticio) tenía 40 años al día de la entrevista, coordinador de marketing. Venía de un contexto cristiano, conoció a Más Vida por su hermano. Tenía 15 años en Más Vida al día de la entrevista y su cargo era de director creativo.

¹³ De acuerdo con Otto, la experiencia del númen incluye el *mysterium tremendum*, sentimiento que evoca temblor y miedo, y el *mysterium fascinans*, sentimiento que evoca una sensación de atractivo deleite inmenso e inexplicable, algo que es fascinador y seductor (Otto & Harvey, 1928). El resultado de esto de acuerdo con Ibarra (2019) “es una experiencia personal, en la que el individuo y sus sentidos son los protagonistas de este gran espectáculo fascinador, donde desfilan uno a uno estos sentimientos tan extraños, tan únicos, tan gloriosos, tan sublimes, y en el que hasta el alma más escéptica, razonable y fría se atreve a apostar al final, que esto no es todo lo que tenemos, que debe haber algo más trascendental, una “ligera sensación como de un recuerdo lejano o como si cayéramos de una gran altura”, como dice la cita de Sagan; ese taciturno reflejo de una remembranza desconocida, recuerdos vaporosos de un infinito” (Ibarra, 2019, p. 2).

mayor con la institución es una producción de emociones, sentimientos y sensaciones dentro de una estética que recuerda lo que es definido culturalmente en la actualidad entre el público *millennial* como “cool”.

El atractivo principal para quedarse en la iglesia Más Vida, de acuerdo con las personas entrevistadas, no es en sí la práctica sensorial, esto tiene sentido ya que, si estuvieran buscando experiencias lo más clara y evidentemente sensoriales posibles, estarían en una iglesia pentecostal o neo-pentecostal. La influencia principal en su permanencia es la identificación que este público tiene con las características estéticas de la institución, su comunicación, su música, sus prácticas religiosas sensoriales y cómo tratan a las personas que van a sus reuniones¹⁴.

De acuerdo con lo expuesto en el texto, al entender el concepto de las formas sensoriales como una forma de tener acceso y conexión con lo trascendental que elabora sus propias reglas y prácticas religiosas y construyen contenidos religiosos, se puede concluir, de la mano de Meyer (2018) que la mediación efectuada por las formas sensoriales define una estética religiosa comprometida con lo sensorial del humano y su conexión con lo trascendental. Las formas sensoriales religiosas tienen gran notoriedad en la religiosidad vivida en Más Vida, son aspectos sensoriales, estéticos y artísticos que influyen en la experiencia, identificación y permanencia de los participantes en sus reuniones. Las iglesias postdenominacionales buscan crear atmósferas para generar emociones y sensaciones en los participantes de sus reuniones. Las formas sensoriales religiosas poseen un papel fundamental en esto.

¹⁴ Los entrevistados en diversas veces utilizaron el término “apapachados” con lo que describían una forma cariñosa con la que fueron tratados en Más Vida.

REFERENCIAS

GOMES, Edson Fernando. ADN Más Vida: la identidad de una iglesia postdenominacional mexicana en crecimiento. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Campinas, SP, v. 22, p. 1-16, 2020a.

GOMES, Edson Fernando. *Cuando la fe se vuelve marca: la comunicación organizacional y el cristianismo emergente en el caso "Más Vida Guadalajara"*. Tesis de Maestría en Comunicación de la Ciencia y la Cultura, ITESO, Tlaquepaque, 2020b.

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

IBARRA, Carlos Samuel. *Cristianismo Postdenominacional, Movimientos Emergentes y Deconstrucción Religiosa en el Norte de México*. Tesis de Doctorado en Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 2019.

IBARRA, Carlos Samuel. *Beards, Tattoos, and Cool Kids: Lived Religion and Postdenominational Congregations in Northwestern Mexico*. Int J Lat Am Relig, 2021.

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

MARTÍNEZ-CREIXELL, Federico. *Los sistemas de significación como factores para la calidad del diálogo en la comunicación intercultural. Negociaciones entre empresarios mexicanos y estadounidenses en la industria turística en Los Cabos, Baja California Sur*. Tesis de maestría, Maestría en Comunicación de la Ciencia y la Cultura. Tlaquepaque, Jalisco: ITESO, 2011.

MEYER, Birgit. A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n.34, p. 13-45, 2018.

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

MILLER, Donald Earl. Postdenominational Christianity in the Twenty-First Century. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v.558, n.1, p. 196- 210. 1998.

OTTO, Rudolf; HARVEY, John W. *The Idea of the Holy*. London, Oxford University Press, 1928.

VÁZQUEZ, Patricio. *La renovación de la música religiosa, su influencia en la expresión de la religiosidad y las estrategias de difusión y consolidación de tres iglesias bautistas en Ciudad Juárez, Chihuahua, México*. Tesis de maestría en Antropología Social, Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, México, 2015.

WEBER, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964 [1922].

WEBER, Max. Religious rejections of the world and their directions. In: WEBER, Max; GERTH, H.H.; MILLS, C. Wright (eds., trans.), *From Max Weber: essays in sociology*, p.323- 359, ANTHROPOLOGY D 10 WEB: Routledge, 1948.

Recebido em: 16/02/2021

Aprovado em: 05/04/2021

POMBA GIRA Y OTR@S CHIC@S DEL MONTÓN: KIMBANDA QUEER EN BUENOS AIRES¹

Pablo Maximiliano Ojeda²

Resumen: Este artículo analiza las prácticas de un grupo de mujeres trans y hombres gays no binarios, miembros iniciados de un templo afroumbandista del Gran Buenos Aires. En particular, profundiza sobre sus experiencias de expresión sexo-genérica en torno a la kimbanda, línea que experimenta en los últimos años un notable crecimiento en el ámbito local. Mediante observaciones y entrevistas en profundidad, indaga en el vínculo que se establece entre los adeptos y la entidad femenina patrocinante del ritual, Pomba Gira. En este sentido, explora las construcciones identitarias que se cimentan en el transcurrir cotidiano de la vida en el templo legitimadas por aspectos míticos, sociorreligiosos e históricos.

Palabras-clave: Pomba Gira; Kimbanda; Queer; Buenos Aires.

POMBA GIRA AND OTHER GIRLS OF THE HEAP: KIMBANDA QUEER IN BUENOS AIRES

Abstract: This paper analyzes the practices of a group of trans women and non-binary gay men, initiated members of an Afro-Umbandista temple in Buenos Aires. In particular, delves into her experiences of gender expression around kimbanda, a line that has experienced a remarkable growth in recent years at the local level. Through in-depth observations and interviews, she investigates the link established between the followers and the female sponsor of the ritual, Pomba Gira. Finally,

¹ Como citar: OJEDA, Pablo Maximiliano. Pomba Gira y otr@s chic@s del montón: kimbanda queer en Buenos Aires. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 317-341, 2021..

² Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Latino-Americana de Ciências Sociais, bolsista do Conselho Nacional de Investigações Científicas y Técnicas e pesquisador no Instituto de Investigações em Estudos de Género da Faculdade de Filosofia y Letras da Universidad de Buenos Aires, Argentina. E-mail: pmojeda@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3218-4142>.

it identifies that this identity construction is not only based on the daily life of the temple, but is legitimized by mythical, socio-religious and historical aspects.

Keywords: : Pomba Gira; Kimbanda; Queer; Buenos Aires.

INTRODUCCIÓN

Mi investigación construye su edificio sobre dos ejes empíricos: el fenómeno afro-religioso (la *kimbanda*) y el universo gay no binario, marica, trans (lo *queer*), tal como se desarrollan en el escenario de la Argentina actual. Para ello he implementado un estudio etnográfico en una pequeña comunidad que lleva a cabo sus prácticas espirituales en un *terreiro* ubicado en la zona norte del Gran Buenos Aires, llamado familiarmente por su líder y los fieles *La Rosadita*. Me he detenido particularmente, en el análisis de uno de los rituales africanistas que allí se realizan, denominado *kimbanda*, y en el estrecho vínculo que se establece entre la entidad espiritual patrocinante del rito, *Pomba Gira*, y un grupo de iniciados *queer* que participan del culto. En este sentido, mi investigación entiende este último término como personas asignadas “varón” al nacer, que atraviesan – o han atravesado – un proceso de construcción de su identidad sexo-genérica, a partir de subjetivaciones vinculadas a lo femenino: transexuales, travestis, *drag queens*, *crossdressers*, *gays* afeminados, etc. El funcionamiento de este templo, activo desde los años ochenta hasta la actualidad, coincide con un período singular de nuestra historia reciente, que representa mucho más que el retorno a las urnas, en el sentido de que adscribe a una nueva forma de ejercicio de la ciudadanía, en construcción desde entonces, que habilita la lucha de las identidades disidentes *también* mediante la práctica religiosa.

En la Argentina la identidad afro ha sido borrada –relegada folclóricamente a tiempos coloniales –, de la memoria histórica (Geler y Guzmán, 2013; Picotti, 1998). Sin embargo, existe una persistencia de las religiosidades de matriz africana en el acervo social – principalmente en la contracultura

urbana y suburbana –, no lo suficientemente relevada aún por los estudios académicos. Esto resulta evidente si consideramos el número de templos anotados en el Registro Nacional de Cultos no católicos (Mallimaci, 2013), y en los resultados de indagaciones preliminares que me han conectado con amplias redes de grupos de practicantes en ciudades de todo el país. Veamos, por ejemplo, la siguiente nómina – con total de miembros –, de grupos africanistas argentinos en la red social Facebook: *Nación, umbanda y kimbanda*: 42.213; *A pura religión!!!*: 29.923; *El reino de las almas*: 25.352; *Pomba Gira hechizos y rituales*: 23.189; *Umbanda y Kimbanda*: 18.973; *Doctrinas de religión afroamericana*: 12.037; *Los Siete Portales de Tranca Rua y Padilla*: 16.079, entre otros³. Este relevamiento digital dialoga implícitamente en mi trabajo con la información disponible en los registros oficiales, que resulta insuficiente o incompleta debido a la alta estigmatización que opera sobre estas creencias, y por supuesto, con los datos obtenidos durante el trabajo de campo.

Por otra parte, los rituales afro contienen expresiones performativas que se encuentran en disonancia con los discursos mayoritarios de nuestro país en relación con la corporalidad y la identidad. En este sentido, los avances y aportes más recientes en los estudios sobre disidencias sexo-genéricas (Insausti, 2011, 2015; Simonetto, 2017; Vespucci, 2017), muestran la centralidad de las reconfiguraciones sociales que atravesó el universo *queer* durante la última dictadura, y extienden el abordaje hacia los años ochenta y noventa. Esos trabajos – centralizados en una mirada pública y política y fundamentalmente en las estrategias de lucha y agencia de las minorías por la ampliación de sus derechos civiles –, resultan de interés para mi investigación, considerando las disidencias de las identidades que abordan, aunque los reinterpreto desde otra perspectiva, ya que privilegio el carácter performático de la construcción del género. Siguiendo a Butler (2007), este ángulo resulta clave para el acercamiento a los cultos africanistas, porque en

³ Las cifras corresponden a la última consulta realizada (octubre de 2020); y forman parte de un relevamiento de mayor envergadura realizado para mi investigación doctoral.

ellos los rituales de performatividad revisten –como se verá– una importancia insoslayable. De allí, la singularidad que este trabajo propone, al traer al ruedo un planteo doble, que se pregunta sobre los vínculos entre el género y la religión, observando expresiones minoritarias – y estigmatizadas – de ambos, en el entorno de la historia argentina reciente.

Sabemos que durante la transición democrática comenzó, principalmente en Buenos Aires y otros grandes centros urbanos del país, una reconfiguración y revisibilización de la identidad LGBTI, en coincidencia con una etapa de expansión de la contracultura⁴. Justamente, fue en este contexto cuando muchos templos africanistas que funcionaban activamente en la clandestinidad pasaron a hacerlo en forma pública, sumando nuevos espacios *legítimos*. En efecto, luego de esta apertura observamos un acelerado crecimiento, un verdadero “boom”, al punto que actualmente se hallan inscriptos más de quinientos templos en las principales ciudades del país (Frigerio, 1989, 2001, 2002; Mallimaci, 2013). Es importante notar, que debido al repudio que generan algunas de sus prácticas, como el *sacrificio de animales* o la adivinación, seguramente existe una subestimación en las estadísticas oficiales. Según han explicado los propios practicantes, el número de espacios destinados a la religión triplican o cuadruplican a los inscriptos oficialmente, lo que está facilitado porque suelen utilizarse domicilios particulares para la práctica.

Dos variantes de la religiosidad de matriz afro predominan en la Argentina: la *umbanda*, de fuerte carácter sincrético; y el *batuque* o culto a los *orixás*, que contiene una mayor cantidad de elementos yoruba preservados. En los templos de Buenos Aires y sus alrededores se suelen practicar ambas corrientes en simultáneo y los adeptos las conciben como distintas etapas de un mismo camino espiritual al que denominan espontáneamente *la religión*

⁴ Estoy pensando en el resurgimiento del rock nacional; las experiencias del teatro under en espacios como el Parakultural; el café Nexor; el taller La Zona de Rafael Bueno; el bar Einstein y la discoteca Cemento de Omar Chabán y Katja Alemann; la Compañía Argentina de Mimo de Ángel Elizondo, la trova rosarina, entre otros.

(término *emic*). Si bien se observa aún una mayor presencia de *umbanda* – la vertiente africanista con mayor representatividad y número de adeptos en el país –, desde hace unos años, una línea *menor* ha ido cobrando cada vez mayor protagonismo: la *kimbanda*⁵. Así, para la mayor parte de los fieles, *la religión* consiste en una práctica conjunta de *umbanda*, *batuque* y *kimbanda*. Es preciso aclarar que en la mayoría de los casos la *umbanda* actúa como una etapa introductoria en la que el uso de imagería y elementos provenientes del panteón católico durante las ceremonias, funciona para los principiantes o *feligreses*, para utilizar un término nativo, como una suerte de conexión facilitadora entre el cristianismo popular – del cual generalmente provienen –, y los cultos africanistas, – hacia donde se dirigen.

Dentro de este universo de seres en búsqueda de un espacio para su desarrollo espiritual, no es infrecuente encontrar personas con una identidad distinta a lo que dicta la heteronorma. Cualquiera que se acerque por primera vez a un *terreiro* suburbano del Gran Buenos Aires, tendrá ante sí un fenómeno prácticamente ausente en los espacios dedicados a otras creencias. Observará *hombres vestidos de mujer* danzando frenéticamente al ritmo de tambores sincopados y si agudiza la percepción, podría llegar a distinguir con sorpresa, que en ocasiones hasta ofician como *sacerdotes* en los rituales. Es por ello, que mi propuesta consiste en relevar la trayectoria

⁵ Esta hipótesis forma parte de una discusión muy reciente entre los especialistas argentinos. Mi trabajo de campo desarrollado entre 2014 y 2019 en los terreiros del conurbano bonaerense, me lleva a defender el postulado, ya que tanto los líderes espirituales como los iniciados y practicantes que he entrevistado, sostienen que últimamente la kimbanda ha ganado un mayor espacio; y que las nuevas adquisiciones de fieles que obtienen los templos, generalmente son fruto de la atracción que genera este culto en las clases populares que antes captaba la umbanda, percibida ahora como más anquilosada, tradicional y dificultosa en su acceso. Para mayor información véase el panel “El futuro de las religiones mediúmnicas: antiguas y nuevas maneras de ser múltiple”, FLACSO Argentina, 22 de mayo de 2019. Disertaciones de Alejandro Frigerio y Manuela Rodríguez disponibles en: <https://www.youtube.com/watch?v=WvUJ3eYDXUQ&t=4s> y <https://www.youtube.com/watch?v=2TAYAQBsJ9s>.

reciente y la cosmovisión de estas religiones afro en el país, conectando el análisis con un abordaje teórico *queer*, para la comprensión de los procesos de expresión y construcción de identidad, mediante el testimonio directo de los fieles que actualmente practican *kimbanda*. He construido el texto así, desde una concepción coral, polifónica; Y me gusta pensar que este trabajo contribuye en alguna forma a la revisibilización, revalorización y puesta en escena de un conjunto de voces, sistemáticamente oculto, perseguido, negado u olvidado.

EXÚ Y POMBA GIRA: ¿DEIDADES DISIDENTES?

Las prácticas religiosas africanistas poseen características propias que las diferencian y distinguen de sus pares en la tradición judeocristiana. Tal vez la más notable de estas desemejanzas se relaciona con la presencia de una pluralidad de cuerpos rituales. Es decir que, durante el ritual, los cuerpos de los practicantes iniciados reciben a diferentes entidades o espíritus que en consonancia con su historia mítica presentan posturas y movimientos corporales que le son propios. En la presente investigación, como afirmé más arriba, me he concentrado específicamente en el estudio de una de estas ceremonias: la *kimbanda*; cuyas entidades patrocinantes se denominan *Exú* y *Pomba Gira*, considerados – en las líneas *cultuadas* por los templos estudiados – espíritus guía o entidades de baja energía, por ser las más cercanas al hombre y la mujer, y las más terrenales, ya que han tenido varias encarnaciones en las cuales han cometido *erroses*. Generalmente no atravesaron vidas ni muertes apacibles y tranquilas; y siguen reencarnando para liberar su alma y así poder continuar su camino evolutivo. Son por ello astutos y conocen mejor que nadie los miedos y los anhelos que habitan el corazón humano. Les gustan las bebidas alcohólicas, los regalos suntuosos y trabajan áreas difíciles y oscuras de las relaciones interpersonales. Existen distintos tipos de *Exús* y *Pomba Giras*. Los *Exús* más conocidos en el ámbito local son: Exú Rey o Mayoral, Marabó, Mangueira, Lucifer, Tranca Rua, Tirirí,

Veludo, Dos Ríos, Gira Mundo, Quebra Galho, Pantera Preta, entre otros. Cada uno de ellos trabaja en algo específico, tiene su vestuario, sus gustos y sus ofrendas. También hay infinidad de *Pomba Giras*: Maria Mulambo, Maria Padilha, Maria Quitéria, Dama da Noite, entre muchas otras que se denominan por los lugares donde moran, como: las Pomba Giras das Almas, das Praias, das Matas, das Encruzilhadas, dos Cruzeiros, da Calunga, da Mafia, do Lixo, do Espaço, y las Ciganas. Cada lugar tiene varias *Pomba Giras* características, lo que resulta en una cantidad enorme de entidades distintas. Veamos en el siguiente esquema algunas de las características más importantes de estas dos figuras descritas por los practicantes de kimbanda en los terreiros estudiados:

Manifestación: Los Exús se manifiestan erguidos, con mucha presencia y desenvoltura, y a veces con un semblante arrogante y algo misterioso. Las Pomba Giras son seductoras y altaneras. Suelen reírse y hablar fuerte, con cierta ironía o severidad y bailan y se desplazan con soltura.
Elementos: Capa, bastón y sombrero. El tridente y la calavera. Fuman toscanos los Exús y cigarrillos rubios las Pomba Giras.
Bebida: Exú prefiere whisky, caña y vinos finos o cualquier bebida fuerte. Pomba Gira, sidra, champagne, anís, o licores y vinos dulces.
Color: Para Exú es negro arriba, rojo abajo. Para Pomba Gira es rojo arriba y negro abajo (esto puede variar según la entidad).
Vestimenta: de negro o rojo, pantalón, camisa y trajes para los Exús, y saya (pollera), blusa, vestidos con enaguas, corsé, chales y sombreros para las Pomba Giras.
Día: todos los lunes o los sábados (según la línea y la casa religiosa).
Saludo ritual: <i>Atotó Baba o Laroyé</i> .
Ofrendas: se le ofrecen distintos tipos de carnes, crudas o cocidas en múltiplos de siete. También papas, maíz entero o tostado y pochoclo. Para las Pomba Giras también pueden ser bombones, o masas dulces. Se utiliza miel de abeja y aceite de dendé para los asentamientos. Flores, sobre todo las rosas rojas y los claveles blancos.
Lugar de despacho: especialmente en el cementerio y en los cruces de calles y rutas.

Fonte: Pablo Maximiliano Ojeda, 2021.

Los informantes describen a *Exú* como una entidad capacitada para “transitar por lugares oscuros”; Es decir, esos sitios a los cuales otras entidades, por su luminosidad, no tienen fácil el acceso. Sostienen también que *Exú* es único, pero a la vez es plural; y tanto es hombre-masculino, como mujer-femenina. Epítome de la dualidad, maneja magistralmente las energías polarizadas del género; y es esa amplia versatilidad la que lo habilita para el engaño, la confusión y el conflicto. En este sentido, se yergue como una totalidad que – si sabe manejarse –, puede resultar beneficiosa para quien

le rinde culto correctamente tal como indica la doctrina. Por otra parte, se afirma que su cercanía y afinidad con lo humano le confieren un extraordinario poder, que le permite interceder en todo tipo de asuntos terrenales en forma eficaz. Resulta por ello de cuidado, aunque también, en cierto sentido peligroso, ya que posee indistintamente tanto cualidades para el *bien* como para el *mal*.

Tres son las instancias rituales necesarias para acceder –como hijo de religión– a los beneficios sagrados que ofrecen los trabajos de *Exú* y *Pomba Gira*: 1) el día que se los *incorpora* por primera vez; 2) el momento en que se realiza su *asentamiento*; y 3) cuando se los *libera*. En el segundo de estos pasos, tal vez el de mayor importancia, la fijación del *otá* – nacimiento de la entidad sobre una piedra sagrada colocada ritualmente en la casa religiosa –, consiste en *asentar* la tempestuosa y descentrada energía del *Exú* o la *Pomba Gira* en cuestión, a fin de *educarla* y poder así obtener beneficios espirituales de la misma. Sólo a partir de esta interacción evolucionarán ambas energías en forma conjunta: la del hijo y la de la entidad. El siguiente paso en este camino sagrado consiste en realizar las obligaciones rituales correspondientes para la entidad. Durante este tránsito, lo primero que debe hacer el hijo es darle de comer (*jantar*) a su *Exú* o *Pomba Gira*. Esta ofrenda, denominada *ebó*, implica entregarle a la entidad un conjunto de regalos: bebidas, alimentos y objetos rituales de su agrado, que el hijo debe ofrecer para pedir o para agradecer, según el caso. Para ilustrar este evento, transcribo *in extenso* una de mis primeras notas de campo, que describe un ebó que presencié en *La Rosadita*, el *terreiro* donde realicé la etnografía:

Son casi las diez de la noche, la ceremonia está por comenzar. Suenan permanentemente desde hace minutos dos tambores (un djembé y un shékere) y dos *cinetas* (campanillas). En el recinto se encuentra el jefe de la casa y una *mae-de-santo* de otro *terreiro* como invitada de honor. La mayoría de los presentes no se halla aun vestido para la ocasión. En breve lucirán pantalón negro, quienes llaman a *Exú*, polleras largas quienes llaman a *Pomba Gira*, - según me explica un hijo de la casa que se ha ofrecido para asistirme en la

observación -. Esto es indistinto del género de la persona, por lo tanto, puede haber mujeres con pantalón y hombres con pollera. Todo el vestuario es negro, blanco y rojo y todos van descalzos.

La primera entidad en llegar es la *Pomba Gira* de la *mae* invitada, luego el *Exú* del jefe de la casa. Los espíritus incorporados se anuncian caminando hacia atrás, de espaldas a la puerta del templo y con la mirada fija en los tambores. Las expresiones de los médiums han cambiado, así como su actitud corporal. Alguien se acerca y les entrega prendas nuevas: sombreros, capas y bastones, que se colocan graciosamente. Luego las entidades son convidadas con un trago y cigarrillos, que beben y fuman respectivamente. Comienzan a saludar a los presentes con distintos tipos de actitudes: se arrodillan, gritan ruidosamente o ríen a carcajadas.

Varios de los presentes comienzan a girar, en sentido opuesto a las agujas del reloj - son los hijos más jóvenes de la casa que están llamando a sus entidades, ahora que los mayores han incorporado pueden hacerlo, me dice mi informante -. La *Pomba Gira* de la *mae* invitada – una soberbia Maria Padilha, como sabré después – se acerca y me ofrece una copa (de sidra muy fresca), que acepto sorprendido y halagado antes de unirnos en un elegante brindis. Luego se dirige a una hija de la casa y la reta en portugués «eu no voy a permitir que dañe a meu filha»; No estoy al tanto de la situación, pero es evidente que ha habido un conflicto interno entre la “retada” y alguien que no está presente y la entidad está interfiriendo en su favor.

Pasado este episodio breve pero incómodo, las entidades bailan un rato largo, todos ríen, beben y fuman. Luego se dirigen a la *esfera* (lugar donde están asentados los *Exús* y *Pomba Giras* de la casa) para sacrificar varios “dos pies” (gallos/gallinas) y un “cuatro pies” (chivo). No se me permite ingresar a esa parte del ritual por no ser un iniciado, pero mi informante me cuenta lo que sucede allí: *Exú* está por *jantar* (comer) el *axoró* (sangre animal), que será vertido sobre el *otá*, la piedra sagrada. La forma de hacerlo es untando el *axoró* en las manos y los pies del médium, con el fin de «poner en circulación la energía y volverse uno con su hijo».

Cuando esta ceremonia finaliza, los animales son trasladados a la cocina donde se los limpia, y se los freeza. Según mi informante, la carne será utilizada

luego en otro tipo de evento, porque «nada se desperdicia». Pasada la una de la madrugada, el *ebó* llega a su fin.

Una de las cosas que más llamó mi atención en el *ebó* que relato más arriba, no fue tanto el sacrificio de los animales —a los que vi entrar vivos en la *esfera* y luego ser ingresados en un *freezer* de tamaño industrial—, sino el lugar de poder jerárquico detentado por las dos figuras más relevantes que se hallaban presentes en la ceremonia esa noche. Me refiero al jefe de la casa (abiertamente homosexual) y la *mae-de-santo* invitada, una mujer trans de unos cincuenta años a quienes — estuviesen incorporados o no —, todos reverenciaban y trataban con suma deferencia y admiración. Esta particularidad me llevó a pensar en la existencia de un entramado peculiar entre el ritual y las identidades sexo-genéricas. Al respecto, Matory (2005; 2006) sostiene que ciertos patrones simbólicos presentes en las religiones del complejo atlántico/yoruba —al que pertenece la *kimbanda*—, explican la presencia hegemónica de mujeres y homosexuales masculinos en el sacerdocio africanista. Esta situación se hallaría favorecida por una “articulación de conceptos particularmente brasileiros con una semiótica de la posesión evidentemente yoruba [en la que] un cierto tipo de homosexualidad se torna ventajoso en el servicio de los dioses” (Matory, 2005, p. 216). Este autor fundamenta su análisis en el uso del verbo *gun*, palabra yoruba que describe tanto el ingreso de la divinidad en la cabeza del iniciado, como el acto de montar un caballo o un compañero sexual, así como el vínculo sagrado de carácter conyugal que los sacerdotes — sean hombres o mujeres — establecen con sus entidades. De allí se desprendería también otro término muy presente entre los fieles africanistas: *cavalo*, utilizado habitualmente para denominar al médium, es decir, la persona que incorpora en el ritual.

La percepción del género en este caso, debe ser entendida como una estructura de relaciones jerárquica que pone en juego el rol y el lugar social, más que las determinaciones biológicas preexistentes. Ello explicaría la presencia habitual de *bichas* (término utilizado en Brasil para los hombres gays que se comportan de manera pasiva en la relación sexual) que ofician como

pais-de-santo, propiciada por esta disposición a ser penetrados o montados, que caracteriza en África a las personas asociadas a la incorporación de los *orixás*. El hecho de que, en el llamado “paradigma latino-mediterráneo” (Murray, 1995; Guimarães, 2004; Fry, 1982), por mucho tiempo la tradición dividió el comportamiento sexual en categorías jerárquicamente relacionadas con la actividad efectuada durante la relación sexual (activa o pasiva), reafirma la idea de que lo que ocurrió con el desarrollo afroumbandista fue una superposición de conceptos que se sintetizaron en forma hierogámica y ritual, en el simbolismo nupcial de la iniciación y la posesión. Esto habría hecho que tanto las *bichas* como las mujeres (trans o cis género), fueran depositarias preferenciales del favor y el poder divinos; y por lo tanto *más aptas* para el desarrollo de la mediumnidad.

En este sentido, la tan mentada dualidad asignada a los *Exús* evidencia una relación con la dimensión sexo-genérica y posee un origen histórico. Augras (2000) sostiene que hubo un proceso de “pasteurización” del panteón africano al atravesar el Atlántico en épocas de la trata esclavista, que afectó profundamente el concepto de lo femenino en su dimensión sagrada. Según esta autora, se trató de un proceso de “blanqueamiento” propiciado por los umbandistas brasileños de clase media, que en los años treinta buscaban legitimar sus prácticas religiosas y alejarlas de la asociación colectiva que poseían con la negritud africana. Así, aunque las figuras de las *orixás* femeninas más tradicionales – *Iemanjá*, *Oiá*, *Oxum* – sobrevivieron en los terreiros de *umbanda* y *candomblé*, resultaron vaciadas de su contenido sexual y genital, dando lugar al surgimiento de una nueva figura que condensaba estos aspectos presentados ahora con una connotación negativa, pero que aun así otorgaba ciertos permisos de movilidad a las mujeres: *Pomba Gira* (Augras, 2000, p. 18-20). Una entidad de amplio desarrollo en territorio americano –aunque se cree, no exclusiva de éste (Capone, 1999, p. 109; Carneiro, 2008, p. 71) – que en su representación arquetípica permitió una pervivencia de aspectos asociados a la vida libertina y a una expresión *más libre* de la sexualidad y el deseo femeninos. De esta construcción sincrética proviene esta figura, aparecida por primera vez en las sesiones umbandistas,

pero que inmediatamente se sitúa en un área separada. De este modo, aquellos aspectos reprimidos por el africanismo tradicional en su traspaso a América encuentran su lugar de expresión en la creación de una nueva línea, asociada a la izquierda, la polaridad negativa y las prácticas de “magia negra”: la *kimbanda*. Sin embargo, como hemos visto, la energía descendida y arrolladora de las entidades de la *kimbanda* pueden ser controladas y utilizadas en favor del iniciado, si se siguen al pie de la letra las normas y pautas rituales indicadas por la doctrina. Estas dinámicas nos permiten comprender la realidad compleja y marginal que adquiere este culto, periférico e insurrecto desde su origen; y el atractivo que representa – como lugar de expresión y de construcción subjetiva – para las identidades sexo-genéricas disidentes, ya que éstas “transitan entre la adhesión a la norma sexual y de género dominante y su transgresión, afirmando, a pesar de todos los conflictos, las vacilaciones y las dificultades de que ‘otros mundos’ son posibles” (Birman, 2005, p. 412).

LÓGICAS Y PRÁCTICAS RITUALES

Es preciso aclarar, que pese a las diferencias litúrgicas y cosmovisionales que puedan encontrarse entre las distintas versiones –problema de largo alcance, y cuya complejidad excede los límites de esta comunicación–, ciertas características son compartidas por el universo espiritual africanista: 1) son religiones *de posesión*, en las cuales distintas entidades espirituales se apoderan y ocupan a los médiums mediante el trance; 2) son *religiones de iniciación*, es decir, el ingreso a la religión ocurre a través de una serie de rituales que buscan profundizar la integración del sujeto; 3) son *religiones mágicas*, porque atienden demandas específicas, sobre todo relacionadas con las áreas de salud, económica y sentimental; 4) son *religiones emocionales* que envuelven al individuo como un todo, en el cual el cuerpo ocupa un lugar destacado; 5) son *religiones universales* porque están abiertas a todos los individuos sin distinción de procedencia; y 6) son *religiones transnacionales* en

las cuales se involucran individuos de distintos países (Oro, 2008, p. 12-13). La práctica del trance mediúmnico, así como la especificidad ritual que el fiel va desarrollando y adquiriendo con el tiempo, propicia un vínculo particular con las entidades en el contexto de la casa religiosa, ya que cada uno de estos espacios posee secretos y singularidades propias. No obstante, existen al menos tres niveles o grados, que los practicantes entrevistados identifican y que involucran diferentes niveles de conciencia en el proceso de su educación religiosa: 1) la *irradiación* (cosquilleo corporal que anuncia la cercana presencia de una entidad); 2) el *encostamiento* (entrada y salida de las entidades aún no afianzadas); y 3) la *incorporación* propiamente dicha. Las entidades espirituales africanistas se manifiestan en la materia (el cuerpo vivo de una persona) con el fin de evolucionar, efectuando trabajos caritativos para otorgar el *axé*. Este último concepto, representa la energía dinámica o la fuerza sagrada que, según los africanistas, puede ser dada o recibida y sobre la que gira todo el sentido que adquiere el culto ya que, mediante este intercambio, el religioso afirma que *crece* y desarrolla las cualidades positivas que lo convierten paulatinamente, con el tiempo y la práctica, en un ser *completo y mejor*.

El ingreso a la práctica religiosa se da por *adoctrinamiento*; Si alguien tiene o no buena doctrina es algo que se escucha a menudo en los *terreiros*, sobre todo para dar cuenta de la actuación de las entidades durante las sesiones. Esta es la tecnología más específica que se desarrolla en el marco del aprendizaje de la mediumnidad por parte del adepto. Si una entidad espiritual no se comporta como es debido, se entiende que el responsable es el hijo, el fiel, que no ha interiorizado correctamente aún las formas y los contenidos del culto. Por eso es que se afirma que a la entidad hay que darle *desarrollo*; es decir, ir de a poco *enseñándole* lo que debe hacer y cómo debe comportarse. En este sentido, se trata de un aprendizaje conjunto, que involucra al fiel y a la entidad, porque ambos se desarrollan juntos. El hijo también va conociendo a su entidad paulatinamente a medida que ella le va contando quién es, cómo y dónde vivió, cuándo y por qué murió, etc. Ese proceso de adoctrinamiento mutuo es acompañado y supervisado por

el *pai* o la *mae-de-santo*, ya que es necesario vigilar que no sucedan cosas imprevistas durante las ceremonias. Cuando algo sale mal, se entiende que es falta de aprendizaje o de algún incumplimiento ritual, y jamás es responsabilidad de la entidad. Además de un mutuo reconocimiento, hay un cuidado conjunto: las entidades necesitan que su hijo esté sano, por eso es preciso cuidarlo ya que es en su materia donde ellos pueden hacerse presente (Rodríguez, 2016). De la misma manera, el hijo debe cuidar de su entidad, darle las ofrendas necesarias, alimentarla y no descuidar su *asentamiento*, es decir, el espacio sagrado donde la entidad habita luego de la iniciación.

Todo este protocolo se aprende en las llamadas fiestas o sesiones, y sobre todo *camboneando* – término *emic* que proviene de *cambón* [ayudante] y designa la acción de asistir a un médium durante el proceso ritual de incorporación –, que es donde se va diferenciando lo que le gusta y lo que usa cada entidad; también ayudando en las tareas cotidianas de mantenimiento de la casa religiosa, en las conversaciones pasajeras y en momentos precisos de enseñanza de la doctrina por parte de los líderes religiosos o iniciados más experimentados. Es decir, se trata de un esfuerzo para ambos: para la entidad que *debe aprender a estar en ese cuerpo*, a desenvolverse como corresponde, si quiere evolucionar; y para el fiel, que debe atender y responder a las demandas si desea el favor y el *axé* de esa entidad. Es una relación que implica una agencia conjunta, un esfuerzo y un cuidado mutuo y requiere de mucho tiempo y preparación. Existen en primer término las sesiones denominadas *de desarrollo*: son aquellas destinadas especialmente a asentar a la entidad en el médium. Esto se hace mediante la *gira*, en la cual todos se focalizan en el movimiento de uno para ayudarlo y sostenerlo en el trance, con el fin de que logre pasar del *encostamiento* a la *incorporación*. Estas giras pueden durar hasta media hora. Varias veces presencié eventos de este tipo, algunos de los cuales terminaban en incorporación y otros no. Otra forma de asentar es dejar al adepto incorporado mucho tiempo, no darle salida a la entidad, para que ésta vaya acostumbrándose a estar en el cuerpo del fiel, a *estar* encarnada.

Esta es la forma como el adoctrinamiento se hace posible; en principio, sobre la expectativa de que el trance mediúmnico acontezca. Para que ello suceda es necesario que el fiel participe de las ceremonias, primero *camboneando* y luego propiciando el trance. Una vez que la incorporación ocurre ésta debe desarrollarse, afianzarse; y ambos – fiel y entidad espiritual – deben reconocerse, cuidarse y entenderse. Este proceso lleva tiempo y está calificado como “arduo” por parte de los fieles. Es un camino de aprendizaje que involucra nuevos sentidos, experiencias corporales y códigos de socialización; así como nuevos vínculos con esos *otros* materiales e inmateriales que habitan el espacio ritual.

UN TERREIRO PROPIO

Más allá de la línea a la que pertenezca la casa en cuestión –que como he afirmado, muchas veces se basan en secretos y doctrinas exclusivas–, existe una suerte de estructura que unifica por sobre la multiplicidad. Una de estas características generalizadoras es que el sistema posee una idea equivalente a la del *bien*, pero no a la del *pecado*, como ocurre en la dualidad que presentan las religiones del campo cristiano. De modo tal, que aquellas personas que por su sexualidad disidente son discriminadas e infravaloradas en otros ámbitos religiosos, encuentran en el africanismo un espacio de contención y revalorización que les permite expresar su identidad sexo-genérica sin censura (Birman, 1995, 2005; Fry, 1977, 1982). Es este precisamente uno de los puntos en el cual me ha interesado detenerme, es decir, esta performatividad específica de la *kimbanda*, que representa una experiencia espiritual de transformación durante el ritual y que posee contactos inequívocos con la expresión de género en la construcción de las identidades LGBTI. Si aceptamos, como afirma Teresa de Lauretis (1989, p. 9), que el género “es un efecto compuesto de representaciones discursivas y visuales” que emanan de varias instituciones tal y como son propuestas y resignificadas desde la estructura del moderno estado nación; vale decir, la

familia, el sistema educacional, los medios de comunicación, la medicina, el derecho, y por supuesto la religión, tal vez podamos adentrarnos más profundamente en la cuestión propuesta, ya que la representación y la construcción del género constituyen siempre una forma de negociación con el poder y cuanto menos inteligible sea aquél, más expuesto a la violencia, y en condición más vulnerable se hallará (Butler, 2007).

La construcción de la identidad en lo que atañe al género es entonces, tanto producto como representación, una representación que tiene efectos reales en la vida material de los individuos. De Lauretis (1989) sostiene que esa representación se realiza cuando se convierte en una *auto representación*, es decir en una forma particular de percepción de la propia identidad social y subjetiva; el género sería entonces, tanto una atribución como una apropiación. Y el *terreiro*, la *communitas* (Turner, 1988) de la *kimbanda*, un espacio en el cual expresarlo libremente fuera de los prejuicios, las ataduras o las limitaciones que existirían fuera de él, basándose en la justificación o legitimación que se obtiene desde la cosmovisión y la práctica socio-ritual del culto. La *kimbanda* constituiría en este sentido, una instancia performativa liberadora o bien, como ha afirmado oportunamente una de las informantes: “un espacio donde poder ser lo que se es”.

Yo siempre me sentí diferente. Ya desde chiquitito, cuando todavía era varón, jugaba con las muñecas y la cocinita de juguete de mi hermana. Nunca me gustaron el fútbol, los soldaditos ni la lucha... nada de lo que hacían los otros chicos. Antes de entrar en religión, hace muchos años de esto, vivía sintiéndome mal por mi diferencia... y hasta pensaba que era enferma o que algo estaba mal en mí. Pero cuando arranqué mis primeras kimbandas empecé a sentirme mejor... como más libre... y de a poco me fui sintiendo más tranquila. Después, cuando me *jogaron buzios* [oráculo que determina el orixá regente], y supe que mi guía de cabeza es ‘un ella’, entendí que nunca estuve enferma, solamente soy distinta y eso no está mal, al contrario, soy feliz porque soy ella. (Tina, seudónimo, comunicación personal).

Dejando de lado u opacando si se quiere, otras dimensiones de la identidad personal o social presentes en la práctica religiosa, he privilegiado para definir a mis informantes LGBTI que asisten a *La Rosadita*, la utilización, más indicada y abarcativa del concepto *queer* que, aunque conserva algo de su connotación histórica que lo ha relacionado con la “desviación sexual”, es el que mejor expresa un tipo de mirada que observa un espectro más amplio con respecto a la cuestión que nos ocupa, tal vez porque es el que más lejano se encuentra de lo que es específico de la orientación sexual, a la vez que engloba a todo aquello que se halla por fuera de la heteronorma. Es interesante mencionar al respecto, que el vocablo conlleva en sí mismo una acepción binaria que le confiere a la vez fuerza y sentido, me refiero a que en gran medida debe su existencia y significado a su opuesto straight, palabra que traducida a nuestro idioma podría interpretarse como *derecho, recto, heterosexual* (Butler, 2007; Laqueur, 1994; Llamas, 1998). Lo *queer* entonces, nos hablaría de una esencia subversiva y transgresora de aquello, es decir que expresaría una sensibilidad contraria a la tipología dominante que trasciende las fronteras de la actividad o identidad específicamente sexual del individuo (Guasch, 1998), y es por ello que encaja tan bien como concepto en pos de una mejor comprensión teórica de mi trabajo.

Numerosos testimonios en línea con las palabras de Tina, he registrado en las profundas entrevistas que realicé durante estos años en mi trabajo de campo. A partir de ellos, todo indica que es en la cuestión identitaria en relación al género donde estaría puesto el acento. Y lo que se resuelve, en parte, en ese sentido de pertenencia de los adeptos para con su comunidad espiritual. Un ámbito que les permite conectar de manera directa a través de la performatividad ritual con un aspecto puntual de su identidad sexo-genérica. En este sentido, ha constituido una constante en los relatos, la fascinación del primer contacto, el primer acercamiento a *Pomba Gira*. Es decir, las primeras sesiones a la que concurrieron como *feligreses*, consultantes o depositarios de ayuda espiritual, cuando atravesaban la fase inicial en las etapas de contacto con la religión.

Cuando la vi por primera vez [habla de una Pomba Gira incorporada en otro adepto] experimenté una sensación de explosión interna y de tranquilidad a la vez.

¿Cómo fue exactamente? ¿Podrías ampliar?

Es difícil de explicar... voy a intentar... Tranquilidad porque entendí que no era lo que yo hacía sino lo que era, eso me dio paz. Y una explosión interna porque fue muy fuerte, por eso digo una explosión, algo muy inmenso, que ya no se puede esconder.

¿Querías ser Pomba Gira?

No lo tuve tan claro en un principio... pero sí, algo así.

¿Y quién es Pomba Gira?

Mi señora... [piensa]...pero antes fue una mujer, una mujer preciosa, segura, sin miedo.

¿Y vos, vos quién sos?

¿Ahora decís? Yo creo que gracias a la religión soy una persona más feliz... cómo explicarte, más... más... completa... más de verdad que antes.

(Ángel, seudónimo, comunicación personal)

Decidí transcribir este fragmento de la entrevista en forma textual porque considero que es representativo, tal vez como ningún otro, del bienestar revelador experimentado ante un primer contacto *in situ* con la entidad femenina patrocinante del ritual; y el deseo, -posteriormente alcanzado en todos los casos -, de protagonizarlo.

Yo quiero ser aceptada en forma total, más allá de lo que soy o eso que los demás creen que soy, por cómo se me ve o porque vengo acá [se refiere al templo]. O sea, vos ahora estás charlando conmigo y te debo parecer 'un trava medio ridículo', pero en un rato me vas a ver convertida en una diosa porque yo tengo mucha Pomba Gira. Y lo mismo mañana a la mañana voy a tomar mate a lo de mi familia en joggineta y todo el pelo adentro de la gorra, pero voy a seguir siendo yo. No entiendo que es lo que haría la diferencia, si ahí siempre estoy yo. (Apola, seudónimo, comunicación personal)

A partir de la definición y el fortalecimiento del vínculo entre el adepto y su *Pomba Gira*, el practicante adquiere y/o refuerza ciertas características y atributos propios de la *personalidad* de la entidad. Desde entonces, el comportamiento del iniciado cobra un nuevo significado al conectar y coincidir con el de su espíritu-guía; y es en este sentido, que la identidad del fiel *queer* es reinterpretada sin conflicto alguno con su sexo asignado al nacer, a la vez que resulta integrada al ámbito social de su *terreiro* y legitimada desde el aspecto mítico.

Me gusta que me hagas todas estas preguntas sobre mí, mis compañeras y mi religión, creo que esto puede ayudar a que la gente deje de vernos como bichos raros. Somos chicas distintas nosotras, especiales, y espero que esto pueda servir para que se entienda que yo no soy ningún monstruo, que solo trato de vivir mi vida de la mejor manera posible ayudando a los demás en todo lo que pueda, incluso a aquellos que me discriminan por mi condición y mis creencias. (La Madonnita, seudónimo, comunicación personal)

Obsérvese así, la interesante comunión entre lo afro y lo *queer* presente en los testimonios recogidos; y en los rituales *kimbanda* que he tenido la posibilidad de presenciar numerosas veces en *La Rosadita*. Allí, los practicantes establecen una conexión privilegiada con una identidad interior que se expresa durante las prácticas rituales colectivas luego de la incorporación de la entidad patrocinante. Por otra parte, son más que conscientes de la marginalidad que rodea tanto su identidad personal como la religiosa, ya que son concebidos por el resto de la sociedad como “locos”, “desviados”, “macumberos” o “raros”. Resulta muy notable aquí la conexión con el concepto *queer*, así como la apropiación de esta identidad social y espiritual como bandera identitaria ante una sociedad como la argentina, resistente aún a muchas expresiones de la diversidad.

BREVE REFLEXIÓN FINAL

La *kimbanda* que se practica en la actualidad en la ciudad de Buenos Aires y alrededores actúa como un espacio que contiene lo marginal, lo andrógino, lo diferente y lo subversivo, en relación con la estructura de valores dominantes y muy presentes aun en la sociedad patriarcal, cristiana y heteronormada. Dentro de este marco, constituye un ámbito propicio para la participación de personas que, por su identidad o sexualidad disidente con respecto a estos esquemas tradicionales, resultan discriminadas o estigmatizadas en otros espacios religiosos mayoritarios. Siguiendo esta línea, resulta pertinente destacar que el culto facilita la escisión del binomio sexo/género y que ello se materializa en el espacio ritual. Lo que otorga al fiel la posibilidad de representar los géneros (masculino o femenino), en forma independiente del sexo asignado al nacer. De esta manera, la posibilidad de romper con la unilateralidad es aceptada, contenida y legitimada por los aspectos cosmogónicos, sociales e históricos de la religión. Así lo demuestran las voces de l@s chic@s que han hablado en este artículo, quienes atravesaron una serie de lugares comunes a toda autobiografía marica (o gay, o trans): El descubrimiento temprano de la diferencia, la exclusión del universo hegemónico heteronormativo, la imposibilidad de vivir la propia vida por la vigilancia familiar o institucional, y finalmente, la búsqueda y el arribo a un nuevo horizonte.

Lo distinto, lo trans, lo disidente producen invariablemente un efecto magnético, que se relaciona tal vez con otras figuras que habitan nuestro imaginario social. Constituyéndose, así, como lo salvaje o lo monstruoso, por la inquietud que su sola presencia genera y por la eliminación evidente de los límites, aquellos en donde lo imposible puede volverse realidad. Esta suerte de retorno simbólico, de re-ligación, que tan bien se expresa en el propio sentido semántico de las creencias y la espiritualidad. Esta explosión inmensa, como afirma Ángel en su relato, que ya no puede ni quiere esconderse, porque se vuelve real nada menos que a través del cuerpo. Y se erige en pos de la equidad, la visibilidad, la pluralidad y el derecho inenajenable a

la construcción de la propia identidad, contenida por otro derecho tanto o más inequívoco que aquel: el derecho a la fe, a elegir libremente en qué creer.

Habitamos un mundo dispar, complejo, dinámico, en el que la pluralidad de opciones y la suma de individualidades constituyen un amplio abanico de posibilidades. En él, un culto de matriz afrobrasileña, resignificado y reestructurado en el campo religioso local como la *kimbanda*, aloja expresiones de la diversidad generando nuevos ámbitos para el desarrollo de la espiritualidad. Y el universo *queer*, que ha comprendido bien el guiño, no es ajeno, y hacia allí va en su búsqueda de nuevos espacios y conquistas donde poder ser. En este marco, emergen sitios como *La Rosadita*, que claramente no abundan – y por ello es necesario relevarlos –, en una sociedad que está cambiando lentamente, tal como lo demuestran los innegables avances en materia de derechos civiles, pero que aún se encuentra temerosa y resistente a lo distinto y por ello no siempre se muestra amigable.

REFERENCIAS

- AUGRAS, Monique. De Iyá a Mi Pomba Gira: Transformacoes e Símbolos da Libido. In: MARCONDES DE MOURA, C. S. *Candomblé: Religiao do Corpo e da Alma*. Río de Janeiro: Pallas, 2000 [1987].
- BIRMAN, Patricia. Transas e trances: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Revista de Estudios Feministas*, N° 13 (2), p. 403-414, 2005.
- BIRMAN, Patricia. *Fazer estilo criando gênero*. Río de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- CAPONE, Stefania. *La quête de l'Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil*. París: Karthala, 1999.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.

DE LAURETIS, Teresa. *Technologies of Gender: Essays on Theory*. Londres: Macmillan Press, p. 1-30, 1989.

FRIGERIO, Alejandro. La umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres: estrategias frente la estigmatización de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires. *Revista de Antropología*, N° 10, p. 22-33, 1989.

FRIGERIO, Alejandro. Cómo los porteños conocieron a los Orixás. In: PICOTTI, Dina. (ed) *El negro en Argentina: Presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina, p. 301-331, 2001.

FRIGERIO, Alejandro. La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: Representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional. *Archives des Sciences Sociales des Religions*. École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, N° 117, p. 127-150, 2002.

FRY, Peter. Da Hierarquia à Igualdade: A Construção Histórica da Homossexualidade no Brasil. In: *Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar, p. 87-115, 1982.

FRY, Peter. Mediunidade e sexualidade. *Religião & Sociedade*, N° 1, p. 105-123, 1977.

GELER, Lea; GUZMÁN Florencia (eds.). *Cartografías afrolatinoamericanas: perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblos, 2013.

GUASCH, Oscar. *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona: Leartes, 1998.

GUIMARÃES, Carmen Dora. *O homossexual visto por entendidos*. Río de Janeiro: Garamond, 2004.

INSAUSTI, Santiago Joaquín. Selva, plumas y desconche: Un análisis de las performances masculinas de la feminidad entre las locas del Tigre durante la década del ochenta. *Revista Latinoamericana sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Universidad Nacional de Córdoba. Vol.7, Año 3, 2011.

INSAUSTI, Santiago Joaquín. Los cuatrocientos homosexuales desaparecidos: memorias de la represión estatal en las sexualidades disidentes en Argentina. In: D'ANTONIO, Débora (comp.). *Deseo y represión: sexualidad, género y Estado en la historia reciente argentina*. Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 63-82, 2015.

LAQUEUR, Thomas. *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Crítica, 1994.

LLAMAS MUÑOZ, Ricardo. *Teoría torcida: prejuicios y discursos en torno a la "homosexualidad"*. Madrid, Siglo XXI, 1998.

MALIMACCI, Fortunato. *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires: Biblos, 2013.

MATORY, J. Lorand. *Religión Afro-Atlántica: Tradición, Trasnacionalismo y Matriarcado en el Candomblé Brasileño*. Editorial Oriente/Casa del Caribe, 2006.

MATORY, J. Lorand. *Sex and the Empire That Is No More: Gender and the Politics of Metaphor in Oyo-Yoruba Religion*. Nueva York: Berghahn Books, 2005 [1994].

MURRAY, Stephen. *Latin American Male Homosexualities*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1995.

ORO, Ari. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 9, n. 13, p. 9-23, 2008.

PICOTTI, Dina. *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.

RODRÍGUEZ, Manuela. *Giros de una Mae de Santo. Corporalidad y performatividad en un caso de conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina*. (Tesis Doctoral), Reservorio Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2016.

SEGATO, Rita. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

SEGATO, Rita. *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo, 2010, pp. 179-246.

SEGATO, Rita. *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

SIMONETTO, Patricio. *Entre la lujuria y la revolución: el Frente de Liberación Homosexual Argentina. 1967-1976*. Universidad Nacional de Quilmes: LibroDigital, 2017.

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

VESPUCCI, Guido. *Homosexualidad, familia y reivindicaciones: de la liberación sexual al matrimonio igualitario*. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2017.

Recebido em: 19/02/2021

Aprovado em: 30/03/2021

A PASTORAL DA JUVENTUDE NA DIOCESE DO XINGU-ALTAMIRA: MEMÓRIAS SOBRE FORMAÇÕES DE JOVENS¹

Hugo Araújo Sales²

César Martins de Souza³

Resumo: Busca-se nesse trabalho analisar de que maneira a Pastoral da Juventude da circunscrição eclesial Diocese do Xingu-Altamira forma os seus jovens participantes e como essa formação colabora com a valorização do protagonismo do jovem leigo e com seu ganho de autonomia. Intenta-se associar o processo formativo da Pastoral da Juventude do Xingu ao que Gohn chama de *educação informal e não-formal* em sua bibliografia. Para tanto, objetiva-se também através do processo de entrevistas com algumas lideranças atuais e anteriores da Pastoral da Juventude buscar entender o processo histórico desse movimento eclesial e como ele se configurou na atual Diocese do Xingu-Altamira.

Palavras-chave: Educação; Autonomia; Igreja; Catolicismo.

¹ Como citar: SALES, Hugo Araújo; SOUZA, César Martins de. A Pastoral da Juventude na Diocese do Xingu-Altamira: memórias sobre formações de jovens. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 343-370, 2021.

² Especialista em Letras: Linguagem e Ensino e Licenciado em Letras - Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará e professor na Escola Municipal de Ensino Fundamental Brasil Novo, Brasil. E-mail: hgsalesar@gmail.com.

³ Estagiário Pós-Doutoral junto ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Pará. Professor do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia e do Campus de Bragança, ambos da Universidade Federal do Pará, Brasil. Investigador Externo do Centro de Estudios de la Argentina Rural/Universidad de Quilmes, Argentina. Editor-Chefe da Nova Revista Amazônica/Universidade Federal do Pará, Brasil. E-mail: cesarmartinsouza@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4530-4844>.

*THE PASTORAL DA JUVENTUDE IN DIOCESE OF XINGU-ALTAMIRA:
MEMORIES ABOUT YOUTH DEVELOPMENT*

Abstract: This work seeks to analyze how the PJ of the ecclesial circumscription Diocese of Xingu-Altamira develop young participants and how this development contributes with the valorization of the youth protagonism and with the gain of autonomy of the same. The intention is associate the developmental process of the PJ of Xingu to what Gohn named informal and non-formal education in his bibliography. Furthermore, the objective is also through the process of interviews with some current and previous leaders of PJ to understand the historical process of this ecclesial movement and how it was configured in the currently Diocese of Xingu-Altamira, focusing on the development of youth through the years.

Keywords: Education; Autonomy; Church; Catholicism.

“A Pastoral da Juventude é a maior escola de formação de lideranças”. Essa declaração foi dada, no ano de 2014, por Dom Vilsom Basso, antigo assessor da Pastoral da Juventude (PJ) do Brasil durante parte da década de 1990. A afirmação nos despertou o interesse em entender os processos formativos da PJ, em especial, da PJ da Diocese do Xingu-Altamira⁴ (PJX). Fruto deste interesse, este artigo surgiu buscando compreender a PJ enquanto movimento coletivo e organismo socioeducacional preocupado com a formação eclesial e social de cidadãos, especialmente no que concerne a sua autonomia e com a constituição de protagonismo juvenil.

Busca-se compreender esse fenômeno dentro da Pastoral da Juventude na circunscrição eclesial Diocese do Xingu-Altamira, território que abrange dez municípios do estado do Pará. De início é oportuno esclarecer que a

⁴ A Diocese do Xingu-Altamira foi criada em 1934 pelo Papa Pio XI, sob o nome de Prelazia do Xingu e, em 06 de novembro de 2019, após a conclusão desta pesquisa, o Papa Francisco extinguiu a Prelazia e a erigiu à condição de Diocese do Xingu-Altamira. Sobre o tema, consultar <http://www.cnbbne1.org.br/papa-francisco-cria-a-diocese-de-xingu-altamira-no-para/>. Acesso em 17 jul. 2020

pedagogia da Pastoral da Juventude distingue-se daquela utilizada por instituições de ensino formal (escolas, centros educacionais, etc). Utilizam-se, aqui, portanto, os conceitos formulados por Maria da Glória Gohn (2001; 2010), concernentes à dualidade *educação formal / educação não-formal* e a sua vasta bibliografia; buscamos entender também como a educação popular freiriana influenciou diretamente nos rumos da (form)ação leiga no Brasil e consequentemente da PJ. Moacir Gadotti (2000) e Eduardo Dullo (2014), teóricos que debatem a educação popular em Freire nos auxiliam nessa investigação.

Para a construção deste artigo realizamos entrevistas, participamos de eventos da Pastoral da Juventude, reunimos documentos da Diocese do Xingu, subsídios e documentos específicos da PJ, documentos e estudos formulados pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), além de obras lançadas pela Seção de Juventude do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), especialmente os livros que compõem a trilogia “Civilização do Amor” (“Pastoral da Juventude: sim à Civilização do Amor”, “Civilização do Amor: Tarefa e Esperança” e “Civilização do Amor: Projeto e Missão”).

Um dos autores deste texto atuou por anos e até hoje tem forte inserção na Pastoral da Juventude do Xingu (PJX), de forma que não apenas dialoga com os interlocutores, como também foi formado em todo esse processo desde os anos 2000, de forma que a construção das entrevistas não enfrentou dificuldades para agendamentos. O outro autor atuou como pesquisador junto à Pastoral da Comunicação/Regional Norte II/ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em 2002-2003, e tem desenvolvido palestras e debates junto a algumas pastorais sociais da Igreja Católica, inclusive da PJX. A inserção dos autores no universo das pastorais sociais possibilitou a construção de um olhar próximo e distante, sobre o qual trata Clifford Geertz (2014). Ambos já atuaram profissionalmente ou pessoalmente nos trabalhos da pastoral e assim observam para dentro das atividades e, ao mesmo tempo, refletem em busca de compreender as dinâmicas histórico-sociais envolvidas.

Para a realização desta pesquisa foram realizadas entrevistas e também utilizado o recurso da experiência dos pesquisadores, a partir de sua inserção

junto a PJX e a outras pastorais da Igreja Católica. As entrevistas se mostram importantes para buscar entender como, historicamente, a PJX organiza os seus processos formativos visando à autonomia do jovem e ao protagonismo. Para tal, foram escolhidas oito pessoas que atuaram como lideranças da PJ em diferentes momentos do processo histórico desse movimento na Diocese do Xingu-Altamira: são leigos jovens e padres que se dedicaram ao trabalho com as juventudes do Xingu ao longo dos anos.

PASTORAL DA JUVENTUDE: MEMÓRIA E IDENTIDADE

“Um povo sem memória é um povo sem coluna vertebral” – esta frase encontra-se no Marco Referencial da Pastoral da Juventude do Brasil, Estudo nº 76 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Trata-se de uma citação de Che Guevara, político, médico e guerrilheiro argentino-cubano, um dos mais importantes ideólogos e liderança expressiva da Revolução Cubana (1953-1969). A citação utilizada mostra preocupação da PJB, no fim da década de 1990, com o resgate histórico-memorialista dentro da maior pastoral⁵ que tem o público jovem como protagonista – e provavelmente, um dos maiores organismos juvenis da América Latina.

Lima (2012) considera que a Pastoral da Juventude no Brasil se construiu como atuante na formação de jovens conscientes de seu papel transformador junto às comunidades em que vivem e atuam. Uma formação voltada à identificação e ressignificação de uma situação social de exclusão de direitos vivenciada por setores da sociedade, no sentido de pensar/projetar o enfrentamento dos problemas existentes, sem perder de vista as diversidades socioculturais e as especificidades locais. Nesse sentido, o autor analisa que a partir da:

⁵ “Pastoral” é a ação da Igreja Católica no mundo ou o conjunto de atividades pelas quais a Igreja realiza a sua missão de continuar a ação de Jesus Cristo junto a diferentes grupos e realidades. Ver: www.cnbb.org.br/pastorais/.

reconfiguração dos meios de atuação da Igreja Católica frente aos problemas sociais e o reconhecimento de que seria necessário reconhecer as especificidades sociais que permeavam a juventude, surge no Brasil, em 1979, a Pastoral da Juventude do Meio Popular, que se distinguiu das outras pastorais por articular e agrupar jovens das classes populares, estudantes, operários, empregados, desempregados, que se reconhecem como membros socialmente excluídos e/ou explorados; por conscientizar os jovens a assumirem sua classe e lutarem pela transformação de sua realidade e de sua comunidade a partir da ação, do processo de iniciação e conscientização e do processo de militância (Lima, 2012, p. 13).

É um processo de formação voltado para a ação de transformação de realidades sociais marcadas por exclusões e perdas de direitos, de forma que a conscientização vem a partir de um mergulho em diversos estudos, debates e atividades para levar os diferentes sujeitos a enxergarem o contexto em que estão inseridos e a partir disso pensar metodologias que levem a uma ampliação deste quadro, a fim de que a comunidade se veja neste contexto, construindo, assim, coletivamente o processo de mudança.

Muito da história da Pastoral da Juventude do Brasil se originou nos movimentos da Ação Católica (ou simplesmente AC) – movimento que instigou mudanças decisivas nos parâmetros metodológicos e organizacionais de diversos movimentos tanto do meio social, quanto do meio eclesial. A AC foi composta essencialmente por leigos⁶ – embora esses apenas levassem adiante a mensagem da hierarquia da Igreja Católica – marcando a história da igreja por algumas décadas e sendo considerada

uma sementeira e escola multiplicadora na formação, participação e promoção dos leigos na vida e na missão da Igreja. Foi como que a matriz fundadora, no

⁶ Diz-se daquele que não exerce o sacerdócio, mas que exerce dentro das estruturas da Igreja Católica um “cargo sublime” que “consiste em pastorear de tal modo os fiéis e de tal modo reconhecer os seus serviços e carismas, que todos, cada um segundo o seu modo próprio, cooperem na obra comum”.

século XX, dos dinamismos de organização dos leigos com fins apostólicos. (CELAM, 1987, p. 58).

A AC foi importante para a organização do leigo e surgiu inicialmente apenas como uma proposta para a expansão das influências da Igreja Católica frente às mudanças ocorridas no mundo. Maia e Sales (2018) afirmam que a Igreja buscava ampliar o número de fiéis e retomar espaços outrora perdidos; e, para isso, o leigo assumiria papel fundamental. Mas, apesar de sua importância, este ator só passaria a ter mais autonomia dentro das estruturas eclesiais com o passar das décadas e com a (r)evolução da Ação Católica.

A Ação Católica Especializada (ACE) foi revolucionária por mobilizar grande número de fiéis além dos muros da Igreja, buscando o povo onde ele estivesse inserido e, também, por perceber a necessidade de uma metodologia que aliava a evangelização à formação política e social. Era o momento em que a AC representaria a Igreja nos diversos setores da sociedade, a partir de sua juventude.

A inserção dos jovens em meios sociais diversos resultou na criação de movimentos da juventude católica em diferentes ambientes. No meio rural, criou-se a JAC (Juventude Agrária Católica); nas cidades, especialmente no meio estudantil e acadêmico, surgiram a JEC (Juventude Estudantil Católica) e a JUC (Juventude Universitária Católica). Para as juventudes que trabalhavam nas fábricas existia a JOC (Juventude Operária Católica).

O novo momento da AC no Brasil apresentava o leigo como “representante da Igreja” em diversos ambientes sociopolíticos: seriam os jovens os responsáveis por levar o espírito de justiça e outros valores do catolicismo para dentro desses organismos da sociedade. As ações, as ideias e todo o conjunto de valores da Igreja seriam representados por seus fiéis nesses espaços (Maia; Sales, 2018).

A ACE levou o leigo a outros espaços com as suas concepções do catolicismo; e, em compensação, nesses espaços o jovem leigo também foi alimentado por inúmeras outras concepções. A mera “transmissão” de

dogmas prevista pela AC passou para uma troca de vivências e ideologias que construiu um novo pensamento no jovem leigo atuante na ACE.

Esse pensar diferenciado do católico atuante na ACE criou um leigo autônomo e com maior liberdade de pensamento, que aos poucos se desprendeu da imposição institucional da hierarquia clerical. Essas características alimentam a ideia de que a ACE estava ligada à concepção de Danièle Hervieu-Léger de modernidade religiosa – ideia compartilhada, em partes, por João Batista Libânio (2005), segundo quem

[a] primeira intencionalidade da Igreja, [em] respeito à Ação Católica, soava clericalista de manter a separação entre leigo e clero, e, de certo modo, distante do mundo moderno. No entanto, o desenrolar da história produziu efeito diferente, não previsto. Formou um leigo autônomo, crítico, com iniciativas e permeado pela modernidade sociocultural (Libânio, 2005, p.15).

No fim da década de 1960, com a extinção oficial da ACE – resultado de pressão interna por setores mais conservadores da IC e de pressões externas, muito por conta da perseguição durante a ditadura militar – houve certa dificuldade para a organização juvenil dentro da igreja, especialmente no que tange ao debate sobre sociedade e fé.

Foi um momento de hiato nas ideias e reflexões deixadas pela ACE – muito embora lideranças dos organismos especializados tivessem dado continuidade ao seu trabalho fora das estruturas eclesiais, como lideranças da JUC que passaram a atuar na Ação Popular, na União Nacional dos Estudantes e em outros movimentos. Dick (1999) afirma que a hierarquia clerical, em um período de grande efervescência cultural e estudantil, preferiu recuar em relação aos avanços da ACE e aderir às ideias do “golpe” ao invés de, junto ao jovem leigo, tentar compreender esse momento.

Prova desse recuo indicado pela Igreja Católica são os Movimentos de Encontro (MEs): reuniões coordenadas por pessoas adultas que não faziam parte do público da PJ, algo diferente do que ocorria nas reuniões e encontros

das juventudes especializadas que traziam o jovem como protagonista do seu processo de organização.

Embora os MEs tivessem adesão das hierarquias clericais, não eram o espaço de boa parte das lideranças formadas pelas juventudes especializadas da ACE. O ganho de autonomia dos jovens leigos os conduzia para a construção de um movimento que, mesmo dentro das estruturas eclesiais, mantinha o jovem como protagonista na igreja e na sociedade – movimento impulsionado, em parte, pela Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Puebla (1979) e que carregava consigo teorias que provinham de grandes líderes da Teologia da Libertação. Além disso, a conjuntura mostrava o país fervilhando em manifestações democráticas, ensaiando os primeiros passos rumo à redemocratização.

No documento gerado a partir da Conferência de Puebla, o episcopado latino-americano elenca os jovens como opção preferencial clamando por sua inserção na Igreja, dizendo-lhes serem responsáveis pela construção eclesial e estimulando-lhes à formação na fé e à formação sócio-política para as mudanças de estruturas. O Doc. 85 da CNBB, documento que apresenta os desafios e as perspectivas da evangelização da juventude, afirma que a partir daquele momento:

[h]ouve necessidade de adequar a evangelização para acolher os novos valores de liberdade, da participação política e da consciência crítica. Surgiu uma nova geração de jovens católicos que era protagonista do seu próprio processo de educação na fé e que podia dialogar com a nova realidade que surgia (CNBB, 2010, p. 139-140).

Inicialmente, a PJ no Brasil se organizou nas instâncias diocesanas e regionais, buscando, depois, espalhar-se pelas instâncias menores (paróquias e comunidades) e almejando uma articulação maior (tanto em nível nacional, quanto no âmbito latino-americano). Faz-se necessário observar que o trabalho pastoral com a juventude surge ao mesmo tempo em diferentes locais. Dick (1999) nos diz que

fica claro [...] que havia [...] fortes iniciativas pastorais com relação à juventude em vários lugares, destacando-se a caminhada do Sul e do Nordeste. O Nordeste e o Sul, diferenciadamente, insistem nos mesmos pontos sem, contudo, ter-se encontrado para discutir ou enfrentar os pressupostos teóricos (Dick, 1999, p. 18).

Em meados da década de 1970 e início da década seguinte, a PJB era dividida entre PJ Geral e PJs Específicas, sendo que a PJ (Geral) era vista como uma pastoral que priorizava a iniciação dos jovens para as PJs Específicas – que eram consideradas pastorais de militantes. Houve, com o passar dos anos, o fortalecimento das diversas pastorais da juventude específicas (PJE, PJR, PJMP), ao passo que a PJ (Geral) buscava crescer, compreendendo seu espaço, mas, afastando-se da ideia de “pastoral para iniciantes”.

As ações da Pastoral da Juventude, no entanto, intensificaram-se e organizaram-se a partir da década de 1990. Nesta década, a PJ continuou em busca de seu espaço e metodologia próprios, diferenciando-se das pastorais específicas. Tal fato tornou-se realidade em 1994, no Encontro Nacional da PJ (sem as pastorais específicas), em Pontalina-GO. Neste encontro, a PJ fez uma análise de si, compreendendo o seu espaço e identidade, com a definição final de que aquela era formada por jovens de diferentes realidades. Hilário Dick (1999) denomina essa PJ como PJC (Pastoral da Juventude das Comunidades) e essa é o objeto de estudo deste trabalho.

PJ NA DIOCESE DO XINGU-ALTAMIRA: LUTAS NA MARGEM DO RIO E DA ESTRADA

Existem indefinições referentes aos primeiros passos da Pastoral da Juventude da Diocese do Xingu-Altamira, uma vez que na diocese não existem registros documentais que datam o surgimento da PJ. No entanto, as atividades com a juventude leiga católica na Diocese do Xingu-Altamira era uma preocupação desde a década de 1960. O bispo emérito Dom

Erwin Kräutler⁷, desde sua chegada à microrregião de Altamira, em 1965, contribuiu com os trabalhos de organização da juventude da Ação Católica, substituindo outro padre:

Quando eu cheguei, rapaz novo, com 26 anos, a primeira coisa foi isso: ‘você tem que assumir [o trabalho d]a juventude’. Aí comecei. Fizemos naquele tempo a Vivência Amiga. Tinha no pique da nossa movimentação em torno de duzentos jovens que participavam. E ocupavam esse salão paroquial, o João XXIII. E ocupamos... Tinha tudo, tinha tudo. Era uma animação tremenda.

D. Erwin Kräutler, aliás, é o principal nome em se tratando de Diocese do Xingu-Altamira, cuja participação em organismos juvenis católicos em todo o Brasil deve também ser destacada. Mais do que um dos construtores da PJX, D. Erwin é um nome sempre respeitado na região, não apenas como sacerdote-bispo, mas também como um defensor dos direitos humanos. Outro entrevistado nesta pesquisa também teve sua vida sacerdotal vinculada ao trabalho com a juventude. Trata-se do padre Alírio Bervian, uma liderança histórica na construção da PJX. O sacerdote alimenta a ideia de que a caminhada das diversas organizações de juventude no Xingu desembocou no que é conhecido como Pastoral da Juventude⁸.

⁷ Erwin Kräutler é um religioso austro-brasileiro, missionário da Congregação do Preciosíssimo Sangue, bispo católico, bispo prelado emérito do Xingu, no estado do Pará. Naturalizado brasileiro desde 1978, diz-se “brasileiro nascido na Áustria”. Ressalta-se sua atuação em defesa da vida das florestas, do Rio Xingu; é um grande apoiador da organização popular na Transamazônica. Entrevista realizada com Dom Erwin Kräutler, no município de Altamira. Entrevista realizada no dia 5 de janeiro de 2018.

⁸ Padre Alírio Bervian, natural do Gravataí/RS, nasceu no dia 31/05/47. Veio para a Transamazônica no ano 1976, enviado da Arquidiocese de Porto Alegre. A trajetória de Padre Alírio se confunde com a história de organização das comunidades católicas ao longo da Transamazônica. Foi um dos responsáveis pela animação dos encontros de juventude nas margens da rodovia e pela organização popular das décadas de 1980 e 1990 nessa região. Entrevista realizada em 17 de maio de 2018.

Nos últimos anos da década de 1980, a Pastoral da Juventude já contava com pequenos grupos de jovens em sua organicidade, espalhados por todas as paróquias da então Prelazia do Xingu, algo que amadureceu ainda mais na década de 1990. Esses grupos, também chamados de *grupos de base*, foram sempre lembrados nas entrevistas como a principal estrutura da Pastoral da Juventude. Dentro dessa organicidade, são esses grupos que dão sustentação para as coordenações paroquiais, setoriais, preláticas/diocesanas, regionais e nacionais. A fala “não existe PJ sem [grupos de] base”⁹ em uma das entrevistas condiz bastante com a declaração dos documentos da CNBB que afirmam o grupo de jovens enquanto “experiência central da proposta pedagógica e evangelizadora da PJ do Brasil”.

Os grupos são vistos pelos entrevistados como local de “evolução e amadurecimento junto à igreja e à comunidade através de uma formação diferenciada”¹⁰. Além disso, os grupos de jovens da PJ têm sua identidade¹¹ norteada pelo Estudo 76 – Marco Referencial (CNBB, 1998), pelo subsídio *Somos Igreja Jovem* (PJ, 2012) e por sua vasta bibliografia própria.

As características dos grupos de base – que os diferenciam dos outros grupos – são valorizadas em uma das entrevistas, quando os colaboradores dizem que “o grupo de jovens tem que ser caracterizado, ter nome, bandeira, camiseta, lema, ir caracterizado para o congresso. É a identidade da PJ”. A fala do padre Alírio destaca o fato de que é importante diferenciar os grupos da PJ a partir de suas peculiaridades, mesmo que eles sigam a mesma bandeira norteada pela instituição nacional. A criação identitária é, para

⁹ Danyllo Worlan Baracho é licenciado em Geografia pela Universidade Federal do Pará – campus Altamira e educador popular. Coordenador da Pastoral da Juventude – Regional Norte 2 (estado do Pará e Amapá). Entrevista realizada em 19 de maio de 2018.

¹⁰ Diogo Alexandre Suk é graduando em Geografia pela Universidade Federal do Pará – campus Altamira. Atualmente, é coordenador da Pastoral da Juventude da Diocese do Xingu-Altamira.

¹¹ De acordo com o subsídio *Somos Igreja Jovem*, por identidade entende-se o conjunto de características e circunstâncias que distinguem pessoas ou coisas e, graças a esta, é possível individualizar-se. (CNBB, 1998), *Somos Igreja Jovem* (PJ, 2012).

ele, um grande momento de construção do coletivo e, simultaneamente, da construção da autonomia de cada jovem participante dos grupos de base.

Todos esses grupos, em suas estruturas paroquiais, preláticas/diocesanas, regionais ou nacionais, se reúnem em atividades massivas junto da juventude. Fomentadas nos diversos níveis, essas atividades são recursos pedagógicos essenciais para interação e conscientização das estruturas da PJ através da formação, avaliação e celebração das atividades da juventude nas diversas realidades. Maia e Sales (2018) destacam os grupos de base como uma das opções metodológicas “herdada” da ACE.

Outra opção metodológica destacada por Maia e Sales (2018) são as assembleias. As Assembleias da Pastoral da Juventude do Xingu ocorrem a cada dois anos, são encontros em que se reúnem grande número de jovens para momentos de recreação, mas, principalmente de formação, tomada de decisões e definição das estruturas de coordenação e representação da PJ na diocese.

Além dessas atividades de massa, pode-se destacar como atividade que compreende toda a juventude da Diocese do Xingu-Altamira a Romaria da Floresta¹², encontro organizado pelas Congregação de Notre-Dame e a PJ da Paróquia de Anapu, envolvendo juventudes de toda a Diocese do Xingu-Altamira. Ainda neste âmbito, é preciso registrar a recente Caminhada da Juventude do Xingu (CAJUX), encontro de interação e organização massiva para formação e debates politizados.

Todos esses encontros – os dos grupos de base e as assembleias/congressos da PJX – no processo de construção do protagonismo e na formação eclesial e sociopolítica da juventude, somam-se a outros encontros, pensados por cada coordenação de paróquia. Essas coordenações têm autonomia para pensar particularmente projetos que articulem o tripé fundamental da PJ:

¹² Romaria da Floresta, caminhada feita em memória de Ir. Dorothy Stang, assassinada no município Anapu em 2005. A caminhada tem início no Centro de Formação São Rafael (local onde Dorothy foi sepultada) até a comunidade conhecida como PDS Esperança (local em que Dorothy foi assassinada).

ação, espiritualidade e formação. A formação, base essencial desse tripé, como visto, sempre foi preocupação das organizações juvenis da Diocese do Xingu-Altamira e tem fortes ligações com os conceitos pedagógicos formulados por teóricos que pensam a educação que ocorre fora da escola.

EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO NA PASTORAL DA JUVENTUDE DO XINGU

A partir da frase em que Dom Vilsom Basso afirma que a Pastoral da Juventude é uma escola de lideranças no Brasil, buscou-se, neste trabalho, verificar se tal afirmativa encontra fundamentos em fatos, se encontra concretude, e quais seriam os processos educacionais em que se dá essa formação. Em leituras e pesquisas, na maior parte dos documentos sobre a PJ no Brasil e no pouco acervo bibliográfico que fala sobre a PJ na Diocese do Xingu-Altamira, as palavras “formação” e “educação” são constantemente encontradas.

Um dos principais e mais presentes métodos de formação – mais um “herdado” da ACE após a sua “extinção oficial” – continua presente e perceptível nos trabalhos pastorais da juventude do Xingu. Trata-se da metodologia que consiste em três momentos: a observação da vida do jovem, partindo da realidade (ver); a análise dos desafios observados anteriormente, feita a partir da fé (julgar) e a ação concreta e transformadora do meio (agir). Este método é ainda hoje fortemente utilizado na ação Pastoral da Igreja. Trata-se do *ver-julgar-agir*. Para Maia e Sales

[o] método “ver-julgar-agir” proporciona ao jovem uma formação voltada e adaptada a sua realidade, sendo a sua vida, a realidade vivenciada por ele, seus problemas e experiências que geram o principal insumo para o processo, possibilitando maior capacidade de crítica em sua formação e levando a um tipo de ação reflexiva. A ação valorizada na PJB é aquela realizada de forma refletida (Maia; Sales, 2017, p. 100).

O uso do método *ver-julgar-agir* pode aproximar bastante a metodologia das atividades da Pastoral da Juventude das ideias de Paulo Freire (1987) e de sua *educação popular*, uma vez que a sua pedagogia pode ser lida a partir dessa metodologia. De acordo com Dullo (2014), tal método leva o homem oprimido à percepção de seu lugar no mundo, tirando-o da “ingenuidade” e proporcionando-lhe oportunidades de tomada de consciência crítica e, conseqüentemente, motivando-o a lutar pela transformação do meio sociopolítico em que está inserido.

Em outro texto, no qual problematiza seu estudo sobre projetos sociais da Igreja Católica, de formação de jovens em São Paulo, Dullo (2011) argumenta que são religiosos cristãos que atuam nesse processo e que os ajudados são jovens da comunidade, de forma que as ações são baseadas no conceito cristão da “Graça”, como o motivador deste processo.

Norget et al (2017) analisam que o conceito teológico de “Graça”, relacionado ao sacrifício, foi importante para a construção de uma perspectiva da Igreja Católica voltada para uma relação mais próxima com as sociedades nas quais se insere, considerando a diversidade cultural em seus diversos aspectos. Através da Graça, o catolicismo enxerga as comunidades como dotadas de direitos, devendo ser respeitadas a partir dos direitos humanos.

Em seu estudo sobre a Pastoral da Juventude no Brasil, Sofiati (2012) considera que a formação é um dos eixos fundamentais da PJB e a define como:

O termo “processo de formação” é entendido aqui como o conjunto dos métodos pedagógicos e das opções políticas assumidas pela PJB em seu desenvolvimento histórico. Esse processo é composto por vários elementos que norteiam a formação do jovem católico nas pastorais. Dentre eles, destaca-se a opção pelo trabalho em pequenos grupos de base e a utilização do método *ver-julgar-agir-rever-celebrar*, concebido como um modo de inserção e olhar sobre a realidade social e religiosa do país (Sofiati, 2012, p. 2).

Deste modo, a PJB atuava na formação visando lançar um olhar de dentro, no método *ver-julgar-agir*, para mergulhar na realidade religiosa e

social, no sentido do enfrentamento vivenciado sobretudo pelos jovens em suas comunidades. Esta visão foi fundamental na construção da Igreja no Xingu que se aproximou das comunidades, atuando significativamente em um processo de formação de lideranças. Em seus estudos sobre a atuação da Igreja Católica no enfrentamento dos problemas socioambientais, em consequência da construção da Hidrelétrica Belo Monte, Miranda (2020) analisa que a Diocese do Xingu atua, historicamente, baseada na perspectiva do cumprimento de uma missão profética que visa formar diferentes sujeitos para que possam vir a se constituir como lideranças conscientes de seus papéis, viabilizando a defesa dos direitos humanos na região. Nesse sentido, a autora toma a construção da rodovia Transamazônica, em 1970, como um marco das atividades de formação de lideranças católicas, sobretudo a partir das pastorais sociais, com destaque para a Pastoral da Juventude.

Essa nova geração, que pensava o seu próprio processo de educação na fé e autonomia de atuação frente à sociedade, planejando e avaliando a sua ação de evangelização e ação social, deu início à PJ em meio a esse rico contexto. Hilário Dick (1999) afirma que a Pastoral da Juventude é

a ação organizada dos jovens (vivência comunitária da fé inserida na realidade social, e não só vivência dos sacramentos) sendo igreja, tanto em caráter particular (diocese), como em caráter mais amplo, envolvendo diversas dioceses da mesma jurisdição (Estado, país e diferentes países), ativando uma articulação com objetivos, propostas, planejamentos e estruturas de apoio comuns (Dick, 1999, p. 329).

É adequado analisar o modelo metodológico de formação da Pastoral da Juventude com a educação popular em Freire (1987) e também com as propostas metodológicas de Maria da Glória Gohn (2001), quando problematiza a importância de compreender os processos de construção da *educação não-formal*.

Nesse sentido, buscamos analisar o modelo de educação da Pastoral da Juventude em consonância com as propostas de Gohn e de Paulo Freire. Progressivamente, a Pastoral da Juventude se afastou do método *ver-julgar-agir*,

sem, contudo, se descolar das metodologias da educação popular, a partir da construção de práticas não formais. Isso ocorreu especialmente a partir dos anos de 1990 e, na região do Xingu, com maior força a partir do início dos anos 2000. Em consonância, Martins (2002) afirma que

[n]o final dos anos 80s e início dos 90s, a PJ começava a sentir as mudanças sociais e clericais em processo. Em termos clericais, o avanço da RCC (Renovação Carismática Católica), especialmente entre os jovens, indicava que novamente uma espiritualidade despolitizada se colocava à frente, pondo em questão a própria efetividade da metodologia e proposta da PJ para a juventude católica. Além disso, havia mostras de recuo e enfraquecimento da Igreja Popular (Martins, 2002, p. 91).

No livro “Pastoral da Juventude: Sim à Civilização do Amor”, um documento que influencia as estratégias adotadas na formação de jovens pelas PJs, há um enfoque na educação não-formal de Gohn (2001) como a principal base teórica adotada. O livro associa o processo de educação não-formal à “formação na ação” que é perpassada pela prática: uma espécie de oposição à formação puramente teórica (CELAM, 1987, p. 133).

Gohn (2001) estabelece o conceito de educação não-formal, o qual pode ser associado aos modelos de educação que são experimentados pela Pastoral da Juventude no Xingu. Para esta autora, o termo “educação não-formal”, cunhado trabalhos científicos anteriores, concebe como suposto básico a ideia de que a aprendizagem se dá por meio da prática (Gohn, 2001). A autora também afirma que o conhecimento só é gerado por meio das ações frente a “situações-problema”: trata-se da “formação na ação”, processo que percorre toda a estrutura de formação da Pastoral da Juventude.

O modelo educacional estudado por Gohn – notado em maior grau a partir dos anos 2000 – é visto decerto em todas as estruturas da Pastoral da Juventude, mas, principalmente dentro dos grupos de base. A educação não-formal manifesta-se nos ambientes de caráter coletivo, através do processo de compartilhamento de experiências, por mais que o que se aprenda seja absorvido individualmente (Gohn, 2001; 2010).

Libânio (2004) mostra que no final dos anos 1960 eclodiu o tema da juventude e dos novos desafios que os jovens enfrentavam em sua busca por espaço na sociedade. Por não serem vistos como uma transição para a idade adulta, mas como sujeitos que buscavam se encontrar, estes jovens viam na Igreja uma possibilidade de dialogar sobre temáticas importantes. Mesmo entre jovens das elites da sociedade, o autor destaca que muitos buscavam na PJ esta nova orientação:

Muitos jovens, vindos de famílias tradicionais, de catequese e de colégios religiosos que rezavam pela antiga cartilha, encontravam na PJ um espaço de reorientação da vida, deixando um passado escrupuloso de culpabilidade sem cair, no entanto, no extremo do laxismo (Libânio, 2004, p. 67).

Os educadores sociais, nesses casos, seriam os companheiros de grupo de jovens, mas, também, e em especial, os coordenadores de pequenos grupos, assessores da Pastoral da Juventude e coordenadores das instâncias paroquiais, prelatias/diocesanas, regionais e nacionais. Os resultados na aprendizagem a partir dessa proposta de educação não-formal são diversos, a saber: a consciência e organização do trabalho coletivo, a contribuição para o sentimento identitário com o grupo e a comunidade que o cerca, a formação para a vida e para as suas adversidades, a valorização do indivíduo (o que é denominado pela mídia como “autoestima”), o conhecimento a partir da prática, a leitura analítica do mundo que o cerca, etc. São conhecimentos diversos que abordam questões individuais (de cunho existencial, espiritual ou formativo), comunitárias e sociopolíticas.

Gohn garante como resultado da educação não-formal a valorização do indivíduo, afirmando que ela “dá condições aos indivíduos para desenvolverem sentimentos de autovalorização, de rejeição dos preconceitos que lhes são dirigidos, o desejo de lutar para serem reconhecidos como iguais” (Gohn, 2010, p. 21).

Fábio Barros afirma que esse trabalho era feito realmente e garante que os resultados da formação, visando ao aspecto da personalização, eram extremamente positivos:

E a gente trabalhava com uma coisa que era muito forte, muito sólido naquela época que era a formação da personalidade dos jovens. É um pouco ousado você tentar debater e formar personalidade das pessoas, mas a PJ tinha esse trabalho intensivo pra formar a personalidade dos jovens, dentro a dinâmica de formação de lideranças. E isso era tão importante, tão positivo que tu via que na escola que o cara da PJ estudava, ele era destaque. Se ele tava na universidade, ele era destaque. Lá no trabalho, ele era destaque. Entende?¹³

Essa construção de um perfil diferenciado de jovem tem o complemento a partir das outras dimensões da formação integral, como a dimensão mística-teologal em que é despertada no jovem a sua educação na fé formando-o na experiência com Deus (espiritualidade) e auxiliando-o na compreensão teórica da sua crença (Teologia). Essa educação na fé é pautada pela adesão do jovem a uma Comunidade Eclesial e pelo compromisso no serviço libertador dos irmãos (CELAM, 2013).

Gadotti (2000) não vê uma ruptura entre as teorias da educação popular adotadas sobretudo por movimentos sociais a partir da década de 1990. Ele analisa que, após os processos de redemocratização do Brasil, a educação popular passa a ser incorporada em outros modelos metodológicos, dentre eles, as teorias da educação não-formal.

Assim, a dimensão política busca formar o jovem consciente de sua condição social e política, capaz de fazer a leitura conjuntural do meio em que está inserido e buscando adequar sua dimensão de fé ao compromisso sociopolítico (CNBB, 1986). Através da sensibilização e conscientização

¹³ Fábio Barros foi coordenador da PJX e da PJ Nacional entre os anos de 2002 e 2012. Formado em Biologia pela Universidade Federal do Pará – campus Altamira, atualmente é educador popular na Casa de Educação Popular – Altamira. Entrevista realizada no dia 10 de janeiro de 2018.

para perceber as realidades desiguais em que vivem, objetivando a ação através da organização do coletivo, busca-se estimular o senso crítico do jovem encorajando-o a “trabalhar pela conversão dos corações” através da solidariedade e pela melhoria das estruturas sociais extremamente desiguais. A conscientização para seu papel enquanto agente político faz com que o jovem se perceba como ser atuante na construção de sua cidadania. Dessa forma, a PJ, através dos moldes de educação não-formal, ensina sobre política e sociedade, como afirmou uma das entrevistadas:

Dentro da PJ você aprende a analisar a conjuntura, aprende sobre a política, não a politicagem, mas, a política. Nós discutíamos sobre as políticas públicas naquele tempo. Você não é a mesma pessoa depois que passa pela PJ. É um divisor de águas.¹⁴

Os jovens são formados dentro da perspectiva mais ampla de construção do sujeito que vê a si mesmo no mundo e enfrenta a condição social de exclusão em que está inserido. É uma visão que integra perspectivas teológico-filosóficas com uma perspectiva de educação voltada para os oprimidos, como defende Paulo Freire (1987). Para Dullo (2011), o conceito teológico-filosófico denominado “Graça” é fundamental para o cristianismo e fundamental para compreender a atuação dos jovens e o processo social de formação que foi construído a partir da década de 1970. Este conceito rompe com as separações de qualquer tipo entre as pessoas, por anunciar que não há merecimento ou forma alguma de superioridade aceitável entre elas, de modo que se deveria buscar construir uma sociedade em que todas tenham os seus direitos respeitados. Esta ideia nos permite entender as motivações e também a construção dos processos de formação de jovens no Xingu, a partir da ação de missionários e missionárias que buscam construir uma sociedade de direitos que recuse exclusões e ideias preconcebidas e etnocêntricas, em

¹⁴ Suelem Felizardo foi coordenadora da PJX no começo dos anos 2000. Migrou para os movimentos sociais. Atualmente é funcionária pública em Medicilândia/PA. Entrevista realizada no dia 23 de janeiro de 2018.

uma realidade profundamente modificada a partir da implementação de grandes empreendimentos de integração e desenvolvimento.

O padre Alírio Bervian foi ainda mais enfático na sua entrevista ao afirmar que a PJ vem contribuindo diretamente para a formação de pessoas que trabalham nas diferenciadas áreas e em atividades que possam resultar no bem-estar do povo.

Onde estão os jovens que estiveram na PJ? Viraram padre, prefeito, vereadores, presidentes de sindicato, professores. São agentes de transformação da sociedade. Onde estão aqueles jovens? Transformando. Se vê hoje: [eles são] dentistas, advogados, professores, juízes, são formadores de opinião, né? Formadores de opinião trabalhando em vários setores da sociedade, mas, sempre voltando pro povo, pensando no povo. Essa é a grande sacada da PJ.

Dom Erwin colabora com esse debate afirmando que a PJ no Xingu vem fazendo o debate político, se posicionando politicamente, organizando-se e “sendo o presente, agindo no hoje”. Essa dimensão que cuida da formação política é apenas uma dentre os quatro principais campos da educação não-formal para Gohn, segundo quem, essa aprendizagem virá por meio da participação em atividades grupais, gerando a “conscientização dos indivíduos para a compreensão de seus interesses e do meio social e da natureza que o cerca” (Gohn, 2001, p. 98). Tal compreensão nas atividades da Pastoral da Juventude do Xingu surge através de debates e discussões dentro do próprio grupo de jovens, mas também nas atividades de massa da PJ. Cabe a citação da Romaria da Floresta – dentre diversas atividades da PJ que despertam a formação de cunho político – enquanto caminhada política que proporciona o conhecimento de realidades diferentes, de povos menos favorecidos que buscam, através da manifestação pacífica, seu lugar de direito na sociedade.

É importante entender que a formação na Pastoral da Juventude pode se dar de diversas maneiras. Nos debates com os entrevistados conseguimos elencar dois processos formativos que são importantíssimos dentro da PJ e são ligados ao que Gohn chama de educação não-formal: a formação

externa e a formação interna. Entende-se como *formação interna* aquela vivida no dia a dia do grupo de jovens; em sua reunião semanal ou quinzenal; buscando o debate de determinado tema ou de determinada ação (através do *ver-julgar-agir*); vivendo a interação coletiva na transmissão e recepção de informações que se assomam aos conhecimentos dos jovens quase que de forma imperceptível.

Por sua vez, a *formação externa* é concebida como o processo de instrução que acontece fora dos encontros (semanais ou quinzenais) do grupo de jovens da Pastoral da Juventude, mas ainda assim dentro do espaço eclesial-pastoral (estruturas da igreja ou estruturas já utilizadas pela Pastoral da Juventude). Normalmente, nessas formações os coordenadores e assessores buscam esclarecer temas alheios aos presentes nas estruturas do grupo de jovens, chamando pessoas que não participam das estruturas da PJ para explanar a respeito. De um lado, um grande público jovem ouvindo, assistindo e participando, do outro, quando possível, um adulto (na maioria das vezes) ou um jovem com caminhada pastoral mais ampla tratando de algum assunto que se julga importante em determinado momento para os participantes dos grupos de jovens. Tem-se, nesse tipo de formação, algo que poderia confundir-se com a educação formal, não fosse a liberdade e opção de participação (ou não), a independência em relação ao ambiente escolar (e aos objetivos da educação formal). Muitas vezes, nesses momentos, a aula expositiva, a palestra, o seminário e a comunicação individual são utilizadas como estratégia de formação dos jovens presentes.

Diogo Suk, coordenador da PJ em Altamira, recorda ainda de um terceiro processo formativo que acontece nas estruturas da PJX:

São as formações que acontecem de forma desprentensiosa. Talvez seja a formação mais importante, que é a formação que se dá no dia a dia, que a gente nem percebe. Por exemplo, essa conversa que nós fazemos, de maneira informal, espontânea. É uma formação também. A gente não tem uma pauta planejada, nem uma metodologia predefinida. Esses espaços de diálogo, com um cafezinho, com um biscoito... Talvez seja pra gente conseguir enxergar o que

a gente não conseguiu enxergar em uma formação toda metódica [...]. Ou no grupo de jovens. Então, essas rodas de conversa que a gente acaba tendo no dia a dia é um tipo de formação. A vivência é formação.

A formação baseada em diálogos, quando construída no surgimento da PJ, trazia na prática transformações profundas na compreensão sobre o processo de educação dos jovens, sobretudo os marginalizados e excluídos socialmente. Os métodos serviam como meio para a formação, sempre abrindo caminho para processos em que a interação e troca de experiências é a base para uma educação construída em um modelo freireano em que todos aprendem e se formam (Freire, 2009). Ao mesmo tempo, esta forma de pensar a formação dos jovens, busca transformar a base da sociedade, pensando e agindo sobre uma teologia que não aceita o uso do cristianismo para a cristalização da marginalização dos sujeitos, mas que, ao contrário, pensa a igreja como um caminho importante para romper com estruturas de pensamento predominantes e praticar a ruptura com modelos excludentes (Dullo, 2011).

Teixeira (1992) argumenta que, sobretudo a partir da década de 1970, se construiu um novo protagonismo da Igreja marcado pelo esforço de reunir diferentes pastorais e grupos católicos, no sentido de promover o enfrentamento às desigualdades sociais e formando lideranças que passaram a militar nas diferentes localidades em que vivem. É a Igreja rompendo com uma visão elitista, apoiando suas bases leigas para atuar fortemente junto às pastorais sociais, como a Pastoral da Juventude, formando jovens para atuarem em suas comunidades, formando outros sujeitos para ecoar uma visão missionária que leve o evangelho em oposição às desigualdades sociais.

São características do terceiro processo formativo adotado pela PJ, na educação popular: a não-intencionalidade de ensinar ou aprender nesses momentos, bem como a aprendizagem involuntária a partir dos diálogos. A fala de outra entrevistada, Scheila, liderança da PJ em Medicilândia, corrobora esta perspectiva:

Até nas conversas que a gente tem, mesmo que não no encontro do grupo de jovens, numa conversa... Muitas das nossas maiores lições acontecem muito por acaso assim... Porque às vezes quando alguém te procura para discutir, para que você opine sobre alguma coisa, aquilo rende uma conversa muito interessante que contribuiu vezes muito mais do que os grandes encontros de formação. Eu me apego muito a isso porque é uma realidade da pastoral da minha cidade.¹⁵

A diversidade de fundamentos educativos adquiridos pela proposta da educação não-formal é percebida com cuidado pela Pastoral da Juventude quando essa propõe uma “formação integral” que busque formação para todas as áreas da vida e não somente relativas a um campo da vida ou do conhecimento (CELAM, 2013). A PJ entende que a “evangelização dos jovens terá sucesso à medida que responda globalmente às necessidades e aspirações dos mesmos” (CNBB, 1986, p. 23), não visando apenas à doutrina ou ao ensino da fé, mas, optando por formar os jovens a fim de suprir suas carências dentro das múltiplas dimensões do sujeito.

Entende-se, nos documentos da PJ do Brasil e da Pastoral Juvenil da América Latina, que a formação integral pretende responder a cinco dimensões essenciais da vida do jovem. A formação para cada uma dessas dimensões é imprescindível dentro da pastoral. A primeira delas diz respeito à personalização do jovem: é a dimensão psicoafetiva. Nessa dimensão leva-se em conta o relacionamento do jovem consigo mesmo em busca da resposta existencial para o questionamento “quem sou eu?”, levando em conta seu relacionamento e suas formas de lidar com a família e amigos. A busca pela construção do indivíduo acompanhando os jovens na busca pelo autoconhecimento, autocrítica, autovalorização chegando na autorrealização.

Essa formação surge de ações não planejadas previamente e ocorre em ambientes variados, espontâneos: acontece nas visitas informais a casa

¹⁵ Scheila Gonçalves Carara atualmente é coordenadora na PJ da paróquia de Medicilândia. Formada em Administração, atua na PJ desde 2006. Entrevista realizada no dia 6 de janeiro de 2018.

de amigos pejoteiros, nos debates antes de iniciar o grupo de jovens, nos intervalos das atividades massivas da PJ. Aquele que tem mais ou aquele que tem menos atuação dentro da PJ: qualquer um pode ser o educador nesse processo formativo. Tende-se a chamar essa outra forma de aprender e ensinar de “formação indireta”, pois não há o direcionamento consciente de aprendizado naquele determinado momento. Tal fato corrobora o que Gohn chama de educação informal. Esses saberes adquiridos na educação informal “são absorvidos no processo de vivência e socialização” (Gohn, 2010, p. 18).

Por fim, há ainda duas dimensões do processo de formação da PJ que têm sua importância. A primeira trata do aspecto psicossocial, sendo importante para a integração com o outro e com a comunidade. Gohn afirma que a educação não-formal ajuda o indivíduo a se perceber enquanto ser social e comunitário, tendo no outro o seu principal educador (Gohn, 2010). A segunda dimensão restante trata da dimensão técnica, proporcionando aos participantes do grupo de jovens a formação para o exercício da liderança, atuando na coordenação e organização do grupo, podendo, em seguida, cooperar de forma eficaz para a organização da comunidade e da sociedade de forma participativa e democrática. Esse tipo de formação corresponde ao que Gohn chama de “educação para a civilidade”, mais um importante campo da educação não-formal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há dentro da Pastoral da Juventude do Xingu manifestações juvenis que apresentam a PJ não apenas como um aglomerado juvenil ligado à Igreja Católica, mas, também, como um organismo educacional de formação pautado em modelos educacionais não-formais e informais. Buscou-se mostrar, neste trabalho, a PJ como “casa de educação” na região do Xingu, respondendo à fala de Vilsom Basso em Manaus no ano de 2014 e garantindo: sim, a PJ é formadora de jovens.

A PJ e outros movimentos muitas vezes não são percebidos enquanto importantes na formação da juventude. Mas a formação nessas entidades mostra o caminho para a conscientização dos jovens sobre sua realidade social, o que os coloca na condição de multiplicadores deste processo, visando ao enfrentamento das desigualdades sociais.

Sofiati (2012) destaca que a maioria dos jovens brasileiros é socializada em uma sociedade injusta e excludente, de modo que a atuação da PJB junto às classes populares vem a ser fundamental para a construção de uma realidade baseada no respeito aos direitos sociais. Para o autor, a PJ teve um papel importante na progressiva formação dos jovens para além dos canais escolares oficiais, que vão se descobrindo sujeitos de sua própria realidade, na perspectiva do compromisso com a missão da igreja e com as pessoas de suas comunidades, visando à transformação de realidades e inserção social da juventude em diferenças espaços, como missas, movimentos populares, sindicatos.

A PJ na Diocese do Xingu se construiu na perspectiva de formar os jovens para além da estrutura da Igreja Católica, buscando o enfrentamento de diversos fatores que contribuíram para sua exclusão social. Assim, em um processo crescente, as formações passaram à conscientização, à atuação nos movimentos estudantis, movimentos de bairro, sindicatos, e em outros espaços onde pudessem buscar a construção de uma sociedade de direitos para populações frequentemente atingidas por megaempreendimentos como a rodovia Transamazônica e a Usina Hidrelétrica Belo Monte.

A atuação da PJX se pautou no propósito de ensinar os jovens não para reproduzirem saberes na perspectiva de quem ensinou, mas, sim, para serem cidadãos críticos, conhecedores da importância de sua participação social para a consolidação da democracia, emancipando-se ao ver em suas mãos o conhecimento dos seus direitos e deveres para com o próximo. Algo que a PJ tenta fazer apoiada pelas estruturas da Igreja, ainda mais no Xingu, berço de infindáveis lutas por justiça e igualdade. Não se trata aqui de substituir uma forma de educação pela outra, tampouco de desmerecer a educação formal oferecida pelas escolas, mas, da possibilidade de articular a educação

dos jovens aos diferentes processos de formação juvenil. Na visão de Gohn (2001) é um sonho, utopia, mas é, também, urgência e demanda social.

REFERÊNCIAS

- CELAM. *Pastoral da Juventude: Sim à Civilização do Amor*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- CELAM. *Civilização do Amor: Projeto e Missão*. Brasília: Edições CNBB, 2013.
- CNBB. *Documento da CNBB nº 85: Evangelização da Juventude – Desafios e Perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- CNBB. *Estudo nº 44: Pastoral da Juventude no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- CNBB. *Estudo nº 76: Marco Referencial da Pastoral da Juventude do Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- DICK, Hilário. *O Caminho Se Faz: história da Pastoral da Juventude do Brasil*. Porto Alegre: IPJ, 1999.
- DULLO, Eduardo. Paulo Freire, O Testemunho e a Pedagogia Católica: A ação histórica contra o fatalismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 29, n. 85, p. 49-61, jun. São Paulo: ANPOCS, 2014.
- DULLO, Eduardo. Uma pedagogia da exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade. *Religião e sociedade*. v. 31, n. 2, p. 105-129. Rio de Janeiro: ISER, 2011.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática pedagógica*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.
- GADOTTI, Moacir. *Perspectivas Atuais da Educação. São Paulo em Perspectiva*. n. 14 (2), São Paulo: Fundação Seade, 2000.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2014.

GOHN, Maria da Glória. *Educação não-formal e cultura política: Impactos sobre o associativismo do terceiro setor*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

GOHN, Maria da Glória. *Educação Não Formal e o Educador Social: atuação no desenvolvimento de projetos sociais*. São Paulo: Cortez, 2010.

LIBÂNIO, J. B. *Jovens em tempos de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LIBÂNIO, J. B. *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento*. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2005.

LIMA, Francisco das Chagas Galvão de. *Pastoral de Juventude do Meio Popular: práticas educativas e de cidadania*. Dissertação de Mestrado em Educação. João Pessoa: Programa de Pós-Graduação em Educação/UFPB, 2012.

MAIA, César Portantiolo; SALES, Lilian Maria Pinto. Pastoral da Juventude do Brasil: Uma Proposta de Formação de Indivíduos Não Individualistas. *Caminhos*. v. 15, n. 1, p. 96-109, jan./jun. Goiânia: PUC, 2017.

MAIA, César Portantiolo; SALES, Lilian Maria Pinto. Ação Católica e Modernidade Religiosa: Um Debate Sobre a Autonomia do Leigo. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 34, ano 19, p. 155-182, 2018.

MARTINS, Suely Aparecida. A Socialização Política na Pastoral da Juventude: O Caso de Londrina/PR. *Revista Mediações*: v. 7, n. 1, p. 71-111, jan./jul. Londrina/PR: UEL, 2002.

MIRANDA, Tânia Nazarena de Oliveira. Igreja e território, entre o tempo, o espaço e os conflitos: discursos e práticas sobre Belo Monte. *Nova Revista Amazônica*. v. 8, n. 3, p. 129-149. Bragança-PA: UFPA, 2020.

NORGET, Kristin; NAPOLITANO, Valentina; MAYBLIN, Maya. *The Anthropology of Catholicism: a reader*. Oakland-EUA: University of California Press, 2017.

SILVA, Joaquim Alberto Andrade; VIEIRA, Luis Duarte; SILVA, Roberta Agostinho da. (Org.). *Pastoral da Juventude: um jeito de ser e fazer / Somos Igreja jovem*. Brasília, DF: PJ, 2012.

SILVA, Welington Teodoro da; ROCHA, Daniel. Pastoral da Juventude do Meio Popular e Puebla: análise histórica da recepção das “opções preferenciais pelos jovens e pelos pobres”. *ATeo*. Rio de Janeiro, v.23, n.61, jan.-abr., p. 62-80, 2019.

SOFIATI, Flávio Munhoz. A juventude da Teologia da Libertação. *Horizonte*. Belo Horizonte, v.10, n. 26, abr.-jun., p. 333-356, 2012.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. As Comunidades Eclesiais de Base no Brasil: traços explicativos de sua gênese. In: DUSSEL, Enrique. *500 anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo, Edições Paulinas, p. 563-582, 1992.

Recebido em: 23/07/2020

Aprovado em: 29/06/2021

DIRETRIZES PARA AUTORES

1) Debates do NER é um periódico publicado semestralmente pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) 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 e em áreas correlatas, 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 à publicação nesta revista, deverá ser original e inédito, não podendo, portanto, estar simultaneamente submetido para avaliação ou publicação em outros meios ou estar já publicado em outros periódicos, livros ou quaisquer outras formas de divulgação acadêmica.

3) A *Debates do NER* publica trabalhos em Português e Espanhol. Deste modo, os trabalhos submetidos para publicação deverão ser redigidos em um desses idiomas, sempre obedecendo as normas de bom uso dos mesmos. Solicitaremos que o/a autor/a realize uma revisão do texto previamente ao envio da versão final, no caso do mesmo ter sido aceito para publicação.

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) Somente os textos e ensaios considerados pela Comissão Editorial como relevantes para a comunidade acadêmica e, em particular, para os/as leitoras/es do periódico, prosseguirão para as demais etapas de avaliação. Essa avaliação é feita por pelo menos dois destes consultores externos, de forma cega (*blind peer review*), para assegurar a integridade e isenção dos pares. A publicação dos artigos será condicionada à aprovação dos Editores e/ou da Comissão Editorial Executiva, considerando pareceres dos consultores externos ad hoc, reconhecidos nas temáticas abordadas na Debates do NER. Todavia, fica a cargo da Comissão Editorial Executiva selecionar entre os manuscritos aprovados pelos consultores, quais serão publicados em cada edição.

6) Para garantir a avaliação cega por parte dos pares, os dados do/a(s) autor/a(es) não serão encaminhados aos consultores, entretanto, é responsabilidade do/a(s) autor/a(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 três tipos de manuscritos: Artigos, Ensaios Visuais e Resenhas. Cada um destes trabalhos tem características com relação a conteúdo e número de palavras que deverão ser observados pelos autores:

a. Artigos (até 8 mil palavras - incluindo as notas e as referências bibliográficas): Relatos de investigações originais, baseadas 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. Ensaios Visuais (até 2 mil palavras e mínimo de 5 e máximo de 12 imagens): Os Ensaios Visuais resultantes de trabalho de pesquisa de campo devem conter texto de apresentação e contextualização das imagens (incluindo a de sua produção - autoria, local e ano de produção), legendas das imagens e, possivelmente, referências bibliográficas. Os arquivos de cada imagem devem ter uma resolução mínima de 300dpi e devem ser enviados nos formatos .jpg ou .png ou .gif, sendo nomeados com a indicação de ordenamento para publicação de acordo com a seguinte regra: SOBRENOME do/a autor/a_imagem_1.jpg (exemplo: ECKERT_imagem_1.jpg).

c. Resenhas (até 2 mil palavras): Análise crítica de obras publicadas recentemente (máximo quatro anos), norteando o(a) leitor(a) quanto as suas características e explicitando usos potenciais.

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:

a. 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), o nome completo da(s) instituição(ões) onde atua(m) e o link para o ORCID. Também deverão constar os seguintes dados de contato: e-mail.

b. Corpo do texto no formato: fonte Times New Roman 12, justificado, e em formato A4 (210x297), com espaço de 1,5. Artigos deverão respeitar o limite de 8 mil palavras e os Ensaíes Visuais e as Resenhas o limite de 2 mil palavras. Inicial maiúscula deverá ser usada somente quando imprescindível; os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

1. *itálico*: para palavras estrangeiras, títulos (livros, eventos etc.) e ênfase;
2. *aspas duplas*: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;
3. **negrito e sublinhado**: devem ser evitados.

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 destes 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) 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).

13) 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.

14) Os desenhos, fotos, tabelas, gráficos, mapas dentre outros elementos representativos deverão estar devidamente numerados, com 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. seguindo o disposto no item 7.b, acima.

15) 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:
Barbara Jungbeck
