



Religião Sociedade

16/3

Droga e êxtase

Para ler Gauchet

Apocalítica popular

*Alcoolismo e
pentecostalismo*

*Ética e crises
contemporâneas*

ISSN 0100-8587

***E* Religião
Sociedade**



Religião
Sociedade

Religião Sociedade

16/3

COMISSÃO EDITORIAL

José Jorge de Carvalho (coordenador)
Alba Zaluar, Duglas Teixeira Monteiro (*in memoriam*),
Josilideth Gomes Consorte, Heloisa Helena Martins, Otávio
Velho, Pierre Sanchis, Rubem Cesar Fernandes.

CONSELHO DE REDAÇÃO

Alberto Antoniazzi, Alfredo Bosi, Carlos Brandão, Christian Lallive D'Epinay, Edênio Valle, Eduardo Diatahy Bezzerra de Menezes, Eduardo Hooaert, Eduardo Viveiros de Castro, Elter Dias Maciel, Francisco Cartaxo Rolim, Jacy Maraschini, Jether Pereira Ramalho, José Jeremias de Oliveira Filho, José Oscar Beozzo, Leni Silverstein, Leonardo Boff, Luiz Eduardo Soares, Luis Eduardo Wanderley, Maria Helena Villas Boas Concone, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Marion Aubrée, Nilton Bonder, Paula Montero, Pedro Ribeiro de Oliveira, Ralph Della Cava, Regina Novaes, Renato Ortiz, Rubem Alves, Thales de Azevedo, Thomas Bruneau, Vanilda Paiva, Yvonne Maggie, Zeno Osório Marques.

SECRETÁRIA DE REDAÇÃO

Lenise Lantelme

ACOMPANHAMENTO TÉCNICO

Comunicação e Eventos/ISER
(Jacinto Corrêa, coordenador)

CAPA

Cláudia Espindola

EDITORACÃO ELETRÔNICA, PRODUÇÃO GRÁFICA E PESQUISA ICONOGRÁFICA

Cláudia Espindola

REVISÃO

Oscar Guilherme Lopes

TRADUÇÃO (Abstracts)

Henry Decoster

Religião e Sociedade é editada em colaboração pelo Centro de Estudos da Religião (CER) e pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER).

Religião e Sociedade está aberta para colaborações, mas reserva-se o direito de publicar ou não o material espontaneamente enviado à redação (Departamento de Antropologia da UNB, Brasília, DF, CEP 70910-900).

Vendas e assinaturas para todo o Brasil

Instituto de Estudos da Religião
Ladeira da Glória, 98
Rio de Janeiro, RJ
CEP 22211-120
Tel.: (021) 265-5747

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MTC  CNPq  FINEP

ISSN 0100-8587

*Dados da catalogação na fonte
ISER.SDI Setor de Documentação*

Religião e Sociedade. - v.16,n.3
(mai. 1994) - Rio de Janeiro:
ISER, 1994 -
V. : il

Quadrimestral
ISSN 0100-8587

Contém abstracts

Contém notas de livros

Inclui bibliografias no final dos artigos

1. Religião e Sociedade

SUMÁRIO

Editorial, 6

Néstor Perlongher

Droga e êxtase, 8

Carlos Alberto Steil

Para ler Gauchet, 24

Rita Laura Segato

**A tradição afro-brasileira frente à televisão
ou duas mortes entre a ficção e a realidade, 50**

Alexandre Otten

**Apocalítica popular:
uma dimensão da visão escatológica de Antônio Conselheiro, 64**

Cecilia L. Mariz

Alcoolismo, gênero e pentecostalismo, 80

André Paradis

Ética e crises sociais na sociedade contemporânea, 94

Paul Freston

**Uma breve história do pentecostalismo brasileiro:
a Assembléia de Deus, 104**

Paulo A. G. de Sousa

Dilema do intelectualismo na Antropologia da Religião, 130

José Marinho dos Santos Neto

Notas de Livros, 170

Abstracts, 178

E DITORIAL

Com o presente número, *Religião e Sociedade* retoma agora sua circulação periódica, após mais de dois anos de interrupções e vários atrasos na sua produção. Sua circulação irregular nos últimos tempos deveu-se, sobretudo, à suspensão temporária do apoio aos periódicos científicos por parte do CNPq e da FINEP.

Contudo, apresentamos este novo número com nosso espírito renovado, já que podemos contar outra vez com a ajuda das instituições de auxílio à ciência no Brasil.

Religião e Sociedade coloca-se, portanto, à disposição da comunidade de estudiosos do fenômeno religioso, disposta, como sempre o tem feito, a acatar todos e quaisquer enfoques, tendências, perspectivas e propostas de interpretação e mesmo diálogos ou confrontos inter-religiosos, partindo do complexo de disciplinas das humanidades e das ciências sociais.

DROGA E ÊXTASE

Néstor Perlongher

*Antropólogo, professor da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp),
falecido em 1992*

*Adónde se sale cuando no se está?
Adónde se está cuando se sale?*

*“Le problème de l’extase dans la variété de ses
manifestations mystiques, poétiques ou bien
chamaniques paraît naître du besoin humain
irrésistible de briser la barrière du corps et de
réaliser un détachement, une sortie de soi-même, une
suspension de temps et un oubli intégral des
conditions d’existence.”*

Grazia Marchiano Zolla
Le Corps en tant que Véhicule de l’Extase
(1986, p. 125)



Ilustração: Alba D'Almeida

FÓRMULA DO ÊXTASE

Sair de si, tal é a fórmula do êxtase: “*Ne pas se contenter d'être ce que l'on est.*” A asserção do antropólogo e poeta Michel Leiris (1980), recentemente falecido, ilustra bem esse impulso a romper os limites da individualidade egocêntrica e se projetar para além: “... as pessoas de todas as raças estão dotadas de instituições e de usos que, inclusive, sem ser esse o objetivo expressamente visado, lhes fornecem meios de cessar, ao menos por um tempo e de maneira por inteiro imaginária, de ser o homem ou a mulher que se é na existência quotidiana, práticas muito diversas (...) que são ocasiões concretas de o indivíduo escapar em certa medida da sua condição” (*id.*).

Leiris reconhece três variantes de ruptura: estar fora de si (correspondente ao transe e ao êxtase dos místicos); projetar-se num outro mundo (isso é próprio do xamã); virar outro (através da possessão). Este texto pretende discutir até que ponto, numa sociedade bastante dessacralizada como a nossa (tendo em conta que as categorias de saída de si que Leiris propõe encontram seu espaço privilegiado de realização em “sociedades menos industrializadas”), o consumo de substâncias denominadas genericamente drogas - e o valor dessa generalização será colocado em discussão - não constitui também, em certo modo, uma tentativa (freqüentemente, mas não necessariamente, cega, desesperada, malfadada) de deixar de ser aquilo que se é no circuito da vida convencional.

Examinando a literatura especializada, vemos que a contigüidade êxtase/droga não é uma idéia nova. Já Lewis, em seu clássico *Êxtase Religioso* (1977), assinala como, no mundo contemporâneo, “através das drogas e outros estímulos as pessoas encontram meios de atingir o transe”.

Definido por G. Rouget (1980) como um “estado de consciência” provido de dois componentes - um psicofisiológico, o outro cultural -, o transe é, segundo esse autor, universal, já que “corresponde a uma disposição psicofisiológica inata da natureza humana” (p. 25).

Usada para descrever os aspectos psicológicos do transe, a noção de “estados modificados de consciência” ou “estados de consciência não-ordinários” implica a idéia de “uma potencialidade de transe inscrita no psiquismo, que supõe em geral, para se tornar efetivo, uma intervenção da sociedade” (Lapassade, 1990, p. 3).

Define Lapassade: “A consciência modificada se caracteriza por uma mudança qualitativa da consciência ordinária, da percepção do espaço e do tempo, da imagem do corpo e da identidade pessoal. Essa modificação supõe uma ruptura, produzida por uma indução, ao término da qual o sujeito entra num ‘estado segundo’.”

Não há unificação na denominação desse estado. Fala-se de *altered state of consciousness* em inglês, *états modifiés* em francês, *estados alternos* em espanhol. Castañeda fala de “estados de consciência não-ordinária”.

ESTADO MODIFICADO DE CONSCIÊNCIA

O transe pode ser induzido por alucinógenos, o qual é uma prática muito antiga, particularmente entre os indígenas americanos. Lapassade esclarece: “Um EMC (Estado Modificado de Consciência) pode ser induzido pelo uso de uma substância alucinógena apta a produzir certa modificação do contato ordinário com a realidade, da percepção do próprio corpo, da vivência temporal e do sentido de uma identidade pessoal” (p. 22).

Em certas ocasiões só o uso da droga não é suficiente para produzir esse estado. Por exemplo, os fumadores de maconha precisariam de uma intervenção do entorno para experimentar e perceber a modificação do estado de consciência ordinária. Apreciar o “transe leve” da *canabis* exige uma “indução psicotrópica” (fumar a erva) e um “aprendizado interativo” (dado pelo grupo de pares, que desenvolve todo um *saber* com relação aos métodos eficazes de fumar).¹

A droga pode produzir, por um tempo determinado, uma modificação do estado de consciência, mas não produz os “conteúdos” desse estado.

Isso se percebe mais claramente no que Lapassade denomina “transe de visão”. Esta experiência exige como base um EMC de tipo alucinatório. Mas o sujeito pode ficar apenas no nível da alucinação, se o conteúdo e a forma são estritamente individuais e não servem de suporte a nenhuma mensagem, se há a expressão de um desejo narcisista e incomunicável.

Entretanto, para poder falar de visão, espera-se que haja um conteúdo cultural suscetível de ser veiculado como mensagem transmissível a uma comunidade que compartilhe esses valores e crenças. Deve haver, segundo I. Sow (citado por Lapassade), crenças e rituais. Na ausência de ritual, a dimensão puramente alucinatória pode não ser ultrapassada.

Obtemos um exemplo dessa diferença de percepção - que implica uma dissimilitude na qualidade da experiência - comparando o uso tradicional e ritualizado de *peyote* feito pelos índios norte-americanos, com o uso esporádico realizado por experimentadores brancos

em laboratórios. Os índios, que tomam *peyote* no contexto institucional de um rito tradicional, experimentam sentimentos de tipo extático, continuam respeitando suas regras de vida social e reafirmam, a partir dos conteúdos da visão, sua fé religiosa. Contrariamente, os brancos apresentam uma grande instabilidade de humor que oscila entre a euforia e a depressão, tendem a manifestar condutas desinibidas de ruptura com as regras sociais e não superam o nível puramente alucinatório da experiência.²

Salienta aqui uma diferença importante entre o uso ritualizado de plantas de poder e o uso “marginal”³ contemporâneo: enquanto o primeiro reafirma os valores culturais, o segundo opera como uma linha de fuga ou de ruptura que os desafia.

Isso não quer dizer que a experiência ocidental com substâncias psicodélicas seja necessariamente parcial ou fracassada. Para levá-la por bom caminho, os antigos sacerdotes do LSD (especificamente Metzner e Leary, 1972) recomendavam uma *programação* da “viagem”, inspirada vagamente no ritual indígena do *peyote*, em oposição à *experimentação selvagem* de drogas. Infelizmente, como observa Furst (1974), a repressão legal desencadeada contra os jovens *hippies* não somente impediu de continuar a experimentação, tanto científica quanto em grupos sob controle, mas acabou favorecendo de fato a experimentação selvagem, bem como a passagem a drogas mais duras ou o uso simultâneo de várias substâncias.

Como conclusão provisória, vemos que a droga pode induzir o EMC, mas não determina o caráter nem a qualidade da experiência.

Naturalmente, as drogas psicodélicas não são o único meio de induzir a entrada num EMC, nem sequer o mais freqüente. Esse privilégio corresponde às mais diferentes e heteróclitas formas de exercício místico. Justamente, chama a atenção a similaridade ou proximidade entre estados místicos e estados de consciência produzidos a partir de alucinógenos. Psicólogos de princípios do século, como William James (1906) e Leuba (1925), utilizaram drogas (especificamente protóxido de azoto) para induzir estados equivalentes. Haveria então certa equivalência entre estados místicos atingidos mediante o uso de drogas e aqueles aos quais se chega através da meditação e da oração.⁴

ALUCINÓGENOS E EXPERIMENTAÇÃO MÍSTICA

Segundo Martine Xiberras (1989, p. 105), “a experiência alucinógena se situa muito próxima a uma experimentação mística do mundo”. Assim, ficaria restaurado o vínculo com as formas elementares da vida religiosa de que fala Durkheim (1960), que postula precisamente a hipótese de um começo efervescente-extático das religiões.

A esta altura fica muito difícil continuar sem questionar a amplidão capciosa da noção médico-policial de drogas. Ela encobre uma variedade de produtos de efeitos, usos e conseqüências muito diferentes. Lewin (1928) propõe uma categorização interessante, distinguindo:

- *euphorica*: ópio e seus derivados, morfina, heroína... e cocaína;

- *phantastica*: agentes alucinógenos geradores de um mundo interior “fantástico”: derivados da *canabis* (maconha, haxixe), *peyote* (e seu alcalóide, a mescalina), cogumelos alucinógenos (*psilocibina*), solanáceas (como *datura*) etc.;

- *inebrianta*: álcool, clorofórmio, éter, protóxido de azoto;

- *hypnotica*: cloral, veronal, bromuro;

- *excitantia*: café, cafeína, té, *kola*, mate, anfetaminas...

Xiberras sugere uma simplificação, para uso moderno, da classificação de Lewin, agrupando as substâncias listadas em *Phantastica* e *Hipnotica*. Segundo ela, no mundo (no imaginário) da droga, coexistiriam: 1º uma parte de sonho, de utopia e de criatividade; 2º uma parte maldita, de pesadelo e de morte.

Em última instância, não haveria tanto drogas pesadas e drogas leves, quanto usos diferentes que podem levar a efeitos pesados do tipo do coma e a efeitos leves da ordem da efervescência - cujo melhor exemplo é o que ela chama, inspirada em Maffesoli (1985, 1987), de “*socialité canabique*”. Conforme as práticas habituais, o pólo duro seria ocupado pela heroína, o pólo leve pelos alucinógenos e a *canabis*, que comprovadamente não criam dependência, embora possa eventualmente se fazer também um uso duro dessas últimas substâncias.

Enquanto que nas sociedades tradicionais o consumo ritual de alucinógenos serve para reforçar a coesão social, no Ocidente funcionou como uma crítica hedonista, com elementos orientalizantes, à sociedade de consumo.

Por que fracassa o psicodelismo? Não somente por causa da repressão, mas também pela dificuldade de combinar o vago desejo de uma dimensão (ou uma cobertura?) religiosa, com o hedonismo individualista e o *laissez-faire* generalizado, que chegou a extremos impossíveis como o de Lisa Lieberman, autoproclamada “sacerdote boo-hoo neomarxista”, que se expunha pelada em moto invocando a obscenidade (Leary, 1973).

Um dos acertos de Xiberras - num livro que leva o infeliz título de *A Sociedade Toxicômana* - é reconhecer, no uso contemporâneo de substâncias psicoativas, duas tendências opostas:

1ª - o psicodelismo *hippie*, dominante nos anos 60, adepto à *Phantastica*;

2ª - o *underground junkie*, predominante (no Primeiro Mundo) nos anos 70, cuja droga é a heroína.

Se para os *hippies* a droga era considerada um meio de atingir beatitudes psicológicas e existenciais, para o *junkie* a droga seria um fim em si, ou, melhor, um fim de si, associada a condutas suicidas e a uma espécie de dimensão social (p. 116).

Isto nos leva a um outro problema, levantado por Deleuze num curto artigo de 1979. Deleuze reconhece que as drogas “dizem respeito a princípio às velocidades, às mudanças de velocidade, aos limiares de percepção, às formas e aos movimentos, aos tempos sobre-humanos e não-humanos” (p. 232).

Mas, em que momento se produz o *tournant* (a virada) da droga? “A droga fabrica suas linhas de fuga ativas. Mas essas linhas se embaralham, se põem a dar voltas em buracos negros, cada viciado em seu buraco...” (*id.*)

Então é prudente diferenciar, de um lado, o aspecto de experimentação vital, que instaura conexões, abre conexões, pode implicar inclusive certa autodestruição, mas não é suicida. De outro lado, como um reverso sombrio, o caráter de empresa mortífera, que é “o contrário das conexões, é a desconexão organizada”. Tudo rebate então sobre uma linha suicida: “narcisismo, autoritarismo das drogas, chantagem e veneno”.

Como responder à questão colocada por Deleuze? De um lado, reconhecemos que as drogas incidem no “plano dos corpos”: há uma “alteração” do corpo (Daumézon, citado por Murard, 1979), a droga afeta diretamente a percepção e o uso do corpo. Mas, simultaneamente, o que acontece no “plano da expressão”? É que as drogas criam sua própria expressão? Guattari (1979) responde negativamente: “Certos meios de usuários das drogas desenvolvem uma certa cultura, mas não se pode inferir que as drogas produzam um modo de expressão específico” (p. 218). O próprio Guattari indica um caminho ao diferenciar “a droga solitária do capitalismo” do modo coletivo que era, por exemplo, o do xamanismo (p. 219).

Lembre-se a afirmação de Xiberras sobre o fracasso do movimento psicodélico: “O movimento psicodélico não soube forjar uma filosofia específica a partir de um saber experimental dos psicodélicos e de uma atração pelas outras culturas” (p. 106).

Nas reflexões anteriores antecipamos uma resposta possível aos interrogantes colocados por Deleuze. Essa resposta passa pela ritualização. O movimento psicodélico tentou criar um rito, uma religião, mas fracassou. Por quê? Escreve Octavio Paz (1969, p. 112): “Grupos semi-religiosos e semi-artísticos esforçam-se por inserir o uso de drogas dentro de um rito. É a única maneira de utilizar seus indubitáveis poderes de alucinação e autoconhecimento. Mas essas tentativas estão destinadas ao fracasso. Os ritos não se inventam: crescem aos poucos com os mitos, as crenças e as religiões. A sociedade moderna esvaziou de todo conteúdo os mitos tradicionais e não conseguiu criar outros.”

Por que essa desritualização? Há uma diferença de tempos: “O rito está fundado sobre a idéia do tempo como repetição”, enquanto que “o tempo moderno, histórico, é linear e fatalmente despeja ao mito da sucessão temporal”. O sentido último do uso das drogas psicodélicas é, segundo Paz, a nostalgia ou o pressentimento de outro tempo.

LIMITES DO CORPO E DA ALMA

Tentarei resumir as idéias esboçadas. Em primeiro lugar, está claro que o uso de drogas busca a produção de estados de consciência modificada ou não-ordinária, a passagem a outra realidade, ou seja, o êxtase, que significa literalmente “sair de si”.⁵ Toda esta experiência liga-se, para falar em termos de Lapassade (1976), “à *la recherche collective de 'nouveaux états de conscience'*”.

Ora, como essa procura pelos limites do corpo e da alma pode precipitar-se num abismo sem fundo, num buraco negro? Cabe salientar, por sinal, que esta tendência niilista - que seria, segundo Octavio Paz, inerente em certo sentido à experiência, já que, segundo ele, “a droga é niilista: mina todos os valores e transtorna radicalmente nossas idéias a respeito do bem e do mal, o justo e o injusto, o permitido e o proibido” - radicalizou-se na passagem à heroína, em cujo espírito detecta Xiberras (p. 125) uma “filosofia da morte”, bem como certo fascínio sacrificial pelo abismo, no marco dantesco de uma guerra de todos contra todos.

Para responder à questão colocada, percorreremos três vias de acesso: 1ª - a díade experiência/doutrina dos místicos; 2ª - a articulação entre plano dos corpos e plano da expressão, elaborada por Deleuze e Guattari (1980) a partir da oposição conteúdo/expressão de Hjemslev; 3ª - a relação de forças dionisiacas/apolíneas de Nietzsche.

EXPERIÊNCIA E DOCTRINA

Para os místicos, a experiência do divino é a base do sentimento religioso. Ora, a experiência - por exemplo, a visão - por si própria é loucura, para que adquira sentido e relevância precisa da "doutrina", que, por sua vez, alimenta-se da própria experiência. Entre doutrina e experiência - percebe Baruzi (1924) falando de San Juan de la Cruz - existe uma delicada tensão metafísica: "direta lembrança de uma contemplação cósmica (...), a experiência nos aparece como tendo ultrapassado a doutrina; mas, inversamente, a doutrina toma uma fisionomia nova quando nós entrevemos a experiência que a sustenta" (p. 288).

PLANO DOS CORPOS E PLANO DA EXPRESSÃO

O consumo de "agentes psicoativos" implica uma experiência no plano dos corpos. Mas se não houver um plano da expressão eficaz, autônomo, que dê sentido à experiência vivida no nível das sensações, a experiência fica restrita ao puro plano do corpo, do corpo pessoal, individual. Nesse sentido, as ascéticas da destruição, o que poderíamos chamar de *êxtase descendente* ("*l'approche extatique de la mort*", escreve Xiberras a respeito dos heroinômanos), que corroem e destroem o corpo físico, numa verdadeira "paixão de abolição"⁶ que se vira contra si e contra todos, não deixam de ser, afinal das contas, solitárias, ferozmente individualistas - sem perder, porém, seu caráter de "agenciamento coletivo", de fluxo maquínico que entrelaça os corpos da droga - e afirmam *in limite* (no limite extremo e ruinoso do niilismo) o ego pessoal, o corpo como corpo do ego. Não é que os usuários contemporâneos da droga deixem de ter sua giria, o balbucio de suas socialidades marginais. Mas, na medida em que não conseguem montar um plano de expressão que, por assim dizer, "dê forma" à experiência, deixam que essa tremulante e com freqüência malfadada procura cega da reverberação intensiva seja mais ou menos facilmente recuperada - e nesse ato anulada - pelos dispositivos médicos e disciplinares. Ainda quando exista um *argot* da droga, ele - observa Murard (1979, p. 41) - "não faz mais do que assinalar o pertencimento a um grupo cultural que é definido do exterior, definido pela repressão e pelas mídias". Esta linguagem cifrada deixa-se compreender, afinal, como perversão, criminalidade, patologia. Assim, a "identidade do toxicômano" vai ser construída a partir de um saber exterior à experiência. O corpo da droga - conclui Murard (p. 45) - "reproduz e secreta em si próprio os mesmos mecanismos de doença e delinqüência que são projetados sobre ele pela ordem social".

Retomemos um discussão, bastante árdua e irresolvida, sobre a distinção entre *êxtase* e *transe*. Boa parte dos especialistas consideram-nos sinônimos ou reconhecem apenas que o *êxtase* seria uma forma mais extrema do *transe*. Gilbert Rouget (1980) discrepa com essa

indistinção. Tomando como referência os estados místicos de Santa Teresa de Ávila, Rouget assimila o transe à *unión* - forma mais tênue da experiência - e o êxtase ao *arrobamiento*, de efeitos mais profundos de plenitude extática. Aprofundando o esquema, Rouget esboça um *continuum*, num de cujos pólos se situaria o êxtase - caracterizado por privação sensorial, silêncio, imobilidade, solidão - e no outro o transe - produzido por sobre-estimulação sensorial e ligado ao ruído, à agitação e à sociedade. Estas diferenças parecem ser bastante relativas. Lapassade (1990, p. 49), por sua vez, fala de “transe extático” e menciona a evolução do sufismo oriental, que teria tomado, a partir do século XII, uma forma coletiva, chegando posteriormente a práticas extáticas de grupo incluindo canto, música, dança e transe.

Toda essa digressão vem ao encontro do uso que faz Xiberras da distinção de Rouget entre êxtase e transe, a meu ver pouco sustentável, assimilando o transe às drogas leves e o êxtase às drogas duras. Ela deve referir-se - presumo - a uma diferença de intensidade entre ambas as experiências. Mas, se é cuidadosa ao extrair do místico Plotino sua definição do êxtase - “o ato pelo qual a alma se realiza, se expande e se dissolve em Deus” -, a importância da alusão à ordem divina parece subestimada.

Não obstante, toda esta especulação pode servir para pensar o seguinte: em que medida uma experiência tão absoluta⁷ quanto a do êxtase não conclama, para chegar a um bom caminho e não se precipitar nos terrores, uma ordem divina? Daqui tomamos a distinção entre *êxtase ascendente* - que se resolve nas graças do celeste, como uma vasta tradição mística o relata - e *êxtase descendente*, que se perde entre as brumas e os buracos de vazio.

FORÇAS DIONISIÁCAS/APOLÍNEAS DE NIETZSCHE

Há na droga um elemento dionisiaco. Escreve Nietzsche (1985): “Graças ao poder da beberagem narcótica, que todos os homens e todos os povos primitivos cantaram em seus hinos, ou bem pela força despótica do rebrote primaveril, se desperta essa exaltação dionisiaca, que arrasta em seu ímpeto todo o indivíduo subjetivo, até mergulhá-lo num completo esquecimento de si próprio.” Ao vaivém do canto e da dança, “o homem sente-se Deus”.

A experiência dionisiaca - complementa Machado (1984) - “ao invés da individuação, assegura justamente uma ruptura com o *principium individuationis* e uma total reconciliação do homem com a natureza e outros homens, uma harmonia universal e um sentimento místico de unidade; ao invés de autoconsciência, significa uma desintegração do eu, que é superficial, e uma emoção que abole a subjetividade até o total esquecimento de si próprio”.

Entretanto, reconhece o autor, o puro dionisíaco é um veneno, impossível de ser vivido, “porque acarreta necessariamente o aniquilamento da vida”. Precisaria, para manter a lucidez no meio do turbilhão, de uma forma: forma apolínea a serviço da experiência dionisíaca e não, como sucede na cultura racionalista ocidental, feita para reprimir e desterrar Dionísio.

Só estamos em condições de intuir que essa forma é divina.

“NOSTALGIA DE INFINITO”

Os supostos efeitos físicos das substâncias psicoativas são inseparáveis de um funcionamento. Seja no culto do cacto San Pedro no Peru, na igreja do *peyote* na América do Norte, nos usos religiosos da *ayahuasca* no Brasil realizados pelo Santo Daime e a União do Vegetal - a lista poderia estender-se bastante -, trata-se da experimentação coletiva de plantas de poder como um meio de acesso direto ao sagrado. Não seriam exatamente “alucinógenos”, se se entender o termo no sentido de delírio ou desvario, impondo assim um julgamento de valor sobre as percepções. Gordon-Wason (1984) propõe o neologismo “enteógenos” (literalmente, Deus dentro de nós) para denominar esses vegetais capazes de proporcionar “uma experiência divina”. Nesse sentido, cabe distinguir o funcionamento sagrado do funcionamento droga (como diz Alex Polari, 1989: “Compreender a diferença entre um drogado de Madison Square e um sábio da selva amazônica”). Se ambos os funcionamentos podem ter em comum a micropercepção, a molecularidade, os graus de velocidade e de lentidão de que fala Deleuze, diferem em que, enquanto a experiência da droga “perde-se” nessa microscopia (o “perigo da abstração”: as árvores impedem ver o bosque), o transe divino reintegra a vivência da disgregação numa espécie de totalidade transcendente à qual se acede através do ritual.⁸

Essas modalidades de uso religioso, originárias das populações autóctones, estão atualmente num processo de expansão urbana.⁹ Isso mostra uma espécie de volta de parafuso: um retorno às origens xamânicas da religião, intimamente relacionadas com o uso das plantas de poder (La Barre, 1974). Talvez, a trágica e aventurada saga contemporânea das drogas não esteja, afinal, mais do que a serviço desse reencontro entre as forças extáticas e as formas divinas. Dessa maneira, o homem talvez possa chegar a satisfazer sua “nostalgia de infinito”, que Octavio Paz via no horizonte da busca contemporânea por estados não-ordinários de consciência.

COLOFÃO

É interessante destacar as observações realizadas por Luiz Eduardo Soares (1990) a respeito da expansão do culto do Santo Daime entre setores urbanos de classe média do Sul do país. Ele observa que o modelo proposto pelo Santo Daime “opera no registro sensível, facultando uma experiência extática de tipo muito particular e significativamente sintonizada com o estoque conhecido de vivências das gerações que ousaram alterar, por meios artificiais, o fluxo da consciência, no afã de buscar, entre outros fins - e não raro -, o que os anos 60 denominaram ‘autoconhecimento’” (p. 270).

Em certo sentido, o Santo Daime recolhe o melhor da passada experiência alucinógena, aquilo que, ao invés de estar ligado só ao “barato hedonista”, à “fuga regressiva”, à “via autodestrutiva”, associava-se a buscas de “expansão da consciência”, “auto-exploração”, “autoconhecimento”.

Mas, em outro sentido, continua Soares, “o Daime é o inverso das buscas subjacentes às experiências com alucinógenos: nos anos 60 e 70, o ideal assumido (...) enunciava-se como ‘libertação’ - uma libertação da sensualidade e do desejo. No entanto, “a libertação anunciada pelo Daime promete a dissipação dos tormentos sensuais, a exorcização dos impulsos do corpo, a neutralização do desejo que nos escraviza ao século, seus fetiches e suas ilusões...” (p. 271). Trata-se, afinal, de uma reconciliação com a essência divina. E anuncia um tipo de mutação transcendental que excede os limites deste artigo.

Notas

1. Para uma visão próxima, inspirada na tríade “droga em si”, *set* e *setting*, ver: Zinberg (1984); Mac Rae (1986). Becker (1971) fala do “aprendizado” dos efeitos da maconha.

2. Vários observadores ocidentais “passaram mal” em seus contatos com a *ayahuasca*. A experiência de W. Burroughs (1975) não foi exatamente agradável. Reinburg (1925) teve problemas para aceder à bebida: os índios záparos recusaram convidá-lo e ele a obteve através de um peruano; mas assustou-se com os efeitos e tentou cortá-los ingerindo grandes quantidades de café. Nunes Pereira (1979) conta que abandonou, “quase correndo”, uma cerimônia de Daime no templo de Vila Ivonete, em Rio Branco.

3. Trata-se, em verdade, de uma marginalidade de massas.

4. Em experiências realizadas com LSD, Robert Houston e Jean Masters, da Foundation for Mind Research, notaram nos estados modificados de consciência obtidos muitos símbolos parecidos aos reconhecidos como religiosos (Coussins, 1974, p. 213).

5. Couliano (1984, p. 22-23) explica a etimologia do termo "êxtase": "O verbo grego *ex-istáno* (*existáo, existemi*), donde o nome de *ek-stasis*, indica em princípio a ação de *deslocar, levar fora, mudar* alguma coisa ou estado de coisas, e secundariamente as de *sair, retirar, afastar-se, abandonar* (e também: *deixar, ceder, renunciar, evitar* etc.). O elemento semasiológico comum a toda a família lexical é o de separação e, às vezes, de degenerescência. O nome *ek-stasis* significa então deslocamento, mudança, desviação, degenerescência, alienação, turbação, delírio, estupor, excitação provocada por bebidas inebriantes. O campo semântico bastante amplo do termo remete à idéia de disjunção com a implicação psicossociológica de: 'sair dos esquemas que regulamentam, em circunstâncias históricas dadas, os critérios da normalidade'."

6. A "paixão de abolição" é uma das vicissitudes negativas da linha de fuga. Ver: Deleuze e Guattari, 1980, cap. "Micropolítica e Segmentaridade".

7. Gordon Wason (1985, p. 83) chama a atenção sobre a gravidade do êxtase: "Em linguagem vulgar e para muitos que jamais o experimentaram, êxtase significa diversão, e amiúde me perguntam por que não como cogumelos todas as noites. Mas o êxtase não é diversão, pois tua alma é pega e sacudida até o estremecimento, ninguém escolhe voluntariamente sentir esse temor reverencial ou vagar como suspenso no ar perante a Divina Presença".

8. Adverte Alex Polari (1984, p. 328): "A primeira coisa que o Daime exige é que você abandone qualquer pretensão de considerá-lo uma beberagem alucinógena que vai lhe ocasionar 'baratos'. Quem for por esse caminho escorrega e cai. E o tombo às vezes é feio."

9. Jean-Piere Chaumeil (1983) registra a expansão do xamanismo indígena, associado ao uso ritual de *yajé*, entre as populações mestiças da Amazônia Peruana. Marle Dobkin de Rios (1976) estuda a prática dos *ayahuasqueros* nos bairros pobres de Iquitos, e Luis Eduardo Luna (1986) a dos vegetelistas da Amazônia Ocidental. María Clemencia Ramirez de Jara e Carlos Ernesto Pinzón C. (1986) acompanham o curandeirismo itinerante dos índios do vale do Sibundoy, que percorrem os centros urbanos da Colômbia e Venezuela realizando sessões com *yajé*. Sobre o Santo Daime pode-se ver o livro de Vera Froes (1988) e as teses de Clodomir Monteiro (1983) e Fernando La Roque (1989), bem como o livro de Sharon (1980) sobre o culto do San Pedro no Peru.

Referências bibliográficas

BARUZI, Jean. *Saint Jean de la Croix et le Problème de l'Expérience Mystique*. Paris, F. Alcan, 1924.

BATAILLE, Georges. *L'Expérience Intérieure*. Paris, Gallimard, 1988 (1ª ed. 1943).

- BECKER, Howard. *Sociología de la Desviación*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1971.
- BURROUGHS, W. *Cartas do Yajé*. Porto Alegre, LPM, 1975.
- CAIAFA, J. *Movimento Punk nas Cidades*. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.
- CHAUMELL, Jean-Pierre. *Voir, Savoir, Pouvoir: Le Chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Péruvien*. Paris, Ed. de la EHESS, 1983.
- COULIANO, I. *Expériences de l'Extase*. Paris, Payot, 1984.
- COUSINS, Ewert: "Les Formes Nouvelles du Sacré aux États Unis." In: CASTELLI (org.), *Prospettive sul Sacro*. Roma, Instituto di Studi Filosofici, 1974.
- DELEUZE, Gilles. "Deux Questions." In: JAUBERT & MURARD (orgs.), *Drogues, Passions Muettes. Recherches n° 39 bis*, Paris, 1979.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux*. Paris, Minuit, 1980.
- DELEUZE, G. & PARNET, C. *Diálogos*. Valencia, Pre-textos, 1980.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene. "Cura con Ayahuasca en un Barrio Bajo Urbano." In: HARNER (org.), *Alucinógenos y Chamanismo*. Madri, Guadarrama, 1976.
- DURKHEIM, E. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris, PUF, 1968.
- FROES, Vera. *Santo Daime, Cultura Amazônica*. São Paulo, Jorués, 1988.
- FURST, P. *La Chair des Dieux*. Paris, Seuil, 1974.
- GORDON WASON, R. "Los Hongos Alucinógenos de México: Indagación sobre los Orígenes de la Idea Religiosa entre los Pueblos Primitivos." In: OTT & BIGWOOD (orgs.), *Teonanácatl. Hongos Alucinógenos en Europa y América del Norte*. San Lorenzo de El Escorial, Swan, 1985.
- _____. *El Hongo Maravilloso Teonanácatl*. México, FCE, 1983.
- GORDON WASON, R., HOFFMAN, A. & RUCK, C. *El Camino a Eleusis. Una Solución al Enigma de los Misterios*. México, FCE, 1980.
- GUATTARI, Felix. "Les Drogues Signifiantes." In: JAUBERT & MURARD (orgs.), *Drogues, Passions Muettes. Recherches n° 39 bis*, Paris, 1979.

JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience*. Londres e Glasgow, Collins, 1960 (1ª ed. 1901/1902).

LA BARRE, W. "Les Plantes Psychédéliques et les Origines Chamaniques de la Religion." In: FURST (org.), *La Chair des Dieux*. Paris, Seuil, 1974.

LAPASSADE, G. *Essai sur la Transe*. Paris, Ed. Universitaire, 1976.

_____. *Les États Modifiés de Conscience*. Paris, PUF, 1987.

_____. *La Transe*. Paris, PUF, 1990.

LEARY, T. *Politique de l'Extase*. Paris, Fayard, 1973.

LEUBA, J. *Psychologie du Mysticisme Religieuse*. Paris, F. Alcan, 1925.

LA ROQUE, Fernando. "Santos e Xamãs." Dissertação de Mestrado em Antropologia. UNB, Brasília, 1989.

LEIRIS, Michel. Prefácio a ROUGET, G., *La Musique et la Transe*. Paris, Gallimard, 1980.

LEWIN. *Phantastica*. Paris, Payot, 1970 (1ª ed. 1927).

LEWIS, I. *Êxtase Religioso*. São Paulo, Perspectiva, 1977.

LUNA, L. E. *Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo, Acta Universitatis Stockholmienses, 1986.

MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro, Rocco, 1984.

MAC RAE, Edward. "A Antropologia e o Uso de Drogas - a Questão da Maconha." *Temas IMESC*, 3 (2), São Paulo, 1986 (p. 195-202).

MAFFESOLI, M. *A Sombra de Dionísio*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.

_____. *O Tempo das Tribos*. Rio de Janeiro, Forense, 1988.

MARCHIANO ZOLLA, Grazia. "Le Corps en tant que Vehicule de l'Extase." In: *Transe, Chamanisme et Possession. Actes des II Rencontres Internationales de Nice*. Nice, Ed. Serres, 1986.

MURARD, Numa. "Ecoutes Savantes." In: JAUBERT & MURARD, *Drogues, Passions Muettes. Recherches* n° 39 bis. Paris, 1979.

METZNER, Ralph & LEARY, Timothy. "Sobre a Programação das Experiências Psicodélicas." In: BAILLY & GUIMARD (orgs.), *Mandala. A Experiência Alucinógena*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972.

MONTEIRO, Clodomir. "El Palacio de Juramidam. Santo Daime: um Ritual de Cura e Despoluição." Dissertação de Mestrado. UFPE, Recife, 1983.

NIETZSCHE, F. *El Origen de la Tragedia*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1985.

NUNES PEREIRA. *A Casa das Minas*. Petrópolis, Vozes, 1979.

PAZ, Octavio. "Conocimiento, Drogas, Inspiración." In: *Corriente Alterna*. México, Siglo XXI, 1969.

POLLARI, A. Editorial. *Cêu da Montanha*, ano II, nº 2, Visconde de Mauá, jul. 1989.

RAMIREZ DE JARA, M.C. & PINZON, C.E. "Los Hijos del Bejuco Solar y la Campana Celeste. El Yajé en la Cultura Popular Urbana." *América Indígena*, vol. XLVI, nº 1, jan./mar. 1986.

REINBURG, P. *Bebidas Tóxicas de los Indios del Noroeste del Amazonas: El Ayahuasca. El Yajé. El Huanto. Estudio Comparativo Tóxico-fisiológico de una Experiencia Personal*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1925.

ROUGET, Gilbert. *La Musique et la Transe*. Paris, Gallimard, 1980.

SHARON, D. *El Chamán de los Cuatro Vientos*. México, Siglo XXI, 1980.

SOARES, Luiz Eduardo. "O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa." In: LANDIN, L. (org.), *Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER, 1990.

XIBERRAS, Martine. *La Société Toxicomane*. Paris, Meridiens-Kliencksieck, 1989.

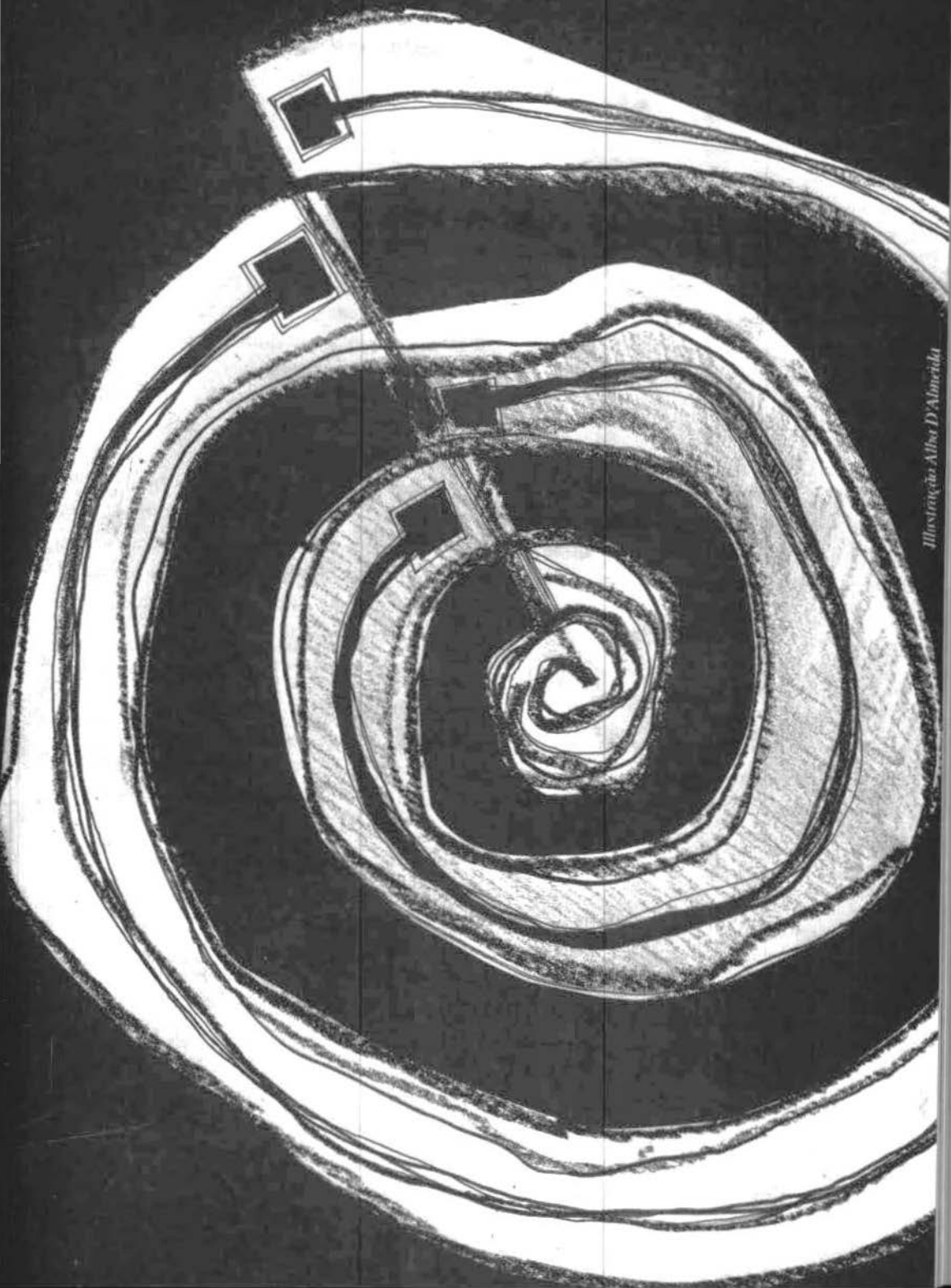
ZINBERG, N.E. *Drug, Set and Setting*. New Haven, Yale University Press, 1984.

P ARA LER GAUCHET

Carlos Alberto Steil

*Antropólogo, professor da Universidade Federal Fluminense (UFF)
e membro da Equipe de Assessoria do ISER*

Desde o primeiro contato, o livro de Marcel Gauchet, Le Désenchantement du Monde, surgiu como um desafio. IncurSIONAR por suas páginas escritas num francês rebuscado e com longos períodos, distinguir, por trás de seu estilo, o que estava afirmando do que negava com a mais sutil ironia, acompanhar os seus altos vôos por largos períodos da história humana, penetrar o seu raciocínio sempre dialético e não linear foi um empreendimento nada fácil. Mas, recompensado pela riqueza e originalidade do seu pensamento, que joga muita luz sobre esta extraordinária invenção do ser humano no Ocidente: a sociedade moderna.



Afastando-se da tentativa de analisar a sociedade moderna a partir de suas normas explícitas ou de seus resultados, Marcel Gauchet busca traçar o fio condutor dessa longa *démarche* que coincide com a *démarche* do ser humano no Ocidente. Por isso mesmo, um processo que, longe de passar por fora da religião, é religioso. De uma “religiosidade” singular, que se afirma na história contra aquilo mesmo que constitui o seu núcleo essencial, e engendrando, assim, a saída do homem da religião.

Colocando-me, em princípio, em sintonia com M. Gauchet, busco, neste trabalho, apresentar seu pensamento a partir de algumas categorias que me parecem centrais em seu livro. Ao mesmo tempo, vou fazendo alguns comentários, para além do texto, registrados especialmente nas notas para que a seqüência do raciocínio do autor não seja interrompida.

A RELIGIÃO NÃO ADJETIVADA

Está fora da intenção de Gauchet dar uma definição de religião, mesmo porque a toma como um dado histórico, não idêntico a si mesmo e em constante mudança. Suas buscas vão no sentido de desvendar a religião em seus momentos objetivos, quando aparece adjetivada. Três grandes marcos sinalizam a história da religião no Ocidente: a religião pura, a religião da transcendência e o “fim da religião”. *Le Désenchantement du Monde* procura traçar esta história, numa perspectiva política, a partir da qual se revela o homem ocidental. Trilharemos este percurso, buscando estabelecer um diálogo com o autor, e introduzir a contribuição de outros autores, que têm pensado a questão da religião e da modernidade.

Antes de nos determos sobre estas grandes etapas da história da religião, convém dizer algumas palavras sobre a religião não adjetivada, ou substantiva, que está presente na obra de M. Gauchet de forma esparsa e assistemática.

Uma tentativa de sistematização permite perceber ao menos três características que se apresentam constitutivas da religião substantiva: seu caráter fenomênico, sua estrutura antropológica e sua operação vital.¹

Enquanto fenômeno, a religião apresenta-se como algo permanente e constante até o presente, dentro das sociedades humanas. A existência mesma das sociedades humanas nos reporta sempre para a “religião como estrutura primordial do tempo coletivo”. Neste sentido, podemos falar de um fenômeno original que “remonta tão longe quanto possamos voltar no

tempo dos homens” e, ao mesmo tempo, universal na medida em que “nenhuma sociedade foi capaz de escapar dele”. No entanto, um fenômeno histórico que deve ser compreendido dentro de “uma idade precisa da humanidade, à qual se sucederá uma outra”.² Um fenômeno que teve seu começo e terá seu fim.

A história da religião revela a existência de uma estrutura antropológica milenar e profunda que acompanha o homem em sua trajetória até o presente. Trata-se da existência de um “foco subjetivo subjacente à crença socialmente determinada e organizada e pouco a pouco colocada a nu pelo seu desdobramento”³ ou, ainda, de um “eixo organizador do imaginário humano”. Um dado antropológico da existência humana que não pode ser colocado em dúvida, embora se possa questionar as interpretações de sua natureza e o seu papel. Como afirma Gauchet, “o infigurável infinito indiferenciado representa um horizonte indeclinável e estruturante para o pensamento”.⁴

O homem que se constituiu humanamente na religião incorporou o religioso, inclusive metabolizando-o e passando a atuar sob outro vetor, que não o da religião instituída. Neste sentido, não se pode falar da perpetuação da estrutura antropológica religiosa, em oposição à crise e perda de influência das grandes instituições religiosas. Ao perder seu caráter público e fundante do social, é preciso se perguntar se ainda podemos chamar de religião “a experiência que se multiplica e se dispersa, dissolidarizando-se das grandes instituições e desligando-se sempre mais das pertencas religiosas”.⁵ Aqui se situa um divisor de águas para os autores que se têm ocupado da questão da religião na sociedade. De um lado estão aqueles que afirmam o “fim da religião”, não atribuindo estatuto religioso às múltiplas manifestações sociais ou experiências privadas que substituem a função fundante do religioso. Estão aí Marcel Gauchet, Michel de Certeau, Pe. Henrique Vaz, Sabino Acquaviva (em parte), entre outros. Do outro lado, aqueles que alargam o sentido de religião a ponto de incluir o conjunto das expressões civis que, segundo esses autores, fundam a existência social. Entre outros, podemos citar Robert N. Bellah, Talcott Parsons.⁶

Enfim, a religião aparece como uma operação que para Gauchet representa sua essência: “o estabelecimento de uma relação de desposseção entre o universo dos viventes visíveis e seu fundamento”.⁷

Esta essência, colocada na origem, vai perdendo sua força através de um processo contínuo de saída da religião e de apropriação, pelo homem, do fundamento que o esvaziava de toda autonomia. Um processo que se dá “não tanto na cabeça dos atores, mas no seio do próprio dispositivo social e de sua dinâmica”.⁸ Noutras palavras, é no nível da “prática coletiva” que o princípio instituinte é questionado, deixando, pouco a pouco, de ocupar o centro da vida social. Para além da consciência individual ou social, no nível da “infra-estrutura” e não da “supra-estrutura”, no coração mesmo do processo coletivo, é colocado em questão o fundamento sagrado da organização coletiva. Inaugura-se, assim, o movimento que

produzirá profundas mudanças, sempre no sentido de construir uma sociedade fundada sobre si mesma, ao invés de se organizar pela arquitetura cósmica de uma integração religiosa.⁹

Enquanto operação, a religião transcende o espaço religioso, cria o espaço não religioso, operando através de uma ação de conjunção e disjunção dentro de um universo que assume a dualidade como horizonte. O visível e o invisível, o presente e o ausente, o imanente e o transcendente surgem na medida em que o sentido original fundante não está mais dado e a religião, que antes nutria os homens desse sentido, passa a operar como guia na travessia entre os dois mundos. Não é mais a religião pura, própria da sociedade holista, onde tudo é presente; mas a religião da transcendência que evoca o ausente e postula a fé. Uma operação que tem seus dias contados, segundo Gauchet, uma vez que a transcendência se encontra num processo inexorável de evanescimento, em favor da afirmação do mundo sensível.

Esta é a radicalidade do “desencantamento do mundo” de que trata o livro de Gauchet. Não estamos apenas diante de uma eliminação da magia enquanto técnica de salvação¹⁰ como afirma Weber, nem de um processo de desmitologização, que, segundo Bultmann, teve origem no próprio texto bíblico.¹¹ Estes se afirmam em função da religião da transcendência, ao passo que o posicionamento de Gauchet está referido ao desaparecimento da religião da transcendência. A instauração de um mundo sem qualquer princípio fundante fora dele, quer no tempo, como o mito, quer no espaço, como o transcendente, é o fato denunciado e anunciado pelo nosso autor.

O fim da religião no contexto deste livro não é apenas o seu fim enquanto fenômeno social, que ganhou visibilidade nas instituições religiosas, nem apenas enquanto estrutura antropológica, que se metaboliza e passa a agir sob outro vetor, mas o fim de uma operação humana que conduziu o homem até o limiar da sociedade moderna. Esta é sua crise mais aguda, não tão transparente quanto a das instituições ou das pessoas que vivem sua fé hoje, mas extremamente devastadora. Uma crise que não é da religião, mas do homem, defrontado com a mais absoluta solidão de quem se pretendeu livre e autônomo.

A RELIGIÃO PURA

Os primeiros tempos da humanidade são a idade de ouro da religião. Na origem está a religião mais sistemática e mais completa¹² que atua como princípio fundante do existir humano-social. Trata-se do período da “sociedade do pensamento selvagem”,¹³ em que os homens se compreendem como cópias do mito, o qual reduz a multiplicidade do visível e do invisível a um único princípio fundador e integral. Como afirma Gauchet, “na origem está a

desposseção radical, a alteridade integral do fundamento”,¹⁴ estabelecendo a dependência total do homem e do mundo deste fundamento.

Romper com esta dependência será a grande aventura do homem no Ocidente que, “das religiões primitivas ao cristianismo moderno, percorre a trajetória de uma apropriação desta fonte de sentido e foco da lei, inicialmente rejeitado e radicalmente fora do domínio dos atores a-humanos”.¹⁵ Uma trajetória que, como mostra Gauchet, não passa “por fora da religião, como se estivéssemos saindo de um sonho do qual acabamos de acordar. Mas nós procedemos dela, nós nos explicamos ainda e sempre por ela. É perguntando sobre a metamorfose que nos tirou dela que temos a possibilidade de aprender a discernir os imperativos que condicionam e regem nossos movimentos”.¹⁶ Para além de um estudo da religião, Gauchet pretende traçar a história e a *démarche* do homem ocidental, não contra a religião, mas nela e por ela, num processo dialético de contradições internas, em que o religioso opera, como princípio de mobilidade colocado a serviço do imóvel, princípio de transformação mobilizado para garantir a inteligibilidade das coisas, a energia do negativo toda inteira voltada em proveito da aceitação e da recondução da lei estável. Aqui está o mistério de nossa história, que começa com a relação conflitual do homem consigo mesmo, que produziu esta incerteza de sua inserção no mundo e sua fecunda instabilidade de ser no movimento. A religião, neste sentido, é o “enigma de nossa entrada a contrapelo na história”.¹⁷ Estudá-la, enquanto objeto científico, é enfrentar um dos principais desafios da antropologia da religião, que é o de voltar-se para as questões religiosas como questões centrais da história da humanidade.¹⁸

Da “sociedade do pensamento selvagem” à sociedade moderna, há um caminho de involução e de ruptura contínua e constante “do primado do religioso, da prevalência absoluta de um passado fundador e de uma tradição soberana que preexistem às preferências pessoais e se impõem irresistivelmente a elas como lei geral e regra comum, enquanto sempre válidas para todos”.¹⁹ Noutras palavras, falar da religião em seu estado puro equivale a falar de um tipo bem determinado de sociedade que Louis Dumont chamou de “holista”, em função do primado do todo sobre a parte que a organiza e em oposição ao nosso próprio modelo individualista.²⁰ Uma sociedade que estabeleceu um laço consubstancial entre religião e fato social, através da instauração do sagrado fundante, colocado no passado mítico e impenetrável, que teve lugar uma vez por todas e do qual nada mais se pode dizer. Resta somente recitá-lo e repeti-lo.²¹

O mito nos coloca frente a um mundo onde tudo está feito, onde o apelo do invisível nos é dado com o sensível, inscrevendo-nos irredutivelmente neste mundo e impedindo toda intenção sistemática de transformação. Neutraliza, assim, qualquer antagonismo estrutural que possa dividir a regra fundamental da reciprocidade humana e social. O mito é o sentido. Ele mantém o social e, por isso, não comporta qualquer fratura. “O imutável como regra é a fonte das atitudes e do pensamento religioso, colocado como fenômeno histórico”²² em seu estado puro.

A RELIGIÃO DA TRANSCENDÊNCIA

O surgimento da religião da transcendência, quinhentos anos antes da nossa era, se constitui na primeira grande crise da religião. Uma crise que aparece como “uma etapa no caminho de uma redução prática da alteridade do fundamento, tal como se encontra, por assim dizer, realizado nas sociedades primitivas”.²³ Um movimento que não terá trégua, até alcançar seu objetivo final, o rompimento com qualquer princípio fundante do social, que pretenda, a partir de fora, se constituir no laço de unidade entre os homens.

Situada num momento axial da história,²⁴ a religião da transcendência será marcada por quatro eventos decisivos: a emergência do Estado, o aparecimento de uma divindade do outro mundo, a apreensão laica do mundo e a experiência da subjetividade.

É com o surgimento do Estado que o Outro religioso entra na esfera humana. Com a emergência de um aparelho de dominações, a divisão entre os homens se institui no meio deles mesmos, e não mais entre eles e o fundamento mítico. Como afirma M. Gauchet, “o dispositivo social, articulado pela divisão política, só poderá funcionar pelo questionamento dos fundamentos imutáveis e sagrados que ditavam sua lei”.²⁵ É este dispositivo de organização social que permite aos homens passar do “registro da ordem recebida” (dada uma vez por todas pelo mito) ao “registro da ordem querida”. Este rompe com “uma economia religiosa da dívida, da intangibilidade das coisas estabelecidas” e cria uma nova atitude onde os homens surgem como agentes que pensam fazer e desejam independentemente do princípio fundante. Como diz Gauchet, “a história, pelo nascimento do Estado, se encontra dividida em duas, abrindo a possibilidade para as sociedades humanas de entrar numa época totalmente nova - mais precisamente, na *história*”.²⁶ A partir da religião da transcendência, nem tudo está dado, nem tudo está feito. Há a possibilidade aberta para a ação dos homens, que podem agir com a ajuda dos deuses.

A dinâmica interna (opressão) e externa (expansão) própria da ação do Estado criou as condições para que o pensamento religioso pudesse romper com a economia primitiva do único fundamento. Com o Estado, efetua-se um processo da subjetivação do fundamento social. Os homens, reunidos mediante a força centrípeta do Estado, passam a se compreender como sujeitos, frente ao outro sujeito, colocado fora do mundo. Uma percepção que só se tornou possível através da universalização da perspectiva terrestre, na medida em que este mundo é visto como *um*, frente ao outro diferente dele. Este movimento instaura a lógica da dualidade e a disjunção entre o aqui-em-baixo e o mais-além, entre o visível, pensado universalmente sob uma única autoridade, e o invisível, a quem este mundo aqui-em-baixo deve se submeter.²⁷

Com a emergência do Estado se dá também a emergência do indivíduo. A autonomia do indivíduo só se torna possível mediante o rompimento com o princípio fundante do todo social, e a instituição da relação de poder na esfera da sociedade. O cidadão livre e senhor de si, diante do Estado soberano, resulta de um vasto e constante processo que se confunde com o processo mesmo da expressão da transcendência na história. Um processo que vai sendo operado pela articulação do visível e do invisível, silenciosamente, na ordem da estrutura ou do acontecimento, e não tanto na ordem do conhecimento.²⁸ Para citar Gauchet: “A dualidade religiosa engendrou a autonomização do ator individual pela relação com a comunidade e seus semelhantes enquanto ator econômico, dedicado à transformação da natureza e à acumulação de seus bens antes de ser constituído cidadão.”²⁹ Noutras palavras, o individualismo gerado pela religião da transcendência, antes de se constituir como individualismo político ou social, surge como individualismo econômico, na medida em que resulta do próprio “regime de relação entre as coisas”,³⁰ dentro do processo de afirmação religiosa da transcendência. Há que se evitar tanto uma apresentação da gênese do indivíduo como resultando unicamente do religioso, quanto restringi-la exclusivamente ao social. Este cuidado está presente na obra de Gauchet e se constitui, a nosso ver, numa das chaves para a compreensão do seu pensamento. A individualidade, a transcendência e o social se instituem através do mesmo processo de subversão silenciosa dos esquemas até então estruturantes de estabelecimento do homem neste mundo e dependência em relação ao princípio fundante.

Marco decisivo nesse processo é o surgimento das monarquias nacionais nos séculos XIII e XIV, com a criação do poder representativo. Este engendra a mais extraordinária alquimia simbólica em termos de legitimidade política e a mais profunda ruptura com toda a lógica do poder que o antecede. Se antes dos Estados nacionais, a divisão no corpo social se dava entre os homens e o poder investido de sacralidade instituído entre os homens, mas com um estatuto diverso, com a idéia de representatividade a divisão passa a ser constitutiva do próprio corpo social, instaurando-se no interior dos homens. “O poder é, nas sociedades modernas, apenas o representante legal e o agente coercitivo da adequação da comunidade política com a sua razão de ser autônoma e seu próprio princípio.”³¹ É o conjunto dos cidadãos que se compreende vocacionado a assumir a total organização coletiva, buscando sua legitimação na medida em que faz coincidir a ação sobre a sociedade (poder) com a expressão da sociedade (sociedade civil).

Ligado a este processo está o nascimento da cidade, que buscará adequar o todo coletivo com o direito igual dos cidadãos, onde “a redistribuição da igualdade da função política se opera sobre o fundo de um constrangimento integrativo sem prevailecimento e dentro da lógica do pertencimento”.³² Uma busca que traz para o centro do princípio constituinte do social a própria ambigüidade,³³ fazendo da troca e do acordo entre os homens a medida de todas as coisas, ao mesmo tempo em que acentua a distância entre as obrigações da cidade e as exigências de posse-de-si-mesmo. Estabelece, assim, a contradição permanente entre as exigências da política, referidas ao registro do pertencimento coletivo, e as exigências

da ética, referidas ao registro do poder sobre si. O ponto de chegada deste movimento será a dissolução do laço de assujeitamento do inferior ao superior e a instauração de um modo de individualismo em que cada membro do corpo político se encontra revestido de uma parte independente e igual da autoridade pública e a abertura de um campo de confrontação, de argumentação, de persuasão, em que é a força da palavra que decide e põe em acordo os espíritos que se embatem.³⁴

O segundo evento decisivo na instauração da religião da transcendência é o aparecimento de uma divindade do outro mundo que engendrará “a passagem de uma experiência de proximidade em relação ao fundamento para uma experiência da diferença..., de um sistema de co-pertencimento em relação a uma multiplicidade de pequenos deuses, para um sistema de separação em relação a um único e oni-reinante princípio divino”.³⁵ É esta nova experiência da diferença e da separação em relação ao princípio religioso fundante que abre a possibilidade da emergência da emancipação humana e da subjetividade.

A imanência do fundamento religioso supunha uma correspondência absoluta entre a ordem manifestada e o suporte sagrado, entre o visível e o invisível, entre o passado e o presente. O surgimento da transcendência estabelece entre estas ordens a dualidade e a disjunção, abrindo espaço para a subjetivação do princípio fundante, que no horizonte da “sociedade do pensamento selvagem” aparecia como indiferenciado e vazio. Uma nova exterioridade, não mais temporal como no mito, mas espacial, vai situar o princípio instituinte do humano num mundo mais-além, possibilitando ao homem a determinação da ordem aqui-em-baixo. No movimento de afirmação de uma divindade colocada num outro mundo e pensada como um outro subjetivo, se dá, também, a afirmação da subjetividade humana e a objetividade do mundo. É neste sentido que se deve compreender a frase de Gauchet: “Quanto mais os deuses são grandes, tanto mais os homens são livres.”³⁶ É a transcendência que permite romper com a determinação absoluta do fundamento e estabelecer uma aproximação dialógica com ele, na medida em que o compreende como um outro, diferente e separado deste mundo.

É no horizonte desta ruptura radical com o fundamento, e de instituição da dualidade como regra absoluta, que vamos compreender o advento da sociedade moderna, juntamente com o desdobramento do cristianismo. Ambos fazem parte do mesmo movimento no qual é possível perceber, ao mesmo tempo, a influência do quadro religioso sobre as significações organizadoras do social e a convergência entre as características do sistema de civilização e o espírito profundo do cristianismo. Um movimento que aconteceu no nível da prática social, informada e trabalhada pela dinâmica da transcendência que engendrou o Deus separado. Antes de alcançar a consciência, e mesmo agindo contra a totalidade dos valores e as convicções reinantes, o cristianismo desencadeou uma imensa transformação das experiências e orientações da atividade humana e dos comportamentos coletivos, no seio da civilização onde secretamente se incorporou.³⁷

A manutenção da contradição como regra e da tensão entre os dois pólos humano e divino como princípio fará surgir um novo universo religioso, que encontra no cristianismo a sua expressão mais acabada. O dogma da Encarnação condensa esta realidade de um modo particularmente revelador. Nele estão representadas as duas ordens, a humana e a divina, de forma plena. Como escreve Gauchet, qualquer que tenha sido o poder do passado, qualquer que seja o esforço para manter a imbricação cósmica do visível e do invisível, há daqui para a frente, no centro do sistema da crença, o inesgotável mistério nutriente da separação e da alteridade condensado na figura do salvador.³⁸ Para o cristão não haverá uma ordem única, mas duas esferas igualmente legítimas, em constante tensão e movimento que, embora se aproximem nos fatos, permanecem essencialmente disjuntivas em seu princípio.

Essa “irreduzível dualidade ontológica”, como a chamou Gauchet, impõe ao cristão o imperativo de manter-se fora de um mundo dentro do qual é preciso admitir viver. Como rejeitar o mundo em que o próprio verbo de Deus se fez carne? Está aqui o ponto de chegada do cristianismo que “rompe com a possibilidade da recusa absoluta do mundo ou da negação do sensível, ao mesmo tempo que permanece a impossibilidade de se acomodar ou de se satisfazer nele. Impõe-se o compromisso necessário de aceitação e negação do mundo”.³⁹ Não se trata de alcançar uma conciliação entre os dois pólos. É sempre uma recusa que está em ação. A mesma recusa fundamental do dado imediato que, em lugar de abstrair-nos do mundo, impele-nos para agir sobre ele. Uma “negação ativa” que, em vez de suscitar uma distância contemplativa, induz-nos a assumir um compromisso em relação a este mundo, visando ultrapassar o dado.

Com o cristianismo inaugura-se uma outra lógica religiosa que leva a uma consagração exclusiva às tarefas da salvação, não se desviando deste mundo ou se instalando fora dele, mas, ao contrário, abrindo-se à plenitude de seu próprio cumprimento.⁴⁰ Uma novidade que só foi possível mediante a afirmação da Igreja, independentemente dos poderes temporais (século XI) e sua organização interna, relativamente centralizadora e integrada, que a faz aparecer como a primeira burocracia do Ocidente, funcionando a partir de seus próprios imperativos, ligados ao seu fim, em ruptura com as normas da sociedade global. Essa afirmação, no entanto, vai criar uma outra tensão permanente entre a mediação pessoal, realizada uma vez por todas na pessoa do Verbo, e a mediação institucional, reivindicada para si pela Igreja.

A Igreja se institui, reivindicando para si o monopólio da mediação entre a comunidade dos vivos e o reino do espírito. Ao mesmo tempo, enquanto depositária do dogma da Encarnação, afirma a impossibilidade desta mediação, visto que “o Filho do Homem realizou uma vez por todas a intercessão axial, onde o humano e o divino se unem e se conjugam num único ser”.⁴¹ Estabelece-se, assim, uma ambigüidade funcional no próprio estatuto da Igreja, enquanto mediadora de Deus, que cria as condições para a sua própria ultrapassagem, sob a forma de uma *démarche* da fé independente dela.⁴² Abre-se, assim, a possibilidade de um

engajamento em relação ao transcendente, no espaço da subjetividade, com a exclusão de toda mediação instituída.

A originalidade do cristianismo está no apelo a uma retirada deste mundo, não em direção a uma terra prometida, mas ao interior de suas almas.⁴³ Um movimento em direção à objetividade que acaba por coincidir com o universalismo: um Deus transcendente que se revela no invisível interior das consciências humanas é também um Deus acessível a todos os homens. O Deus do cristianismo é um deus individualista e universal que convida à concórdia para além das dissensões entre as comunidades e justifica sentir-se intimamente outro em relação à totalidade do mundo.

A apreensão laica do mundo é o terceiro evento decisivo no curso da instituição da religião da transcendência. É a separação de Deus em relação ao mundo ou sua exterioridade espacial que institui o homem como sujeito do conhecimento, possibilitando a ruptura com a ordem da recepção e repetição do mito, própria da “sociedade do pensamento selvagem”. A ordem da compreensão das coisas segundo o universal, estabelecido pela razão humana, é irmã gêmea da articulação dual entre o dado e o que o justifica. Convém lembrar que no horizonte do mito não existe qualquer possibilidade de articulação, mesmo porque o mito não precisa ser justificado.

A religião da transcendência traz para a cena a fratura entre a apreensão do mundo e o seu fundamento. Na medida em que emergem como sujeitos do conhecimento, as criaturas inteligentes se dissolidarizam do resto da realidade criada e rompem com o que as mantém como partes da mesma totalidade da natureza. “É apenas no quadro do desdobramento da diferença das duas ordens de realidade que a oposição entre a esfera do homem e o domínio da natureza pôde tornar-se concretamente operante.”⁴⁴ A originalidade do pensamento de Gauchet talvez esteja no fato de conjugar o processo de desdobramento da religião com o da emergência da racionalidade, vendo-as não como contraditórias, mas como constitutivas de um mesmo movimento em que “a apreensão laica do mundo se nutre da substância religiosa e se desenvolve como sua potencialidade.”⁴⁵

Foi preciso que Deus se tornasse Outro em relação ao mundo para que o mundo se tornasse outro para o homem. Uma vez que Deus está fora do mundo, cabe ao homem assumir a responsabilidade sobre ele, tanto no plano da representação, em que o mundo adquire objetividade, quanto no plano da ação, em que cabe ao homem transformá-lo. Como afirma Gauchet: “A realização da transcendência divina impele o homem a assumir uma responsabilidade metafísica sobre a natureza.”⁴⁶ Se Deus está fora, torna-se permitido ao homem buscar a lei interna das coisas deste mundo e a identidade do corpo coletivo em oposição ao outro transcendente.⁴⁷ A emergência do Deus transcendente terá como termo o fechamento da ordem de realidade deste mundo sobre ela mesma, na medida em que traz

inscrita em sua determinação a recusa de toda submissão a qualquer princípio exterior. O Deus que fora colocado fora do mundo, ao qual se subjugava o sentido total do existir humano-social, paulatinamente vai tornando-se simplesmente o Outro, mediante um processo constante da afirmação da autonomia da esfera do humano, frente ao divino. Como afirma Gauchet, “com o desdobramento completo da exterioridade divina, se completa definitivamente a transformação do modo de pensar e do estatuto da inteligibilidade encetada, desde as primeiras aparições do desvio do fundamento”.⁴⁸

O aparecimento da fé e a emergência do pensamento racional se inserem no interior de uma mesma metamorfose da antiga ordem de pensamento própria do universo mágico-mítico,⁴⁹ através da inversão do seu eixo temporal. Se nas sociedades de pensamento selvagem era o passado imemorial que dava sentido ao presente, nas sociedades da religião transcendente é o presente que dá sentido ao passado.⁵⁰ O pensamento racional não se submete a nenhum princípio do passado, mas tem em si mesmo, em sua lógica interna e no desenvolvimento correto de sua operação, o seu princípio estruturante. É retornando sobre si que ele se justifica. Assim como na operação da fé se tenta articular a dualidade do visível e do invisível, na operação do pensamento racional há também uma lógica dual que a estrutura em torno de uma diferença interna, desde seus instrumentos elementares (concreto/abstrato) até seu ideal regulador (transcendência de seu objetivo em relação aos seus resultados), passando pelo seu uso social (abertura crítica sobre um fundo de senso comum).⁵¹

O último evento que vamos analisar dentro do percurso da religião da transcendência é o da emergência da subjetividade. Assim como a racionalidade, a subjetividade também se nutre do pensamento religioso em sua metamorfose em relação ao princípio fundante. Foi preciso que os deuses se distanciassem deste mundo, se unificassem pelo monoteísmo e se personalizassem para que emergisse o sujeito humano, com uma identidade construída em oposição ao outro mais-além e como indivíduo, distinto do mundo.

“Quanto mais Deus se distancia, tanto mais a relação com ele tende a se tornar pessoal.”⁵² O movimento da transcendência carrega consigo o germe da exclusão de toda mediação institucional. O retraimento do divino, na história, se realiza em proveito da experiência da subjetividade. Um processo que, em seu termo, inverterá totalmente a situação primordial: o esvaziamento do religioso, enquanto princípio fundante, fará com que se busque na experiência da subjetividade o fundamento para as religiões constituídas, no coração de uma sociedade não-religiosa. O problema está em não se dar conta de que esta experiência da subjetividade significa a superação mesma da religião. As questões fundamentais dos sujeitos humanos, quando respondidas em linguagem religiosa, tornam-se incríveis para o homem moderno. Como afirma M. de Certeau: “Se a relação com o outro permanece, hoje, como ontem, essencial à constituição do sujeito individual e coletivo, este outro não é mais Deus. Quando as linguagens religiosas ressurgem nas nossas sociedades, é destituída de crença que elas falam.”⁵³

Situada no fim da disjunção entre o visível e o invisível, no momento da disfunção, a subjetividade já nos coloca no limiar da sociedade pós-religiosa. É preciso ressaltar, no entanto, que a emergência do indivíduo liberto em relação à regra que obedece, aos fins que persegue e da lei que rege “este mundo aqui debaixo”, é gerada no seio do processo religioso e que só será possível decifrar a sua verdade reconstituindo a sua gênese.⁵⁴ Foi preciso colocar o princípio fundante fora do mundo, para que o indivíduo pudesse vivenciar a experiência de estranhamento em relação ao seu próprio mundo. E mais, foi necessária a emergência do cristianismo no Ocidente para que se produzisse a fecunda tensão do sujeito de fé em relação a ele mesmo e à realidade exterior. O duplo pertencimento à comunidade dos crentes e à sociedade humana engendrou a divisão interna do indivíduo e a objetivação do mundo.

A tensão entre o dever de consciência, vivida pelo cristão que se sente livre em relação a este mundo, e o dever de se submeter às regras das autoridades estabelecidas vai provocar a cisão no interior dos atores singulares. A prevalência do dever de consciência se tornou possível na medida em que a Igreja se constitui como uma “comunidade moral”, estabelecendo-se como uma associação religiosa de indivíduos, diferente e em oposição à organização política do Império Romano.⁵⁵ É assim que aparece, segundo Gauchet, “esta criatura não prevista na escala da história global: o ser que se determina segundo suas próprias luzes, seja em relação ao mais além, seja em relação aos seus semelhantes aqui debaixo”.⁵⁶

Foi a partir das virtualidades inscritas, desde o início, na religião da transcendência e no cristianismo ocidental que emergiu o sujeito humano como indivíduo, dotado de poder e interioridade.

O “FIM DA RELIGIÃO”

A segunda grande crise que se abate sobre a religião no Ocidente é esta que estamos vivendo: a crise da religião transcendente, ou o “fim da religião”, como a chamou Gauchet. Todos os autores que vimos analisando situam esta crise a partir dos séculos XVI e XVII, com o advento das ciências modernas e a autonomia das esferas do mundo visível e invisível, cada um passando a se desenvolver segundo as suas necessidades e sua dinâmica própria.⁵⁷ Um movimento original que traz de volta, ao interior do espaço humano-social, o que antes o articulava e o comandava de fora. No entanto, não mais segundo a lógica de origem, mas pelo estabelecimento do devir humano, inscrito no horizonte da história. Noutras palavras, através do desvio do fundamento e do percurso da religião do transcendente, se produziu “uma metamorfose da alteridade religiosa” em favor do pólo do visível. Um percurso que tem como

termo a redução do transcendente a uma dimensão do visível. Como expressa Gauchet: “A recomposição sobre um modo puramente profano da economia da diferença, da separação e da oposição dos homens entre eles.”⁵⁸

Procuraremos analisar esta crise, acompanhando o pensamento de M. Gauchet, a partir de duas questões que consideramos fundamentais: o que significa “fim da religião” no contexto da sociedade moderna? Que sociedade emerge desse processo de esvaziamento do religioso? Como temos feito até aqui, buscaremos confrontar o pensamento de Gauchet com o dos autores que vimos utilizando na elaboração deste trabalho.

Em primeiro lugar, se há algum sentido em falar de um “fim” ou de uma “saída da religião”, não é tanto do ponto de vista da consciência de seus atores, mas da articulação de suas práticas. O que conta, na verdade, é a ordem de suas operações de pensamento, o modo de sua existência e a forma de sua inserção no ser e na dinâmica de sua atividade. Noutras palavras, é em referência à ordem da infra-estrutura, daquilo que é instituinte e organizador do social que se pode falar do “fim” da religião. Na ordem da cultura ou da supra-estrutura, como a chama Gauchet, a religião se mantém, tanto que se pode conceber “uma sociedade atéia composta e governada por uma maioria de crentes”.⁵⁹

O “fim da religião” significa, para Gauchet, uma ruptura na ordem da função social realizada pela religião no conjunto das sociedades conhecidas até a nossa. Se antes a religião fora o princípio estruturante indissolúvel da vida material, social e mental, hoje ela atua apenas em experiências singulares e sistemas de convicção.

Nas sociedades modernas vão aparecer dois outros princípios estruturantes em substituição ao religioso: o *Estado*, em nível da sociedade política, que garante a impessoalidade do poder; e o *mercado*, em nível da sociedade civil que regula as relações entre os homens. Falar do “fim” da religião é falar do papel fundante que o Estado e o mercado adquirem no contexto das sociedades modernas.⁶⁰

“Fim da religião” não significa uma sociedade sem religião, mas “uma sociedade que se constitui, nas suas articulações principais, pela metabolização da função religiosa”.⁶¹ Portanto, não se trata de medir a perda ou não da influência das Igrejas sobre a consciência dos fiéis, ou a diminuição do seu número, ou a frequência de suas práticas, ou a intensidade de sua fé, mas de se perguntar se suas crenças ainda exercem alguma influência sobre a organização da sociedade em que se inserem. Mesmo que subsista uma experiência de tipo religioso, ou que as instituições religiosas mantenham sua influência sobre os fiéis que vivem no quadro das sociedades modernas, se o religioso não é mais fundante, pode-se falar do “fim da religião”. Como afirma Gauchet: “Há uma religião da supra-estrutura capaz de sobreviver à religião da infra-estrutura. A idade da religião como estruturante terminou. Seria ingênuo, no entanto, crer que terminamos com a religião como cultura.”⁶² O esvaziamento da função

social fundante do religioso, segundo Gauchet, estaria acarretando uma erosão muito lenta, mas inexorável, da própria possibilidade da crença. E a questão que se coloca é se uma experiência religiosa, não fundante, que se dá no âmbito da superestrutura ou da subjetividade, seria capaz de sustentar uma crença partilhada e socialmente instituída. Coloca-se, assim, em questão a sobrevivência das grandes instituições religiosas, que tiveram um papel fundamental no curso da religião transcendente. Talvez não haja mais condições para a manutenção das grandes religiões nas sociedades modernas, e a consequência da crise da transcendência seja a multiplicação anárquica e móvel de religiosidades privadas e difusas.⁶³

“Fim da religião” não é uma ruptura casual ou episódica com o movimento do religioso na história, mas o resultado do próprio movimento, engendrado nas suas entranhas, através do remanejamento dos dados e de novas articulações do coletivo pela legitimação pelo futuro. “Compreender esse processo não é somente decisivo para compreender a natureza histórica do religioso, mas indispensável para captar as raízes da originalidade do nosso mundo.”⁶⁴

Que sociedade emergiu desse longo processo que desembocou no “fim da religião” é a questão sobre a qual nos deteremos agora. Três marcos nos dão o perfil dessa sociedade: a institucionalização do conflito, a organização democrática e o não-assujeitamento a qualquer princípio externo.

O conflito, na sociedade moderna, tornou-se o esquema organizador do espaço público fragmentado, e a sua regra máxima, à qual todas as outras estão sujeitas. Tudo o que compõe o espaço comum é objeto de um confronto regrado. Neste sentido, pode-se falar de uma sociedade que renuncia à ilusão totalitária, em razão de um compromisso firmado entre os adversários que se sabem mutuamente inelimináveis.⁶⁵ Trata-se, segundo Gauchet, de “se entender a introdução do antagonismo de classe e da batalha de interesse no coração da competição política como a manifestação da subjetividade social sob outra forma - em ato e não mais em pensamento, relacionalmente e não mais substancialmente”.⁶⁶ Noutras palavras, ao institucionalizar as regras do confronto, a sociedade traz para o seu interior a divisão que antes se dava em relação ao poder revestido de privilégios e ostentação simbólica, instaurando uma realidade social que transcende a consciência dos atores, através dos quais ele se estabelece e funciona.

Todo o processo de instituição da sociedade e de mudança social passa a ser pensado como um produto da combinação dos atores e do equilíbrio dos blocos, dentro do jogo político. O sentido propriamente social de sua luta lhes escapa ou existe independentemente deles. Não há mais qualquer sujeição ao passado, como nas sociedades míticas, nem relação de identidade através do outro transcendente, mas a transferência do outro de fora ao interior da esfera humana, de tal forma que tudo o que mantém a sociedade em seu conjunto está submetido ao domínio dos atores sociais, embora estes, na maioria das vezes, não tenham consciência do seu

papel, uma vez que se trata de uma questão que está referida à “infra-estrutura” e não à “superestrutura”.⁶⁷

A sociedade que emerge dessa segunda crise da religião, ou desse novo “desencantamento do mundo”, como o chamou Gauchet, é uma sociedade onde a alteridade do seu fundamento foi dissolvida democraticamente. Ou seja, aquilo que lhe era exterior e garantia do seu conjunto, o outro transcendente e o poder são absorvidos e dissimulados na funcionalidade de uma máquina político-burocrática, cada vez mais organizada e eficaz. Como afirma Gauchet, “o antigo poder mediador e mantenedor, pensado em íntima e necessária união com a sociedade, deixava aos monarcas, aos corpos e às comunidades deles uma ampla autonomia de princípio, uma vez que estava fundado sobre o reconhecimento de sua consistência social própria”.⁶⁸ A instituição da democracia se dá mediante a restrição desse poder que, ao mesmo tempo em que perde em ostentação simbólica e expressão ritual, ganha em expressão burocrática e onipresença.

Coloca-se aqui a questão da possibilidade de sobrevivência da sociedade civil, na medida em que esta invasão capilar do poder que se dessimboliza não restringe a sua soberania, mas a estende administrativamente a todos os detalhes da vida social.⁶⁹ Se se pensa a sociedade civil como um conjunto de unidades e campos independentes em relação a um poder situado no exterior da vida social, devemos concluir pela sua impossibilidade, frente à atual metamorfose do poder que se dilui no todo social e dispensa qualquer englobante organizador para além das regras de convivência estabelecidas no confronto dos blocos e pela ação dos atores que compõem a sociedade. Trata-se de uma apropriação monopolística da instituição do laço da sociedade pelo mercado, que esvazia as antigas ilhas de sociabilidade da sociedade civil de sua dimensão política. Instituições como a família, as igrejas são cada vez menos capazes de fornecer um princípio de coesão a partir da produção de representações comuns, de convicções partilhadas, do imaginário instituinte, uma vez que se trata de assegurar o laço entre os homens através do real cristalizado no sistema burocrático e na impessoalidade do mercado, para além de qualquer laço místico com o outro.

Gauchet situa a cristalização do sistema burocrático no final do século XIX, início do XX.⁷⁰ Um sistema que se caracteriza pela renúncia ao caráter régio com sua ostentação e pelo desenvolvimento do Estado sob a forma de serviços públicos. Entre estes dois pólos se estabelece uma relação inversa: tanto mais os atributos e a empresa do Estado se alargam, quanto menos ele se impõe, ou seja, o que ganha em ação capilar perde em exterioridade simbólica, fazendo coincidir a expansão burocrática com o desaparecimento de formas autoritárias de poder, a legitimação pela eficiência administrativa com a metabolização da sua função no mercado.

Essa cristalização do sistema democrático tem suas raízes no século XVIII, que estabelece os seus princípios e as suas regras, através da emergência do social como sujeito,

e da expansão da representatividade que engendram a forma ideal de uma sociedade sujeita a ela mesma. Um processo que passa pela imanência dos cidadãos ao soberano ou pela reabsorção do governo no seio da sociedade,⁷¹ mas que não se faz em favor de uma soberania popular, e sim da expansão do poder que se consubstancia numa instância autônoma e impessoal, representada pelo mercado. Trata-se, segundo Gauchet, da passagem de um “sistema de exterioridade”, em que o princípio de coesão social estava fora, para “um sistema de separação”, em que ele é internalizado, mas separado em relação à sociedade.⁷² Para além da vontade e da consciência dos atores sociais, o mercado determina as relações sociais.

Entramos, assim, na última marca do perfil da sociedade moderna, o seu não-assujeitamento ao exterior pela instituição da articulação entre o visível e o invisível no seu próprio seio. A relação estruturante entre o visível e o invisível, que na sociedade da religião transcendente se dava dentro de uma concepção espacial, na sociedade “pós-religião” volta a se dar dentro de uma concepção temporal, mas não mais se articulando com o passado intemporal do mito fundador e sim em vista do futuro que é preciso construir. Como escreve Gauchet: “Tudo o que será amanhã já está presente nas mãos dos vivos.”⁷³ As razões e as causas das quais depende a marcha da sociedade se encontram no interior dela mesma, e distribuídas entre seus componentes. Determinada exclusivamente por si mesma, esta sociedade se articula a partir de suas divisões internas de tempo, poder, interesse e pensamento. O laço entre os homens é concebido e praticado sem qualquer referência ao mito fundador ou aos deuses exteriores. “Somos habitantes de um mundo que voltou radicalmente as costas ao reino dos deuses.”⁷⁴

Há dois séculos teve início esse processo de instituição de uma sociedade fora da religião, inventado pelo Ocidente, e que tem se revelado não só pensável, como viável. No entanto, nada nos pode garantir que ele seja irreversível. Talvez possa haver, ainda, um desvio pelo religioso, ou ainda, como afirma Gauchet, “a religião pode vir a ser um foco futuro de invenção cultural”.⁷⁵

O eclipse dos deuses não institui o homem como deus. Ao contrário, foi preciso que os deuses se eclipsassem para que ele renunciasse ao seu sonho de ser deus e verificasse que é apenas humano, sujeito à falta. Nesse sentido, o esvaziamento sucessivo dos dispositivos religiosos pode ser compreendido como um questionamento aberto no âmago de nós mesmos e que está exigindo a assunção de si como resposta. Isto nos leva a crer que as colagens sincréticas e instáveis oferecidas por um retorno ao passado, ou por uma “recuperação instrumental da religião”, ou ainda por um “uso compensatório do religioso” obturam a fratura, inscrevendo o sujeito no registro da imobilidade e da repetição.⁷⁶ Se há um sentido para a religião, não será o de restabelecer um novo sistema de a-subjetivação que pretende poupar-nos de ser sujeitos, desviando-nos da questão do sujeito.

Notas

1. Cf. Bellah, R. "Between Religion and Social Science." *In*: Capporale, Rocco e Grumelli, Antonio (orgs.), *The Culture of Unbelief*, The University of California Press, 1971, p. 292-293.
2. Gauchet, M. *Le Désenchantement du Monde*. Paris, Gallimard, 1985, p. 10.
3. *Idem*, p. 134.
4. *Idem*, p. 135.
5. Certeau, Michel de. "Lieux de transit." *In*: *La Faiblesse de Croire*, Paris, Editions du Seuil, 1987, p. 251.
6. São paradigmáticos os artigos de Bellah e Parsons no livro *The Culture of Unbelief*, que citamos.
7. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 11.
8. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 28.
9. No texto de M. de Certeau este processo é apresentado de forma muito clara e precisa. Convém ressaltar que, tanto para Certeau quanto para Gauchet, trata-se de uma escolha e não de uma lei que se impõe de fora, num quadro de evolucionismo social. Tanto assim que este processo só acontece no Ocidente. Uma escolha que não é colocada no nível da consciência, mas do vivido, ou da prática.
10. Citado por Gauchet, M., *op. cit.*, p. 1.
11. Cf. Bultmann, Rodolf. *Crer e Compreender*. São Leopoldo, Sinodal, 1986.
12. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 12.
13. Para sermos mais precisos, não deveríamos falar de sociedade neste período da história humana, porque enquanto *constructo* mental e consciência coletiva ela não existe.
14. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 12.
15. *Idem*, p. 12-13.
16. *Idem*, p. 137.

17. *Idem*, p. 11.

18. Convém lembrar a corajosa posição de J. Milton Yinger em seu livro provocativo *Sociology Looks at Religion* (Nova Iorque, MacMillan, 1961) em que afirma: o estudante da sociedade precisa ser um estudante da religião; e o estudante da religião precisa ser um estudante da sociedade (citado por Grumelli, Antonio. "Secularization: between Belief and Unbelief." *In*: Capparale, R. e Grumelli, A. (orgs.), *The Culture of Unbelief*. The University of California Press, 1971, p. 79). Ao escrever "uma história política da religião" (subtítulo do livro), Gauchet enfrenta outro desafio, manifestado por Sabino Acquaviva: o de construir uma sociologia leiga e política da religião (cf. Acquaviva, Sabino e Stela, R. *Fine di un' Ideologia: la Secollarizzazione*. Roma, Barlu, 1989, p. 18). Michel de Certeau também denuncia o tratamento que as ciências sociais têm dado à religião, tomando-a como um produto, um sintoma ou um resíduo das ciências (Certeau, Michel de. "La Rupture Instauratrice." *In*: Certeau, M. de, *op. cit.*).

19. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 18.

20. Citado por Gauchet, M., *op. cit.*, p. 18.

21. Cf. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 74.

22. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 20.

23. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 27.

24. A expressão de Jaspers "época axial" é empregada por Gauchet para falar deste momento fulcral na história da humanidade. Situada entre 800 e 200 a.C., esta extraordinária onda que atinge a Pérsia, a China, a Índia, a Grécia e a Palestina cindiu a história das religiões em duas e produziu um trabalho espiritual, subterraneamente inscrito, na divisão política e em sua expansão.

25. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 31.

26. *Idem*, p. 28.

27. Esta reflexão está referida ao texto de Gauchet que é desenvolvido nas páginas 138-141.

28. Convém sublinhar aqui que a posição de Gauchet sobre este processo humano não nos parece evolucionista, na medida em que ele ressalta "a irredutível contingência das condições que presidiram as inflexões maiores e a particularidade notável de cada um dos nós principais onde se decidiu cada um dos elementos de seu desenvolvimento" (cf. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 138). Nosso autor fala, ainda, de "um determinismo de essência e liberdade da existência", o que nos permite ver a "concretização do religioso na existência como uma indeterminação última", uma vez que nada o obrigaria a se produzir, embora sua lembrança, em certa medida, o torna explicável.

29. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 127.

30. O conceito de economia como “regime de relação entre as coisas” aparece em Gauchet, M., *op. cit.*, p. 128.

31. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 201.

32. *Idem*, p. 210.

33. Na “sociedade do pensamento selvagem” esta ambigüidade estava exorcizada através da unidade do fundamento que estabeleceu de uma vez por todas o social. Nas sociedades onde o poder não é representativo, a ambigüidade estava garantida pela socialidade do poder, frente ao qual o conjunto dos súditos deveria se submeter. É com o advento do poder representativo no seio da sociedade moderna que a ambigüidade do poder se instaura como elemento constitutivo do próprio corpo social. A ambigüidade não será mais nem exorcizada, nem suportada, mas querida e mantida.

34. Esta questão da relação entre ética e política pode ser aprofundada através do valioso artigo de MacDowell, João Augusto, “Ética Política: Urgência e Limites.” *Síntese* (48): 7-34, jan.-mar. 1990. Unidas no pensamento de Platão e Aristóteles, a ética e a política estarão separadas na concepção moderna do Estado (cf. Lima Vaz, Henrique. “Ética e Política.” *Síntese* (29): 5-10, 1983). Em Aristóteles, a política aparece como a particularização do *ethos* no campo da prática comunitária, enquanto realização da liberdade do indivíduo e participação na vida da pólis. A política tem um caráter técnico, de edificação da pólis, subordinado à ética, enquanto corpo definido de valores. A crise do *ethos* político resulta do abalo dos valores que até então orientavam a vida pública. Junto com o abalo dos valores da vida pública (cf. Arendt, Hannah. *A Condição Humana*. 4ª ed., Rio de Janeiro, Forense, 1989), aparece a emergência do individualismo como matriz das sociedades modernas avançadas do Ocidente. A questão que se coloca, então, é: a motivação individualista é capaz de assegurar indefinidamente a integração social e o bom funcionamento da sociedade? Ou os valores constitutivos do *ethos* individualista têm condições de fundamentar uma convivência social coerente com a dignidade da pessoa humana? A resposta de MacDowell vai no sentido de afirmar que a construção de um novo universo axiológico que fundamente o *ethos* da sociedade moderna não terá como base nem a razão, mesmo em sua forma comunicativa ou política (Habermas), nem a religião, como pretende Bellah, mas “a acolhida daquilo que se manifesta como sentido global, anteriormente à atividade argumentativa da razão” e “a experiência do sentido (que tem caráter supra-racional) comum para a vida social que não acontece através da iniciativa do homem, mas a partir de uma revelação, que lhe escapa e que lhe cabe tão-somente secundar. Daí que não se possa apontar de antemão para tal ou qual tradição como capaz de fornecer os valores que dão sentido à práxis social” (MacDowell, A., *op. cit.*, p. 33).

35. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 53.

36. *Idem*, p. 53.

37. Segundo Gauchet, o protestantismo veio apenas se ajustar a este movimento desde longa data incrustado na civilização ocidental.

38. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 97.

39. *Idem*, p. 182.

40. *Idem*, p. 98.

41. *Idem*, p. 104.

42. É esta ambigüidade que permite a emergência, no seio da Igreja, da própria Teologia da Libertação. Na medida em que desloca o acento da Igreja para o Reino de Deus, a Teologia da Libertação percorre o mesmo veio dos questionamentos que se fazem à Igreja, em relação à sua pretensão de exercer o monopólio da mediação entre o visível e o invisível. Uma vez que o Reino de Deus ultrapassa as fronteiras da Igreja e é pensado como universal, a mediação da Igreja passa a ser vista como uma entre outras mediações. E mais, tendo em vista que, como afirma Certeau, “a sociedade moderna fez da religião não mais um sinal de uma verdade, mas o mito ambíguo de um enigma” (Certeau, Michel de, *op. cit.*, p. 190), a mediação eclesial perde sua importância para outras mediações mais efetivas, que se encontram na ordem da práxis e da razão. Se a Igreja aponta, enigmáticamente, para os valores do Reino, a política e a ética o realizam. Articulando-se com outras forças e instituições, a Teologia da Libertação pode fazer o seu próprio caminho independente da Igreja ou mesmo contra ela, uma vez que a fé se decide no interior da subjetividade humana e no espaço da ética e do compromisso social que se nutrem da memória do único evento decisivo na história da humanidade: a Encarnação do Verbo de Deus. É ainda esta *démarche* da fé, independente da mediação da Igreja, que permite ao Pe. Vaz referir-se a uma experiência do sagrado ou de Deus que pode se dar através de outros meios que não a religião e reivindicar a legitimidade de uma “linguagem da fé como forma do existir humano, no seio de um mundo que se constrói num espaço de inteligibilidade profundamente diferente na sua estrutura” (Lima Vaz, H. “Fé e Linguagem.” *In*: Lima Vaz, H. *Escritos de Filosofia. Problemas de Fronteira*. São Paulo, Loyola, 1986, p. 174). Convém, também, lembrar da distinção que Sabino Acquaviva faz entre experiência religiosa e prática religiosa, mostrando que, na medida em que se atenua o valor simbólico da Igreja na sociedade moderna, a religião se faz pessoal, produzindo uma profunda crise no âmbito das práticas religiosas (institucionais) e o surgimento de uma religiosidade extra-eclesial (Acquaviva, Sabino, *op. cit.*, p. 3-57).

43. Esta retirada, segundo Hannah Arendt, foi admiravelmente resumida no antagonismo entre o cristianismo e a *res publica*, expresso na fórmula de Tertuliano: “*nec ulla magis res aliena quam publica*” (“nada nos é mais alheio que o que tem importância pública”). Citado por Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 84. Para Hannah Arendt o caráter extraterreno do cristianismo tem sua razão na frustração de suas esperanças escatológicas e não na perecibilidade do mundo. Foi a devoção às boas obras que fez com que os primeiros cristãos levassem uma vida o mais possível afastada da esfera pública.

44. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 91.

45. *Idem*, p. 90.

46. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 128.

47. Este processo é bem mais complexo do que a forma simplificada e didática em que somos obrigados a apresentá-lo, por razões dos próprios limites por nós estabelecidos para este trabalho. É preciso ter presente que a passagem da ordem primitiva à ordem da transcendência não se dá de forma

linear, nem cronológica. A nova experiência espiritual emerge de dentro da velha estrutura, combinando elementos de uma determinação absoluta do fundamento, com os de uma nova estrutura inédita que tende a se afirmar à base da dualidade e da diferenciação do fundamento, como um outro personalizado.

48. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 57.

49. É somente no horizonte da religião transcendente que podemos falar de fé, na medida em que é só aí que o fundamento está ausente. A fé, como subdivisão da função simbólica, é sempre a evocação do ausente e sinalização do sentido para além da linguagem (cf. Lima Vaz, H., *op. cit.*, p. 159-189). Como afirma Certeau, é a falta que articula o discurso cristão e remete sempre para um terceiro ausente (cf. Certeau, M. de, *op. cit.*, p. 217-223). Ou, ainda, como escreve Gauchet: “Na multiplicidade mágica as forças invisíveis são indissociáveis de suas manifestações visíveis. Elas são a carne de um mundo em sua pluralidade. Nela não há possibilidade nem da física nem da teologia” (Gauchet, M., *op. cit.*, p. 206). É somente com o advento da religião da transcendência que a fé se torna uma exigência, na medida em que provoca uma ruptura com a evidência sensível e um corte com a ordem das aparências. Há sempre um sentido ou algo que transcende o dito ou o dado. Em Luckmann, por exemplo, aparece uma distinção clara entre fé e religião, onde afirma: “Fé não é uma dimensão essencial da condição humana, mas representa uma articulação histórica de algo que é um elemento universal da existência humana em sociedade: a religião” (Luckmann, “Belief, unbelief and religion.” *In*: Capparale, R. e Grumelli, A. (orgs.), *op. cit.*, p. 23).

50. Numa aula proferida em 1983, no College de France, Foucault comenta o texto de Kant “*Was est die Aufklärung*” e afirma que ele inaugura o discurso filosófico da modernidade. Até então a questão da modernidade fora formulada em sua vinculação com o passado. Com o seu ensaio, Kant substitui a relação com o passado por uma relação com o presente: a atualidade é integrada em si mesma, como objeto próprio da investigação filosófica. O texto de Kant é de 1784. Cf. Rouanet, Sérgio Paulo. *Razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 222.

51. Cf. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 205-206.

52. *Idem*, p. 77.

53. Certeau, M. de, *op. cit.*, p. 244.

54. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 182.

55. Comunidade moral aqui é empregada no sentido durkheimiano, ou seja, num sentido civil de entidade religiosa. Para ele, o conjunto das crenças e práticas religiosas constituem expressões simbólicas da mesma comunidade moral. Para uma melhor compreensão, ler Grumelli, Antonio. “Secularization: between Belief and Unbelief.” *In*: Capparale, R. e Grumelli, A. (orgs.), *op. cit.*, p. 77-90.

56. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 194.

57. Ver Gauchet, M., *op. cit.*, p. 232-233: “Momento em que os fenômenos originais nascidos do desdobramento da transcendência cristã se voltam contra a matriz que fez da incorporação da

própria substância religiosa a mola central do seu desenvolvimento." Acquaviva, S., *op. cit.*, p. 7, fala do século XVI como o início do "eclipse do sagrado", a partir do qual a crise da prática religiosa passa a coincidir com a da religião. M. de Certeau diz que "a partir do século XVII a sociedade ocidental teria escolhido se definir pelo risco de se fundar sobre ela mesma, em lugar de ser organizada pela arquitetura cósmica de uma integração religiosa" (Certeau, M. de, *op. cit.*, p. 207).

58. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 233.

59. *Idem*, p. III.

60. As mudanças atuais no mundo, com a queda dos Estados totalitários do Leste Europeu e a constituição dos grandes blocos econômicos (Europa, Japão, Coréia e Tigres Asiáticos, Estados Unidos e Canadá) para além dos interesses nacionais apontam para uma prevalência do mercado sobre o Estado e para a absorção deste por aquele, através de uma integração do papel do Estado no interior da sociedade civil, como parte do mecanismo de regulação da vida social. Está em curso um processo de imanência do Estado na sociedade civil, que é parte do mesmo movimento de superação do transcendente, através de sua redução à esfera do visível.

61. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 234.

62. *Idem*, p. 236.

63. Convém aqui traçar alguns pontos de confronto entre o pensamento de Gauchet e o de Bellah. Para este autor, "a religião, ao invés de tornar-se crescentemente periférica, está novamente movimentando-se para o centro de nossas preocupações culturais" (Bellah, R. "Between Religion and Social Science". In: Capparale, R. e Grumelli, A., *op. cit.*, p. 280-281). O que permite a Bellah ver a realidade de forma tão diferente de Gauchet? Que premissas ele utiliza? Ao que parece, Bellah toma a religião como um fator invariante e um princípio seminal inscrito na própria natureza humana, que faz com que quanto mais o religioso declina, mais tenta afirmar a sua perpetuidade antropológica; quanto mais fica evidente o seu crepúsculo público, tanto mais é preciso sublinhar o seu aspecto interior. "O que geralmente é chamado declínio da religião é apenas o declínio do controle externo do sistema religioso e da crença tradicional. A religião, como aquela forma simbólica, através da qual o homem se depara com as antinomias do seu ser, não decaiu; na verdade, não pode decair, ao menos que a natureza humana cesse de ser problemática para ele. A conclusão é que a religião é parte da vida específica do homem, tão central para sua autodefinição quanto a palavra." Ao mesmo tempo, identifica a religião com a experiência pessoal no nível do *self*. "Talvez o equivalente contemporâneo para o tradicional ateu poderia ser aquele que não faz experiência da dimensão da interioridade" (Bellah, R. "The Historical Background of Unbelief." In: Capparale, R. e Grumelli, A., *op. cit.*, p. 46-47). Se a religião não pode acabar, tudo tem que ser religioso: daí seu conceito de "religião civil" como o *ethos* comum a toda sociedade. "Para Bellah, não há outra maneira de reconstruir uma base comum para a sociedade além do recurso às tradições fundantes da própria nação, no caso norte-americano, as tradições bíblica e republicana" (MacDowell, J.A., *art. cit.*, p. 22). Ao que parece, Bellah, ao generalizar desta forma os valores religiosos, acaba por diluir totalmente a religião e, ao mesmo tempo que nega a sua metamorfose, nega também a autonomia das instâncias não religiosas.

64. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 136.

65. Não há, na sociedade que emerge do “fim da religião”, qualquer possibilidade de uma pretensão totalitária por qualquer um dos seus componentes, uma vez que a contradição, encarnada no mercado, estabelecido como princípio organizador, está no meio dos atores sociais, e não permite sua apropriação por qualquer um deles. O outro não está mais fora, a partir de onde pode dominar, mas está dentro, diluído nos múltiplos poderes.

66. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 279.

67. Estaria, neste ponto, segundo MacDowell, a origem do espírito do corporativismo e do individualismo dominante da cultura moderna que exige a busca de uma nova fundamentação comum às normas de convivência social, para além de uma repetição do esquema religioso, como pretende Bellah, ou de uma racionalidade comunicativa, como propõe Habermas. Talvez aqui MacDowell coincida com Gauchet, quando afirma que “a redescoberta de um sentido comum para a vida social não acontece através da iniciativa do homem, mas a partir de uma revelação que lhe escapa e que lhe cabe tão-somente secundar” (cf. MacDowell, J.A., *art. cit.*, p. 11-13 e 33). Mas diverge de Gauchet na importância que atribui a esse elemento sobrenatural.

68. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 286.

69. Queremos crer que, assim como a função do religioso se metaboliza no processo histórico, no âmbito das sociedades democráticas a função do Estado é metabolizada no mercado. Haja vista que, hoje, as sociedades democráticas são identificadas com as sociedades de mercado no discurso corrente.

70. Cf. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 288.

71. Acredito que estas premissas da democracia colocam as condições para a superação do Estado enquanto função. Esta, como temos afirmado, está sendo absorvida pelo mercado, na medida em que ela se dilui no conjunto da sociedade e perde seu caráter de exterioridade. Neste aspecto, nossa posição difere da de Gauchet que vê na absorção do poder na sociedade a condição para a expansão sem precedente do Estado (cf. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 284).

72. Gauchet, M., *op. cit.*, p. 284.

73. *Idem*, p. 278.

74. *Idem*, p. 290.

75. *Idem*, p. 293.

76. Os conceitos que usamos aqui, “recuperação instrumental da religião” e “uso compensatório do religioso”, podem ser aprofundados nos artigos de Schlegel (Schlegel, J.L. “Revenir de la Sécularization?”. *Esprit* (113-114): 9-23, abr.-maio, 1986) e do Pe. Vaz (Lima Vaz, H. “Religião e Sociedade nos Últimos Vinte Anos (1965-1985).” *Síntese* (42):27-47, jan.-abril 1988), respectivamente.

Referências bibliográficas

- ACQUAVIVA, Sabino e STELLA, R. *Fine di un'Ideologia: la Secollarizzazione*. Roma, Barlu, 1989.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 4ª ed. Rio de Janeiro, Forense, 1989.
- BELLAH, Robert N. "The Historical Background of Unbelief." In: CAPPORALE, R. e GRUMELLI, A. (orgs.), *The Culture of Unbelief*. Berkeley, The University of California Press, 1971, p. 39-52.
- . "Between Religion and Social Science." In: CAPPORALE, R. e GRUMELLI, A. (orgs.), *The Culture of Unbelief*. Berkeley, The University of California Press, 1971, p. 271-293.
- BULTMANN, Rodolf. *Crer e Compreender*. São Leopoldo, Sinodal, 1986.
- CAPPORALE, Rocco e GRUMELLI, Antonio (orgs.). *The Culture of Unbelief: Studies and Proceedings from the First International Symposium on Belief Held at Rome*. Março 1969. Berkeley, The University of California Press, 1971.
- CERTEAU, Michel de. *La Faiblesse de Croire*. Paris, Editions du Seuil, 1987.
- GAUCHET, Marcel. *Le Désenchantement du Monde*. Paris, Gallimard, 1985.
- . "Fin de la Religion?" *Le Debat* (28): 155-75, 1984.
- GRUMELLI, Antonio. "Secularization: between Belief and Unbelief." In: GRUMELLI, A. e CAPPORALE, R., *The Culture of Unbelief*. The University of California Press, 1971, p. 77-90.
- LIMA VAZ, Henrique. "Ética e Política." *Sintese* (29): 5-10, 1988.
- . *Escritos de Filosofia. Problemas de Fronteira*. São Paulo, Loyola, 1986.
- . "Religião e Sociedade nos Últimos Vinte Anos (1965-1985)." *Sintese* (42): 27-47, jan.-abr., 1988.
- LUCKMANN, Thomas. "Belief, Unbelief and Religion." In: CAPPORALE, R. e GRUMELLI, A. (orgs.), *The Culture of Unbelief*. Berkeley, The University of California Press, 1971, p. 21-38.
- MACDOWELL, João Augusto. "Ética Política: Urgência e Limites." *Sintese* (48): 7-34, jan.-mar., 1990.

MONGIN, Olivier. "Quand la Religion s'Éclipse..." *Esprit* (106): 34-49, out., 1985.

PARSONS, Talcott. "Belief, Unbelief, and Disbelief." In: CAPPORALE, R. e GRUMELLI, A. (orgs.), *The Culture of Unbelief*. Berkeley, The University of California Press, 1971, p. 207-245.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 222.

SCHLEGEL, Jean-Louis. "La Religion Est-Elle Finie?" *Études* 363 (4): 867-81, out., 1985.

———. "Revenir de la Sécularization?" *Esprit* (113-114): 9-23, abr.-mai., 1986.

VALADIER, Paul. "Le Débat du Débat." *Le Débat* (32): 181-87, 1984.

A TRADIÇÃO AFRO-BRASILEIRA

FRENTE À TELEVISÃO OU DUAS MORTES

ENTRE A FICÇÃO E REALIDADE

Rita Laura Segato

Antropóloga, professora da Universidade de Brasília (UnB)

O mágico e o misterioso têm, na literatura antropológica, um lugar ambíguo. A frequência com que nos deparamos com eles durante os nossos trabalhos como etnógrafos e o extenso capítulo disciplinar sobre irracionalidade e crença não têm feito, contudo, que o mágico e o misterioso obtivessem nem legitimidade nem um verdadeiro estatuto existencial no nosso pensamento. Cada vez que eles se apresentam aos nossos olhos de etnógrafos, o nosso senso de responsabilidade nos leva a desmontá-los exaustivamente até encontrarmos a estrutura racional que por trás deles se encontra: produtos do ilusionismo cultural nativo, devem ser tornados plausíveis, digeríveis, a risco de, por não fazê-lo, perdermos a nossa reputação e legitimidade científica no perigoso contato com o imaginário ingênuo que estudamos.



O presente texto resulta justamente da insatisfação frente a este aspecto da prática dos antropólogos. Tentei, nele, manter-me beirando o caráter inexplicável de duas mortes, uma ficcional e outra verídica, e conduzir o leitor ao longo dessa fronteira -às vezes evanescente- que separa o racional do irracional.

PRIMEIRO EPISÓDIO: ÁGUA VIVA NOS XANGÔS DE RECIFE

Em 1980, durante o meu último período de pesquisa entre os xangôs de Recife, me vi contrariada por um obstáculo tão imprevisto como, naquela ocasião, inconveniente: todos os dias, de segunda a sábado, às oito horas da noite, o povo do santo interrompia seus afazeres domésticos ou rituais para assistir novela. Toques, *oboris*, lavagens de cabeça que davam início a complexas seqüências de rituais de iniciação e tudo, absolutamente tudo, começava depois que a última cena de *Água Viva* estivesse acabada.

Eu, por minha parte, sendo forasteira, resisti por um tempo. Saía do cômodo onde a televisão dominava absoluta e ficava rascunhando na minha caderneta as novidades do dia. Mas, às vezes, quando a hora da novela me surpreendia de visita fora da casa de santo onde morava e, portanto, não me sentia à vontade para abandonar a salinha onde a audiência se encontrava reunida, permanecia sentada, tensa, me remoendo pelo que entendia como uma perda de tempo enervante, um tempo que saía caro à minha pesquisa. E creio que foi justamente nessas ocasiões que fui ficando, sem sequer percebê-lo, gradualmente cativa e vulnerável aos encantos da novela das oito.

Era essa a circunstância por excelência em que, aos olhos de qualquer pessoa que chegasse da rua, eu me confundia totalmente com o grupo doméstico e poderia passar por mais um dos seus membros. Frente à tela: um entre todos os habitantes do Brasil, um cliente indiferenciado do culto, sentado entre o pai, as filhas-de-santo de cabeça raspada há pouco, os filhos de criação, um *acipa* e algum filho ou cliente de visita para bater nos pés do santo ao fazer ou agradecer algum pedido.

Contudo, aconteceu que, pouco a pouco, alguns comentários me foram levando a suspeitar que eu estava sendo testemunha, sem querê-lo e sem buscá-lo, de um fato que, embora previsível para qualquer um que estivesse a par das questões levantadas pela fenomenologia do conhecimento, não deixava por isso de resultar extraordinário ao experimentá-lo agora pessoalmente: o que a tela desfechava frente a eles não era o mesmo que revelava para mim. O que eu via não era o que estava sendo visto, ali, por ninguém mais.

Obviamente, o enredo e os personagens eram os mesmos, mas havia algo sutil no âmbito da interlocução entre a novela e eu. O percurso através do qual o mundo dos meus informantes traçava sua interseção com o mundo da novela não era o mesmo em que o meu mundo se cruzava com ele.

Consideremos primeiro os nossos pré-conceitos sobre realidade e ficção. Ainda pensamos que estão fora de questão e acima de qualquer dúvida: a realidade, do lado da verdade e anterior a qualquer afirmação que possamos emitir a respeito dela; a ficção, do lado da mentira - embora nobre - e, portanto, desvio intencional em relação aos fatos.

Obtive um dia, contudo, uma chave estranha que derrubou essas categorias ou, mais exatamente, esses estatutos do real e do ficcional, e que começou a desnudar as diferenças entre meu olhar e o deles. Na novela havia a personagem de uma doméstica, encarnado por uma atriz que, segundo iria comprovar mais tarde, desempenha repetidamente esse papel. Apontando para ela, uma mãe-de-santo de alta patente e de cuja inteligência não é possível duvidar, me disse assim:

“Eu conheço aquela mulher. Ela era daqui, do Recife. Foi para o Rio, e agora está trabalhando de empregada lá.”

Tive a intenção imediata de reagir. Abri a boca para corrigi-la e passar-lhe o tipo de informação que certamente estava necessitando, mas duvidei e me abstive antes de chegar a pronunciar palavra.

Esse primeiro indício me tirou das certezas da novela das oito, e devolveu-me ao trabalho nesse horário. Comecei assim a prestar atenção nos meus colegas de auditório.

OPOSIÇÃO ENTRE FICÇÃO E REALIDADE

As minhas perguntas iniciais se dirigiram justamente ao tema da oposição ficção-realidade que surgira do comentário da mãe-de-santo. É claro que faltava a eles informação sobre como se produz uma ficção televisiva, mas, me pareceu, não era só isto, porém, uma aproximação geral aos gêneros narrativos diferente da nossa o que nos distanciava. A oposição ficção-realidade não ocupava lá o lugar absolutamente central que ela tem no nosso pensamento.

Isto veio confirmar-se quando percebi uma peça silenciosa, porém fundamental, na arte deles de assistir novela: o mito. Era o mito o único horizonte real, contra o qual ficção e realidade se igualavam na sua transitoriedade. A passagem do mundo do sofá para o mundo da tela se dava sem cortes e sem conflitos, duas realidades na sua interação, interpenetrando-se sem solução de continuidade, as duas formando parte do aqui e agora fugaz, frente à verdade estável do mito. Sob a aparência dos personagens da novela, assim como sob a aparência de todos nós, outras imagens transpareciam. Os personagens da salinha e os personagens da tela estávamos todos recortados à imagem e semelhança do mito.

No enredo da tela havia uma menina loura, de alto berço, embora abandonada ao nascer, para ser mais tarde adotada dentro de um lar rico e tornar-se protegida de seu suposto pai: ela era Oxum (a personagem de Maria Elena, representada por Isabela Garcia). Havia também uma mãe fria e calculista, de boa figura e rosto arredondado, que usava seu privilégio de mãe para manipular os filhos visando seus próprios interesses: era Iemanjá (a personagem de Lourdes, interpretada por Beatriz Segall). Havia até um homem bom, de ar cansado e um tanto vagaroso, isento de más intenções e de fora de todas as disputas, que intermediava as relações conflitivas na tentativa de torná-las mais harmônicas: Orixalá (o personagem de Edir, interpretado por Cláudio Cavalcanti). E, por sobre tudo, estavam os personagens do triângulo central do enredo, de quem, por seu potencial revelador, me ocuparei imediatamente.

Permita-se-me colocá-lo desta forma: enquanto a porção de realidade que eu conseguia enxergar no enredo era de ordem sociológica, e vi, por exemplo, que lá existiam três grupos familiares, um de classe alta, outro de classe média e outro de classe média baixa, onde um personagem, embora pertencendo legitimamente ao primeiro grupo, estava erroneamente colocado no terceiro e tudo anunciava que iriam ser desvendados os segredos relativos à sua origem; uns personagens de classe média não poupavam esforços para infiltrar-se na classe alta mas, com certeza, por seu caráter, não iriam consegui-lo; uma personagem iria ascender da classe média baixa à classe alta através de um obstaculizado casamento; e um terceiro através de uma herança. Enquanto isto era o que eu via, tendo como terceiro mediador entre mim e a novela o horizonte crítico da Sociologia, os meus colegas de platéia tinham como terceiro mediador, como horizonte comum com a novela, o mito.

Isto poderia ser muito bem exemplificado com o triângulo formado pelos personagens centrais, mostrando não só como o mito se reedita constantemente em todas as instâncias possíveis, mas também, como veremos, neste caso, a sua impressionante eficácia preditiva.

XANGÔ, OGUM, IANSÃ E OS PERSONAGENS

No centro do enredo se encontravam dois irmãos brigados entre si: o mais novo, Néelson Fragonard (interpretado por Reginaldo Farias), e o mais velho, Miguel Fragonard (Raul Cortez). A antiga briga pela herança dos seus pais se soma agora à disputa pela mesma mulher, Lígia (interpretada por Betty Faria). Para os meus companheiros de platéia, Néelson era filho de Xangô, Miguel era filho de Ogum, e Lígia era de Iansã.

Eis aqui algumas características que esses três santos exibem nos relatos míticos que circulam nos terreiros do Recife e no comportamento dos seus filhos-de-santo (mais detalhes sobre as personalidades dos santos podem ser achados nos meus artigos de 1986 e, particularmente, de 1990, e na minha tese de 1984). É parte do caráter de Xangô ter uma capacidade inaudita para ganhar tudo e perder tudo. Ele passa com a maior facilidade da posse de fortuna incalculável à mendicância na rua. É também um paquerador incansável, charmoso e magnético. E tem também um lirismo, uma graça interior e uma magia, esta última justamente associada a esse seu charme, seu poder de sedução instantânea. Ele vence e conquista na base da mágica, do lance sobrenatural, jamais na base da competição leal e do esforço sustentado. É extrovertido, vivedor, inclinado aos prazeres e às facilidades da vida; um mestre no jogo de cintura. Desperdiça energias esbanjando seus esforços na perseguição de fins tão diversos quanto inconseqüentes. É briguento e explosivo, temperamental, mas suas brigas são tão súbitas quanto passageiras, inconseqüentes como todo o resto. Xangô é também o orixá da dúvida, da suspeita e, portanto, como dizem, também do espírito científico, da pesquisa, da indagação: nada tem de confiado ou tonto. É um cara esperto e é, acima de tudo, alegre, divertido, falador: onde ele está não existe nem tédio nem disciplina rotineira. O tema da sua vida é o confronto com seu irmão mais velho, Ogum, com quem contrasta em tudo, menos na força e na masculinidade.

À diferença de Xangô, Ogum é sisudo, trabalhador, disciplinado. Tudo com ele é na base da ordem, do esforço concentrado na direção dos fins quase obsessivos que se propõe alcançar a longo prazo. Ogum, como dizem, jamais se desvia do seu objetivo. E enquanto os músculos de um Xangô em posseção despejam a sua força lançando socos ao ar, soltos, Ogum, quando desce, embora exiba o mesmo vigor, descarrega a sua tensão muscular sempre num único ponto, concentradamente: tudo dele é conseguido através do esforço racionalmente aplicado. Enquanto Xangô é briguento, Ogum é lutador; enquanto Xangô é um fino espadachim, Ogum é um militar; enquanto Xangô age na base da inspiração e da sorte, Ogum planeja. Contudo, Ogum inevitavelmente perde para Xangô: a mágica é sempre mais forte do que o trabalho, o golpe de astúcia súbita mais eficaz do que a inteligência aplicada a realizar um plano prolongado, e a inspiração mais decisiva do que o método. Eis a mentalidade do povo

do culto no Recife. Finalmente, nesse desafio constante, nessa corda tensa que é a vida dos filhos de Ogum, se espera para eles uma morte cruenta, seja por acidente ou por assassinato.

Esses dois irmãos vivem em permanente contenda. Um deles merece a confiança, o outro ganha o favor. Xangô, graças a um truque, arrebatou a coroa devida a Ogum por sua primogenitura, e se torna um rei simpático, um rei sem ar de rei. Mais tarde, também, lhe arrebatou a mulher, Iansã. Iansã, que era mulher de Ogum, deixa-o por Xangô.

Iansã, por sua vez, é imperiosa, determinada, corajosa, quase masculina. Onde Iansã vai, diz o povo, Xangô não se atreve a ir. Iansã não dá colher de chá nem faz concessões a ninguém. É bela mas não é engraçada, é atraente mas não faz charme fácil. É uma mulher solidária e vai até o fim quando assume um compromisso. Iansã é um santo guerreiro, que enfrenta qualquer obstáculo e se submete a todos os sacrifícios para alcançar suas próprias vitórias ou aquelas da empresa à qual adere.

É assim que Iansã, embora aceitasse, finalmente, e depois de ser objeto de engenhosas e lisonjeiras artimanhas por parte dele, casar com Xangô, nunca se curvou a conviver com ele. Seus gostos eram diferentes, e ela não estava disposta a mudá-los.

Ao longo da minha pesquisa, os perfis correspondentes aos orixás ficavam lentamente reconhecíveis para mim, transparentes sob os comportamentos variados das pessoas comuns. Agora, a minha captação do imaginário dos xangôs se completava ainda mais graças à novela. À parte dos comentários que surgiram espontaneamente enquanto assistíamos à novela, comecei a inquirir, fora do horário das oito, sobre os orixás dos personagens, nas minhas entrevistas. Assim, fui comprovando que Xangô, Ogum e Iansã caíam tão perfeitamente em Nélson, Miguel e Lígia, respectivamente, como luva na mão.

Nélson e Miguel não se davam. Tinham brigado no passado por causa de uma herança. Em algum momento, Nelson tinha perdido tudo e morava agora num barco, onde só trabalhava quando necessitava, passeando turistas pela Baía da Guanabara. Ostentava aquele “feitiço no olhar” tão comovente e tão típico dos filhos de Xangô, ao tempo que, pela soltura ou brandura dos seus gestos, deixava transparecer um certo e enternecedor ar de malandragem. Não era mau, mas inconseqüente. Contudo, seu poder de sedução delatava que estava-lhe reservado o sucesso. Lígia cai por seu charme, mas não se rende. Entrega não é com ela.

Do outro lado estava seu inimigo de anos, seu irmão mais velho, Miguel. Médico cirurgião, sério, carrancudo, meticoloso. Seu corpo esguio mas nervudo, sempre tenso, evidenciava a disciplina dos seus hábitos. Seu olhar era direto, franco, pontual, sempre fixo no seu foco. O olhar, depois eu vi, dos filhos de Ogum. Sua riqueza aumentava em função do seu trabalho, mas não era feliz. Conhece Lígia, desquitada, e finalmente, depois de perseverar

incansavelmente atrás desse objetivo, a consegue em matrimônio. Casam-se, mas ela tinha caído por seu irmão.

Examinemos agora, lançando mão dos termos dos adeptos, o caráter de Lígia que, segundo o povo do santo, tinha Iansã. Uma mulher muito “sim-sim, não-não”, destemida, empreendedora, imperiosa e, às vezes, antipática. Uma mulher “que luta e vence”, disposta; uma mulher “não encoste em mim porque é fogo”, orgulhosa. Ela tem ...“um tipo”..., disse-me uma mãe-de-santo. Casa com Miguel, apaixonada por Nélson porque, como Iansã por Xangô, não consegue botar fé neste último. Apaixona-se por Nélson, mas não se rende. Permanece, em todo momento e circunstância, dona de si.

A LÓGICA EFICAZ DO MITO

Até aqui tinha chegado nas minhas indagações e, pareceu-me, conseguira penetrar no olhar do povo do xangô até um ponto bastante satisfatório. Sabia, agora, muito de qual era a novela deles e, praticamente, tinha até conseguido, finalmente, assisti-la *com eles*. Por outro lado, havia progredido na minha percepção de como os orixás são definidos, construídos e identificados na flutuante paisagem humana que circula pelos terreiros dos bairros pobres do Recife. E tinha aumentado o meu conhecimento desta verdadeira visão arquetipal do mundo, desta fina psicologia, com seus conceitos e suas técnicas de percepção do outro, predição do seu comportamento e terapias adaptativas. Por último, estava tranqüila, pois tinha levado minha pesquisa até o que, num princípio, considerei como o horário vago, ocioso, das oito.

A essas alturas, faltava muito pouco para o fim da novela e os personagens continuavam a confirmar as expectativas de conduta lançadas sobre eles pelos santos que, segundo bem sabíamos, os modelavam. Contudo, me aguardava ainda uma surpresa, algo que, realmente, não tinha ousado imaginar. Miguel Fragonard, de Ogum, morreu intempestivamente assassinado na última semana. Ninguém poderia havê-lo predito, só o mito: a esperada morte cruenta de um filho de Ogum. Isso deixou-me perplexa: o mito possuía uma lógica eficaz, prospectiva e prescritiva, oracular. Foi assim: surgira do esquecimento um personagem afastado, insuspeito, para atirar nele. Velhas demandas, impossíveis de adivinhar. E o lance mágico, a fortuna sobre-humana de Xangô vencia novamente: Nélson ganhava Iansã, Xangô ganhava Lígia... me resultava já impossível precisar.

SEGUNDO EPISÓDIO: UM PAI-DE-SANTO NA ARGENTINA

Faz uns vinte anos os cultos afro-brasileiros ingressaram na Argentina pela porta dos fundos. Primeiro existiam exclusivamente nas fronteiras próximas do Brasil. Depois, o volume crescente do turismo e o exílio de muitos argentinos que vieram morar no Brasil produziram uma expansão acelerada dos cultos, principalmente no cinturão urbano da cidade de Buenos Aires.

Na década de 80, e como conseqüência desse processo de expansão, os cultos começaram a ter uma grande repercussão nos meios massivos de comunicação e ganharam visibilidade. Em 1985 e 1986, associações de umbandistas já publicavam quatro revistas (Frigerio, 1989), à parte de ter-se tornado objeto de notas e artigos de fundo, permanentemente, em todos os jornais e revistas de grande circulação na Argentina. Nesse contexto, ignoro por que vias, ele passara a ser o tema de um número cômico do maior humorista televisivo da Argentina: Alberto Olmedo, “el negro” Olmedo.

O número se chamou “El Manosanta” (“O Mão-Santa”), usando o nome que se dava aos curandeiros tradicionais, hoje muito raros, na Argentina. Nele, Olmedo fazia-se chamar de “pai”. Não “papá”, nem “padre”, mas “pai”, em português, por fazer o papel de um pai-de-santo. Desde os anos 50, Olmedo vinha encarnando personagens que se tornaram antológicos na TV argentina e todos nós fomos educados na comicidade de Olmedo. O *sketch* cômico do Manosanta foi, provavelmente, o mais bem-sucedido de sua última fase.

As características do seu humor foram analisadas recentemente por dois sociólogos. Oscar Landi e Luis Alberto Quevedo, em dois breves ensaios (1988), publicados sob o título *Para ver Olmedo*. Ambos assinalam o caráter transgressor da sua arte exatamente no que tem a ver com a fronteira entre ficção e realidade.

Olmedo tinha o dom de fazer a realidade entrar na ficção que ele compunha, de deixar a descoberto o real dentro da própria ficção como parte do jogo da comédia, e de penetrar com a ficção na realidade do seu público. Várias são as instâncias dessa transgressão apontadas pelos autores que cito: Olmedo não fazia questão de ocultar do público os seus momentos de esquecimento, seus lapsos de língua e de memória, ou furos do roteiro, mas usava e valorizava a irrupção dos seus esquecimentos de ator ou das falhas narrativas para fazer mais engraçado o personagem. Ali, o ator, esquecendo, se tornava a própria personagem. Ele fazia questão de indicar com um gesto, uma palavra, a precariedade da ficção televisiva e de suas técnicas, transformando essa precariedade no material mesmo da comédia. Tal como Oscar Landi enfatiza várias vezes, a comicidade de Olmedo delatava permanentemente os limites, os

ponderava, experimentava com eles. Seu humor, acredito que possamos dizer, era um comentário permanente ao imponderável que separa a realidade da ficção, o ator da personagem; e sua comédia era uma comédia de si mesmo transgredindo e se mostrando transgredir essa fronteira.

Um exemplo relatado por Landi mostra esse tipo de intencionalidade claramente: um dos seus personagens famosos chamava-se Borges (um Borges humilde que falava no seu “tio Borges, o escritor”, com um sorriso). Borges, por sua vez, dialogava com o personagem Alvarez, interpretado por um ator conhecido pelo nome de Javier Portales, mas cujo verdadeiro nome era, realmente, Alvarez. Assim, se dava a cômica situação de que, quando na rua o povo chamava a Portales - o ator - de Alvarez - o personagem -, estava de fato chamando o ator pelo seu nome mais real. Ficção e realidade perdiam o seu sentido, uma passava pela outra.

Um golpe de gênio também foi chamar aquela sua personagem mencionada de Borges. Borges também viveu a realidade como literatura e escreveu literatura como única forma de estar na realidade (uma digressão: quem sabe foi até por isto que ele escreveu um pequeno conto chamado *El Etnógrafo*, onde um estudante abandona a Etnologia após um bem-sucedido trabalho de campo; perceberia a impossibilidade lógica de uma profissão que visa retratar a realidade como tarefa séria?)

Por outra parte, seu programa - *No Toca Botón* - fazia ficção na tela com a realidade do sofá: o enredo maluco se interrompia várias vezes, as mais desopilantes, para que ele dissesse ao público: “não toca botão”, ou seja, não mude o canal. A interlocução direta com o ouvinte passava a fazer parte do número, o público era engolido pela obra. A realidade deixava de existir, de ter autonomia, de ter comando.

Luis Quevedo chega a chamar de *lo olméxico* a esse estilo humorístico, para logo dizer que *lo olméxico* é propriamente *lo televisivo*: algo que se encontra permanentemente na beira de ser realidade e de não sê-lo. Para Quevedo, existe um gênero propriamente televisivo, só possível na e para a televisão, e que não inclui tudo o que é veiculado por esse meio. O gênero propriamente televisivo, ou seja, aqueles tipos de programas que são indissociáveis desse meio, tem, para dizê-lo nos meus termos, a fugacidade da própria realidade cotidiana, há uma co-terminalidade entre o fluir da programação da TV e o fluir da vida. Se dá, assim, uma convivência, uma interpenetração, entre o tempo efêmero do cotidiano e o tempo efêmero da TV. Esta interpretação, diz Quevedo, pode “marear-nos”, “confundir-nos”, mas Olmedo era, nessas margens imprecisas, um mestre:

“Sua graça estava em transgredir sempre os limites da nossa expectativa, por isto driblava com a linguagem, com seu corpo e até com a cenografia que lhe tocava em sorte... Era um provocador que se desafiava sempre a si mesmo e

que por isto transbordava todos os seus personagens... Um personagem seu podia ser tudo porque realmente não era nada" (Quevedo, 1988:31).

Voltemos então ao Manosanta, que corria na programação de 1988. O esquema do *sketch* era sempre mais ou menos o mesmo. Uma espécie de pai-de-santo vestido de *robe-de-chambre* e usando cabelos longos presos por uma fita amarrada na testa recebia uma cliente loura, belíssima, estonteante, chamada *la nena*. Ela lhe relatava suas mágoas com a vida e pedia-lhe ajuda. O pai fazia uns passes na frente de um verdadeiro assentamento de Exus e Pombagiras e manuseava a loura com intenções *non-sanctas*, até que o pai da moça interrompia com gesto ameaçador e a levava dali. Olmedo encerrava, geralmente, olhando para a câmara, com o seguinte comentário: "*el negro puede pero no lo dejan*" ("o negro pode mas não lhe permitem"; note-se que "negro" é o apelido do comediante e não da personagem).

Uma das transgressões possíveis do número era, segundo me disse um dos grandes fabricantes de produtos para umbanda de Buenos Aires, que o próprio Olmedo era amigo e consulente de um famoso e rico pai-de-santo de lá, e que os Exus que usava como parte da cenografia do Manosanta eram Exus assentados, preparados, investidos (note-se o ultra-realismo da ficção nesse caso). Outra, como bem assinala Landi no seu ensaio, que a magia do Manosanta era mostrada aqui como uma estratégia de sobrevivência. Nesse sentido, parece-me que ele, Olmedo, o ator, por um lado, e o Manosanta, o sacerdote, seu personagem, por outro, se igualavam e comentavam mutuamente: ambos vivendo de um biscate improvisado, a magia de ambos sendo o ganha-pão dos dois.

A MORTE DE OLMEDO

Corria então esse número cômico na programação do ano de 1988, quando um verdadeiro golpe foi assestado na cara do seu público leal por trinta anos. Um mistério até hoje não esclarecido: a morte de Olmedo.

Foi assim: Olmedo, no seu apartamento, sem estar completamente alcoolizado nem, de acordo com a perícia, tão drogado para justificá-lo; e também sem deixar a carta que é de praxe, caiu pela varanda doze andares e estrelou-se no chão. Pensa-se numa "pirueta brincalhona" representada frente a si mesmo. Um desdobramento mais do seu ator-personagem. Alguém até aventou que, assim como uma vez se perguntara, em voz alta, frente às câmeras, acerca de suas calças e prestes a despir-se: "as tiro ou não as tiro?", ele teria dito, na ocasião: "me jogo ou não me jogo?"

“Satirizava tudo, era irreverente, ambíguo, sentia atração pelos limites, cultivava a arte de acenar e fingir, já seja nas suas ameaças de despir-se frente às câmeras... até, possivelmente, como alguns contam, no seu último e avoado: ‘me atiro, não me atiro?’” (Landi, 1988: 9)

Seu humor, como disse, era o humor da passagem do ator à personagem e de volta da personagem para o ator, e foi justamente no turbilhão do seu personagem-ator que ele foi engolido. A eficácia de sua própria magia o puniu. O fato é que Olmedo, ao suspender as convenções que regem a discriminação entre os dois gêneros, ficção e realidade, acabou soltando os *Exus* cenográficos para agir fora do palco. Se é ou não é isto o que os pais e as mães-de-santo de Buenos Aires querem dizer quando falam em “castigo de santo”, fica em aberto.

A morte de Olmedo foi e continua a ser comentada e examinada. Autores, pensadores e jornalistas de todas as categorias falaram sobre ela em publicações tão hierarquicamente variadas como eles mesmos e, como aponta Quevedo, a usaram para falar dos aspectos mais diversos da realidade. O mesmo Quevedo dá vários exemplos desse “uso” dado à morte de Olmedo, e conclui:

“... a morte de Olmedo foi utilizada - de maneiras diversas - para falar de temas variados: os bastidores da farândola... (quase todos os meios); a imprensa sensacionalista e os ladrões de YPF [a companhia nacional de petróleo] (Pavlovsky); a psicanálise e sua capacidade explicativa [em relação com os suicídios inconscientes] (Harari e Rascovsky); a saúde mental na Argentina (Vadagnel); a cocaína... (todos os meios); e ... também dos desaparecidos e os grupos de tarefas durante a última ditadura militar (Marimón). E de Alberto Olmedo? Em geral, muito pouco...” (Quevedo, *op. cit.*: 23)

Então Olmedo, que fora nada mais e nada menos que o ponto zero da passagem entre a realidade e a ficção, entre o sofá e a tela, e que sumira perdendo-se nesse mesmo ponto de fuga, fonema zero, zero de O, O de Olmedo, volta agora como ponto de interseção de todas as falas. Com sua ausência, gera o lugar delas.

EPÍLOGO

Falei de duas situações em que fui testemunha da interlocução entre o universo dos símbolos religiosos afro-brasileiros e a televisão. Encontramos, em ambos os episódios, o tema da morte, ocorrido na fronteira entre ficção e realidade. No primeiro episódio, a morte passou da realidade última das figuras míticas à irrealidade da ficção. No segundo, a irrealidade da comédia atingiu a vida.

No primeiro caso, quem subverteu as minhas categorias de ficção e realidade foi o público, que, projetando a capacidade oracular, transcendente, do mito sobre ambas, mostrou-me que, por trás dos acontecimentos fugazes da realidade e da ficção, por igual, se encontra o horizonte ultra-real, ultra-referencial, do mito. Frente ao mito, em suma, ficção e realidade são de araque.

No segundo, foi o ator, Olmedo, que produziu essa subversão ao transgredir permanentemente os limites entre o real e o fictício. Ele quis, e dá no mesmo, que não houvesse um lado de fora da sua obra, que tudo se tornasse parte dela, ou que não houvesse maneira de fugir da realidade. Nesse mundo contínuo, sem verdade e sem mentira, não houve mais isenção, e ele ficou atrapalhado, sem saída, nessa trama.

Olmedo devia saber que o “pai” ofendia os santos que o sustentavam, mas, por um momento, possivelmente, imaginou-se protegido pelo território e o álibi da comédia. Esqueceu que, se a ficção se impregna de realidade, também a realidade pode contaminar-se da ficção, e que se o ator invade a personagem, a personagem também, por que não?, pode invadir o ator. E aqui é, me parece, onde se atinge o ponto da magia (magia, acredito, é o que acontece nos instantes em que ficam suspensas as categorias que opõem ficção e realidade) e se abre o assim considerado “mistério” da sua morte. Com o qual os deixo.

Referências bibliográficas

BLANCHOT, Maurice. *O Espaço Literário*. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1987.

FRIGERIO, Alejandro. *With the Banner of Oxalá: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*. PhD Thesis. Los Angeles, University of California, 1989.

LANDI, Oscar. “Con el Diablo en el Cuerpo”. In: *Para Ver Olmedo*. Buenos Aires, CEDES, 1988.

QUEVEDO, Luis Alberto. “Acerca de lo Olmédico”. In: *Para Ver Olmedo*. Buenos Aires, CEDES, 1988.

SEGATO, Rita Laura. *A Folk Theory of Personality Types. Gods and Their Symbolic Representation among Members of the Shango Cult of Recife, Brazil*. Dissertação de doutorado em Antropologia Social. Belfort, The Queen's University of Belfast, 1984.

_____. "Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero nos Xangôs de Recife." *Anuário Antropológico/85*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1986.

_____. "Iemanjá em Família: Mito e Valores Cívicos no Xangô de Recife." *Anuário Antropológico/87*. Brasília-Rio de Janeiro, Editora UnB/Tempo Brasileiro, 1990.

_____. "Um Paradoxo do Relativismo: O Discurso Racional da Antropologia Frente ao Sagrado." *Religião e Sociedade* 16/1-2. Rio de Janeiro, ISER, 1992.

APOCALÍTICA POPULAR: UMA DIMENSÃO DA VISÃO ESCATOLÓGICA DE ANTÔNIO CONSELHEIRO

Alexandre Otten

*Professor do Instituto de Teologia
de São Paulo (ITESP)*

A crença popular no fim do mundo iminente, muito divulgada no Nordeste até os dias atuais, foi um dos condicionamentos no projeto de Antônio Conselheiro. Tanto fatores sócio-econômicos atuantes no sertão nordestino na segunda metade do século XIX - como a crise econômica mundial, a introdução do sistema econômico capitalista de produção no campo e os flagelos naturais - quanto fatores histórico-religiosos - como a decadência do catolicismo sertanejo, o exemplo de vida do Pe. Ibiapina e a leitura da Missão Abreviada - influenciaram a pregação e a atuação do profeta sertanejo. A visão apocalíptica popular, porém, condiciona os acontecimentos em Canudos de maneira decisiva.



Antônio reaviva o ideário popular latente de um Deus “Pai dos pobres” e de um Cristo “Bom Jesus dos pobres e aflitos” anunciando aos sertanejos empobrecidos e marginalizados a presença salvífica de um Deus de amor. Este Deus, na pregação do Conselheiro, asseguraria aos pobres tanto a salvação eterna como uma vida digna nesta terra. A pregação profética do beato encontra sua expressão histórica no arraial florescente de Canudos, onde, nos moldes de convivência da comunidade cristã primitiva, a população sertaneja encontra um espaço de vida em fraternidade e paz preocupada com o bem comum. Sob a direção de Antônio, a comunidade de Belo Monte, como é chamado Canudos, se torna para os sertanejos “sacramento” e penhor da vida eterna.

Deste projeto profético, porém, faz parte a sua dimensão apocalítica que incide sobre a sua dimensão histórica.¹

A PERCEPÇÃO DA RUÍNA DA ORDEM SOCIAL SERTANEJA PELO CONSELHEIRO

A visão do mundo, que tem o católico popular e da qual participa o Conselheiro, encontra as suas raízes na concepção medieval do mundo como *ordo*. O mundo ideal o católico vê como uma ordem estabelecida e mantida por Deus.² Sua providência conduz a história.³ A manutenção do *ordo* visa o bem temporal, nesta terra, e o bem espiritual, a entrada no céu. A vida no mundo não tem finalidade própria, é vista como preparação do homem para a salvação eterna. O fim último é a *visio beatifica*, a beatitude celeste. O mundo ganha, desse modo, um forte aspecto escatológico. Ele é um “interim” do qual se passa ao outro mundo.

A transitoriedade deste mundo é reforçada ainda pela crença do iminente fim do mundo. O homem vive no horizonte do juízo final e esse não tardaria.⁴ Por vontade de Deus, no entender de Antônio, a vida terrena foi mantida curta para que o homem não se ensoberbecesse com as prosperidades ou não perdesse o ânimo com as adversidades. Fortuna é uma vida breve e uma eternidade sem fim de alegrias celestes.⁵ Aceitando esta verdade divina, o homem encontra sua paz no mundo. A pobreza deve ser suportada com paciência.⁶ O pobre tem o direito inalienável de ser socorrido por aqueles que têm fortunas.⁷ É o Lázaro da parábola de Jesus. Enquanto o pobre pela pobreza alcança, com certeza, o prêmio eterno, o rico dificilmente entrará no céu. A sua riqueza carrega uma pesada hipoteca em relação ao pobre. Somente distribuindo seus haveres como o fez Zaqueu ele se salvará.⁸ Não existe assim a categoria de futuro intramundano nem a de progresso, nem surge a necessidade de empreender

grandes reformas neste mundo, e, quando são feitas, são vistas como restabelecimento do *ordo* ideal.

Sendo a “visão beatífica” a meta última entende-se que a ordem no mundo, o bem terrestre, tem a função de ajudar o homem na sua tentativa de alcançar o céu. Assim, o *ordo* se subdivide numa lei espiritual e numa lei temporal. A lei espiritual é dada à Igreja, ao sumo pontífice, aos bispos e aos padres, que de maneira especial se preocupam com a salvação do rebanho. A lei temporal é dada ao governo, ao monarca, àqueles que ocupam um cargo, aos pais que devem encarregar-se do bem material das suas famílias. O poder deles provém de Deus; eles participam da Onipotência Divina e devem ser obedecidos como se fossem o próprio Deus.⁹ Mas o poder exercido e a obediência exigida não são incondicionados. Estes poderes terrenos são instituídos para o bem das pessoas. As autoridades são “ministros de Deus para o bem”.¹⁰ Um exemplo de monarca segundo a vontade de Deus foi o Rei São Luís da França, que se tornou protetor dos pobres, alimentando cada dia centenas deles à sua mesa. Este poder exercido em favor dos fracos, injustiçados e pobres representa a vontade de Deus. Por isso dirigem-se as ameaças de Deus aos juizes particulares que não fazem justiça aos pobres.¹¹ É exaltada a atitude da Princesa Isabel, que foi um autêntico instrumento da vontade divina quando libertou os escravos.¹² O mais autêntico “ministro” é o próprio Jesus Cristo, que veio pobre, viveu independente, foi o mais humilde, desprezou a soberba, foi imparcial em fazer justiça e fez um bom governo.¹³ A lei temporal se perverte quando não garante o bem dos pobres e quando se recusa a estar a serviço da lei espiritual que se encarna na Igreja Católica. Quando a lei temporal não é consentânea com a lei espiritual, quando pelos seus ministros coloca em perigo a salvação de muitos dando escândalos e subtraindo-lhes a fé,¹⁴ ou quando tenta abolir a Igreja, ela perde o direito de ser obedecida.¹⁵ São um bom exemplo os soldados-mártires que desobedeciam ao monarca, o Imperador Juliano, quando este dava uma ordem contra a Lei de Deus.¹⁶

Os elementos aqui enumerados, que na visão do Conselheiro seriam constitutivos do *ordo* da sociedade sertaneja, já não existem mais na época. O apelo feito pelo beato pode ser tomado como indício de que ele constatou a diluição da ordem. Há o grande pecado contra a Lei de Deus daqueles que absolutizam o mundo. Segundo a visão católica tradicional, o homem pode usar os bens deste mundo, mas jamais gozá-los. As idéias liberais do progresso junto com a invasão da economia capitalista convulsionaram o mundo sertanejo tradicional. Os homens correm atrás dos bens terrenos pelos quais são esbulhados os pequenos.¹⁷ A justiça particular revela os interesses desmedidos dos fortes e as violências sofridas pelos fracos.¹⁸ A usura e os juros excessivos, a avareza e a cobiça denunciam a acumulação do dinheiro.¹⁹ O orgulho, a ostentação e os adultérios são sinais da valorização indevida dos bens deste mundo. Desse modo, criam-se para os pobres e simples grandes escândalos. O pobre é abandonado, sofre o golpe mortal sem ser socorrido.²⁰ Ademais, é infeccionado pela cobiça, não se contenta mais com a sua sorte.²¹ Este escândalo que os ricos e os “maçons” dão tem

sua raiz na atitude de eles valorizarem pecaminosamente esta vida, negando, desse modo, o céu. A Lei de Deus foi abatida e os pecados inundam o mundo.

Desta visão compartilha Antônio com outros profetas populares do seu tempo. Estes videntes percebem a perversão da Lei de Deus e anunciam o fim do mundo: “Quando Deus andou no mundo disse: ‘Adeus, mundo velho, até mil que dois mil não há de chegar. Estamos no fim das eras’.”²² São reavivados ditos enigmáticos atribuídos ao Frei Vidal que falam de uma “seca do sol escuro” onde todos os “bichos” morrem: “... neste tempo é muita sala e pouca fala, é muitos chapéus e poucas cabeças, é poucos moços e velhos alguns, muita peste e pouco rastro. Tudo isto é porque o povo vai desprezar a Lei de Deus”.²³ As secas atuais com seus desastrosos efeitos são interpretadas como início do fim. Com a fome, a sede e a grande mortandade começam as grandes agonias. Há as pestes, a varíola e o tifo, que fazem grande ceifa. Sinais da convulsão da terra são consideradas as pragas de morcegos e cascavéis que, irritados pela fome, abandonam seus esconderijos e atacam com fúria e raiva os homens.²⁴

Condena-se a degradação dos costumes: as matanças, os roubos, as violações à pessoa e à propriedade. Alerta-se a gente sertaneja pelas freqüentes imoralidades e desonestidades, pelo escândalo da mancebia que, já no tempo de Noé, uma vez, causou o fim do mundo pelo dilúvio. Irritam a paciência de Deus os padres amancebados que, além do mais, descuidam do seu rebanho. Há por toda a parte templos e igrejas em ruínas, matrizes sem culto e sem tudo de que precisam para tanto. O povo não reza mais as costumeiras orações e novenas.

A soberba dos ricos e poderosos leva a guerras. Do ambiente de Pe. Cícero se recolhe a seguinte profecia: “Brigará nação com nação. Será guerra contra guerra. Guerra em terra, guerra nos mares, guerra nos ares, batalha contra batalha. Serão grandes as tropas, os povos revoltar-se-ão contra os governos e chefes de suas próprias nações, os pobres voltar-se-ão contra os ricos, e os ricos, nobres e poderosos os matarão e os vencerão e os esmagarão. E os ricos e os pobres andarão, depois, escondidos nas cavernas dos montes e rochedos, porém de nenhuma forma escaparão.”²⁵ Encontram-se em Canudos ao redor do beato também estas profecias apocalíticas corriqueiras do sertão.²⁶ Fala-se do mundo que não chegará até o ano dois mil, das convulsões cósmicas, do “sol escuro” e da “corrida das estrelas”, das calamidades naturais, como seca, fome e doença, das guerras das nações: “O Brasil com o Brasil, a Inglaterra com a Inglaterra, a Prússia com a Prússia.”²⁷ É constatado pelo povo que se quer abolir a Lei de Deus e erigir a Lei do Cão.²⁸

Parece importante para o despertar da profecia do iminente fim do mundo a percepção da perversão da Lei de Deus. A visão apocalítica não surge unicamente a partir da insegurança extrema da vida. As carências da vida sertaneja transmitem ao homem um senso aguçado da “finitude” deste mundo.²⁹ A deficiência técnica de enfrentar as ameaças das catástrofes naturais, das epidemias, das inseguranças sociais facilita a compreensão do mundo como vale

de lágrimas, do qual se passa para o céu, que é propriamente a nossa pátria. Embora o fim do mundo seja acreditado como muito próximo, a experiência da miséria não chega a formar uma crença apocalítica. É que o homem se arma com paciência e conformidade diante destas calamidades. São castigos de Deus pelos pecados cometidos e convocam a penitência. Para a constituição de uma crença do fim do mundo é necessária a experiência de injustiças e violências humanas entendidas como contrárias à vontade divina, à Lei de Deus.

A abolição da Lei de Deus com todas as injustiças e conseqüentes sofrimentos é ligada na época pelos sertanejos à gesta das elites liberais e maçônicas. Secularizadas, elas querem a modernização do país, travando uma renhida batalha contra a Igreja e a “religião católica”, tidas como forças nocivas e retrógradas para o progresso moderno. Aliam-se ao protestantismo que promove a modernização e denunciam o catolicismo como credo obscurantista que exerce influência desastrosa sobre o povo, de cujas qualidades e capacidades desconfiam. Temem uma “Nigrolândia”, e promovem a imigração de raças superiores, germânicas ou anglo-saxônicas, que seriam mais aptas de criar uma civilização moderna. Assim, o protestantismo, promovido pelos liberais, se torna para a Igreja uma ameaça de vida. Há o governo com suas atitudes regalistas que, querendo fortalecer o Estado, cerceia a vida eclesiástica com leis restritivas: a proibição dos noviciados, o programa da suspensão das ordens e congregações, expulsão dos jesuítas por ocasião da revolta dos “Quebra-quilos”, a negação de verbas para a formação do clero, em suma, tenta enfraquecer e sufocar a Igreja. Há a maçonaria que, reunindo as forças liberais e inovadoras da elite, propõe a secularização do Estado. Com obstinação, leva a cabo o projeto da separação de Igreja e Estado seguida pela liberdade dos cultos, pela abolição do catolicismo como religião oficial, pelo casamento civil, pela secularização dos cemitérios etc. Sem misericórdia, os maçons atacam os bispos reformadores. Desta forma, são tidos como responsáveis pela humilhação do papa, que perdeu todo o poder temporal e vive encarcerado no Vaticano, como também pela prisão de dois bispos no auge da Questão Religiosa.

A hierarquia vê nisso um esforço satânico de abolir a Igreja no Brasil e de construir uma sociedade sem Deus, e o povo a segue nesta visão compartilhando os ressentimentos da Igreja oficial. Os maçons que querem acabar com a Santa Religião são também aqueles que oprimem o povo pobre aumentando os impostos e introduzindo novos pesos e medidas. Durante a revolta dos “Quebra-quilos”, os sertanejos invadem as cidades gritando vivas à religião e morras à maçonaria.³⁰ No Recife, destroem o teatro, acreditando que fosse o templo dos hereges. Exumam também maçons, pois eles não merecem descansar em terra santa.

Neste clima, quando até Ibiapina identificava os maçons com as hostes de Satanás, não foi um grande passo quando os profetas populares reconheceram na maçonaria o Anticristo. As antigas profecias de “Brigará nação com nação...” estão se realizando para os videntes. As guerras na Europa revelam as maquinações maçônicas para apoderar-se do governo do

mundo. Na maçonaria ganha o Anticristo formas concretas. Ela é assim considerada, uma vez que seu propósito seria perseguir os cristãos católicos, abolir a Santa Lei de Deus e destronar o próprio Deus para erigir sobre o mundo o governo ateu.

Antônio Conselheiro adota esta visão do mundo. Está convencido de que o fim do mundo é iminente e vê nas elites progressistas as hostes de Satanás. Confirma-o nesta visão a *Missão Abreviada*. Prega ela que está para vir o Anticristo, que trabalha contra a “Santa religião” e promove a “destruição” do catolicismo. Ele não adere à Lei de Deus, mas finge de acreditar na Lei de Moisés para fazer proselitismo entre os judeus. Não acredita na imortalidade da alma, nem nos castigos e prêmios da vida eterna.³¹ O Conselheiro identifica os maçons, republicanos e protestantes como os filhos do Demônio, são os sucessores dos judeus e, há décadas, combatem a Igreja Católica e a Lei de Deus.

Os ataques à Igreja são os indícios da proximidade do Anticristo e do subsequente fim do mundo. Mas no séquito do Conselheiro podem ser vistos outros sinais mais específicos do fim, além dos corriqueiros, que corriam no sertão. Intensifica-se o clima apocalítico ao redor de Canudos.

Para o próprio Conselheiro, foi a construção da via férrea um anúncio dos sofrimentos escatológicos. “A besta de ferro deixará seu caminho e distribuirá por toda parte mulas de fogo, que virão a todas as casas nos esconderijos dos sertões. Elas dizimarão a humanidade mais que todas as guerras do mundo.” Igualmente vê no colapso da sociedade sertaneja edificada sobre os laços familiares um sinal do fim: “Os pais não conhecerão os filhos nem esses reconhecerão os pais.”³²

Por ocasião de eleições, no início da República, os vencedores, partidários do Barão de Jeremoabo, começam a fazer represálias ao povo do Conselheiro. Esta perseguição é tida como sinal escatológico decisivo. Relata J. Aras a respeito da atitude do Conselheiro: “Os penitentes, sentindo-se agravados pelos mandatários, reagiram apenas através do Conselheiro, que ‘esquentou’ mais os seus sermões.”³³ O ataque sofrido em Masseté não deixa mais nenhuma dúvida sobre o estado das coisas. “À noite daquele dia chegaram ao arraial de Cumbe e logo exigiram do velho padre Sabino o altar da Capela a fim de que o Conselheiro falasse para o povo dali as ocorrências. Começou dizendo: ‘Meus irmãos, o Anticristo é chegado, está aqui neste livro (e mostrava um grosso volume - *A Missão Abreviada*). O ataque de Masseté constituiu uma prova para nós. O meu povo é valente. O satanás trouxe a república, porém em nosso socorro vem o Infante Rei D. Sebastião. Virá depois o Bom Jesus separar o joio do trigo, as cabras das ovelhas. E aí daquele que não se arrepende antes, porque tarde não adiantará. Jejuai, que estamos nos fins dos tempos. Belos Montes será o campo de Jesus, a face de Jeová’.”³⁴ É Canudos que está na mira do Anticristo. É ali que se vive a Lei de Deus a ser combatida pelos hereges republicanos.

TESTEMUNHOS APOCALÍTICOS POPULARES

Foram encontrados em Canudos escritos populares de cunho apocalítico. Entre eles, há uma profecia influenciada pelo *Apocalipse de São Pedro*,³⁵ escrito apócrifo que data do século II e marcou durante muito tempo o ideário apocalítico popular, e até, como parece, a *Missão Abreviada*.³⁶ Jesus está descansando, antes da sua paixão, no monte das Oliveiras, e, perguntado pelos seus discípulos, prediz os sinais do fim do mundo. Refere-se ao Conselheiro como profeta escatológico mandado pelo seu Pai, que prega nas casas, constrói igrejas e encontra muita oposição no meio dos homens. Outros sinais são, novamente, a construção da via férrea, a libertação dos escravos, a ruína do Império e o advento da República com o seu censo geral da população. O receio popular é que o governo judeu, seguidor do Anticristo, perseguirá o povo cristão pobre: “Há de aparecer umas Sinagogas gerais obrigando muitos de nós para se assinarem nesses papéis.”

O povo se espelha nas profecias jesuânicas a respeito da sorte dos seus discípulos por ocasião do fim do mundo: “Muitos de nós serão presos e remetidos às casas de subdelegacias, de Presidente ou rei”, e “muitos, muitos deverão ser mortos por causa de meu nome”. São estes os “últimos sinais desta idade”, aos quais é acrescido ainda o sinal das guerras do Anticristo. Mas o esforço do Anticristo chama ao plano D. Sebastião, que assume o papel do Arcanjo São Miguel: “Nesse dia, quando sair [D. Sebastião] com seu exército terá a todo no fio da espada, deste papel da república - o fim desta guerra se acabará na Casa Santa de Roma e o sangue há de ir até a junta Grossa?” (*sic!*).” Depois, convulsionar-se-ão as forças cósmicas e chegará o Filho do Homem em uma nuvem para o Juízo Universal.”³⁷

No anexo desta visão apocalítica há uma outra que é uma reformulação de uma profecia atribuída ao profeta Jeremias. Ela inicia, em 1822, com a Independência brasileira e termina com o fim do mundo previsto para o ano de 1901. São inseridos neste esquema como sinais do fim acontecimentos que impressionaram a gente do Conselheiro e causaram-lhe admiração, incompreensão ou escândalo. Os sinais refletem a consciência histórica aflita dos sertanejos. É lembrada mais uma vez a construção da linha férrea na Bahia, entendida pelas elites como símbolo da entrada vitoriosa da civilização nos sertões, temida, porém, pelo povo simples como “desgraça do País Brasileiro”. Recordam-se o início da pregação do Conselheiro no sertão baiano, o arrefecimento da fé que sinaliza a crise do catolicismo sertanejo e que está ligado à inusitada obsessão pelo dinheiro que denuncia o advento de uma nova ordem econômica. É lembrada a “grande revolução” em 1888, que é a abolição da escravatura. Para o ano de 1889 é indicada uma perseguição feita ao beato e ao seu povo que os leva a uma vida de muitas caminhadas pelos sertões onde batem de encontro com a gente miserável, sofredora de peste e fome, carestia e desemprego. São mencionadas as revoltas fratricidas no Sul e Centro-Este do país, efeitos do descontentamento com o governo de Floriano Peixoto. Para o ano de 1892 é mencionado um grande crescimento do séquito do beato: convertidos à

doutrina do Conselheiro, confraternizam-se pobres e ricos. O ano de 1894 figura como o do florescimento de Canudos: até das paragens litorâneas os povos afluem para o sertão, deixando desertas as fazendas dos coronéis e fazendo florescer em abundância o sertão. Para o ano de 1896 é anunciada a guerra, e, com otimismo, prevê-se para 1897 a vitória: em meio de carestia haverá um só rebanho e um só pastor. O profeta insiste na união do povo sob a proteção de um pastor. Este encontro escatológico está sendo anunciado pelo próprio Jesus Cristo. Mas não durará por muito tempo, segundo a profecia, pois é previsto o fim para o ano de 1901.³⁸

Nas profecias apocalípticas populares pode-se observar uma crescente aglutinação dos sinais ao redor do Conselheiro e da sua comunidade. Canudos se torna o campo da batalha com o Anticristo. Os eventos que por ali ocorrem sinalizam o fim do mundo. A identificação de Canudos com o “campo de Jesus” e dos republicanos com o “Anticristo” é levada à completação em dois “ABCs” populares também encontrados por Euclides da Cunha, em Canudos. O primeiro ABC focaliza a iminente ruína da República. A desgraça do Brasil veio no dia 15 de novembro de 1889 com a sua instalação. É uma “lei estrangeira” que anuncia a opressão atêia do povo. É identificado com o Anticristo o Liodoro, isto é, o Marechal Deodoro, que para o poeta anseia o supremo domínio do mundo, querendo escravizar todo o povo simples. Os seguidores desta “lei da falsidade” são os homens das grandes ciências, os padres e doutores. Aboliram a Lei de Deus instituindo o casamento civil. Derrubaram o Direito Divino dos Reis para fazer eleição. Aqui o trovador faz um jogo de palavras. Em lugar de “eleição” escreve “a lei-ção”, dando a entender que a eleição é a “lei (do) Cão”.

Os seguidores desta lei não dão valor a Deus e não esperam nada do céu. Por isso serão vencidos:

*“Queimados sejam aqueles
que a Deus não deram louvor
do Céu não esperam nada
no Inferno acabarão.”*

Há diversos sinais da derrota dos republicanos: eles vinham “malhar o Conselheiro”, mas “foram todos se acabar” nas caatingas. Há os sinais do desmoronamento do poder: no Rio Grande estão os homens combatendo a República “a favor da Monarquia”. O povo mesmo não só não acata a República, mas desertou, quer apenas servir a Deus e a D. Pedro Imperador. Está próximo o dia em que se inverte a ordem, que o pobre “agüenta” e manda o rico “correr”. Esta crença na inversão da ordem se funda em forças históricas providas do próprio povo, como também em forças sobrenaturais, em Jesus, D. Sebastião e o Conselheiro, que dão suporte à luta do povo:

*“Tanta gente que se assina
nesta lei da falsidade
chamemos por Jesus
tenha de nós piedade*

*Sebastião já chegou
com muito regimento
acabando com o civil
e fazendo casamento*

*Nasceu o Anticristo
para o mundo governar
ai está o Conselheiro
para dele nos livrar.”³⁹*

O outro conjunto de quadrinhas intitulado de “ABC de Incredulidade” explora a ignorância da República, fruto da soberba, quando se levanta para combater o próprio Deus. Ela se encarna no Coronel Moreira César, chamado pela tradição popular o “Rei da Soberba”. O título o coloca nas proximidades do próprio Satanás. Foram os “homens civilizados” que vieram “brigar com Deus”, mas se mostraram muito ignorantes:

*“Bem que podiam eles saberem
que isto não podia ser
de virem (brigar) com Deus
que é quem tem todo poder
e que o nosso Conselheiro
não chega para eles ver.”*

Foi muita ignorância dos soberbos perseguir o “nosso Salvador”, como também a “Igreja do Senhor”, o “Bom Jesus e o nosso Conselheiro”, o “povo da companhia” querendo matar “os inocentes” “para nos acabar”. Deus é único rei do mundo e quando Moreira César veio ao Belo Monte ele se enganou e morreu:

*“que Deus não ajuntou seu povo
para o demônio espalhar.”*

Quem briga com Deus como este “homem desordeiro” não deve contar com a vitória:

*“Caiu este grande impio
lá do Rio de Janeiro
perseguindo o Bom Jesus
e o nosso Conselheiro
pois só quem pode é Deus
que governa o mundo. Amém.”*

Assim, aqueles que vieram para brigar, “Reis, Príncipes e comandante”, “todos hão de se acabar”; o povo de Canudos conta com a “defesa de Jesus, Maria, José”; está a seu lado o “Bom Jesus” que dá força à própria ação:

*“Grandeza só tem Jesus
que nos livrou de todo mal
assim como nos livramos
deste castigo mortal
daquele impio soberbo
que vinha nos acabar.”⁴⁰*

As profecias e quadrinhas populares testemunham a diluição do *ordo* do mundo sertanejo. A Lei de Deus está perigosamente ameaçada. Com o ataque dos homens da civilização e da ciência, dos padres e dos doutores, identificados pelo povo como ateus, sofrem os pobres e simples. Vêm-se no perigo de serem oprimidos, escravizados e mortos pela lei “ímpia” e “estrangeira”, “Lei do Cão” e da “falsidade” que os homens soberbos, não-tementes a Deus, inventaram. Cria-se assim a sua visão apocalítica e dualista. No horizonte do fim do mundo, porém, existe ainda um certo otimismo.

A primeira profecia de cunho apocalítico puro expôs a história denunciando a corrupção do mundo e dando explicação aos sofrimentos dos ouvintes. O fim do mundo está próximo, o Anticristo já chegou e foi identificado. Mas para o final o profeta prevê a reconstituição da Lei de Deus com ajuda de Dom Sebastião que aniquilará os discípulos do Anticristo e, com eles, o fruto do seu trabalho, a República, mas logo em seguida voltará o Filho do Homem para pôr fim a este mundo.

A segunda profecia também decifra os sinais dos tempos. Por si mesmos incompreensíveis para os canudenses, recebem pelo vidente seu valor e sua posição históricos. Concorrem todos os eventos para um fim: a Parusia. É visto o final da história de maneira positiva: Canudos forma a comunidade de justos que sobrevive aos terrores do Anticristo e aguarda, segundo a imagem evangélica de “um só rebanho e um só pastor, “o fim do mundo.

Nos dois “ABC” os trovadores mantêm a visão apocalítica dualista, mas estão otimistas quanto à restituição histórica da Lei de Deus. Segundo a concepção popular, forças sobrenaturais como Deus, Jesus Cristo, Maria, José, Dom Sebastião e também o Conselheiro unem-se aos esforços humanos, que são as revoltas no Sul, as deserções dos pobres que não acatam a Lei do Cão e a luta vitoriosa contra o grande ímpio Moreira César. Em breve, sob providência divina, alcançarão a ereção da Lei de Deus que se concretiza no governo do Príncipe Dom Pedro III. Os sertanejos até estão dispostos a marchar contra o Rio de Janeiro para depor o governo republicano.

Além destas trovas compostas por poetas populares foi encontrada em Canudos uma carta *sui generis*. Seu remetente, um certo E. P. de Almeida, parece ser um homem culto pelo conteúdo e estilo da carta. Ele, como diz, se converteu à doutrina do Conselheiro e foi morar em Canudos, para onde quer chamar também os seus parentes e amigos. Ele tem como ideal de governo a Monarquia de Bragança, à qual todos os brasileiros se devem converter. A vitória da Monarquia ele considera segura depois das vitórias do Conselheiro sobre as expedições de Febrônio Brito e Moreira César. A atual demora da Monarquia está no plano de Deus, que quer dar aos brasileiros ainda um tempo de converter-se a esta forma de governo. Para os homens tementes a Deus, o único legítimo monarca é o Príncipe Dom Pedro III. Quem não o aceita, e permanece republicano, será, com a reinstalação da Monarquia, deportado para os Estados Unidos. Quem, porém, não quiser ser deportado deve fazer esforço para chegar a Canudos dado o fato de que o Conselheiro ainda recebe os convertidos. Almeida aspira à restauração da Monarquia e vê no Conselheiro um líder político. Sua visão é política, o aspecto escatológico ou salvífico não lhe interessa tanto. Desse modo, ele está despreocupado com as coisas da religião, engana-se quando confunde a “Arca de Noé” - conceito que indicava Canudos como lugar que garantia a salvação - com a “barquinha de Noé”.⁴¹

OTIMISMO HISTÓRICO EM CANUDOS

Todos os testemunhos referidos são prova de um certo otimismo em meio de um clima apocalítico. Há o dualismo entre a Lei de Deus e a Lei do Cão. Numa o pobre vive sob a providência benfazeja de Deus em fraternidade, igualdade e liberdade, e na outra vigora o poder das trevas infligindo pecado, opressão e perseguição. A batalha contra o Anticristo se aguça e se concretiza ao redor de Canudos, mas reina um otimismo que, além de explicar-se a partir das vitórias contra as três campanhas militares, deve ter tido a sua raiz no otimismo do Conselheiro.

É, no fundo, a concepção do líder que orienta o movimento.⁴² Na sua visão apocalítica sobra ao Conselheiro ainda margem para expectativas históricas como revela-se em sua prédica "Sobre a República". Acredita que breve a República cairá por terra, que a Monarquia de Dom Pedro III será reinstalada, que haverá um tempo de paz antes da volta do Filho do Homem para todos que impugnaram a República.⁴³ Nos sermões relatados por testemunhas oculares consta o mesmo otimismo. Com ajuda de Dom Sebastião cairá o reino de Satanás antes da chegada do Bom Jesus. Os republicanos não botarão os seus pés no Belo Monte, que é "campo de Jesus, face de Jeová".⁴⁴ Diz o Conselheiro que o Anticristo "não tem poderes de entrar em Belos Montes, porque o Bom Jesus não consente que atravesse estas linhas de serras que circundam a nossa Jerusalém". Em Canudos, "quem estiver neste pedacinho de terra sagrada, nada sofrerá" com o ataque dos republicanos.⁴⁵ O Conselheiro previa quatro ataques, mas era otimista: os primeiros três ele iria vencer, o último entregaria ao Bom Jesus que tomasse conta do seu povo.⁴⁶ Deve-se acrescentar que o otimismo não foi fruto de ingenuidade ou de teimosia fanática. Honório Vilanova atesta que o Conselheiro teve uma clarividência excepcional e não era homem de acreditar em bruxarias.⁴⁷ A sua fé otimista contagiou muita gente e estimulou expectativas históricas ou messiânicas. Mas é também a fé do beato, a sua imitação do Bom Jesus, que depois da vitória sobre Moreira César evitou que o povo de Canudos passasse ao ataque. Deixou passar esta excelente ocasião. Relata Almeida que "só temos ordem de nos defender enquanto os inimigos corram, nem mais nem menos".⁴⁸

A visão escatológica do Conselheiro ostenta traços peculiares que orientaram o movimento de Canudos. Devido às atitudes inovadoras dos grupos hegemônicos da sociedade sertaneja empenhados na introdução de uma nova forma econômica que marginalizou uma grande parte da população, e das elites liberais que promoviam o progresso e a civilização do Brasil e propagavam uma nova visão do mundo entrando em confronto com a Igreja católica considerada retrógrada e desprezando as classes baixas da população tidas como incapazes de criar e viver num Brasil moderno, o Conselheiro constata o fim do mundo. Proclama que Deus surge para manter a sua Lei e proteger os seus contra as hostes do Anticristo. Deste modo,

identifica os males e os malfeitores. Confiando no poder de Deus, recupera para o povo esperança e otimismo que se manifestam até em projetos históricos como o da reconstituição da Monarquia ou da marcha revolucionária contra o Rio. A idéia religiosa da Lei de Deus que no catolicismo popular, muitas vezes, é instrumento de opressão, fazendo os pobres se calarem, acomodarem e resignarem, surge agora como fonte de protesto. O povo recupera a força histórica, se bem que nos limites apocalítics, visto que o Juízo Final não tarda e penitência e conversão se fazem urgentes. Os apelos do beato de “Jejuai que estamos nos fins dos tempos”⁴⁹ e “Jejuai e preveni-vos”⁵⁰ dominam os projetos históricos. A vida de paz depois da reconstituição da Monarquia seria, de qualquer maneira, breve.

NOTAS

1. O texto que segue é extraído da tese de doutorado: “Só Deus É Grande - A Mensagem Religiosa de Antônio Conselheiro.” A tese foi apresentada em junho de 1987 na Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, e será publicada pelas Edições Loyola, São Paulo.

2. Maldonado, Luis. *Introducción a Religiosidad Popular*. Santander, 1985, p. 58.

3. Comblin, José. *O Tempo da Ação. Ensino sobre o Espírito da História*. Petrópolis, 1982, p. 70.

4. Cf. Huizinga, Johan, *O Declínio da Idade Média*, São Paulo, 1978, p. 37.

5. Cf. o manuscrito das prédicas de Antônio Conselheiro publicado em Ataliba Nogueira, *Antônio Conselheiro e Canudos*, 2ª ed., São Paulo, 1978, p. 345. O manuscrito é citado pela sigla AC. O número de página que segue refere-se à própria paginação do manuscrito.

6. Cf. AC: 417.

7. Cf. AC: 365.

8. Cf. AC: 375-376.

9. Cf. AC: 566, tb. 261-262.

10. Cf. AC: 566.

11. Cf. AC: 263-268.
12. Cf. AC: 619s.
13. Cf. AC: 269-270.
14. Cf. AC: 611.
15. Cf. AC: 560s.
16. Cf. AC: 261-262.
17. Cf. AC: 375-376.
18. Cf. AC: 255, tb. 263-265.
19. Cf. AC: 377.
20. Cf. AC: 366.
21. Cf. AC: 416.
22. Queiroz, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. 2ª ed., São Paulo, 1977, pp. 286-287.
23. Cit. in Campina, Maria da Conceição Lopes, *Voz do Padre Cicero e Outras Memórias*, São Paulo, 1985, p. 35.
24. Cf. Castro, Josué de, *Sete Palcos de Terra e um Caixão*, São Paulo, 1965, p. 82.
25. Campina, M. da C.L., *op. cit.*, p. 225.
26. Euclides da Cunha recolheu em sua *Caderneta do Campo* diversos escritos populares que foram encontrados durante e após a guerra no arraial de Canudos. Destes ele passou uns poucos para *Os Sertões*. A escolha que ele fez, porém, foi pouco representativa e, assim, infeliz.
27. Cf. Cunha, E. da, *Caderneta do Campo*. São Paulo, 1975, p. 73-74.
28. Cf. *id. ibid.*, p. 58-61.
29. Cf. Costa e Silva, Cândido da, *Roteiro da Vida e Morte. Um Estudo do Catolicismo do Sertão da Bahia*, São Paulo, 1982, p. 77.
30. Cf. Mariz, Celso, *Ibiapina. Um Apostolado do Nordeste*, 2ª ed., João Pessoa, 1980, p. 144.
31. Cf. Couto, José Gonçalves, Pe., *Missão Abreviada para Despertar os Descuidados, Converter os Pecadores e Sustentar o Fruto das Missões*, 10ª ed., Porto, [s.d.], p. 329.

32. Aras, José. *Sangue dos Irmãos. Canudos - por Dentro*. [s.l.], [s.d.], p. 11, cf. p.51.

33. *Id., ibid.*, p.8.

34. *Id., ibid.*, p.25.

35. Cf. Hennecke, Edgar e Schneemelcher, Wilhelm, *Neutestamentliche Apokryphen in Deutscher Uebersetzung*, vol. II, 3ª. ed., Tuebingen, 1964, p.468-483.

36. Cf. *id., ibid.*, p.473 e Couto, J., *op. cit.*, p. 330s.

37. Cit. in Cunha, E. da, *op. cit.*, p. 73-74.

38. Cit. in *id., ibid.*, p. 74-75. A datação da profecia é dada pela seguinte subscrição: "Neste Arraial de Belo Monte aos 24 de janeiro 1890." Nesta data, porém, Canudos era ainda um lugar deserto. De um lado, a profecia pressupõe pelo seu conteúdo que seu autor presenciou quase a totalidade dos acontecimentos referidos para poder inseri-los no esquema da profecia, e, de outro lado, ela deve ter sido concebida antes da última campanha, quando reinava em Canudos ainda um franco otimismo. Se a data indicada não for um erro de transcrição, trata-se aqui provavelmente de um recurso próprio à literatura apocalítica, do *vaticinium post eventum*.

39. Cit. in *id., ibid.*, p. 58-59.

40. Cit. in *id., ibid.*, p. 59-61.

41. Cit. in *id., ibid.*, p. 72-73.

42. Cf. Desroche, Henri, *Sociologia da Esperança*, São Paulo, 1985, *passim*. Cohn, Norman, *Na Senda do Milênio. Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*, Lisboa, 1980, p. 233s.

43. Cf. AC: 568-618.

44. Aras, J., *op. cit.*, p. 25.

45. *Id., ibid.*, p. 29, 50-51.

46. Cf. Macedo, Nertan, *Memorial de Vilanova. Depoimento do Último Sobrevivente da Guerra de Canudos*. Rio de Janeiro, 1964, p. 137, tb. p. 34.

47. Cf. *id., ibid.*, p. 68.

48. Cit. in Cunha, E. da, *op. cit.*, p. 72.

49. Aras, J., *op. cit.*, p. 51.

50. *Id., ibid.*, p. 25.

ALCOOLISMO, GÊNERO **E** PENTECOSTALISMO¹

Cecilia L. Mariz

*Antropóloga, professora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)
e da Universidade Federal Fluminense (UFF), PhD pela Universidade de Boston*

Este trabalho é parte de um estudo mais amplo sobre religião e estratégias de enfrentamento da pobreza, onde, baseada em histórias de vidas e entrevistas com pobres de diferentes grupos religiosos em Recife e no Rio de Janeiro, procurei identificar as estratégias desenvolvidas por aqueles grupos para enfrentar as dificuldades de sobrevivência e luta contra a pobreza (Mariz, 1989). Nessa pesquisa observei que uma das formas pela qual as igrejas pentecostais eram bastante úteis na luta contra a pobreza era ajudando indivíduos com problemas de uso excessivo de álcool a abandonar o hábito de beber.



A recuperação do alcoólico é ainda uma questão não resolvida e muito debatida. Ao considerar o abuso na ingestão do álcool como uma doença, a medicina propõe terapias diversas, mas as taxas de recuperação pelo tratamento médico não parecem se sobrepor às remissões espontâneas ou à recuperação conseguidas através de grupos como os Alcoólicos Anônimos (Araújo, 1988). Devido à precariedade nas camadas populares brasileiras dos serviços médicos em geral, a recuperação do alcoólico pobre parece ser ainda mais desvinculada da medicina.

Diversos estudos relacionam espiritualidade e religião com a recuperação do alcoolismo (Knox, 1985; Johnson, Slander & Griffen-Shelley, 1987). Alguns destacam o fato de que a criação de laços primários, a experiência de maior solidariedade social e a adoção de um novo estilo e sentido para a vida são fundamentais na superação do problema do alcoolismo, que seria uma expressão de anomia. Slagle & Weibel-Orlando (1986), por exemplo, sugerem que a presença desses elementos característicos de grupos religiosos no movimento dos Alcoólicos Anônimos seria a explicação para seu sucesso no combate à dependência alcoólica. Desde que a participação em qualquer grupo religioso implica uma conversão e também, em quase todos os casos, um desenvolvimento de maior solidariedade com a participação em grupos primários, o novo sentido para a vida e a experiência da solidariedade por si sós não são capazes de explicar totalmente a atração e o sucesso diferencial das igrejas pentecostais em relação a outros grupos religiosos no combate ao alcoolismo, mas apenas explicam parcialmente esse fenômeno.

Para entender melhor a relação entre pentecostalismo e alcoolismo é preciso conhecer a visão de mundo pentecostal, porque ela é que vai condicionar o conteúdo dos novos estilo e sentido para a vida, bem como a forma como é desenvolvida a solidariedade social entre os fiéis. Meu argumento, no presente artigo, é de que há elementos específicos na cosmovisão e doutrina pentecostal ausentes nos demais grupos religiosos das camadas populares no Brasil, que, além de serem úteis na luta contra a pobreza, são especialmente úteis no combate ao alcoolismo.

As observações de que o pentecostalismo atrai e é útil para pessoas que têm problemas com o beber excessivo e seus familiares me fizeram questionar sobre quais as especificidades dessa religião que facilitariam seus fiéis a lidar com a questão do alcoolismo.

PENTECOSTALISMO E ALCOOLISMO

Não utilizo no presente artigo o conceito médico de alcoolismo. O alcoolismo interessa aqui apenas como problema social. Considerarei, então, alcoólicas as pessoas que causam

problemas ao convívio social devido ao uso excessivo de álcool. Se o alcoólico, definido assim por critérios outros, não causa dificuldades e conflitos sociais, não se inclui nessa definição.

Grande parte dos entrevistados, habitantes dos bairros pobres, consideravam o alcoolismo um dos maiores problemas de suas comunidades. Quase todos conheciam alguém próximo que tinha problemas por beber em excesso. Muitos tinham ou tiveram familiares com esse problema. Apesar da falta de estudos de âmbito nacional sobre a prevalência de alcoolismo no Brasil, as estimativas de Santana e Almeida Filho (1987) confirmam essas impressões de campo ao mostrar que as taxas de alcoolismo nesse país como na América Latina, em geral, tendem a ser mais elevadas do que nos países industrializados. Esses autores observam também que são os homens das camadas trabalhadoras os mais atingidos pelo alcoolismo. Nas camadas trabalhadoras, a dependência ao álcool alcança uma dimensão social muito ampla, porque contribui para a deterioração da qualidade de vida de uma população mais carente.

O alcoolismo entre as populações carentes, em geral, é freqüentemente relacionado com as tensões psicológicas geradas pelas dificuldades de sobrevivência e pela luta diária contra a miséria e a pobreza. Uma entrevistada pentecostal do Rio de Janeiro, por exemplo, explica que seu marido se tornou alcoólatra logo após um período de desemprego.

As famílias chefiadas por indivíduos com problemas com álcool parecem ser as que se encontram numa situação de pobreza mais grave. O drama da vida dessas pessoas foi descrito por um grande número dos meus entrevistados. Muitos homens gastam quase todos os seus recursos bebendo.

Como já mencionei anteriormente, na pesquisa de campo, notei que um número significativo de ex-alcoólistas, suas esposas, e esposas de alcoólistas tinham se convertido a igrejas pentecostais. A conversão a uma igreja de crente, ou seja, a uma igreja protestante, em geral, era considerada por diversos entrevistados como uma estratégia muito eficiente de combate ao alcoolismo. Oliveira (1990) observou nos bairros pobres do Recife que, em relação aos diversos grupos religiosos, as igrejas protestantes eram percebidas como alternativas viáveis para a recuperação do alcoólista.

A conversão masculina está, em grande parte, relacionada com o alcoolismo. Algumas vezes, as mulheres convertem-se primeiro, tentando converter posteriormente seus maridos que bebiam demais. Assim ocorreu com Creuza e Neuza e seus respectivos maridos. Após a conversão e o abandono do álcool, nenhum deles deixou de ser pobre, mas todos experimentaram um certo progresso material imediatamente após o parar de beber. Essas mudanças de comportamento impressionam muito a comunidade pobre como um todo. Mesmo pessoas de

outros grupos religiosos, tal como Odete, uma líder católica, refere-se a pessoas conhecidas que bebiam e que, com a conversão a uma igreja crente pentecostal, param de beber, conseguem trabalho, mudando sua vida e a de sua família.

Em estudo anterior (Mariz, 1991), argumentava que a forma como o pentecostalismo vê não apenas a dependência ao álcool, mas o próprio álcool como obra do demônio, além da experiência de suspensão da realidade oferecida pelos dons do Espírito Santo seriam alguns desses elementos. No presente trabalho, contudo, chamo a atenção para experiências que os fiéis vivenciam a partir de sua participação em uma comunidade pentecostal, que, além de serem úteis para o enfrentamento da pobreza em geral, são especialmente eficazes no combate ao alcoolismo. Essas experiências seriam a experiência de dignidade, de poder e de “senso de coerência”.

A EXPERIÊNCIA DA DIGNIDADE

O fortalecimento da auto-estima do pobre é um elemento muito estratégico para sua sobrevivência. Numa situação de extrema pobreza, a auto-estima ou o senso de uma dignidade pessoal é muito abalado. O alcoolismo termina por destruir esta dignidade e auto-estima já fracas. O alcoolista, bem como sua família, precisa antes de mais nada se sentir digno e decente.

Diversos autores observaram entre os pentecostais um forte sentimento de dignidade (Bobsin, 1984; Novaes, 1985; Rolim, 1985). O pentecostalismo ajuda o pobre a obter esse sentimento ou a reforçar a auto-estima de diferentes maneiras. A ênfase nos dons espirituais em oposição à riqueza material seria uma dessas estratégias de fortalecimento de auto-estima (Bobsin, 1984). Outra estratégia que observei é o empenho dos pentecostais em construir uma identidade de pessoa decente ou “gente de bem”.

O zeloso cuidado dos pentecostais com sua aparência, sua forma de vestir, de se comportar em público se relaciona com seu desejo de construir uma nova identidade que busca reforçar a auto-estima. Zuleide, por exemplo, decidiu tornar-se pentecostal por causa de suas roupas “da moda” tidas como pouco decentes. A forma de vestir do pentecostal também foi o que impressionou e atraiu Roxinha, outra pentecostal de Pernambuco, cujos ex-marido e filhos tiveram problemas com o beber excessivamente.

Para o pentecostalismo, ser uma pessoa de bem e ter uma aparência de pessoa de bem são duas realidades intimamente relacionadas. A tentativa dos pentecostais de se diferenciarem dos outros pobres e do mundo da pobreza parece ser uma estratégia de fortalecimento da auto-estima. Os pentecostais se percebem como diferentes e procuram obter um sentimento de distinção e superioridade. Essa tentativa de diferenciação é criticada pelos não-pentecostais que acusam aqueles de se julgarem melhores do que os outros.

A aparência de decência e o uso de roupas discretas e “sérias”, de fato, protegem a mulher e o homem pobres. Evitam que as primeiras sejam consideradas e tratadas como prostitutas e os segundos como ladrões. A função protetora da vestimenta pentecostal foi também observada por Gilkes (1985) em relação às mulheres negras pentecostais americanas. A opinião de Gilkes é também compartilhada por alguns pentecostais que entrevistei. Sebastião afirmou que a forma de vestir de uma moça crente era sua proteção. Neuza utilizou a palavra “armadura” para descrever a roupa discreta e séria de um crente. Portanto, ao contrário de Aubrée (1984), que destacou o aspecto repressivo da moralidade pentecostal, saliento aqui o papel instrumental dessa moralidade como um suporte para o tratamento respeitoso do pobre e também para o fortalecimento de sua auto-estima.

Os sentimentos de dignidade e auto-estima são requisitos básicos na luta para melhora de vida, não apenas como motivação individual para a ascensão social, mas até mesmo para motivar maior participação política.

A experiência de dignidade e de fortalecimento da auto-estima também ocorre entre as pessoas ligadas a outros grupos religiosos, como, por exemplo, aos cultos afro-brasileiros. Nesses últimos, contudo, essas experiências são mais evidentes e fortes para os líderes; parecem estar assim mais relacionadas com a posse de um poder espiritual. O pentecostalismo, pelo contrário, enfatiza mais o desenvolvimento de dignidade pessoal para todos; daí, sua utilidade diferencial no combate ao alcoolismo.

A EXPERIÊNCIA DE POSSUIR PODER

Outra experiência religiosa importante para a superação do alcoolismo é a do poder. Observei anteriormente que a religião pode se tornar um elemento muito importante para o enfrentamento da pobreza porque destrói no pobre sua sensação de falta de poder (*powerlessness*) (Mariz, 1989). De acordo com Helenilda Cávalcanti (1985), este sentimento é muito comum entre os mais pobres do Recife. Uma vasta literatura na psicologia da pobreza,

discutida por esta autora, descreve os efeitos deste sentimento de *powerlessness*. Entre os alcoolistas e seus familiares a síndrome da falta de poder seria ainda mais dramática. Os alcoolistas sentem-se sem poder até para controlar a si próprios e a sua compulsão para beber. As suas mulheres sempre se reportam ao fato de tentarem de tudo para evitar que seus cônjuges bebam, mas sem sucesso.

A maior parte das religiões tenta superar o sentimento de falta de poder através da crença no poder espiritual e na possibilidade de realização de milagres. O pentecostalismo e as demais religiões populares no Brasil não são exceções.

Como já tem sido mostrado pela literatura (Brown, 1986, entre outros), estas experiências com poderes sobrenaturais ocorrem mais freqüentemente entre aqueles que não têm nenhum poder material. Assim, são justamente os mais desprestigiados socialmente - o pobre, o negro e a mulher - que detêm o poder espiritual. Este poder lhes permite não apenas fortalecer sua auto-estima, mas também obter alguns benefícios materiais através de serviços espirituais.

A cura é um dos "milagres" ou "benefício espiritual" mais citado entre os pentecostais. O poder de curar é fundamental na Igreja Pentecostal.

Para um pentecostal, a cura da alma e do corpo ocorrem ao mesmo tempo: converter é curar.²Kessel e Guerrero (1987) observaram o mesmo nos pentecostais chilenos. A fé cura tudo: corpo e alma. Os pentecostais possuem uma percepção unificada do físico e do espiritual, tal como ocorre em geral nas camadas populares no Brasil (Duarte, 1988). Adotam uma abordagem psicossomática para o problema da saúde, pois implicitamente reconhecem que o *stress* psicológico, os conflitos familiares e as frustrações criadas pela pobreza afetam a saúde e o comportamento moral das pessoas. Reconhecem também que os conflitos morais, afetivos e psicológicos podem ser tão prejudiciais para a saúde quanto a carência de comida e de higiene. Como já discuti anteriormente (Mariz, 1991), compreender a ausência de saúde como fruto, não apenas de problema físico, mas também um reflexo de questões morais e espirituais, é muito útil para abordar a questão do alcoolismo porque supera o debate de se este é uma doença física ou não (Fingarette, 1985), e também porque apela para a responsabilidade moral do indivíduo que bebe.

Ao dar o poder da cura, o pentecostalismo se transforma numa estratégia para lidar com a doença, que é a expressão mais pessoal e freqüente da miséria (Fry e Howe, 1975). Um instrumento eficiente para obtenção de saúde ou, pelo menos, para explicar as razões da doença é fundamental, especialmente para uma população com carência de serviços médicos. O pentecostalismo, como as religiões afro-brasileiras, tem sido este instrumento para muitos dos pobres no Brasil, oferecendo não apenas cura, mas também sentido à doença, ensinando às pessoas como conviver com ela.

Na verdade, a maior parte das religiões faz isso. No entanto, a ênfase do pentecostalismo na cura parece ser maior, devido a sua concepção de que converter é curar. Os pentecostais acreditam que a doença é um dos sinais da presença do demônio. Neuzá, por exemplo, conta que teve febre no dia em que ia ser batizada. Explica que logo que passou pela água batismal sua febre sumiu. A água abençoada expeliu o demônio que a tinha atacado.

Além desta concepção, que relaciona cura com salvação da alma, a ênfase nos milagres e nas curas milagrosas no pentecostalismo é utilizada como um instrumento missionário. Através das curas, os missionários tentam mostrar a veracidade da fé pentecostal e buscam assim expandir sua fé. Muitos dos novos membros são convertidos através da cura e um dos trabalhos missionários é ir a hospitais orar pelas pessoas doentes.

Curas milagrosas estão presentes no cotidiano dos crentes. Mesmo aqueles crentes cuja conversão não se deu através da cura declaram ter experimentado curas sobrenaturais em algum momento na sua vida. Observei, contudo, que muitas curas descritas pelos entrevistados eram apenas parciais. Por exemplo, os maridos de Creuza e de Roxinha sobreviveram a ataques do coração e embora se digam curados por Deus, ainda sofrem de problemas cardíacos. O caso de Anésio é similar. Pode-se argumentar que essas pessoas não ficaram curadas totalmente, mas que sua religião lhes ajudou a reorganizar as suas vidas a fim de melhor conviver com a doença.

A crença de que se recebeu uma bênção especial e de que o poder de Deus é maior do que sua doença tem um papel muito importante, ajudando as pessoas a sobreviver. A experiência de ser capaz de curar-se a si próprio através do que consideram ser o poder de Deus destrói o já mencionado sentimento de impotência responsável pela apatia daqueles que vivem em situação de muita carência.

Um pastor pentecostal entrevistado reconhece que o sucesso de sua religião deve muito ao poder dado ao pobre através da fé. Esta idéia encontra respaldo nas declarações da entrevistada Creuza, pentecostal que afirmou que tudo podia com Deus, e que com Ele nada lhe era impossível.

O SENSO DE COERÊNCIA OU A EXPERIÊNCIA DE 'LAWFULNESS'

As religiões, em geral, oferecem a experiência com o poder espiritual. Milagres cotidianos ocorrem tanto na vida dos membros dos cultos afro-brasileiros quanto na de católicos tradicionais e de pentecostais. Todos descrevem alguns milagres que vivenciaram.

A superação do sentimento de falta de poder, assim, não parece ser restrito ao pentecostalismo. A especificidade do pentecostalismo é o sentido atribuído a estes milagres que são interpretados como parte de um plano de Deus.

Os pentecostais acreditam que somente Deus pode fazer milagres legítimos e partem do princípio de que há um plano divino que é ético recompensando o bem e punindo o mal. Nesse aspecto, o pentecostalismo difere do catolicismo popular tradicional e das religiões afro-brasileiras que admitem como legítimas as forças sobrenaturais diferentes de Deus que também teriam poder de fazer milagres. Naquelas religiões não existe a idéia de plano divino e ético, como se percebe no relato de Luiz, um umbandista, sobre a morte de sua primeira esposa devido à desobediência ao seu santo. Conceição também acredita que sua mãe tenha falecido quando se negou a trabalhar com os espíritos após sua conversão à Igreja Batista. João se refere a um homem que morreu enquanto recebia um espírito e a outro que ficou doente por causa de trabalhos feitos por seus inimigos. Graças estava preocupada com sua filha que gosta de trabalhar com os espíritos baixos. Todas essas pessoas se sentem amedrontadas diante dos poderes sobrenaturais que não estão comprometidos com o bem. Os pentecostais também compartilham este temor. No entanto, sua fé na Providência Divina os faz se sentir protegidos contra todos os poderes sobrenaturais ligados ao mal.

A importância do pentecostalismo como um instrumento de proteção contra magia negra tem sido subestimada. Hurbon (1986) observou que na Jamaica muitas pessoas são atraídas para a religião das Testemunhas de Jeová e para a Igreja Adventista do Sétimo Dia porque estas oferecem proteção contra magia negra. É interessante notar também a observação de Weber (1972) de que o cristianismo assumiu para os seus primeiros adeptos papel similar como um instrumento de proteção contra magia no início de sua expansão.³

A proteção contra a magia se relaciona com a idéia da providência e de um Deus Todo-Poderoso autor de um plano para a humanidade, como mostrou Weber (1972: 143).⁴ Deus é mais forte do que qualquer mágica. A mágica perde seu poder porque está fora do plano de Deus e não obedece às regras divinas. Portanto, a idéia de plano de Deus enfraquece o poder de entidades sobrenaturais, malévolas ou não. Neste sentido, o plano de Deus desempenha um papel na religião similar àquele que a razão desempenha na Ciência. Na visão de mundo científica, a mágica não tem nenhum poder porque não obedece à regra lógica da razão. A fé no plano de Deus pentecostal, além de ser estratégica contra a anomia, é, assim de forma implícita, uma experiência modernizadora e racionalizadora.

Dáí, argumento que, embora tanto o pentecostalismo quanto os cultos afro-brasileiros enfatizem os milagres e curas milagrosas, o sentido desses milagres difere em cada um desses grupos religiosos. Para o pentecostal, o milagre revela o poder de Deus e realiza o seu projeto na terra. Portanto, quando uma cura ou milagre não ocorre, o pentecostal procura também dar

um sentido ou significado dentro do plano de Deus para este fato. Arnaldo, por exemplo, interpretava sua doença e a necessidade de abandonar seu trabalho secular como um chamado de Deus para que se dedicasse totalmente ao trabalho religioso. Creuza quebrou a perna e interpretava este fato como parte de um plano de Deus que queria demonstrar posteriormente Seu poder através de uma cura milagrosa. A história de vida da pentecostal Neuza, cujo esposo foi alcoolista, ilustra como a fé dá sentido ao sofrimento e como a religião pode oferecer um sentido de coerência ou um sentimento chamado por Antonovsky (1979) de *lawfulness*, ajudando assim o pobre a resistir e sobreviver a uma vida de penúria.

A fé numa lógica divina, que rege o mundo e a vida e que garante o bem para os bons, oferece uma vantagem psicológica na luta contra o alcoolismo e pela sobrevivência. Esta fé cria o sentimento de *lawfulness* ou o “senso de coerência” que foi identificado por Antonovsky (1979) como o principal elemento psicológico que diferenciava os sobreviventes de campos de concentração nazistas que foram capazes de estabelecer posteriormente uma vida relativamente saudável daqueles que nunca conseguiram se reajustar.⁵

A fé na Providência Divina ao oferecer o senso de *lawfulness* parece ser mais importante como estratégia de resistir à pobreza do que o sentimento de poder oferecido pela experiência com milagres e com o sobrenatural. Este argumento pode ser ilustrado pela comparação de duas curas milagrosas similares: uma experimentada por uma pentecostal (Creuza) e outra por um católico tradicional (Clemente). Clemente conta que graças a sua promessa a São Francisco de Canindé seu filho mais velho, que ficou doente quando criança, foi curado de uma doença fatal. Creuza acredita que, graças às suas orações e fé, Deus ressuscitou seu filho recém-morto numa crise de febre em criança. Na época em que entrevistei Creuza e Clemente, seus filhos já eram adultos, ambos muito problemáticos e alcoólatras. Clemente lamentava a promessa que tinha salvo seu filho, porque se sentia culpado pelos problemas que aquele enfrentava como adulto. Dizia que se seu filho tivesse morrido não estaria sofrendo tanto. Ao contrário de Clemente, Creuza esperava outro milagre. Acreditava que Deus queria algo de seu filho, senão não o teria ressuscitado. Estes exemplos mostram como a atribuição de sentido para o sofrimento é mais importante para o enfrentamento e sobrevivência do que uma solução milagrosa que resolva um problema imediato. O senso de coerência não pode ser identificado como um fatalismo. Creuza tinha uma coerência maior do que Clemente, mas era menos fatalista. A salvação do seu filho estava para Creuza dentro de um plano divino. Enquanto que para Clemente a salvação de seu filho não dependia tanto da vontade de Deus, mas apenas da promessa que tinha feito a São Francisco de Canindé. Para Clemente, o destino do seu filho seria ou morrer em criança ou ser alcoólatra.

CONCLUSÕES

Embora todas as religiões populares ofereçam de uma forma ou de outra experiências subjetivas que ajudam a superar a anomia criada pela miséria e a suportar a pobreza resistindo à privação material, o pentecostalismo parece conjugar princípios doutrinários com experiências subjetivas específicas que tornam essa religião mais eficaz para superar problemas específicos relacionados com a pobreza, como o alcoolismo. Assim, a popularidade dessas igrejas pode ser em parte explicada pelo papel que desempenham ajudando os pobres a sobreviver. As experiências subjetivas de dignidade, poder e do “senso de coerência” analisadas aqui ajudam o combate à pobreza em geral e ao alcoolismo em particular, sendo úteis para a superação do sentimento, não apenas de *anomia*, mas também de inferioridade, fatalismo, impotência, sentimentos criados pela miséria e que servem para perpetuá-la.

O pentecostalismo atrai, então, não apenas homens que têm problemas com bebidas, mas também um número ainda maior de mulheres que sofrem indiretamente o problema do alcoolismo de seus companheiros.

No entanto, enquanto instrumento de combate ao alcoolismo, e ao oferecer motivação para enfrentar as frustrações criadas pela falta de recursos materiais, o pentecostalismo parece ser mais útil como instrumento de enfrentamento da pobreza daqueles que estão vivendo um momento de crise e na miséria, do que como instrumento de mobilidade social ascendente que ajudaria os menos pobres entre os pobres deixar sua classe social.

Notas

1. Este artigo é uma revisão, ampliação e adaptação do texto "Igrejas Pentecostais e Estratégias de Sobrevivência", publicado como capítulo do livro *Religião e Cidadania*, Bahia, EGBA/UFBA, 1990, por Júlio Braga e outros.

2. Na descrição de Kessel e Guerrero (1977), o sucesso do pastor missionário analisado se relacionava muito com as curas que realizava. A conversão de D. Tasso, relatada por Mintz (1960), também ocorreu através da cura.

3. Weber (1972:142) afirma que "a liberação do medo de espíritos maus e magia negra de qualquer sorte, considerada como responsável da maior parte dos males da vida, a fé de que Cristo quebrou o poder dos demônios pela força do seu Espírito e redimiou seus seguidores dos seus controles, era no início do cristianismo um dos mais importantes e influentes aspectos de sua mensagem".

4. De acordo com Weber (1972:143), "acreditar na Providência é uma racionalização consistente da adivinhação à qual se relaciona e a qual por esta razão desvaloriza o mais possível em princípio. Nenhuma outra visão de religião poderia ser tão radicalmente oposta à mágica, tanto na teoria quanto na prática, como esta crença na Providência que era dominante nas grandes religiões teísticas da Ásia Menor e do Ocidente".

5. A situação de algumas pessoas pobres no Brasil (especialmente na presente crise econômica) pode ser comparada com a situação de um prisioneiro. A carência total de recursos acarreta um grau muito limitado de oportunidade para escolha, ou seja, uma liberdade muito limitada. A similaridade entre um prisioneiro e uma pessoa extremamente pobre foi salientada por um habitante de uma favela no Recife entrevistado por Helenilda Cavalcanti (1975).

Referências bibliográficas

ANTONOVSKY, A. *Health, stress and coping*. San Francisco, Jossey Bass, 1979.

ARAÚJO, Vicente A. *Para compreender o alcoolismo: teoria e prática*. São Paulo, Edicon, 1986.

AUBRÉE, M. J. *Voyages entre corps et esprits: étude comparative entre deux courants religieux dans le Nordest Brésilien*. These de Doctorat 3ème. cycle. Université Paris VII, Jussieu, Paris, 1984.

BOBSIN, O. "Produção religiosa e significação social do pentecostalismo a partir de sua prática e representação". Tese de Mestrado. PUC, São Paulo, 1984.

BROWN, D. *Umbanda Religion and politics in urban Brazil*. Ann Arbor, UMI Research Press, 1986.

CAVALCANTI, H. "Síndrome da falta de poder". *Cadernos de Estudos Sociais* 1 (2): 141-160, 1985.

DUARTE L. F. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.

EPINAY, C. L. *Heaven to the masses*. London, Lutterworth Press, 1969.

FLORA, C. *Pentecostalism in Colombia: Baptism by fire and spirit*. Cranbury, NJ, Farleigh Dickson.

FRY, P. & HOWE, G. "Duas respostas à aflição: Umbanda e Pentecostalismo." *Debate e Crítica* 6: 75-94, 1975.

GILKES, C. T. "Together and harness: women's tradition in the Sanctified Church". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10: 678-699, 1985.

JOHNSON, R. A., SLANDLER K. R. & GRIFFIN-SHELLEY, E. "Spirituality and the regulation of self-esteem." *Alcoholism Treatment Quarterly* 4 (3): 1-12, 1987.

KNOX, D. H. "Spirituality: a tool in the assessment and treatment of black alcoholics and their families." *Alcoholism Treatment Quarterly*, 2-3/4: 31-44, 1985.

HURBON, L. "New religious movements in the Caribbean." *In*: BECKFORD, J. *New religious movements and rapid social change*. London, Sage, 1986, p. 146-176.

KESSEL, J. & GUERRERO, J. B. "Sanidad e salvación en el Altiplano Chileno: del yatiri al pastor." *Cuaderno de Investigación Social* 3 (21), 1987.

MARIZ, C. L. "Religião e pobreza: uma comparação entre CEBs e Igrejas Pentecostais." *Comunicações do ISER* 30, 1988.

_____. *Religion and Coping with Poverty in Brazil*. Ph.D. Dissertation. Boston University, 1989.

_____. "Alcoholism and Pentecostalism among the Brazilian Poor." *Alcoholism Treatment Quarterly* 8 (2), forthcoming Summer 1991.

MOTTA, R. "Meat and feast: The Xangô religion in Recife, Brazil." Ph. D. Dissertation. Columbia University, 1983.

NOVAES, R. "Os escolhidos de Deus." *Cadernos do ISER* 19, 1985.

OLIVEIRA, Vera L. "Alcoolismo: fenômeno do corpo, da alma e da cultura." Tese de Mestrado em Antropologia Cultural. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1990.

RAMOS, S. P. e cols. *Alcoolismo Hoje*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1987.

ROLIM, F. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis, Vozes, 1985.

SANTANA, V. S. & ALMEIDA FILHO, N. "Aspectos epidemiológicos do alcoolismo". In: RAMOS, S. P. *Alcoolismo Hoje*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1987.

SANTOS, J. E. *Os nagôs e a morte*. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 1986.

SLAGLE, A. & WEIBEL-ORLANDO, J. "The Indian Shaker Church and Alcoholic Anonymous: Revitalistic Curing Cults." *Human Organization* 45 (4): 310-19, 1986.

WEBER, M. *The sociology of religion*. 6ª ed. Boston, Beacon Press, 1972.

É

TICA E CRISES SOCIAIS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

André Paradis

Professor de Filosofia

da Universidade de Québec, Canadá

Os canadenses de expressão francesa de minha geração, a geração imediatamente após a crise e a Segunda Guerra Mundial, vivenciaram um ingresso precipitado na modernidade e em uma época de prosperidade material sem precedentes. Da sociedade tradicional, fundiária e clerical só conhecemos, na verdade, os últimos espasmos. Com a industrialização crescente e suas conseqüências inevitáveis - maior divisão técnica do trabalho e mais mobilidade social -, vimos a perda de importância e logo esfumarem-se valores e comportamentos tradicionais: universo perfeitamente emoldurado da comunidade paroquial, vida calorosa do bairro, monolitismo da fé e da moral sexual católicas, estrutura de autoridade vertical da família patriarcal e os vínculos de solidariedade que uniam a família numerosa e ampla.



PROMESSA DE FELICIDADE

Como sempre existe certa euforia na experiência da mobilidade com segurança, vivenciamos tanto melhor este momento de dissolução das relações de socialidade tradicionais na medida em que tais mudanças pareciam desembocar em um futuro cheio de promessas: desenvolvimento exponencial da indústria e da administração pública, alta substancial dos salários, acesso cada vez mais fácil à propriedade, sem mencionar a laicização e a democratização do ensino superior, a revolução dos papéis sexuais, a multiplicação dos serviços sociais e as inúmeras inovações tecnológicas em todas as áreas da vida pública e privada.

Em trinta anos, de 1945 a 1975, nosso estilo de vida, que se alinhava no *american way of life*, ia ser transtornado. O desenvolvimento dos meios de comunicação e das técnicas de teledivulgação faria de nós, teoricamente, os cidadãos mais bem informados do mundo, garantindo-nos ao mesmo tempo acesso a todas as grandes correntes de idéias e a todos os fatos de atualidade do planeta. O progresso da aeronáutica e da indústria automobilística, a mecanização da exploração agrícola, a explosão das infra-estruturas e serviços urbanos, os desenvolvimentos sucessivos da medicina curativa e preventiva, o acesso ao lazer e ao consumo de massa, a multiplicação dos *gadgets* eletrônicos mais sofisticados, tudo faria de nós os filhos bem-amados da América e os seres humanos mais bem-cuidados da Terra. Parecia que tínhamos nascido no momento certo da História.

Em vez da poupança prudente de nossos pais, temerosos do futuro incerto e de sua capacidade de pagar, aprendemos a arriscar e a confiar no amanhã. Nossos pais agrupavam-se em silêncio em volta da elite clerical que parecia tudo pensar por eles; nós descobrimos o gozo de pensar alto, de transgredir tabus e de falar no plural. Em vez de seu senso do dever, que nos parecia quase sempre ditado pela submissão e pelo conformismo, penetrávamos em um mundo onde a imaginação, a originalidade, o desafio e a criatividade eram vistas como virtudes dentre as mais valorizadas. Podíamos quase crer que o desenvolvimento científico e tecnológico ia revolucionar o mundo até o ponto de tornar a pobreza e a fome fatos impensáveis, e a abundância - consequência das virtudes intrínsecas do liberalismo - tornaria toda violência inútil de agora em diante. Pensávamos que do saber à sabedoria só havia um passo.

Não sei que balanço se pode fazer agora daquela civilização que parecia prometida à felicidade. Nenhum canadense pode ignorar que as coisas já não são o que eram há trinta anos, nem que a sociedade americana, igualmente, atravessa uma das fases mais críticas de sua história. Em outras palavras, não escapa aos transtornos profundos da economia política em nível mundial. A crise larvada, mas não menos iminente, por que passa a América do Norte

é na realidade, primeiramente, e antes de tudo; político-econômica. Longe de ser puramente circunstancial, está em parte vinculada à concorrência cada vez mais feroz dos países industrializados entre si, desde o início dos anos 70, mas é devida sobretudo às transformações de escala motivadas pela mundialização das relações de força política desde a década de 50.

PREÇO DA GUERRA FRIA

A guerra fria, ao estimular um clima de psicose militar fundado no equilíbrio do terror e na divisão do mundo entre as duas grandes potências, terminou por arrastar a América do Norte à obrigação de sustentar sempre a imagem narcisista de sua hegemonia. Os conflitos e intervenções militares em que se comprometeu, militar ou financeiramente, a corrida impiedosa às armas nucleares, a obrigação de promover e sustentar permanentemente um sistema de alianças no Atlântico Norte, os sonhos de grandeza associados à exploração do espaço, o apoio a regimes ditatoriais sem futuro e sequer afinidade com os ideais democráticos americanos, a expansão do comércio de armamentos tradicionais, a manutenção de efetivos militares exorbitantes e de um aparelho de Estado imperial, tudo mostrou ser ruinoso, não só para a América do Norte, mas para todos aqueles países engajados, por bem ou por mal, na lógica da militarização e da polarização do mundo em dois grandes espaços político-econômicos. A lógica da escalada obrigou os governos norte-americanos a assumir o custo cada vez mais astronômico de suas prioridades militares-industriais e também o preço, sempre crescente, do mal-estar social provocado pela urbanização rápida, pela diminuição das solidariedades e modos de vida tradicionais e pela automatização do equipamento industrial.

Assim, nos quinze últimos anos, a dívida nacional contraída pelo Estado canadense para respeitar seus compromissos e manter artificialmente alto o nível de vida elevou-se de 20 para 250 bilhões de dólares. Esta quantia astronômica há de parecer mínima comparada à dívida federal dos Estados Unidos, que atinge a cifra recorde de 2.600 bilhões de dólares, ou seja, mais do dobro do conjunto da dívida do Terceiro Mundo. Podemos perguntar-nos que liberdade de ação terão em breve os Estados da América do Norte, quando, do mesmo modo que qualquer empresa comercial mal administrada, se terão transformado em devedores privilegiados de credores particulares. As dívidas dos governos norte-americanos naturalmente não têm a mesma significação da dívida que esmaga o Terceiro Mundo, encorajado, em detrimento do bem-estar de seus próprios povos, a exportar o essencial de seus produtos para aumentar sua massa monetária e assim amortecer, indiretamente, parte de sua dívida externa. A crise da América do Norte, convém lembrar, é uma crise de superprodução, de ausência de planejamento social e de aventureirismo político e econômico, e afeta especialmente os trabalhadores não-qualificados. A crise dos países pobres é uma crise de satelização econômica, de subprodução e de sobrevivência coletiva.

Porém, por maior que seja a diferença entre os dois tipos de crise, permanece o fato de que a latente crise norte-americana é cada vez mais inquietante. Sabemos que os governos norte-americanos não têm mais projetos e objetivos políticos de longo prazo. Ante o futuro, podemos dizer que não têm pontos de referência, linhas mestras ou prioridades claramente definidas. Sua perspectiva de existência praticamente reduziu-se ao curto prazo e ao arquejamento. Administrar a coisa pública reduziu-se à capacidade de deixar como herança contas deficitárias, cortar de modo derrisório programas sociais mínimos e tentar manter sua imagem para efeito externo. Não é surpreendente que os partidos de oposição sejam hoje cada vez mais anônimos e raros: não tendo muito a oferecer, a política norte-americana tornou-se um terreno minado onde obrigatoriamente se convive com a frustração, a impopularidade e a perspectiva de imposição fiscal cada vez mais pesada.

A CRISE DO 'HOMO AMERICANUS'

Naturalmente, a crise da política e da economia norte-americanas e a impressão de *nonsense* que exala têm repercussões culturais. Muitos autores, como Lasch, Lipovetski e Sennett, tentaram desnudar o mal-estar profundo na nova sensibilidade cultural norte-americana. Suas pesquisas tendem a demonstrar que o mal-estar situa-se no nível da identidade, isto é, atua no sentimento de pertença coletiva. Precocemente iniciado na competição e na concorrência, tendo rompido todo vínculo com suas raízes culturais e liberado de suas âncoras comunitárias, o *homo americanus* - sustentam aqueles autores - não encontrou modelos de substituição. Perdeu a memória de seu passado e não tem idéia do que deseja ser no futuro. Desprovido de modelos críveis de referência que apresentem uma garantia mínima de estabilidade, secreta ou abertamente cético sobre o valor de suas próprias instituições, arrastado pelo turbilhão do consumo efêmero e do crédito, das modas, da imagem publicitária agressiva, submerso em uma informação superaquecida e com freqüência exageradamente dramatizada, afogado por uma série de heróis para todos os gostos e idades, diz-se que o *homo americanus* sofre da impotência de assimilar e digerir a abundância que o afasta de si mesmo e de seus sentimentos reais, ao mesmo tempo em que se amplia o fosso que separa ricos e pobres, *suburbs* hollywoodianos e guetos.

A televisão, que prometia ser instrumento pedagógico de emancipação revolucionário e de promoção cultural coletiva, deve ser vista hoje como empresa de serviços das mais lucrativas, que cuida dos gostos mais volúveis de sua clientela. Onipresente na vida do *homo americanus*, capaz hoje de sintonizar várias dezenas de canais com enorme quantidade de

produções cinematográficas, a televisão tem com excessiva frequência na vida diária o papel hipnótico de *entertainment* e de imunização. Violência e sexo são banalizados ao superarem as capacidades normais do gênero humano. Com indiferença, as imagens da fome do Terceiro Mundo alternam com a vida faustosa e mirabolante dos ricos e famosos, enquanto a informação, contabilizada segundo o impacto do *scoop* e da imagem-choque, antes desperta as paixões do que convida a experimentar concretamente a vida, com seus riscos, suas decepções e suas descobertas apaixonantes.

Filho da mobilidade e da mudança, o *homo americanus*, pragmático de nascença, já não tolera os vínculos de socialidade estáveis, as amizades calorosas, o afeto, a ternura e o amor nos quais geralmente já não acredita; o reencontro consigo mesmo, a solidão que obriga a redescobrir desejos profundos e motivações estruturantes tornaram-se insuportáveis. Sabemos que cinco casais norte-americanos em dez se divorciam a curto ou médio prazo, muitas vezes com estrondo jurídico e psicológico, sem terem nunca estabelecido uma verdadeira relação de comunicação. Quase duas famílias em dez são monoparentais, o que coloca enormes problemas quanto à educação e à evolução psicoafetiva das crianças.

Na realidade, nunca a América conheceu, em sua abundância cada vez menos bem repartida e pior digerida, tantos jovens drogados, suicidas, deprimidos; tantos solitários na multidão e tanta violência familiar gratuita. O renascimento do ocultismo, a multiplicação dos filmes fantásticos e catastróficos que exploram a clivagem mental, a adulação espetacular de pregadores messiânicos, a comercialização e a superestimação de receitas psicoeducativas e psicoterapêuticas, tudo reflete a angústia profunda que subtende a cultura de massa da sociedade norte-americana, sofrendo, diz-se, da perda do sentido de convivibilidade, de comunidade e de equilíbrio dos grandes conjuntos. Pode-se dizer que, ao rodear-se de um panteão de estrelas e de heróis, cada norte-americano finalmente murou-se atrás de um verdadeiro baluarte de ilusões para exorcizar o risco de cair no vácuo de sua própria cultura comercial. De que foge o *homo americanus* através de seus heróis? Que satisfação busca sem encontrar no consumo material ou no consumo fantasmático?

O retrato do *homo americanus* pintado por Lasch, Lipovetski e Sennett apresenta possivelmente, como todo retrato, algo de excessivo e caricatural. Certamente, a América do Norte não é o universo narcisista, angustiado e cada vez mais perigosamente encarquilhado sobre si mesmo que descrevem. É também muito mais. Mas se tal retrato é algo plausível, como indicação de um mal-estar real e relativamente difundido na sociedade norte-americana, levamos então, necessariamente, a assumir que, do ponto de vista ético, a situação contemporânea requer mais que receitas humanitárias e simples correções às escalas de valores existentes. Necessita de uma verdadeira transformação do olhar do *homo americanus* sobre seu próprio mundo e passa então, forçosamente, por caminhos difíceis e penosos.

AMÉRICA DO NORTE: MULTIPLICIDADE DE RAÇAS E TRADIÇÕES

Do ponto de vista existencial, todo nascimento em nível ético, segundo Kierkegaard, passa inevitavelmente por uma alquimia da experiência estética, isto é, por uma experiência de desilusão fundamental, a qual possibilita assumir as responsabilidades a que nos exorta a realidade do vínculo social. Tendemos a pensar - e esta ilusão talvez seja uma das características ontológicas mais tenazes de nossa espécie - que o vínculo que nos une àqueles que nos rodeiam não é senão o efeito desejado de nossa vontade, que "contratamos" nossas amizades e solidariedades do mesmo modo que podemos delas dispor e descartar, quando na realidade só existimos de fato através delas, sejam boas ou ruins; do mesmo modo, só existimos como seres vivos através do ar que respiramos.

A América do Norte, não devemos esquecer, a América capitalista não se fez sozinha. Edificou seu poder e sua riqueza capitalizando em larga medida a mão-de-obra estrangeira, as matérias-primas estrangeiras, o mercado estrangeiro, com apoio e consentimento, tácito ou oficial, de governos estrangeiros. Também tem sua origem em uma multiplicidade de raças e tradições estrangeiras. É um produto planetário. Assim, deve-se concluir que a superação de sua própria crise - econômica, política e cultural - está ligada indefectivelmente à reconstrução de suas relações com o resto do mundo.

Sabemos que o equilíbrio de um indivíduo depende do equilíbrio que prevalece em seu meio e nenhum ambiente perturbado pode pretender dar vida a um ser sadio. Assim, também o equilíbrio de cada povo depende do equilíbrio global da comunidade das nações. Na era planetária, nenhuma sociedade pode aspirar à prosperidade no plano humano sem que o mesmo aconteça ao conjunto das sociedades. Agir como se o outro não existisse, murar-se obstinadamente na irrealidade do *american dream* ou de qualquer outro mito que enalteça a auto-suficiência econômica, política ou cultural, seria agir como se o ar ambiente não existisse. É uma posição, sem dúvida, *teoricamente* defensável, mas só até quando o ar vier a faltar.

CRISES PERMEIAM A HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA

A história contemporânea é uma história de aceleração e de contração do tempo e do espaço. As ocasiões de fricções e de conflitos entre nações tornam-se maiores, e não nos pode surpreender que as crises tenham se tornado uma das características de nossa época. Tais

crises não afetam somente os países industrializados capitalistas vítimas da superprodução cada vez maior, cíclica ou endêmica. Atingem igualmente os países socialistas, também engajados, por bem ou por mal, no gigantismo do empreendimento militar-estatal; hoje consentem em levantar o véu sobre parte do mal-estar interno que mantiveram em silêncio e que foi objeto, durante longo tempo, de cuidadoso trabalho de desinformação. Afetam também países como o Cambodja e a África do Sul, literalmente desestabilizados pela ingerência política ou a predação econômica estrangeira, assim como aqueles que, ante a iminência de mudanças, preferiram recolher-se cegamente no integrismo mais conservador.

Todas estas crises estão prenhes de violência potencial ou presente, na medida em que a violência é a resposta mais primitiva e espontânea, própria do ser humano, para apagar provisoriamente a angústia suscitada pelo medo das diferenças, o medo do desconhecido, o medo do futuro e o medo de perder os bens e as certezas adquiridas que servem de baluarte para organizar e estabilizar sua existência. Em uma época de aceleração da história, esta necessidade de controlar o devir é particularmente posta à prova. Induz formas de agressão e de entrincheiramento autoritário especialmente mortíferas. Nestas circunstâncias, deter o poder sempre foi arma temível, pois é pouco provável que as elites no poder tenham a força de ânimo e o caráter que lhes permitam preferir o diálogo e a palavra à agressão.

Mas, se a nossa época é de crise permanente, a ponto de tornar toda ética em uma ética de gestão de crises, tem a característica paradoxalmente exaltante de ser a primeira era na qual a humanidade pode estar presente para si mesma, em sua globalidade, em poucas horas. Queiramos ou não, entramos em uma era profundamente osmótica, na qual aplainaram-se, sem todavia estarem abolidas, as fronteiras econômicas e culturais das nações. As probabilidades de choque tornaram-se tão numerosas quanto as possibilidades de descobrir o mundo em sua concretude real e, assim, alargar o campo de nossos conhecimentos e de nossa liberdade.

PLANETARIZAÇÃO DO INTERCÂMBIO E DA COMUNICAÇÃO

Partindo de suas raízes familiares, o ser humano foi chamado, sucessivamente, a integrar-se à sua casta, depois à sua cidade, em seguida à sua nação e à sua área continental, e hoje é chamado a integrar-se a seu planeta. Tal movimento de integração sempre foi acompanhado da tentação de dominar e de absorver o heterogêneo. A Europa, por exemplo, edificou-se sobre inúmeros conflitos feudais e constantes invasões. Mas, em todos os casos,

tal movimento de integração sempre se mostrou irreversível. Assim como, provavelmente, será irreversível a integração de nossos filhos e filhas em nosso sistema planetário, pelo menos para que possam perceber, melhor que nós, que nosso planeta permanece, apesar de tudo, o mais agradável e confortável, e não aquele que deve ser devastado pela negligência ecológica ou pela guerra.

Este movimento irreversível de planetarização do intercâmbio e da comunicação não deixará de provocar enorme inquietação, pois não sabemos ainda a que nos obriga e por que somos forçados a admitir agora que tal tendência requer de nossa parte a criação de formas e de espaços de diálogo para os quais não estamos verdadeiramente preparados.

Uma das ilusões que espreitam o homem contemporâneo, sem dúvida, consiste - como bom telespectador - em acreditar que já conhece o mundo antes mesmo de tê-lo percorrido e experimentado. A imagem com alguns comentários faz o papel de realidade. Na verdade, continuamos estrangeiros para nossos semelhantes, pois não é a partir de nossa própria carne que entramos em contato com a realidade do próximo. A informação, mesmo se bem documentada, nunca representa por si mesma uma partilha de experiência. Mal utilizada, superabundante, torna-se rapidamente uma cortina entre nós e o mundo; não é mais que um conhecimento terno e enciclopédico da palavra, pois não carrega em si as dificuldades e alegrias encontradas ao acaso da vida que fazem com que a Argentina, a Alemanha ou o Canadá possam evocar em nós algo profundamente familiar.

Outra ilusão do homem contemporâneo talvez seja pensar que as relações entre nações já estejam abundantemente mediatizadas pelos políticos e diplomatas, enquanto o que urge em nosso tempo talvez seja alcançar a compreensão da insuficiência e da finitude das mediações políticas e diplomáticas. As relações humanas não podem alimentar-se e edificar-se indefinidamente por simples procuração. A diplomacia, assim como o direito e a política, são muito úteis e necessárias, mas também obedecem a regras e interesses cuja transparência nem sempre aparece.

Se desejamos, como ser humanos, ter o prazer de viver e não de estar perpetuamente em busca de soluções de sobrevivência, deveremos aprender a tolerar melhor a vertigem que faz nascer em nós tudo que nos é estrangeiro, tudo que é desconhecido e incompreensível nas outras culturas, tudo aquilo que não nos devolve a imagem de nossas próprias evidências. Esta tolerância com o desconhecido, com o dessemelhante, está na origem de toda verdadeira moralidade, já que somente ela pode abrir-nos para o outro, não como simples prolongamento de nossas próprias ambições e sonhos, mas como mediação capaz de melhor comprovar a consistência e a realidade de nossa própria existência.

Nesta perspectiva de tolerância e de abertura confiante ao imprevisível, que aposta no poder criador do tempo, da paciência e da investigação, as crises sociais - na medida em que

sejam comunicadas e compartilhadas - são sempre períodos de recriação intensos, pois não deixam outra opção senão reinventar a vida, não mais na medida de seu poder sonhado, mas em sua realidade própria, que é também aquela da relação concreta com o outro. Isto é, não mais na medida de um mundo que nos obstinamos a querer à nossa imagem e semelhança - não somos deuses - mas de um mundo cuja consistência e realidade sejam fundadas no sentimento e na consciência profunda do desconhecimento que dele temos. Somente aquilo que pressentimos como lugar de nossa ignorância pode renovar e aguçar nossa curiosidade, nossa imaginação criadora e nosso desejo de nos relacionarmos realmente com aquilo que nos transcende, que nos ultrapassa. E somente o outro, ao obrigar-nos assim a buscar e a inventar, tem o poder de confirmar-nos, em troca, na realidade e na consistência de nossa própria existência, a certeza de sermos nós mesmos um outro.

ÉTICA SOCIAL IMPLICA DIÁLOGO E PRAZER

Toda ética social implica, pois, pelo menos dois pontos: primeiro, é a *tolerância das tensões e da angústia que faz nascer em nós o temor das diferenças*, daquelas que nos escapam e nos fazem perder pé, sejam de lugar, de idioma, de cor, de comportamento ou de crença. Esta tolerância é o espaço essencial para a gênese da palavra e do diálogo. É o espaço de não-saturação que permite repensar e recriar a realidade. Implica o respeito das outras culturas em seu movimento e em seu ritmo próprio de desenvolvimento, o que só se torna possível se cada povo goza de condições de existência que lhe permitam desenvolver-se segundo suas necessidades e expressar com orgulho a história de sua diferença. Não há diálogo e equilíbrio possível senão entre iguais.

O segundo ponto é a *aceitação do prazer em alcançar assim, através do outro, um sentimento e uma experiência mais intensa de sua própria realidade*. Pois não existe verdadeira ética que não conduza a uma maior intensidade da existência e a um maior prazer de viver. Os filósofos estoicos sustentavam, durante o período helenístico, que sua pátria existia na medida do grande ser vivo, infinitamente orgânico, que é o universo. Talvez já tivessem compreendido que reside na descoberta da mais abundante diversidade que descobrimos também que os humanos são um, que Pablo é irmão de Patrick, que Juliana é irmã de Miriam, residindo todo o prazer, todavia, na maneira inusitada e diferente de pensar e expressar as coisas.

U MA BREVE HISTÓRIA DO **PENTECOSTALISMO BRASILEIRO:** **A ASSEMBLÉIA DE DEUS**

Paul Freston

*Prof. Dr. da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)
e pesquisador do Instituto de Estudos Econômicos,
Sociais e Políticos de São Paulo (Idesp)*

A dissidência protestante... vem em três ondas [calvinista, metodista e pentecostal]... em níveis [sociais] cada vez mais baixos... O metodismo não expande onde as igrejas calvinistas oficiais foram bem-sucedidas, [e] se restringe basicamente ao ambiente anglo-saxão... O pentecostalismo expande onde o metodismo e o calvinismo pouco penetraram: as sociedades católicas da Europa latina e da América Latina, e as áreas dominadas por igrejas oficiais luteranas (David Martin, 1978a: 9-11)



IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLÉIA DE DEUS

CASA DE ORÇÃO
DA

IGREJA EVANGÉLICA
ASSEMBLÉIA DE DEUS

AS TRÊS ONDAS DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

O pentecostalismo brasileiro já tem 80 anos de existência e talvez 13 milhões de adeptos, mas ainda não conta sequer com uma história acadêmica. Isso prejudica a sociologia do fenômeno, pois, como diz Joachim Wach, sem o trabalho do historiador da religião, o sociólogo fica desamparado (1944:2). Os bons estudos sincrônicos já produzidos não nos permitem captar o *movimento*.

A *História Documental do Protestantismo Brasileiro* (Reily, 1984) dedica apenas 17 de suas 400 páginas aos pentecostais. Não há nada sobre a Assembléia de Deus, a maior igreja protestante, depois do episódio da fundação. Souza (1969) e Rolim (1985) tratam da variedade de grupos pentecostais, mas quase toda a evolução histórica lhes escapa. Essa negligência acadêmica da dimensão histórica talvez esconda um desprezo inconsciente. O protestantismo é geralmente dividido em históricos e pentecostais; já que os pentecostais não são históricos, não possuem história! Em consequência, a sociologia desse vasto fenômeno é prejudicada. O pentecostalismo é aprisionado numa jaula atemporal, e não se percebe quando a jaula está ficando pequena para o tigre.

Até agora, as perspectivas inovadoras na sociologia do pentecostalismo limitaram-se ao nível *micro*. Está na hora de a sociologia da religião lançar-se ao *estudo das grandes igrejas pentecostais enquanto instituições em evolução dinâmica*. Estas não são organizações estáticas que incham numericamente; são organizações em constante adaptação, e essas mudanças são frequentemente objeto de lutas. Ademais, o pentecostalismo possui grande variedade de formas, e cada nova espécie que surge vai enterrando mais alguns mitos a respeito de “o pentecostalismo”.

É verdade que a pesquisa histórica entre os pentecostais sofre da relativa escassez de fontes escritas. Alguns grupos se adequam mais a uma “História Anedótica” do que a uma “História Documental”. Podemos distinguir o grau de dificuldade para se pesquisar as várias igrejas¹ do seguinte modo:

1) considerável facilidade: Assembléia de Deus e Igreja do Evangelho Quadrangular - muitas fontes escritas, inclusive histórias domésticas e facilidade para se fazer entrevistas;

2) relativa facilidade: Brasil para Cristo e Igreja Universal do Reino de Deus - poucas fontes escritas, mas certa facilidade para se fazer entrevistas;²

3) relativa dificuldade: Deus É Amor - pouquíssimas fontes escritas e dificuldade para se fazer entrevistas;

4) extrema dificuldade: Congregação Cristã - quase nenhuma fonte escrita e extrema dificuldade para entrevistas.

Com exceção da Congregação Cristã, todas essas igrejas possuem periódicos que às vezes publicam breves retrospectivas históricas. A Quadrangular tem uma história da denominação. A Assembléia tem várias histórias e biografias de líderes. Estas são úteis, pois o “padrão clientelista” de organização (Nelson, 1988) favorece a construção da história em torno das biografias ou autobiografias dos caciques.

Evidentemente, essas fontes exigem cuidado.

O trabalho de resgate e conservação da memória organizacional... constitui um dos principais obstáculos sociais à apreensão de pesquisadores leigos que não estejam... a serviço [da hierarquia]... [pois geralmente foi produzido] em resposta a demandas de algum segmento de interesses da própria corporação (Miceli, 1988:54,57)

Uma outra limitação decorre da relação entre pentecostalismo e história. O pentecostalismo toma o nome do incidente que está na *origem* da igreja cristã, a descida do Espírito Santo no dia de Pentecostes, e se vê como um retorno às origens. Não é por acaso que as histórias domésticas se concentram nas origens (épicas) da denominação. Eventos posteriores se reduzem virtualmente à expansão geográfica, ou seja, às origens em outras cidades. Não há muita idéia de desenvolvimento, pois tudo já está contido no evento paradigmático original. Assim, o pentecostalismo tem uma relação difícil com a história. Esta é reduzida a apenas três momentos - a igreja primitiva, o momento da recuperação da visão (quando nosso grupo começou) e hoje - e cada um desses momentos repete o anterior e descobre nessa repetição a sua única legitimidade.

Outro problema na pesquisa histórica entre pentecostais é a dificuldade destes em aceitar o enraizamento dos fenômenos religiosos do grupo em ações analisáveis pelas ciências do homem. Em certo grau, todas as igrejas se incomodam com isso (apesar do princípio cristão da encarnação), mas, quanto mais *sectárias*,³ maior a resistência. A *seita* tende a uma ideologia totalitária, e grupos totalitários não aceitam que um não-membro possa ter uma visão válida da sua estrutura e comportamento (Wallis, 1979:211). Mas nem todos os pentecostais se encaixam, nesse aspecto, no tipo ideal da *seita* e, de qualquer maneira, o desconforto diante da investigação não é traço exclusivo das *seitas*, e nem das religiões. Quando o *Mensageiro da Paz* afirma que o pentecostalismo é “movimento do Espírito Santo e, por conseguinte, imune aos condicionamentos naturais das sociedades humanas”, a teologia pode ser criticável mas o sentimento não é peculiar aos pentecostais.

Textos domésticos são escritos para edificação e frisam o heroísmo e os acontecimentos excepcionais. O normal e corriqueiro, com os quais a sociologia trabalha, não são destacados.

Por isso, é preciso ler, entre as linhas extraordinárias, as entrelinhas comuns; ou seja, colocar os pés dos heróis docéticos novamente no chão.

Os dados disponíveis sobre as igrejas pentecostais são, em alguns casos, extremamente fragmentários. Na reconstrução, precisamos recorrer, cuidadosamente, ao que sabemos sobre outros grupos semelhantes e ao que os tipos ideais da sociologia da religião e das instituições nos levam a esperar.

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de *três ondas*⁴ de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada quase simultânea da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911). Estas duas igrejas têm o campo para si durante 40 anos, pois as suas rivais (vindas do exterior, como a Igreja de Deus, ou de cismas da Assembléia, como a Igreja de Cristo) são inexpressivas. A Congregação, após grande êxito inicial, permanece mais acanhada, mas a Assembléia se expande geograficamente nesse período como a igreja protestante nacional por excelência. Em alguns estados do Norte, o protestantismo praticamente se reduz a ela. Para todos os efeitos, a única grande igreja protestante a implantar-se e irradiar-se fora do eixo Rio-São Paulo,⁵ a Assembléia firmou, nas primeiras décadas, uma presença nos pontos de *saída* do futuro fluxo migratório. A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus É Amor (1962). O contexto dessa pulverização é *paulista*. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Sua representante máxima é a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), e um outro grupo expressivo é a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Novamente, essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. O contexto é fundamentalmente *carioca*.

A vantagem dessa maneira de colocar ordem no campo pentecostal é que ressalta, de um lado, a versatilidade do pentecostalismo e sua evolução ao longo dos anos e, ao mesmo tempo, as marcas que cada igreja carrega da época em que nasceu.

As seitas tendem a ser mais influenciadas do que percebem... pelas facilidades seculares prevaletentes no período do seu surgimento... [Isto porque] a capacidade de unir ensinamentos antigos e técnicas modernas faz parte da fórmula de sucesso das seitas modernas (Wilson, 1982:106).

Grupos novos podem inovar com muito mais liberdade. Assim, a Assembléia de Deus dos anos 80 não é a mesma dos anos 10, mas, quando comparada com a Igreja Universal, percebemos os constrangimentos da história.

Por que as três ondas surgem nos momentos indicados? Há explicações diversas e contraditórias pelo próprio *crescimento* do pentecostalismo, e os surtos de *criação institucional* não devem ser mais enquadráveis em caracterizações globalizantes. Mas podemos sugerir algumas pistas. A primeira onda, nos anos 10, é o momento da origem mundial e expansão do pentecostalismo para todos os continentes. No Brasil, a recepção inicial é limitada, constituindo menos de 10% dos protestantes de missão, excluídos os luteranos, em 1930.

A segunda onda, dos anos 50, começa quando a urbanização e a formação de uma sociedade de massas possibilitam um crescimento pentecostal que rompe com as limitações dos modelos existentes, especialmente em São Paulo. O estopim é a chegada da Igreja Quadrangular, com seus métodos arrojados, forjados precisamente no berço dos modernos meios de comunicação de massa, a Califórnia do entre-guerras. Após a Segunda Guerra, a atenção americana em geral, e missionária (católica e protestante) em particular, se volta para a América Latina, impulsionada pelo novo papel internacional americano, pela importância estratégica do “hemisfério ocidental”, e pela mão-de-obra missionária deslocada após o fechamento da China. Mas quem lucra com o novo modelo, no primeiro momento, não é a Quadrangular, demasiadamente estrangeira, mas sim a criativa adaptação nacionalista, a Igreja Pentecostal Brasil para Cristo.

A terceira onda começa após a modernização autoritária do país, principalmente na área das comunicações, quando a urbanização já atinge dois terços da população, o milagre econômico está exaurido e a “década perdida” dos 80 se inicia. A onda começa a se firmar no Rio de Janeiro economicamente decadente, com sua violência, máfias do jogo e política populista.

AS ORIGENS DO PENTECOSTALISMO

Houve precursores nacionais de um protestantismo mais místico. José Manoel da Conceição, ex-padre que se tornou pastor presbiteriano em 1865, acabou rompendo com os missionários porque sonhava com uma reforma do catolicismo que criasse “um cristianismo brasileiro... evangélico mas enraizado nas tradições e hábitos populares” (Ribeiro, 1979:206). Após sua morte prematura, surgiu Miguel Vieira Ferreira e a Igreja Evangélica Brasileira (1879). Rompendo com os presbiterianos (que lhe disseram que Deus não se dirige mais diretamente aos homens desde que lhes deu as Escrituras), Vieira pregava a necessidade de uma visão direta e sensível de Deus (Léonard, 1963:339). Mas era uma igreja de ricos, pois Vieira era de uma das primeiras famílias políticas do Maranhão. No Império, as alternativas do protestantismo eram uma reforma da igreja nacional ou denominações protestantes para as camadas livres, mas dificilmente haveria condições sociais para o pentecostalismo popular.

Além desses casos protestantes de iluminismo religioso, havia na tradição brasileira os movimentos messiânicos, uma outra forma de protopentecostalismo pela sua natureza popular autônoma e, às vezes, pela manifestação de *carismas* como a profecia e a glossolalia. Os últimos grandes movimentos messiânicos coincidem com os primeiros passos tímidos do pentecostalismo. Depois, com o crescimento econômico continuado (1930-80), a mobilidade social individual (Souza & Lamounier, 1989:7) e a centralização burocrática e militar do país (Novaes, 1980:91), não há mais movimentos messiânicos. Mas o pentecostalismo pode representar um redirecionamento histórico da articulação da desconformidade através do religioso, já em forma pacífica, institucionalizada, integrada ao processo produtivo e aparentemente apolítica (*ibid.*:92).

Embora aproveitando-se desses elementos nacionais, o pentecostalismo brasileiro de fato resultou de um movimento que surgiu nos Estados Unidos em 1906. A genealogia deste remonta ao avivamento metodista do século XVIII, que introduziu o conceito de uma segunda obra da graça, distinta da salvação, a qual Wesley chamava de perfeição cristã. Na segunda metade do século XIX, o movimento de santidade (*holiness*) nos países de língua inglesa, sob a influência cultural do Romantismo (Bebbington, 1989:170), democratizou o conceito wesleyano: em lugar da busca demorada, a experiência rápida e disponível a todos chamada “batismo no Espírito Santo”, a piedade intensificada pela mística escapista do Romantismo (*ibid.*:173). O movimento de santidade, além de penetrar muitas denominações, produziu uma franja separatista de pequenos grupos de *holiness*. Foi entre estes que o pentecostalismo nasceu.

Havia nesses grupos uma expectativa, atizada pela virada do século, de que o iminente fim do mundo fosse precedido por um grande avivamento marcado pelo fenômeno glossolálico da igreja primitiva. Em meio a exemplos esporádicos de glossolalia, a síntese doutrinária que permitiu o surgimento do pentecostalismo como movimento distinto foi alcançada por volta de 1900 por um dono de escola bíblica em Kansas chamado Charles Parham: as línguas eram a evidência do batismo com o Espírito Santo. Mas o estopim do movimento pentecostal não foi esse admirador do Ku Klux Klan que permitia que negros ouvissem suas aulas somente do lado de fora da porta (Holenweger, 1986), e sim um aluno negro chamado W. J. Seymour, um batista nascido como escravo, que era cego de um olho e trabalhava como garçom. “O que havia sido, com Parham, um movimento relativamente pequeno e localizado, assumiria proporções internacionais através do ministério em Los Angeles de um negro obscuro” (Anderson, 1979:61).

Em 1906, Seymour foi convidado a pregar em Los Angeles por uma pastora de uma igreja negra *holiness*. Lá, o “batismo com o Espírito Santo” com línguas fez sucesso, e Seymour alugou um velho armazém na Azusa Street para sua “Missão de Fé Apostólica”. A novidade e a localização favorável (Los Angeles era a cidade que mais crescia no país, com muitas minorias étnicas e *ethos* de fronteira) logo atraíram os brancos. Da liderança

multirracial de Azusa Street, de 12 “anciãos”, pelo menos seis eram mulheres. A liderança de negros e de mulheres é marcante nos primórdios do pentecostalismo. Pastores brancos do Sul iam a Los Angeles para receber as ministrações dos líderes negros. Mas essa convivência, tão inusitada na época, não durou muito. O movimento pentecostal, originalmente concebido como uma renovação das igrejas existentes, começou a solidificar-se em grupos independentes, separados por querelas doutrinárias. Dentro de cada segmento, a separação racial se deu dentro de uma década. Os brancos que haviam recebido a ordenação na Igreja de Deus em Cristo (predominantemente negra) saíram para fundar a Assembléia de Deus (quase exclusivamente branca) em 1914 (Anderson, 1979:189).

Uma característica do nascente movimento era o seu adventismo, a expectativa da volta iminente de Cristo. Investia-se em divulgação, mas não em estruturação de igrejas. Os pastores e missionários viviam de contribuições avulsas, sem salários regulares. A glossolalia era simples confirmação da iminência do fim. Dentro de poucos anos, no entanto, com a não-concretização do advento, a glossolalia assumiu a centralidade na teologia pentecostal (*ibid.*:96).

O fenômeno glossolálico em si não era a novidade do movimento,⁶ mas sim a elaboração doutrinária que lhe dava uma centralidade teológica e litúrgica. Armado com esse distintivo, o pentecostalismo se espalhou rapidamente pela grande rede organizada do movimento *holiness* (*ibid.*:74-75).

Outros fatores ajudaram na rápida expansão mundial: os muitos missionários americanos no exterior que mantinham contato com os acontecimentos na pátria, e os muitos imigrantes nos Estados Unidos em contato com seus países de origem e com patrícios emigrados para outros lugares.

O pentecostalismo estava apenas na sua infância quando chegou ao Brasil, um fator importante para sua autoctonia. Sem grandes recursos ou denominações estabelecidas, e mais interessado numa última arrancada evangelística antes do fim do que na criação institucional, o movimento não estabeleceu as relações de dependência que caracterizavam as missões históricas.

A ASSEMBLÉIA DE DEUS

Não é costume dos crentes na Assembléia de Deus o uso de pinturas, brincos etc.... Não somos retrógrados; desejamos [apenas nos conservar] irrepreensíveis... Não danifique a Assembléia de Deus; ame-a ou deixe-a. Pastor José Wellington Bezerra da Costa, presidente da Convenção Geral da Assembléia de Deus (Mensagem da Paz, fevereiro de 1991)

Está havendo uma deturpação dos postulados histórico-pentecostais da Assembléias de Deus, que... hoje sofrem os efeitos negativos da institucionalização.
Pastor Jeremias do Couto (*Mensageiro da Paz*, julho de 1989)

A Assembléia de Deus (AD) tem um *ethos* suéco/nordestino. Começou com os nórdicos e passou para os nordestinos. Sem entender as marcas dessa trajetória, não se entende a AD.

A cidade norte-americana em que o pentecostalismo mais cresceu nos primeiros anos foi Chicago (Anderson, 1979:128), onde 75% da população eram imigrantes ou filhos de imigrantes. Era a segunda cidade do país, com condições graves de exploração industrial e marcada pela violência quotidiana e pelo forte movimento operário. A modernidade dos arranha-céus de armação de aço convivía com condições sanitárias horrendas. Lá, pululavam missões pentecostais das mais diversas etnias, inclusive entre os escandinavos (*ibid*:129).

A Suécia da época não era a próspera sociedade de bem-estar em que se transformou posteriormente. Era um país estagnado com pouca diferenciação social,⁷ forçado a exportar grande parte da população. Mais de um milhão de suecos emigraram para os Estados Unidos entre 1870 e 1920. A livre iniciativa se implantou relativamente tarde (1864), numa série de reformas liberais que incluiu, formalmente, a liberdade religiosa (1860). Mas somente em 1905 é que houve o primeiro governo realmente parlamentar, e somente em 1907, o sufrágio masculino universal. A virada para a Suécia foi o *boom* para seus produtos durante a Primeira Guerra Mundial, o qual criou a base econômica para as reformas dos governos social-democratas a partir de 1932.

A liberdade religiosa, porém, ainda era relativa na virada do século. O *padrão escandinavo* (Martin, 1978b:22-24;33-36) de relação entre religião e sociedade é de uma igreja estatal luterana com altíssimo índice (95%) de adesão formal e de cumprimento dos ritos de passagem, e de baixíssimo índice (5%) de prática. Não há catolicismo, e o pluralismo existente é mais interno (pietismo) do que institucional. Igrejas dissidentes (batistas) aparecem somente na segunda metade do século XIX, e são fracas. É a formação protestante que mais parece com o padrão monolítico dos países católicos. Por isso, a social-democracia inicialmente se associa a elementos marxistas e anticlericais. Mas só inicialmente; depois, prevalece o caráter *protestante* da igreja, ou seja, não organicista e mais subordinada ao Estado do que a Igreja Católica e, em consequência, mais maleável com relação a mudanças no caráter deste. Assim, a Escandinávia é um caso fraco do pluralismo anglo-americano, e não uma variante do padrão católico. A religião se mantém apenas como sentimento cultural. A igreja estatal tem alto *status* e um clero treinado nas universidades, mas as congregações são muito pequenas. As periferias religiosas tendem politicamente à centro-direita, em oposição à social-democracia metropolitana dominante.

A Suécia da virada do século, pois, era um mundo muito diferente do denominacionalismo norte-americano. As pequenas dissidências protestantes eram reprimidas e marginalizadas. Muitos batistas preferiam emigrar (Martin, 1990: 14). Foi no meio desses batistas, emigrados ou não, que o pentecostalismo se firmou. Não demorou para sobrepujá-los, confirmando a regra de Martin, de que, “em culturas luteranas, a dissidência explícita tende a chegar tarde e a adquirir forte componente pentecostal” (1978a:11).

Os missionários suecos, que tanta influência tiveram nos primeiros quarenta anos da AD no Brasil, vieram de um país religiosa, social e culturalmente homogêneo, no qual eram marginalizados. Pertenciam a insignificante minoria religiosa num país onde vários trâmites burocráticos ainda passavam pelo clero luterano.⁸ Desprezavam a igreja estatal, com seu alto *status* social e político e seu clero culto e teologicamente liberal. Desconfiavam da social-democracia, ainda tingida pelo secularismo. Haviam experimentado um Estado unitário no qual uma cultura cosmopolita homogênea não permitia à dissidência religiosa a construção de uma base cultural capaz de resistir à influência metropolitana. Por isso, eram portadores de uma religião leiga e contracultural,⁹ resistentes à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais. Acostumados com a marginalização, não possuíam a preocupação com a ascensão social tão típica dos missionários americanos formados no denominacionalismo. Na experiência escandinava, diante de uma sociedade centralizada dominada por um *establishment* cultural e religioso caracterizado pela “ilustração” e pela “descrença”, as periferias reagiam com uma religiosidade fervorosa e um tanto antiintelectualista, pois não tinham possibilidades de se defender com as mesmas armas do centro. Os missionários americanos, por outro lado, vinham de um contexto onde as periferias podiam se defender culturalmente, criando redes de instituições alternativas. Assim, não rejeitavam as instituições liberais em si, mas propunham a sua duplicação por outras controladas pelo grupo minoritário. Por isso, não somente por causa da disponibilidade de recursos, mas também em função da experiência histórica, o impulso de *institution-building* entre os americanos foi muito maior. Os pentecostais suecos, por outro lado, em vez da ousadia de conquistadores, tinham uma postura de sofrimento, martírio e marginalização cultural.

Tudo isso contribuiu para a maior liberdade da AD, em comparação com as igrejas históricas, de se desenvolver em mãos nacionais. As condições econômicas também ajudaram. Não é que os suecos fossem necessariamente menos etnocêntricos do que os americanos. É que a AD foi produto do esforço missionário de um grupo pequeno e marginalizado de um país ainda relativamente pobre. Os missionários não tiveram condições de inundar a igreja com dinheiro, criando instituições poderosas que permanecessem nas suas próprias mãos¹⁰ ou que se tornassem palco de brigas internas. Forçosamente, suas vidas pessoais foram marcadas pela simplicidade, um exemplo que ajudou a primeira geração de líderes brasileiros a ligar pouco para a ascensão econômica. Assim, o *ethos* da AD evitou um aburguesamento precoce que antecipasse as condições oferecidas pela própria sociedade brasileira aos membros da igreja.

Outro fator é que o modelo sueco rejeitava a ênfase no aprendizado formal que reforçava o *status* do missionário frente aos adeptos nacionais. Os missionários suecos eram bíblicos (ênfase no conhecimento da Palavra escrita, mais do que na inspiração direta¹¹ porque eram de um país protestante, mas por serem *culturalmente marginalizados* eles resistiam à pretensão à ilustração. Assumiam que estavam formando uma comunidade de gente socialmente excluída (seja na Suécia luterana ou no Brasil católico) que não precisava de um clero diferenciado.

É nesse contexto que podemos entender a história dos dois pioneiros lendários da AD, Gunnar Vingren e Daniel Berg. Os dois se complementavam: Berg, o robusto operário qualificado que fazia longas viagens pelo interior; Vingren, o “intelectual proletaróide” (Weber, 1974:404) na tradição judaico-puritana. Quando chegaram em Belém, Berg foi trabalhar como fundidor para sustentar os dois e pagar as aulas de português de Vingren; história sem paralelo nos anais missionários americanos.

Vingren nasceu numa região agrícola do sudeste da Suécia, em 1879, filho de um jardineiro batista. Teve que interromper a educação com 11 anos de idade. Trabalhou como jardineiro até 1903, quando seguiu o rumo de parentes para os Estados Unidos. Teve vários empregos manuais e frequentou uma igreja batista sueca. Possivelmente com a ajuda financeira desta, Vingren estudou no seminário da denominação em Chicago. Em seguida, pastoreou em igrejas batistas. Nesse período, tornou-se pentecostal e pentecostalizou a igreja que pastoreava.

Foi nesse tempo que conheceu Daniel Berg. Berg era do sudoeste da Suécia, filho de um líder batista, e havia emigrado com 18 anos. Nos Estados Unidos, especializou-se em fundição de aço. Voltando à Suécia em 1908, descobriu que um amigo de infância havia se tornado pentecostal. Este era Lewi Pethrus, posteriormente líder do movimento pentecostal sueco e, no final da vida, fundador de um partido político que hoje integra o governo. Pethrus, pastor de ovelhas e depois sapateiro, havia perdido a fé na divindade de Cristo enquanto estudava num seminário batista em Estocolmo. Esta experiência deixou marcas por muitos anos na AD do Brasil, devido à ascendência de Pethrus sobre os missionários suecos. Recuperando sua fé, tornou-se pentecostal na Noruega. Em 1910, Pethrus assumiu o pastorado de uma igreja batista em Estocolmo, a qual foi excluída da denominação em 1913. Esse rompimento foi fundamental para que a sua igreja assumisse uma ação missionária independente no Brasil, apoiando financeiramente o incipiente trabalho do amigo Berg e enviando outros missionários.

Influenciado por Pethrus, Berg também teve uma experiência pentecostal enquanto voltava aos Estados Unidos em 1909. Conhecendo Vingren, os dois se uniram pelo ideal missionário. Orando em companhia de um profeta pentecostal sueco, este profetizou que

deveriam ir a um lugar chamado Pará, “onde o povo para quem eu testemunharia de Jesus era de um nível social muito simples” (Vingren, 1982:25). Não sabendo onde ficava “Pará”, localizaram-no em atlas da biblioteca pública.

A escolha do Pará para iniciar a AD não foi racional, mas acabou tendo uma racionalidade maior (no sentido de se fazer presente em todo o país) do que se começasse no Rio ou São Paulo. Acontece que havia um certo contexto para a profecia. O pastor da igreja batista em Belém era precisamente um sueco emigrado para os Estados Unidos aos sete anos de idade. Tratava-se de Erik Nilsson (ou Eurico Nelson), que desde 1897 implantava igrejas em toda a Amazônia (Léonard, 1963:319). Embora houvesse vindo por conta própria ao Brasil, inicialmente com vistas a uma carreira de pecuarista, é provável que o nome “Pará” já tivesse aparecido em relatos seus enviados à comunidade batista sueca nos Estados Unidos.

Vingren e Berg vieram para o Brasil sem sustento garantido e sem apoio denominacional. O dinheiro para a viagem fora doado por uma igreja sueca de Chicago. No Brasil, Berg trabalhou por um tempo numa fundição, venderam Bíblias e, ao que tudo indica, receberam doações esporádicas de amigos no exterior. Após sete meses em Belém, congregando na Igreja Batista, ocorreu um cisma a respeito da sua mensagem pentecostal. Dezenove pessoas foram excluídas da Igreja Batista e formaram uma nova igreja, a qual adotou o nome de “Missão de Fé Apostólica”. Era um dos nomes dos primitivos grupos pentecostais nos Estados Unidos. O nome “Assembléia de Deus” já fora adotado em 1917 (Vingren, 1982:93) e possivelmente antes. Mas, nos primeiros anos, ainda não estava claro que organização resultaria da nova mensagem.

A partir de 1914, outros suecos começaram a chegar para colaborar com Vingren e Berg. De 1915 a 1917, Vingren viajou pelo exterior, ocasião em que a Missão Sueca Livre foi oficialmente organizada por Pethrus. Os vínculos eram *principalmente* com a Suécia e *secundariamente* com a colônia sueca nos Estados Unidos. Esta ordem vale para o tempo que os pioneiros dedicavam em cada país quando de suas viagens, e também para o número de missionários enviados. Provavelmente vale também para o apoio financeiro. Significativamente, os dois pioneiros voltaram para a Suécia para morrer.

O auge da presença sueca foi nos anos 30, com cerca de 20 famílias missionárias. Depois de 1950, o fluxo praticamente cessou. Naquela altura, o Brasil já tinha a terceira comunidade pentecostal do mundo. Suecos ocuparam a presidência da Convenção Geral até 1951. Quando a última leva de missionários chegava ao Brasil, a sociedade sueca se transformava numa próspera social-democracia e, depois, na vitrine da sociedade permissiva. O pentecostalismo sueco, por sua vez, adquiria maior respeitabilidade, moderando seu discurso apocalíptico e estabelecendo uma série de instituições próprias¹² Mas essa nova fase do pentecostalismo sueco não deixou marcas na AD do Brasil.

A expansão inicial da AD foi moderada. Nos primeiros 15 anos limitou-se praticamente ao Norte e Nordeste, onde a oposição católica e a dependência social de boa parte da população não eram favoráveis à mudança de religião. A Congregação Cristã (CC), com um ponto de apoio natural entre os imigrantes italianos de São Paulo, cresceu muito mais. Em 1930, esta tinha sete membros para cada três da AD (Rolim, 1979:350). No final dos anos 40, porém, a AD já ultrapassava a sua rival (Read, 1967:182), lucrando com a sua base territorial mais ampla e com o proselitismo público, mais adaptado às cidades em crescimento mas rechaçado pela CC.

A AD se espalhou, não só com a ação planejada dos líderes, mas também pela mão de leigos, geralmente pessoas simples. Aliás, a expansão para outros estados parece ter sido provocada pelos leigos, uma vez que Berg evangelizava ao longo da Estrada de Ferro Belém-Bragança e na Ilha de Marajó, enquanto Vingren pastoreava a igreja em Belém (Almeida, 1982:21). Talvez eles entendessem a profecia que os chamava para o Pará de uma forma limitante. Depois, em boa parte seguiram os migrantes. A formação inicial de uma comunidade foi freqüentemente facilitada pela existência de outros grupos protestantes, os quais forneceram uma porcentagem da primeira liderança.¹³

Quase sempre, o trabalho se iniciava nas capitais. A expansão (segundo os dados de Vasconcelos, 1983:27-39) foi:

1915: 3 estados (1 do Norte, 2 do Nordeste).

1920: 9 estados (3 do Norte, 6 do Nordeste).

1925: 15 estados (4 do Norte, 6 do Nordeste, 3 do Sudeste, 2 do Sul).

1930: 20 estados (4 do Norte, 9 do Nordeste, 4 do Sudeste, 3 do Sul).

O ano de 1930, momento em que a expansão geográfica está basicamente completa, é importante por mais duas razões: marcou a autonomia da igreja com relação à Missão Sueca, e a transferência efetiva da sede da denominação, de Belém para o Rio de Janeiro. A nacionalização da obra, portanto, é acompanhada pela mudança para a capital federal.

Na primeira Convenção Geral da AD, em Natal, em 1930, assistida por 11 missionários suecos e 23 líderes brasileiros,¹⁴ “todos os templos e salões de reuniões que pertenciam à Missão Sueca foram entregues às igrejas brasileiras”.¹⁵ Mesmo que essas propriedades não fossem tão valiosas quanto as das missões protestantes norte-americanas, esse ato de desprendimento parece ter tido muito a ver com a presença no Brasil do próprio Lewi Pethrus. “Haviam surgido dificuldades que se acentuaram quando a responsabilidade do trabalho foi sendo transferida, paulatinamente, dos missionários para os obreiros brasileiros” (Vingren, 1982:150). Talvez, do lado dos brasileiros, o problema fosse justamente a lentidão do processo: eles “se achavam diminuídos de não terem oportunidade em assumir as administrações

das igrejas locais”¹⁶. Do lado da missão, o problema era eclesiológico. Reagindo contra a experiência de uma igreja estatal protestante, os pentecostais suecos guardavam zelosamente a autonomia da congregação local. Como disse Pethrus, “a organização local e livre deve ser única... que se deve manter num trabalho no exterior... Mas, na prática, quase sempre chegamos a uma situação contrária àquilo que desejávamos” (*ibid.*: 154). Os missionários estavam sendo acusados (por pentecostais suecos?) de haver se constituído numa organização eclesiástica a nível nacional (*ibid.*:167). O quase inevitável autoritarismo missionário contrariava o *ethos* do pentecostalismo sueco. Ao mesmo tempo, entre os próprios brasileiros a tendência autoritária se evidenciava. A decisão, então, foi de tirar os missionários da linha de fogo, deslocando a maior parte deles para o Sul do país onde o trabalho ainda era incipiente.

Essa nacionalização ocorreu quando a igreja ainda era muito nortista/nordestina, o que contribuiu para sedimentar uma característica que subsiste até hoje. Na sala de espera do gabinete pastoral da Igreja de São Cristóvão, Rio de Janeiro, há retratos de todos os pastores-presidentes da igreja desde a fundação. Até certo momento, as fisionomias são nórdicas; depois, são típicas do Norte e Nordeste brasileiros. Uma proporção alta da cúpula nacional é de nordestinos, geralmente de origem rural. A mentalidade da AD carrega as marcas dessa dupla origem: da experiência sueca das primeiras décadas do século, de marginalização cultural; e da sociedade patriarcal e pré-industrial do Norte/Nordeste dos anos 30 a 60.

Nas últimas décadas, o maior contato internacional da AD tem sido com os Estados Unidos. Mas o contato é reduzido. O primeiro missionário chegou em 1934 (Read & Ineson, 1973:32), mas houve dificuldades de aceitação por parte dos suecos. Uma das razões deve ter sido financeira: quando um americano chegou em 1939, desembarcou com seu Chevrolet do ano e alugou um apartamento em Copacabana (Brenda, 1984:89). Outros motivos de conflito eram a ênfase americana em educação teológica e a atitude menos severa na área de costumes.

O pentecostalismo nos Estados Unidos, após a explosão inicial, teve um crescimento lento, “até o ressurgimento repentino durante a Depressão” (Anderson, 1979:137). Aí, os tabus comportamentais que, no começo, atingiam atividades fora dos horizontes sociais dos membros, passaram a ser disfuncionais e foram relaxados. Esse processo foi bem mais rápido do que na Suécia ou no Brasil. Por isso, os missionários americanos passaram a ser vistos como “mundanos”, e tiveram que apelar para outras qualidades. Um líder brasileiro sintetizou bem a situação: “Os suecos têm a doutrina e os americanos têm os dólares”¹⁷.

O auge da presença americana foi nos anos 70, com umas 20 famílias missionárias. Tiveram que aceitar as normas do trabalho brasileiro. A influência financeira da igreja americana é reduzida. O único missionário americano com algum destaque no contexto brasileiro é a exceção que confirma a regra: um filho de missionários, criado no Brasil, que tem um ministério próprio de cruzadas evangelísticas e educação teológica por extensão.

Parece que a igreja americana deixa uma presença quase simbólica no país porque é interessante, do ponto de vista de levantamento de fundos nos Estados Unidos, poder dizer que trabalha junto com a AD brasileira, a maior do mundo.

O pregador de televisão Jimmy Swaggart, que era pastor da AD americana mas tinha um império próprio, financiava algumas obras sociais de igrejas brasileiras e projetos especiais. Sua queda significou o fim dessas doações. Em consequência, as obras da nova sede da Casa Publicadora da AD brasileira atrasaram consideravelmente.¹⁸

A influência americana se faz sentir principalmente na área de educação teológica. Os suecos admitiam apenas o modelo de Pethrus, de escolas bíblicas de poucas semanas, sem diplomas. Acima de tudo, resistiam a tentativas de vincular o pastorado com a formação teológica. A tentativa de um missionário americano de implantar um seminário em 1948 naufragou na resistência dos suecos e da maioria dos brasileiros (Brenda, 1984:119).

O sistema de governo da AD pode ser caracterizado como oligárquico e caudilhesco. Surgiu para facilitar o controle pelos missionários e depois foi reforçado pelo coronelismo nordestino. A AD, na realidade, é uma complexa teia de redes compostas de igrejas-mães e igrejas e congregações dependentes. Cada rede não habita necessariamente uma área geográfica contígua, o que dá margem a controvérsias constantes sobre "invasão de campo". O pastor-presidente da rede é, efetivamente, um bispo, com talvez mais de cem igrejas e uma enorme concentração de poder. "Todos os crentes das igrejas-satélites são arrolados na igreja-sede, para onde também é carregada toda a arrecadação" (Pinto, 1985:27). O pastor-presidente é escolhido por voto unânime do "ministério", um corpo composto de pastores, evangelistas e presbíteros. "Embora aconselhado pelo ministério, o pastor-presidente permanece a fonte última de autoridade em tudo... assim como o patrão da sociedade tradicional que, mesmo cercado de conselheiros, maneja sozinho o poder" (Hoffnagel, 1978:78). Esse sistema de feudos é uma forma de manter o crescimento da igreja como um todo sem tocar na estrutura do poder.

A Convenção Geral das Assembléias de Deus, órgão máximo da denominação, na realidade é um centro fraco. Há 47 convenções estaduais e ministérios filiados (muitos estados têm mais de uma convenção, devido a descentendimentos históricos). A Convenção Geral não tem poderes para demitir ou nomear pastores, nem qualquer poder legal sobre as convenções estaduais. Isso a deixa exposta financeiramente.

Tradicionalmente, um homem chega a ser pastor na AD vencendo uma série de estágios de aprendizado: auxiliar, diácono, presbítero, evangelista, pastor. Embora haja elementos clericais no sistema (ritos reservados aos pastores), não há um abismo entre clero e laicato. O pastor é apenas aquele que chegou ao topo da escada, mas não se distancia do membro comum por uma formação especializada. A escada de aprendizado é um forte meio de controle

social nas mãos dos pastores-presidentes. Embora haja carreiras-relâmpagos, como no caso de filhos de grandes caciques, a subida geralmente é lenta. Um exemplo: Alípio da Silva, nascido em Sergipe em 1909, tenente da Marinha. Convertido no Rio em 1943, é feito diácono em 1951, presbítero em 1955 e pastor em 1958, com 49 anos de idade (Almeida, 1982:65). Os pastorados geralmente são curtos até chegar a pastor-presidente; estes ficam 20 ou 30 anos. Não é difícil imaginar o estilo de atuação nesses casos: a familiaridade patriarcal com os mínimos detalhes; a organização burocrática antiquada, pois a modernização levaria a uma perda de controle; o formalismo no trato e o que certo autor chama de “academicismo anacrônico” nos sermões.

Exige-se bastante respeito ao pastor, pois é o “ungido do Senhor”. Como diz um dissidente: “A AD tem uma cultura de gueto, próxima à mentalidade católica: é a igreja-mãe, aqueles que rompem estão se rebelando e não prosperarão.” É a aproximação sectária ao *extra ecclesiam nulla salus* da igreja.

Este modelo, que deixa espaço para iniciativa leiga na expansão mas não no governo da igreja, produz as tensões típicas do caudilhismo, como as cartas anônimas contra os caciques,¹⁹ as acusações de gerontocracia,²⁰ os cismas. Quando o crescimento não é suficientemente rápido para permitir a absorção de lideranças emergentes em congregações novas, a alternativa é de reduzir a atração do cisma, garantindo uma renda fixa aos pastores por meio de uma maior institucionalização (Nelson, 1988:324). Mas isso tem a tendência de minar o próprio modelo, cada vez mais fora de sintonia com a moderna sociedade urbana. Há sinais de esvaziamento do modelo, e a renovação parece lenta demais para impedir que a AD entre numa fase internamente conturbada.

O modelo caudilhista é desafiado cada vez mais por alguns pastores jovens que são produtos, não da escada de aprendizado prático, mas da rota alternativa de uma formação teológica em seminário, levando ao pastorado com vinte e poucos anos de idade. O primeiro seminário da AD data de 1959, fundado contra muita oposição por um brasileiro que havia estudado nos Estados Unidos. Hoje, a AD tem uns 50 institutos bíblicos, inclusive quatro seminários internos. O principal, o de Pindamonhangaba, tem cerca de 200 alunos, inclusive da África e América Latina. Oferece um bacharelado em teologia. Em 1978, a Convenção Geral instituiu a obrigatoriedade (não retroativa) de curso bíblico para o pastorado. Houve, então, uma proliferação de institutos bíblicos, com o objetivo de evitar o deslocamento geográfico e impedir que os seminários internos ditassem o futuro da igreja. Muitas igrejas-mães já possuem seu próprio instituto.

Se a educação teológica já foi aceita em tese, os efeitos ainda não se fizeram sentir em larga escala. Para os formados do seminário de Pindamonhangaba, não há nenhuma garantia de emprego na igreja. Se esta via se tornasse mais aceita, teria um efeito considerável sobre a postura política da AD, pois incentivaria o surgimento de um clero jovem e crítico com uma

teologia política mais sofisticada. Muitos dos (raros) artigos mais críticos no *Mensageiro da Paz* vêm de produtos dessa via alternativa. Segundo um seminarista, a maioria dos estudantes teria votado em Lula para presidente, apesar da campanha que a cúpula fez contra ele.

Mas o contexto eclesiástico em que terão que agir é bastante desfavorável à continuação de tais atitudes. Prefeririam um sistema mais congregacional e, naturalmente, mais profissional. Poderíamos dizer que a batalha é entre a autoridade *tradicional*²¹ e a *racional-legal*. Mas com a ressalva de que a batalha, por enquanto, é bastante desigual, e que somente aqueles que combinam elementos dos dois lados (sendo produtos da via alternativa e *também* filhos de famílias tradicionais de pastores proeminentes) conseguem guardar muito espaço para a contestação.

A AD, atualmente, enfrenta crises de vários tipos, resultantes do seu modelo, da ascensão social e da concorrência com novos grupos pentecostais.

A crise do modelo se revela mais nitidamente no cisma da Convenção de Madureira. É comum ouvir um membro da AD dizer que pertence a "Madureira" ou, então, à "Missão". Esta é o tronco principal que vem da obra da Missão Sueca, por sua vez dividido em inúmeros ministérios nem sempre amigos. Madureira é como se fosse mais um desses ministérios, mas que cresceu muito. É a concretização de uma das possibilidades do modelo caciquista assembleiano: o caudilho que se tornou grande demais, ameaçando a sobrevivência dos outros. Para restaurar o equilíbrio do poder, ele acabou sendo eliminado.

O fundador da Convenção Nacional das Assembléias de Deus de Madureira foi um gaúcho chamado Paulo Macalão.²² O pai era militar de carreira, à época oficial na fronteira e depois general no Rio de Janeiro. A mãe era de família culta e o jovem Paulo chegou a ter governanta; uma origem atípica para um futuro líder da incipiente Assembléia de Deus. Ficando órfão de mãe, foi morar no Rio com o tio materno, um engenheiro agrônomo. Estudou no Colégio Batista (apesar da família não ser protestante) e no Colégio Dom Pedro II. O pai queria que seguisse a carreira militar mas, com 20 anos de idade, Paulo teve um contato casual com um grupo pentecostal liderado por um missionário inglês da Igreja de Deus e freqüentado por alguns assembleianos migrados do Nordeste. Converteu-se lá, pouco antes da AD resolver organizar uma igreja no Rio, a qual passou a assistir.

Macalão logo entrou em desacordo com os missionários suecos. "A força com que ele pregava, a convicção com que dirigia seus ataques violentos contra o pecado, vinham sendo... motivo de censura... Incompreendido, o irmão Paulo, em setembro de 1926, decidiu pregar exclusivamente nos subúrbios da Central" (CPAD, 1983:37). Foi consagrado pastor por Pethrus em 1930, e se tornou efetivamente independente, embora sem cisma formal. Já em 1937, abriu um trabalho em São Paulo, seguido por outros estados do Sudeste e Centro-Oeste. Em 1953, inaugurou o atual templo da sede em Madureira, Rio de Janeiro.²³

Macalão era gaúcho numa igreja de nortistas e nordestinos. Era filho de general, numa igreja de pobres. Mas, longe de levar a AD a subir de nível social, ele tornou-se o líder absoluto dos mais miseráveis. Com ele, como diz a biografia oficial, “Jesus se apossava dos subúrbios” (CPAD, 1983:35). Macalão vestia “um surrado terno lavado às pressas, e botas rústicas” (Macalão, 1986:38); um homem de origem militar, feito líder religioso das massas urbanas. Com um estilo destemido e um rigorismo militar, entrou em choque com os missionários, mas compreendeu as possibilidades do momento. Havia se convertido sem a ajuda dos suecos, e sua classe e formação social não o faziam disposto a aceitar as peias desses homens que, embora estrangeiros, eram socialmente seus inferiores. Mas a estrutura caciquista então em formação permitiu que a sua cisão autonomista produzisse apenas um novo “ministério” dentro da AD, e não uma nova denominação independente. Há indícios de uma influência nacionalista, à qual Macalão, com seus vínculos militares, teria sido especialmente suscetível no período após a Revolução de 1930.

Macalão dirigiu a sua obra com mão firme (e como presidente vitalício) até a morte em 1982. Sempre cultivou vínculos com os militares. Sua morte foi o sinal para que os outros líderes assembleianos aumentassem a pressão contra Madureira, talvez esperando que implodisse. Cresceram as acusações de “invasão de campo” e desrespeito às normas da Convenção Geral, culminando na exclusão de Madureira em setembro de 1989. Com isso, a Convenção Geral deixou de representar talvez um terço da AD no Brasil. Agora livre de constrangimentos, Madureira tem se expandido a todos os estados, extrapolando a faixa do Centro-Sul, que é sua base histórica.

Campinas ilustra a dinâmica do conflito entre a “Missão” e Madureira. Um missionário suco fundou a primeira igreja lá em 1936. Mas, diante de suas dificuldades em viajar durante a Guerra, sugeriu que a igreja convidasse Madureira a enviar um pastor, o que foi feito. Desacostumados com o maior rigor legalista de Madureira, muitos crentes saíram. Em 1950, a “Missão” decidiu abrir outra igreja. Posteriormente, a igreja que era de Madureira “se rebelou” sob a liderança de um pastor dissidente e se tornou autônoma. Ai, Madureira abriu uma obra própria, a terceira AD da cidade. Diz um crente antigo: “Agora, as três igrejas se dão melhor. Não se unem, mas pelo menos não estão em pé de guerra como antes, cada uma tentando desfazer o trabalho da outra, cada uma quase escondendo seus crentes para a outra não roubá-los.”

O cisma é das lideranças e possivelmente será superado. Mas a duplicação institucional por parte de Madureira (editora própria etc.) sugere que não. Editoras são importantes na institucionalização de igrejas pentecostais, pois dão poder financeiro a quem as controla e se tornam “cabides de emprego” para pastores. No caso da AD, a Casa Publicadora (CPAD), fundada em 1937, teve um papel central. Ao contrário da educação teológica, o jornalismo não encontrou nenhuma restrição por parte dos suecos; os quais iniciaram o primeiro jornal pentecostal em 1917. O *Mensageiro da Paz* foi fundado em 1930. No final dos anos 70,

começou a ser vendido em bancas de jornais e, em meados da década seguinte, chegou a uma tiragem de 300.000 exemplares mensais. Em seguida, caiu para 50.000, evidenciando uma crise séria na AD. A CPAD tornou-se, nas palavras de um ex-editor, “um cavalo de sela muito bem equipado que todo mundo quer sentar em cima”. Era a principal fonte de renda para a Convenção Geral, a qual era deixada à mingua pelos caciques regionais. “Temos que começar a questionar o que tem sido feito com o lucro da CPAD”, brada um jornal assembleiano de linha dissidente.²⁴

A AD é a igreja que mais cultiva o que Weber chama de “intelectualismo pequenoburguês”, na tradição dos judeus, dos puritanos e dos intelectuais proletários socialistas e anarquistas (1974:404-406). A quantidade de produtos literários do pentecostalismo brasileiro deve ser bem maior do que de outros segmentos da mesma classe. De uns 170 títulos no catálogo da CPAD, 140 são de autores nacionais.

A AD tem passado por um processo de ascensão social. Há uma acentuada preocupação com a respeitabilidade social e orgulho nos êxitos educacionais e profissionais dos membros. A AD quer se distanciar de grupos como a Universal do Reino de Deus. Os cultos se tornam mais comedidos, principalmente nas igrejas-sedes para onde gravitam as pessoas em ascensão e onde os membros humildes das congregações de bairro já não se sentem à vontade. As características da igreja que se consideravam virtudes no passado (inclusive o apoliticismo) já são vistas por outra ótica. Exemplifica-se o paradoxo da *seita conversionista*: tendo prometido mobilidade social para seus fiéis depois da morte, acaba providenciando-a nesta vida (Wilson, 1970:236). Nesse processo, a própria *seita* muda. Os membros bem-sucedidos ou deixam-na ou a remodelam segundo a sua nova posição social, tornando-a mais parecida com as denominações (Hill, 1973:65). O desejo de respeitabilidade, anátema para os pais fundadores, agora justifica-se estrategicamente: o pobre se entrega mais a Deus quando vê o rico se entregando (Brandão, 1986:262).

Um dos sinais da passagem para “igreja erudita” é a preocupação com a história. “Quanto mais erudita a igreja, tanto mais ela procura controlar, entre os seus fiéis, narrativas não-oficiais sobre os seus próprios começos” (*ibid.*:213). Até os anos 80, havia somente uma história da AD (Conde, 1960), escrita por um jornalista da igreja. Na década de 80, publica-se uma série de histórias e biografias, movidas “pela necessidade de conhecermos nossa história... [e inclui-la] nos currículos” (Vasconcelos, 1983:7). O *Mensageiro da Paz* publica uma série de editoriais com o título “Vamos Preservar Nossa História”.²⁵

Outro sinal de institucionalização e que tem influência direta sobre o esforço político pós-1986 é a reestruturação da Convenção Geral em moldes mais burocráticos em 1979, o que permitiu que se encorajasse as convenções estaduais, muitas das quais tinham existência precária, a fazerem o mesmo. Essa maior burocratização foi, provavelmente, indispensável para que o projeto de candidaturas coordenadas à Constituinte tivesse tanto sucesso.

A AD hoje em dia parece uma enorme banheira enchendo constantemente de água, mas com profundas rachaduras e água saindo de cima pelo “ladrão”. Ficou demasiadamente diversificada em termos sociais para continuar como estava, mas hesita entre opções contraditórias para o novo momento. Já tem todas as classes dentro dela, desde empresários de porte razoável até mendigos. Há uma tensão entre o desejo de aderir explicitamente a valores burgueses, e a tradição assembleiana de um certo populismo religioso que tende a gloriar-se na escolha dos humildes por parte de Deus. Mas a nova geração de homens de negócios tende a rejeitar não só os elementos disfuncionais do moralismo restritivo, como também a própria tendência de idealizar teologicamente a pessoa “humilde”. Isso causa uma perda e atratividade “em baixo”.

Steve Bruce faz uma comparação entre dois pregadores de televisão envolvidos em escândalos, ambos pertencentes à Assembléia de Deus nos Estados Unidos, mas com estilos bem diferentes.

Swaggart se ofendia com a 'fê fácil' e teologia da prosperidade de Bakker... Os Bakker construíram um parque de diversões cristão. Swaggart gastava seu dinheiro com a televisão, missões estrangeiras e um colégio.. Se [os Bakker] eram o pentecostalismo ultramoderno do novo Sul, próspero e confiante, Swaggart... estava mais próximo às velhas tradições geradas num clima de fervor escatológico, um pentecostalismo sectário intocado pelo movimento carismático dos anos 70 (Bruce 1990b:204-205).

Vemos a mesma divisão na AD do Brasil. O tipo Swaggart²⁶ ainda predomina, mas o tipo Bakker tem o dinheiro e os contatos sociais e políticos.

Nos anos 50, nos Estados Unidos, a subida de *status* social de uma camada de leigos ainda excluída das esferas decisórias pelo clericalismo da Assembléia de Deus levou à formação da Associação de Homens de Negócio do Evangelho Pleno (Adhonet), a qual se implanta efetivamente no Brasil nos anos 80. Mas não é suficiente para resolver o problema. Ocorre, também, uma série de vazamentos do topo da AD, na classe média e estudantil, pessoas cujas experiências de vida colocam-nas em contato com um mundo mais amplo. Estes vazamentos assumem a forma, ou de transferências para igrejas “renovadas” e para as “comunidades evangélicas”, ou do desligamento de igrejas inteiras da AD. O objetivo é o mesmo: a busca de algo que mantenha a tradição carismática de uma religião entusiasta, mas sem os tabus legalistas.

Segundo um pastor que liderou um desses cismas, a AD perdeu a maior parte da atual geração de jovens que fazem estudos superiores. A taxa de crescimento também está diminuindo por causa das lutas intestinas dos caudilhos. Podemos acrescentar que, mesmo

quando não estão em luta, a formação cultural ultrapassada que representam faz com que percam terreno para grupos pentecostais mais novos, com menos tradições arraigadas para dificultar sua adaptação à moderna cultura urbana brasileira.

Depois de algumas sangrias, causadas pela questão dos “costumes”, pode ser que a AD acabe aceitando as suas novas igrejas de classe média e média alta. A pressão de fazê-lo deve ser grande, pois representam dinheiro e apoio político, e seus pastores não podem ser coagidos porque têm futuro garantido com o respaldo de congregações prósperas. Mas se a denominação viesse a aceitá-las, aceleraria o processo de mudanças: de “costumes”, de estilo de culto, de formação de ministros e, por conseguinte, de linha política. Na questão política, haveria um fracionamento entre os conservadores da teologia da prosperidade e os progressistas em contato com correntes teológicas mais amplas do mundo protestante. Em todo caso, a atual política corporativista seria atenuada.

A cúpula da AD admite que o crescimento tem sido menor,²⁷ mas a reação não promete mudanças substanciais a curto prazo. De um lado, procura-se reacender a chama *sectária*. Num artigo contra a utilização nas igrejas de *play-backs* com vozes de *incrédulos*, ou mesmo instrumentistas que sejam *incrédulos*, o diretor da Casa Publicadora afirma que “o mundo jamais fará coisa alguma para agradar a Deus... O povo de Deus não somente é *diferente*, mas é também *melhor*”.²⁸ Não se trata de qualidades morais aqui, mas capacidades técnicas. A mesma atitude permeia as repetidas afirmações políticas de que “nós somos a resposta”. Do outro lado, busca-se reacender a chama *conversionista*. Os anos 90 foram decretados, pelas AD do mundo inteiro, a “Década da Colheita”. A igreja do Brasil estabeleceu o alvo de 50 milhões de convertidos, ou seja, de que um em cada três brasileiros fosse membro da AD até o ano 2000.

Pode ser que a AD chegue a essa cifra, mas por uma outra via. A Divisão de Missões Estrangeiras da AD norte-americana publica estatísticas para todos os países onde possui missionários. Segundo as tabelas para 1990, os Estados Unidos possuem em torno de 2 milhões de assembleianos; nenhum país estrangeiro chega perto disso, com exceção do Brasil, o qual registra um total de 14.400.000 membros da AD. Nem seus irmãos americanos conseguem esconder a descrença: “Os números brasileiros, como registrados pela igreja nacional e aqui publicados, são difíceis de verificar independentemente. O Brasil não realiza um censo nacional desde 1980. Nossa estimativa seria de que a AD gira em torno dos 7 milhões de pessoas. A influência política está garantida por muito tempo, seja qual for o cenário do futuro: se continuar crescendo, pelo peso numérico; se estagnar, acelerando o processo de abertura e reformulação teológica, pela conversão do seu já amplo público em alvo de projetos rivais de atuação política de conteúdo mais nitidamente ideológico.

Notas

1. Consideraremos nestes artigos apenas as seis igrejas que nos parecem fundamentais para a compreensão do fenômeno pentecostal no Brasil, as quais (ao que tudo indica) seriam também as seis maiores: Assembléia de Deus, Congregação Cristã, Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é Amor e Universal do Reino de Deus.
2. No caso da Universal, a história é curta, mas há farto material de imprensa, nem sempre confiável. O pesquisador deve evitar a tentação de ler o material doméstico com desconfiança e aceitar o material de imprensa acriticamente. Isso seria apenas o reverso do procedimento do fiel.
3. Usamos sempre a palavra *seita* no sentido técnico que adquiriu na Sociologia da Religião, e nunca no sentido pejorativo em que aparece na imprensa ou em alguns documentos da hierarquia católica.
4. Rolim (1985:89) também propõe uma periodização tríplex: i) implantação (1910-35); ii) início da expansão, segmentação e primeiros passos na política (1935-64); iii) enclausuramento na esfera sacral e, depois, emergência de variadas práticas sociais (1964-hoje). Mas esses critérios são demasiadamente parecidos com a periodização clássica da história nacional e não nos ajudam a entender as igrejas como instituições.
5. A primeira Igreja Batista foi fundada na Bahia, mas o Rio logo se firmou como o centro de irradiação. Não estamos levando em conta aqui a Igreja Luterana, que apenas seguiu os imigrantes.
6. Há evidências do falar em línguas ao longo da história (Anderson, 1979:26). Até uma publicação da própria Assembléia de Deus serve para colocar o fenômeno em contexto. O fundador da entidade conhecida no Brasil como Adhonet fala dos contatos de seus antepassados armênios com "pentecostais russos", os quais falavam do "batismo com o Espírito Santo" e falavam em línguas. Isso, nas últimas décadas do século XIX (Shakarian 1982:12,17).
7. Em 1870, somente 10% da população trabalhavam como artesãos ou na indústria (Bruce 1990a:97).
8. Alguns missionários eram da minoria sueca do oeste da Finlândia. Neste país, a liberdade religiosa diante da igreja estatal luterana veio somente em 1923 (Hollenweger, 1972:430).
9. Exemplo disso é a ação de um futuro missionário no Brasil, Simon Lundgren, quando se converteu em 1916. Não só abandonou o ciclismo, esporte em que era campeão, mas jogou fora todos os seus troféus e medalhas, junto com "tudo que era usado como prazer carnal" (Cohen, 1986:20).
10. A missão presbiteriana de Nova Iorque, por exemplo, tinha "uma política consistente para impedir que os brasileiros adquirissem o controle legal das instituições pertencentes à missão" (Fraser, 1975:394).

11. Nas palavras de Gunnar Vingren, um dos pioneiros, “não é por meio de profecia, interpretação e línguas que devemos ser dirigidos... mas a direção verdadeira... vem da Bíblia” (Vingren, 1982:108).

12. Devemos estas informações ao Dr. Simon Coleman, da Universidade de Cambridge.

13. Exemplos disso são os batistas e adventistas que iniciaram a igreja de Maceió (Vingren, 1982:70); os membros dos Irmãos Unidos (ou “Casa de Oração”), vários dos quais se tornaram pastores da AD no Estado do Rio (VV. AA., 1987:87); os adeptos da Igreja de Deus, no mesmo estado (Almeida, 1982:209); e os membros da Congregação Cristã que se transferiram no começo da AD na cidade de São Paulo (Cohen, 1986:68).

14. É o que se depreende da fotografia da Convenção publicada no *Mensageiro da Paz*, fevereiro de 1986, p. 19.

15. *Ibid.*, fevereiro de 1990, p. 13.

16. *Ibid.*, *ibidem*.

17. “Doutrina” no sentido pentecostal, de costumes comportamentais.

18. *Ibid.*, março de 1988, p. 3.

19. *Ibid.*, setembro de 1986, p. 21.

20. *Ibid.*, fevereiro de 1991, p. 9.

21. Discordamos de Nelson quando classifica o pastor da AD como *carismático*. Alguns podem ter qualidades carismáticas, mas são secundárias na fundamentação de seu papel. O pastor não está livre para inovar muito; pelo contrário, apela-se ao “costume dos crentes da AD”, como na citação do presidente da Convenção Geral no início do capítulo. Tanto no seu papel como na sua plataforma, ele se destaca pelo fiel cumprimento da tradição assembleiana (ver Bruce, 1989:199ss).

22. Sobre a vida de Macalão, ver CPAD, 1983; Macalão, Z., 1986; e Vingren, 1982:127ss.

23. Não somente esse templo (projetado pelo próprio Macalão) mas outros de Madureira tornam absurdo o julgamento de tantos observadores, de que as igrejas pentecostais não fazem apelo algum aos sentidos.

24. *O Alerta*, novembro de 1989, p. 7.

25. *Mensageiro da Paz*, novembro de 1984, p. 3, e outros números.

26. Não nos referimos ao escândalo, mas ao tipo de pentecostalismo que Swaggart representava nas suas mensagens.

27. *Ibid.*, julho de 1988, p. 6-7.

28. *Ibid.*, julho de 1989, p. 20.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Abrahão de, *et alii*. *História das Assembléias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro, CPAD, 1982.
- ANDERSON, Robert Mapes. *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1979.
- BEBBINGTON, David. *Evangelicalism in Modern Britain*. Londres, Unwin Hyman, 1989.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Deuses do Povo*. 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1986.
- BRENDA, Albert W. *Ouvi um Recado do Céu*. Rio de Janeiro, CPAD, 1984.
- BRUCE, Steve. *God Save Ulster! The Religion and Politics of Paisleyism*. Oxford University Press, 1989.
- _____. *A House Divided: Protestantism, Schism and Secularization*. Londres, Routledge, 1990a.
- _____. *Pray TV: Televangelism in America*. Londres, Routledge, 1990b.
- COHEN, Eliézer. *Simon Lundgren e a Obra Missionária no Brasil*. Curitiba, Edições Luz da Palavra, 1986.
- CONDE, Emílio. *História das Assembléias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro, 1960.
- CPAD (Casa Publicadora das Assembléias de Deus). *Paulo Macalão: A Chamada Que Deus Confirmou*. Rio de Janeiro, CPAD, 1983.
- FRASE, Ronald. "A Sociological Analysis of the Development of Brazilian Protestantism: A Study in Social Change." Tese de Doutorado. Princeton Theological Seminary, 1975.
- HILL, Michael. *A Sociology of Religion*. Londres, Heinemann, 1973.
- HOFFNAGEL, Judith. "The Believers: Pentecostalism in a Brazilian City." Tese de Doutorado. Indiana University, 1978.
- HOLLENWAGER, Walter J. *The Pentecostals*. Londres, SCM, 1972.
- _____. "After Twenty Years' Research on Pentecostalism." *International Review of Missions*, 297, jan. 1986.
- LÉONARD, Émile-G. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo, ASTE, 1963.

- MACALÃO, Zélia Brito. *Traços da Vida de Paulo Leivas Macalão*. Rio de Janeiro, CPAD, 1986.
- MARTIN, David. *The Dilemmas of Contemporary Religion*. Oxford, Blackwel, 1978a.
- _____. *A General Theory of Secularization*. Oxford, Blackwell, 1978b.
- _____. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford, Blackwell, 1990.
- MICELI, Sergio. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1988.
- NELSON, Reed Elliot. "Organizational Homogeneity, Growth and Conflict in Brazilian Protestantism." *Sociological Analysis* 48 (4), 1988, p. 319-327.
- NOVAES, Regina Reyes. "Os Pentecostais e a Organização dos Trabalhadores." *Religião e Sociedade* 5, jun. 1980, p. 65-93.
- PINTO, Silas do Amaral. *As Igrejas da Grande São Paulo*. São Paulo, Visão Mundial, 1985.
- READ, William. *Fermento Religioso nas Massas do Brasil*. Campinas, Livraria Cristã Unida, 1967.
- READ, William & INESON, Frank. *Brazil 1980: The Protestant Handbook*. Monrovia, Califórnia, MARC, 1973.
- REILY, Duncan. *História Documental do Protestantismo Brasileiro*. São Paulo, ASTE, 1984.
- RIBEIRO, Boanerges. *O Padre Protestante*. 2ª ed., São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1979.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. "Pentecôtisme et Société au Brésil." *Social Compass*, XXVI (2-3), 1979, p. 345-372.
- _____. *Pentecostais no Brasil: Uma Interpretação Sócio-Religiosa*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- SHAKARIAN, Demos. *O Povo Mais Feliz da Terra*. Rio de Janeiro, CPAD, 1982.
- SOUZA, Amaury de & LAMOUNIER, Bolívar. "A Feitura da Nova Constituição: Um Reexame da Cultura Política Brasileira." *Textos IDESP* 31. São Paulo, IDESP, 1939.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. *A Experiência da Salvação: Pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades, 1969.
- VV. AA. *Despertamento Apostólico no Brasil*. Rio de Janeiro, CPAD, 1987.

VASCONCELOS, Alcebiades. *Sinopse Histórica das Assembléias de Deus no Brasil*. Manaus, IBADAM, 1983.

VINGREN, Ivar. *O Diário do Pioneiro: Gunnar Vingren*. Rio de Janeiro, CPAD, 1982.

WACH, Joachim. *Sociology of Religion*. University of Chicago Press, 1944.

WALLIS, Roy. *Salvation and Protest: Studies of Social and Religious Movements*. Londres, Frances Pinter, 1979.

WEBER, Max. *Economia y Sociedad*. 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

WILSON, Bryan. *Religious Sects: A Sociological Study*. Londres, World University Library, 1970.

_____. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford University Press, 1982.

DILEMA DO INTELECTUALISMO NA ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO¹

Paulo A. G. de Sousa

Mestrando em Anropologia

pela Universidade de Brasília (UnB)

Para meu pai (in memoriam)

"Como átomos, moléculas e ondas, os deuses servem para introduzir unidade na diversidade, simplicidade na complexidade, ordem na desordem, regularidade na anomalia." (Horton, 1967)



O propósito deste artigo é fazer uma apresentação de (e uma crítica a) o que a literatura corrente chama de programa de pesquisa intelectualista na Antropologia da Religião (cf., por exemplo, Skorupski, 1976; Morris, 1987; Lawson & McCawley, 1990); com isso, pretendo, também, contribuir para o debate ocorrido nesta Revista sobre as relações entre religião e ciência (cf. *Religião e Sociedade* 13/1, 1986). Minha interpretação desse programa baseia-se em alguns trabalhos do antropólogo Robin Horton; sendo que estarei interessado na sua hipótese que aponta para uma identidade fundamental entre religião e ciência (empírica). De início, indico a problemática geral do artigo; em seguida, delinco o programa de pesquisa intelectualista; por fim, entro em considerações críticas.

CIÊNCIA E RELIGIÃO: VERDADE? CONHECIMENTO?

Porque, em última instância, a hipótese da identidade fundamental entre religião e ciência remete-se às relações que os discursos religioso e científico têm com os conceitos de verdade e conhecimento, proponho, como pretexto para um mapeamento bem geral da problemática, o seguinte quadro:

	1		2		3		4		5		6	
	V	F	V	F	V	F	V	F	V	F	V	F
C	+	-	-	+	-	+	+	-	+	+	-	-
R	-	+	+	-	-	+	+	-	+	+	-	-

C = Discurso científico

V = Verdadeiro

R = Discurso religioso

F = Falso

Esse quadro supõe a ciência e a religião como discursos existentes e delinea algumas posições possíveis e relevantes quanto à aplicação dos predicados “verdadeiro” e “falso” a esses discursos; sendo que cada aplicação específica pressupõe algum tipo de epistemologia, ou seja, uma metateoria que, a partir de critérios para a construção e a legitimação do conhecimento, delimite quais discursos podem receber o predicado “conhecimento” (daí, o “verdadeiro”) ou o predicado “ilusão” (daí, o “falso”). Nesse sentido amplo, tanto o método

indutivo, o método dedutivo, o método retroductivo, o anarquismo metodológico, o mapeamento astrológico, a alquimia, a iluminação, a revelação etc. podem ser qualificados como condição para se construir o conhecimento; como a consistência lógica, a lógica dialética, a falseabilidade, o poder preditivo, a simplicidade, a fé, o mistério, a tradição etc. podem ser qualificados como condição para a legitimação do conhecimento. E a própria qualificação do sentido do termo "verdade" dependerá de uma das concepções de verdade existentes: como correspondência (Platão/Aristóteles), pragmática (William James/Dewey), avaliativa epistemológica (Hilary Putnam), como consenso (Habermas), como desvelamento (Heidegger), como revelação, como iluminação etc. Ou seja, neste quadro, estou supondo a definição de conhecimento como "crença verdadeira justificada" (cf. Gettier, 1963), mas estou relativizando as noções de justificação e de verdade, de modo a contemplar a diversidade das pretensões de conhecimento.

ASSIMETRIA CIENTIFICISTA: C = V ; R = F

Essa posição, que nega que o discurso religioso seja verdadeiro, pois, ao seu ver, o conhecimento está do lado da ciência, é bem indicada pela alusão que faz Evans-Pritchard à visão que os antropólogos de sua contemporaneidade tinham da religião: "A religião é uma superstição a ser explicada pelos antropólogos e não algo em que um antropólogo, ou mesmo qualquer pessoa racional, deva acreditar" (1986:11). Não só antropólogos: é compartilhada pelo ateísmo científico moderno em geral. Seja o positivismo lógico, que não vê sentido no discurso religioso; seja o pragmatismo, que vê a religião como uma ilusão necessária; seja o marxismo, que vê a religião como o ópio do povo; seja a psicanálise, que vê a religião como uma neurose obsessiva etc.; todos, com suas argumentações teóricas e epistemológicas específicas, delegam o conhecimento à ciência e classificam a religião como um discurso falso e ilusório. É curioso ainda que, no debate epistemológico interno à modernidade, uns, ao acusarem outros de pseudociência, tendam a rotulá-los de formas seculares de religiosidade.

ASSIMETRIA MÍSTICA/RELIGIOSA: C = F ; R = V

Essa é a posição que nega que o discurso científico seja verdadeiro, conferindo ao discurso religioso o *status* de conhecimento. Pode ser representada por perspectivas místicas/religiosas: o uso da noção de mistério e/ou da simples autoridade da tradição para a legitimação do conteúdo das crenças; a adesão a formas não-reflexivas de apreensão da realidade, caracterizadas por uma epistemologia que valoriza o imediato - a fusão extática ou a adesão incondicional, a iluminação ou a fé; e, como se a profundidade não exigisse mediações, escavações..., a defesa do imediatismo como capaz de um conhecimento mais

profundo da realidade ou um conhecimento de uma realidade mais fundamental. Então, porque se estabelece uma diferença entre o conhecimento místico/religioso e o conhecimento científico - com o privilégio para a "mais-verdade" do primeiro - e mesmo que a "menos-verdade" do segundo nem sempre seja entendida como pura falsidade, me permito quebrar o contínuo: para esses, o discurso científico, dada sua superficialidade, é (ou deve ser) algo falso e ilusório.

SIMETRIA CÉTICA: C=F e R=F

Assim dizia Górgias: "Nada é; se alguma coisa é, é incognoscível para o homem; mesmo na hipótese de que alguma coisa seja cognoscível, ela é incomunicável aos outros" (Bornheim, 1976: 59). O tipo de ceticismo que pode representar essa posição é aquele, mais radical, que afirma que nada é. Se o mundo externo não existe, é impossível se falar em referência - a propriedade semântica que remete a linguagem para o além-da-linguagem: o mundo.² Impossibilitada a referência, fica também impossibilitado que qualquer discurso seja verdadeiro - como o mundo é uma condição necessária para a referência, a referência é uma condição necessária para a verdade. Logo, todo e qualquer discurso torna-se falso, ilusório - conseqüentemente também os discursos religioso e científico. Discussões sobre essa dúvida radical se encontram, modernamente, em Descartes (1988) - a possibilidade (lógica) do "gênio maligno" - e, contemporaneamente, em Hilary Putnam (cf. Devitt, 1987:12.4) - a possibilidade (lógica) de sermos "cérebros em um tonel".

RELATIVISMO: C = V e F ; R = V e F

Se, para a simetria cética, a generalização do "falso" reside no niilismo - redução do mundo ao nada, para o relativismo, a paradoxal convivência entre o "verdadeiro" e o "falso" é superada pela multiplicação ontológica - existem vários mundos. Assim, ele consegue dar inteligibilidade ao que a lógica clássica (antiga e moderna) abominaria: a negação do princípio da não-contradição (uma sentença não pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo). Pois é que a "verdade" é relativa (logicamente, também, o "falso"): o discurso científico é verdadeiro para os assimétricos cientificistas e falso para os assimétricos místicos/religiosos, enquanto o discurso religioso é verdadeiro para os assimétricos místicos/religiosos e falso para os assimétricos cientificistas. Portanto, só se pode falar em "verdadeiro" e "falso" a partir de cada mundo específico, que depende de paradigmas específicos. Um autor como Kuhn (cf. Kuhn, 1962), enquanto aceita uma ontologia idealista, enfatiza excessivamente a relação sujeito-sujeito em detrimento da relação sujeito-objeto, aceita a hipótese da subdeterminação das teorias pela experiência (e pelas regras metodológicas), a hipótese da incomensurabilidade e o holismo em semântica, deve estar nessa posição. (Sobre a epistemologia do relativismo, ver Laudan [1990], Devitt & Stereny [1987], Newton-Smith [1981], Gellner [1985], Skorupski [1976, 1980].)

ELIMINATIVISMO: C # V e C # F ; R # V e R # F

Essa posição nega a validade analítica dos predicados “verdadeiro” e “falso”.³ Portanto, o discurso religioso e o científico não devem receber esses predicados. As argumentações utilizadas são semelhantes às da posição anterior - não é contingência que certos autores oscilem entre o relativismo e o eliminativismo! Servem como exemplos autores pós-modernos, como Lyotard (1986), Deleuze (cf. Machado; 1990), Richard Rorty (1990), que foram seduzidos pela vontade nietzschiana de superação do dualismo - uma perspectiva para além do bem e do mal, da verdade e do erro - e/ou que não querem aderir ao relativismo por causa de seu perigo de auto-refutação - alguma verdade ainda permanece absoluta como sustentáculo das outras relativas: “a verdade é relativa”. É interessante notar que os pós-modernos têm, em verdade, a pretensão de dissolver a religião, a ciência e a filosofia dita tradicional em uma unidade metafísica a ser combatida e a ser substituída por aquilo que, segundo eles, deve orientar a “experienciação” do mundo nos novos tempos: a arte. Resta saber, com isso, se essa “epistemologia” do desejo não restabelece, inconscientemente, o dualismo reprimido.

SIMETRIA INTELECTUALISTA: C = V e R=V

Se, para a simetria cética, não é possível o conhecimento, para a simetria intelectualista, ciência e religião são conhecimento(s). O programa de pesquisa intelectualista (doravante PI), que é o objeto de estudo desse artigo, representa bem essa posição, pois, ao postular uma continuidade entre os discursos científico e religioso, os dissolve em uma identidade fundamental: teoria. Por isso, ao contrário da epistemologia do relativismo, que tenta rebaixar o conhecimento científico à categoria de “uma crença qualquer”, a epistemologia do PI tenta elevar as crenças religiosas à categoria de conhecimento teórico. Na medida em que são teóricos, os discursos científico e religioso são alternativas concorrentes, como concorrem teorias científicas entre si, na busca de se alcançar um melhor conhecimento do mundo. E, se um desses discursos supera o outro no alcance desse objetivo, isso diz respeito apenas à dinâmica do progresso.⁴

O PROGRAMA DE PESQUISA

O PI tem quatro hipóteses, que podem ser entendidas como respostas a quatro questões específicas.

Em primeiro lugar, pergunta-se: por que os seres humanos nas sociedades “primitivas” agem de maneiras estranhas e aparentemente irracionais? Responde-se: a irracionalidade é

apenas aparente, pois, quando se leva em conta o contexto em que essas ações são desencadeadas, elas se tornam inteligíveis. Então, ao mostrar que nos diversos contextos culturais existem sistemas de crença específicos, que dão inteligibilidade a ações variadas, o PI salva a racionalidade dos variados agentes.

Em segundo lugar, pergunta-se: como essas crenças (que dão inteligibilidade ao comportamento dos agentes) são adquiridas? Responde-se: o homem é um animal social. É através do processo de socialização que essas crenças são adquiridas, ou seja, elas são um resultado de fatos sociais externos e não de invenções idiossincráticas.

Essas hipóteses constituem o consenso marcante da Antropologia: o contextualismo. No entanto, do modo geral e vago como estão colocadas (é de se duvidar mesmo que, sem maiores especificações, mereçam o nome de hipóteses!), elas não delimitam o tipo de contextualismo do PI. Por isso, em seguida, a partir de uma breve e simplificada caracterização da oposição entre literalismo e simbolismo, enquanto tipos de estratégias interpretativas, traço essa delimitação.⁵

O que chamo de estratégia interpretativa simbolista é, no que se refere à linguagem natural, a utilização de uma dupla hermenêutica - uma duplicação semântica da linguagem natural através de segundas interpretações. (Em verdade, uma n-upla hermenêutica, onde $n > 1$.) Além disso, é a utilização da noção de significação para domínios que não o da linguagem natural. Por isso, a estratégia simbolista desenvolve aqueles dois tipos de suspeita, em relação à linguagem natural, que Foucault aponta:

“Por um lado, a suspeita de que a linguagem não diz exatamente o que diz. O sentido que se apreende e que se manifesta de forma imediata não terá porventura realmente um significado menor que protege e encerra; porém, apesar de tudo, transmite outro significado; este seria de cada vez o significado mais importante, o significado ‘que está por baixo’. Isso é o que os gregos chamavam a allegoria e a Hypohia.

Por outro lado, a linguagem engendrou esta outra suspeita: que, em certo sentido, a linguagem rebaixa a forma propriamente verbal, e que há muitas outras coisas que falam e que não são linguagem. Depois disso poder-se-ia dizer que a natureza, o mar, o sussurro do vento nas árvores, os animais, os rostos, os caminhos que se cruzam, tudo isto fala; pode ser que haja linguagens que se articulem em formas não verbais. Isso equivaleria, querendo, grosso modo, ao semaion dos gregos.” (1987:14)

A oposição que quero caracterizar se dá no nível da primeira suspeita: o literalismo mantém-se no sentido primeiro, imediato, manifesto ... em contraposição ao sentido segundo, ao que é mais profundo, ao que está latente ... (como se estabelecendo no plano da semântica uma oposição entre aparência e realidade).

Mas de onde vem esse sentido primeiro que obviamente é admitido tanto pelo literalista como pelo simbolista, que quer superá-lo? A querela entre essas estratégias interpretativas se refere a uma etapa mais tardia de interpretação da linguagem de uma sociedade desconhecida - uma etapa de reinterpretação. Quer dizer: a oposição se coloca no momento em que o antropólogo já conseguiu um entendimento razoável da linguagem nativa enquanto usada em contextos ordinários, isto é, quando ele já estabeleceu padrões de significação recursivamente previsíveis de modo a obter "um primeiro manual de tradução", que define um conjunto de significações literais - justamente o sentido primeiro onde o literalista quer se manter. (Sobre essa distinção [*fuzzy*] entre duas etapas de interpretação, ver Henderson, 1987.)

A adoção de uma dessas estratégias interpretativas depende sempre de casos e teorias. Depende de casos, pois, de acordo com cada enunciado e contexto específicos, diferentes informações favorecem a utilização de uma estratégia literalista ou simbolista. Depende de teorias, pois não há interpretação que não seja orientada teoricamente. Veja a teoria psicanalítica, que não só prescreve uma estratégia simbolista, porque está interessada no sentido latente, como também delimita a referência desse sentido - sobretudo, a área das relações sexuais (cf. Freud, 1963). Veja em que casos pode-se dizer que o PI prescreve uma interpretação literalista do discurso:

Caso 1 (cf. Sperber, 1985b: 37-38):

Os Bororo do Brasil têm uma enunciação que é literalmente traduzida pela seguinte sentença:

"Nós somos araras vermelhas."

Informação contextual:

- a) somente os homens dizem "nós somos araras vermelhas";*
- b) as mulheres Bororo costumam ter araras vermelhas como animais de estimação;*
- c) por causa da descendência matrilinear e da residência uxorilocal, os homens são, sob muitos aspectos, dependentes das mulheres;*
- d) os Bororo pensam que tanto homens como araras, através de seus contatos com espíritos, estão fora do alcance da esfera feminina.*

Logo, reinterpretação: existe uma identificação metafórica entre homens e araras e essa sentença expressa, no fundo, a ironia da condição dos homens em seu meio sociocultural.

Nesse caso, através de uma reinterpretação que postula um sentido segundo, algo aparentemente paradoxal torna-se inteligível. O PI, em princípio, não rejeitaria essa reinterpretação simbolista. Mas note que a postulação dessa metáfora é justificada, também, por uma crença em contatos reais com espíritos (*d* acima). Estaria o PI disposto a admitir que aí também existe uma metáfora?

Caso 2 (cf. D'Agostino e Burdick, 1982):

Suponhamos que uma sociedade qualquer tenha uma enunciação que é literalmente traduzida pela seguinte sentença:

"O espírito é poderoso."

Informação contextual (suposta): essa sentença é enunciada tipicamente em momentos de afirmação de lealdade e fidelidade ao chefe da tribo.

Logo, reinterpretação: existe uma identificação metafórica entre o espírito e o chefe da tribo; aliás, o termo "espírito" tem como referência, no fundo, o chefe da tribo e não uma entidade não-observável, o espírito.

Nesse caso, o PI rejeitaria a reinterpretação simbolista. Essa rejeição é, de certa forma, prescrita pela própria teoria: a interpretação literal do discurso religioso é uma condição necessária para o PI sustentar suas hipóteses básicas seguintes (como uma reinterpretação simbolista do discurso religioso é uma condição necessária para qualquer teoria simbolista da religião). No mais, o literalista tem a seu lado a confirmação dos próprios religiosos - eles geralmente afirmam acreditar em entidades não-observáveis que interferem na vida dos homens e na natureza. Mas, em resposta, o simbolista tem o contra-argumento-dos-significados-escondidos: ou os próprios religiosos escondem do antropólogo o verdadeiro significado, ou os próprios significados se escondem dos religiosos. Sem entrar na discussão sobre esses dois tipos de simbolismo - um esotérico, outro inconsciente (cf. Sperber, 1975) -, é importante enfatizar algo que muitas vezes aparece como um valor (nem sempre explícito) nas reinterpretações simbolistas, na medida em que elas lidam com crenças que postulam entidades e processos não-observáveis.⁶

O simbolismo enquanto estratégia interpretativa - tanto em Teologia, em Epistemologia, como em Antropologia -, ao rejeitar o sentido literal e traduzi-lo para um sentido mais profundo, implicitamente, rejeita a racionalidade da crença nesse sentido literal (a racionalidade

da crença na existência de entidades e processos não-observáveis).⁷ É que, com o cientificismo moderno, a experiência tornou-se o suporte da verdade, e, por isso, como condição necessária de ser verdadeiro, um discurso deve ter como referência algo empiricamente localizável. É justamente isso que o sentido segundo consegue prover: em vez da crença em um ente não-observável, o espírito, a crença em um ente empiricamente localizável, o chefe da tribo. Por isso, as reinterpretações liberais da Bíblia (em oposição às interpretações literais fundamentalistas) são uma tentativa de desmitologizá-la. Como também, a tentativa do positivismo lógico de reinterpretar o vocabulário teórico da ciência em linguagem observacional através de regras de correspondência é um modo de rejeitar a metafísica, metaforizando-a.⁸ Enfim, é por isso que Skorupski vai falar da “influência” do positivismo lógico em Durkheim:

“Igualmente ao positivismo lógico que projeta o amplo universo aparentemente descrito pela ciência na sua porção observável, essa perspectiva projeta a ampla comunidade espiritual que parece ser o objeto da religião, na qual Deus (ou deuses) aparece como uma presença independente e suprema, de volta à sua parte observável - a sociedade de seres humanos.” (1976: 31)

Pois veja este paralogismo de Durkheim:

“Como uma fantasmagoria vã poderia ter afeiçoado tão fortemente e de maneira tão durável as consciências humanas? Seguramente, deve ser um princípio para a ciência da religião que a religião não exprima nada que não esteja na natureza; pois só existe ciência dos fenômenos naturais. Toda a questão é saber a qual reino da natureza pertencem essas realidades e o que pôde determinar os homens a representá-las sob esta forma singular que é própria ao pensamento religioso.” (1991:144)

Ora, enquanto a ciência da religião se detém no discurso religioso, não há por que postular como princípio dessa ciência que o discurso religioso fale sobre algo que realmente exista na natureza. Nesse caso, o objeto da ciência da religião é o discurso religioso e este pode ter sentido sem ter referência (ver nota 2). Logo, pensar que a ciência da religião perderia seu objeto, se o discurso religioso não tivesse referência (se ele fosse uma “fantasmagoria vã”) é um *non sequitur*, pois, mesmo que o discurso religioso fale sobre entidades não-observáveis que supostamente não existem na natureza, a ciência da religião não perde necessariamente seu objeto - o sentido do discurso religioso. Em verdade, parece ser o afã de salvar a racionalidade das crenças religiosas, dando ao seu conteúdo uma referência empírica, que leva Durkheim a uma reinterpretação simbolista: por trás da idéia de Deus está a idéia de sociedade, que dá o “reino da natureza” que confere referência ao discurso religioso - o conjunto concreto das relações sociais.⁹ Esse paralogismo mostra também que a analogia entre Durkheim e o positivismo lógico não é superficial: não só, nesse caso, a noção de símbolo

pode ser entendida como um tipo de regra de correspondência, como parece que Durkheim está pressupondo a teoria verificacionista da significação tão cara ao positivismo lógico: se um discurso não tem referência verificável, ele não tem sentido.

No geral, o que está em jogo é um forte preconceito contra a metafísica - aquilo que está para além do observável. No caso da Antropologia, no desejo irrefletido de tornar o outro racional, corre-se o risco de ajustá-lo a nossos próprios valores, ou seja, moldar o discurso religioso a requisitos positivistas de empiricidade. (Sobre os perigos da caridade interpretativa e seu uso arbitrário do contexto, ver Gellner, 1970 e D'Agostino e Burdick, 1982. Para uma argumentação de que o simbolismo não resolve o problema da racionalidade, mas apenas desloca-o, ver Sperber, 1975: 04-08.)

O literalista, conseqüentemente, pode atacar o simbolista dizendo que ele não leva a sério as crenças religiosas alheias (no fundo, em sua literalidade, essas crenças são irracionais para o simbolista!, diria o literalista) e que ele sim aceita o outro na sua diferença: quando o outro diz acreditar em entidades e processos não-observáveis, ele é racional a partir de um critério de racionalidade interno e relativo ao seu contexto cultural, que postula uma metafísica diferente, mas nem por isso inválida. Além disso, diria esse literalista, esse outro vive mesmo em outro mundo que não o nosso, ele é mesmo totalmente diferente de nós. É compatível esse contextualismo literalista relativista com o contextualismo literalista do PI?

Na primeira parte já distingui o PI do relativismo, mas há algo mais a se esclarecer. Na discussão sobre o relativismo, duas hipóteses muitas vezes são confundidas: uma epistemológica - a verdade/falsidade é relativa -; outra antropológica - existem diversos homens. Em ambas, rejeitam-se universais: a verdade "em-si", o homem "em-si". Mas, em verdade, elas só se implicam mutuamente quando amarradas por uma hipótese ontológica idealista (o mundo existe, mas sua existência depende dos seres humanos - ser é ser, culturalmente, percebido e/ou ser é ser, culturalmente, pensado): se o mundo depende dos seres humanos, quanto mais diversos forem eles, mais mundos serão engendrados, e, conseqüentemente, mais verdades, correspondentes respectivamente a esses mundos, serão engendradas. No entanto, porque trabalho com a melhor hipótese ontológica - o realismo (o mundo existe e é independente dos seres humanos) -, separo a hipótese da relatividade da verdade da hipótese da não-universalidade do homem e me pergunto: por que, para o relativismo antropológico, os homens se manifestam tão diferentes nas diversas partes deste mesmo mundo? Penso que esse relativismo é um ceticismo um pouco menos radical: em vez de "nada é", postula que "se alguma coisa é [no caso, incluindo o homem], ela é incognoscível para o homem". Ora, que tipo de mundo impossibilita o conhecimento (ou pelo menos o conhecimento mais geral que pode estabelecer a universalidade do homem)? É justamente esse mundo cheio de diferenças tão caro ao relativismo antropológico: se as coisas são totalmente diferentes umas das outras, se não existe a ordem, e sim o caos (o não-ser-dentro-do-ser em contraposição ao não-ser-fora-do-ser do cético mais radical), tal conhecimento não é possível.

É por isso que o relativismo antropológico é um tipo de particularismo que assume, nas trilhas do segundo Wittgenstein, a diferença irreduzível das formas de vida e a conseqüente rejeição da possibilidade de se abstrair unidade na diversidade. Eu poderia mesmo formular uma lei para essa sensibilidade relativista: quanto mais a ocorrência deixa de ser índice de recorrência (*ceteris paribus*), menor a busca de universais humanos e culturais. No limite máximo dessa valorização da diferença encontramos a pós-modernidade em Antropologia, onde o antiteorismo é sentido mais como um antiterrorismo, dado o horror que os pós-modernos têm em relação a universais. (Sobre o pós-modernismo na Antropologia, ver Carvalho, 1986 e Caldeira, 1988. Sobre as pretensões de universalidade na Antropologia, ver Sousa, 1991: 1-4.)

É importante notar que essas regularidades universais podem ser explicadas biologicamente, psicologicamente ou sociologicamente. Como diz Jenkins:

“Estabelecer a natureza universal da ordem e da constituição de um tipo de fenômeno social (lingüístico, econômico, político etc.) é uma tarefa em um nível teórico; prover uma resposta à questão da origem desta ordem (talvez em determinações externas) é outra em outro nível. As duas não são coincidentes e não devem ser confundidas.” (1979:20)

Por exemplo, Lévi-Strauss, em sua primeira fase, enfatizava a estrutura das relações sociais na explicação de certas regularidades universais (o tabu do incesto), enquanto, na sua segunda fase, buscava na estrutura do pensamento humano explicações para a recorrência das estruturas mitológicas:

“(...) essa primeira experiência foi insuficiente porque, no domínio do parentesco, as restrições (constraints) não são de ordem puramente interna. Eu quero dizer que não é certo que elas tenham sua origem exclusivamente na estrutura do espírito: elas podem resultar das exigências da vida social, e da maneira com que ela impõe suas restrições (constraints) próprias ao exercício do pensamento.” (Lévi-Strauss; 1963: 630).¹⁰

O que importa indicar, a partir dessa breve digressão sobre o relativismo antropológico, é que o PI, do mesmo modo que o estruturalismo de Lévi-Strauss, tem uma forte intencionalidade universalista e uma forte relação com explicações psicológicas (no âmbito de uma Psicologia do intelecto, antes que das emoções):¹¹

“Básico para esse programa é a postulação de um forte núcleo de racionalidade cognitiva humana comum a todas as culturas de todos os lugares da terra e todos os tempos, desde a aurora da vida social humana propriamente dita. Central a esse núcleo comum de racionalidade é o uso de teoria na explicação, predição e controle dos eventos.” (Horton, 1982: 256)

Especificado o tipo de contextualismo do PI - uma estratégia interpretativa literalista (quanto ao discurso religioso) e uma intencionalidade universalista¹² -, passo às duas hipóteses que conformam, nos termos de Lakatos (1979), seu “núcleo duro”.

Em terceiro lugar, pergunta-se: qual a função básica do discurso religioso nas sociedades “primitivas”?¹³ Responde-se: sua função básica é, como a do discurso científico, explicativa. Assim, as crenças religiosas devem ser entendidas como um conhecimento explicativo - uma tentativa de explicar e prever os acontecimentos. Devo insistir que a simples adesão ao caráter explicativo dessas crenças não especifica o PI, pois poder-se-ia pensar ainda que a religião é também explicativa, mas essa não é sua função principal. O PI, ainda que não negue a existência de outras funções no discurso religioso, tem a hipótese de que a religião é primeiramente um resultado da necessidade e da capacidade racional do homem de explicar o mundo. E, ainda que não aborde neste artigo questões relativas à ação ritual, pois o PI tem nas crenças o foco primeiro de investigação (contrariamente aos simbolistas, que geralmente focalizam primeiramente a ação ritual), é necessário acrescentar que os rituais informados por essas crenças devem ser entendidos como um saber-fazer tecnológico cuja função primeira é a eficácia instrumental, isto é, as ações rituais devem ser entendidas como um meio de controlar o universo como concebido por essas crenças (por exemplo, um ritual sacrificatório é explicado a partir da crença em uma recompensa divina).

Em quarto lugar, pergunta-se: qual é a estrutura do discurso religioso, na medida em que ele é explicativo? Responde-se: a estrutura é a mesma do discurso teórico da ciência. Como descobrir sistemas teóricos em materiais simbólicos? É que o PI tem uma heurística intimamente ligada a sua maneira de entender o que seja uma teoria.

Antes de explicitar melhor o conteúdo dessas hipóteses, é bom se perguntar por que os antropólogos geralmente discordam do “núcleo duro” do PI. Consoante o PI, a negação dessas hipóteses é um resultado da grande influência, no ambiente antropológico, de duas ideologias: o romantismo e o positivismo (cf. Morris; 1987: 308-9). O romantismo, por idealizar os “primitivos”: eles, embebidos de religiosidade, têm uma relação mais sentimental e imediata com as coisas e, não tendo pretensões de explicar e controlar o mundo, são mais autênticos que o racionalismo científico. O positivismo porque, além de ver na ciência a única forma de conhecimento legítimo, tem uma compreensão ingênua da sua estrutura: o conhecimento teórico vem apenas de generalizações indutivas e uma teoria lida somente com o mundo observável. Então, há uma desvalorização da ciência em favor de empresas não-cognitivas e uma valorização da ciência como a única forma de empresa explicativa, ambas complementando-se na negligência da terceira hipótese do PI. Ademais, existe uma maneira restrita de se entender a estrutura do discurso teórico da ciência que não permite visualizar as similaridades estruturais entre religião e ciência, logo impossibilitando a quarta hipótese do PI.

Mas, o que significa ter uma compreensão mais ampla do que seja uma teoria? A metateoria do PI, em linhas gerais, concorda com aquilo que é mais ou menos consensual para a Epistemologia contemporânea:

“Uma visão corrente, não totalmente incontroversa, mas ainda geralmente aceita, é que as teorias explicam os fenômenos (ou seja: processos e estruturas observáveis) através da postulação de outros processos e estruturas não diretamente acessíveis à observação, e que um sistema de qualquer tipo é descrito por uma teoria em termos dos seus estados possíveis.” (Van Fraassen; 1981: 03)

Assim, o fazer teórico lida com dois tipos de linguagem: um que postula entidades e processos observáveis e outro que postula entidades e processos não-observáveis. Dois tipos que, para o PI, correspondem a uma divisão no próprio saber cultural: respectivamente, uma teoria primária - o senso comum; uma teoria secundária - religião ou ciência.

Para o PI, a teoria primária postula uma ontologia que, ao dar uma classificação para *input* da nossa percepção sensorial, descreve o “primeiro plano” da nossa experiência ordinária como composto de objetos que existem e persistem independentemente dos seres humanos; sendo que duas distinções fundamentam qualquer classificação particular: seres humanos/seres não-humanos; eu/outros. Ela explica a interação entre os objetos a partir de uma concepção “puxa-empurra” de causalidade, na qual a contigüidade espacial e temporal é fundamental para a transmissão da mudança; sendo que a disposição dos objetos é percebida a partir de cinco dicotomias básicas - direita/esquerda, acima/abaixo, na frente/atrás, dentro/fora e contíguo/separado - e que a temporalidade é percebida a partir de uma tricotomia básica - antes/simultaneamente/depois. Ela tem conceitos de verdadeiro/falso associados a critérios de confirmação e falseamento através de experiências intersubjetivamente recorrentes. Ela é isenta de paradoxos flagrantes. Enfim, ela é uma espécie de conhecimento comum a todas as culturas, a fonte principal de inteligibilidade mútua (a comensurabilidade entre paradigmas), a base para a elaboração das teorias secundárias. (Sobre a noção de teoria primária, ver Horton, 1979 e 1982.)

Para o PI, é a noção de teoria secundária que subsume ciência e religião em uma identidade fundamental.¹⁴ E, a partir dessa noção, começo a explicitar o conteúdo de seu “núcleo duro”.

Segundo o PI, a busca de teorias está ligada a uma tentativa de procurar unidade, simplicidade, regularidade, onde, aos olhos do senso comum, aparece diversidade, complexidade, desordem. Na realização desse fim, constroem-se modelos com entidades ou forças não-observáveis que operam escondidas “por trás” ou “dentro” do mundo que aparece,

aos olhos do senso comum, como dado - o mundo observável. Pelos requisitos de simplicidade e regularidade, apenas alguns tipos de entidades ou forças são postuladas e apenas um número limitado de princípios gerais são vistos como reguladores do acontecer ou comportamento metafísicos dessas entidades e forças.

Para o PI, o objetivo da religião, antes que ser o de responder a situações fortemente emocionais ou a crises que afetam a estabilidade social, é, como o das teorias científicas, recuperar a ordem daquilo que aparece, aos olhos do senso comum, como caos. Por isso, é superficial a crítica que ressalta tanto a complexidade do discurso religioso, com seus incontáveis deuses e espíritos, quanto a irregularidade e capricho do comportamento dos deuses e espíritos postulados por esse discurso. A ciência também postula um mundo com uma infinidade de entidades não-observáveis: uma mesa, que é um objeto único do ponto de vista do senso comum, é constituída por milhões de moléculas. O que importa não é o aspecto quantitativo, mas, sim, o qualitativo: milhões de entidades, mas de apenas um tipo, ou seja, molécula. A religião, da mesma forma, postula apenas alguns tipos de forças espirituais para explicar a vasta diversidade das experiências observáveis. Quanto à irregularidade e arbitrariedade do comportamento dos deuses e espíritos, isso é patente apenas na perspectiva do leigo, pois, para o *diviner* que dá um diagnóstico das forças espirituais que agem nos eventos observáveis, essas forças estão sujeitas a leis teóricas, sendo essa regularidade a própria condição de seu poder explicativo.

Mostrar ordem onde existe caos aparente significa indicar uma dimensão de causação que liga eventos não imediatamente relacionados. É que a proficiência explicativa do senso comum, como já foi sugerido, se restringe às relações imediatas: as causas para qualquer acontecimento observável estão em outros acontecimentos observáveis que lhe são espacialmente e temporalmente contíguos (o senso comum abomina a ação à distância). E um modelo teórico, ao postular entidades ou forças não-observáveis, vem justamente ajudar a transcender essa restrita sensibilidade causal, implicando conexões que o senso comum não poderia suspeitar. Com isso, a teoria consegue evitar o caos engendrado por acontecimentos que aparentemente não têm uma causa espacialmente e temporalmente contígua, pois ela propõe que essa ausência é apenas aparente e que no nível dos não-observáveis existe contigüidade. Por exemplo, a relação entre uma poção mágica e sua influência em pessoas e estados de coisas distantes é explicada por um modelo que postula a atuação de forças que conectam causalmente a poção e as pessoas e estados de coisas distantes.¹⁵

As teorias religiosas, como as científicas, estão também interessadas em expandir o âmbito de causação. Por isso, seu papel não é simplesmente o de aludir a um mundo sobrenatural de deuses e espíritos, mas, antes, é o de investigar leis empíricas. Sua empiricidade tem dois sentidos: ela pretende explicar o mundo observável estabelecendo relações causais entre fenômenos observáveis e ela consegue chegar a relacionamentos verdadeiros ou aproximadamente verdadeiros.

Veja o seguinte exemplo (cf. Horton, 1976:554): um leigo que vê no horizonte uma nuvem em forma de cogumelo, ao perguntar a seu amigo físico o porquê dessa nuvem, terá a seguinte resposta: primeiro, o físico vai se referir a entidades e processos não-observáveis - uma fusão massiva de núcleo de hidrogênio aconteceu; depois, ele vai falar sobre o lançamento de uma bomba. Quando um homem é assolado por uma doença e procura um *diviner* para saber o porquê dessa doença, esse *diviner* não apenas dá o diagnóstico do tipo de força espiritual que entrou em ação, mas também diz que o que desencadeou a intervenção do espírito foi uma anterior ação culposa do mesmo homem (se o diagnóstico aponta a cólera de um determinado espírito, também especifica o tipo de transgressão contra a moralidade da comunidade que desencadeou a cólera e a ação do espírito). Em ambos os casos, a referência a entidades e processos não-observáveis (fusão massiva de núcleo de hidrogênio e cólera do espírito) serve para ligar eventos no mundo observável (a nuvem em forma de cogumelo e a doença como efeitos, e o lançamento de uma bomba e uma ação imoral como causas).

Mas, no caso da religião, seria a relação causal estabelecida entre esses fenômenos empíricos simplesmente uma ilusão que os religiosos, ainda assim, acreditariam? Ao contrário, o PI pensa que as teorias religiosas sobre a causação psicossocial das doenças devem ser levadas a sério, pois, apesar de um vocabulário que postula forças espirituais, o diagnóstico envolvido nesse exemplo não é diferente dos diagnósticos modernos sobre doenças psicossomáticas (como se a tensão e culpa de haver cometido uma ação imoral - ferir as normas sociais - fosse responsável pela manifestação de uma somatização; relação que é estabelecida pelo vocabulário teórico religioso):

“Seriam, essas noções religiosas de causa, (...) fantasias sem base na realidade? Ou seriam elas respostas a características da experiência das pessoas que em algum sentido estão ‘realmente lá’? Meu próprio sentimento é que (...) elas também registram certas características importantes da situação objetiva.” (Horton, 1967: 55)

“Realmente, para uma população relativamente imóvel, se deparando com um estoque razoavelmente constante de doenças e, assim, tendo a sorte de adquirir ao longo do tempo uma resistência moderada a microorganismos que, de outra maneira, teriam sido fatais, a teoria Zande sobre as doenças deve ter realçado justamente aquelas correlações que eram cruciais para a morte ou cura em um número significativo de casos. Limitados a um escopo similar de evidência, médicos cientistas poderiam ter chegado a conclusões surpreendentemente similares.” (Horton, 1976: 167-168)

A ligação entre a linguagem teórica e a linguagem do senso comum é feita por regras de correspondência que, porque ligam sentenças (ou termos) sobre o mundo observável com

sentenças (ou termos) sobre o mundo não-observável, conformam um dicionário de paradoxos: em que sentido pode-se dizer que a nossa mesa visível é a mesma coisa que um emaranhado de moléculas invisíveis?

Para o PI, esses paradoxos que advêm das regras de correspondência são similares a alguns paradoxos que faziam Lévy-Bruhl atribuir mentalidade pré-lógica aos “primitivos”. Todavia, o que, para Lévy-Bruhl, era um traço distintivo entre “nós”, que advogamos o princípio da identidade/não-contradição, e “eles”, que advogam o princípio da participação mística, para o PI é uma característica universal da empresa explicativa: uma enunciação dos Nuer, como “a chuva é o espírito”, é uma identificação paradoxal gerada pela aplicação de uma teoria à experiência, ou seja, gerada pela ligação entre a linguagem teórica e a do senso comum, através de regras de correspondência.

O caráter paradoxal dessas sentenças vem da negação do “princípio da indiscernibilidade dos idênticos”: se X é idêntico a Y, então X deve ter todas (e somente) as propriedades que Y tem. A chuva é o espírito, mas, ao mesmo tempo, tem propriedades, como a umidade, que faltam ao espírito. Do mesmo modo, uma mesa é um conjunto de moléculas, mas, ao mesmo tempo, tem propriedades, como a cor, que as moléculas não têm. Em ambos os casos nega-se esse princípio.

O caráter universal desses paradoxos vem da própria maneira de se entender o que seja uma explicação:

“Assim, de um lado, quando nós dizemos que explicamos alguma coisa, nós implicamos que o explanans é alguma coisa diferente do explanandum. Ainda, por outro lado, com o objetivo de usar as leis que governam o comportamento do explanans como uma base para explicar e prever o comportamento do explanandum, nós temos que identificar o último com o anterior. Em outras palavras, se nós estamos explicando o comportamento da mesa em termos do comportamento de um sistema de moléculas, nós temos que admitir (a) que o sistema de moléculas é alguma coisa diferente da mesa, e (b) que apesar disto ele é idêntico à mesa. Em suma, nós nos comprometemos em admitir que discerníveis são idênticos.” (Horton, 1973:138)

O caráter necessário dessa universalidade vem da inevitável aplicação de conceitos próprios ao senso comum para entender a relação entre o mundo como descrito pelo senso comum e o mundo como descrito pela teoria:

“Assim os dois ‘mundos’ têm sido variadamente caracterizados como idênticos, como se mantendo em uma relação causal, como se mantendo em uma relação

entre ilusão e realidade e, finalmente, e talvez mais comumente, como se mantendo em uma relação entre o manifesto e o oculto. Cada uma dessas caracterizações se mostra inadequada quando levada às últimas conseqüências, levando seus usuários a um pântano de contradição e paradoxo. Em tentativa de superar as inadequações das variadas caracterizações individuais, os pensadores freqüentemente oscilam entre duas ou mais delas.” (Horton, 1982: 231)

A partir dessas caracterizações, o que diria o PI sobre a seguinte reinterpretação de Evans-Pritchard?

Caso 3 (cf. Evans-Pritchard, 1956):

Os Nuer têm uma enunciação que é literalmente traduzida pela seguinte sentença:

“A chuva é o Espírito”.

Informação contextual:

- a) o pensamento religioso dos Nuer parece ser dualista;*
- b) eles não dizem que o Espírito é a chuva, ou seja, a relação de identidade parece não ser simétrica;*
- c) eles dizem que a chuva é um instrumento do Espírito e que é o Espírito que manda a chuva;*
- d) durante as tempestades, os Nuer rezam para que o Espírito venha à terra gentilmente (que ele venha gentilmente e não que ele faça com que a chuva venha gentilmente);*
- e) algumas vezes, eles falam que o Espírito está caindo na chuva.*

Reinterpretação de Evans-Pritchard: o “é” dessa sentença significa “mandado por”; então, eles acreditam que a chuva é um ato do Espírito, um meio ou manifestação da atividade divina.

Para o PI, a reinterpretação de Evans-Pritchard para a sentença “a chuva é o Espírito” não é incorreta, mas apenas parcial, pois são os próprios Nuer que, quando interpretam a relação entre o mundo como descrito pelo senso comum e o mundo como descrito pela teoria, oscilam, como os cientistas o fazem, entre o uso do conceito de causa eficiente - “o Espírito manda [é causa de] a chuva” - e o uso do conceito de identidade - “a chuva é o Espírito”.¹⁶

A noção de teoria pode ser decomposta em níveis de teoria, porquanto, em última instância, a escolha e a utilização de teorias dependem da amplitude de experiência a ser considerada. É essa gradação que explica por que, dependendo dos fenômenos em pauta, utilizam-se diversas versões da teoria atômica: numa teoria de nível inferior, os modelos têm átomos homogêneos e, numa teoria de nível superior, os modelos têm átomos como sistemas planetários de partículas fundamentais. Aqui temos um segundo caso de paradoxos, pois os átomos homogêneos do nível inferior são entendidos como manifestações dos átomos do nível teórico mais elevado. Segundo o PI, essa relação entre níveis de teorias é também uma característica das religiões "primitivas" que postulam ao mesmo tempo uma multiplicidade de espíritos e um deus singular supremo: apesar dos espíritos serem pensados como entes independentes, eles são, ao mesmo tempo, manifestações do deus supremo. Logo, para o PI, monoteísmo e politeísmo podem coexistir paradoxalmente como dois níveis de teoria complementares que são aplicados de acordo com a amplitude de experiência a ser explicada: os espíritos diversos provêem meios de se colocar os eventos em contextos causais mais limitados - são a base explicativa de acontecimentos dentro de uma comunidade e seu ambiente - ; enquanto que o deus supremo é a base de explicações mais abrangentes - está ligado às explicações sobre a origem e o andamento do mundo como um todo. Esses paradoxos são do mesmo tipo daqueles das regras de correspondência, pois dizem respeito à relação entre níveis de teoria (não se esqueça de que o senso comum é uma teoria primária!), e são caracterizados, pelo PI, pelo mesmo tipo de argumentação anterior.

Os modelos teóricos são construídos a partir do relacionamento dos eventos caóticos a serem explicados com outros eventos que aparecem descritos pelo senso comum como regulares. Assim, os modelos são análogos a certas experiências regulares e são postulados como uma realidade não-observável por trás do irregular. Aliás, usar certos fenômenos regulares como ícones para a construção dos modelos vem do que é a própria natureza da explicação: como o papel das teorias é colocar ordem e regularidade onde se vêem caos e desordem, tende-se a construir as metáforas modelares justamente a partir dos fenômenos onde se vêem ordem e regularidade.¹⁷ Aqui está o princípio para a distinção de dois tipos básicos de vocabulário teórico. Geralmente, nas sociedades "primitivas", o que é visto como regular e previsível são as relações sociais, daí o vocabulário teórico personalista/animista das religiões "primitivas"; no mundo ocidental, entretanto, com o advento da modernidade, foi a tecnologia (e posteriormente também o mundo "des-animado" - a queda da cosmologia aristotélica) que começou a ocupar o *status* de regularidade, daí o vocabulário teórico mecanicista da ciência.¹⁸

Quando os modelos são construídos, apenas alguns aspectos dos fenômenos regulares são selecionados e, como a finalidade é explicativa, o desprezo/realce de aspectos dependerá do possível preenchimento dessa função. Assim, por exemplo, o modelo da teoria cinética dos gases - moléculas, como bolas de bilhar, movendo-se no espaço vazio - despreza algumas características (a cor das bolas, por exemplo) que, destarte, não entram na definição de

molécula. Do mesmo modo, a definição de um Deus qualquer poderá prescindir de uma referência a aspectos que não possam trazer ganho explicativo, como sua aparência física, sua dieta, suas esposas etc. Aliás, para o PI, é essa negligência de diversos aspectos da vida humana que dá aos deuses esta “aura” rarefeita que é usualmente chamada de espiritual. Mas, para o PI, essa suposta espiritualidade, em verdade, é conseqüência do mesmo processo de construção de modelos na ciência:

“(...) não há nada peculiarmente religioso, místico, tradicional sobre esta ‘espiritualidade’. Ela é resultado do mesmo processo de abstração que nós vemos em andamento nos modelos teóricos ocidentais: o processo pelo qual traços de um fenômeno prototípico que têm relevância explicativa são incorporados no modelo teórico, enquanto os traços que não têm tal relevância são omitidos.” (Horton, 1967: 66)

No curso de sua aplicação a novas experiências, os modelos teóricos lidam com diversas anomalias que desafiam seu poder explicativo. Para lidar com essas experiências recalcitrantes, os modelos são modificados através de um desdobramento (*deployment*) do modelo a partir da reelaboração da analogia original, ou seja, da seleção de novos aspectos do mesmo fenômeno regular original e/ou através de um desenvolvimento (*development*) do modelo a partir de novas metáforas, ou seja, de fenômenos regulares diferentes.

Um bom exemplo (cf. Horton, 1967: 66) da modificação de modelos está na construção da moderna teoria atômica da matéria. No modelo original existia uma analogia entre a passagem de feixes de raio através de folhas delgadas de metal e a passagem de cometas através do nosso sistema planetário. Num segundo momento, em resposta a experiências anômalas, introduziu-se a possibilidade de que os “planetas” pudessem ter mudanças bruscas de órbita e, com isso, emitissem ou absorvessem energia. Depois, colocou-se no centro do “sistema planetário” um único “sol”, ao invés de um grupo de corpos homogêneos. Mais tarde, veio a idéia de que, num momento particular, um “planeta” pudesse ter uma posição indefinida. Enfim, junto com esse último desdobramento, veio um desenvolvimento a partir de uma analogia nova: em alguns contextos, os “planetas” devem ser considerados como “feixes de ondas”.

Essas modificações dos modelos teóricos da ciência levam a novos tipos de paradoxos: partículas que são também pacotes de ondas, partículas que se movem de um ponto A até um ponto B sem atravessar qualquer posição intermediária.¹⁹ Esse tipo de paradoxo também é algo com que os cientistas geralmente têm que conviver, pois é produto da exagerada miscigenação nos modelos teóricos de conceitos oriundos da linguagem do senso comum. Diante desse processo de construção de modelos na ciência, o PI chega mesmo a ironizar a oposição que Lévi-Strauss (1962) faz entre o cientista *ingénieur* e o selvagem *bricoleur*:

“A partir disto, o cientista aparece mais como um bricoleur do que como um ingénieur. Se este é um status transitório ou se ele está condenado perpetuamente a isso, eu não penso que nós estejamos ainda em uma posição que o diga. Enquanto isso, justamente como os materiais do bricoleur, que foram designados primeiramente para outros propósitos, tendem a se rachar sob pressão quando usados para um objetivo totalmente diferente, os conceitos do senso comum tendem a se rachar quando modificados demasiadamente na construção de teorias. O paradoxo é o primeiro sintoma dessa tendência.” (Horton, 1973: 254)

Apesar de só haver exemplos de modificação de modelos teóricos na ciência, porque existe uma grande similaridade entre os modelos bizarros e híbridos do pensamento religioso e os do pensamento científico e porque a investigação de exemplos particulares mostra que as características estranhas dos modelos religiosos têm uma função explicativa, o PI pensa que os modelos religiosos são frutos de um mesmo processo de modificação causado por uma demanda por aperfeiçoamento explicativo. Por exemplo (cf. Horton; 1967:68), nas crenças religiosas dos Lugbara, existem dois tipos básicos de espíritos: os ancestrais, que defendem e sustentam uma ordem social baseada em linhagens, e os “adro” espíritos, que são os poderes da floresta e das atividades humanas desviantes da ordem social. Os ancestrais têm características parecidas com as das pessoas comuns, contudo os “adro” espíritos têm justamente as características híbridas e bizarras que podem ilustrar a hipótese do PI: eles são canibais, incestuosos, e caminham de cabeça para baixo. Essas bizarras tornam-se inteligíveis quando se olha a relação dos espíritos com o mundo da experiência: os ancestrais estão ligados à ordem social, enquanto os “adro” espíritos estão ligados a todas as atividades humanas que vão de encontro à ordem estabelecida das coisas. O contraste entre esses dois tipos de espírito forma o esquema teórico com que os Lugbara explicam o mundo, e os aspectos bizarros e estranhos dos “adro” espíritos são explicados por sua posição na teoria (fonte de desordem em oposição à fonte de ordem - os ancestrais) e por sua função de explicar a desordem.

CRÍTICAS

Por questão de completude, antes de entrar na avaliação crítica, faz-se necessário um apêndice: o PI tem uma hipótese adicional, que pretende dar conta da diferença específica entre uma teoria religiosa “primitiva” e uma teoria científica, através de um contraste entre um modo tradicional e um modo moderno da atividade cognitiva (obviamente, a unidade genérica - o que venho chamando de identidade fundamental - não é incompatível com a diversidade específica).

Sem entrar no conteúdo dessa caracterização (cf. Horton, 1967; 1982), o que seria motivo para outro artigo, poderia dizer que a caracterização do contraste mostra uma certa inconsistência interna no PI: esse contraste, no mais das vezes, diferencia de tal modo o discurso religioso do discurso científico (e de uma teoria como concebida por sua metateoria) que o que o PI parece oferecer, como retomada da identidade perdida, é, como diz Sperber (1985b:37), “o exíguo conforto de uma petição de princípio”: se houvesse um conceito moderno de conhecimento, se houvesse um contexto de competitividade interteórica, se não houvesse obstáculos, o discurso religioso poderia vir a ser ... teórico. Essa inconsistência interna foi enfocada na minha interpretação do PI em Sousa (1991); entretanto, agora, proponho uma interpretação um pouco diferente: poderia dizer, continuando a analogia com a noção de programa de pesquisa em Lakatos (1979), que as hipóteses do contraste são produtos de um tipo de “heurística positiva”. Se o papel da “heurística negativa” é especificar o “núcleo duro” de um programa de pesquisa (no caso, o conteúdo das hipóteses 3 e 4), e evitar, por decisão metodológica, que ele se torne imediatamente falseável, o papel da “heurística positiva” é construir um conjunto de hipóteses auxiliares (no caso, as hipóteses que sustentam o contraste) que forma um “cinto de proteção” para o “núcleo duro”. Como diz Lakatos:

“Todos os programas de pesquisa científica podem ser caracterizados pelo ‘núcleo’. A heurística negativa do programa nos proíbe dirigir o modus tollens para esse ‘núcleo’. Ao invés disso, precisamos utilizar nosso engenho [utilizar uma ‘heurística positiva’] para articular ou mesmo inventar ‘hipóteses auxiliares’, que formam um cinto de proteção em torno do núcleo, e precisamos redirigir o modus tollens para elas. É esse cinto de proteção que tem de suportar o impacto dos testes e ir se ajustando e reajustando, ou mesmo ser completamente substituído, para defender o núcleo assim fortalecido. O programa de pesquisa será bem-sucedido se tudo isso conduzir a uma transferência progressiva de problemas, porém malsucedido se conduzir a uma transferência degenerativa de problemas.” (1979:163)²⁰

Sendo assim, devo ressaltar que, para se fazer uma avaliação crítica completa do PI - o que não é o objetivo desse artigo -, seria necessário discutir também o conteúdo dessa hipótese adicional. (Para uma crítica ao contraste, ver Boyer, 1987.)

Colocado esse limite, explicito minha estratégia crítica. Aceito, sem maiores restrições, que o discurso científico em linhas gerais se adequa (ou deve se adequar) à metateoria suposta pelo PI. Aceito também que a função do discurso científico é primeiramente explicativa. Nego a quarta hipótese do PI, argumentando que, ao contrário, o discurso religioso não se adequa a tal metateoria e, portanto, não deve ser chamado de “teórico”. Nego a terceira hipótese do PI, argumentando que, negada a quarta hipótese, necessariamente não vale também que o discurso religioso tem, como primeira, a função explicativa. Quanto a não especificar se estou

me referindo apenas às religiões das sociedades “primitivas”, é apenas porque pretendo que minhas conclusões valham para o discurso religioso em geral.

Antes, porém, retomo algumas características gerais da epistemologia do PI. Primeiro, é importante reafirmar, lembrando meu quadro inicial, que o PI não supõe nenhum tipo de assimetria entre o discurso científico e o discurso religioso em relação ao alcance dos objetivos de explicação e previsão: o PI chega mesmo a argumentar que algumas religiões africanas são, sob muitos aspectos, melhores que muitas psicologias sociais ocidentais (cf. Horton, 1983). Depois, é importante listar as propriedades que, segundo o PI, são, conjuntamente, uma condição necessária e suficiente para que um discurso seja denominado de ‘teórico’: poder explicativo e preditivo, simplicidade, sistematicidade e consistência lógica.²¹ Essa lista indica que o PI não usa o termo ‘teoria’ com o simples sentido de uma visão de mundo ou de uma maneira de se apreender a realidade. Como diz Boyer:

“Nós poderíamos tomar o termo ‘teoria’ em um sentido vago, como se referindo apenas às idéias de alguém sobre um certo domínio da realidade e sem implicar nada sobre a organização interna dessas crenças. No entanto, o programa intelectualista se tornaria realmente trivial, e a própria comparação com o pensamento científico seria impossível. Nós devemos desta maneira supor que, para esse programa, as teorias tradicionais [religiosas] são teóricas num sentido estrito: elas consistem em conjuntos de crenças que são (I) integrados, (II) consistentes e (III) explicativos.” (1987:52)

Mas, será que as crenças religiosas nas sociedades “primitivas” se adequam aos próprios requisitos da metateoria do PI?

Segundo Sperber (1975:96-97), quando um Dorze é assolado por uma doença e, em seguida, consulta um *diviner*, ele recebe primeiramente um diagnóstico indicando como causa a violação do tabu da cobra (que é um animal sagrado para os Dorze) ou de um outro tabu qualquer. Depois, o *diviner* sugere diversas possibilidades de como essa transgressão pode ter ocorrido. Daí o Dorze se lembra: “É verdade, eu joguei uma pedra em uma cobra” ou qualquer recordação que confirme uma das sugestões do *diviner*. Segundo Sperber, o fato é que existem sempre transgressões em reserva e que essas transgressões são muitas vezes cometidas sem que o Dorze se preocupe imediatamente com as consequências. Mas, assim que algo de errado acontece, ao procurar o *diviner*, em alguma de suas sugestões estará alguma transgressão cometida. Um caso concreto: Wondimu, um amigo de Sperber, pediu a seu pai que se sacrificasse um carneiro em seu benefício. O *diviner* escolhido para o ritual estava atrasado, mas o filho do *diviner*, ao examinar o animal, descobriu um tabu de cobra. Ao saírem para procurar o *diviner*, Wondimu confessou a Sperber que alguns meses atrás havia matado uma cobra e que estava maravilhado com a clarividência do filho do *diviner*. Porém, quando eles encontraram o *diviner* e o consultaram, ele revelou a violação de um tabu benigno e não o da cobra. Wondimu parecia aliviado e não fez mais menção a esse tabu. Conclusão:

“A prova empírica evocada pelos Dorze para justificar afirmações sobre tabus é, conseqüentemente, fictícia: é o diviner e seu cliente que decidem qual a transgressão associar a qual infortúnio e qual tabu se verificar ‘experimentalmente’.” (1975:97)

O que quero ilustrar com esse exemplo é o tipo de relação que as crenças religiosas têm com a experiência: as crenças religiosas não são falseáveis. Todavia, contra essa afirmação tão fundamental para o exercício da minha crítica, existem algumas objeções aparentes.²²

Poder-se-ia dizer que a relação entre o médico e o paciente nas sociedades modernas se dá com uma negociação de sugestões similar e que o médico também não coloca em risco suas crenças. No entanto, isso apenas encobre o fato mais fundamental de que em nossa sociedade existe uma divisão social do trabalho do conhecimento e que o teste das crenças médicas se dá principalmente em outra instância da sociedade, o que não ocorre nas sociedades “primitivas” (cf. Skorupski, 1976:6-7).

Poder-se-ia dizer, de acordo com a hipótese da subdeterminação das teorias pela experiência, que a não-falseabilidade é uma propriedade lógica de todo e qualquer discurso teórico, ou seja, que toda teoria pode ser defendida contra a experiência (toda e qualquer experiência) a partir da elaboração de hipóteses auxiliares.²³ No entanto, isso apenas encobre o fato mais fundamental da diferença de atitude em relação a essa propriedade lógica: enquanto os cientistas, enquanto cientistas, exploram essa possibilidade de modo a obter um auxílio na construção de teorias que alcançam as propriedades requeridas pela metateoria do PI, os religiosos exploram essa possibilidade de modo a obter um auxílio *ad hoc* que negligencia essas propriedades.²⁴

Aparências eliminadas, reafirmo que dizer que as crenças religiosas são empíricas no sentido restrito de simplesmente lidar com relacionamentos entre fenômenos empíricos é equivalente a dizer que o caráter das explicações religiosas é totalmente *ad hoc*: suas explicações/previsões são de tal maneira imprecisas e maleáveis que, na medida em que qualquer acontecimento é explicável/previsível, nada pode ser explicado/previsto.

Note que pode-se interpretar o que venho dizendo como se referindo apenas ao nível do relacionamento entre fenômenos empíricos, ou seja, ao nível das leis empíricas, e, mais, pode-se pensar que no nível dos modelos teóricos há uma identidade fundamental. Mas, não havendo similaridade entre as “leis” empíricas do discurso religioso e as leis empíricas do discurso científico, poderia ainda assim haver uma identidade fundamental restrita ao nível dos modelos teóricos?

Os modelos teóricos aparecem em forte relação com as leis empíricas, quer dizer, eles têm uma função explicativa (explicar as leis empíricas) e uma função heurística (sugerir novas leis empíricas). Ora, se o fundamento da identidade dos modelos teóricos está na sua relação com as leis empíricas e se os modelos religiosos não têm leis empíricas com quem se relacionar, eles não podem ser classificados como teóricos, eles não podem ter uma identidade fundamental com os modelos científicos. No entanto, isso não gera nem solidão, nem crise de identidade, pois, se não são teóricos, isso não quer dizer que os modelos religiosos não tenham um outro tipo de relacionamento com a experiência e, conseqüentemente, uma outra identidade: o fundamento da identidade dos modelos religiosos está na sua maleabilidade em dar inteligibilidade a toda e qualquer experiência. Como dizem Lawson e McCawley:

“O que é completamente consistente é a flexibilidade dos instrumentos cognitivos religiosos e sua aplicabilidade indefinidamente ampla. (...) Neste sentido, sua principal vantagem é que, diferentemente dos modelos científicos, as entidades não-observáveis sob seus auspícios são agentes adicionais que podem ser responsáveis por todos os tipos de mudanças que ocorrem no mundo.”
(1990:155-156)

Desse modo, as crenças religiosas não podem (e não pretendem) responder a duas perguntas complementares que uma teoria, na medida em que tem os objetivos de explicação e previsão, deveria responder: o que é empiricamente possível? O que é empiricamente impossível? Conseqüentemente, as crenças religiosas têm problemas também com um outro conceito modal: não podem postular com rigidez e nitidez uma relação necessária entre fenômenos e assim dificilmente podem descobrir relações realmente causais.²⁵

Aliás, no âmbito da epistemologia do PI, não há nenhum bom argumento que justifique a crença na existência das entidades não-observáveis postuladas pelos modelos religiosos: se, do lado da ciência, existe uma “inferência para a melhor explicação”,²⁶ do lado da religião essa inferência não é possível. Por isso, a referência do discurso religioso só pode ser caracterizada como auto-referência. Como dizem Lawson e McCawley:

“Se as afirmações simbólicas particulares desses modelos [religiosos] referissem rigorosamente, então esses sistemas estariam sujeitos à avaliação empírica e sua flexibilidade ilimitada seria restringida. O único tipo de referência disponível a esses sistemas, então, é a auto-referência. Se eles presumem referência, esses sistemas devem ser auto-referenciais (...)” (Lawson & McCawley, 1990:156)

Conseqüentemente, não havendo referência (mas simplesmente auto-referência), o discurso religioso não pode receber o predicado “verdade” e, voltando ao meu quadro inicial,

a posição I (sem a ingenuidade iluminista de querer eliminar o discurso religioso) ainda é a melhor posição a se adotar.

Mas, com isso, ter-se-ia que chegar à conclusão absurda de que, por exemplo, nas sociedades “primitivas”, os homens conseguem sobreviver em plena ilusão? Apenas quando se adere ao mito, que o próprio PI nega, de que o homem “primitivo” é um ser que vive constantemente embebido de religiosidade. (Sobre isso, ver também Geertz, 1978:136-7.) Ou quando se adere à simplificação, que o próprio PI parece aceitar, de que no contexto das sociedades “primitivas” existe uma cosmologia única baseada em forças e agentes espirituais. Como contradiz Radcliffe-Brown:

“(…) em todas as sociedades humanas, existem inevitavelmente duas concepções de natureza diferentes e, em certo sentido, conflitantes. Uma delas, a naturalista, está implícita, em todos os lugares, na tecnologia, e, em nossa cultura européia do século vinte, se tornou explícita e dominante em nossos pensamentos. A outra, que pode ser chamada concepção mitológica ou espiritualista, está implícita nos mitos e na religião, e freqüentemente torna-se explícita na filosofia.” (1952: 130)

Enfim, os modelos religiosos não esgotam os recursos cognitivos de qualquer sociedade. É o próprio Horton que o diz sobre sua experiência de campo entre os Kalabari:

“Os Kalabari reconhecem diversos tipos de doenças e têm diversas ervas específicas para tratar cada qual. Algumas vezes uma pessoa doente vai ser tratada pelos membros da família, que reconhecem a doença e sabem com qual erva tratá-la. Algumas vezes o tratamento vai ser realizado por um médico nativo. Quando o tratamento segue estas linhas a atmosfera é basicamente a do senso comum. Freqüentemente, há pouca ou nenhuma referência a agentes espirituais.” (1967: 60)

Com respeito ao requisito de simplicidade, que, da maneira como é enfatizado pelo PI, deve ser entendido como um apelo à economia conceptual (a navalha de Ockham: “não postule entidades além do que é estritamente necessário para explicar os fenômenos” [Churchland, 1990: 18]), a argumentação prossegue: se os modelos religiosos não trazem ganho explicativo e heurístico, eles são diferentes dos modelos teóricos, pois são um excesso metafísico dispensável (ou uma exagerada demanda explicativa), tendo em vista os objetivos de explicação e previsão delimitados pela metateoria do PI.

Uma argumentação paralela serve para a questão metodológica:²⁷ se os modelos religiosos não têm uma relação forte com a experiência, é totalmente improvável que exista

um processo similar ao da construção de modelos teóricos na ciência. É que as técnicas de construção de modelos teóricos dependem do uso da experimentação e da previsão, que dão a elas falseabilidade (por exemplo, o modelo da teoria cinética dos gases não se teria desenvolvido em termos das forças de Van der Waal, se a lei de Boyle não tivesse sido sujeita ao falseamento em certas condições [cf. Ross; 1971:133]). Ou seja, as técnicas de desdobramento (*deployment*) e desenvolvimento (*development*) não podem existir, por definição, se não há uma relação experimental com a experiência.

Como não temos no caso da religião esse tipo de interação entre o nível da experiência e o nível dos modelos teóricos, o que resta ao PI é uma suposta similaridade nos exemplos particulares. Mas mesmo aqui as analogias do PI mostram-se *misleading metaphors*: não são as características estranhas dos “adro” espíritos (são canibais, incestuosos e caminham de cabeça para baixo) que dão a eles um papel explicativo, mas, sim, a função atribuída a esses espíritos (serem responsáveis pelas forças de desordem). Então, quando os “adro” espíritos são apontados como forças que atuaram em certas situações, sua ação não é explicada por suas características estranhas, mas pela função de serem responsáveis pelas forças de desordem; sendo que suas características estranhas servem apenas para simbolizar sua função explicativa (o que o próprio PI reconhece: “As características dos ‘adro’ espíritos são uma expressão gráfica de sua absoluta perversidade” [Horton, 1967: 68]). Ora, um modelo teórico atribui certas características a entidades não-observáveis para exercer uma função explicativa e não para simbolizar a função. (Essa crítica e essa citação foram sugeridas por Skorupski, 1976: 210-211.)

Então, a hipótese de que os modelos religiosos são construídos e modificados da mesma maneira que os modelos teóricos da ciência fica reduzida a uma trivialidade: tanto nas crenças religiosas como nas crenças científicas usam-se metáforas. Trivialidade porque, quando se sabe que é uma característica geral do pensamento humano a conceptualização do que é menos claramente delineado em termos da seleção de aspectos do que é mais claramente delineado (cf. Johnson & Lakoff, 1980; Thagard & outros, 1986), fica difícil compreender o que uma afirmação geral como essa acrescenta para uma comparação detalhada entre o discurso religioso e o discurso científico. (Nesse ponto, Beattie [1970:262] tem uma posição similar.)

Enfim, como diz Skorupski, algumas perguntas ficam por responder:

“Por que o pensamento religioso concebe, como entidades não-observáveis, seres personalizados? Por que, na maioria das religiões, os deuses exibem uma natureza tão indiferente ao princípio de identidade? Por que os muitos espíritos são tão freqüentemente concebidos, em última instância, como idênticos a um deus supremo? Por que eles são tão paradoxalmente onipresentes e tão variáveis em seu caráter? E por que estas coisas são um traço tão comum e distintivo do pensamento religioso?” (1973:222)

Não discutirei aqui com profundidade a comparação entre os paradoxos do discurso científico e os do discurso religioso. (Ver o instigante debate entre Horton [1973] e Skorupski [1973, 1975] sobre os paradoxos na ciência, nas religiões “primitivas” e na religião cristã.) Digo apenas que pelo menos os paradoxos das regras de correspondência são pseudoparadoxos: a estrutura interna de uma entidade ou processo (o microcosmos da mesa, por exemplo) explica, juntamente com a estrutura da percepção humana, suas características observáveis (seu macrocosmos). Já no caso do discurso religioso, porque o espírito não faz parte do microcosmos, mas é um outro ser que habita um prolongamento do nosso macrocosmos - sua extensão não-observável -, o paradoxo aparentemente se mantém. Sem querer postular *a priori* um princípio de caridade interpretativa que impossibilite a atribuição de um conteúdo paradoxal às crenças alheias, penso que esses casos de crenças aparentemente irracionais, na maioria das vezes, podem se tornar inteligíveis através de seu enquadramento no tipo de crença denominado por Sperber (1985b, 1991) de “reflexiva de conteúdo semicompreendido”. E as crenças religiosas são justamente crenças reflexivas de conteúdo semicompreendido que nunca chegam a um conteúdo preciso:

“A maioria das crenças religiosas não se presta a uma interpretação clara e definida, e portanto jamais se tornará crença intuitiva. Parte do interesse das crenças religiosas para aqueles que as sustentam vem precisamente desse elemento de mistério, do fato de que nunca podem ser completamente interpretadas.” (Sperber, 1991:27)²⁸

Como dito acima, a quarta hipótese do PI não se sustenta, pois os modelos religiosos não são teóricos no sentido delimitado por sua própria epistemologia. Mas seria possível infirmar o programa de pesquisa intelectualista, afirmando apenas sua terceira hipótese? Abandona-se a pretensão de chamar o discurso religioso de “teórico” - fala-se agora apenas em uma visão de mundo, em uma maneira de se apreender a realidade - e sustenta-se a prioridade da função explicativa.

De início, o PI vai enfrentar uma incomensurabilidade que é marcante para a Antropologia: como que nós, pós-kantianos que fazemos tais críticas, podemos estudar culturas religiosas onde não há uma clara autonomia para questões epistemológicas, éticas e estéticas? Como a separação pode traduzir a mistura? Se o holismo é absoluto - como quer Dumont ao afirmar que a “função essencial e distintiva da religião” (1983:271) é assegurar o entrelaçamento entre ser e dever ser -, fica no mínimo parcial o privilégio para a função explicativa.

Depois, o PI tem um problema com suas hipóteses sobre a religião cristã. Se ele defende que originalmente esse discurso foi construído com os mesmos objetivos de explicação, predição e controle do mundo, perdendo-os, depois, à partir da concorrência com a ciência, me parece que, se esses objetivos fossem realmente os mais fundamentais, seria mais razoável

que, como no caso de teorias científicas concorrentes, esse discurso fosse a longo prazo simplesmente abandonado. Fato é que, apesar das intrigas e imbricamentos iniciais entre religião e ciência no advento da modernidade, posteriormente, a religião se adaptou bem ao ambiente onde a explicação legítima é a científica.²⁹ O fato da permanência da religião na cultura ocidental fica sem explicação nos quadros do pensamento intelectualista em geral. Como dizem Lawson e McCawley:

"Ironicamente, os intelectualistas, que têm sempre se orgulhado em levar a sério os sistemas de pensamento 'primitivos', acabam sendo forçados a ver as pessoas religiosas da sua própria cultura como apresentando a clássica 'mentalidade primitiva'. Na visão dos intelectualistas, os 'primitivos' reais das terras distantes pensam corretamente, ainda que estejam errados, enquanto que as mais civilizadas pessoas religiosas na sua própria cultura nem mesmo pensam corretamente!" (Lawson & McCawley, 1990: 36)

Mas, sobremaneira mais importante que essas objeções, é a complementaridade entre o funcional e o estrutural (infirmar o PI não pode significar enfraquecê-lo, mas somente negá-lo!): ao se perder a noção de teoria, perde-se também a noção de explicação - resta apenas, do ponto de vista da metateoria perdida, pseudo-explicação. Ou seja: a noção de explicação como um fim a ser alcançado (como a função do discurso) deve se harmonizar com os próprios atributos estruturais de uma teoria como delineados pela metateoria do PI: simplicidade e poder preditivo. Então, quando se abandona esses atributos estruturais, perdendo a noção de teoria (ou mudando o sentido do termo "teoria" para uma simples visão de mundo), perde-se também a noção de explicação (ou muda-se o sentido do termo "explicação").³⁰ É importante enfatizar o caráter equívoco do termo "explicação" (equivocidade que reduzo aqui a uma ambigüidade entre um sentido forte e um sentido fraco), pois sabe-se que podem existir crenças explicativas sem que haja os atributos adicionais de poder preditivo e economia conceptual (veja a função explicativa dos "adro" espíritos, ou quando se fala na bruxaria como forma de explicação dos infortúnios). No entanto, explicação nesse sentido fraco, do ponto de vista da metateoria perdida, é uma pseudo-explicação.³¹

Então, ao confundir o falseável com o falsificado, não estaria o PI agora lutando por uma prioridade da função pseudo-explicativa?

Enfim, chegamos ao dilema do intelectualismo na Antropologia da Religião (manter ou abandonar sua epistemologia): se o intelectualismo mantém sua própria epistemologia, sua hipótese da identidade fundamental entre ciência e religião é falseada - a identidade, seja funcional, seja estrutural, perde o valor; se o intelectualismo abandona sua epistemologia, sua hipótese da identidade fundamental torna-se vaga e trivial - a identidade novamente perde o valor. O que fazer? Existem outros programas de pesquisa na Antropologia da Religião? Por

que não manter a epistemologia do intelectualismo, abandonar sua hipótese da identidade fundamental, e estudar a função pseudo-explicativa do discurso religioso? É isso que cognitivistas contemporâneos pretendem fazer:

“Sperber repensou o simbolismo. O problema agora, no entanto, é repensar o intelectualismo. (...) A posição que nós defendemos é, talvez, um tipo de neo-intelectualismo. (...) os participantes utilizam os modelos cognitivos implícitos nos sistemas religiosos para lidar com o mundo e os problemas que ele apresenta - incluindo problemas explanatórios. (...) Nós concordamos com o intelectualismo tradicional que os sistemas religiosos têm modelos cognitivos que parecem explicar. (...) Entretanto, porque eles são incapazes de falhar, eles são também consistentes com qualquer estado de coisas possível e isto certamente leva à impressão de que eles têm uma explicação para tudo. Mas, quando a explicação é completa, a ciência (e a explicação genuína) está morta.” (Lawson & McCauley, 1990: 156-157) (destaques dos autores)

Notas

1. Este artigo é em parte redução de, acréscimo a, e modificação da minha dissertação final de graduação. Gostaria de agradecer ao meu orientador, Prof. José Jorge de Carvalho, pelo incentivo em desenvolver este trabalho e pelas sugestões críticas, e aos epistemólogos Paulo Abrantes e Hilan Besunsan pelos debates sobre questões relevantes a este trabalho. Necessário dizer que a responsabilidade das posições defendidas é exclusivamente minha. As traduções do inglês, francês e espanhol são minhas.

2. Uso a noção de referência, que está ligada à dimensão semântica extensional, em contraposição à noção de sentido, que está ligada à dimensão semântica intensional-com-s (cf. Copi, 1981: 119-123). Por exemplo, o termo ‘cama’ tem como sentido, diz o dicionário Aurélio, um móvel em que se dorme ou se repousa e tem como referência o conjunto de entidades que podem receber como predicado o termo “cama”. Note que pode haver sentido sem referência: a expressão “cavalo alado” tem sentido mas não tem referência, pois não existe um cavalo alado. Como também pode haver mais de um sentido com a mesma referência (o famoso exemplo de Frege): as expressões “estrela da manhã” e “estrela da tarde” têm sentidos diferentes, mas têm a mesma referência, o planeta Vênus.

3. Como, nesse quadro, estou vinculando a oposição entre os predicados “conhecimento” e “ilusão” à oposição entre os predicados “verdadeiro” e “falso”, nessa posição não entram autores, como Laudan (1984, 1990) e Boudon (1967), que, apesar de negarem a validade analítica do conceito de verdade, ainda assim manteriam uma oposição entre conhecimento e ilusão.

4. De fato, Horton sustenta sua hipótese da identidade fundamental apenas em relação ao discurso religioso nas sociedades “primitivas”. Retomo esse problema na última parte do artigo. E,

de fato, Horton não afirma que o discurso religioso como um todo seja verdadeiro, mas apenas as leis empíricas que fazem parte desse discurso. Considerei isto suficiente para interpretar o intelectualismo de Horton como estando nesta posição, o que o distingue do intelectualismo clássico de Tylor e Frazer que estaria mais para uma assimetria científicista.

5. Para meu propósito, não é necessário levar em consideração a estratégia interpretativa de Winch (1970), que poderia ser chamada de pragmática (cf. Skorupski, 1976, 1980). Minha caracterização da oposição entre literalismo e simbolismo é semelhante às de Ross (1971), Skorupski (1976, 1980) e D'Agostino e Burdick (1982). No entanto, não entendo o literalismo e o simbolismo como princípios gerais *a priori* de caridade interpretativa (erro cometido por D'Agostino e Burdick [1982] e por Sousa [1991]). Além disso, uso o termo "literalismo" em sentido mais restrito do que o utilizado por Ross (1971) e Skorupski (1976, 1980), porque meu uso não envolve hipóteses sobre a função do discurso religioso.

6. A oposição entre entidades e processos observáveis e entidades e processos não-observáveis deve ser entendida segundo Bas van Fraassen (1981): o que delimita o campo do não-observável (e do observável) é a estrutura da percepção humana. Por isso, entidades e processos indiretamente observáveis (por exemplo, células observadas através do microscópio) também entram no campo do não-observável. Quanto às entidades e aos processos não-observáveis postulados pelo discurso religioso, uma ressalva se coloca: segundo os religiosos, alguns privilegiados têm a oportunidade ou a capacidade de observá-los. Para uma crítica à própria validade analítica dessa oposição, ver Gutting, 1985.

7. Uma crença pode ser entendida como a atitude proposicional "acreditar que P", onde P é a proposição que veicula o conteúdo dessa crença (por exemplo, em "José acredita que o sol nascerá amanhã", a proposição o sol nascerá amanhã veicula o conteúdo da crença). Por isso, quando falo em racionalidade de uma crença, o que pode ser classificado como racional ou irracional é a atitude e não o conteúdo, pois uma proposição pode ser verdadeira, falsa, autocontraditória etc., mas não racional ou irracional (cf. Sperber, 1985b). Sobre a noção de atitude proposicional, ver Churchland, 1990: 63-66.

8. Uma regra de correspondência é uma sentença que liga a linguagem teórica da ciência - aquela que geralmente postula entidades e processos não-observáveis (por exemplo, a energia cinética média das moléculas de um gás) - com sua linguagem observacional - aquela que postula entidades e processos observáveis (por exemplo, a temperatura de um gás) -, de modo a conferir uma referência empírica para a linguagem teórica (cf. Nagel, 1961). Essa interpretação do positivismo lógico como advogando um tipo de estratégia simbolista na interpretação da linguagem teórica da ciência foi sugerida por Skorupski (1976) e Bas van Fraassen (1981).

9. A recusa de Leach (1983) em aceitar a literalidade do discurso religioso dos trobriandeses sobre as causas da procriação (o problema da partenogênese) parece envolver esse mesmo afã. Leach, como Durkheim, busca a verdadeira referência dos símbolos religiosos não nas relações sexuais, como fazem os freudianos, mas nas relações sociais: "Em suma então, minha opinião aqui é que a ação ritual e a crença ritual devem ser entendidas indistintamente como enunciados simbólicos sobre a ordem social" (Leach, 1954:14).

10. Esses dois níveis teóricos aparentemente correspondem à distinção, na epistemologia das ciências naturais, entre as leis empíricas, que descrevem regularidades observáveis e as leis teóricas, que explicam essas regularidades (cf. McMullin, 1978). Por exemplo, a lei empírica "sempre que

aquecemos uma barra de cobre ela se estende” é explicada pelas leis do comportamento da estrutura molecular do cobre quando aquecido. Do mesmo modo, em Lévi-Strauss, a recorrência das estruturas mitológicas é explicada pelas leis do pensamento humano. No entanto, nas ciências psicossociais, já no primeiro nível, lida-se com não-observáveis: idéias e valores alheios são em princípio não-observáveis.

11. Horton concordaria com o seguinte dizer de Lévi-Strauss: “(...) a etnologia é primeiramente uma psicologia [cognitiva]” (1962 : 174). No entanto, isso não implica uma adesão a algum tipo de individualismo metodológico (doutrina que defende que “as explicações sociológicas podem e eventualmente devem ser reduzidas a explicações psicológicas” [Thagard, 1993: 62]), pois Horton não nega a necessidade de explicações sociológicas. Isso implica sim uma superação da ingenuidade dos que querem eliminar a (o) mente-cérebro dos processos sociais, ao mesmo tempo em que reificam a psicologia do senso comum. (Para uma proposta interessante para a relação entre Antropologia e Psicologia, ver Sperber; 1985a. Para um apanhado geral sobre a relevância das Ciências Cognitivas para a Antropologia [e vice-versa], ver Bloch; 1991.)

12. No entanto, em princípio, (isto é, não é contraditório) o relativismo poderia fundamentar tanto o intelectualismo, como o simbolismo. Como diz Sperber: “(...) ao mesmo tempo em que o relativismo substitui o intelectualismo e o simbolismo enquanto soluções para o problema das crenças aparentemente irracionais, ele provê uma estrutura onde esses modelos têm uma aplicabilidade maior: cada mundo cultural tem o seu próprio critério de explicação racional e sua série própria de metáforas possíveis; não existem nenhuma restrições (*constraints*) universais em ambos” (1985b:40-1).

13. Uso o termo “função” no sentido das intenções explícitas ou tácitas de quem usa o discurso religioso (o que tem a ver com a força ilocucionária do discurso) e não no sentido que comumente aparece na tradição funcionalista em sociologia, que está ligado a causas eficientes (o que tem mais a ver com a força perlocucionária do discurso). É certo que o funcionalismo recupera a teleologia no nível do organismo social como um todo - as sociedades tendem a procurar um estado de equilíbrio e integração -, mas é importante não confundir essa teleologia com as intenções dos indivíduos particulares.

14. Doravante, para delimitar bem esse nível de identidade, utilizo a expressão “senso comum” e o termo “teoria” para me referir à teoria primária e à secundária, respectivamente.

15. O intelectualismo de Horton não faz uma distinção rígida entre religião e magia, como o faz o intelectualismo clássico de Tylor e Frazer.

16. Considerando essa reinterpretação de Evans-Pritchard como simbólica, já que o sentido que ele dá ao “é” não é literal (supondo que, na língua dos Nuer, a palavra que é traduzida por “é” tenha como sentido literal pelo menos um dos sentidos literais do nosso “é” - identidade, pertença, inclusão), mas um sentido similar ao que ocorre em uma sentença elíptica como “a campainha é o carteiro” (esse exemplo foi sugerido por Skorupski, 1973), vê-se que, no que diz respeito a paradoxos envolvendo o discurso religioso, o PI não rejeita totalmente uma reinterpretação simbolista. É interessante notar que se, em casos de paradoxos (o outro problema paradigmático para a estratégia interpretativa simbolista - ver D’Agostino e Burdick, 1982), Evans-Pritchard geralmente utiliza uma estratégia simbolista, em casos de ausência de referência, ele a rejeita: “*It was Durkheim and not the savage who made society into a god*” (Evans-Pritchard, 1970:313).

17. Torna-se claro aqui que Horton não enfatiza a noção matemática de modelo, que diz respeito simplesmente a um conjunto de indivíduos - ou uma estrutura - que dá referência às leis teóricas, mas sim a noção icônica. Por exemplo, se a teoria atômica de Bohr tem, como modelo matemático, átomos e sua estrutura, ela tem como modelo icônico um sistema de bolas de bilhar se movendo em órbitas, com algumas das bolas pulando de uma órbita para outra em tempos variados. Um átomo não é um sistema de bolas de bilhar, mas é entendido metaforicamente através dessa imagem. Essa distinção entre modelos icônicos e modelos matemáticos e esse exemplo estão em Suppe, 1977: 95-102.

18. Em verdade, deve-se fazer a ressalva de que as ciências sociais continuam a fazer uso de explicações teleológicas do tipo intencional (cf. Wright, 1987). Sobre o desenvolvimento da visão mecanicista do mundo e suas relações com as cosmologias aristotélica e cristã, ver Hooykaas, 1988.

19. Esses paradoxos são diferentes dos do tipo anterior pois dizem respeito a sentenças de um mesmo nível teórico. Aqui o sentido do termo "paradoxo" parece ser, muitas vezes, apenas o sentido etimológico (contra a doxa, contra o senso comum) e não recebe uma caracterização lógica mais precisa.

20. O que me sugeriu essa interpretação foi o fato de que, em seu artigo de 1982, onde pretende responder sistematicamente às críticas ao seu programa de pesquisa (primeiramente articulado em seu artigo clássico de 1967), Horton reformula apenas a hipótese do contraste: "(...) grande parte do meu artigo de 67 parece ter sobrevivido ao ataque crítico. (...) A tese da identidade fundamental está virtualmente incólume. (...) O esquema de contrastes parece necessitar antes de uma reformulação extensiva do que de uma substituição completa" (Horton, 1982:216).

21. Apesar de falar sobre certos tipos de paradoxos inevitáveis na empresa explicativa, Horton aceita que as teorias, como o senso comum, estão no geral isentas de paradoxos.

22. Essas objeções, em verdade, se levadas até suas últimas conseqüências relativistas, iriam não só contra a minha argumentação, mas também contra a própria argumentação do PI, pois, neste caso, nem o discurso religioso nem o discurso científico teriam, como primeira, a função explicativa, como também nenhum discurso se adequaria à "ingênua" metateoria do PI. Não podendo me deter aqui na questão do relativismo epistemológico, sugiro: para uma crítica geral à epistemologia do relativismo, ver Laudan (1990) e para uma argumentação de que o ecumenismo relativista, em verdade, é uma atitude dogmática, ver meu debate, junto com Hilan Besunsan, contra Porchat Pereira (Besunsan & Sousa, 1994; Porchat Pereira, 1992 e 1994).

23. Por exemplo, os Azande (cf. Evans-Pritchard, 1983) têm a seguinte "lei"empírica: se acontece magia de vingança, morre um bruxo. Se, num caso particular, faz-se uma magia de vingança e não morre um bruxo, pode-se sempre lançar uma hipótese auxiliar, de que houve interferência de bruxaria ou de que houve uma quebra de tabu, para preservar a lei. É interessante notar que esse ponto indica um encontro entre as discussões na Epistemologia sobre o uso de hipóteses *ad hoc* e da cláusula *ceteris paribus* (ver o "debate" entre Lakatos [1979] e Feyerabend [1989]) e as discussões já clássicas na Antropologia sobre "bloqueios ao Falseamento" em Tylor e Frazer (cf. Tambiah, 1990) e "elaborações secundárias" em Evans-Pritchard (1983).

24. Poderia se pensar que essa diferença é apenas uma diferença na atitude de acreditar e não diria respeito ao conteúdo das crenças religiosas e que, se houvesse uma atitude cognitiva diferente

em relação às teorias religiosas, elas também poderiam alcançar essas propriedades (uma posição às vezes assumida por Feyerabend). No entanto, o que vou sugerir (inspirado em Southwold, 1979 e Lawson & McCawley, 1990), a seguir, é que os modelos religiosos são bons para pensar de uma determinada maneira, ou seja, que existe uma relação prototípica entre a atitude e o conteúdo das crenças religiosas.

25. Uso aqui os conceitos modais (necessário, possível, impossível) em sentido não-lógico. Concordo com Daniel Dennett, quando, ao criticar as hipóteses “em princípio” dos filósofos, diz: “Deve-se olhar maliciosamente para essas possibilidades em princípio. É também possível em princípio construir uma escada de aço inoxidável para a lua, e escrever por extenso, em ordem alfabética, todas as conversações inteligíveis em inglês consistindo de menos de mil palavras. Mas nada disso é remotamente possível de fato e algumas vezes uma impossibilidade de fato é teoricamente mais interessante do que uma possibilidade em princípio, como nós veremos” (1991:04).

26. Esse é um tipo de argumento abduutivo (cf. Peirce, 1990), através do qual os realistas científicos (contra os empiristas) tentam justificar a crença na existência das entidades não-observáveis postuladas pelo discurso científico (cf. van Fraassen, 1981: 19-23). Essa oposição entre realismo e empirismo diz respeito à crença em entidades não-observáveis. Ela não deve ser confundida com a oposição entre realismo e idealismo, da qual falei na segunda parte do artigo, que fala apenas sobre a natureza da existência do mundo, no que diz respeito à sua independência ou dependência de nós, seres humanos. É importante também não confundi-la com a distinção entre empirismo e racionalismo, que diz respeito à fonte do conhecimento (e, conseqüentemente, ao método de se alcançar o conhecimento) - experiência e/ou razão -, e que, de certa forma, está implícita enquanto venho ressaltando a diferença na relação com a experiência, entre as crenças religiosas e as científicas.

27. Poderia ter separado as similaridades metodológicas supostas por PI entre ciência e religião como constituindo uma hipótese particular dentro de seu “núcleo duro”, mas Horton é seletivo quanto à questão metodológica: ao mesmo tempo em que afirma que existe uma similaridade na construção de modelos, nega que a religião tenha um método experimental como o da ciência. Essa divisão no âmbito da metodologia poderia ser interpretada, como faz Skorupski (1976), como enfatizando uma similaridade no contexto de descoberta e uma diferença no contexto de justificação. Mas esse tipo de separação rígida entre o contexto de descoberta e o contexto de justificação, desde Kuhn, não se sustenta, como se verá em seguida.

28. Note que em algumas religiões que têm uma teologia mais desenvolvida, isto é, têm um grau de auto-reflexão maior e, conseqüentemente, uma sistematicidade maior no sistema de crenças, isso é explicitado pelo critério de justificação do ministério: o sentido está para além da compreensão humana, ou seja, o conteúdo das crenças não pode ser entendido. Sobre isso, ver também Skorupski, 1976, 1980.

29. Dado o contato interétnico entre o Ocidente e as sociedades “primitivas”, essa questão também deve se colocar para a permanência das teorias religiosas “primitivas”. Horton, ao falar do contraste (1967), faz menção ao fato de que, nas sociedades “primitivas”, quando existe um contato com uma teoria diferente, isso não leva a uma concorrência, pois, pensa-se que cada teoria tem aplicabilidade apenas no seu próprio mundo (como se houvesse uma premissa etnocêntrica implícita de que o seu mundo é o mundo e o outro mundo fosse o “menos-mundo” ou o “não-mundo”, sendo indiferente o que possa acontecer ou ser pensado fora da delimitação narcísica do seu espaço). Mas, se é esse o tipo de justificação que os religiosos “primitivos” dão para a manutenção de suas “teorias”,

o pensamento religioso, contrariamente à própria epistemologia do PI, estaria melhor representado na assimetria mística/religiosa: um conhecimento de uma realidade mais fundamental.

30. Pensando no modelo reticular da racionalidade científica proposto por Laudan (1984), mas aceitando o holismo pelo menos no nível de generalidade em que falo, poderia dizer que existe complementaridade também com o nível metodológico. Por isso, não vale Horton (1976) argumentar que a identidade entre religião e ciência é apenas no plano teórico e não no plano metodológico (experimental), pois é inconcebível que métodos bem dissimilares possam chegar a teorias similares, ou seja, quando se perde o tipo de interação entre experiência e modelos que se dá nas teorias científicas, perde-se também a teoria que é efeito dessa interação, ou, simplesmente, usa-se o termo "teoria" com outro sentido.

31. É importante dizer que o próprio Horton muitas vezes oscila entre esses dois sentidos básicos do termo "explicação" e que, na minha construção do PI, procurei enfatizar a metateoria que usa uma noção forte de explicação, pois é essa noção que é relevante para uma comparação com a ciência. É interessante notar que, ao usar a noção de explicação em um sentido fraco, Horton enfraquece sua metateoria (conseqüentemente, uma teoria passa a ser apenas uma simples visão de mundo) e sua análise se aproxima da análise *weltanschauungen* de epistemólogos como Toulmin, Hanson e Kuhn e, sob certos aspectos, de uma postura relativista.

Referências bibliográficas

- BEATTIE, J. "On Understanding Ritual." In: *Rationality*, B. Wilson (ed.). Oxford, Basil Blackwell, 1970, p. 241-268.
- BESUNSAN, H. & SOUSA, P. "Sobre o que Não Aparece (ao Neopirrônico)." *A sair*, revista *Discurso*, USP, vol.1, 1994.
- BLOCH, M. "Language, anthropology and cognitive science." *Man*, vol. 26, nº 2, 1991, p. 183-198.
- BORNHEIM, G. *Introdução ao Filosofar*. Porto Alegre, Editora Globo, 1978.
- BOUDON, R. "Remarques sur la notion de fonction." *Revue Française de Sociologie*, VIII, nº 2, 1967, p. 198-206.
- BOYER, P. "The stuff 'traditions' are made of: on the implicit ontology of an ethnographic category." *Philosophy of Social Sciences*, nº 17, 1987, p. 49-65.

CALDEIRA, T. "A Presença do Autor e a Pós-modernidade em Antropologia." *Novos Estudos Cebrap*, nº 21, 1988.

CARVALHO, J. "A Antropologia e o Nihilismo Filosófico Contemporâneo." *Anuário Antropológico*, 1986, p. 153-181.

CHURCHLAND, P. *Matter and Consciousness (a contemporary introduction to the philosophy of mind)*. Massachusetts, The MIT Press, 1990.

COPPI, I.M. *Introdução à Lógica*. São Paulo, Mestre Jou, 1978.

D'AGOSTINO, F. & BURDICK, H. "Symbolism and Literalism in Anthropology." *Synthese*, vol. 52, 1982, p. 233-265.

DENNET, D. *Consciousness Explained*. Boston, Little, Brown and Company, 1991.

DESCARTES, R. *Meditações*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 1988.

DEVITT, M. & STERELNY, K. *Language and Reality*. Oxford, Basil Blackwell, 1987.

DUMONT, L. *O Individualismo*. Rio de Janeiro, Rocco, 1983.

DURKHEIM, E. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris, Le Livre de Poche, 1991.

EVANS-PRITCHARD, E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press, 1983.

———. *Nuer Religion*. Oxford, Clarendon Press, 1970.

———. "A religião e os antropólogos." *Religião e Sociedade*, nº 04-29, 1986.

FEYERABEND, P. *Contra o Método*. Rio de Janeiro, Editora Francisco Alves, 1989.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud & Marx - Theatrum Philosophicum*. São Paulo, Editora Princípio, 1987.

FRAASSEN, B.C. van. *The Scientific Image*. Oxford, Clarendon Press, 1981.

FREUD, S. *On Dreams*. New York, New York, 1963.

GELLNER, E. "Concepts and Society." *In: Rationality*. B. Wilson (org.). Oxford, Basil Blackwell, 1970, p. 18-49.

———. "Positivism against Hegelianism." *In: Relativism and The Social Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 4-67.

GEERTZ, C. "A Religião como Sistema Cultural." *In: A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1978, p. 101-142.

GETTIER, E. L. "Is justified true belief knowledge?", *Analysis*, nº 23, 1963, p. 121-23.

GUTTING, G. "Scientific Realism versus Constructive Empiricism: A Dialogue." *In: Images of Science*. P. Churchland & C. Hooker (orgs.). Chicago, The University of Chicago Press, 1985, p. 118-31.

HENDERSON, D. "The Principle of Charity and the Problem of Irrationality." *Synthese*, vol. 73, 1987, p. 225-252.

HORTON, R. "African Traditional Thought and Western Science." *Africa*, vol. XXXVII, nº1, 1967, p. 50-71.

———. "African Traditional Thought and Western Science", *Africa*, vol. XXXVII, nº2, 1967, p. 155-87.

———. "Paradox and explanation: a reply to Mr. Skorupski I", vol. III, nº 3, 1973, p. 231-56.

———. "Paradox and explanation: a reply to Mr. Skorupski II", vol. III, nº 4, 1973, p. 289-314.

———. Philosophy of the Social Sciences, III. "Professor Winch on Safari." *Archives Européennes de Sociologie*, vol. II, nº 1, 1976, p. 157-180.

———. "Material-Object Language and Theoretical Language: Towards a Strawsonian Sociology of Thought." *In: Philosophical Disputes in the Social Sciences*, S.C. Brown (ed.). Sussex, Harvester Press, 1979, p. 197-224.

———. "Tradition and Modernity Revisited." *In: Rationality and Relativism*, M. Hollis & S. Lukes (orgs.). Oxford, Basil Blackwell, 1982, p. 201-261.

———. "Social Psychologies: African and Western." *In: Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 41-89.

HOOYKAAS, R. *A Religião e o Desenvolvimento da Ciência Moderna*. Editora Universidade de Brasília, 1988.

JENKINS, A. *The Social Theory of Claude Lévi-Strauss*. London, The Macmillan Press Ltd, 1979.

JOHNSON, M. & LAKOFF, M. *Metaphors We Live By*. Chicago, University of Chicago Press, 1980.

KUHN, T. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Editora Perspectiva, 1976.

LAKATOS, I. "O Falseamento e a Metodologia dos Programas de Pesquisa Científica." *In: A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*. São Paulo, Editora Cultrix e Editora Universidade de São Paulo, 1979, p. 109-243.

LAUDAN, L. *Science and Values*. Chicago, The University of California Press, 1984.

———. *Science and Relativism*. Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

LAWSON, E. & McCAULEY, R. *Rethinking Religion (connecting culture and cognition)*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

LEACH, E. *Political Systems of Highland Burma*. London, The Athlone Press, 1954.

———. "Nascimento Virgem." *Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo, Editora Ática, 1983.

LÉVI-STRAUSS, C. *La Pensée Sauvage*. Paris, Librairie Plon, 1962.

———. "Réponses a quelques questions." *L'Esprit*, 31 (11), 1963, p. 628-653.

LYOTARD, J. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1986.

MACHADO, R. *Deleuze e a Filosofia*. Editora Graal, 1990.

McMULLIN, E. 1978 "Structural Explanation." *American Philosophical Quarterly*, nº 15, 1978, pp. 139-47.

MORRIS, B. *Anthropological Studies of Religion*. New York, Cambridge University Press, 1987.

NAGEL, E. *The Structure of Science*. New York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1961.

NEWTON-SMITH, W. *The Rationality of Science*. London, Routledge & Kegan Paul, 1981.

PEIRCE, C. S. *Semiótica*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1990.

PORCHAT P. "Sobre o que Aparece". *Discurso*, nº 19, USP, 1992.

———. "Resposta a Hilan Bensunsan e Paulo A. G. de Sousa". *Discurso*, nº 23: 71-86, USP, 1994.

RADCLIFFE-BROWN, A. *Structure and Function in Primitive Society*. London, Cohen & West, 1968.

ROSS, G. "Neo-Tylorism - a reassessment." *Man*, VI, 1971, p. 105-16.

RORTY, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

SKORUPSKI, J. "Science and traditional religious thought." *Philosophy of Social Sciences*, pts. I-II, III, nº 2, p. 97-116.

———. "Science and traditional religious thought." *Philosophy of Social Sciences*, pts. III-IV, III, nº 3, 1973, p. 209-31.

———. "Comment on Prof. Horton's 'Paradox and Explanation'." *Philosophy of Social Sciences*, V, 1975, p. 63-70.

———. *Symbol and Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

———. "The meaning of another culture's beliefs." *In: Action & Interpretation*. C. Hookway, & P. Pettit, P. (orgs.). Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 83-106.

SOUSA, P. *O Argumento Intelectualista*. Dissertação de graduação arquivada no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 1991.

SOUTHWOLD, M. "Religious Belief." *Man*, nº 14, 1979, p. 628-44.

SPERBER, D. *Rethinking Symbolism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

———. "Anthropology and psychology: towards an epidemiology of representations." *Man*, nº 20, 1985a, p.73-89.

———. "Apparently irrational beliefs." *In: On Anthropological Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985b, p. 35-63.

———. "Epidemiología de las creencias." *Revista de Occidente*, nº 125, 1991.

SUPPE, F. "Introduction." *In: The Structure of Scientific Theories*. F. Suppe (ed.). Chicago, University of Illinois Press, 1977, p. 03-232.

TAMBIAH, S. J. *Magic, religion and the scope of rationality*. New York, Cambridge University Press, 1990.

THAGARD, P. & HOLLAND, J. & HOLYOAK, K & NISBETT, R. *Induction*. Massachusetts, The MIT Press, 1989.

THAGARD, P. "Societies of Minds: Science as Distributed Computing." *Studies in the History and Philosophy of Science*, vol. 24, nº 1, 1993, p. 49-67.

WINCH, P. "Understanding a primitive society." *In: Rationality*, B. Wilson (ed.). Oxford, Basil Blackwell, 1970, p. 78-111.

WRIGHT, G.H.von. *Explicación y Comprensión*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.

NOTAS DE LIVROS

José Marinho dos Santos Neto

Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB)

Analista Senior de Ciência e Tecnologia do CNPq

Soares, Simone Simões Ferreira

O JOGO DO BICHO: A SAGA DE UM FATO SOCIAL BRASILEIRO

Rio de Janeiro, Bertrand Brasil S.A., 1993, 263 p.

O livro apresenta uma detalhada reconstituição histórica do jogo do bicho, desde sua origem. A autora procura desvendar integralmente a complexa estrutura lógica do jogo, sua presença na literatura, na música popular, no folclore brasileiro em geral, o que permite ao leitor entender uma faceta importante da cultura brasileira. Além dos aspectos políticos relativos à sua legalização, a autora desvela o fantástico conjunto de crenças, superstições, orações, símbolos, sonhos, lições que compõem o imaginário do jogo do bicho, e suas relações com a tradição e a religiosidade populares.

Mott, Luiz

ROSA EGIPCÍACA: UMA SANTA AFRICANA NO BRASIL

Rio de Janeiro, Bertand Brasil S.A., 1993, 749 p.

A vida aventurosa da escrava Rosa Egipcíaca foi descoberta, nos arquivos da Inquisição portuguesa, pelo antropólogo e historiador Luiz Mott. O autor reconstituiu, através de pesquisa documental que maneja com arguta sensibilidade, a biografia de uma escrava africana que viveu em Minas Gerais e no Rio de Janeiro na primeira metade do século XVIII.

Rosa Egipcíaca foi trazida como escrava para o Rio de Janeiro em 1695. Deflorada por seu patrão ainda criança, viveu como prostituta em Minas Gerais por mais de uma década. Por volta de 1750, Rosa muda de vida, começa a ter visões místicas, e se torna beata, convertendo-se em “Esposa da Santíssima Trindade”. Tida como endemoniada, é submetida a flagelo e exorcismo pelas autoridades eclesiásticas. Volta ao Rio de Janeiro, onde funda o Recolhimento de Nossa Senhora do Parto, passando a ser venerada por escravos e senhores, pretos e brancos, e até por setores clericais. A visionária, seus êxtases e profecias, e o carisma que a acompanha a transformam em Messias. O alto clero se sente ameaçado. Rosa é presa e entregue a julgamento inquisitório em Lisboa, onde passa longos anos nos Cárceres da Santa Inquisição. O fim de sua vida fantástica continua um mistério, e o estilo envolvente, a erudição e a seriedade de Luiz Mott tornam a obra uma contribuição de qualidade à história e à antropologia da sexualidade, religiosidade e relações raciais no Brasil Colônia.

Silva, Eliane Moura da

VIDA E MORTE: O HOMEM NO LABIRINTO DA ETERNIDADE

Campinas, UNICAMP, 1993

Tese de Doutorado defendida no Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. A autora percorre ampla literatura histórica, filosófica e teológica sobre o fenômeno da morte, discorrendo sobre um campo de indagação que permeia o universo humano do pensar, e perquire o aquém, a vida em sua factualidade biológica, e seu contrário, o além, a morte, como o diverso, o contraditório, o nada.

De acordo com a autora, o debate filosófico e religioso, a oposição entre crentes e ateus, e suas afirmações antinômicas, as afirmações e/ou desconirmações científicas, levam a pensar sobre um reencontro da história da mortalidade objetiva com a imortalidade idealizada e suas culturas diversas e variadas, temporal e espacialmente.

Maluf, Sonia

ENCONTROS NOTURNOS:

BRUXAS E BRUXARIAS NA LAGOA DA CONCEIÇÃO

Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1993, 187 p.

Originalmente uma Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, apresentada e defendida na Universidade Federal de Santa Catarina em 1989, este é um estudo sobre as narrativas de bruxas contadas pelos moradores de uma comunidade rural, às margens da Lagoa da Conceição, na periferia de Florianópolis. A abordagem das narrativas sobre bruxas, de acordo com a própria autora, permitiu aprofundar a questão das relações de gênero existentes na comunidade, demonstrando que, se o discurso nativo reconhecia o poder e autoridade masculinas através de modelos formais, por outro lado desvelava ambigüidades que mostravam a bruxa como uma figura feminina muito poderosa, a fala não-dita do feminino.

Gallo, Ivone Cecília D'Avila

O CONTESTADO: O SONHO DO MILÊNIO IGUALITÁRIO

Campinas, UNICAMP, 1992

Dissertação de Mestrado em História, na qual a autora constrói a interpretação do movimento do Contestado, tendo por base a questão da temporalidade, tal como ela se inscreve dentro do pensamento milenarista messiânico. É sobre essa visão de história particular que a análise do Apocalipse de São João informa o primeiro capítulo da tese, penetrando a exegese cabocla do texto bíblico. A temática central do livro da revelação, a destruição do mundo presente, é essencial para a compreensão e o resgate do discurso nativo e das figuras dos três monges do Contestado, objeto do segundo capítulo, através dos quais a profecia informa o presente e revela a utopia.

A investigação do código de valores dos sertanejos, a idéia de monarquia e a igualdade como lenda e história provêm metáforas sobre o milênio projetado por eles para o seu tempo.

O fanatismo atribuído aos caboclos consiste em conclusão na experimentação em um *topos* determinado de um reatamento entre a consciência e a imaginação.

Andrello, Geraldo

OS TAUREPANG: MEMÓRIA E PROFETISMO NO SÉCULO XX

Campinas, UNICAMP, 1993

O trabalho, para o Mestrado em Antropologia, é uma tentativa de reconstrução da história Taurepang, a partir dos finais do século XIX, buscando seguir sua trajetória na primeira metade do século XX. A utilização pelo autor das narrativas orais leva a uma discussão quanto à forma pela qual se estrutura a memória dessa etnia. Explora a emergência de movimentos proféticos nas aldeias Taurepang localizadas em território venezuelano - em seu entender, a razão principal de migrações para a Venezuela. A conversão dos Taurepang à religião adventista constitui uma variante do mesmo fundo profético, dado que as versões apresentadas pelos profetas e pregadores relativamente a um paraíso celeste parecem uma solução aceitável para um dilema interno à sociedade Taurepang: encontrar um “bom lugar”, um Upatá, dentro dos domínios do plano terrestre de sua existência.

Sanchis, Pierre (Org.)

CATOLICISMO: MODERNIDADE E TRADIÇÃO (1)

CATOLICISMO: COTIDIANO E MOVIMENTOS (2)

CATOLICISMO: UNIDADE RELIGIOSA E PLURALISMO CULTURAL (3)

São Paulo, Loyola, 1992

Organizados pelo Dr. Pierre Sanchis, os três volumes constituem demonstração da profundidade e do amadurecimento temáticos, a que chegaram cerca de vinte pesquisadores do grupo de estudos de catolicismo do ISER.

A obra é coletiva e representativa de um programa articulado em discussões, debates e seminários, que refletem um diálogo construtivo e interdisciplinar.

Os artigos contêm e transcendem a tensão constitutiva do fenômeno social que enfocam, o catolicismo e suas dimensões - a política, a institucional, a mítica e o sincretismo - confrontadas à construção da(s) modernidade(s) diversas e variadas que traduzem questões contemporâneas da religiosidade no Brasil, e obrigam o olhar a direcionar-se a problemáticas renovadas, face a crises reveladoras da necessidade de manter, em várias esferas, a articulação entre explicação sociológica e inserção social da consciência religiosa.

Meyer, Marlyse

MARIA PADILHA E TODA A SUA QUADRILHA:

DE AMANTE DE UM REI DE CASTELA A POMBAGIRA DE UMBANDA

São Paulo, Duas Cidades, 1993

O estudo de Marlyse Meyer constitui desdobramento de conclusão da obra intitulada *Os Caminhos do Imaginário no Brasil*, publicada pela EDUSP. A autora explora a construção de representações sobre Maria Padilha, uma entidade umbandista definida como um Exu feminino de características especialíssimas. Esta obra transita entre a crítica literária, a história e a antropologia, tentando articular as interpretações populares sobre Maria Padilha à personagem histórica D. Maria de Padilha, citada na obra de Prosper Mérimée, como amante de D. Pedro I, rei de Castela (1350-1369).

Barcelos, Luiz Cláudio; Gomes da Cunha, Olívia Maria;

Araújo, Tereza Cristina Nascimento

ESCRavidÃO E RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL:

CADASTRO DA PRODUÇÃO INTELCTUAL (1970-1990)

Rio de Janeiro, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 1991

O cadastro representa relevante parte do trabalho desenvolvido pelo CEEA. É obra a ser consultada por quantos se interessem pela produção científica e intelectual das duas últimas décadas sobre a escravidão, relações raciais, o negro no Brasil, mercado de trabalho e religiosidade afro-brasileira. As referências englobam a produção acadêmica dos cursos de Mestrado e Doutorado em Ciências Sociais, Sociologia, Antropologia, História, além de relação das obras consultadas em periódicos, catálogos de teses e bibliotecas.

REVISTA ESTUDOS FEMINISTAS

Vol. 1, nº 1, Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, 1º semestre de 1993

É uma revista acadêmica de caráter pluridisciplinar que tem por objetivo a ampliação do campo relativo aos estudos de gênero no Brasil. Como projeto coletivo, representa

iniciativa da comunidade científica, envolvida na reflexão e ação sobre o movimento feminista e a luta contra as discriminações sexuais, pela afirmação de um conhecimento científico sobre o estatuto de gênero. Este número apresenta cinco artigos inéditos abrangendo as categorias analíticas da teoria feminista, a utopia e o feminismo, gênero e hierarquia, fontes históricas sobre a sexualidade no Brasil colonial, mulher, cinema e linguagem e o aborto provocado. A segunda parte constitui o Dossiê “Mulher e Violência”, em que as expositoras informam a temática principal a partir de vários ângulos: antropológico, jurídico e político, entre outros.

PERFILES LATINOAMERICANOS

Revista da Sede Académica de México da Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, ano 2, nº 2, México, FLACSO, junho de 1993

Este número de *Perfiles Latinoamericanos* compreende artigos sobre a pluralidade religiosa e suas relações com a modernidade em cinco casos latino-americanos. Sob esta temática geral se examinaram: as igrejas e a sociedade na atual conjuntura latino-americana; o novo marco legal para funcionamento das igrejas no México; o perfil religioso que se configura no Caribe de fala espanhola, em especial o caso da República Dominicana; a relação entre catolicismo integral e modernidade na Argentina; a religiosidade do candomblé na tradição afro-brasileira. O conjunto das contribuições demonstra que a pluralidade é signo distintivo de nossa época. A revista apresenta em outra seção artigos que discutem o sentido da democracia na América Latina e a tradução de um ensaio de Fernand Braudel sobre as concepções de país novo, com especial referência ao Brasil.

Pinzón, Carlos e Suárez, Rosa

OTRA AMÉRICA EM CONSTRUCCIÓN:

MEDICINAS TRADICIONALES Y RELIGIONES POPULARES

Bogotá, Colcultura, 1991

Os artigos que compõem este texto são fruto do simpósio “Identidad Cultural, Medicina Tradicional y Religiones Populares”, realizado no contexto do 46º Congresso Internacional de Americanistas, em Amsterdã, Holanda, entre 4 e 8 de julho de 1988. Cada artigo desvela conexões entre as estratégias e maneiras de se pensar e agir de povos e etnias frente às culturas hegemônicas e dominantes.

O que une estas estratégias e suas multiplicidades locais e regionais é um denominador comum, a resistência contra uma modernidade pensada a partir dos pólos hegemônicos, e seus projetos de universalidade. Seja como linguagens rituais, políticas culturais, igrejas hegemônicas ressignificadas, as culturas populares constituem matrizes de construção de outras histórias da América Latina e demonstram possuir seus projetos e dinâmicas singularizados.

Pinzón, Carlos; Suárez, Rosa; Garay, Gloria (Orgs.)

**CULTURA Y SALUD EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS AMÉRICAS:
REFLEXIONES SOBRE EL SUJETO SOCIAL**

Bogotá, Colcultura, 1993

Este volume reúne uma coletânea de textos preliminarmente apresentados no 1º Simpósio Internacional de Cultura e Saúde: A Cultura da Saúde na Construção das Américas, dentro do VI Congresso de Antropologia, na Colômbia.

Deste simpósio participaram pesquisadores e especialistas em antropologia médica de várias nacionalidades, tais como dos Estados Unidos, Canadá, França, Brasil, México, Venezuela, Colômbia e Peru. Tentou-se repensar e postular os futuros possíveis da relação entre saúde e cultura a partir dos atores sociais que a constroem.

A questão fundamental que parece percorrer todos os textos é como compreender as estruturas que replicam ou reproduzem hegemonias e dominação. O debate informa o movimento dos textos, o sentido se pluraliza em um espaço aberto, o sujeito se explora via exposição a olhares diferenciados e os espíritos geram projetos que a partir dos atores convidam os leitores a uma interação que possibilite encontrar alternativas estratégicas, plenas de alteridades e que se pensem firmemente como capazes de implementar modelos de desenvolvimento que superem as referidas hegemonias.

Vogel, Arno; Mello, Marco Antônio da Silva; Pessoa de Barros, José Flávio

A GALINHA-D'ANGOLA:

INICIAÇÃO E IDENTIDADE NA CULTURA AFRO-BRASILEIRA

Rio de Janeiro, Pallas, 1993

O livro de Arno Vogel, Marco Antônio da Silva Mello e José Flávio Pessoa de Barros, publicado pela Editora Palas em co-edição com a Flacso, representa a consecução de um

trabalho etnográfico e teórico levado a cabo pelos autores com relação à metamorfose iniciática na cultura afro-brasileira. Ao lado de uma etnografia cuidadosa relativamente ao bori, primeiro rito de iniciação, à feitura de cabeça e suas relações com a galinha-d'angola, o símbolo-chave da transmutação sacrificial, essa obra contém também o registro semântico dos discursos naturalistas, etnológicos e históricos que a precederam, e é marco nos estudos afro-brasileiros, dada a profundidade com que aborda a teogonia e cosmologia que informam as questões fundamentais da iniciação e identidade no interior dos cultos e suas relações com a polifonia de interpretações que compõem nossa sociedade.

A *BSTRACTS*

DRUG AND EXTASIS

Nestor Perlongher

Text presents in a deep and significant way matters related to the use of drugs, and specially the phenomenon of extasis and being outside of oneself, being in the other who does not contain us and dimensions our identity. In counterpoint to the use of drugs in traditional societies, where induced trance by psychotropics has limits and standards determined by socially recognized beliefs and rituals - which stress cohesion, control and search of balance - in contrast with wild experience proper to the marginal use of drugs by several segments of present day's society; author knits the threads which interlace alucinogenous experience to mystical experimentation of reality and thence the search of dream, of utopia, of creativity and of cure, in opposition to darkness, delirium and death.

HOW TO READ GAUCHET

Carlos Alberto Steil

The text introduces the thought of Marcel Gauchet, in his book *Le Désenchantement du Monde*; the author recalls the history of religion in the Western world. Carlos Alberto Steil presents a synthesis of the work and places it within the debate provoked by its publication, which has involved, among other, anthropologists, philosophers and theologians. Underlined are the three phases of religion, as presented by the author: pure religion, religion of transcendence and "religion of the end of religion". What distinguishes this work when compared to other analyses of religion in modernity is Gauchet's sensitiveness to the religious phenomenon, which is presented as the axis organizing society until 20th. century, when

appears the “end of religion society”. Through a process of “exit of religion”, with Christianity in a central role, appears a society where religion no longer has the feature of melting and organizing the social, although most of its members may still be believers. This work is possibly the widest and most representative and worked out contemporary intellectual view of religion in the West.

AFRO-BRAZILIAN TRADITION AND TELEVISION, OR TWO DEATHS BETWEEN FICTION AND REALITY

Rita Laura Segato

The article looks into two mysterious deaths, one of a TV fiction character - a Brazilian soap-opera - the other, of an humorist actor in Argentina, as seen under the religious Afro-Brazilian point of view.

POPULAR APOCALYPTIC: A DIMENSION OF THE SCATOLOGICAL VISION OF ANTONIO CONSELHEIRO

Alexandre Otten

Text analyses one of the dimensions of the scatological vision of Antonio Conselheiro, a religious leader of Brazilian Northeast's backlands: the popular belief in the imminent end of the world. Linked to such apocalyptic popular vision, which has decisively conditioned the rebellion of Canudos, are socio-economic factors proper to the region in the second half of 19th. century as well as historical-religious factors.

ALCOHOLISM, GENDER AND PENTECOSTALISM

Cecília L. Mariz

Male conversion to Pentecostalism is very often related to alcoholism; many new converted women have alcoholic husbands. The article tries to explain how Pentecostalism helps men in overcoming alcohol addiction, women in coping with their alcoholic partners and both to cope with affliction and poverty in general. It concludes that Pentecostalism offers the poor and the addicted the experience of dignity by changing their aspect and their dressing, and empowers them by offering experiences with the supernatural and with the miraculous. In addition, the Pentecostals' idea of Providence creates a sense of coherence, an experience of lawfulness.

ETHICS AND SOCIAL CRISES IN CONTEMPORARY SOCIETIES

André Paradis

The author enlightens questions related to contemporary societies, specially the Western ones, and the consequences of a too fast entrance in modernity, at a time of unprecedented material prosperity. Increasing industrialization, a greater technical division of work, and social weakness have a relation of causality with the progressive disappearance of traditional behaviours and values. Planetarization of exchanges and communication has come together with the temptation of absorbing and dominating what is diverse, heterogeneous and different. Search of a superior level of tolerance is the solution by excellence to problems related with present days' ethics. A tolerance which produces in us the overcoming of tensions and anguishes, bringing the pleasure of reaching through the other a deeper knowledge of our own reality instead of fearing the differences.

A SHORT HISTORY OF BRAZILIAN PENTECOSTALISM: THE ASSEMBLY OF GOD

Paul Freston

The article recalls the academic negligence regarding records and investigations on Brazilian Pentecostalism, which, apart from its geographical growth, has been showing an important "dynamic evolution" in its history, specially in Brazil. The author outlines, with much details, the main moments of this history at its beginning, with an emphasis on the course of implantation of the Assembly of God in this country and its present, which, among other features, discloses the existence of a "tension between the wish of subscribing clearly to bourgeois values and the tradition of this church of ascertain religious populism, tending to glory in God's choice of the meek".

THE DILEMMA OF INTELLECTUALISM IN ANTHROPOLOGY OF RELIGION

Paulo A. G. de Souza

The article tells about "intellectualism", a research programme in anthropology of religion. The programme has, as central hypothesis, the essential identity between science and religion, theoretically considered as a way of explaining the world. The author first deals with the general problem the hypothesis supposes, then delineates the research programme and finally presents some criticisms.

Religião Sociedade

16/3

Néstor Perlongher
Droga e êxtase

Carlos Alberto Steil
Para ler Gauchet

Rita Laura Segato
A tradição afro-brasileira frente à televisão
ou duas mortes entre a ficção e a realidade

Alexandre Otten
Apocalítica popular: uma dimensão da
visão escatológica de Antônio Conselheiro

Cecilia L. Mariz
Alcoolismo, gênero e pentecostalismo

André Paradis
Ética e crises sociais
na sociedade contemporânea

Paul Freston
Uma breve história do pentecostalismo
brasileiro: a Assembléia de Deus

Paulo A. G. de Souza
Dilema do intelectualismo
na Antropologia da Religião

José Marinho dos Santos Neto
Notas de Livros

