The book cover features a complex background. The top half is a light cream color with faint, repeating patterns of a sun with rays, a crescent moon, and small stars. A large, dark purple, abstract, cloud-like shape dominates the lower-left and central portions of the cover. On the right side, there is a vertical strip of the same cream background, featuring a large, stylized sun with a human-like face and radiating lines, and a crescent moon. The title is printed in a bold, red, serif font with a drop shadow effect.

# **Pentecostes e Nova Era: fronteiras, passagens**

**Religião  
e Sociedade**  
17/1-2

**Religião e Sociedade**  
**17/ 1-2**

# Religião e Sociedade 17/ 1-2

## COMISSÃO EDITORIAL

Alba Zaluar, Duglas Teixeira Monteiro (*in memoriam*), José Jorge de Carvalho, Josideth Gomes Consorte, Heloisa Helena Martins, Otávio Velho, Pierre Sanchis, Regina Novaes (ccordenadora).

## CONSELHO DE REDAÇÃO

Alberto Antoniazzi, Alfredo Bosi, Carlos Brandão, Christian Lallive D'Epinay, Edênio Valle, Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, Eduardo Hoomaert, Eduardo Viveiros de Castro, Elter Dias Maciel, Francisco Cartaxo Rolim (*in memoriam*), Jacy Maraschini, Jether Pereira Ramalho, José Jeremias de Oliveira Filho, José Oscar Beozzo, Leni Silverstein, Leonardo Boff, Luiz Eduardo Queiroz, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Marion Aubrée, Nilton Bonder, Paula Montero, Pedro Ribeiro de Oliveira, Ralph Della Cava, Renato Ortiz, Rubem Alves, Rubem Cesar Fernandes, Thales de Azevedo, Thomas Bruneau, Vanilda Paiva, Yvonne Maggie, Zeno Osório Marques.

## PRODUÇÃO EDITORIAL

Pesquisa Iconográfica, Editoração Eletrônica, Capa, Produção Gráfica

## CV Design Projetos de Comunicação LTDA.

Cecilia Leal, José Ricardo Cardoso,  
Paulo Donadio e equipe

Rua Visconde de Inhaúma, 134 gr. 1119  
20091-000 Rio de Janeiro RJ  
Tel: (021)253 6094

## 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 (Ladeira da Glória, 98 Rio de Janeiro RJ).

## 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 5004  
Fax: (021) 265 5635

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MTC  CNPq  FINEP

ISSN 0100-8587

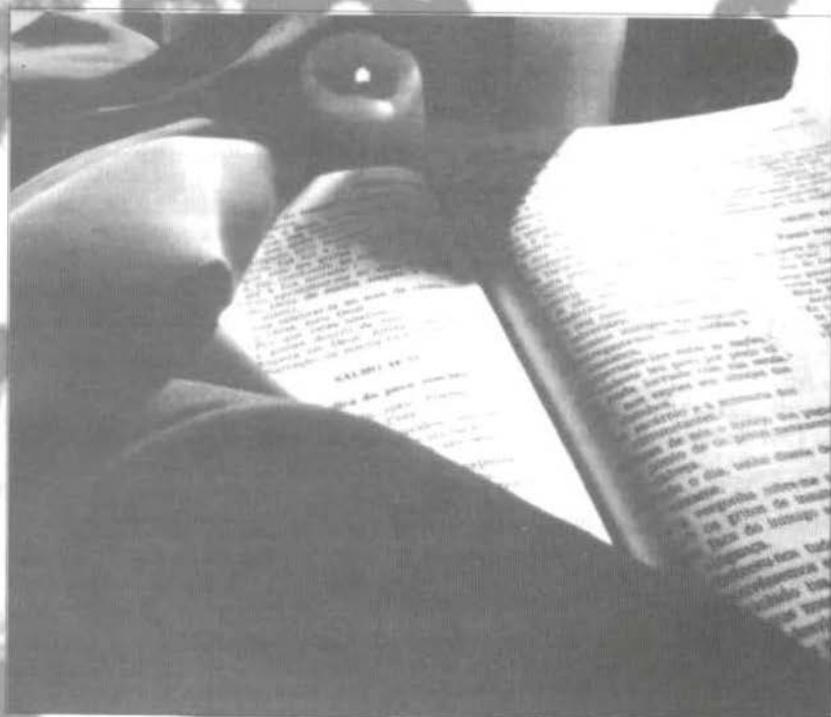
Religião e Sociedade. -v. 17, n.1-2  
(agosto, 1996) - Rio de Janeiro:  
ISER, 1994 -  
V. : il

Quadrimestral  
ISSN 0100-8587  
Contém abstracts  
Contém notas de livros  
Inclui bibliografias no final dos artigos  
1. Religião e Sociedade

## ***Pentecostes e Nova Era: fronteiras, passagens***

### **SUMÁRIO**

Rubem César Fernandes <b>Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política .....</b>	<b>4</b>
Paul Heelas <b>A Nova Era no contexto cultural .....</b>	<b>16</b>
Ari Pedro Oro <b>O Atual Campo Evangélico Gaúcho .....</b>	<b>34</b>
Leila Amaral <b>As Implicações Éticas dos Sentidos Nova Era de Comunidade .....</b>	<b>54</b>
Marion Aubrée <b>Tempo, História e Nação .....</b>	<b>76</b>
Patrícia Birman <b>Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens .....</b>	<b>90</b>
Waldo Cesar <b>Linguagem, Espaço e Tempo no Cotidiano Pentecostal ..</b>	<b>110</b>
Maria Beatriz Lisboa Guimarães <b>Umbanda e Santo Daime "Lua Branca" de Lumiar .....</b>	<b>124</b>
Cecília Loreto Mariz e Maria das Dores Campos Machado <b>Pentecostalismo e a redefinição do feminino .....</b>	<b>140</b>
Paul Freston <b>As Igrejas Protestantes nas Eleições Gerais Brasileiras de 1994 .....</b>	<b>160</b>
<b>Resenhas .....</b>	<b>189</b>
<b>Abstracts .....</b>	<b>206</b>



---

# O *s Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*\*

**Rubem César Fernandes**

## 1. Introdução:

- **Novo Nascimento** é uma pesquisa feita por amostragem domiciliar no “Grande Rio”, ou seja, nos municípios do Rio de Janeiro (subdividido em Zonas Sul, Norte e Oeste), Nova Iguaçu (incluindo Belford Roxo e Nilópolis), Duque de Caxias, São João de Meriti, Niterói e São Gonçalo. A amostra foi construída em três operações: (i). Sorteio de 102 Setores Censitários seguindo os Mapas da PNAD/IBGE; (ii) Cadastramento dos evangélicos maiores de 16 anos moradores dos setores censitários sorteados, cadastramento este que foi obtido através de visita a todos os domicílios de cada setor; (iii) De um total de 40.172 domicílios visitados, encontrou-se 4.787 residências com moradores evangélicos, onde 8.200 evangélicos foram cadastrados, dentre os quais sorteou-se uma amostra de 1500 pessoas a entrevistar; destas, 1332 responderam efetivamente ao questionário. Entrevistando os evangélicos em suas residências, a partir de um procedimento aleatório, evitou-se submeter a pesquisa à influência direta das autoridades eclesiásticas locais.

- A pesquisa permite distinguir algumas das principais tendências existentes nos meios evangélicos. A amostra encontrou 53 diferentes denominações, as quais foram agrupadas em 6 conjuntos, de modo a obter um mínimo de relevância estatística para cada conjunto. São eles: Assembléia de Deus, Batista, Universal do Reino de Deus, Outras Igrejas Históricas, Outras Igrejas Pentecostais, Igrejas “Renovadas”.

---

\* Coordenação Geral: **Rubem César Fernandes**, Metodologia: **Leandro Piquet Carneiro** e **Maria Tereza Barbosa Serrano**, Pesquisador Principal em Capítulo sobre Participação Religiosa; **Rubem César Fernandes**, Pesquisadora Principal em Capítulo sobre Família e Reprodução; **Cecília Loretto Mariz**, Pesquisador Principal em Capítulo sobre Participação Política; **Leandro Piquet Carneiro**, Pesquisadores: **Clara Mafra** e **Jorge Luis Domingues**, Consultores Temáticos: **André Mello**, **Caio Fábio**, **Maria das Dores Campos Machado**, **Nelson Valle Silva**, **Wanderley Guilherme dos Santos**, Gerente de Dados: **Elizabeth Fajersztajn**.

- As perguntas do questionário abordam 4 temas principais: (i) Características sociológicas elementares (renda, cor, educação, gênero, idade); (ii) Participação na vida da igreja; (iii) Gênero, Família e Reprodução; (iv) Participação na vida cívica e política.

- Os seis conjuntos denominacionais reúnem fiéis de todos os níveis de renda e de educação. As igrejas evangélicas atravessam a sociedade por inteiro. São estruturas de integração vertical. Tendem a se diferenciar, no entanto, quanto ao peso relativo de cada faixa de renda e de educação no seu interior. Universal e Assembléia concentram maior porcentagem de pobres e com menor educação. Históricas e Batista ficam no outro extremo, com maior concentração de pessoas com mais renda e mais educação. Comparando os dados do **Novo Nascimento** com os do **Censo 91**, observa-se que os evangélicos expandem-se sobretudo nas camadas de mais baixa renda e de menor escolaridade. Os dados sobre cor são consistentes com este gradiente: Universal e Assembléia concentram maioria de negros e pardos, enquanto Históricas e Batistas têm maioria branca.

## 2. Participação Religiosa

- Cerca de 70% dos evangélicos do Grande Rio não nasceram, nem foram criados num lar evangélico. Entraram na igreja por adesão voluntária, rompendo com a religião dos pais. Os fiéis das Históricas têm maior densidade temporal, com 52% de membros criados na igreja, enquanto a Universal tem apenas 5% de fiéis criados num lar evangélico.

- Supondo (i) que os evangélicos sejam 15% da população da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, (ii) que 70% deles entraram na igreja por conversão e (iii) que destes 28% foram convertidos nos últimos 3 anos, chega-se à estimativa de que entre 1992 e 1994, cerca de 300 mil indivíduos tornaram-se evangélicos nesta região, ou seja, em média, 100 mil por ano.

- A maior parte (64%) vem do catolicismo, 16% da Umbanda ou Candomblé e 6% do Espiritismo Kardecista. A Batista tem mais sucesso na conversão de católicos, enquanto a Universal é mais bem sucedida na conversão de umbandistas.

- Ao contrário do que se imagina, 45% dos fiéis convertidos não associam a conversão a uma crise de vida. Negam que sofressem algum grande problema no momento da conversão. Não se lhes aplica, portanto, a explicação psico-social da conversão como resposta a uma situação desestruturante da pessoa. Entre os que, sim, aproximam a conversão a um momento de graves problemas, fala-se, por ordem, de doença (34%), conflitos familiares (25%), alcoolismo (15%), problemas emocionais (9%), problemas espirituais (9%) e desemprego ou problemas financeiros (8%).

- Os evangélicos mantêm um alto índice (85%) de participação semanal nas atividades da igreja. Isto contrasta com a prática católica (18%) e das principais religiões no Brasil, como a Umbanda ou o Candomblé. A frequência regular na igreja distingue a congregação local como uma comunidade com as

características de uma associação voluntária. Os cultos de domingo são os mais frequentados, com exceção da Universal que se desvia do padrão tradicional, com maior frequência nos “cultos de libertação” e “de cura”. Escolas Dominicais, Reuniões de Oração, Encontros de Sociedades e Ensaios Musicais são algumas das outras atividades que obtêm intensa participação.

- Metade dos fiéis declara haver recebido um “Dom do Espírito Santo”, o que demonstra uma grande influência do pentecostes no protestantismo local. Mas os “Dons” são nomeados e distribuídos de maneira diferenciada, segundo as denominações. Batistas e Históricas valorizam mais os dons da Pregação e do Louvor Musical, a Assembléia dá destaque à Profecia e ao dom de Línguas, a Universal tem maior presença da Cura e da Expulsão de Demônios.

- 86% dos fiéis declaram ter recebido uma bênção recentemente. Bênçãos de cura e materiais são as mais freqüentes, com 38% e 31% respectivamente.

- É intensa a participação na vida associativa da igreja. A escolha do pastor através de mecanismos eleitorais é hegemônica entre Batistas (76%) e Históricas (72%). O princípio hierárquico, por nomeação dos dirigentes superiores da igreja, é dominante na experiência dos fiéis da Universal (49%); e o princípio místico, de indicação por profecias, é mais expressivo entre as Outras Pentecostais (23%). 41% dos evangélicos do Grande Rio já participaram de um processo eleitoral para escolher o seu líder espiritual.

- 41% dos evangélicos opinam que o salário do pastor deve ser decidido pela assembléia de membros da igreja, percentual este que se eleva entre os Batistas (70%) e cai para 20% entre os fiéis da Universal.

- 53% dos evangélicos participaram, neste ano, de alguma reunião da igreja para decidir assuntos administrativos, número que se eleva a 66% entre os Batistas e cai para 29% entre os fiéis da Universal.

- 36% dos evangélicos desempenham alguma função específica na igreja, seja em funções litúrgicas, administrativas ou pedagógicas.

- 71% dos evangélicos entrevistados contribuíram financeiramente para a igreja no mês da entrevista, a maioria deles com contribuições iguais ou superiores ao dízimo. Os mais pobres (menos de 2 salários mensais) contribuem expressivamente, numa percentagem próxima à da média geral; mas o percentual dos contribuintes tende a crescer com o nível da renda e também cresce o valor relativo das contribuições. Em suma, na média, todos dão, mas dá mais quem mais tem para dar. Este padrão dominante sugere que a contribuição financeira tem o sentido de uma retribuição pelas graças recebidas. Neste aspecto financeiro, ao contrário do que se poderia esperar, a pesquisa encontrou pouca diferença denominacional no comportamento dos fiéis.

- Os evangélicos circulam entre as várias denominações, trocando de igreja numa taxa média de 25% sobre o total de membros. A Assembléia tem um lugar central nestas trocas, sendo responsável pelo maior volume de entradas e saídas e mantendo um equilíbrio entre os membros que perde e que ganha de

outras denominações. Batistas e Históricas “exportam” fiéis mais do que “importam”, enquanto as Renovadas fazem a experiência inversa, com um expressivo excedente de “importações”. A circulação é generalizada, mas algumas conexões são mais frequentes: Batista e Assembléia trocam fiéis em grande número, enquanto a Universal atrai sobretudo fiéis das Outras Pentecostais.

- Convidados a dar notas de 0 a 10 para as diversas denominações, os evangélicos respondem, em média, com uma clara opinião: a melhor nota vai para a Assembléia, enquanto a Universal distingue-se pela maior rejeição.

- Os evangélicos se percebem como militantes de um grande confronto espiritual. 89% acreditam na existência de religiões demoníacas. 95% deles atribui este caráter à Umbanda e o Candomblé, enquanto 30% crêem que o próprio catolicismo é uma religião demoníaca.

- Por outro lado, significativamente, os evangélicos são abertos, em maioria, para a hipótese de que seus filhos se casem com pessoas de outras religiões. Apenas 31% proibiriam o casamento com alguém da Umbanda ou do Candomblé e não mais que 6% proibiriam o casamento com pessoa católica. Esta abertura deve estar relacionada à crença que a salvação é um assunto individual, de foro íntimo.

### 3. Família e Reprodução

- Gênero é uma variável decisiva para esta pesquisa. Encontramos 2 mulheres para cada homem entre os evangélicos do Grande Rio, proporção esta que se mantém ao longo dos anos. É basicamente a mesma para fiéis criados na igreja, convertidos há mais de 10 anos ou convertidos na última década. Se os evangélicos estão crescendo em grandes números, isto se deve, sobretudo, à participação feminina.

- Interpretamos este desequilíbrio como resultado de um fator sociológico: o padrão de relacionamento entre os gêneros veiculados pelas igrejas evangélicas atrai as mulheres e encontra resistência entre os homens. É um padrão que modifica a tradição ibero-brasileira em três sentidos ao menos: (i) uma moral de contenção da sensualidade, (ii) que vale para ambos os sexos, (iii) implicando uma simetria no compromisso de homens e mulheres para com a família no casamento.

- Se o gênero mostra desequilíbrio, a idade dos evangélicos, ao invés, acompanha de perto as proporções da população em geral. A curva etária dos fiéis evangélicos é praticamente idêntica à da população. Diferem nisto de outras religiões no país, que tendem a atrair sobretudo as pessoas adultas, crescendo na velhice. Interpretamos este fato como revelador de um padrão familiar de participação religiosa, característico do ideal de igreja evangélica, expresso na máxima bíblica “eu e minha casa serviremos ao Senhor”.

- 89% dos evangélicos acreditam que “a moral sexual do homem e da

mulher devem ser iguais”, sendo que 69% opinam que “o homem deve chegar virgem ao casamento”.

- Os evangélicos procuram casar com evangélicos. 65% da amostra têm este perfil, o qual se diferencia, no entanto, segundo o gênero: enquanto 92% dos homens são casados com mulheres evangélicas, apenas 51% das mulheres têm maridos na igreja. Este contraste parece natural considerando-se o desequilíbrio entre os sexos: com duas mulheres para cada homem na igreja, faltam parceiros do sexo masculino para o casamento. Em consequência, 92% dos evangélicos que não casaram com parceiros evangélicos são mulheres.

- Os evangélicos acompanham o processo de transição demográfica que tem caracterizado a sociedade brasileira nas últimas décadas. Indagados sobre o número ideal de filhos, 63% respondem 2 filhos. A mudança de padrão é visível por faixa etária das mulheres. Enquanto o número médio de filhos tidos pelo conjunto de todas as mulheres (que inclui as mais velhas) é de 3,4, a média das mulheres em idade fértil baixa para 2,7.

- Comparamos o número médio de filhos tidos pelos evangélicos em contraste com a população. Realizamos esta comparação segundo dois critérios: nível médio de educação do(a) chefe de família e vizinhança. O resultado é surpreendente e muito interessante: entre os menos escolarizados, os evangélicos têm, em média, menos 25% de filhos que os seus vizinhos. Esta diferença baixa para menos 20% de filhos entre os de escolaridade média. E o quadro se inverte na faixa de escolarização superior: os evangélicos aí têm mais 14% de filhos. Em outras palavras, a religiosidade aparece como um fator relevante no comportamento reprodutivo; sendo que a fé evangélica tende a influenciar significativamente os seus membros de classes menos escolarizadas no sentido de um controle da natalidade.

- 74% das mulheres evangélicas casadas declaram utilizar algum tipo de anticonceptivo. A maioria delas (60%) recorreu à ligadura de trompas, enquanto 30% utiliza a pílula. Outros métodos são pouco aproveitados: 4% a tabela, 3% a camisinha, 2% o DIU.

- Via de regra, as igrejas não condenam os métodos anticoncepcionais. Apenas 13% dos evangélicos consultados declaram que o uso de algum destes métodos é proibidos por suas igrejas. O percentual baixa para 5% entre os Batistas e 3% entre os membros da Universal. Mas o percentual de rejeição aos métodos cresce na Assembléia (a mais conservadora quanto aos costumes) para 25%.

- As atitudes frente ao aborto são ambivalentes. Por um lado, 60% dos evangélicos consideram o aborto aceitável sob certas circunstâncias especiais. Mas, por outro lado, quando confrontados com uma situação específica (risco de vida da mãe, doença do feto, estupro etc), uma maioria se pronuncia contra a opção do aborto. De todas as justificativas aventadas, a carência de recursos dos pais é a menos aceita. 97% dos entrevistados, ou seja, a totalidade, não considera a pobreza como uma razão que justifique o aborto.

- As opiniões sobre o sexo dividem-se entre duas definições: “necessidade biológica” e “fonte de alegria”. Assembléia e Outras Pentecostais dão mais voz à “necessidade biológica”, incorporando quase 10% de pessoas que consideram o sexo “uma obrigação” e “um sacrifício”. As demais denominações invertem a opinião, preferindo definir o sexo como “uma fonte de alegria.”

- A maioria dos evangélicos apóia a participação das mulheres na hierarquia da igreja. 57% acham certo que mulheres ocupem a função de “Bispo”, 63% concordam com mulheres como “Pastoras”, 77% como “Diaconisa”, 92% como “Evangelista” e 95% como “Tesoureira” da igreja.

#### 4. Participação Cívica

- O povo brasileiro pouco participa das associações e instituições civis, e os evangélicos não são exceção. Comparando os dados do **Novo Nascimento** com as informações produzidas pelo IBGE na PNAD de 1988, encontramos um nível de participação equivalente entre os evangélicos e a população: 10% de filiação em sindicatos, 3% em obras assistenciais e 1% em partidos políticos. Há diferenças, contudo, quanto a duas categorias: os evangélicos participam menos de associações esportivas ou culturais (3% contra 6% na população) e participam mais de associações de moradores (7% contra 4% na população). Foi expressivo, por outro lado, o número de evangélicos que declararam haver participado da “Campanha contra a Fome”: 23%.

- Mais expressiva é a diferença dos evangélicos no relacionamento com os políticos. 2% deles dirigiram-se a algum político naquele ano (1994) para dar sugestões (contra 0,4% na população); 6% dirigiram-se a algum político para fazer pedidos (contra 2% na população); 3% dirigiram-se a algum político para fazer reclamações (contra 0,5% na população). São números consistentes que sugerem uma conclusão: é mais forte, entre os evangélicos, o sentimento de que possuem os seus representantes. Têm, portanto, com quem falar no distante mundo da política.

- Os evangélicos foram particularmente ativos na campanha eleitoral, mas poucos vão a comício (6%) ou a reuniões políticas (4%). Não costumam, sequer, participar de reuniões na igreja para discutir as eleições (9%). Sua forma distintiva e forte de participar é dada pelo discurso propriamente religiosos. 65% dos evangélicos oraram pelas eleições de 1994, e 43% oraram por algum candidato.

- Apresentamos três opções: 1. votar em candidato evangélico; 2. votar em candidato com boas idéias políticas; 3. votar em candidato que traga melhorias para a minha vida. A segunda opção foi a mais escolhida, sobretudo entre Batistas e Históricas, sendo, contudo, acompanhada de perto pela primeira. A Universal diferencia-se das demais denominações despejando votos em candidatos evangélicos. Melhor dizendo, os fiéis da Universal concentraram seus votos (56%) em candidatos da própria igreja Universal. Nas outras

denominações, ao invés, cresce o percentual dos votos em candidatos não evangélicos, sendo freqüente, por outro lado, a escolha de caráter interdenominacional. Ainda assim, cerca de 40% dos evangélicos declararam a intenção de votar em candidatos evangélicos. É uma concentração notável que demonstra a importância da socialização na igreja para as manifestações cívicas de seus membros. Não cremos que haja no país outro grupo de interesse que obtenha este nível de concentração de votos.

- Nas eleições de 1994 para a Câmara Federal no Estado do Rio de Janeiro, 27 candidatos evangélicos obtiveram mais de meio milhão de votos. Eles representavam não mais do que 8% do total de 360 candidatos, mas foram capazes de recolher 14% dos votos. A repercussão para o colégio eleitoral de alguns partidos é grande. Os votos evangélicos representaram 60% do total de votos obtidos pelo PP e 49% dos votos dados ao PFL. Com tal presença numérica, os representantes evangélicos poderiam exercer um papel determinante na vida de diversos partidos. Se não o fazem, é devido à distância ainda existente entre a sua cultura política e a que prevalece entre as elites políticas do país.

- A vasta maioria dos evangélicos (74%) não se identifica com qualquer partido. Entre os 26% que, sim, se sentem identificados com algum partido, a grande maioria (84%) prefere partidos que poderiam ser caracterizados como de centro-esquerda. Constata-se, pois, um descompasso entre a identificação partidária dos eleitores e a dos candidatos, concentrados estes em partidos que tendem à direita.

- A diferença eleitoral dos evangélicos evidencia-se no voto para a Presidência da República em 1994. Acompanhou a população na preferência por Fernando Henrique, mas diferenciou-se dela em relação a Lula. Enquanto a população dava-lhe 19% dos votos no Grande Rio, os evangélicos deram-lhe apenas 13% dos seus votos. A rejeição a Lula foi maior na Universal, com não mais do que 6% dos votos. Há, provavelmente, um elemento ideológico profundo nesta definição do voto para a presidência. A maioria dos evangélicos (54%) opinou que a maior missão do Presidente é "Garantir o desenvolvimento do Brasil", enquanto 41% preferiram a opção "Favorecer os mais pobres". Apesar de nossa amostra ser predominantemente composta de pessoas pobres, prevalece nela a noção de progresso que é característica da mentalidade protestante e que se associava, em 1994, com a candidatura de Fernando Henrique.

- Os dados levantados pela pesquisa **Novo Nascimento** demonstram que a crença evangélica é, efetivamente, relevante para o comportamento cívico e político dos fiéis. O fenômeno já é bem conhecido da imprensa, mas segue sendo mal compreendido. As explicações mais recorrentes tendem a reduzi-lo à expressão de um grupo de interesse. Mas esta interpretação tampouco satisfaz. Ainda que funcionem como um grupo de interesse, o que de fato ocorre, resta entender como e porque conseguem fazê-lo. O sucesso evangélico neste respeito pede uma explicação específica. **Segundo o Novo Nascimento, a explicação está nas características da assembléia eclesial.** Diversamente

das principais tradições religiosas brasileiras, os evangélicos valorizam a participação do conjunto dos fiéis nas atividades cotidianas da igreja. Exercitam nas congregações diferentes modelos de participação associativa. Supomos, portanto, que o aprendizado associativo que é feito na igreja local tenha conseqüências para as concepções e os comportamentos no universo mais amplo da sociedade civil.

- Submetemos esta hipótese a dois testes empíricos e obtivemos uma resposta positiva em ambos os casos. Com efeito, os mais participativos na igreja tendem a ser mais participativos na vida cívica e política. O primeiro teste é de natureza "legal racional", para usar uma expressão weberiana. Indaga se os evangélicos que mais participam de reuniões administrativas da igreja, assim como de eleições para a escolha do pastor, são também, em média, mais participantes de sindicatos e de associações de moradores. A resposta é sim e numa escala inequívoca: o dobro de participação.

- O segundo teste aborda a mesma questão por um viés "carismático". Indaga se os fiéis que possuem "Dons do Espírito Santo" distinguem-se também pela participação nas atividades cívicas e eleitorais do país. A resposta é consistentemente positiva. Isto contraria o senso comum sociológico formado nos anos setenta. À diferença do que provavelmente ocorria em conjunturas passadas, evangélicos e pentecostais animados pela força do Espírito Santo tendem hoje a estender o seu empenho participativo para além dos salões da igreja. São mais ativos nos sindicatos, nas associações de moradores, na Campanha da Fome, nas reuniões e nas orações sobre os processos eleitorais.



# Ernesto Barros Cardoso

**A**lfabetizador de adultos, artista, ator, compositor, coordenador, editor, funcionário da Light, liturgo, metodista, mímico, pastor, planejador, poeta, professor, regente de coral, teólogo. Trinta e oito anos.

**Ernesto-legião** recombina linguagens. Cada estação um *lay-out*, um *blend* com-sem barba, bigode, cabelo, roupa. Amálgama ambulante de estilos, fusões de alquimista, um palavrador de amizades.

Ernesto-em-casa avessava a rotina. Experimentos culinários, um som sempre no ar, o mago das crianças, amigos e visitas e amigos, chás, planos, projetos, trabalho na madrugada. Cartas, revistas, pilhas de suplementos culturais.

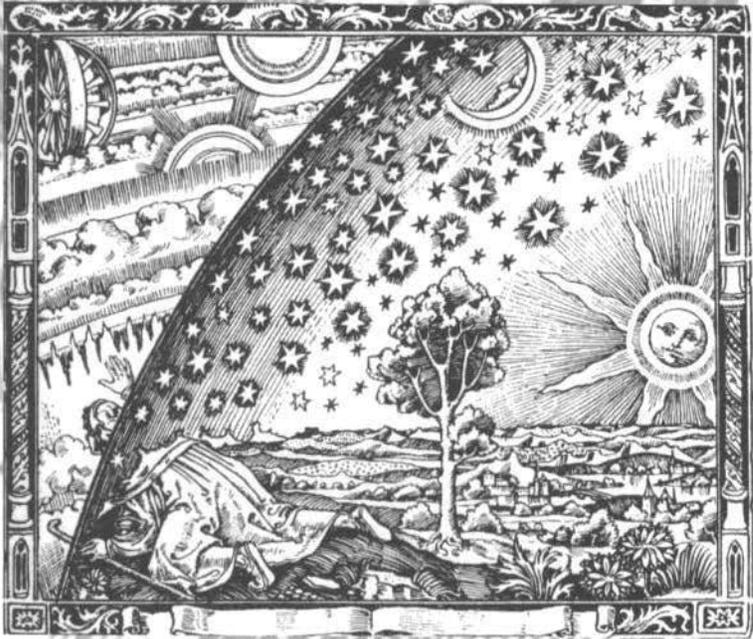
**Ernesto-metodista** ecumênico: presidente da Federação de Juvenis em São Paulo, presidente do diretório de estudantes na Faculdade de Teologia, pastor em Jundiá, coordenador da União Brasileira da Juventude Ecumênica, secretário nacional de educação cristã, professor de Novo Testamento no Seminário, educador popular na Baixada Fluminense, coordenador escolar no Bennett, pós-graduado em Teologia, coordenador da Rede de Liturgia do CLAI, consultor do Conselho Mundial de Igrejas e mais uma fileira de comissões, grupos, funções.

**Ernesto-ISER** fez da interface uma encarnação institucional. Assumiu o Programa Protestantismo e transformou-o no que poderia ser uma síntese de si mesmo: *Gestos, Cores e Sons*. Até 1995, era gerente de projetos e secretário-executivo adjunto.

**Ernesto-globe trotter** nasceu em Poá, periferia industrial de São Paulo. Agora morava em Pedra de Guaratiba, periferia rural pesqueira do Rio de Janeiro. Voltava das "missões" ecumênico-litúrgicas por Quito, Londres, San Jose, New York, Bombaim, Amsterdam e confessava, entre envaidecido e espirituoso: "Foi um sucesso! Saio daqui preocupado e volto me sentido cidadão do mundo..."

**Ernesto Barros Cardoso**, demasiado humano, foi um privilégio. Fez diferença, fez a festa, sobrava na turma. Agora faz falta, uma falta danada.

Milton Quintino



---

# A Nova Era no contexto cultural: Pré-Moderno, Moderno E Pós-Moderno

Paul Heelas

O presente número de *Religion* trata de um tópico ainda pouco explorado, embora culturalmente bem estabelecido. Este artigo, de caráter introdutório, tem como tarefa inicial caracterizar a Nova Era. Propõe-se a existência de uma língua franca predominante relacionada à “religiosidade do eu”. Uma outra tarefa é situar a Nova Era com relação às “condições” pré-moderna, moderna e pós-moderna. Argumenta-se que a Nova Era teria duas vertentes mais importantes, e que ela pode ser usada para fins consumistas; é também possível distinguir os diversos modos como as três condições vêm contribuindo para seu desenvolvimento. Discute-se, por fim, se a Nova Era é um fenômeno que tem de fato relevância.

## Introdução

Este número especial de *Religion* começou com um seminário (“Sociologia da Nova Era”) realizado num lugar que não poderia ser mais apropriado (The Unicorn Light Centre) [Centro de Luz do Unicórnio], numa região estratégica (Glastonbury).<sup>1</sup> Como observou o organizador, Tony Walter, esta foi provavelmente a primeira vez que acadêmicos britânicos reuniram-se para discutir a Nova Era. O que tornou a ocasião particularmente surpreendente foi o contexto em que foi realizado o seminário: estávamos cercados de atividades relevantes a nosso objeto de estudo.

---

PAUL HEELAS é instrutor sênior em Antropologia/Sociologia da Religião no Departamento de Estudos Religiosos da Lancaster University. Desde o início dos anos 80 ele vem estudando o desenvolvimento e a atuação da ideologia e das práticas da Nova Era. No plano empírico, tem dado atenção à interseção com o capitalismo; no momento, seu interesse teórico está centrado nos rumos da destradicionalização e no impacto que teria sobre ela a (suposta) passagem para a pós-modernidade.

Departamento de Estudos Religiosos, Lancaster University, Lancaster LA1 4YG, U.K.

O presente número é mais uma iniciativa num campo de estudos ainda relativamente pouco explorado, mas que vem atraindo cada vez mais atenção.<sup>2</sup> Quatro dos autores (Marian Bowman, David Lyon, Tony Walter e eu) participaram do seminário; Linda Woodhead foi posteriormente convidada a escrever sobre um tema importante: a interseção entre a Nova Era e o cristianismo. O trabalho de David Smith, que foi redigido para um outro fim, aparece aqui por abordar a principal sede da Nova Era — a Índia. Ademais, seu texto estuda a relação entre o pós-moderno e a religião, uma questão discutida por vários dos outros autores aqui representados.

Com a exceção de Lyon, todos os autores residem nas Ilhas Britânicas. É inevitável, pois, que boa parte do que se segue diga respeito ao que está acontecendo a nossa volta. Porém os autores levantam questões de interesse mais geral. Assim, por exemplo, o tema que talvez dê mais unidade à discussão é o das relações entre Nova Era e pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade. É de se esperar que sejam muitas as suas ligações com o pré-moderno, na medida em que boa parte das práticas e do saber da Nova Era deriva das tradições religiosas, tanto as grandes religiões quanto as seitas minoritárias. No entanto, houve quem afirmasse recentemente que a Nova Era é a religião da pós-modernidade por excelência. Para tornar a questão ainda mais complexa, afirma-se também que a Nova Era é uma parte integral da dinâmica constitutiva da modernidade. Ao que parece, pois, o “movimento” (termo muito usado para designar o fenômeno) de algum modo resiste à periodização convencional dos processos de transformação.

### ***Delineamento***

Antes de mais nada, há que delimitar o movimento. O termo “Nova Era” significa coisas diferentes para pessoas diferentes, inclusive no mundo acadêmico. Nada há de surpreendente nisto, pois os adeptos da Nova Era tendem a recorrer a uma variedade de fontes muitíssimo heterogênea e aparentemente incoerente. O “Networkers diary” da publicação *Rainbow Ark*<sup>3</sup> serve de exemplo. Eis alguns dos eventos mencionados (são centenas ao todo): “Astrologia e o florescimento da consciência”, “Dinheiro yin e dinheiro yang”, “Discoteca boogie alternativa de pés descalços”, “Como criar sucesso nos negócios”, “Aprenda a gostar de si próprio/a”, “Não somos quem julgamos ser”, “Liberdade (Reunião da Ordem dos Druidas)”, “Retiro de Natal budista”, “O cristianismo na Nova Era” e “Como criar sua própria realidade”.

Basta examinar algumas publicações deste tipo — e elas são muitas — para vermos que o processo de globalização/incorporação atingiu grandes proporções. Chega a ser difícil pensar numa fonte a que o movimento não tenha recorrido. É de se esperar que haja muitos conflitos de crenças entre, por exemplo, budismo e cristianismo. Do mesmo modo, deve também haver diferenças fundamentais quanto ao modo como são encaradas a meditação, o trabalho físico, o uso de alucinógenos e outras atividades. Quanto à maneira como vivem, os adeptos da Nova Era seguem caminhos os mais divergentes. Observa Daphne Frances: “As pessoas que adotam as filosofias da Nova Era têm estilos de vida de todos os tipos, desde um paganismo

de inspiração jungiana até uma postura de empresário *yuppie* ecologicamente correto.”<sup>4</sup>

Sem dúvida, a diversidade é um fato. Mas há também uma constância notável, na medida em que existe uma língua franca fundamental empregada por todos aqueles que seria razoável enquadrar na categoria “Nova Era”. Digo que “seria razoável” porque alguns adeptos de tendências mais suaves, “verdes” e “espirituais”, por exemplo, não se considerariam integrantes do mesmo movimento que os seguidores da Scientology, considerada muito dura e polêmica. Porém, se abstrairmos de tais conflitos políticos, o fato é que mesmo maneiras aparentemente muito diferentes de ser “Nova Era” partem dos mesmos pressupostos básicos a respeito da condição humana.

William Bloom, do grupo de St. James (Nova Era), Piccadilly, propõe uma excelente formulação desta língua franca:

- Toda vida — toda existência — é manifestação do Espírito, do Incognoscível, daquela suprema consciência conhecida por muitos nomes diferentes em muitas culturas diferentes.
- O objetivo, a dinâmica, de toda existência é proporcionar a manifestação mais plena do Amor, da Sabedoria, da Iluminação...
- Todas as religiões são expressões desta mesma realidade interior.
- Toda vida, tal como a percebemos através dos cinco sentidos humanos e dos instrumentos científicos, é apenas o véu exterior de uma realidade invisível interior e causal.
- Analogamente, os seres humanos são criaturas de natureza dupla, com (i) uma personalidade temporária externa e (ii) um ser interior multidimensional (alma ou eu superior).
- A personalidade externa é limitada e tende ao materialismo.
- O ser interior é infinito e tende ao amor.
- Nossos mestres espirituais são aqueles espíritos que se libertaram da necessidade de encarnar e que manifestam sabedoria, iluminação e amor incondicional. Alguns destes seres superiores são bem conhecidos e inspiraram as grandes religiões do mundo. Alguns são desconhecidos e sua atuação é invisível.
- Toda vida, em todas as suas diferentes formas e estados, consiste em energia interligada — e nisto se incluem nossos atos, sentimentos e pensamentos. Assim, trabalhamos com o Espírito e com estas energias na co-criação de nossa realidade.
- Embora façamos parte da dinâmica do amor cósmico, somos co-responsáveis pelo estado de nossos próprios eus, de nosso meio ambiente e de todas as formas de vida existentes.
- No atual período, a evolução do planeta e da humanidade chegou a um momento em que estamos vivendo uma mudança espiritual fundamental na nossa consciência individual e coletiva. É por isso que se fala em uma Nova Era[...].<sup>5</sup>

Essencialmente, tudo isso diz respeito ao que poderíamos denominar “religiosidade do Eu”.<sup>6</sup> Concebe-se o Eu (doravante grafado com inicial maiúscula) como perfeito e como a fonte natural de tudo que há de bom na vida. O problema está no que Bloom denomina “personalidade externa temporária”. Ela é o que somos em consequência do impacto da modernidade antinatural e capitalista.

Retomando a questão da diversidade e do conflito, a idéia de que “todas as religiões são expressões desta mesma realidade interior” significa que os seguidores da Nova Era podem encontrar a mesma sabedoria (a qual é, portanto, muitas vezes de natureza esotérica) em tradições aparentemente diversas, o que faz com que sejam contornados os pontos de discordância entre o cristianismo e o budismo, por exemplo. Do mesmo modo, as diferenças entre as práticas (ao menos a maioria delas) são muito mais aparentes do que reais. É amplamente aceito que mesmo as atividades mais dispares — a prática de caminhar sobre o fogo, a terapia espiritual, a privação sensorial — são em sua essência semelhantes. Elas nos proporcionam meios para chegar ao mesmo fim, que é libertar o Eu da “personalidade externa” contaminada (“ego” e “eu inferior”, para usar alguns dos termos mais utilizados pelos seguidores da Nova Era).<sup>7</sup>

Por fim, não quero, nesta introdução, dar a entender que o movimento é homogêneo. Só na Grã-Bretanha há milhares de atividades no âmbito da Nova Era, desde as que envolvem um grande número de pessoas até as individuais. Embora existam muitas redes, sendo que um bom número de indivíduos participam de várias atividades diferentes, a Nova Era não é um movimento organizado. Pelo contrário, há um certo grau de competição e rivalidade. A melhor maneira de encarar a Nova Era é vê-la como um conjunto de caminhos, que representam variações (algumas muito diferentes) sobre o tema da religiosidade do eu.

Assim, alguns caminhos enfatizam uma forma individualizada de espiritualidade, de modo que o *locus* fundamental de Deus — ou da Deusa — é o interior do ser humano individual. Já outros caminhos enfatizam a espiritualidade que perpassa tudo que é natural, e que portanto liga todas as pessoas à ordem cósmica das coisas. Ainda outros caminhos combinam o monismo da Nova Era com crenças referentes a agentes espirituais externos, que transcendem o que há no interior. Outro ponto de divergência diz respeito à natureza da interioridade. Bloom, como já vimos, fala em “amor” e “sabedoria”; outros, conforme veremos, preferem a linguagem da “energia” e do “poder”.<sup>8</sup>

Mas as diferenças mais significativas dentro do movimento dizem respeito ao modo como os seguidores reagem à maioria “não iluminada” da sociedade. Assim, passo agora a examinar as maneiras como os adeptos da Nova Era encaram as instituições — particularmente o capitalismo — que podem ser tomadas como exemplificações da modernidade. Isto também nos dará oportunidade de apresentar uma visão mais detalhada do que está acontecendo, e de mostrar que a Nova Era (ainda que de maneiras diferentes) está interligada com trajetórias mais antigas, as quais são por ela exemplificadas.

## Trajétórias culturais: reações à modernidade

### **Contramodernidade?**

Começemos com o “núcleo central”, contracultural, da Nova Era: aqueles adeptos que mais se aproximam da caracterização de Bloom. Para estes seguidores “sérios” da religiosidade do Eu, as coisas do “coração” (termo comumente empregado na Nova Era para designar o que Bloom chama de “ser interior”) prosperam de modo inversamente proporcional ao engajamento no mundo capitalista. Acredita-se que a auto-realização ou iluminação seja incompatível com as tentações e os envolvimento relacionados ao ego. Assim, muitos adeptos contraculturais da Nova Era tentam libertar-se das instituições da modernidade, em particular aquelas que acarretam um compromisso com os valores materiais.

No final dos anos 60, quando a Nova Era era comumente designada como Era de Aquário, os *hippies* tentavam fugir das contaminações da modernidade “caindo na estrada”: vivendo de auxílio-desemprego, como posseiros, ou morando em pequenos sítios ou comunas (muitas vezes na costa céltica da Grã-Bretanha), ou então indo viver em bolsões de pré-modernidade no Oriente<sup>9</sup>. Após um período de relativa estagnação, a ala contracultural da Nova Era está voltando a dar sinais de vida.

Em primeiro lugar, está aumentando o número de jovens que aderem à Nova Era e freqüentam os vários festivais gratuitos (ou pagos). Por motivos óbvios, tais adesões à Nova Era de modo geral restringem-se ao verão. Certos tipos de música, que expressam grandes temas ligados ao “Deus Pã Interior” (para citar um título), juntamente com a utilização de alucinógenos, desempenham um papel central em tais eventos: um festival livre realizado perto do lugar onde moro, em Yorkshire Dales, capta bem o espírito da coisa: “Cloud Nine” (“Sétimo Céu”).

Em segundo lugar, temos um número crescente de pessoas (em sua maioria mais velhas) que ou praticam a Nova Era diretamente — isto é, realizando treinamentos, oficinas e terapias espirituais — ou então se dedicam a aplicar princípios e práticas da Nova Era no sentido de mudar (“transformar”) as instituições da sociedade convencional. Ainda outros tentam criar alternativas à sociedade convencional. O artigo de Tony Walter incluído no presente número desta publicação examina de que modo a Nova Era está sendo aplicada à questão da morte, enquanto o de Linda Woodhead examina o modo como a “Nova Espiritualidade” atende aqueles que não estão satisfeitos com o cristianismo (patriarcal). A Nova Era também vem sendo aplicada a outros campos, como a educação, o serviço social e as grandes empresas. Além disso, a “política” dos novos movimentos sociais (ou “culturais”) vem sendo muito influenciada pela participação da Nova Era: é o caso, em particular, das alas espiritualistas dos movimentos ambientalista e feminista.<sup>10</sup>

Tendo apresentado a ala contracultural da Nova Era, de que modo podemos vê-la como uma “reação” ou “resposta” à modernidade? Sob certo aspecto, a resposta é clara: trata-se de uma reação à tendência geral da sociedade, uma ânsia pelo “natural” em alguma acepção pré-moderna (melhor ainda, não-moderna) do

conceito. Sob um outro aspecto, porém, a resposta é mais complicada. A modernidade não é uma “coisa” inteiramente dominada pelos valores culturais associados ao capitalismo e ao consumo de objetos materiais. Na verdade, como argumentam Charles Taylor e outros, a modernidade é um complexo de orientações morais diferentes.<sup>11</sup> E dentro dessa perspectiva, a Nova Era contracultural pode ser vista como uma dinâmica importante contida no bojo da própria modernidade.

A tese básica de Taylor é a de que “a cultura moral moderna tem fontes múltiplas”; três dessas fontes teriam importância fundamental: “a base teísta original”, “a dignidade da razão desinteressada” e “a bondade da natureza”.<sup>12</sup> As raízes da ala contracultural nada devem (em nenhum sentido direto) às duas primeiras “fontes”. Os adeptos desta vertente da Nova Era rejeitam a autoridade do Deus concebido de modo teísta; e o tipo de iluminação por eles preconizado entra em choque com o projeto iluminista, o qual está ligado a operações intelectuais — ou seja, do ego. Porém a ala contracultural tem muito a ver com a terceira fonte moral. Todos os temas mais importantes da Nova Era contemporânea podem ser encontrados nos clássicos da tradição romântica: em primeiro lugar, Rousseau; em seguida, os alemães e os ingleses; por fim, os participantes do que Matthiessen denominou “Renasença americana”. Nessa literatura vamos encontrar inúmeros exemplos dos valores e propostas da religiosidade do Eu.<sup>13</sup>

### **Pró-capitalismo?**

Examinemos agora a segunda grande vertente da Nova Era, que também está associada à modernidade, só que um modo claramente diverso. Com o advento do capitalismo triunfalista dos anos 80, um contingente cada vez maior de adeptos da Nova Era passou a atuar no mundo das grandes empresas. Somente na Grã-Bretanha, há no momento centenas de organizações de treinamento que prometem iluminar o espírito dos empregados, principalmente os da área de administração. De modo geral, a língua franca por elas utilizada é a da religiosidade do Eu; fala-se de libertar o administrador dos hábitos dos quais ele se tornou dependente (e que estariam relacionados ao ego), deste modo permitindo que seu Eu entre em ação. Mas a natureza do Eu não é vista em termos contraculturais (“amor”, “tranqüilidade” etc.); a “iluminação” do administrador visa coisas como “afirmação”, “criatividade”, “energização”, tornando-o mais disposto a agir com “responsabilidade” e “autonomia”. O administrador adquire também “sabedoria interior”; diz Gerald Jackson no subtítulo de seu livro *The inner executive* [O executivo interior]: “acesse sua intuição para ter sucesso nos negócios”.<sup>14</sup> Boa parte desse discurso, há que notar, é caracterizado pela linguagem da cultura da iniciativa individualista — fato que ajuda a explicar a popularidade de tais cursos. E como os cursos de treinamento têm um forte efeito de conversão, o âmago das grandes empresas capitalistas está sendo cada vez mais influenciado pela Nova Era.<sup>15</sup>

Até hoje não conheci um adepto da vertente contracultural da Nova Era para quem os que lecionam e estudam nesses cursos de treinamento estejam “verdadeiramente” no caminho da interioridade.<sup>16</sup> É bem verdade que há organizações de “Nova Era” relativamente secularizadas as quais pouco se interessam em promover a espiritualidade, porém prometem explorar os poderes

do Eu com o fim de atingir o sucesso tal como é definido em termos psicológicos ou materialistas. Porém dados provenientes de várias fontes indicam que muitos “capitalistas” adeptos da Nova Era acreditam que o sucesso no mercado é perfeitamente compatível com o progresso espiritual. Para eles, a prosperidade inclui de fato o que há de melhor em ambos os mundos.

Como este importante fenômeno ainda não foi bem estudado, vale a pena dar alguns exemplos. Começemos com o Inner Peace Movement [Movimento da Paz Interior], que é, segundo Gini Scott, “um grupo internacional de crescimento espiritual altamente organizado”.<sup>17</sup> São “ideais” do IPM, afirma Scott, “atingir o sucesso e a abundância através do crescimento espiritual”.<sup>18</sup> A autora afirma que os membros do IPM, os quais eram vinte mil nos anos 70, “acreditam que os indivíduos devem tentar subir na vida com este objetivo” (a “reintegração com o divino”); e encaram a abundância e o sucesso como sinais de evolução e crescimento.<sup>19</sup> Outro exemplo é o movimento Rebirthing [Renascimento], no qual várias disciplinas são empregadas com o fim de “trazer o Espírito para dentro do corpo”.<sup>20</sup> Escrevem os fundadores do movimento, Leonard Orr e Sondra Ray, num capítulo intitulado “Money in abundance” [Dinheiro em abundância]: “Toda riqueza humana é criada pela mente humana, e ser rico é função da iluminação.”<sup>21</sup>

Influenciado pelo Rebirthing, Phil Laut — autor de *Money is my friend* [O dinheiro é meu amigo] — critica a idéia de que “dinheiro e espiritualidade não se misturam”:

Ter uma consciência de prosperidade permite que você atue com facilidade e sem esforço no mundo material. O mundo material é o mundo de Deus, e você é Deus sendo você. Se você está experimentando prazer, liberdade e abundância na sua vida, então você está exprimindo sua verdadeira natureza espiritual. E quanto mais espiritual você se torna, mais prosperidade você merece.<sup>22</sup>

Sondra Ray, do movimento Rebirthing, enfatiza que “a alma é o que importa, e o exterior não deve ser a primeira prioridade”,<sup>23</sup> e prossegue, em seu livro *How to be chic, fabulous and live forever* [Como ser chique, fabuloso e viver para todo o sempre], afirmando que é possível gozar o “exterior” como parte da busca interior. Assim, lemos no capítulo “That art of enlightened shopping” [literalmente: Esta arte de fazer compras de modo iluminado]: “Deus é ilimitado. As compras podem ser ilimitadas.”

Esta abordagem que enfatiza “o melhor dos dois mundos” pode ser encontrada em ensinamentos formulados por um número considerável (e crescente) de organizações da Nova Era. Entre elas incluem-se alguns dos caminhos “clássicos”, como, por exemplo, o de Bhagwan Shree Rajneesh. Sua atitude com relação ao capitalismo é expressa pelo slogan que se tornou popular entre seus *sannyasins* nos anos 80: “Jesus saves, Moses invests, Bhagwan spends”.<sup>25\*</sup> Também os influentes seminários de Werner Erhard (primeiro o est, depois The Forum e outros eventos com estrutura de seminário) vêm há muito tempo enfatizando o valor de se chegar a “resultados” ao mesmo tempo em que se realiza a busca

interior.<sup>28</sup> Outra variação sobre este tema é o budismo Nicheren Shoshu.<sup>29</sup>

Há também um grande número de organizações menores que pregam uma mensagem semelhante. Um exemplo nos é dado pelas "New Life Workshops" [Oficinas de Nova Vida] de Denise Linn: "Aprenda a se ligar com sua consciência superior [...] Programe-se para atingir suas metas." Outro exemplo é a Dyad School of Enlightenment [Escola de Iluminação da Diade], que propõe como uma de suas "tarefas" examinar a seguinte questão: "Por que você deve ganhar dinheiro e ficar rico." Por fim, para completar o quadro desta ala do movimento que enfatiza a prosperidade, observe-se que há atualmente um grande número de publicações divulgando tais mensagens. Um desses livros, *Creating money* [Criando dinheiro], afirma em sua contracapa: "Este guia, que ensina passo a passo como criar dinheiro e abundância, foi dado a Sanaya e Duane [os autores] por seus guias, Orin e DaBen."<sup>28</sup> Outro exemplo é o livro de Jack e Cornelia Addington, *All about prosperity and how you can prosper* [Tudo sobre a prosperidade e como você pode prosperar], onde encontramos afirmações do tipo "A Fonte Infinita me fornece tudo de que necessito e mais ainda".<sup>29</sup>

De que maneira(s) esta ala do movimento constitui uma reação à modernidade? Os caminhos da prosperidade, evidentemente, são muito semelhantes às metas e valores da sociedade em geral. É de se esperar que os administradores adeptos da Nova Era tenham os mesmos objetivos comerciais que os administradores convencionais; em termos mais gerais, os adeptos desta ala da Nova Era parecem tão interessados em ganhar dinheiro e desfrutar das coisas que o dinheiro pode comprar quanto a maior parte da população em geral.

Há nisso um acentuado sabor de utilitarismo, na medida em que o Eu é acionado e tratado como um meio para chegar a fins materiais e psicológicos. Assim, estas doutrinas da prosperidade podem ser localizadas em termos da trajetória central da história cultural do Eu no Ocidente: o desenvolvimento da idéia de que há algo interior, que pode ser explorado e aperfeiçoado e, deste modo, pode ajudar o indivíduo a atuar com maior sucesso no sentido de obter aquilo que o mundo tem a oferecer.

Há, sem dúvida, uma grande variedade de atividades que prometem um auto-aperfeiçoamento deste tipo. De modo geral, porém, utilizam-se da linguagem secular (ou semi-secular) da psicologia. Citemos alguns anúncios veiculados pela imprensa popular, todos eles envolvendo o que os adeptos da Nova Era chamariam de "operações do ego": "Eu sei o que faz a pessoa ter sucesso. Agora, com meu incrível novo sistema *powerfax* de autodesenvolvimento [...]"; "Finalmente tornou-se possível libertar o gênio que há dentro de você! Melhorar sua memória, aumentar sua renda, até mesmo perder peso"; "Este é o seu caminho que leva à liberdade financeira. Se você gostaria de [...] controlar seu próprio destino [...], desenvolver sua personalidade e seu poder [...]"

Embora os cursos e as publicações da ala de prosperidade da Nova Era tenham muito em comum com este outro discurso, de cunho mais psicológico — o pressuposto básico de que é possível "libertar potenciais" — a diferença fundamental é que na Nova Era o eu utilitário é "espiritualizado". Assim, ao contrário

do que se dá no desenvolvimento humanístico de administração, no desenvolvimento de recursos humanos, nos cursos de treinamento de vendedores e coisas semelhantes, o que está “dentro” do indivíduo está além do ego. O que é curioso, porém, é que este “passo à frente” também tem raízes numa veneranda tradição da modernidade: a tendência a conceber a religião como instrumento utilitário. Isto é particularmente visível no desenvolvimento das doutrinas de pensamento positivo e congêneres nos Estados Unidos. De fato, muitos dos autores e movimentos analisados por Louis Schneider e Sanford Dornbush, por exemplo, atuam no sentido de relocalizar o Deus cristão — isto é, trazê-lo de fora para dentro — e podem portanto ser vistos como precursores diretos da ala da prosperidade da Nova Era.<sup>30</sup>

Podemos concluir, com segurança, que a vertente em questão está intimamente ligada à dinâmica utilitária da modernidade capitalista.<sup>31</sup> Porém ao mesmo tempo é também de certo modo uma “reação”. Sem dúvida, há organizações que se limitam a tratar o Eu como um meio para atingir fins externos,<sup>32</sup> mas os movimentos e autores mencionados acima fariam questão de enfatizar que não depreciam a importância da dimensão espiritual. As doutrinas da prosperidade, em outras palavras, propõem-se a combinar a busca interior — basicamente a mesma da contracultura — com o valor instrumental. E é precisamente por causa de seu componente espiritual, que as aspirações desta vertente, que busca “o melhor dos dois mundos”, a diferenciam da filosofia da “globalização” que caracteriza a produção e o consumo capitalista convencionais.

### ***A trajetória da destradicionalização***

As duas alas da Nova Era, segundo venho afirmando, têm relações diferentes com as duas principais trajetórias da modernidade. Isto levanta mais um par de questões interligadas. Qual a relação entre a Nova Era e a tradição? E o que tem o movimento a ver com a pós-modernidade?

Começemos com a primeira pergunta. Claramente, a Nova Era inspira-se na religiosidade pré-moderna. O trabalho de Marion Bowman, incluído no presente número, mostra de que modo “os celtas” e “os druidas” aparecem no discurso e na prática da Nova Era; seria possível realizar estudos análogos a respeito das muitas maneiras diferentes como diversos domínios do passado vêm sendo explorados, em particular a espiritualidade oriental.<sup>33</sup> Ao que parece, o novo recorre ao velho em busca de “sabedoria”, prática e — o observador acadêmico acrescentaria — legitimação.

No entanto, o discurso (ainda que não a prática) da Nova Era é bastante destradicionalizado. Define-se “o tradicional” aqui como o que fala com a voz da autoridade “exterior” e estabelecida. Destradicionalização é o processo por meio do qual tais vozes deixam de ser ouvidas. Elas são substituídas pela “autoridade” do indivíduo utilitário. A Nova Era é destradicionalizada na medida em que transcende as vozes do passado, bem como as vozes da ordem estabelecida da sociedade e da cultura contemporâneas. Os ditames de todos os “outros” superiores ao Eu, que colaboram na construção do ego, devem ser rejeitados em favor da

autoridade que vem do Eu. Mas precisamente por causa do papel desempenhado pelo Eu, a Nova Era não é de todo destradicionalizada. Existe um Outro, ainda que situado no interior, o qual se encontra numa relação de externalidade para com a pessoa (ou ego) utilitário, e que portanto pode atuar como um fundamento investido de autoridade.

Numa palestra proferida no Festival for Body Mind and Spirit [Festival para Corpo Mente e Espírito], sir George Trevelyan, uma das lideranças da Nova Era, teria afirmado:

É assim que vejo as coisas. Se você as vê de outra maneira, você não é obrigado a aceitar o que eu digo. Só aceite o que o seu Eu Interior sente ser verdade.<sup>34</sup>

Esta linguagem pertence ao que Steven Tipton chama de “ética expressiva”.<sup>35</sup> O que se encontra no interior constitui a única fonte de legitimação ética. Ninguém pode exercer autoridade sobre ninguém. As doutrinas, dogmas e moralidades codificadas da religiosidade tradicional de nada valem; na pior das hipóteses, elas fazem com que o indivíduo se torne dependente do ego; na melhor, correspondem ao que o Eu sabe ser verdade.

O discurso da Nova Era está impregnado de ética expressiva.<sup>36</sup> Um bom exemplo do modo como a Fonte interior pode atuar com relação à religiosidade tradicional (teísta) nos é dado pela passagem abaixo, extraída do panfleto de apresentação do “Sea of Faith [Mar de Fé] 1992”:

Em 1984, a série televisiva e o livro “The sea of faith”, de Don Cupitt, examinaram a erosão da fé religiosa tradicional e apresentaram a uma audiência de massa a visão de um futuro em que a fé religiosa será concebida como algo inteiramente humano, que não dependeria mais da existência independente de Deus, nem daria ênfase à figura de Deus, porém giraria em torno de atividades espirituais e éticas. [...] Sua atitude básica [i.e., da Sea of Faith Network — Rede Mar de Fé] está resumida na nossa declaração de intenções [...] de “explorar e promover a fé religiosa enquanto criação humana”.

Trata-se de uma posição pós-tradicional, na medida em que a sabedoria “humana”, por si só, serve de base para a “criação” da espiritualidade.

Em suma, alguns temas básicos da Nova Era — a rejeição do que há de “exterior” nas “crenças” (que se limitam a alimentar o ego) em favor de um expressivismo ligado às fontes espirituais — implicam que as doutrinas religiosas tradicionais são necessariamente encaradas de modo negativo. Porém a religiosidade tradicional é ainda utilizada como fonte de práticas. De fato, é isto que está acontecendo: os adeptos da Nova Era sabem melhor do que ninguém como adaptar tradições, por vezes transformando atividades (por exemplo, o xamanismo tradicional) com o fim de fazê-las atuar em termos da busca interior.

## Pós-modernidade

Num grau significativo, o discurso da Nova Era é pós-tradicional. E, como vimos acima, boa parte dele é contrário à modernidade (e portanto “pós-moderno”), em particular ao projeto iluminista. Se levarmos em conta também a visão de um novo futuro apresentada pela Nova Era, sem dúvida faz sentido encará-la como um fenômeno pós-moderno. David Lyon examina estas questões, juntamente com outras “possíveis articulações da Nova Era com a pós-modernidade” (para citar suas próprias palavras), em seu artigo publicado neste número de *Religion*.

Porém a maior parte das abordagens da pós-modernidade — na filosofia ou na cultura — enfatizam o colapso das fundações.<sup>37</sup> E, como já vimos, a Nova Era (falando de modo geral) apega-se fortemente a uma determinada categoria de fundações: assim, podemos encaixá-la numa das grandes trajetórias da modernidade (a tradição romântica), bem como nas tendências das grandes tradições que propagam a religiosidade do Eu. O Eu — individualizado ou “cósmico” — constitui um poderoso metarrelato, que contrasta vivamente com o eu “descentrado” teorizado pelos defensores da condição pós-moderna.<sup>38</sup>

A religiosidade do Eu não é pós-moderna. Podemos encontrá-la, por exemplo, nos Upanishads, bem como — para dar um exemplo do Ocidente — nos movimentos milenaristas da Idade Média.<sup>39</sup> Não obstante, pode-se argumentar que o modo como a Nova Era é utilizada por vezes é de fato pós-moderna. Resumindo, a idéia é que “a lógica cultural do capitalismo tardio”, para usar a famosa expressão de Jameson,<sup>40</sup> gerou uma cultura de consumo pós-moderna; e os que participam desta cultura podem encarar o que a Nova Era oferece como “delícias de consumo” do tipo pós-moderno.

Para começar com as “experiências” desta cultura de consumo, Mike Featherstone observa:

É comum encontrarmos, nas representações das experiências pós-modernas, referências a: uma profusão desorientadora de signos e imagens, ecletismo estilístico, jogos de signos, misturas de códigos, ausência de profundidade, pastiche, simulações, hiper-realidade, imediatismo, uma mistura de ficção com valores estranhos, experiências intensas carregadas de afeto, o rompimento das fronteiras entre a arte e a vida cotidiana, uma ênfase na imagem em detrimento da palavra, a imersão lúdica nos processos inconscientes em oposição à avaliação consciente e distanciada, a perda da consciência da realidade da história e da tradição; o descentramento do sujeito.<sup>41</sup>

Estamos num mundo o melhor exemplo do qual é talvez a Disneylândia, um fato que é elegantemente ressaltado num livro recém-publicado, *Vinyl leaves* [Folhas de vinil]; de modo mais geral, pode-se dizer que vivemos num mundo em que “as pessoas encaram os produtos como se eles fossem psicotrópicos”.<sup>42</sup>

Quando se examinam as pessoas envolvidas, chama-se a atenção para as

que são de classe média, em muitos casos “pós-industriais”, e com tendências utilitárias e hedonistas. A idéia é a de que estas pessoas destradicionalizadas, constituídas basicamente de esperanças e desejos, vão se tornando cada vez mais fragmentadas à medida que continuam a se expor às experiências intensas, serializadas e heterogêneas proporcionadas pela cultura de consumo. Douglas Kellner resume esta posição afirmando que “o sujeito desintegrou-se, sendo reduzido a um fluxo de intensidades eufóricas, fragmentadas e desconectadas [...]”<sup>43</sup>

Admitindo-se que há uma certa verdade nesta visão, é razoável argumentar-se que pessoas do tipo *yuppie* ocasionalmente utilizam produtos da Nova Era com o fim de viver “experiências” mais exóticas do que as que poderiam encontrar na Disneylândia. Sem dúvida, há indícios de que pessoas do tipo *yuppie* vêm se engajando em atividades da Nova Era. Porém encontramos “experiências pós-modernas” como as mencionadas por Featherstone no mundo da Nova Era? A meu ver, esta pergunta deve ser respondida na afirmativa.

De fato, as oficinas, seminários, retiros e experiências grupais promovidas pela Nova Era levam as pessoas a mundo estranhos, mundos em que elas vivenciam “realidades virtuais”, como, por exemplo, a experiência de ser uma bruxa, um druida, um celta, um xamã, um ser perfeito. Sem dúvida, podem ocorrer “imersões lúdicas [às vezes não tão lúdicas] nos processos inconscientes.” O “imediatismo” é facilitado pela compressão no tempo; a sensação de “iluminação”, segundo alguns, é experimentada após sessenta ou cem horas de participação num seminário, em vez de muitos anos (ou vidas sucessivas) de esforço, como ocorria em correntes tradicionais.

Há muito mais a dizer com relação à abordagem da Nova Era como um recurso pós-moderno, assunto de que tratei mais a fundo em outro trabalho.<sup>44</sup> Porém quero deixar claro que não estou afirmando que os adeptos da Nova Era estão conscientemente em busca de “Disneylândias espirituais”. A meu ver, embora às vezes isso possa ocorrer, os que têm um envolvimento “sério” com a Nova Era de modo geral estão engajados numa busca espiritual (apesar do fato de que os cursos da Nova Era podem ser usados de modo consumista). Assim, tenho motivos para questionar a leitura proposta por Jim Beckford num artigo esclarecedor, segundo a qual certos grupos da Nova Era são pós-modernos porque (entre outras coisas) eles envolvem “uma comemoração da espontaneidade, da fragmentação, da superficialidade, da ironia, do ludismo.”<sup>45</sup> Um dos exemplos dados pelo autor é o movimento Neo-Sannyas liderado por Bhagwan Shree Rajneesh. Ainda que seja verdade que pessoas do tipo *yuppie* fazem os cursos oferecidos por este movimento com fins puramente lúdicos, nem por isso deixa de ser verdade que a maioria dos *sannyasins* são (até onde posso perceber) praticantes genuínos da religião do Eu. Em suma, a meu ver os dados de que dispomos não sustentam a tese de Beckford segundo a qual devemos colocar certos grupos da Nova Era numa nova categoria, a do pós-moderno. Estudos (e acontecimentos) subseqüentes poderão vir a demonstrar que minha posição é equivocada. Mas até o momento, os dados disponíveis indicam que a Nova Era é pós-moderna apenas no sentido de que pode ser utilizada desta maneira. Além disso, pode-se argumentar que a Nova Era deixa de ser espiritual, em qualquer sentido mais relevante do termo, na medida em que perde de vista o grande metarrelato da religiosidade do Eu. Se isto

é verdade, segue-se que não pode existir uma forma da Nova Era “autenticamente” pós-moderna.<sup>46</sup>

Por fim, quais as ligações entre “nova-erismo pós-modernizado” e, de um lado, a modernidade, e, de outro, o pré-moderno? Como Lyon propõe em seu artigo, tanto a Nova Era quanto a pós-modernidade “podem ser compreendidos em relação ao *fin de siècle*”. Isto sem dúvida é verdade. O quadro apresentado por Huysmans — uma elite parisiense do final do século XIX que zomba do estilo de vida burguês, com uma sensibilidade hedonista e consumista, envolvendo-se em toda espécie de organizações “ocultistas” — baseia-se nas realidades de sua época.<sup>47</sup> Embora não seja possível documentar esta afirmação aqui, há muitos indícios de que um grande número de pessoas da época utilizavam atividades semelhantes às da Nova Era, numa atitude de consumo análoga à da sociedade de consumo pós-moderna.<sup>48</sup> Por fim, quanto à relação entre o pós-moderno e o pré-moderno, veja-se o artigo de David Smith. A cultura de consumo supostamente pós-moderna (com suas implicações referentes à esfera do religioso), ao que parece, não tem necessariamente nada de “pós”. Observe-se também que a presença de elementos pós-modernos no hinduísmo ajuda a confirmar a tese de Lyon: os elementos da cultura indiana tiveram influência sobre os acontecimentos ocorridos no Ocidente.

## **Importância**

Há pouco menos de cem anos, Durkheim escrevia a respeito de um “culto da personalidade humana no qual se baseia toda a nossa moralidade.” Com relação a este culto, afirmava o autor, era fundamental o fato de que “o homem tornou-se um deus para os homens”.<sup>49</sup> Vinte anos depois, Simmel ressaltou a importância do que ele caracterizava como “a verdadeira religião da alma [a qual] não pode ser outra coisa que não sua vida metafísica mais íntima, não moldada por nenhuma das formas da fé”.<sup>50</sup> E, mais recentemente, Thomas Luckmann afirmou: “O domínio da transcendência está diminuindo. Os temas religiosos que vêm se tornando dominantes são ‘auto-realização’, autonomia pessoal e auto-expressão.”<sup>51</sup>

Se examinarmos por alto os dados disponíveis, encontraremos sinais inegáveis da ascendência da Nova Era. É o que indica, por exemplo, uma pesquisa realizada na região metropolitana de San Francisco. Constatou-se que 62% das pessoas incluídas na amostra acreditam que os seres humanos “têm a capacidade de transformar seu nível de consciência, realizar de modo mais pleno seu potencial humano, por meio de certas práticas de meditação e terapias psicológicas.”<sup>52</sup> Por outro lado, pesquisas de âmbito nacional indicam que há “apenas” de dez a doze milhões de adeptos da Nova Era nos Estados Unidos.<sup>53</sup> Além disso, é provável que muitas destas pessoas não sejam adeptas “sérias”, que organizam suas vidas conforme os princípios do movimento.

Mas é perfeitamente possível que muito mais de dez ou doze milhões de pessoas já tenham entrado em contato com aspectos da Nova Era e os tenham

incorporado a certos âmbitos de sua atividade e seu discurso cotidianos. Pois a Nova Era já está firmemente estabelecida como um recurso cultural e prático. Segundo Anne Ferguson, por exemplo, nos Estados Unidos “o mercado de livros de Nova Era vale cem milhões de dólares”, e “há várias estações de rádio e 100 revistas dedicadas à Nova Era”.<sup>54</sup> Isto certamente significa que um número considerável de pessoas está ouvindo a “mensagem” da Nova Era. É igualmente importante o fato de que as companhias gastam por ano entre 3 e 4 bilhões de dólares em “consultorias transformacionais”, donde se conclui que os administradores (em particular) tendem a adotar ao menos algumas idéias e práticas novas.<sup>55</sup>

Levando-se em conta todos os outros serviços prestados no âmbito da Nova Era — por exemplo, com relação às medicinas alternativas — é altamente provável que aspectos da Nova Era estejam sendo amplamente disseminados. É também possível que algumas das pessoas que procuram a Nova Era para fins recreativos terminem por adotar certas características do movimento. Além disso, uma avaliação da importância da Nova Era não pode deixar de lado o fato de que idéias e práticas semelhantes às do movimento estão muito difundidas no mundo ocidental contemporâneo. Muitas pessoas que fazem parte da “cultura do narcisismo”, ou que adotaram valores “expressivistas” e “pós-materialistas”, podem preferir um discurso psicológico a um discurso espiritual.<sup>56</sup> Isto não nos impede, porém, de classificá-las como “parcialmente” nova-eristas. A fé que estas pessoas têm no que reside em seu interior as aproxima da Nova Era.

Ao que parece, a “busca do Eu” jamais atraiu tantos adeptos quanto agora. Na minha opinião, enganam-se os que vêem na Nova Era uma mera curiosidade. De fato, as trajetórias culturais (examinadas acima) que serviram para estimular o desenvolvimento da Nova Era — e fenômenos afins — certamente continuarão a fazê-lo no futuro. Em particular, as forças da destradicionalização — associadas à valorização crescente do Eu — deverão continuar em vigor, ou mesmo intensificar-se, com o passar do tempo.<sup>57</sup>

Examinando rapidamente a importância performativa do movimento, observamos que este é muitas vezes criticado por limitar-se a gratificar as pessoas com um projeto narcisista de dedicar-se ao prazer ou ao auto-aperfeiçoamento.<sup>58</sup> Se pensarmos nos membros da cultura de consumo pós-moderna, concluiremos que esta afirmativa contém certo grau de verdade. Porém, como deve ter ficado claro, a Nova Era também está sendo usada para fins mais sérios. Ela teria a capacidade de servir a uma variedade de atividades: a busca espiritual (ver o trabalho de Woodhead), o tratamento da crise existencial (ver o trabalho de Walter), a formação de administradores iluminados, a afirmação do capitalismo e também dos novos movimentos sociais.

Poderíamos dizer muita coisa a respeito do modo como o movimento atua — supostamente com o fim de inaugurar um novo mundo. Por exemplo, seria interessante examinar até que ponto a ética expressiva é capaz de sustentar uma “boa” prática.<sup>59</sup> Porém, para encerrar, levantemos uma questão diferente: qual a

situação da Nova Era fora do mundo ocidental? Resumidamente, poderíamos dizer que o movimento foi exportado para várias partes do mundo, inclusive o Japão, a África Ocidental e a Rússia.<sup>60</sup> Mas talvez o caso mais interessante de exportação seja o da Índia. Pois a pátria espiritual da Nova Era está agora recebendo produtos "californizados".<sup>61</sup> De diversas maneiras fascinantes, estas importações estão interagindo com as versões indianas tradicionais da "Nova Era". Por um lado, as importações se combinam com as formas "contraculturais" do "novarismo" indiano; por outro lado, elas se fundem com modalidades locais de doutrinas da prosperidade.<sup>62</sup> Talvez a Índia tenha sempre sido a fonte mais importante da Nova Era (a formulação de Bloom se aproxima de muitos pontos do hinduísmo). E mesmo que isto não seja verdade, está claro que a Índia tem boas possibilidades de vir a se tornar a mais importante base das "novas" versões da religiosidade do Eu (individualizado ou não).

Tradução de Paulo Henriques Britto

## Notas

<sup>1</sup> O seminário (maio de 1992) foi organizado em nome do Ilkley Group.

<sup>2</sup> Até o momento, a maioria dos estudos diz respeito às organizações com uma estrutura mais sólida, como a Scientology (v., p. ex., Harriet Whitehead, *Renunciation and reformulation*, Ithaca, Nova York, Cornell University Press, 1987). Talvez o movimento mais bem estudado seja o est: neste campo, os estudos acadêmicos (p. ex., Steven Tipton, *Getting saved from the Sixties*, Londres, University of California Press, 1982) são complementados por obras excepcionais como *The book of est* (Nova York, Holt, Rinehart and Winston, 1976), de autoria de Luke Rhinehart, que participou do movimento. Gordon Melton compilou muitas informações sobre a Nova Era em geral: v., p. ex., *New Age almanac*, Nova York, Visible Ink, 1991. Por enquanto, porém, há poucas contextualizações e teorizações do movimento.

<sup>3</sup> *Rainbow Ark* (1º de outubro de 1992 a 1º de janeiro de 1993).

<sup>4</sup> Daphne Francis, "Crystal balls", *Trouble and Strife* 22 (inverno), pp. 45-7.

<sup>5</sup> William Bloom, citado em Michael Perry, *Gods within*, Londres, SPCK, 1992, pp. 333-4. Uma

formulação semelhante é proposta por Jeremy Tarcher *apud* Lowell Streiker, *New Age comes to Main Street*, Nashville, Tennessee, Abingdon Press, 1990, pp. 26-7. Podemos com facilidade encontrar outros exemplos nos lugares mais diversos, entre eles a Scientology e o zen "californizado".

<sup>6</sup> Já abordei a religiosidade do Eu em publicações onde há informações mais detalhadas a respeito de uma série de questões (inclusive os modos como a Nova Era encara o capitalismo e a questão de a Nova Era ser ou não pós-moderna) discutidas no presente artigo. Em ordem cronológica: "Californian self religions and socializing the subject", in Eileen Barker (org.), *New religious movements: a perspective for understanding society*, Nova York, The Edwin Mellen Press, 1982, pp. 69-85; Judith Thompson e Paul Heelas, *The way of the heart*, Wellingborough, Thorsons, 1986; "Cults for capitalism? Self religions, magic and the empowerment of business", in Peter Gee e John Fulton (orgs.), *Religion and power decline and growth*, Londres, British Sociological Association, 1991, pp. 27-41; "The sacralization of the self and New Age capitalism", in Nicholas Abercrombie e Alan Warde (orgs.), *Social change in contemporary Britain*, Cambridge, Polity, 1992(a), pp. 139-66; "God's company: New Age ethics and the Bank of Credit and Commerce International", *Religion Today* 8:1 (outono/inverno 1992(b)), pp. 1-4; "The limits of consumption and the post-modern 'religion' of

the New Age", in Nicholas Abercrombie, Russel Keat e Nigel Whiteley (orgs.), *The authority of the consumer*, Londres, Routledge, 1993; e "The New Age, values, and modernity", trabalho apresentado na conferência da UNESCO sobre "People in search of fundamentals" [Pessoas em busca de fundamentos], 1991.

\* (N. do T.) Há aqui um trocadilho intraduzível. O verbo *save* significa tanto "salvar" quanto "economizar"; assim, o sentido do *slogan* é "Jesus salva/economiza, Moisés investe, Bhagwan gasta".

7 Hoje em dia, porém, a maioria dos adeptos da Nova Era rejeitam o uso de alucinógenos; muitos também censuram os "processos" supostamente mais duros (que envolvem o confronto, etc.) utilizados por algumas organizações.

8 Os agentes espirituais externos têm mais destaque naqueles círculos da Nova Era que praticam a "canalização"; v. Melton, *op. cit.* Observe-se que há outros pontos de contraste no interior da Nova Era — por exemplo, entre os que são antiintelectualistas e os que se baseiam nas "novas" ciências. Um bom exemplo destes é fornecido pelo livro recém-publicado por Margaret Donaldson, *Human minds*, Harmondsworth, Penguin, 1992.

9 V. Frank Musgrove, *Ecstasy and holiness*, Londres, Methuen, 1983.

10 Meredith McGuire (*Ritual healing in suburban America*, Londres, Rutgers University Press, 1988) faz uma apresentação do campo da medicina alternativa. Em termos mais gerais, Bernice Martin (*A sociology of contemporary cultural change*, Oxford, Basil Blackwell, 1983), aborda as "profissões expressivas"; e Andrew Ross explora diversos aspectos da prática, inclusive a "política da Nova Era" ("New Age technoculture", in Lawrence Grossberg, Cary Nelson e Paula Treichler (orgs.), *Cultural studies*, Londres, Routledge, 1992, pp. 531-56). James Beckford chama a atenção para o fato de que certas "características espirituais", do tipo que eu classificaria como Nova Era, são encontradas em vários movimentos sociais novos ("Are new religious movements new social movements?" Trabalho apresentado na 15th Denton Conference on Implicit Religion, 1992, cf. Bert Klandermans e Sidney Tarrow, "Mobilization into social movements", in Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi e Sidney Tarrow (orgs.), *International Social Movement Research*, vol. 1, JAI Press, 1988, pp. 1-38). Por fim, é interessante observar que existem aplicações militares da

Nova Era: v., p. ex., John Alexander, Richard Groller e Janet Morris, *The warrior's edge*, Nova York, Avon, 1990.

11 Charles Taylor, *Sources of the self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Idéias algo semelhantes sobre a modernidade podem ser encontradas, p. ex., em Émile Durkheim, "Individualism and the intellectuals", in R. Bellah (org.), *Emile Durkheim. On morality and society*, Londres, Chicago University Press, 1973, pp. 433-57.

12 Charles Taylor, *ibid.*, p. 317.

13 F. O. Matthiessen, *American Renaissance*, Londres, Oxford University Press, 1941; cf. Catherine Albanese, *Nature religion in America*, Londres, University of Chicago Press, 1990 (p. ex., cap. 5).

14 Gerald Jackson, *The inner executive*, Nova York, Simon & Schuster, 1989.

15 Quanto ao efeito de conversão de tais cursos, Finkelstein et al. apresentam uma análise detalhada das pesquisas sobre o que denominam "treinamento de consciência de grupos numerosos". Os autores destacam o est (Erhard Seminars Training), um curso que vem sendo oferecido para o público em geral. Porém a relevância das pesquisas estudadas — que, de modo geral, sustentam a idéia de que o efeito de conversão é de fato acentuado — reside no fato de que muitos dos que ministram cursos de treinamento de administradores na esfera da Nova Era buscam inspiração nos princípios e práticas do est e afins. V. P. Finkelstein, B. Wenegrat e I. Yalom, "Large group awareness training", *Annual Review of Psychology* (1982), pp. 515-39.

16 Adotando um ponto de vista da Nova Era, porém ao mesmo tempo acadêmico e intelectualmente informado, Anthony et al. são claramente céticos quanto a este ponto. V. D. Anthony, B. Ecker e K. Wilber, *Spiritual choices*, Nova York, Paragon House, 1987 (p. ex., pp. 133-4).

17 Gini Scott, *Cult and countercult*, Londres, Greenwood Press, 1980, p. 4.

18 *ibid.*, p. 46.

19 *ibid.*, p. 27.

20 Leonard Orr e Sondra Ray, *Rebirthing in the New Age*, Berkeley, Califórnia, Celestial Arts, 1983, p. xiv.

- 21 *Ibid.*, p. 196.
- 22 Phil Laut, *Money is my friend*, Cincinnati, Ohio, Vivation, 1989, p. 14.
- 23 Sondra Ray, *How to be chic, fabulous and live forever*, Berkeley, Califórnia, Celestial Arts, 1990, p. 125.
- 24 *Ibid.*, p. 135.
- 25 V. também Thompson e Heelas, *op. cit.*, 1986.
- 26 A respeito da relação entre a realização de metas e a perfeição interior, v. Tipton, 1982, *op. cit.* (p. ex., p. 211). (Porém cf. Anthony et al., *op. cit.*) Ensinamentos semelhantes são encontrados em todos os seminários do tipo do est que vêm proliferando desde os anos 70, muitos dos quais visam especificamente o público do mundo dos negócios.
- 27 Tendo entrevistado Lynn Frank, um adepto extremista no mundo das relações públicas, o repórter Sean O'Hagan conclui: "Evidentemente, este tipo específico de budismo permite que a consciência espiritual prospere lado a lado com a riqueza material, na mais perfeita harmonia pós-thatcheriana." *Weekend Guardian* (13-14 de julho de 1991), pp. 12-4.
- 28 Sanaya Roman e Duane Packer, *Creating money*, Tiburon, H. J. Kramer, 1988.
- 29 Jack e Cornelia Addington, *All about prosperity and how you can prosper*, Marina del Rey, Devorss & Company, 1984, p. 61.
- 30 Louis Schneider e Sanford Dornbusch, *Popular religion*, Londres, Cambridge University Press, 1958. Observe-se de passagem que seria interessante comparar as doutrinas de prosperidade da Nova Era com os ensinamentos análogos na esfera do cristianismo.
- 31 V. Bryan Wilson, *The social dimensions of sectarianism*, Oxford, Clarendon Press (p. ex., p. 288).
- 32 John Alexander et al. (*op. cit.*) aproximam-se desta posição.
- 33 Com relação aos celtas, Ross observa que o *Llewellyn Times* afirma que 70% dos adeptos da Nova Era são de ascendência "céltica" (*op. cit.*, p. 543); James Boon mostra de que modo

os românticos se inspiravam no Oriente. V. sua obra *Other tribes, other scribes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, cap. 7.

- 34 *Apud* Michael Perry, *op. cit.*, p. 147.
- 35 Tipton, *op. cit.*, pp. 282-5.
- 36 Não seria possível aqui documentar esta afirmação; limito-me a dar mais dois exemplos da ética expressiva. O primeiro é um anúncio publicado em *Global Link Up* 51 (primavera de 1992), p. 19, onde se afirma: "Dentro de cada um de nós reside a sabedoria que conhece, em sua essência, as respostas de todas as nossas perguntas." O segundo é um prospecto de um curso dado por Tara no Shambhala Healing Centre, onde se lê: "Aprenda comigo a confiar na sua intuição e a abandonar as crenças e condicionamentos que mantiveram você em padrões predeterminados toda a sua vida [...]."
- 37 Segundo Jean-François Lyotard, "defino pós-moderno como a incredulidade em relação aos metarrelatos." (*The postmodern condition*, Manchester, Manchester University Press, 1986, p. xxiv).
- 38 Douglas Kellner oferece uma boa apresentação (e crítica) das teorias do descentramento do eu. V. seu trabalho "Popular culture and the construction of postmodern identity", in Scott Lash e Jonathan Friedman (orgs.), *Modernity and identity*, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 141-76.
- 39 V. Norman Cohn, *In pursuit of the millennium*, Londres, Paladin, 1978 (p. ex., p. 172-6).
- 40 Fredric Jameson, *Postmodernism*, Londres, Verso, 1991.
- 41 Mike Featherstone, "Postmodernism, consumer culture and the search for fundamentals". Trabalho apresentado na conferência da UNESCO sobre "People in search of fundamentals", 1991 (p. 11).
- 42 Stephen Fjellman, *Vinyl leaves*, Oxford, Westview, 1992; James Ogilvy, *apud* Christopher Lasch, *The true and only heaven*, Londres, Norton, 1991, p. 522.
- 43 Kellner, *op. cit.*, p. 144.
- 44 V. Heelas, *op. cit.*, 1993. A análise deve também levar em conta a idéia de que a Nova Era é usada para ajudar as pessoas a construir estilos de vida (cf. Featherstone, "Lifestyle and

consumer culture", *Theory, Culture & Society* 4 (1987), p. ex., p. 59).

45 James Beckford, "Religion, modernity and post-modernity", in B. R. Wilson (org.), *Religion: contemporary issues*, Londres, Bellew, 1992, pp. 19-20.

46 Esta argumentação é desenvolvida em Heelas, *op. cit.*, 1993.

47 V. J.-K. Huysmans, *Là-bas*, Sawtry, Dedalus, 1992, e *Against nature*, Londres, Penguin, 1959 (p. ex., pp. 34-36). Quanto à literatura secundária, v. Eugen Weber, *France. Fin de siècle*, Londres, Harvard University Press, 1986, e Rosalind Williams, *Dream worlds*, Londres, University of California Press, 1982.

48 V., em particular, Weber, *op. cit.* Quando à questão geral do "pós-moderno [enquanto] tendência cultural emergente", v. Kellner, *op. cit.*

49 Émile Durkheim, *Suicide*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1952, p. 334.

50 Georg Simmel, "The crisis of culture", in P. Lawrence (org.), *Georg Simmel: sociologist and European*, Middlesex, Nelson, 1976, p. 259; v. também a análise feita por Ernst Troeltsch do que ele denominava "o individualismo religioso radical do misticismo": *The social teaching of the Christian Churches*, vols. 1 e 2, Nova York, Harper, 1960, p. 377.

51 Thomas Luckmann, "Shrinking transcendence, expanding religion", *Sociological Analysis* 50:2 (1990), p. 138.

52 Don Lattin, "'New Age' mysticism strong in Bay Area", *San Francisco Chronicle* (24 de abril de 1990), pp. 1, 8.

53 V., p. ex., Robert Burrows, "Americans get religion in the New Age", *Christianity Today* 16 (maio de 1986), p. 17; cf. a interessante análise apresentada por Catherine Albanese em "Religion and the American experience: a century after", *Church History* 57:3 (1988), pp. 337-51.

54 Anne Ferguson, "Time to tune in to New Age ideas", *The Independent on Sunday* (14 de outubro de 1990), p. 23.

55 V. Heelas, *op. cit.*, 1992(a), p. 154.

56 V., respectivamente, Christopher Lasch, *The*

*culture of narcissism*, Londres, Abacus, 1980; Donald Yankelovich, *New rules*, Nova York, Random House, 1981; e Ronald Inglehart, *Culture shift in advanced industrial society*, Princeton, Nova Jérsei, Princeton University Press, 1990.

57 Valeria a pena desenvolver uma reflexão a respeito do grande número de teorias que poderiam ser aplicadas para dar conta do desenvolvimento da Nova Era. Tal investigação teria que incluir uma sociologia do conhecimento da história cultural do eu, analisando os valores associados ao pelagianismo, o misto de romantismo com expressivismo contemporâneo e outras versões da ideologia do "aperfeiçoamento". Cf. o ponto de partida do mais recente livro de Lasch: "Como podem pessoas sérias continuar a acreditar no progresso, apesar da existência de tantos fatos que parecem refutar a idéia de progresso de uma vez por todas?" (*op. cit.*, p. 13).

58 V. Lasch, *op. cit.*, 1980.

59 V. Heelas, 1992(b), *op. cit.*; Rachel Kohn, "Radical subjectivity in 'self religions' and the problem of authority", in Alan Black (org.), *Religion in Australia*, Londres, Allen and Unwin, 1991, pp. 133-50.

60 V., respectivamente, Waka Hamada, "Companies sense profits in New Age movement", *The Japan Times* (31 de julho de 1991), p. 4; Rosalind Hackett, "New Age trends in Nigeria; ancestral and/or alien religion?", in J. Lewis (org.), *The New Age in international perspective*, Albany, Nova York, SUNY, no prelo; Ross, *op. cit.*, p. 532; e Rachel Storm, *In search of heaven on earth*, Londres, Bloomsbury, 1991, pp. 168-73.

61 Exemplo disso é um "Instituto de Potencial Humano" em Bombaim. V. Luis Vas, *Dynamics of mind management*, Bombaim, Jaico, 1991.

62 Quanto à vertente da prosperidade, os *slogans* são do tipo "iluminação espiritual e afluência indestrutível". Swami Sivananda, *Sure ways for success in life and God-realisation* (Tehri-Garhwal, The Divine Life Society, 1990), é uma das publicações mais influentes.

# REGIÕES CULTURAIS DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL



---

# O atual campo Evangélico Gaúcho<sup>1</sup>

---

Ari Pedro Oro\*

## I.

Estimulado pelo “Censo Institucional Evangélico” (CIN 1992) realizado pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER) sobre as instituições evangélicas existentes na região metropolitana do Rio de Janeiro e, sobretudo, movido por uma angustiante indagação pessoal acerca da amplitude e do lugar que o campo evangélico em geral, e pentecostal, em particular, ocupa na sociedade gaúcha atual, realizei uma pesquisa de campo que obedeceu a dois momentos, que se sucedem cronologicamente: no primeiro, e seguindo a metodologia semelhante à adotada pela equipe do ISER no estudo mencionado, efetuei, durante o ano de 1993, um levantamento relativo ao registro de novos centros religiosos constantes no Diário Oficial do Estado do Rio Grande do Sul durante os anos de 1990 a 1992. No segundo, nos anos de 1994 e 1995, recorra a outras fontes de informações como observações de campo e, principalmente, entrevistas com dirigentes de igrejas, para complementar e atualizar os dados recolhidos no Diário Oficial<sup>2</sup>. Dessa forma, logrei efetuar um mapeamento das várias denominações evangélicas, históricas e pentecostais existentes no Rio Grande do Sul, mapeamento esse que não se quer nem exaustivo nem interpretativo mas tão somente revelador da amplitude e das tendências do atual campo evangélico gaúcho.

Vamos, pois, inicialmente, nos ater aos dados recolhidos no Diário Oficial. Trata-se de novas “paróquias” católicas, paróquias ou “comunidades” evangélicas, institucionalmente ligadas a uma organização maior<sup>3</sup>, “igrejas” pentecostais, majoritariamente autônomas, e, ainda, “sociedades”, “centros”, “templos”, “casas”, “movimentos”, “fraternidade”, também majoritariamente independentes e pertencentes ao segmento religioso mediúnico (afro-brasileiro e espírita), e a organizações esotéricas. A leitura diária do Diário Oficial durante o triênio 1990-1992 revelou que no ano de 1990 foram registrados 94 novos centros, 89 no ano de 1991 e 92 no ano de 1992, totalizando 275 novos centros religiosos.

Contando 52 semanas por ano, vemos que no ano de 1990 foram registrados 1,8 novos centros por semana, 1,7 em 1991 e também 1,7 em 1992. No triênio corresponde a 1,7 novos centros por semana, ou seja, praticamente 2 a cada semana.

---

\* Antropólogo, Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

A tabela 1 mostra os tipos de instituições religiosas identificadas e os números dos seus novos centros implantados nos anos de 1990-1992.

**Tabela 1**

**Novos Centros Religiosos no RGS, Triênio 1990-1992**

Centros Religiosos	Ano 1990	de 1991	Fundação 1992	Total no Triênio	%
<b>Católicos</b>	01	01	01	03	1,09
<b>Prot. Históricos</b>	20	26	33	79	28,73
<b>Prot. Pentecostais</b>	44	41	40	125	45,45
<b>Espíritas</b>	12	15	13	40	14,55
<b>Afro-brasileiros</b>	13	05	02	20	7,27
<b>Esotéricos</b>	04	01	02	07	2,54
<b>Outros</b>	--	--	01	01	0,36
<b>Total</b>	94	89	92	275	100

Fonte: Diário Oficial do Estado do Rio Grande do Sul.

Esta tabela merece alguns comentários. Em primeiro lugar, nela observamos, relativo ao catolicismo, o registro de 1 única nova paróquia anual, totalizando 3 no período, 2 instaladas em Porto Alegre e 1 em Santa Rosa, na região do Alto Uruguai. Esses números correspondem ao que de fato aconteceu no RGS, no contexto católico, naquele triênio. No Rio de Janeiro, segundo a pesquisa do ISER, no mesmo triênio, ocorreu o registro de apenas 1 nova paróquia católica. Há, evidentemente, que se levar em conta o fato de que historicamente o catolicismo adotou um modelo de ocupação territorial semelhante ao do Estado, e que as atuais novas paróquias sempre constituem desmembramentos de paróquias já existentes, e isto após um longo processo burocrático. Já no campo evangélico (histórico e pentecostal), o modelo de ocupação territorial se caracteriza pela conquista de novos espaços, geralmente de espaços "católicos". Segundo o Anuário Católico, o RGS possui 16 dioceses e 656 paróquias, nelas atuando 23 bispos e 1.494 sacerdotes (CERIS, 1993:912).

Em segundo lugar, constatamos a baixa participação de registros de casas de religiões afro-brasileiras<sup>4</sup>. Ocorre que excepcionalmente os agentes dessas religiões registram suas casas no Diário Oficial porque eles o fazem, nem todos, porém, nas sedes das federações de religiões afro-brasileiras<sup>5</sup>, em cujos fichários constam terreiros de todo o Rio Grande do Sul, bem como de Santa Catarina e dos países do Cone-Sul.

No ano de 1988, contei nos fichários das quatro federações referidas 11.680 terreiros (Oro, 1988). Como não há obrigatoriedade de registro das casas de religião, estimo que menos da metade delas estejam registradas. De qualquer modo, e por mais relativo que sejam esses números, revelam que o Rio Grande do Sul constitui hoje um dos mais importantes centros de religiões afro-brasileiras do Brasil <sup>6</sup>.

Também o número de registros de centros espíritas constantes no Diário Oficial não confere com o verificado no triênio na Federação Espírita do Rio Grande do Sul. Neste caso a federação registrou menos centros do que o Diário Oficial. Enquanto neste último foram 12, em 1990, 15, em 1991, e 13, em 1992, naquela foram 5, 7 e 10, nos mesmos anos. No conjunto, em 1994, os registros da Federação acusaram a existência de 324 centros no Rio Grande do Sul<sup>7</sup>. No entanto, tal como ocorre com as religiões afro-brasileiras, não havendo no Espiritismo obrigatoriedade de registro junto à federação, o número efetivo de centros é muito maior, podendo chegar a mil.

Sugiro que as religiões mediúnicas, especialmente as afro-brasileiras, tendem a não encaminhar registros civis de seus centros religiosos porque sabem que sua legitimidade depende especialmente da eficácia simbólica de suas atividades ritualísticas. Ademais, os centros e terreiros mediúnicos não estão enquadrados numa estrutura organizacional centralizada, cada um deles possuindo autonomia e sendo auto-suficientes, devendo encontrar e conquistar internamente (mediante a eficácia simbólica) e não externamente (mediante documentos, mesmo que oficiais) sua legitimidade e reconhecimento social.

Há outras razões que distanciam muitos centros de religiões mediúnicas do registro oficial: pensam não ser necessário (na medida em que podem prescindir de personalidade jurídica e de "autorização" para funcionar); ele é dispendioso financeiramente (cerca de 80 reais, o que para muitos terreiros é uma soma considerável); ele requer alguma familiaridade com o código burocrático-estatutal; enfim, há casas de religiões mediúnicas que preferem se manter discretas, atuando somente em determinados horários e para um grupo restrito de pessoas e não abertas a todos indistintamente e a qualquer momento.

Em terceiro lugar, encontramos também no Diário Oficial a presença de centros que designamos por esotéricos, figurando entre eles a Ordem Rosa Cruz, a Sociedade Golden Dawn, a Sociedade Universalista da Grande Pirâmide e o Movimento Gnóstico Cristão Universal.

Em quarto lugar, chama atenção a forte incidência de registros do campo evangélico, histórico e pentecostal<sup>8</sup>. **Evangélico**, como sabemos, é um termo genérico que cobre o conjunto das igrejas protestantes e esta classificação é aceita no meio evangélico em geral. No RGS, as principais representantes do primeiro grupo são: Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB)<sup>9</sup>, Igreja Episcopal Brasileira, Igreja Metodista, Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Adventista do Sétimo Dia, Igreja Batista (Convenção Batista Brasileira) e Igreja Evangélica Congregacional. As principais denominações pentecostais, cujos seguidores geralmente se auto-identificam e

são identificados como **crentes**, são: Igreja Evangélica Assembléia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Congregação Cristã no Brasil, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Deus é Amor, Igreja Evangélica Pentecostal Cristã, Igreja Brasil para Cristo, e Igrejas Batistas (da Convenção Batista Nacional e da Convenção Batista Independente).

A implantação do pentecostalismo no RGS obedece, até certo ponto, a trajetória ocorrida no resto do Brasil e que Paul Freston a percebe como tendo se verificado em “três ondas”. Segundo este autor, a primeira onda iniciou na década de 1910 com a chegada dos Estados Unidos da Congregação Cristã (em 1910) e das Assembléias de Deus (em 1911). Caracteriza-se pela ênfase na glossolalia. A segunda onda iniciou nos anos de 1950 e 1960 com a fragmentação do campo pentecostal onde desponta a Igreja Quadrangular (em 1951), Brasil para Cristo (em 1955) e Deus é Amor (em 1962), sendo central nelas a ênfase ao dom de cura. A terceira onda começou no final dos anos 70, ganhou força nos anos 80 e a ênfase é posta no exorcismo das forças malignas. Sua representante maior é a Igreja Universal do Reino de Deus (Freston, 1944). As igrejas pentecostais da segunda e da terceira ondas são também chamadas de igrejas pentecostais autônomas ou neopentecostais.

Voltemos à tabela 1. Nela vemos que, no seu conjunto, o segmento evangélico registrou 204 novas igrejas entre os anos 90-92, sendo 125 pentecostais e 79 históricas<sup>10</sup>, o que corresponde a 74,19% do total do universo religioso implantado no triênio, portanto 10 pontos a mais do que o índice levantado pela pesquisa do ISER na região metropolitana do Rio de Janeiro onde as igrejas evangélicas totalizaram 63% das organizações criadas no mesmo triênio. No entanto, enquanto no mesmo triênio no Rio de Janeiro o predomínio pentecostal foi de 91,27% sobre 8,73% históricos, no RGS o predomínio pentecostal foi de 61,27% sobre 38,73% dos históricos. Os 125 novos templos pentecostais correspondem à organização de 1 nova igreja a cada 8 dias e meio, contra 1 nova igreja histórica a cada 13 dias e meio. Juntas, pentecostais e históricas, ergueram, nos anos 1990-1992, 1 novo templo/igreja a cada 5 dias. No estado do Rio de Janeiro, a pesquisa do ISER apurou o número impressionante de cerca de 5 novas igrejas por semana, ou uma média de 1 por dia útil no triênio em questão. Foram encontradas, no RGS, cerca de 46 diferentes denominações evangélicas, em torno de 40 delas sendo pentecostais.

A **tabela 2** mostra a distribuição dos novos centros religiosos em doze Regiões Culturais, ou polos culturais, do Estado do Rio Grande do Sul (Vide, em anexo, o mapa do RGS com as respectivas regiões)<sup>11</sup>.

Como era de se esperar, no triênio o desenvolvimento maior do protestantismo histórico, com 29 novos templos/paróquias, ocorreu na região Colonial dos Vales, ou seja, na região onde historicamente os imigrantes protestantes alemães se instalaram. As duas outras áreas de maior incidência dos grupos protestantes históricos são a região do Alto Uruguai, no noroeste do Estado, com 16 novas paróquias e a região do Planalto, com 13 novas paróquias. Lembro que a colonização das duas últimas regiões citadas ocorreu ao longo dos anos por migrantes procedentes também de áreas evangélicas e que se instalaram, por

**Tabela 2****Distribuição Espacial dos novos Centros Religiosos, Triênio 90-92**

Regiões	Centros Religiosos							Total
	Catol.	PHist	Pent	Espirt	Afro	Esot.	Outros	
Lit. Norte	--	--	2	--	--	--	--	2
Lit. Sul	--	3	5	--	--	--	--	8
Alto Uruguai	1	16	9	2	--	--	--	28
Missões	--	3	3	5	1	--	--	12
Planalto	--	13	11	2	--	--	--	26
Campos da Serra	--	1	--	--	--	--	--	1
Colonial da Serra	--	3	12	3	--	2	--	20
Colonial dos Vales	--	29	27	3	--	1	--	60
Central	--	2	7	7	1	--	--	17
Metropolitana	2	4	38	8	17	3	1	73
Campanha	--	1	5	4	--	1	--	11
Zona Sul	--	4	6	6	1	--	--	17
<b>Total</b>	<b>3</b>	<b>79</b>	<b>125</b>	<b>40</b>	<b>20</b>	<b>7</b>	<b>1</b>	<b>275</b>

Fonte: Diário Oficial do Estado do Rio Grande do Sul

exemplo, em cidades como Erechim, Três de Maio e Santa Rosa (região do Alto Uruguai) e Ijuí e Panambi (região do Planalto).

Observa-se, também, que o pentecostalismo cresceu em praticamente todas as regiões do Estado com ênfase na região Metropolitana (onde a implantação do protestantismo histórico foi pequena), na própria região Colonial dos Vales (onde o protestantismo já está radicado há um século e meio) e na Região Colonial da Serra, tradicional região de colonização católica italiana (onde a presença pentecostal vem se acentuando desde a década de 60).

Relativamente ao espiritismo e às religiões afro-brasileiras, a amostra, apesar de pequena e circunscrita aos centros religiosos e não ao número de fieis, parece confirmar os dados da pesquisa realizada por R. Prandi e F. Pierucci por ocasião das eleições presidenciais de 1994 que mostrou serem residentes nas capitais e regiões metropolitanas mais de dois terços dos adeptos dessas religiões (Prandi & Pierucci, 1994). Urbanas também parecem ser as religiões esotéricas. Três entre 7 centros esotéricos foram organizados em Porto Alegre e os demais em grandes cidades como São Leopoldo, Caxias e Bagé.

De uma forma geral, a amostra constante na tabela 2 revela algo que será confirmado mais à frente, a saber, que a diversidade religiosa está instalada em todo o Estado do Rio Grande do Sul e não somente em algumas de suas regiões.

### III.

Uma vez concluído o levantamento efetuado no Diário Oficial do Estado fui ao campo para completar as informações ali obtidas. Acompanhei rituais e entrevistei os líderes de quase todas as igrejas-sedes das instituições constantes no Diário Oficial, bem como de outras mais, e pude efetuar algumas constatações.

Em primeiro lugar, observei, como já disse, que as religiões mediúnicas, sobretudo as afro-brasileiras, não registraram, a não ser esporadicamente, seus centros no Diário Oficial. Já as mudanças de estatuto verificadas com as igrejas protestantes históricas, bem como o surgimento de novas paróquias, ou comunidades, foram todas registradas no Diário Oficial.

Em segundo lugar, observei, relativamente ao pentecostalismo, que no triênio 1990-92 não houve uma conduta homogênea. Enquanto a Assembléia de Deus fez registrar no Diário Oficial todas as suas novas igrejas criadas no triênio (foram 7 em 1980, 8 em 1991 e 9 em 1992), outras igrejas, como Deus é Amor, Universal e Evangelho Quadrangular, não efetuaram nenhum registro no Diário Oficial do Estado<sup>12</sup>. No entanto, os líderes destas três denominações me forneceram a relação de todas as igrejas que possuem no Estado. Porém, a única que forneceu a listagem com o registro do ano de fundação de cada igreja foi a Igreja do Evangelho Quadrangular. Esta denominação ergueu no RGS 17 novos templos em 1990, 10 em 1991 e 17 em 1992. Isto significa que se somarmos aos 125 novos centros constantes no Diário Oficial tão somente os 44 da Quadrangular, teremos 169 novas igrejas pentecostais no triênio.

Ora, este último número mostra, então, que **no triênio 1990-92 foi inaugurado no Rio Grande do Sul, no mínimo, 1 novo templo pentecostal a cada 6 dias e meio. Juntas, pentecostais (com 169 igrejas) e históricas (com 79 igrejas) fundaram/inauguraram, no triênio 1990-92, no RGS, 1 novo templo a cada 4 dias e meio, sendo 68,1% deles pentecostais e 31,9% históricos. Ou seja, cada 10 novas igrejas evangélicas erguidas no RGS, 7 são pentecostais.**

### IV.

Acabamos de ver que o campo evangélico ocupa um lugar de destaque no panorama religioso institucional atual do Rio Grande do Sul, à semelhança do que ocorre no Rio de Janeiro, conforme a pesquisa do ISER, e provavelmente em outras regiões do país. Por isso mesmo, vamos agora nos ater exclusivamente a este segmento religioso, vendo, inicialmente, os números globais das principais igrejas presentes neste Estado e, em seguida, sua distribuição espacial.

Os dados que seguem são provenientes de entrevistas realizadas com dirigentes de igrejas evangélicas locais nos anos de 1994 e 1995. Com eles, montei duas tabelas. Na primeira, coloco lado a lado as igrejas pentecostais e históricas destacando somente o número de paróquias ou de igrejas (tabela 3). Na segunda, comparo as igrejas pentecostais e históricas, incluindo, desta vez, além das paróquias, as congregações, comunidades e pontos de pregação, das igrejas das quais disponho tais informações (tabela 4).

**Tabela 3****RGS: Igrejas Evangélicas**

<b>Históricas</b> <b>(paróquias/Igrejas)</b>		<b>Pentecostais</b> <b>(Igrejas)</b>	
IECLB	152	Quadrangular	429
IELB	146	Assembl. Deus	229
Adv. 7º.Dia	118	Congregação Cristã	147
Metodista	61	Deus é Amor	122
Batista (CBB)	57	Brasil para Cristo	99
		Batistas (CBI/CBN)	64
Episcopal	36	Universal	54
Congregacional	18	Pentecostal Cristã	39
Presbiteriana	10	Outras	95
<b>Total</b>	<b>598</b>		<b>1.278</b>

**Total Geral: 1.876**

Fonte: Pesquisa de campo, 1994-95.

**Tabela 4****RGS: Igrejas Evangélicas**

<b>Históricas</b>		<b>Pentecostais</b>	
<b>(Congregações/igrejas/comunidades/pontos de oração)</b>			
IECLB	865	Quadrangular	1.063
IELB	626	Deus é Amor	482
Adv. 7º. dia	296	Assembléia de Deus	229
Metodista	100	Congregação.Cristã	147
Batista (CRB)	78	Brasil para Cristo	99
Congregacional	52	Batistas (CBN/CBN)	64
Episcopal	36	Universal	54
Presbiteriana	10	Pentecostal Cristã	39
		Outras	95
<b>Total</b>	<b>2.063</b>		<b>2.272</b>

**Total Geral 4.335**

Fonte: Pesquisa de campo, 1994-95.

Como se vê, institucionalmente a IECLB é a maior igreja evangélica histórica instalada no RGS, possuindo 152 paróquias e 713 comunidades<sup>13</sup>. A ela segue a IELB com 146 paróquias e 485 comunidades. Os números relativos às outras importantes Igrejas evangélicas históricas presentes no Rio Grande do Sul, são os seguintes: Igreja Adventista do Sétimo Dia: 118 igrejas e 178 grupos; Igreja Metodista: 61 igrejas e 39 comunidades; Igreja Batista (Convenção Batista Brasileira) 57 igrejas e 21 congregações; Igreja Episcopal Anglicana do Brasil: 36 paróquias<sup>14</sup>; Igreja Presbiteriana do Brasil: 10 paróquias; e Igreja Evangélica Congregacional: 18 paróquias e 34 comunidades<sup>15</sup>.

Os números levantados em 1994 e 1995 concernentes às principais igrejas pentecostais presentes no Estado são os seguintes: Igreja do Evangelho Quadrangular: 429 igrejas e 634 congregações/pontos de oração/pregação; Igreja Assembléia de Deus: 229 igrejas; Igreja Deus é Amor: 122 igrejas e 360 congregações; Congregação Cristã no Brasil: 147 casas de oração; Batistas 64 paróquias, sendo 28 da Convenção Batista Nacional e 36 da Convenção Batista Independente; Igreja Universal do Reino de Deus: 54 igrejas; Igreja Evangélica Pentecostal Cristã (Santuário Bom Jesus dos Milagres<sup>16</sup>: 39 templos<sup>17</sup>. A estas principais igrejas somam-se outras, registradas no Diário Oficial do Estado nos anos 1990-92, de menor expressão numérica. Juntas, totalizam 95 igrejas<sup>18</sup>.

No seu conjunto, a leitura da tabela 3 mostra a existência, no RGS, de 1.876 paróquias/igrejas/templos evangélicos, sendo 1.278 pentecostais, isto é, 68,1% do total, e 598 históricas, isto é, 31,9% do total<sup>19</sup>. Note-se a incrível coincidência destes percentuais gerais com os índices levantados nos anos 1990-92, relatados acima, no final do item III. E isto considerando que a ordem de grandeza dos dados da tabela 3 é superior em quase oito vezes à amostra do triênio referido, o que reforça a probabilidade de ser pentecostal cerca de 70% do protestantismo gaúcho.

De acordo com a **tabela 4** as porcentagens mudam pois, num total de 4.335 templos/pontos de oração/pregação, 2.272 são pentecostais (52,4%) e 2.063 históricos (47,6%). Ocorre que nesta última tabela não estão incluídos todos os locais de culto (templos inclusive) de várias denominações pentecostais. Penso que se incorporarmos ao conjunto pentecostal todas as congregações e pontos de oração/pregação de denominações como Assembléia de Deus, Brasil para Cristo, Congregação Cristã, Batistas, e outras, o índice pentecostal será substancialmente elevado devendo manter a proporção detectada na tabela 3, e já observada no levantamento efetuado sobre o triênio 1990-92, de cerca de **70% das igrejas/templos evangélicos hoje existentes no Rio Grande do Sul**.

## V.

Veremos agora (**tabela 5**) como ocorre a distribuição nas doze áreas culturais do Estado do RGS do conjunto das igrejas protestantes históricas, bem como das igrejas pentecostais<sup>20</sup>.

Esta tabela confirma a tendência já verificada nos dados obtidos no Diário Oficial quanto à distribuição em todo o território gaúcho das principais igrejas

Tabela 5

## Distribuição Espacial das Igrejas Evangélicas no RGS

Instituições	Regiões												TOTAL
	LN	LS	AU	MIS	PLAN	SER	COL	VAL	CEN	METR	CAM	SUL	
<b>IECLB</b>	2	2	24	6	16	—	1	67	5	14	2	13	152
<b>IELB</b>	4	1	25	10	17	2	2	39	6	19	4	17	146
<b>Adventista</b>	7	4	14	3	6	—	3	18	6	41	6	10	118
<b>Metodista</b>	1	1	7	3	12	—	3	3	8	14	8	1	61
<b>Batista</b>	1	—	10	3	2	2	3	6	2	19	5	4	57
<b>Episcopal</b>	1	1	1	—	2	—	1	4	1	9	7	9	36
<b>Congregacional</b>	—	—	12	—	3	—	—	3	—	—	—	—	18
<b>Presbiteriana</b>	—	1	—	—	—	—	—	1	2	5	—	1	10
<b>Sub-Total</b>	<b>16</b>	<b>10</b>	<b>93</b>	<b>25</b>	<b>58</b>	<b>4</b>	<b>13</b>	<b>141</b>	<b>30</b>	<b>121</b>	<b>32</b>	<b>55</b>	<b>598</b>
<b>Quadrangular</b>	7	10	45	24	35	11	18	81	41	81	51	25	429
<b>Assembléia</b>	9	2	33	14	21	3	8	36	17	59	21	6	229
<b>Congregação</b>	3	3	26	9	6	5	15	18	15	24	15	8	147
<b>Deus é Amor</b>	6	2	10	7	5	2	5	22	12	36	8	7	122
<b>Brasil para Cristo</b>	10	4	9	6	6	2	7	20	6	9	12	8	99
<b>Batistas</b>	1	3	6	5	5	—	2	12	5	14	4	7	64
<b>Universal</b>	4	3	—	—	2	—	4	7	3	23	2	6	54
<b>Pentecostal Cristã</b>	—	—	2	4	5	—	5	4	7	5	6	1	39
<b>Outras</b>	2	2	7	2	6	1	11	18	5	30	5	6	95
<b>Sub-Total</b>	<b>42</b>	<b>29</b>	<b>138</b>	<b>71</b>	<b>91</b>	<b>24</b>	<b>75</b>	<b>218</b>	<b>111</b>	<b>281</b>	<b>124</b>	<b>74</b>	<b>1278</b>
<b>Total</b>	<b>58</b>	<b>39</b>	<b>231</b>	<b>96</b>	<b>149</b>	<b>28</b>	<b>88</b>	<b>359</b>	<b>141</b>	<b>402</b>	<b>156</b>	<b>129</b>	<b>1876</b>

Fonte: Pesquisa de campo, 1993-95.

pentecostais brasileiras. O pentecostalismo se destaca acima da média estadual nas regiões fronteiriças dos Campos de Cima da Serra e Colonial da Serra, com 85%, e nas regiões da Campanha e Central, com 80% do conjunto evangélico em cada uma delas. As duas primeiras regiões mencionadas, especialmente a segunda, constituem a tradicional região colonial italiana, considerada o maior reduto católico do Estado e que até poucos anos atrás exportava padres e freiras para o resto do país. Ora, é ali que o pentecostalismo alcança o índice mais elevado do Estado com cerca de 85% do total do segmento evangélico, correspondendo a 8% do total das igrejas pentecostais do Estado. Este fato, como veremos, me conduz a formular a hipótese da possível aproximação existente entre o catolicismo

(tradicional) e o pentecostalismo, especialmente o autônomo. É possível também que a questão étnica, especialmente a linguística, tenha historicamente funcionado como uma barreira para a penetração do protestantismo histórico (predominantemente germânico) nesta região étnica italiana.

Nas regiões Metropolitana, Litoral Norte, Litoral Sul e Missões, o predomínio pentecostal é da ordem de 70%, estando portanto na média estadual. Abaixo da média estariam as regiões dos Vales, Sul, Alto Uruguai e do Planalto, em todas elas o pentecostalismo atingindo cerca de 60% do conjunto evangélico.

Note-se que é expressiva a presença das igrejas evangélicas históricas, especialmente as luteranas, na Região Colonial dos Vales, tradicional região de colonização germânica. A IELCB ali comparece com 47% das paróquias, o que corresponde a 44% do total das igrejas desta confissão religiosa existentes no Estado. A IELB comparece na região com 27% do total dos templos evangélicos históricos, este índice representando 26% do total desta instituição religiosa no Estado. No entanto, apesar da importante incidência do protestantismo histórico na região em questão, institucionalmente o pentecostalismo hoje é ali majoritário. Dessa forma, a presença secular do protestantismo histórico na região não impediu mas talvez favoreceu a penetração do pentecostalismo.

## VI.

O que precede põe em evidência o número de igrejas/paróquias/templos evangélicos e sua distribuição nas regiões culturais do RGS. A próxima tabela (**Tabela 6**) irá destacar a relação entre as mesmas igrejas/paróquias/templos evangélicos (históricos e pentecostais) e a população de cada uma das regiões<sup>21</sup>. Fica claro que se trata de uma **população potencialmente freqüentadora dos templos**, em razão da densidade populacional e de templos existentes em cada região.

Observa-se que enquanto o segmento protestante histórico detém 1 templo/paróquia para uma média geral no Estado de 12.856 habitantes, o segmento pentecostal detém 1 igreja para cerca de 6.766 pessoas. Visto globalmente, haveria no RGS 1 templo/igreja evangélica para uma população potencial de cerca de 8.707 pessoas.

A região do Alto Uruguai, no noroeste do Estado, apresenta a maior proporção de igrejas evangélicas por habitante. Situa-se também nesta região o município do RGS que apresenta a maior proporção templo/habitante. Em Marcelino Ramos há 5 templos (3 históricos e 2 pentecostais) para uma população de 6.924 habitantes, o que corresponde a 1 templo para cada 1.380 habitantes. Seria, pois, Marcelino Ramos o município mais evangélico do RGS<sup>22</sup>.

Lembro, de passagem, que a região do Alto Uruguai foi colonizada especialmente por migrantes de origem européia procedentes de outras regiões do Estado e que ali estabeleceram um sistema de ocupação territorial baseado no minifúndio agrícola e que estão sentindo fortemente a crise que se abateu sobre a agricultura brasileira<sup>23</sup>.

**Tabela 6****Relação População / Templos Evangélicos no RGS**

Regiões	Instituições							
	Protestantes históricos			Pentecostais			Total	
	Habit.	Tpl	Hab/Tpl	Habit.	Tpl	Hab/Tpl	Tpl	Hab/Tpl.
L. Norte	151.634	16	9.477	198.817	42	4.733	58	6.042
L. Sul	219.272	10	21.927	255.290	29	8.803	39	12.168
A. Urug.	534.352	93	5.745	801.741	138	5.809	231	5.783
Missões	275.504	25	11.020	357.245	71	5.031	96	6.591
Planalto	539.115	58	9.295	595.418	91	6.543	149	7.614
C. Serra	75.659	4	18.914	124.245	24	5.176	28	7.139
Colonial	453.536	13	34.887	569.898	75	7.598	88	11.629
Vales	1.343.397	141	9.527	1.349.337	218	6.189	359	7.500
Central	454.148	30	15.138	636.474	111	5.734	141	7.734
Metrop.	2.455.965	121	20.297	2.445.740	281	8.703	402	12.193
Campanha	611.445	32	19.806	686.160	124	5.533	156	8.317
Sul	574.171	55	10.439	627.154	74	8.475	129	9.312
<b>Total</b>	<b>7.688.198</b>	<b>598</b>	<b>12.856</b>	<b>8.647.610</b>	<b>1.278</b>	<b>6.766</b>	<b>1.876</b>	<b>8.707</b>

Fonte: Pesquisa de campo, 1993-95.

Dentro do segmento histórico vemos que as regiões que apresentam a maior proporção de igrejas/paróquias em relação à população são, pela ordem, a já referida região do Alto Uruguai, Planalto e Litoral Norte. No segmento pentecostal a ordem é Litoral Norte, Missões e Campos de Cima da Serra.

O que chama a atenção das 5 regiões mencionadas é que elas são formadas por municípios pequenos, cuja população oscila entre 3 e 30 mil habitantes<sup>24</sup>. Há exceções, porém<sup>25</sup>. Também chama a atenção o fato de que dificilmente constata-se a presença simultânea dos dois segmentos evangélicos em municípios de até 7 mil habitantes. É como se lá onde está instalada uma igreja pentecostal não haveria (ainda) lugar para outra igreja evangélica (histórica) e vice-versa.

As regiões onde se verifica a menor proporção de templos/igrejas evangélicas em relação à população são: Metropolitana, Litoral Sul e Colonial da Serra, para o conjunto do campo evangélico, Colonial da Serra, Litoral Sul e Metropolitana, para o protestantismo histórico, e, enfim, Litoral Sul, Metropolitana e Zona Sul, para o pentecostalismo. Recordo que nestas regiões se encontra a

maioria dos mais populosos municípios gaúchos, os quais apresentam a seguinte relação templo/habitantes: Porto Alegre: 7.356; Canoas: 5.163; Caxias do Sul: 8.174; Pelotas: 5.255; Rio Grande: 7.074. Outras importantes cidades de outras regiões apresentam a seguinte proporção: São Leopoldo: 5.283, Novo Hamburgo: 3.881 e Santa Maria: 5.163.

Os dados que precedem sugerem que no RGS o protestantismo, pentecostal inclusive, **em termos proporcionais**, está hoje mais presente nos pequenos municípios, demograficamente falando, do que nos grandes municípios do Estado<sup>26</sup>. Além disso, os dados manuseados sugerem que as denominações evangélicas, mesmo as pentecostais, estão presentes também nas comunidades rurais do Estado, embora nos dias atuais e face a globalização da cultura, seja muito difícil definir o que seja zona rural<sup>27</sup>. De qualquer sorte, os dados indicam ser necessário prestar atenção para a existência de um protestantismo, especialmente o do tipo pentecostal, radicado não somente nas periferias das grandes cidades mas também no campo e em pequenas cidades e vilas interioranas.

## VII.

Relativamente ao perfil social dos membros filiados às igrejas evangélicas no RGS, bem como ao número dos mesmos e sua freqüência religiosa, não disponho de dados seguros. Aliás, trata-se de uma carência sentida a nível nacional.

Quanto ao perfil social, os depoimentos dos dirigentes das várias igrejas visitadas revelam existir alguma "afinidade eletiva" entre as igrejas históricas e as camadas médias e as igrejas pentecostais e as camadas populares da sociedade. Esse fato, ao menos no que tange a estas últimas igrejas mencionadas, parece ser recorrente no país. Com efeito, uma das importantes características do movimento evangélico, sobretudo pentecostal, detectadas pela já mencionada pesquisa do ISER, é de que se trata de uma opção sobretudo dos pobres (Fernandes, 1994). Também Prandi e Pierucci observaram, em sua pesquisa religião e voto, que a maior parte da população pentecostal é composta dos menos instruídos, dos desempregados e dos que detêm a menor renda (Prandi & Pierucci, 1994). A. Corten também observa que no Brasil "mais o crescimento diminui mais as conversões se multiplicam" e elas atingem particularmente os pobres que residem nas periferias das grandes cidades (Corten, 1995:159). No entanto, no RGS, há exceções. Percebo, por exemplo, de um lado, que embora os fiéis predominantes das igrejas evangélicas históricas situem-se nas camadas médias, aquelas igrejas estão se expandindo também para as camadas sociais baixas, mesmo rurais. De outro lado, igrejas pentecostais estão atraindo pessoas das camadas médias baixas. A Igreja Universal, em particular, atrai pessoas dessas camadas e das camadas populares que alimentam um projeto de ascensão social pois seu discurso, na medida em que põe ênfase na posse, na prosperidade, na relativização do puritanismo de conduta, na auto-confiança (semelhante à proposta pela neuro-linguística), vem de encontro aos anseios e expectativas daqueles segmentos sociais referidos.

Quanto ao número de membros participantes das igrejas evangélicas no

RGS, lembro que Prandi e Pierucci encontraram o índice de 13,4% dos eleitores no ano de 1994, sendo 7,4% históricos e 6,0% pentecostais. Embora seja muito difícil afirmar a que números absolutos correspondem esses índices, relativamente aos históricos eles constituem os indicadores mais elevados de todo o Brasil (Prandi & Pierucci, 1994). Segundo os dados da PNAD, 12,3% da população gaúcha se declara evangélica, contra 82,3% que se diz católica<sup>28</sup>. Considerando que o levantamento da PNAD ocorreu em 1988 e que sabidamente houve nos últimos anos uma expansão do pentecostalismo no RGS e no Brasil, sugiro que cerca de 15% da população gaúcha, aproximadamente 1.400.000 pessoas, se declaram hoje membros de igrejas evangélicas. Acompanhariá assim a média nacional. De fato, segundo Paul Freston, a população brasileira evangélica seria hoje de aproximadamente 25 milhões de pessoas, isto é, em torno de 15% da população nacional. Assim sendo, o Brasil possuiria a segunda maior comunidade evangélica do mundo, somente atrás dos Estados Unidos. Cerca de 70% dos evangélicos são pentecostais, o crescimento destes últimos se situando em torno de 10% ao ano (Freston 1994).

Enfim, considero que há de se levar cada vez mais em conta o número, que pode chegar a 30% do conjunto protestante evangélico, de evangélicos não praticantes, ou praticantes esporádicos, à semelhança do que acontece em outras religiões.

## VIII.

A pretensão dos dados e das considerações que precedem é dar uma idéia da atual situação institucional do campo evangélico gaúcho, mapeando, de certo modo, o terreno para que outras pesquisas possam melhor compreendê-lo. Considero que apesar dos limites metodológicos e das dificuldades encontradas para o levantamento das informações, é possível efetuar algumas afirmações que, repito, não se querem conclusivas mas tendenciais, e que se restringem ao contexto aqui abordado.

Em primeiro lugar, as igrejas evangélicas, pentecostais e históricas, estão presentes em todo o Estado do RGS. Elas parecem obedecer a um plano racional de ocupação territorial. Não há uma região sequer, nem mesmo a tradicional região católica italiana, onde elas não estejam instaladas.

Em segundo lugar, se até alguns anos atrás a região Colonial dos Vales era tida como a mais evangélica do Estado, hoje a maior proporção de templos(igrejas)/ população se encontra na **região do Alto Uruguai. Seria esta, então, nos dias atuais, a região mais evangélica do Estado.**

Em terceiro lugar, embora prevaleça no Brasil a imagem do RGS como um Estado de predominância evangélica histórica, dada a importância do “protestantismo de imigração”, hoje este mesmo Estado é predominantemente pentecostal, embora, em termos nacionais comparativos, o RGS abrigue o maior número de membros de igrejas protestantes históricas.

Em quarto lugar, a Igreja do Evangelho Quadrangular é a denominação

pentecostal predominante em todas as regiões do RGS. E sempre seguida pela Assembléia de Deus e pela Congregação Cristã. Esta é a ordem de importância numérica institucional do pentecostalismo no RGS. A Igreja Universal, embora seja na atualidade a igreja pentecostal que detém maior visibilidade, tanto neste Estado como no Brasil, quanto ao número de templos ela ocupa, no RGS, o sétimo lugar entre as pentecostais e o décimo segundo lugar no somatório das denominações evangélicas. No Brasil, ao que parece, ela ocuparia o quinto lugar entre as evangélicas (Isto É, 13/9/1995).

Em quinto lugar, algumas importantes igrejas evangélicas, como as luteranas, batistas e congregacional, continuam a se manter preferencialmente, mas não exclusivamente, como religiões étnicas (germânicas). Por isso mesmo, se disseminam em maior número na região de colonização alemã e em cidades das demais regiões que contam com uma população de origem germânica. Nelas é comum, ainda hoje, os pastores oficiarem cultos em língua alemã.

Em sexto lugar, sugiro que hoje em dia as denominações evangélicas, menos a Universal como destaquei acima, estariam se multiplicando preferencialmente nas cidades e municípios de porte médio-baixo e nas pequenas cidades e municípios do interior do Estado. Isto deve-se, entre outros, à maior presença evangélica no interior do Estado, especialmente nos últimos cinco anos, e à menor competição religiosa que ali ocorre em relação à capital e às cidades mais populosas, uma vez, por exemplo, que as religiões mediúnicas (espíritas e afro-brasileiras) estão implantadas especialmente nestas últimas cidades.

Em sétimo lugar, os novos crentes pentecostais, em porcentagem aproximada a 70% (Oro, 1991) são recrutados em terreno católico de tendência tradicional/popular, o que sugere existir um trânsito entre essas expressões religiosas, catolicismo/pentecostalismo (embora, via de regra, ele não se dê diretamente e malgrado a ruptura deste último com a devoção aos santos), em razão de certas concepções religiosas muito próximas - embora em graus diferentes segundo as denominações - como a presença e a interferência de um sagrado totalizante e envolvente no cotidiano das pessoas e do mundo em geral, a relação de reciprocidade para com o sobrenatural sem a obrigatória intermediação institucional, a cotidianidade e não extraordinariedade do milagre e da graça, além de práticas ritualísticas semelhantes, prática religiosa devocional, atenção às demandas espirituais e necessidades das pessoas, uso de objetos de mediação do sagrado (especialmente nas igrejas neopentecostais), recorrência de temas comuns, como a noção de pecado, céu, inferno, salvação da alma, julgamento divino etc.

Enfim, em lugar de privilegiar as explicações que relacionam a expansão evangélica à crise socio-econômica e ao empobrecimento, ou ao desencanto resultante da secularização interna promovida pelas instituições religiosas tradicionais (católicas e protestantes), ou seja, ao invés de acentuar as insuficiências socio-econômico-religiosas, prefiro colocar em evidência os méritos das próprias igrejas evangélicas, tais como: a sua dinâmica expansionista - sobretudo das pentecostais, que se tornam religiões mais acessíveis e disponíveis - e notadamente a sua especificidade, em especial a prática religiosa emocional, a proximidade pastor/fiel, a atenção individual aos fiéis, e a veiculação por parte dos pastores de um

discurso direto e de uma mensagem cognitivamente significativa para as camadas baixas e médias baixas da sociedade.

Seja como for, parece evidente que também no Rio Grande do Sul, como de resto no Rio de Janeiro, conforme mostrou a pesquisa do ISER, e em todo o Brasil, verifica-se uma importante expansão evangélica, principalmente pentecostal. Por isso, aplica-se também para o RGS a afirmação de R. C. Fernandes de que "... o movimento evangélico hoje tem um peso simbólico equivalente ao que teve a teologia da libertação (e suas expressões eclesiais) nos anos setenta" (Fernandes, 1994:164).

## Notas

<sup>1</sup> Este texto foi apresentado no GT Religião e Sociedade, do 19. Encontro Anual da ANPOCS, realizado em Caxambu, MG, de 17 a 21 de outubro de 1995.

<sup>2</sup> Para o primeiro momento da pesquisa contei com a colaboração de dois bolsistas de iniciação científica: Loivo Mallmann e Lucielli Galho e para o segundo com o apoio da bolsista Marta Jardim e Gilce Rodrigues, todos alunos do Curso de Ciências Sociais da UFRGS.

<sup>3</sup> No que concerne às igrejas luteranas, saliento que foi aqui também levado em consideração o registro no triênio 90-92 de alguns novos estatutos de algumas igrejas já existentes.

<sup>4</sup> No Rio Grande do Sul as chamadas religiões afro-brasileiras podem ser divididas, idealtipicamente, em três formas ritualísticas: a Umbanda, cujo panteão é formado sobretudo por espíritos de "Pretos-Velhos", "Caboclos" e "Beji"; a Linha Cruzada, cujos rituais giram em torno dos Exus e Pombagiras, e o Batuque, cujos cultos centram-se nos orixás e se configura como o lado mais africano das religiões afro-brasileiras, apoiando-se em elementos mitológicos, axiológicos, lingüísticos e simbólicos das tradições Jeje-Nagô. Essas três tendências são, de certo modo, recorrentes em todo o Brasil, nominadas, porém, diferentemente, e recebendo adaptações regionais. Nenhuma delas constitui um tipo "puro".

<sup>5</sup> As quatro federações mais importantes do Rio Grande do Sul, em se tratando do número de terreiros filiados, são as seguintes: a União

de Umbanda do Rio Grande do Sul, fundada no ano de 1953, a Congregação Espiritualista de Umbanda do Rio Grande do Sul, fundada em 1961, a AfroBras, fundada em 1977, a Afro-Rito, fundada em 1985.

As federações constituem organizações um tanto ambíguas pois não fazem parte do aparelho do Estado, nem o substituem. Elas não detêm um poder de legitimação oficial das organizações filiadas. No entanto, possuem personalidade jurídica e não deixam de ter um poder regulador junto às casas de religião fazendo a intermediação das mesmas com a sociedade civil e mesmo com o Estado.

<sup>6</sup> O reconhecimento da importância que as religiões afro-brasileiras detem no Rio Grande do Sul ocorre muito mais nos países do Prata - em razão do intercâmbio religioso que se estabeleceu entre essas regiões nos últimos anos - e menos no resto do Brasil, onde, via de regra, o Rio Grande do Sul não é mencionado, algumas vezes nem mesmo por estudiosos do tema, quando se referem à presença das religiões afro-brasileiras em território nacional.

<sup>7</sup> Os centros espíritas localizam-se nas principais cidades do Estado, a saber: em Porto Alegre 108, em São Leopoldo 48, em Santa Maria 39, em Pelotas 35, em Santo Ângelo 22, em Uruguaiana 22, em Livramento 19, em Passo Fundo 19 e em Caxias do Sul 16 centros.

<sup>8</sup> Este fato pode ter alguma relação com a tradição letrada e administrativo-racional destas igrejas, especialmente as históricas, que atribuem um importante valor ao documento escrito e às fórmulas organizativas burocráticas.

<sup>9</sup> O luteranismo possui uma longa tradição no RGS visto ter sido trazido pelos imigrantes alemães no início da imigração, em 1824. Trata-

se da IECLB. A IELB, ligada ao Sinodo de Missouri, EUA, iniciou a sua missão no Brasil, através do RGS, em 1900.

Segundo Mendonça,

"... a IELB se distingue da IECLB pela sua posição conservadora e confessionalista expressa no lema "agora e sempre a Palavra de Deus e a doutrina de Lutero não se desvanecerão" (Prien, 1985, p. 735). É, segundo Prien, eticamente rigorista e fundamentalista no seu biblicismo de inspiração verbal; o seu confessionalismo se insere no desejo de encarnar o verdadeiro luteranismo" (Mendonça, 1989:56).

10

Como frisei na nota 3, ressalva-se que no tocante às igrejas luteranas nem sempre se trata do registro de uma nova igreja mas, às vezes, do registro de um novo estatuto de uma igreja fundada já há algum tempo.

11

A divisão do Estado em doze regiões culturais é uma entre outras divisões possíveis e foi proposta pelo intelectual e folclorista gaúcho, Barbosa Lessa. Trata-se de uma divisão que além do aspecto geográfico, leva em consideração características históricas, étnicas, culturais etc, de cada região. Cada uma delas possui um município base. Assim, a Região do Litoral Norte possui Osório como principal município; Litoral Sul o município de Rio Grande; Alto-Uruguaí: Erechim; Missões: Santo Ângelo; Planalto: Passo Fundo; Campos de Cima da Serra: Vacaria; Região Colonial da Serra: Caxias do Sul; Região colonial dos Vales: Santa Cruz do Sul; Região Central: Cachocheira do Sul; Região Metropolitana: Porto Alegre; Campanha: Santana do Livramento e Região Sul: Rio Grande.

Ruben G. Oliven também adota essa divisão do Estado do Rio Grande do Sul quando mapeia as entidades tradicionalistas existentes neste Estado (Oliven, 1992).

12

Os líderes locais das igrejas do Evangelho Quadrangular, da Deus é Amor, da Universal e também da Metodista, Episcopal e Adventista, me asseguraram que o registro dos novos templos das suas denominações erguidos neste Estado ocorre nos cartórios de outras capitais onde se situam as suas sedes nacionais, especialmente em São Paulo e no Rio de Janeiro.

13

As Igrejas luteranas, a episcopal e a congregacional, estão organizadas em paróquias e comunidades, a presbiteriana em paróquias e capelas, ou missões, as batistas e a metodista em igrejas e congregações e a Adventista do Setimo Dia em igrejas e grupos. Geralmente,

uma paróquia (luterana, congregacional, presbiteriana, episcopal), ou igreja (batista, metodista e adventista), é criada quando há um conjunto de membros capaz de manter um templo e seus dirigentes. Possui, neste caso, certo grau de autonomia. Já as "comunidades", "capelas", "missões", "congregações", ou "grupos", estão vinculados a uma paróquia ou igreja. Geralmente não possuem um pastor próprio e nem sempre possuem um templo, os rituais podendo acontecer em templos mas também em salões ou mesmo em casas de família.

Esta última observação vale também para as igrejas pentecostais, ou seja, elas também erguem um templo quando há um número de fiéis capaz de fazê-lo e especialmente capaz de "manter" um pastor. A exceção fica por conta da Deus é Amor e principalmente da Universal que após uma análise de mercado, erguem um templo em determinada região por vezes sem ter nenhum fiel, iniciando sua ação proselitista.

14

A Igreja Episcopal Anglicana do Brasil originou-se no RGS, em 1898, através da ação missionária de dois pastores Episcopalianos norte-americanos que chegaram no Brasil em 1889. Do RGS a Igreja se espalhou para o Rio de Janeiro, em 1908, e para São Paulo e Santa Catarina, em 1920 (Mendonça, 1989:71).

15

A estas igrejas, reconhecidas como pertencentes ao protestantismo histórico, é preciso acrescentar duas outras denominações que possuem uma forte presença no RGS mas que não se reconhecem nas fileiras das igrejas evangélicas. São a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (Mormons), que possui no RGS 120 igrejas, e os Testemunhas de Jeová, que possuem no RGS 240 salões (templos).

16

A Igreja Evangélica Pentecostal Cristã foi fundada no RGS, na cidade de São Gabriel, em 1956, pelo Pastor Marino Prudencio Moreira, que se auto-denomina Bispo Prudêncio. Trata-se de uma igreja que se quer pentecostal mas que ao mesmo tempo realiza certos rituais e veicula um discurso muito próximo do catolicismo tradicional.

17

Todos os números que precedem, obtidos há dois ou mais anos atrás, estão hoje modificados e certamente para mais. Infelizmente, por ocasião da pesquisa de campo, não foi possível obter o número de congregações e de pontos de pregação das igrejas Assembleias de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Brasil para Cristo, Universal, Pentecostal Cristã e Batistas renovadas.

18 Dou, a título de ilustração, o nome de algumas igrejas pentecostais "menores", ao menos quanto ao número de templos que possuem no RGS: Igreja Evangélica Cruzada Pentecostal Brasileira, Igreja Evangélica Pentecostal do Ministério da Última Hora, Igreja Missionária Jesus é o Caminho, Igreja Evangélica Pentecostal do Deus Vivo, Igreja Evangélica Pentecostal Porta da Fé, Igreja Pentecostal Luz da Verdade, Igreja Evangélica Pentecostal Ceifeiros da Última Hora, Igreja Evangélica Pentecostal Jesus é o Poder, etc.

19 Considerando que cada templo evangélico tem ao menos um pastor - muitas vezes há mais de um deles atuando num mesmo templo - e levando-se em conta a atual população do RGS (9.054.875 habitantes), nota-se que há um funcionário religioso evangélico para 4.826 habitantes. Dependendo da concentração evangélica em algumas áreas, a relação pastor/população pode aumentar.

Relativamente às religiões afro-brasileiras, a relação seria de um pai de santo para 4.500 pessoas.

No contexto católico, a relação é de um sacerdote para 6.109 habitantes. Esta proporção é a maior do Brasil, cuja média é de 9.935 habitantes por presbítero (CERIS, 1993:915).

20 Note-se que incluo na tabela 5 somente as paróquias e igrejas, ficando de lado as comunidades, pontos de pregação etc.

21 Será aqui contabilizada somente a população dos municípios nos quais estão implantadas igrejas/paróquias evangélicas. Resulta disso a diferença populacional numa mesma região, segundo se trata de igrejas históricas ou pentecostais. Utilizo aqui dados do IBGE, Divisão de Pesquisa do RGS, data base 31.12.93.

22 Os municípios que apresentam a melhor proporção templo/habitantes nas demais regiões do Estado são os seguintes: Litoral Norte: Santo Antonio da Patrulha, com 1 templo para 2.694 pessoas; Litoral Sul: São José do Norte com 1 templo para cada 2.764; Missões: Santo Ângelo com 1 templo para 2.522; Planalto: Ijuí com 1 templo para 2.644; Campos de Cima Serra: São José dos Ausentes com 1 templo para 2.890; Região Colonial da Serra: Bento Gonçalves com 1 templo para 4.295; Colonial dos Vales: Nova Esperança do Sul com 1 templo para 1.870; Central: Ponte Preta com 1 templo para 2.231; Campanha: Dom Pedrito com 1 templo para 2.966 e Zona

Sul: Pedro Osorio com 1 templo para 2.114 pessoas.

23 Segundo dados do IBGE de 1991, cerca de 60% da população da região norte do Estado do RGS, na qual se inclui a região do Alto Uruguai, residia no meio rural. Outrossim, aproximadamente 55% dos chefes de domicílios da região percebem até 1 salário mínimo.

24 Interessante observar que R. Oliven também encontrou nos pequenos municípios das regiões do Litoral Norte, Campos de Cima da Serra e Central, a maior proporção de entidades tradicionalistas gaúchas em relação à população. Para este autor, um dos aspectos a considerar neste fato consiste no

"...fato de que nos municípios maiores e mais urbanizados, além das atividades rurais não serem predominantes, há outras formas de lazer e recreação tais como cinemas, teatros, bares, shows etc. É claro que essa relação não é direta e unívoca, havendo peculiaridades que variam de município para município" (Oliven, 1992:91).

25 No Alto Uruguai, por exemplo, há municípios como Erechim, Cruz Alta e Santa Rosa, cuja população está entre 60 e 75 mil habitantes. No Planalto, Passo Fundo possui quase 150 mil habitantes, Ijuí e Cruz Alta cerca de 70 mil. Nas Missões, as populações de Santo Ângelo, São Borja e Santiago, possuem entre 52 e 73 mil habitantes.

26 A Igreja Universal é uma exceção por estar implantada unicamente nas cidades de porte médio e grande. Isto deve-se, a meu ver, especialmente a dois aspectos: de um lado à própria dinâmica dessa igreja que requer, precisa lidar com um número relativamente alto de pessoas e, de outro lado, à existência nas cidades grandes de religiões mediúnicas, em cima das quais a Universal encontra um dos importantes sinais diacríticos de construção da sua identidade. Neste sentido, é interessante observar que a implantação da Universal na Argentina, Uruguai e em outros países latino-americanos deu-se após a implantação das religiões afro-brasileiras nos mesmos. Ou seja, a Universal parece que se expande no rastro das religiões afro-brasileiras.

27 Ao menos no RGS percebe-se uma relação próxima entre o rural e o urbano. Por exemplo, os "bens da civilização", mesmo televisão parabólica, são encontrados em todas as regiões do Estado, mesmo no campo, isto é, nas comunidades interioranas. A exploração da agricultura e pecuária está ocorrendo cada vez mais por empresários rurais que muitas vezes

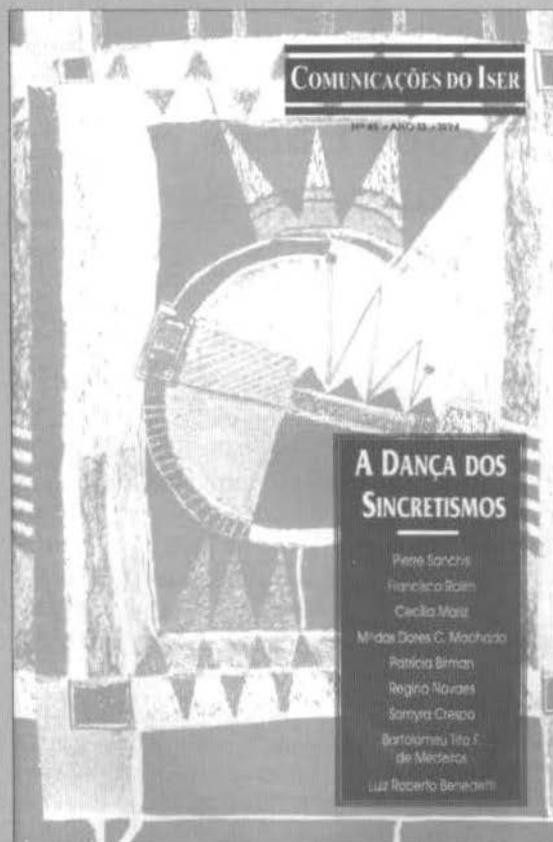
residem nas cidades e que adotam um processo de racionalização que não pode prescindir da tecnologia sofisticada e do apoio bancário.

28 Os números da PINAD para o RGS são os seguintes: católicos: 82,3%, protestantes 12,3%, espíritas 2,5%, religiões afro-brasileiras 2,1%, outras 0,8%. Essas porcentagens são muito relativas, como sabemos, especialmente devido ao sincretismo religiões afro-brasileiras/catolicismo.

### Bibliografia

- CERIS. **Anuário Católico 1993**. Rio de Janeiro, 1993.
- CORTEN, André. **Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique**. Paris, Karthala, 1995.
- EHLERT, Heinz (org). **Anuário Evangélico, 1995**. São Leopoldo, Ed. Sinodal, 1995.
- FERNANDES, Rubem César. *Governo das Almas: As Denominações Evangélicas no Grande Rio*. In: VALLE, Rogério & SARTI, Ingrid (org). **Nem anjos nem demônios**. Petrópolis, Vozes, 1994: 163-203.
- FRESTON, Paul. *Breve história do pentecostalismo brasileiro*. In: **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis, Vozes, 1994:67-162.
- HUNSCHE, Carlos Henrique. **Protestantismo no Sul do Brasil**. Porto Alegre, EST, 1983.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Um panorama do protestantismo brasileiro atual*. in: Leilah Landim (org). **Sinais dos tempos: tradições religiosas no Brasil**. Rio de Janeiro, ISER, 1989: 37-86.
- OLIVEN, Ruben George. **A parte e o todo. A diversidade cultural no Brasil-Nação**. Petrópolis, Vozes, 1992.
- ORO, Ari Pedro. *Negros e brancos nas religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul*. in: **Comunicações do ISER**. Rio de Janeiro, N. 28, 1988:33-54.
- ORO, Ari Pedro. *Mobilidade religiosa dos católicos no Sul do Brasil*. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. V. 51, Rio de Janeiro, junho 1991:309-331.
- PRANDI, Reginaldo & PIERUCCI, Antonio Flavio. **Religiões e voto no Brasil: as eleições presidenciais de 1994**. Paper apresentado no 18. Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, Minas Gerais, novembro de 1994, 45 p.
- REVISTA ISTO É, de 13/09/1995.
- SANCHIS, Pierre. *O repto pentecostal à cultura católico-brasileira*. In: VALLE, R. & SARTI, I. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis, Vozes, 1994:34-63.

# Comunicações do ISER



À Venda no ISER,  
Ladeira da Glória, 98  
Tel: 265 5923

---

# **A**s Implicações Éticas dos sentidos Nova Era de comunidade

**Leila Amaral**

## **Introdução**

Um dos grandes desafios éticos na nossa “alta modernidade” tem sido definir o que significa “estar junto” ou “viver com”. Uma grande discussão ao redor do tema tem mobilizado teóricos e ativistas”, na busca de caminhos para a convivência humana na sociedade contemporânea, e levado a alguns tipos de práticas comunitárias, entre elas as experiências do movimento Nova Era relacionadas com a restauração da “harmonia” e da “totalidade” nas dimensões individual, ecológica e social.

Como tema central deste artigo, discutirei o “ideal de comunidade” no movimento Nova Era, através de algumas de suas maneiras de “viver junto” como diferentes respostas a esse ideal, expressando, *performativamente*, valores, significados, medos, desafios, paradoxos, emoções, contradições, idéias e ideais que têm sido lançados pela sociedade contemporânea.

Meu objetivo é apontar algumas pistas interpretativas sobre a conexão entre a linguagem de cura no Movimento Nova Era, subjacente a uma espécie de obsessão pela cura, e o tema relativo ao ideal de comunidade. Por meio dessa linguagem, simpatizantes e participantes do movimento parecem expressar um compromisso não só com o bem-estar individual, mas também com a restauração do bem-estar na vida quotidiana, na comunidade humana e não-humana, e da integração planetária.

Essa obsessão pela cura apresenta-se, inclusive, como uma atitude de suspeita em relação ao mundo contemporâneo e é expressa, no discurso Nova Era, como uma crise avassaladora que assola o nosso planeta<sup>1</sup>. O termo “Nova Era” estaria ligado, assim, a uma idéia de cura como “transformação radical”, idéia que perpassa as diferentes variantes deste discurso, seja o da “transformação astrológica”, da “catástrofe iminente” ou da “transformação de paradigma”. Seus mais ardorosos participantes afirmam que estão preocupados com o desenvolvimento harmonioso dos seres humanos e comprometidos com o movimento mais importante ao redor



do globo: a transformação da consciência, primeiro no plano interno-individual, com efeitos positivos no mundo físico e na humanidade como um todo. Trata-se, enfim, da restauração da saúde da terra, concebendo-a como “a grande reconciliação”.

Não é minha intenção, no entanto, no espaço deste artigo, analisar as práticas Nova Era de cura que são inúmeras e sujeitas às mais variadas combinações. Irei me valer apenas da linguagem de cura que articula temas recorrentes como “auto-conhecimento”, “circulação de energia”, “integração corpo, mente e espírito” e oferece a seus participantes meios simbólicos para pensar e ritualizar transformações desejadas e imaginadas nas dimensões pessoais, interpessoais e globais.

Após uma breve apresentação do Movimento Nova Era e de suas raízes culturais, foram escolhidas para a discussão do tema central desse artigo as experiências de Rajneeshpuram, em Oregon, nos Estados Unidos, e da Fundação Findhorn, na Escócia, como tentativas diferentes de atualizações do ideal de comunidade. Essa escolha se justifica por se tratarem de duas experiências paradigmáticas no interior do Movimento Nova Era, frente a outras experiências de menor porte, e, principalmente, pela influência que exerceram ou vêm exercendo entre participantes e simpatizantes ao redor do globo, para além das fronteiras do movimento.

Rajneeshpuram não existe mais, desde 1985, quando da expulsão de Bhagwan Shree Rajneesh dos Estados Unidos e o conseqüente abandono da experiência comunitária como vinha se constituindo. No entanto, o movimento Rajneesh hoje, apesar de mais descentralizado, mantém sua sede em Poona, na Índia, onde recebe visitantes interessados no treinamento de suas terapias, difundindo suas idéias nos Centros de Terapia Sannyasin ou em pequenas comunidades autônomas, por meio de redes de trabalho, livros, promoção de cursos e *workshops* em diferentes países, entre eles o Brasil.

Para a Fundação Findhorn se dirigem, todos os anos, milhares de visitantes, pessoas e grupos de pessoas de países diversos, para participar de suas inúmeras atividades e, principalmente, experimentar a eficácia transformadora da vida comunitária. Além dos programas oferecidos e realizados nas fronteiras da Fundação e arredores, Findhorn mantém uma vasta rede de conexões internacionais, troca de trabalho com grupos de diferentes nacionalidades, inclusive brasileiros<sup>2</sup>, e serviços prestados na área empresarial, na formação de recursos humanos.

Finalmente, será dada atenção ao “significado de comunidade” implícito no movimento difuso da Nova Era na cidade, cujos participantes e simpatizantes não só se encontram fora do núcleo de uma comunidade, nos termos tradicionais, como não formam grupos coesos ou fixos ao redor de uma crença ou doutrina. Ao contrário das experiências comunitárias fechadas e restritas, atualmente cada vez menos expressivas em termos numéricos, essas experiências vêm se expandindo rapidamente no espaço da metrópole e parecem marcar cada vez mais o estilo propriamente Nova Era de ser<sup>3</sup>.

## **Característica central do Movimento Nova Era: Pensando sobre Raízes Culturais**

O movimento Nova Era, nome pelo qual é geralmente conhecido, não pode ser apresentado como um movimento organizado ou homogêneo. Na realidade, ele inclui uma série de estilos de vida variados e comporta significados diferentes para pessoas diferentes. Não chega, portanto, a constituir grupos fixos com concepções doutrinárias, teológicas ou filosóficas determinadas, seja na forma de igrejas ou seitas, nem se restringe a uma atividade básica entre as inúmeras que se apresentam com os rótulos de "esotéricas", "terapias alternativas", "não convencionais", "xamânicas", "medicina holística de integração mente-corpo-espírito", "técnicas espirituais e de autodefesa psíquica", "meditação", entre outros. As atividades sempre combinadas tendem a ser oferecidas, principalmente na cidade, pelos "Centros Holísticos" ou "Centros Integrados", muitas vezes conhecidos como "Centros de Terapias Alternativas"<sup>4</sup>. Todavia, tentativas de constituição de comunidades, algumas com fortes marcas identitárias, fazem parte da história do movimento e ainda hoje se fazem sentir, senão na forma de totalidades fechadas, na forma de um ideal procurado e reinterpretado como procurarei sugerir neste artigo.

Trata-se, portanto, de um movimento que vem se constituindo como um campo de discurso variado, mas em cruzamento, por onde passam: os herdeiros da contracultura com suas propostas de comunidades alternativas; o discurso do auto-desenvolvimento na base das propostas terapêuticas atraídas por experiências místicas e filosofias holistas; os curiosos do oculto, informados pelos movimentos esotéricos do século XIX; o discurso ecológico de sacralização da natureza e do encontro cósmico do sujeito com sua essência e a reinterpretação *yuppie* dessa espiritualidade centrada na perfeição interior, através dos serviços Nova Era oferecidos para o treinamento de recursos humanos, nas grandes empresas capitalistas.

Todavia, para uma caracterização primeira, podemos dizer que existe uma considerável constância no movimento, no que se refere à linguagem da *self spirituality*, cuja afirmação básica está centrada na existência de uma realidade interior - o "verdadeiro eu" - que é perfeita e fonte natural de tudo que é bom na vida: o amor, a sabedoria, a iluminação, a criatividade e o poder<sup>5</sup>. Em ligação cósmica com a verdadeira essência da vida, esta realidade interna poderá exprimir a manifestação do espírito, da divindade ou do criador no mundo humano. O Movimento Nova Era é, assim, indubitavelmente, herdeiro de duas modalidades de individualismo que emergem na Moderna Sociedade Ocidental, a partir do século XVIII.

A primeira modalidade corresponde a um "individualismo humanista", cuja motivação metafísica básica encontra-se no par "liberdade" e "igualdade". A verdadeira essência do homem proviria de sua natureza perfeita e universal, sem distinções ou distorções, subjacente ao indivíduo particular e historicamente determinado. Para realizar essa essência seria necessário, portanto, segundo esta versão, liberar o indivíduo das influências históricas, das restrições de caráter político, corporativo e religioso e das pressões institucionais consideradas artificiais. O

princípio moral norteador seria, nesse caso, a busca de expressão pelo indivíduo do seu ser mais profundo: o homem em geral. A *liberdade*, assim entendida, é a condição fundamental para fazer emergir a existência humana do estado de mera latência em que se encontra para que ela se atualize em toda sua potencialidade.

A segunda modalidade corresponde a um "individualismo subjetivista". Mantém-se a noção de *liberdade* como denominador comum entre as duas modalidades de individualismo, mas, nesta segunda versão, o princípio moral norteador é a busca da "alteridade" e "liberdade autêntica" pelo cultivo interior. Trata-se, finalmente, da emergência do "indivíduo psicológico", determinando a si mesmo de dentro para fora, buscando distinguir-se dos outros, através da exploração e expressão dos aspectos idiossincráticos das personalidades individuais, na direção da subjetividade e da demarcação de sua identidade. O valor moral básico da noção de indivíduo passa a ser moldado pela busca do "auto-aprimoramento" e da "liberdade da diferença", em combate ou em entrelaçamento com a busca por universais<sup>6</sup>.

À articulação dessas duas modalidades poderíamos denominar "expressivismo psicológico", o qual vem assumindo um estatuto ético numa sociedade que elegeu como tema central de seu cosmos sagrado a sacralização do indivíduo na sua tarefa interminável de auto-realização e auto-expressão.

O movimento Nova Era, no Brasil e em outros países onde tem-se desenvolvido, vem atraindo principalmente pessoas das classes médias urbanas, que apresentam afinidade eletiva com o "expressivismo psicológico", na sua busca por "autenticidade", "liberdade" e "auto-aperfeiçoamento". Grande número de atividades ou serviços são oferecidos com o objetivo de ajudar os clientes na sua "mudança", baseando-se na concepção de uma integração mente, corpo e espírito e na busca de melhor conhecimento de si mesmo e de seus relacionamentos<sup>7</sup>.

Estas atividades são sempre consideradas de cura, no sentido amplo de "a grande reconciliação". Elas apontam, no entanto, para vários caminhos e ênfases variadas em relação à forma individualizada da espiritualidade, à concepção da divindade interior, ao tipo de conexão com a ordem cósmica, natural e social e, principalmente, à natureza do reino interno. A ênfase pode cair sobre o par *amor-sabedoria* ou *energia-poder*. O primeiro refere-se a um sistema de convicções com base no equilíbrio, fraternidade, perdão, amor, diferenças em harmonia, enquanto o segundo refere-se a um sistema de convicções com base na eficácia, competição, controle, domínio e diferenças em luta ou conflito.

Junto a esta busca do "verdadeiro eu", cuja ênfase se faz na direção do estatuto sagrado do "auto-desenvolvimento" e "auto-realização", é preciso ressaltar também o papel do "imaginário holístico" subjacente à linguagem de cura destas atividades. De acordo com Beckford, o "imaginário holístico" localiza o sagrado na relação mútua do *self* com o contexto cósmico mais do que no indivíduo idealizado - fechado nele mesmo - ou na noção de direitos humanos universais (Beckford, 1984). O "imaginário holístico" oferece, através das experiências Nova Era de cura, o contexto de significados últimos para a vida humana, enfatizando a interdependência entre as dimensões física, espiritual e material da vida humana e

a relação primeira de todos os seres entre si e com o universo, oferecendo aos seres humanos apenas duas alternativas: criar o conflito ou a harmonia entre essas múltiplas dimensões. O ato de curar colocar-se-ia, assim, do lado do restabelecimento da harmonia, como uma escolha moral de renovação da amizade, estabelecimento da paz, conciliação de opostos, nos diferentes domínios da vida individual, coletiva e planetária, isto é, a “grande reconciliação”<sup>8</sup>.

Desta forma, a linguagem do corpo vem assumindo um importante papel na restauração, simbólica e ritual, da comunicação entre o indivíduo e o todo da vida, incluindo tanto a vida quotidiana como a vida planetária e natural.

Assim, frente à matriz cultural moderna da qual o movimento é parte e às possíveis reações que a ela apresenta, vem-se colocando a seguinte questão sobre as práticas Nova Era: suas “vivências” representariam uma ruptura em relação ao eixo cultural dominante da “sociedade moderna” ou expressariam, ao contrário, uma subordinação prévia a este eixo? Apontando para uma terceira alternativa, acredito que estas “vivências” não se limitam a expressar uma subordinação ao eixo dominante, nem um deslumbramento vanguardista quanto a sua superação.

É possível reconhecer numa forma de pensar que Derrida definiu como “metafísica da presença” (1976) e Adorno como “lógica da identidade” (1973) uma das raízes culturais dessa obsessão Nova Era na “grande reconciliação”. A característica básica desta lógica estaria no desejo de pensar as coisas juntas, formando uma “unidade”, uma “totalidade” ou “sistema”. T tamanha preocupação com a unidade apresenta-se, segundo estes autores, como um apelo ontológico subjacente ao pensamento social, político e filosófico moderno, podendo reconhecê-lo, como sendo, paradoxalmente, a base:

a) Do conceito de indivíduo como unidade auto-suficiente, cujas raízes se encontram na tradição filosófica desde Descartes, passando por Kant até Husserl, na qual o sujeito-indivíduo é entendido como uma unidade e o ponto de partida de todo pensamento e significado. Em termos éticos, esse pensamento acaba por priorizar, nos campos social e político, a *separação*, como o ideal da vida social, mais do que a *diferença*.

b) Do ideal de uma totalidade consistente, o qual se encontra por trás do pensamento social e político moderno e aponta, com os conceitos de sistema, equilíbrio homeostático, todo coerente ou síntese, para a  *fusão*, como o ideal social, mais do que para a *diferença*<sup>9</sup>.

Ambas as alternativas, em sua forma paradigmática, geram um tipo de lógica que define uma identidade tanto pessoal quanto social, como uma totalidade fechada. O efeito ético nos campos epistemológico, político, social e psicológico pode ser, então, um processo ininterrupto de separar o “puro” do “impuro”, numa busca frenética de coerência, às custas de criar, paradoxalmente, todos os tipos de distinções, separações e dualidades.

Portanto, se as alternativas morais em relação ao “viver junto” emergem, exclusivamente, dos limites dessa “metafísica da presença” ou “lógica da identidade”, as únicas opções seriam: “comunidades fechadas”, na sua identidade coercitiva,

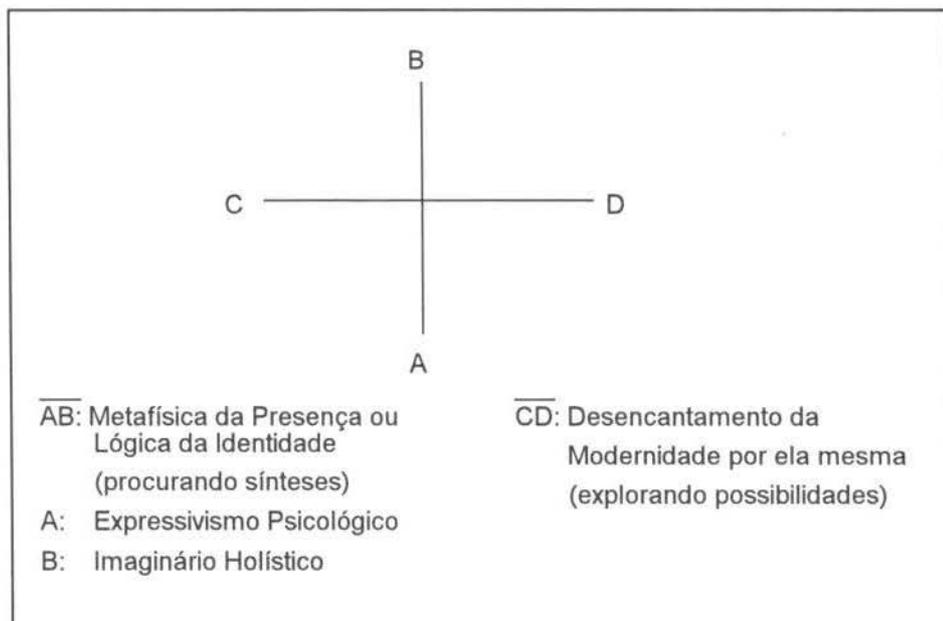
ou uma coleção de “indivíduos separados”, na sua solidão metafísica.

Eis um dos mais pungentes desafios que têm sido enfrentados hoje, na nossa “alta modernidade”. Teóricos e ativistas mostram-se desejosos em oferecer uma crítica contra a ontologia social do “individualismo liberal”, sua noção de indivíduo autônomo, tanto quanto da alienação e fragmentação que lhe segue. Como consequência desse esforço, emerge um renovado interesse ao redor do tema “comunidade”<sup>10</sup>.

Nos termos de Bauman, a pós-modernidade, que ele chama de “a idade da contingência”, é também “a idade da cobiça por comunidade” (Bauman, 1991:246). Segundo Nancy, a história da modernidade pode ser definida como uma obsessão para recriar comunidade, expressando um sentimento de perda da comunidade cujas raízes ele localiza na “consciência da perda da comunidade cristã” (Nancy, 1991:10).

Todavia, se as dicotomias tais como *individualismo / comunidade* ou *self separado / self compartilhado* são mantidas, o ideal de comunidade continua a participar daquela “metafísica da presença” que nega a diferença, seja por separação ou fusão, mesmo se em novas e sofisticadas formas.

Retornando às experiências de comunidade, no interior do movimento Nova Era, meu objetivo será compreender algumas de suas variantes como tipos de reação dramática a esse desafio por pessoas comuns - fora do debate acadêmico, embora fazendo-lhe eco<sup>11</sup>.



Poderíamos representar pelo eixo AB as tradições da modernidade ou “metafísica da presença”, cujas variantes - “individualismo liberal” e “ideal de uma totalidade consistente” - apareceriam no movimento Nova Era nas suas duas tendências - “expressivismo psicológico” (pólo A) e “imaginário holístico” (pólo B).

A busca da individualidade autêntica pelo cultivo e aprimoramento do *self* - realidade interna ao indivíduo e dotada de vontade e autoridade alheias a qualquer tipo de englobamentos, regras e convenções que lhe são externas - presente nas psicotecnologias Nova Era, as faz aproximar do pólo A. Por sua vez, o desejo de junção ou identificação absoluta entre os diversos reinos da existência poderia ser visto, a princípio, como uma radicalização da metafísica da presença, em direção ao pólo B. O desejo da grande fusão que está na base do “imaginário holista” vem sustentando o “ideal de comunidade” no movimento Nova Era, cujas experiências concretas têm sido pensadas como alternativas à fragmentação da sociedade moderna. No entanto, minha primeira sugestão é que, na suas formas paradigmáticas, ambas as modalidades não se contraporiam à matriz cultural moderna. Poderíamos dizer, ao contrário do que pensam seus próprios protagonistas, que elas tendem a representar a radicalização do imaginário moderno, na busca de sua realização plena, seja na forma do indivíduo todo poderoso ou de comunidades absolutas.

Mas, por outro lado, e aqui segue minha segunda sugestão, poderíamos representar pelo eixo CD as possíveis contratendências dentro do coração mesmo da modernidade, alguma coisa similar ao que S. Benhabib tem chamado de “desencantamento da modernidade por ela mesma” (1992:68) e Paul Morris de “destraditionalização da modernidade” (1994). Isto é, o colocar em questão de todas as formas de autoridade e tradição, incluindo aquelas da própria modernidade. Acredito, assim, que é possível sugerir também a existência de algum tipo de contratendência Nova Era à modernidade devido, por exemplo, a duas de suas características: a atitude de suspeita contra o “velho paradigma”, e sua “carnavalização espiritual”.

Não é minha intenção, contudo, dizer que uma contramodernidade Nova Era possa ser apresentada como uma revolução ou ruptura em relação às tradições modernas. Sugiro, apenas, a possibilidade de compreender este fenômeno como um conjunto de diferentes práticas pelas quais um tipo de interrupção dessas tradições pode ter lugar.

Usando uma linguagem gráfica, o movimento de cruzar o eixo AB pelo eixo CD, deslizando sobre ele e transitando ao longo de suas alternativas, pode mostrar alguns desarranjos ou distúrbios na atualização da “metafísica da presença” ou “lógica da identidade”.

Se esse movimento pode realmente acontecer, nós poderíamos observar então alguns tipos diferentes de “distúrbios” que seriam provocados no eixo AB pelo eixo CD, de acordo com o mais alto ou mais baixo grau de intensidade ou frequência do deslizar de contratendências<sup>12</sup>.

## A Comunidade em Rajneeshpuram

Bhagwan Shree Rajneesh começa a atrair seguidores ocidentais para os seus campos de meditação desde 1970, ainda na Índia, primeiro numa pequena comunidade rural perto de Bombay e, mais tarde em 1974, em Poona<sup>13</sup>. Com espírito de renúncia, o principal objetivo desses seguidores era aprender a viver em comunidade com amor, aceitação e em total comunhão com o seu "mestre espiritual". A partir de 1974, esses seguidores ocidentais chegam em massa, na Índia, atraídos pelos grupos de terapia iniciados em Poona, considerada como o lugar de realização de uma "psicoterapia radical". Segundo Thompson e Heelas:

"Líderes de grupos de terapia famosos e influentes da Europa e dos Estados Unidos difundiram a notícia que Bhagwan revelava as limitações de seus trabalhos anteriores. Segundo eles, Bhagwan oferecia uma oportunidade para as pessoas alargarem-se na direção da dimensão espiritual (Thompson e Heelas, 1986:19)."

Rajneesh tinha como missão incluir absolutamente tudo dos dois mundos - oriental e ocidental - na sua concepção de "transformação radical", desde os ensinamentos do Sufismo, Tantrismo, Yoga, Islamismo, Hinduísmo, Cristianismo e Alquimia até os benefícios materiais provenientes do desenvolvimento tecnológico moderno, além das influências da filosofia de Nietzsche, as invenções de Gurdjieff para o discernimento pessoal e as orientações terapêuticas de Wilhelm Reich.

As técnicas para provocar o *Budhahood* tornavam-se, assim, meios para construir um tipo completamente diferente de comunismo o qual deveria incluir todas as possibilidades para tornar a consciência humana uma totalidade e os seres humanos mais ricos, através da síntese de todos os caminhos.

Transformação radical implicava, em última instância, a criação de um novo homem e de uma vida comunitária como a possibilidade concreta da negação absoluta da sociedade existente. Foi esse espírito que animou a construção de Rajneeshpuram, em Oregon, nos Estados Unidos, a partir de 1981, para ser a expressão paradigmática do desejo de seus seguidores em criar uma comunidade como uma fusão comunal plena<sup>14</sup>. Esse desejo, tornado quase uma obsessão, transformou os *sannyasins*, na América, *outsiders* de toda a cultura.

O movimento pretendia oferecer a seus membros uma radical orientação terapêutica para o alcance da consciência interior e de sua autenticidade, baseada em um ideal de individualismo radical, aliado à rejeição de todos os sistemas normativos. Um novo homem deveria surgir absolutamente livre da coerção da família, igreja, governos e cultura. Distinções entre falso e verdadeiro ou entre certo e errado eram tratados como ilusão, negando a legitimidade de todas as formas institucionais, vistas pelos indivíduos como perturbadoras e corrompidas. Tal forma de individualismo radical encontrava-se, sintomaticamente, dentro de uma forma também radical de comunidade centralizada na autoridade carismática de Bhagwan Rajneesh<sup>15</sup> e como consequência da confusão entre igualdade e identidade<sup>16</sup>.

Neste caso, o processo de cura, em Rajneeshpuram, através de suas terapias

catárticas, pode ser percebido como um meio para alcançar a *perfeição perfeita*, na dimensão individual e comunitária, mudando-se daqui - do processo temporal e contraditório da vida social - para um além, representado por um ideal de comunidade que se expressa na obsessão em dicotomizar o “puro” do “impuro”.

Como consequência dessa sua característica, o movimento Rajneesh deixou pouco lugar para a negociação da realidade, despertando, entre seus membros, um crescente sentimento de se constituírem uma elite espiritual.

Essa tendência vem sendo interrompida desde 1985, devido ao tumultuoso período que se sucedeu ao desastre em Oregon, consequência do conflito violento entre os membros de Rajneeshpuram e seus vizinhos. Desde então, o movimento tem-se apresentado como uma rede internacional de relações, sem um visível controle centralizado. Observa-se, hoje, uma proliferação de pequenos centros, bastante dependentes da sociedade circundante, os quais se mantêm oferecendo serviços para a população em geral. Atualmente, a ênfase do movimento tem sido no aspecto experimental dos primeiros tempos, em Poona, relacionado preferencialmente às técnicas de terapias para a “auto-descoberta” ou “iluminação pessoal”, do que à adoração de um guru.

## **A Comunidade em Findhorn**

Para enfrentar o dilema e o fracasso da história das comunidades frente à dominação, opressão, exterminação ou exploração, alguns experimentos comunitários, como é o caso da Fundação Findhorn, no norte da Escócia, vêm afirmando que a vida em comunidade consiste no respeito pela realização das capacidades e objetivos do indivíduo. A relação individualismo e comunidade é buscada numa dialética na qual cada um dos termos é a condição do outro. Com este objetivo, a Fundação Findhorn apresenta-se como um laboratório para a transformação da consciência, a fim de criar novas identidades para o “viver junto”.

Como em Rajneeshpuram, a tensão que persegue esse tipo de experimento é a persistência de um forte sentimento de comunidade quando se busca manter, ao mesmo tempo, uma ampla área de liberdade individual. Tornar possível o desenvolvimento e a consciência de um *self* altamente expressivo, procurando defini-lo em termos comunitários, é o desafio a enfrentar. Em Findhorn, contudo, não existe guru nem diferenças entre virtuosos - uma elite espiritual - e a massa de homens comuns. Além disso, a Fundação Findhorn, que se constitui como uma comunidade espacialmente concentrada e baseada na semelhança de seus membros, é um corpo relativamente pequeno de pessoas. Por outro lado, a Comunidade de Findhorn, que vem se instalando ao redor da Fundação, é, na verdade, um conjunto de indivíduos e famílias individuais que expressam suas buscas espirituais através de uma variedade de atividades independentes. Sentem-se conectados não com a Fundação em si mesma, mas com o *Anjo de Findhorn* que, segundo a opinião geral, conecta tudo em todo e qualquer lugar. Para eles, o “Anjo” é uma vibração última, subjacente a todas as outras, presente em todo e qualquer lugar e responsável pela integração de tudo que existe ao nosso redor. Esta vibração primordial, projetada na figura do “Anjo” e experimentada na vida quotidiana e individual como “Amor”,

é a condição para um relacionamento, sem força ou resistência, entre indivíduos livres .

Desde sua fundação, os princípios que orientam a comunidade e sua organização são elaborados como orientação direta de Deus, primeiro pelas revelações dirigidas a Eileen Caddy e hoje dirigidas diretamente a seus membros através de uma relação mística com o divino<sup>17</sup> . Findhorn é, assim, uma comunidade espiritual guiada por Deus<sup>18</sup> sem ser, contudo, uma comunidade denominacional. Ali, vem-se desenvolvendo uma espiritualidade sincrética e difusa, do tipo “traga sua própria teologia”, aberta a todas as religiões, mas fora dos quadros institucionais de qualquer Igreja. É, portanto, uma comunidade não institucionalizada, simbolicamente flexível e sincrética. Nas palavras de Carol Riddell<sup>19</sup> :

" Uma vez que o significado de divino como Aquele que habita em toda a humanidade tem sido descoberto, é pois inconcebível acreditar que a verdade divina tem sido revelada somente através de uma religião ou credo. (...) Nós descobrimos que podemos seguir juntos, aprender cada um com o outro e beneficiarmo-nos da diversidade espiritual. Eu vim para Findhorn Foundation como uma humanista, tornei-me uma devota de Sai Baba e através de seus ensinamentos aprendi a apreciar o significado das tradições e dos rituais cristãos. Esse reconhecimento mútuo não é uma fraqueza da fé, mas o seu reforço, pois eu sou agora uma cidadã do mundo (Riddell, 1991:60)."

Todavia, a mais singular das características de Findhorn é o fluxo de visitantes de todo o mundo. A Fundação e a Comunidade os recebem, durante todo o ano, transformando-os no centro de suas atividades.

Pessoas estão constantemente indo e vindo, as idéias em voga podem passar e desaparecer, mas a prática de colocar o amor no centro da interação humana não passa, ao contrário, se espalha por todo lugar e atravessa o planeta (Riddell,1991:57).

As experiências comunitárias de Rajneeshpuram e Findhorn podem ser consideradas, portanto, como duas tentativas de desconstrução da retórica liberal do indivíduo como unidade auto-suficiente. Em ambas, a consciência ou a experiência da autenticidade individual não implica, necessariamente, na negação dos laços de solidariedade e demandas comunitárias. A diferença entre as duas experiências parece estar, no entanto, no peso que ambas dão, na prática cotidiana, ao ideal de comunidade; na resposta ao problema de transformar um “fraco sentido de comunidade” em um “forte sentido de comunidade”.

Em Rajneeshpuram, esse dilema foi vivido de forma mais avassaladora do que em Findhorn, porque a metáfora da “nova sociedade” acabou por perder sua força de contratendência da modernidade, devido à pretensão de realizá-la absolutamente, como um sujeito independente, um fim em si mesmo, resultando numa comunidade cristalizada no espaço e no tempo, com uma essência própria. Rajneeshpuram reproduziu, assim, às avessas, a “metafísica da presença ou “lógica da identidade”.

A experiência em Findhorn tem apontado para uma possibilidade em direção contrária. Apesar de ainda reter um forte ideal de comunidade, sua prática tem enfatizado uma política de portas abertas, devido à grande importância que vem dando às *idas e vindas* de seus visitantes. A comunidade não é vista, assim, no seu isolamento, mas como parte de um amplo movimento no mundo, em direção à transformação pessoal e social. Ao invés de uma radical transformação, seus participantes identificam seus esforços como parte de uma onda suave de transformação que atravessa o planeta.

O sentimento de pertencimento, por sua vez, não tem vindo, necessariamente, da Fundação ou da Comunidade, mas do “Anjo”, isto é, de um princípio de conexão antes de “ser de” ou “estar com”, dentro de alguma comunidade espacial e substantiva. Daí, talvez, a importância dada aos visitantes. São eles os principais agentes, na vida quotidiana, do “espírito do Anjo”. São os agentes responsáveis, através de sua ação individual exemplar, pela atualização desse sentido moral de “estar junto” dentro do mundo. Esse sentido de comunidade parece realizar-se mais no tempo do que no espaço, por se referir a uma solidariedade que vai se constituindo no mundo, para além das fronteiras de Findhorn.

Poderíamos dizer que, em Findhorn, a despeito de um forte sentido de comunidade, um outro significado de “nova sociedade” vai surgindo por detrás de suas práticas. Ao invés de uma visão apocalíptica, a tendência tem sido a de conceber a “nova sociedade” como já existindo desde o momento que os indivíduos começam a reconhecer aquela “conexão primeira” - com tudo e em qualquer lugar - como a fundação de suas escolhas individuais.

As “vivências”, em Findhorn, são oferecidas aos visitantes como meios rituais de viver aquela “conexão primeira”, utilizando-se mais de recursos simbólicos, como a linguagem de cura de “a grande reconciliação”, do que de demonstrações lógicas sobre o viver comunitário, como um sistema de ação sistematizado, organizado e centralizado. No entanto, pode-se observar, ainda, entre seus membros mais fixos, a permanência de uma tensão pouco confortante entre o “forte ideal de comunidade” e o “compartilhar quotidiano”. Ainda é Riddell que reconhece, publicamente em seu livro, que :

“ (...) nós encorajamos a descentralização com uma mão e a desencorajamos com a outra (Riddell, 1991:182).”

Apesar de não existir em Findhorn um apelo intransigente para a subordinação dos objetivos individuais aos fins coletivos, o sentido de comunhão é ainda muito forte e aparece sob a noção de “compartilhar subjetividades”. O ideal de uma “compreensão mútua e completa” ou “transparência absoluta” de cada sujeito frente a cada um dos outros norteia a ação e as decisões na comunidade.

Segundo esta orientação, acredita-se que cada indivíduo pode compreender todos os outros tão exatamente como a si mesmo. Esta noção parece manter, de forma transformada, a noção de um sujeito unificado e coerente, além de apontar

para uma possível fusão de subjetividades por um processo de identificação - o reconhecimento completo, recíproco e direto do outro<sup>20</sup>.

Deste ponto de vista, somente através de um "consenso absoluto" é possível viver junto, comprometendo a coexistência das diferenças devido à pressão insistente de um ideal de fusão. Esse ideal se expressa, aqui, através da idealização dessas relações não mediadas. A "metafísica da presença" tem, assim, no "modelo Findhorn", um lugar reservado, apesar de já se apresentar com certos distúrbios.

### **A Restauração da Harmonia e da Totalidade fora do Seio da Comunidade**

Sede do cosmopolitismo, a cidade tem, como característica mais significativa, a "liberdade da diferença", pelo alargamento do círculo de troca sociais que, tanto aguça a sensibilidade para com a diferença, em termos culturais, como para os aspectos idiossincráticos das personalidades individuais.

Nesse cenário cultural, passeiam os "errantes da Nova Era". Sujeitos individuais, sem valores fixos, buscando realizar suas próprias combinatórias, a partir das variantes religiosas tradicionais e do discurso racional, às vezes, politizado e, na maioria das vezes, psicologizado. Esses nômades modernos promovem, assim, uma viagem espiritual sem pouso fixo, às voltas com sua busca de "perfeição interior" e "liberação do verdadeiro eu".

O nomadismo espiritual Nova Era atinge seu ponto máximo, na cidade, através dos diversos serviços oferecidos pelos "Centros Holísticos" ou "Centros Integrados"<sup>21</sup>. Numa listagem não exaustiva, podemos citar algumas das atividades mais freqüentes em seus programas mensais: Respiração Holotrópica, Rebirthing, Psicologia Neuro-Linguística, Radiestesia, Curso de Milagres, Seminário Fonte da Vida, Bioenergética, Biodança, Terapia Primal, Neo-xamanismo, Logoterapia, Processo Fischer-Hottman, Psicologia Transpessoal, Terapia das Vidas Passadas - entre as principais psicotecnologias espirituais e corporais -; preparação de pessoas ou grupos para manejar poderes sutis e ocultos; as mais variadas combinações de elementos rituais, mágicos, oraculares, míticos e filosóficos de antigas tradições sagradas, orientais, primitivas e populares; meditação, dança sagrada, mantras e cânticos devocionais; contatos com mestres da luz e com os ensinamentos do Mestre Aurobino (loga) e do Mestre Khul (o tibetano); dança do ventre, dança cigana; dança indiana; concertos de música Nova Era, cursos, palestras, vivências e turismo em lugares sagrados ou paraísos ecológicos; atendimento de tarô, astrologia, numerologia, runas, alimentação natural; cromoterapia; trabalho com cristais, ondas, sons, água, energia; *happenings* e festivais<sup>22</sup>.

Os elementos culturais, na sua maioria símbolos religiosos, são extraídos das diferentes tradições orientais, indígenas, milenares ou modernas, à maneira de uma irreverência espiritual, e articulados com as psicotecnologias da Nova Era ou a elas incorporados. Não mais circunscritos à sua comunidade de origem ou a seus grupos "naturais", estes símbolos são recobertos com uma alta diversidade de significados e usados para uma variedade de propósitos. Apresentam-se, pois,

mais como recursos simbólicos ou de linguagem, com grande grau de flexibilidade e imprevisibilidade, do que como uma doutrina fechada.

A princípio, poderíamos então dizer que o indivíduo, com suas convicções e crenças, recorre a um mercado de bens simbólicos e a associações voluntárias, os “Centros Integrados”, para satisfazer suas necessidades pessoais. Uma atitude pragmática de aproveitar o aproveitável para atingir fins particulares, sejam eles espirituais ou de enriquecimento e fortalecimento interior. Nesse caso, em comparação com o movimento Nova Era “fora da cidade” que, no seio da comunidade, tendeu para o pólo B, representante do ideal de uma “totalidade consistente” ou “comunhão absoluta”, o movimento Nova Era “na cidade”, tende em direção ao pólo A do nosso gráfico, com a possibilidade de reforçar a variante “individualismo auto-suficiente”.

Nessa direção, podemos localizar a versão *hard magia-poder* - sistema de convicções, presente no próprio movimento Nova Era, que enfatiza o par *energia-poder* como constitutivo da natureza do reino interior e tende a recriar o mito do indivíduo todo poderoso. Embora suas práticas terapêuticas não se diferenciem, na forma, das existentes no mercado Nova Era, elas são combinadas de modo a dirigirem-se no sentido da instrumentalização do indivíduo para triunfar sempre, impor sua vontade e enfrentar poderes em luta. É o caso, por exemplo, das técnicas e rituais mágicos de “auto-defesa psíquica”, das técnicas catárticas de inspiração Gurdjieffiana ou *Workshops* da prosperidade<sup>23</sup>. Não podemos afirmar que se tratam, necessariamente, de atos amorais ou imorais. Mas, ao proporem “armas de defesa” para um “combate” de dimensões ampliadas, nos planos físico, mental e astral, as metáforas de harmonia e paz se submetem às metáforas de guerra e conflito<sup>24</sup> .. Tendem, assim, a atualizar o pólo A da “metafísica da presença”.

Todavia, acredito que, como fizemos em relação ao “modelo Findhorn”, sugerindo alguns distúrbios na tendência da comunidade em direção ao pólo B do nosso gráfico, é possível apreender, nas práticas da cidade, algumas interrupções na atualização da “metafísica da presença” em direção ao pólo A. Essa possibilidade pode ser percebida, se tomarmos como objeto de observação uma versão mais *soft* do movimento Nova Era que enfatiza o par *espiritualidade-harmonia*, apontando para uma forma embrionária de conceber o “ideal de comunidade” ou de “estar junto”, para além das fronteiras de uma comunidade específica. Refiro-me a um desejo, implícito no Movimento Nova Era, de juntar forças vindas de outras culturas e da natureza para recompor uma unidade perdida ou rompida, não só no plano individual mas planetário e, por esse gesto, desencadear vínculos que se tornaram invisíveis com a modernidade. Não é minha intenção, no entanto, apresentar as práticas Nova Era como uma resposta coerente e única aos desafios impostos pela modernidade. Contudo, acredito que seja possível perceber, na sua obsessão em restaurar a harmonia em dimensões globais, uma interrupção da “metafísica da presença”, ao ressaltar a possibilidade da semelhança e não da identidade entre os homens ou entre homens e não homens, em meio à diversidade e à fragmentação do cenário cosmopolita.

Alguns fatores tornam-se relevantes nessa direção.

Tenho observado que a maioria das práticas Nova Era de cura, mesmo as mais espiritualizadas, são organizadas, nos "Centros Integrados", como "*cultic groups*", isto é, como grupos abertos, com fronteiras de identidade fracamente definidas ou mesmo ausentes e com uma doutrina mínima. A participação é voluntária e tolerante quanto à bagagem ideológico-cultural ou espiritual-religiosa de seus clientes que, por sua vez, não se reconhecem como membros definitivos ou exclusivos<sup>25</sup>.

Esse voluntarismo, cada vez maior, entre os participantes de diferentes tipos de "vivências" ou *workshops*, os tem levado à liberação de laços e lealdades compulsórias. Esses "buscadores" de crescimento pessoal, fora do seio das comunidades tradicionais, tendem a abraçar uma diversidade de discursos, a abandonar um sistema unitário de significado e a combinar símbolos de diferentes códigos e fontes culturais à custa de disjunções e sincretismos.

Não se trata, entretanto, de um sincretismo em busca de coerência ou síntese, mas de uma "mistura anárquica", desafiando e contradizendo rótulos, por meio de aproximações contingentes. Nas "vivências" ou *workshops* da Nova Era, os diferentes elementos extraídos das diversas tradições culturais religiosas ou não religiosas passam a ser combinados, através de correspondências analógicas *ad nauseam*, manipulados e reapropriados, segundo circunstâncias individuais ou de grupos específicos, sem que se pretenda nenhuma sistematicidade ou síntese definitiva. Os elementos em confronto são chamados a compor arranjos híbridos, marcados por alta dose de arbitrariedade.

Com esse gesto, parecem dizer que a "devoção" não está na "conversão" - a credos, ideologias ou doutrinas - mas na própria "busca de sentido" que não se substancializa nunca, porque está identificada com a própria transformação, com o princípio do fluir e de renascimentos contínuos<sup>26</sup>.

No entanto, o "ideal de comunidade" não está ausente neste trânsito alucinado. O sincretismo e não a síntese, além do experimentalismo que sugere para "homens em transformação", os permite "vivenciar", ao mesmo tempo, o "desejo da semelhança" entre si, com outros mundos, outras tradições, próximas ou distantes, sem a eles se igualar ou deles se separar. É esse "desejo de semelhança" que poderia também nos ajudar a compreender a ênfase colocada na diferenciação entre *Ego* e *Self*, central nas práticas Nova Era. O *Ego* estaria no pólo das identidades fixas, das categorias sócio-culturais substantivas, enquanto o *Self* estaria no pólo da abertura, do alargamento, do enriquecimento, do desenvolvimento, das aproximações e das semelhanças. Talvez, por isto, o *Self* ou o "Verdadeiro Eu" seja identificado com o "espírito" ou o "divino" - fonte universal de energia que está agindo no mundo sobre todos os planos da existência, dentro e fora dos indivíduos - não necessariamente no sentido narcisista da sacralização do poder do eu, mas no sentido da experiência da "transcendência que desrespeita fronteiras" e reencontra, entre outras maneiras, a humanidade<sup>27</sup>.

No domínio da vida cotidiana, a eficácia das práticas de cura está relacionada também com o reavivamento do interesse nas relações de amizade, intimidade e sociabilidade<sup>28</sup>. Curar não é apenas da competência e responsabilidade da autoridade interna do "curador" que age em benefício de si mesmo. Para que o poder de cura tome lugar e possa agir realmente, ele necessita de uma forte dose de "amor incondicional" e "compaixão":

" uma carinhosa abertura de nossos corações para a dor e o sofrimento... trazendo a nossa mais profunda verdade para dentro de nossas ações <sup>29</sup>."

A responsabilidade de "curar" se estende do mundo interior para o mundo exterior. Participando de um *workshop* em Lancaster (UK), *The Healing Circle* <sup>30</sup>, durante cinco dias de dez horas, fui levada a interpretá-lo como um "ritual do sofrimento".

O ponto alto desse *workshop* consistiu em criar uma situação de exposição da fragilidade, suscetibilidade e vulnerabilidade de cada uma das pessoas envolvidas, numa relação face-a-face e de suporte mútuo. Tratava-se de compartilhar, intensamente, o sofrimento e a dor de cada um, quando todas as identidades se encontravam abaladas, relativizadas ou minimizadas; quando a exposição do sofrimento desfaz a excessiva confiança na pessoa individual e a faz sentir um "traço" fora de todas as categorias - ser outra coisa além de um membro ou um representante de uma categoria, classe, religião, sexo ou profissão - para sentir e ser sentida no excesso do encontro. Encontro que não se deu, contudo, pela afirmação da capacidade, identidade ou poder de cada um dos participantes sobre os demais, nem pela exigência de respostas em termos de idéias, significados ou códigos compartilhados. Não foram suas convicções, julgamentos ou doutrinas que demandaram respostas, mas a fragilidade, a suscetibilidade e a mortalidade de cada um deles ao se expor à perda e ao sacrifício. Fora a dor, as pessoas não tinham nada mais em comum. Apenas a "compaixão" permitia a cada um sentir o sofrimento do outro como o seu próprio. Ao invés de conhecimento e identificação, praticava-se sentimento e atenção. Não se produziu, naquela vivência, identidades individuais ou de grupo, mas uma atmosfera - a atmosfera do encontro.

O "imaginário holístico" desempenha, aqui, um papel fundamental. Oferece aos participantes individuais dessas "vivências" e *workshops* uma linguagem cósmica para representar seus relacionamentos. Para eles, a eficácia da "cura" reside, justamente, nesta "grande reconciliação", isto é, no reconhecimento de que todos os indivíduos já se encontram conectados, mesmo aqueles que não têm nada em comum.

A fraqueza dos laços de grupo não significa, portanto, necessariamente, o fim do "ideal de comunidade". Em algumas versões do movimento Nova Era na cidade, as práticas de cura no sentido de "a grande reconciliação" parecem apontar, por meio de recursos simbólicos - mais ritual do que ideológico; mais ao modo das manifestações do que dos argumentos - para a possibilidade de pensar e viver o "ideal de comunidade" de uma maneira não essencialista.

O "imaginário holístico" poderia ser compreendido, assim, como uma representação simbólica dessa comunidade sem essência, seja pessoal ou social <sup>31</sup>. Poderíamos dizer também que o "imaginário holístico" funciona, nesse sentido, como o princípio da "longa conexão" ou "conexão primordial", oferecendo aos indivíduos uma linguagem para expressar o significado desse *estar junto antes de estar com*. É uma linguagem, diríamos, que oferece a possibilidade de agir localmente - na medida em que as técnicas terapêuticas funcionam como meios (rituais) para o processo incessante do indivíduo "tornar-se melhor", dentro da sociedade existente e através de seus relacionamentos concretos e face-a-face - pensando globalmente - isto é, pensando o "estar junto" como existindo antes do "estar com".

## Notas

<sup>1</sup> F. Capra, por exemplo, fala-nos de uma crise que afeta todos os aspectos da vida - a saúde e o modo de vida, a qualidade do meio ambiente e das relações sociais, a economia, tecnologia e política. É uma crise, diz ele, intelectual, moral e espiritual (F. Capra, 1987).

<sup>2</sup> Pierre Weil, por exemplo, presidente da Universidade Holística Internacional de Brasília é personalidade influente e com participação assídua nos grandes eventos da Fundação Findhorn. Somente no verão de 1995, Pierre Weil dirigiu dois *workshops* em Findhorn: "Cosmodrama - Obstacles to the Dance", uma abordagem holística para a dança da vida, e "The Art of Living in Peace", treinamento recomendado pela UNESCO. A Fundação vem mantendo também programas especiais para grupos de brasileiros, não no sentido de programas diferenciados, mas com a finalidade de permitir a participação daqueles que não dominam o inglês.

<sup>3</sup> Não pretendo, no espaço desse artigo, realizar uma análise comparativa dessas experiências no que diz respeito à particularidade do movimento Nova Era no Brasil em relação à Inglaterra e aos EUA, berço do movimento. No momento, será salientado mais as semelhanças do que suas diferenças, no sentido de apreender uma característica tendencial, em função do tema central desse artigo.

<sup>4</sup> "Centros Integrados" é o termo usado por José Guilherme C. Magnani no seu artigo dedicado a um mapeamento dos espaços esotéricos na cidade de São Paulo, diferenciados dos espaços estritamente filosófico-espiritualistas, dos centros especializados voltados para pesquisa e ensino de temas esotéricos e dos pontos exclusivos de vendas de caráter claramente comercial (1995).

<sup>5</sup> Sobre essa abordagem, vide, especialmente, o artigo de Paul Heelas publicado neste número de *Religião e Sociedade*.

<sup>6</sup> Sobre estas duas formas de individualismo, ver Simmel, 1971. Além das contribuições de Simmel, cuja intenção é apresentar as condições sociais e históricas da emergência de um *personal ego* na Sociedade Moderna Ocidental, o leitor poderá recorrer à noção de *building* analisada por Dumont no caso específico da busca por realização, desenvolvimento e

aperfeiçoamento da dimensão interior do indivíduo (*inner-self*) na "ideologia alemã". Vide Dumont, 1991.

<sup>7</sup> O guia "Holistic London" lista 56 tipos diferentes de terapias, relacionadas apenas às psicotecnologias do Human Potential Movement, desde Arte Terapia, Biosíntese, Rebirthing e Análise Transacional (Brady and Considine, 1990). Entre as mais populares atividades de cura na Grã Bretanha tem-se, na ordem de preferência: Aromaterapia, Massagem, Visualização Criativa, Cristais, Homeopatia, Vegetarianismo, Florais, Healing Workshops (com a incorporação de várias dessas atividades), Tai Chi / Yoga, Reflexologia (fonte: "Survey of New Age Ideas" realizado por Stuart Rose, Lancaster University - Department of Religious Studies). A estimativa é que 1/3 da população britânica fez uso de terapias alternativas no período entre 1984 e 1987 (R. Coward, 1989).

Como já fora sugerido em outro artigo, o desenvolvimento do movimento Nova Era no Brasil, devido a suas fortes semelhanças com as variantes em curso em outros países, como Inglaterra e Estados Unidos, tem colocado em evidência o processo de globalização. Seguidores ou simpatizantes brasileiros, na sua maioria provenientes das classes médias urbanas, com certo grau de informação e escolaridade - secundário completo ou universitário - estão em dia com os acontecimentos e experiências estrangeiras, através de viagens, leituras e facilidade de comunicação proporcionada pela era da informática (Heelas e Amaral: 1994).

Numa passagem de olhos pelos programas distribuídos, nas grandes cidades brasileiras, por espaços esotéricos ou Nova Era e jornais do gênero, pode-se observar uma grande semelhança nos serviços oferecidos. A guisa de exemplo, poderíamos acrescentar, entre as muitas atividades encontradas nas cidades brasileiras, as seguintes: Curso de Milagres, Biodança, Bioenergética, Terapia Primal, Experiências Xamânicas, Técnicas de Auto-Defesa Psíquica, PNL, sistemas alternativos de cura de inspiração oriental e pelo usos de plantas como Florais de Bach e de Minas, meditação de todos os tipos e consultas a oráculos. Para maiores detalhes, vide o artigo já citado de José Guilherme Cantor Magnani. Para uma caracterização inicial do movimento Nova Era, tendo como campo de observação privilegiado a cidade do Rio de Janeiro, vide Amaral: 1994.

<sup>8</sup> É importante lembrar que o discurso Nova Era de cura tem-se tornado presente e

poderoso para além dos limites do movimento. Ele tem se tornado uma atitude, um estado, uma atmosfera, uma maneira de falar sobre a vida em seu conjunto. Albanese referindo-se aos trabalhos Nova Era de cura, no contexto americano, apresenta-o como um grande esforço místico que sustenta um trabalho transformacional na sociedade como uma consequência e manifestação da transformação do self (Albanese, 1993:138). Esta autora vem observando, assim, que, nos EUA, este discurso de cura tem-se transferido para o espaço social enquanto o discurso religioso e filosófico estabelecido o tem deixado (p.143). Ainda em relação ao caso americano, Beckford afirma que: "a espiritualidade holística está lentamente influenciando maneiras de sentir, perceber e interagir, especialmente eliminando barreiras entre a política e a vida pessoal (...). Existe um reconhecimento crescente em cada uma destas esferas [medicina, esporte, lazer, educação, paz, ecologia, morte e tristeza, auto-ajuda, relação entre gêneros, relação com animais não-humanos, trabalho social, e mesmo treino em administração] da força que pode ser derivada da ênfase na totalidade da pessoa humana, a interconexão do ambiente humano/não-humano e a natureza essencialmente global do processo social e natural" (Beckford, 1992:18).

9 Essa base ontológica do pensamento moderno ou 'metafísica da presença' aparece, inclusive, no trabalho antropológico, a partir do conceito de "cultura" ou "identidade" como expressão de uma unidade coerente das sociedades estudadas a qual estaria, por exemplo, na base do conceito de "tribo", apesar de uma maior sensibilidade do antropólogo para o estudo das diferenças. Ao reforçar, com estes conceitos, a idéia de uma "pureza cultural", "totalidade coerente" ou "autenticidade cultural" corre-se o risco de um etnocentrismo às avessas, ao projetar um ideal da sociedade do pesquisador para dentro daquelas sociedades que constituem o seu campo de trabalho.

10 Entre os principais teóricos sobre o tema comunidade em geral, destacam-se, atualmente: G. Agamben, G. Allan S. Benhabib, M. Blanchot, G. Crow, M. Dillon, A. Etzioni, E. Levinas, J.D. Moon, L.S. Rouner, A. Lingis, J-L. Nancy, P. Morris, C. Taylor, O. von Gierke e I. Young.

11 Estou usando o termo dramático no sentido de ritualização, isto é, um esforço *performático* para dar realidade a idéias, ideais, significados e valores que são criados, inventados e reinventados por múltiplos e persuasivos meios (S. Tambiah, 1985).

12 O "modernismo" como conceito estético, conforme a distinção feita por Bauman entre "modernismo" e "modernidade" em "Modernity and Ambivalence", pode ser entendido como uma dessas contratendências. "No modernismo, a modernidade voltou seu olhar sobre ela mesma e tentou alcançar uma clara visão e auto-compreensão que eventualmente revelariam sua impossibilidade, preparando o caminho para a reavaliação pós-moderna (1991:4). O conceito de "carnavalização" de Bakhtin (1987) também pode nos ajudar a reconhecer algumas dessas possibilidades em outras dimensões culturais da sociedade contemporânea, entre elas, a carnavalização espiritual da Nova Era (Amaral, 1993)

13 Em 1970 foi fundado o Movimento Internacional dos Neo-Sannyasins, atraindo levas de participantes jovens, bem informados e educados, principalmente estudantes universitários, artistas, intelectuais e profissionais liberais, provenientes de países ocidentais. Foi esta categoria social e profissional dos seguidores de Rajneesh que, mais tarde, com o seu trabalho qualificado dará ao movimento sua organização empresarial. A população desses primeiros convertos era constituída basicamente de indivíduos que, insatisfeitos com a sociedade em que viviam, tinham tentado várias alternativas políticas e pessoais como participantes de grupos políticos radicais e políticas feministas, de diferentes experiências relativas à cultura da droga ou de grupos de terapia e práticas de cura holística.

14 Outras comunidades do movimento Rajneesh estavam sendo criadas em outras partes do mundo, entre elas a experiência de Medina, na Inglaterra, outras comunidades menores e centros de meditação na Europa, principalmente na Alemanha e Holanda. A forma de organização carismática típica de Oregon era reproduzida nestes centros menores, além de ser o local para onde todos desejavam mais cedo ou mais tarde se juntar.

15 É interessante notar que do sincretismo original, o movimento caminhou para a criação de uma religião organizada com o nome de Rajneeshismo, proclamada em 5 de dezembro de 1981, em Oregon. Com a descentralização posterior do movimento, a partir de 1985, este caráter de organização religiosa tem sido abandonado pelos Sannyasins que, mesmo antes da morte de Bhagwan, começaram a não mais enfatizar a dependência deles na autoridade de Rajneesh como deus infalível.

Para uma detalhada etnografia da experiência comunitária em Rajneeshpuram, de seus primórdios, desenvolvimento e dos conflitos que se sucederam entre a comunidade e seus vizinhos, levando à expulsão de Rajneesh dos EUA e ao desentendimento com seus colaboradores diretos por volta de 1985, remeto o leitor ao livro de Lewis F. Carter (1990).

17 Desde os anos 70, Findhorn vem atraindo pessoas que têm passado por diferentes caminhos e formações espirituais. Se, a princípio, a procura tendia ser por jovens desejos em abandonar a sociedade abrangente, nos anos recentes, a comunidade não se restringe a essa categoria social. Fazem parte da comunidade, jovens, velhos e pessoas de meia idade de diferentes nacionalidades, geralmente provenientes da classe média com diferente grau de formação profissional, mas geralmente qualificada e especializada. Apesar da desvalorização de um envolvimento mais ativo com o mundo material, seus moradores não abandonam, necessariamente, o seu desempenho profissional particular para se dedicar exclusivamente à comunidade. Buscam, no convívio comunitário, o aprimoramento de seu relacionamento pessoal, o desenvolvimento de seu estado psíquico interior ou "expansão da consciência", como um estado de alerta para ouvir, segundo suas concepções, a verdade divina que age dentro e fora de cada um dos homens.

18 Deus é considerado como sendo a força de vida imanente a toda a criação e unidade essencial de todas as coisas. No caso de Findhorn, essa concepção tem levado a um tipo de panteísmo na forma de uma extensa colaboração entre os homens e Deus e entre os homens, devas e espíritos da natureza.

19 Carol Riddell foi professora de Sociologia nas Universidades de Strathclyde e de Lancaster até 1978. Depois dessa época, iniciou seus estudos em "curas alternativas", "herbalismo" e "clarividência", mudando-se, mais tarde, depois de um período em Esalem nos EUA, para a Comunidade de Findhorn, em 1983, onde viveu durante 10 anos aproximadamente. Hoje, vivendo fora das fronteiras de Findhorn, continua desenvolvendo seus trabalhos no estilo da Fundação, dentro e fora do Reino Unido.

20 Para uma visão crítica desta perspectiva, presente também nos centros acadêmicos, vide, especialmente, Young (1986:1-27) e Kristewa

(1977:55-106). Segundo Kristewa, o sujeito não é uma unidade, não podendo, pois, conhecer a si mesmo completamente. Compreendido como um processo heterogêneo, o indivíduo, para essa autora, não pode fazer-se completamente transparente para um outro. Young ressalta, por sua vez, que esse ideal de subjetividade completamente compartilhada não apenas expressa uma impossibilidade, mas tem implicações politicamente indesejáveis. Esse desejo por reconhecimento e identificação recíproca, leva à negação da diferença, tornando difícil o respeito para com aquelas pessoas com as quais não se tem identificação.

21 Concordo com José Guilherme Magnani quando, do seu mapeamento dos espaços esotéricos, os quais na cidade de São Paulo chegam a um total de 842 endereços aproximadamente, diferencia os "Centros Integrados" dos demais: "instituições filosófico-espiritualistas", "centros especializados" e "pontos de vendas". Estes Centros Integrados "não se prendem a concepções dogmáticas nem dispõem de rituais iniciáticos, tampouco centram suas atividades na mera venda de produtos ou serviços. Muitas vezes apenas remotamente vinculados ao esoterismo (...). Não se trata também de uma forma de compartilhar um espaço, na maioria das vezes apenas por razões econômicas (...): têm uma proposta e apresentam um recorte particular no interior do difuso discurso esotérico. E não se restringem a uma atividade básica [pois] oferecem um variado leque de alternativas" (1995:69). Para esses "Centros Integrados" eu tenho reservado o termo "Nova Era", distinguindo-os dos estritamente esotéricos ou de agências religiosas particulares com os quais seus frequentadores podem, mas não necessariamente, mostrar afinidade. Como exemplo, indicaria, no Rio de Janeiro, os seguintes espaços: Espaço Interior, Casa dos Mithos, Avatar, Núcleo Cultural Samyama, Energênesis, Gaia - Centro de Expansão da Consciência e Lotus. Em São Paulo, Magnani cita, entre os visitados por sua equipe: Espaço Reviver, Instituto Avalon, Sol Sirius - Espaço Holístico, Associação Palas Athena, Zeta 1 - Núcleo de Expansão Pessoal e Casa da Cultura (pag.69)

22 Apesar de longa, esta lista não representa a extensão das atividades possíveis. Vide também nota 7 desse artigo.

23 Este seria o caso, por exemplo, da versão *yuppie* da Nova Era, analisada por Paul Heelas (1992), focalizando uma versão mais hedonista

do indivíduo, cuja finalidade é o acordar de sua criatividade e poder interior, e relacionando-a à idéia de progresso e eficácia produtiva.

24 Uma recente polêmica entre os jornais *New Statesman* (23 de junho de 1995), *Open Eye* (várias de suas publicações em 1995) e a *Revista Rainbow Ark* (verão/outono 95) deixa transparecer a desconfiança de que certos grupos de extrema direita ou mesmo neonazistas vêm tomando carona no Movimento Verde ou no Movimento Nova Era. Os editores da *Rainbow Ark* são colocados sob suspeita de colaborar com grupos fascistas, racistas, anti-semitas ou nazistas, levando essa revista a publicar uma resposta veemente em sua defesa. Mas, no mesmo artigo, a *Rainbow Ark* reconhece, também, que o Movimento Nova Era "abriga um lado sombrio e está infiltrada" (p.27).

25 Ao invés de desconsiderar o aspecto social desse crescente voluntarismo - aspecto muitas vezes escondido por trás da retórica psicológica das práticas Nova Era - sugiro enxergar um sentido positivo na fraqueza de laços daí decorrente, em direção à interrupção do forte sentimento de comunidade que tem ameaçado a maioria dos experimentos comunitários. Eu concordaria, então, com Roof quando ele diz: [Esse voluntarismo] significa alguma coisa mais: responsabilidade moral e religião pessoal acentuadas, e deveria ser descoberta a possibilidade de novas formas de pertencer e de comunidade organizadas ao redor dos interesses expressivos mais profundos das pessoas (Roof, 1993:167).

26 Colocar em interação tendências opostas e, suprimir, assim, as fronteiras que colocam limites à experimentação de sentidos e de novos significados pode gerar um tipo de "carnavalização espiritual". Usando as palavras de La Capra, uma tal "carnavalização" desencadeia "uma interação ambivalente na qual os pólos são tirados de seu puro binarismo e são obrigados a tocarem-se e a reconhecerem-se mutuamente" (La Capra, 1983:298).

27 Devo esta interpretação à leitura do texto de Otávio Velho "Globalização: Objeto - Perspectiva - Horizonte" (versão provisória) sobre o sentido de globalização. Otávio Velho vem dando atenção a uma tendência da opinião pública global que demanda padrões de civilidade planetária e, assim, em optar por uma apresentação daquilo que aproxima e facilita a convivência humana.

— Assim, por exemplo, o Curso de Milagres, uma visão heterodoxa contemporânea do Cristianismo, faz conexão com o pensamento budista, discute a lei do carma e propõe 365 exercícios práticos para enfrentar e vivenciar: a culpa, o medo, a cobiça, o desejo, a raiva, a mentira, a inveja, a insegurança (fontes da doença associada às formas de relacionamento de uma sociedade em crise) e também o amor, o perdão, a redenção (a sua cura e salvação). Meditação religiosa, vida ritual, técnicas psicológicas, conexão e respeito para com a essência divina interior e do próximo e suporte do grupo de reflexão parecem responder a uma necessidade de "inteireza", com efeitos na saúde corporal e emocional do indivíduo e nos seus relacionamentos quotidianos.

29 Dass e Bush citados por S. Rose (1995).

30 Esse *workshop* combinava técnicas psicoterapêuticas e xamânicas com atividades tais como: aromaterapia, massagem, visualização criativa, cristais, vegetarianismo, Tai Chi e Yoga.

31 No sentido usado por Agamben, uma "comunidade sem essência" pode expressar a idéia de um universal, mas de uma maneira que as diferenças não são perdidas e podem reaparecer (Agamben, 1993:16-19).

## Bibliografia

ADORNO. *Negative Dialectics*. New York, Continuum Publishing Company, 1973.

AGAMBEN, G. *The Coming Community*. Minneapolis - Londres, University of Minnesota Press, 1993.

ALBANESE, C. L. "Fisher Kings and Public Places: The Old New Age in the 1990s", in: ROOF, W. C. (ed). *Religion in the Nineties*. The Annals by The American Academy of Political and Social Science, Sage, 1993.

AMARAL, L. "Nova Era: um movimento de caminhos cruzados", in: *Nova Era, um desafio para os cristãos*. São Paulo, Paulinas, 1994.

BAUMAN, Z. *Modernity and Ambivalence*. Oxford, Polity, 1991.

BECKFORD, J. "Religion, Modernity and Post-Modernity", in: WILSON, B. (Ed.). *Religion:*

*Contemporary Issues*, 1992: e "Holistic Imaginary and Ethics in New Religion and Healing Movements". *Social Compass*, 31:2-3, 1984.

BENHABIB, S. *Situating the Self*. Oxford, Polity, 1992

BRADY, K. e CONSIDINE, M. *Holistic London*. London, Brainwave, 1990.

CAPRA, F. *O Ponto de Mutação*. São Paulo, Cultrix, 1987.

CARTER, L. F. *Charisma and Control in Rajneeshpuram: The role of shared values in the creation of a community*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

COWARD, R. *The Whole Truth: The myth of Alternative Health*. London, Faber, 1989.

DERRIDA, J. *Of Grammatology*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976.

DUMOND, L. *L' Ideologie Alemande: France, Alemande et Retour*. Paris, Gallimard, 1991.

HEELAS, P. "The Sacralization of the Self and New Age Capitalism", in: Abercrombie & Warde (eds). *Social Change in Contemporary Britain*, Cambridge, Polity Press, 1992.

HEELAS, P. e AMARAL, L. "Notes on the 'Nova Era': Rio de Janeiro and Environs". *Religion* 24: 173-180, 1994

KRISTEVA, J. "Le Suget en Proces", in: *Polylogue*, Paris, Editions du Seuil, 1977.

LA CAPRA, D. "Bakhtin, Marxism and the Carnavalesque", in: *Rethinking Intellectual History: texts, contexts, language*. New York, Ithaca, 1983.

LINGIS, A. *The Community of Those Who Have Nothing in Common*. Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

MAGNANI, J. G. "Esotéricos na cidade: os novos espaços de encontro, vivência e culto". *São Paulo em Perspectiva*, 9:2, abril/junho: 66-72, 1995

MORRIS, P. "Community Beyond Tradition". Lancaster University, Department of Religious Studies, 1994 (dat.).

NANCY, J-L. *The Inoperative Community*. Minneapolis, Minnesota University Press, 1991.

RIDDELL, C. *The Findhorn Community - Creating a human identity for the 21st century*. Findhorn, Findhorn Press, 1991.

ROSE, S. "Healing in the New Age it's not what you do but why you do it" - trabalho apresentado na Conferência "Contemporary and New Age Religions in the British Isle", College of Higher Education, 1995.

SIMMEL, G. "Freedom and the individual" e "Group expansion and development of individuality", in: LEVINE, D. (org.). *George Simmel. On Individuality and Social Forms*. Chicago, University of Chicago Press, 1971.

TAMBIAH, S. *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge, Harvard University Press, 1985.

THOMPSON, J. e HEELAS, P. *The Way of the Heart: The Rajneesh Movement*. Wellingborough, the Aquarius Press, 1986.

VELHO, O. "Globalização: Objeto - Perspectiva - Horizonte". Rio de Janeiro, Museu Nacional - PPGAS, 1996 (dat.)

YOUNG, I. M. "The ideal of Community and the Politics of Difference". *Social Theory and Practice*, vol.12, n.º.1: 1-26, 1986.

**PROJETO**

# **FILANTROPIA E CIDADANIA**

**Coordenação: Leilah Landim**

Títulos à Venda  
no ISER,  
Ladeira da Glória, 98  
Tel: 265 5923

Para Além do Mercado e do Estado?  
Filantropia e cidadania no Brasil  
LEILAH LANDIM, 1993

Faces e Dimensões da Campanha contra a Fome  
EMERSON GIUMBELLI, 1994

O Comitê das Empresas Públicas na Ação da Cidadania  
contra a Miséria e pela Vida  
NAPOLEÃO MIRANDA, 1994

As Melhores intenções: análise dos programas de prevenção  
e recuperação da dependência química  
BÁRBARA SOARES E FABÍOLA ROHDEN, 1994

Pobreza e trabalho voluntário - Estudos sobre a  
ação social católica no Rio de Janeiro  
REGINA NOVAES (ORG.), 1995

Agências internacionais não-governamentais  
de desenvolvimento atuando no Brasil - Cadastro  
MICHAEL BAILEY E LEILAH LANDIM  
(em colaboração com a OXFAM, 1995)

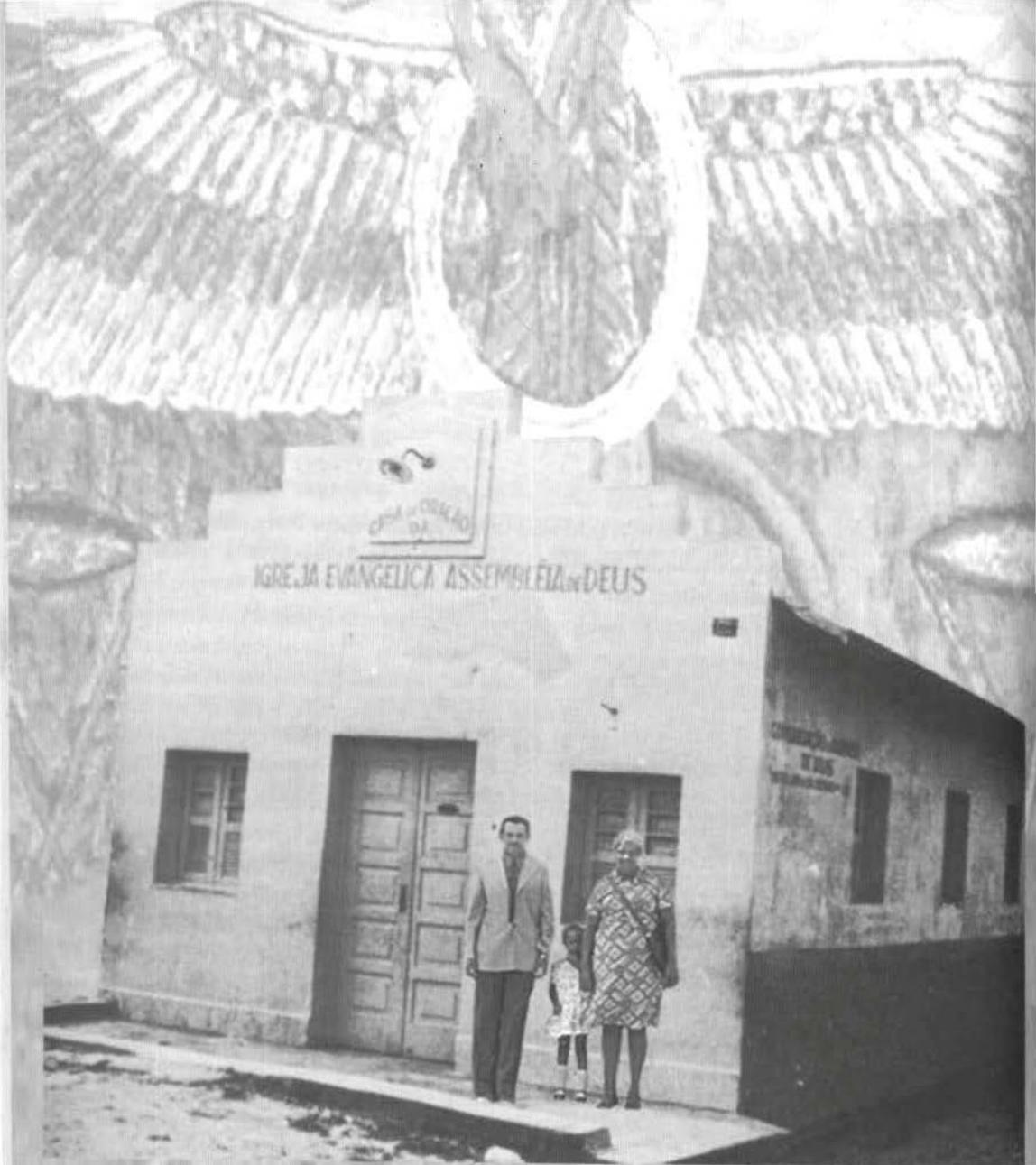
Em Nome da Caridade: Assistência Social e Religião  
nas Instituições Espíritas  
Volume I, 1995  
Volume II, 1996  
EMERSON GIUMBELLI

ONGs: um perfil - Cadastro das filiadas à  
Associação Brasileira de ONGs  
LEILAH LANDIM E LETÍCIA COTRIM  
(em colaboração com a ABONG), 1996

Caminhos Cruzados: Juventude, Conflitos e Solidariedade  
REGINA NOVAES, LUDMILA CATELA  
E ROZICLEA NASCIMENTO, 1996

Filantropia Empresarial  
FABÍOLA ROHDEN E SÉRGIO GÓES, 1996

títulos já publicados



---

# **T**empo, História e Nação (O curto-circuito dos pentecostais)\*

Marion Aubrée\*\*

Desde os anos 70, existe entre os socio-antropólogos uma ampla corrente de pesquisas sobre os “movimentos sociais”. Diversos pesquisadores estudaram, entre outras coisas, a maneira como os integrantes desses movimentos estão participando da construção de um novo tipo de cidadania. Essa noção de “movimentos sociais”, pensada e analisada em particular pelo sociólogo A. Touraine<sup>1</sup>, faz deles os agentes de expressão dos conflitos internos de uma determinada sociedade. Na América Latina, sua cristalização corresponde ao período (anos 60/80) em que as ditaduras militares, que muitas vezes seguiam regimes de cunho socialista, impediam qualquer expressão política democrática. Assim, favoreceu o surgimento e a implantação de diversas associações de base que tentavam defender interesses imediatos das camadas sociais menos protegidas, tanto no meio rural quanto no meio urbano. Numa primeira fase, esses grupos visavam mais resolver problemas setoriais da vida cotidiana (alfabetização, invasão de terrenos, mutirão de construção ou instalação de saneamento) do que solucionar problemas globais; foram vistos como portadores de uma dinâmica própria da sociedade civil, respondendo a uma lógica específica e escapando assim ao “campo político” (no sentido de Bourdieu). Assim, foram chamados de “movimentos sociais”. Porém, paralelamente com estas associações se desenvolveram outros grupos cuja preocupação maior era a afirmação pública de um conjunto de valores referentes a uma identidade particular e não mais a cidadania enquanto afirmação de direitos civis para todos. Segundo M. Wieviorka<sup>2</sup>, entre as características destes movimentos se pode observar a constituição de comunidades homogêneas baseadas sobre tradições axiológicas compartilhadas por todos os membros, o que, em muitos casos, acarreta critérios de entrada muito restritos ou uma expulsão dos

---

\* Uma primeira versão deste texto, em espanhol, foi apresentada por ocasião do IVº Congresso Latino-Americano sobre Religión y Etnicidad (México, 2-16 de junho de 1992).

\*\* Antropóloga do Centre de Recherches sur le Brésil Contemporain - E.H.E.S.S., Paris

que, se afastando da ética comunitária, poriam em perigo a unidade do grupo. Podemos encontrar essas dinâmicas de agrupamento a partir de bases étnicas, como é o caso de algumas alas do Movimento Negro no Brasil e de movimentos indígenas em outros países, mas é sobretudo no campo religioso que se deu a maior expressão desses “movimentos comunitários” que, em muito, diferem dos “movimentos sociais”.

Este artigo vai tratar de um aspecto particular — a estruturação do Tempo e a percepção da História na visão de mundo de uma corrente religiosa na qual um grande número dos grupos que a compõem corresponde às características dos “movimentos comunitários”; trata-se da corrente neo-evangélica pentecostal que começou sua maior expansão durante períodos de ditaduras militares, tanto no Chile quanto no Brasil ou na Argentina.

Após os trabalhos pioneiros feitos nos anos 40/60 no Brasil por Emile Léonard<sup>3</sup> e Emilio Willems<sup>4</sup> e nos anos 70, sobre Argentina e Chile, por Christian Lalive d'Épinay<sup>5</sup>, podemos observar um número cada vez maior de pesquisadores interessados pelo crescimento inédito, entre os povos da América Latina, dos grupos neo-evangélicos. Após os três séculos de hegemonia da Igreja Romana nas colônias dos reis mui católicos da península ibérica, o protestantismo começou a se implantar bem devagar a partir do início do século XIX, favorecido pelas mudanças geradas com a independência da maioria das colônias ibero-americanas. Num primeiro momento, sua função mais importante foi a de sustentar a identidade cultural anterior de grupos de migrantes europeus instalados no Novo Mundo, como foram por exemplo anglicanos vindos da Grã-Bretanha, luteranos e calvinistas oriundos da Alemanha e da Escandinávia. Mas, nessa época, pelo fato de que a separação entre a Igreja e os Estados ainda não constava das recentes constituições, estes cultos novos não foram reconhecidos oficialmente. Em conseqüência, eles participavam da esfera privada e, pelo menos no caso do Brasil, não podiam dar lugar a nenhuma manifestação pública. Pouco a pouco a liberdade dos cultos foi reconhecida em todos os países ao longo do século XIX. Então, os protestantes saíram dos grupos familiares para edificar seus templos e lugares de oração. Nessa época, se encontravam na América Latina essencialmente batistas, presbiterianos, anglicanos, metodistas e luteranos. Estas denominações e igrejas<sup>6</sup> tinham uma audiência bem reduzida na medida em que a população do subcontinente era considerada como integrante da igreja católica, na sua maioria absoluta. É importante frisar o fato de que nessa época os protestantes, apesar da afirmação de sua especificidade religiosa, tentavam se integrar no sistema social global dos países onde moravam. Tanto as doutrinas quanto as práticas dessas igrejas tendiam à construção de um indivíduo responsável e de um cidadão democrático, seguindo o modelo que se desenvolvia a partir da dinâmica sociocultural européia na qual o protestantismo teve um papel importante.

Tratava-se de “religiões de salvação”, tal como as definiu Max Weber, com uma vida ascética, uma moral e uma ética estrita que, a partir da afirmação desta identidade primordial, permitiam a seus fiéis se integrar e assumir algumas das novidades que lhes eram proporcionadas pela nova sociedade englobante. Sua posição política era geralmente progressista e favorável à democracia e, salvo no

caso do México durante o governo de Porfirio Díaz, estes grupos não se comprometiam com o poder de Estado. Com isso, eles se diferenciavam claramente da religião católica que, nessa época, com suas parafernálias, suas relações com os governantes e seu discurso conformista de separação entre o temporal e o espiritual, apoiava o *status quo* social e político. Por fim, estas igrejas do protestantismo histórico, quando faziam algum proselitismo, se dirigiam mais aos indivíduos do que às massas e, em consequência, recrutavam somente um pequeno volume de novos adeptos.

## O Neo-Evangelismo

Entre 1880 e 1920 começaram a se implantar em vários pontos do subcontinente os primeiros missionários oriundos dos grupos neo-evangélicos. O surgimento de tais grupos estava ligado às dinâmicas de reavivamento que se produziram entre 1840 e 1880 na quase totalidade das igrejas reformadas implantadas nos Estados Unidos e, também, às “revelações” que floresceram então naquele país. Tratava-se de comunidades cristãs renovadas que promoviam uma interpretação literal da Bíblia, na medida em que esse livro era considerado como a fonte da Verdade, sobretudo na sua segunda parte (Novo Testamento); porém, cada um desses grupos desenvolvia em relação aos textos sagrados uma exegese própria que acarretava uma diversidade de características originais. Apesar dessa forte afirmação de suas diferenças doutrinárias, todos compartilhavam do mesmo objetivo: evangelizar os territórios que ignoravam essa “Verdade” e cujos povos, na opinião desses cristãos, se deixavam abusar por “superstições arcaicas”. Esta última expressão serve, até hoje, aos crentes brasileiros que eu estudo<sup>7</sup>, para falar de toda religião não cristã, ou mesmo cristã não reformada, já que o catolicismo, entre outros, com seus santos, suas graças e suas indulgências, é assim geralmente qualificado pelos integrantes do movimento.

Portanto, já na época, os imensos territórios que se estendiam na parte sul do continente apareceram como um espaço ideal para expandir essa “Boa Nova” recentemente renovada. Foi assim no começo, nas jovens nações meso-americanas, andinas e do litoral atlântico, a implantação de missões evangelizadoras de obediência cristã cujos pastores levavam, no plano familiar e cotidiano, uma vida que se assemelhava muito com a do cidadão comum com que cruzavam. Este último elemento irá, com o passar dos anos, tomar importância cada vez maior, em particular no que diz respeito ao sacerdócio, o qual, ao contrário do que se passa com o padre católico, não exige celibato.

Os grupos neo-evangélicos que podemos observar hoje são, na sua maioria, oriundos daquelas missões<sup>8</sup>. Eles se distinguem das denominações e igrejas reformadas tradicionais pelo fato de praticar um proselitismo intensivo, fazendo “campanhas de evangelização” em praça pública e se afirmando como emissários da renovação cristã ou, mais recentemente, como “a ponte avançada da modernidade na América Latina”, por referência aos Estados Unidos e por oposição aos “arcaísmos” acima mencionados<sup>9</sup>. Temos que notar que sua auto-representação não toma em conta o fato de eles se apoiarem num fundamentalismo que fomenta

uma volta aos ensinamentos da Bíblia e ao funcionamento suposto das primeiras comunidades de fiéis que seguiram os discípulos de Cristo. Por outra parte, eles impõem a seus adeptos uma ética cotidiana que retoma elementos geralmente considerados entre os mais reacionários da cultura ocidental que lhes serve, cada vez mais, de referência profana. Enfim, é importante acrescentar que, no Brasil, durante os anos 60 e 70, várias igrejas da primeira onda missionária, consideradas como “históricas” ou “tradicionais”, registraram um reavivamento pentecostal separando-se da igreja matriz. Foi o caso da Batista Renovada (separada da Igreja Batista) ou da Presbiteriana Evangélica do Brasil (dissidência da Presbiteriana Independente).

Em um trabalho anterior<sup>10</sup> estabeleci uma tipologia dos diferentes grupos que integram a nova onda missionária que está rebentando nos países latino-americanos. Ela comporta três categorias de evangélicos que têm um mesmo objetivo escatológico (criar o Reino de Deus sobre a terra), mas se diferenciam, por uma parte, em razão de suas origens, doutrina e modo de funcionamento e, por outra parte, em função dos espaços sociais ou geográficos nos quais se desenvolve seu esforço missionário. Trata-se, primeiro, das seitas e igrejas “reveladas”, representadas essencialmente pelos Adventistas do Sétimo Dia, os Testemunhas de Jeová e os Mórmons. Em segundo lugar, são as seitas e igrejas “pentecostais” que registraram nos últimos vinte anos uma taxa de crescimento jamais vista antes e são, nesse momento, as mais numerosas<sup>11</sup>. Por fim, a terceira categoria é constituída pelas “missões pela fé”, bastante diversificadas e que tiveram destinos diferentes num ou noutro país<sup>12</sup>.

No Brasil, especificamente, país onde se encontra a maior parte dos protestantes latino-americanos, a dinâmica pentecostal dos últimos anos é tal que R. Mariano, num artigo recente<sup>13</sup>, considera que existem agora nesse movimento três categorias cronológicas, relacionadas à data de aparecimento das denominações e à dinâmica de transformação/adaptação cultural dessa corrente, chamadas por ele de “pentecostalismo clássico”, “pentecostalismo neoclássico” e “neopentecostalismo”. Por minha parte, considero só o pentecostalismo porque, a meu ver, não existe entre as duas primeiras, determinadas por esse pesquisador, quase nenhuma diferença na doutrina, na ética e nos rituais, e porque todas elas, desde os vinte anos que as observo, praticam a cura divina, utilizam intensamente o rádio e fazem um evangelismo itinerante, o que constituiria, segundo esse autor, as características diferenciais da segunda categoria. Ao contrário, concordo plenamente com Mariano para dizer que os integrantes do neopentecostalismo se diferenciam muito dos anteriores por certas modificações teológicas e, mais que tudo, por sua “tendência de acomodação ao mundo” que elimina a maior parte das restrições éticas, consideradas antes como base necessária da “santificação” da vida, e seu uso intensivo de todas as mídias de massa — em particular a televisão — na conquista de parte do mercado dos bens simbólicos.

Por esses motivos fica importante frisar que a análise aqui apresentada diz respeito ao primeiro segmento do movimento pentecostal, já que em relação à Igreja Universal do Reino de Deus, tomada por quase todos os pesquisadores como protótipo do neopentecostalismo, só fiz no Brasil “observação participante”

e nenhuma pesquisa mais aprofundada. Mais recentemente (1995) comecei a estudá-la em Paris, onde cheguei a estabelecer um lugar público de culto em 1992.

## **A Visão da História no Pentecostalismo**

A base etnográfica das análises que seguem é o campo religioso e social brasileiro, mas tudo permite pensar que algumas conclusões decorrentes delas são válidas para grande parte das urbes<sup>14</sup> da América Latina. Com efeito, nas metrópoles as comunidades religiosas, além de ser o lugar de experiência do sagrado, assumem também um papel importante na reconstrução ou reEstruturação das identidades individuais e coletivas deliquescentes. Nesse caso a adoção de um sistema simbólico bastante rígido, como é o caso do modelo pentecostal, permite aos adeptos se afastarem das tendências anômicas ligadas às transformações sociais aceleradas.

Estabelecer uma genealogia para a maioria destes grupos é coisa muito difícil, de um lado porque o ritmo das cisões e divisões é bastante rápido e, de outro, porque o elemento genealógico importa pouco até agora para a maioria dos adeptos e, mesmo, das hierarquias. A convicção de participar da “verdadeira religião” e de buscar o sentido de sua vida no Livro que contém a palavra divina elimina todo questionamento sobre as peripécias históricas da doutrina. Grosso modo se pode dizer que estes grupos se inscrevem numa tradição calvinista/metodista com pontos comuns tais como a crença na eleição divina, a exclusividade da Bíblia como fonte de Verdade e Luz, a iconoclastia e, além de tudo, o papel preponderante do Espírito Santo enquanto mediador entre o céu e a terra. Sua ética pode ser brevemente resumida da maneira seguinte: respeitar a autoridade e seguir os ensinamentos das hierarquias, evitar os contatos com pessoas de outras religiões a não ser para evangelizá-las, ajudar os irmãos na fé. Do ponto de vista ritual todos praticam a oração em comum, momento de exaltação e efervescência durante o qual se produz a tão desejada “glossolalia”, ou seja o “falar em línguas” que, entre todos os dons do Espírito Santo, é o mais comum, mas também o mais indispensável porque abre as portas para obtenção de todos os outros que são mais sete e podem ser acumulados<sup>15</sup>. É também nesses momentos de oração coletiva que tomam lugar os rituais de cura divina. Os outros momentos ritualizados que reúnem toda a comunidade são a “confissão pública” e a Ceia.

Para terminar essa breve exposição de algumas características do pentecostalismo, deve-se acrescentar que no Brasil esse movimento recruta entre o povo e, mesmo, o povo mais carente das favelas e das terras invadidas. Isso não impede que se possa observar, na “hierarquia formal”<sup>16</sup> das igrejas e denominações maiores, fenômenos evidentes de ascensão social e que se encontrem hoje, entre os pentecostais, alguns empresários.

Uma longa prática de observação e de contato com esses grupos me permitiu pôr em evidência vários elementos específicos que contribuem para criar sua identidade no panorama religioso brasileiro. Entre esses elementos podemos sublinhar uma relação específica à estrutura do tempo que tem uma particular importância se admitirmos como Gurevitch que “o sentido do tempo é um dos parâmetros essenciais da personalidade”<sup>17</sup>. No caso dos pentecostais veremos

que esse parâmetro tende a reforçar uma dinâmica de transformação cultural imposta ao povo pelos que os dominam. Esta é derivada do modelo ocidental, positivista, dentro do qual se impõe uma percepção linear do tempo, que foi muito bem analisada por vários autores.

Nota-se claramente que, desde os começos da colônia até pelo menos a primeira metade desse nosso século, existiu na América Latina um hiato intransponível entre duas percepções do tempo. A primeira, que acabo de mencionar, é linear e enfoca passado, presente e futuro como uma seqüência progressiva e evolucionista (do pior para o melhor). Ela se instituiu definitivamente no pensamento europeu na época do Renascimento e foi, na América Latina, a visão dos governantes e, também, a dos migrantes vindos da Europa nos séculos XIX e XX. A segunda, para a qual não estou muito segura que os termos "circular" ou "cíclica" — geralmente utilizados — sejam totalmente adequados para qualificá-la, é uma percepção na qual o tempo presente subsume tanto o passado, numa memória viva do que foi, quanto o futuro como projeção do que será possível a partir do que é. Essa segunda percepção, na qual o presente ocupa o lugar mais importante, pertence a todos os povos que tiveram que reconstruir sua memória coletiva a partir de fragmentos da própria história, seja porque eles foram desterrados do seu lugar nativo, seja porque a sua identidade ancestral lhes foi roubada.

Essas duas percepções do tempo seguem uma linha de fratura social mais ou menos idêntica às faixas sociais bem diferenciadas, formadas, de um lado, pelas oligarquias e as classes médias e, do outro lado, pela imensa maioria dos povos, geralmente mestiços e pobres. Eu considero que uma das especificidades culturais das nações latino-americanas decorre do fato de que sua dinâmica socio-histórica tem por fundamento a tensão entre as duas percepções e que esta informou e continua a informar sua história moderna através da incompreensão mútua das propostas sociais ou políticas geradas pelos integrantes da primeira e da segunda categoria. Veremos, a seguir, como os pentecostais se inscrevem nessa tensão.

No âmago da experiência individual de cada pentecostal existe um momento fundador de sua nova condição, quando ele "aceita Jesus" (fórmula consagrada) publicamente. Essa aceitação é considerada como a tomada de consciência da sua condição de eleito do Senhor, ou seja, alguém diferente dos outros membros da sociedade global na qual ele vive. A partir disso, se instaura na sua vida uma ruptura com a história pessoal que antecedeu esse momento e todos os pentecostais que me contaram o momento de sua conversão se expressam em termos de "ter nascido a vida verdadeira" ou "ter nascido de novo". A ética, já mencionada, que acompanha essa vida nova vai favorecer o sentimento de ruptura na medida em que, particularmente no Brasil, as proibições promovidas por ela entram em choque imediato com a maior parte dos costumes diários da sociedade circundante. Tomaremos como exemplo a proibição feita ao crente pentecostal de jogar futebol, de olhar televisão, de ir à praia ou de dançar, entre outras. É importante dizer que essa ética é tão rígida que algumas pessoas não a suportam e se retiram das comunidades apesar dos elementos positivos que a nova vida pode ter trazido a elas. Também podem ser expulsos da sua comunidade por ter falhado na aplicação das regras impostas.

Além disso, um outro elemento dessa ética diz respeito ao fato de se manter relações com pessoas de outra religião somente para evangelizá-las. Fica óbvio que essa lei pode ser aplicada imediata e estritamente na vida cotidiana, mas quem observa pode verificar que, após três ou quatro anos de fidelidade à sua comunidade, a maior parte dos pentecostais mantém exclusivamente amizades evangélicas de sua própria denominação ou de outra próxima. A Bíblia (lida ou escutada e memorizada pelos analfabetos<sup>18</sup>) vira a referência única para explicar o mundo e seu lugar de culto passa a ser o eixo espacial ao redor do qual gira toda sua vida, em particular no caso das mulheres<sup>19</sup>.

Vejamos agora a estrutura do tempo tal como aparece no discurso das hierarquias denominacionais ou sectárias. O passado, constantemente evocado nos templos e salões de oração, é o momento fundador do mito cristão: a vida e os ensinamentos de Cristo tais como foram descritos (nos Evangelhos) ou tais como foram reelaborados pelos discípulos e seus sucessores (Epístolas de Paulo), na segunda parte da Bíblia; isso, sem que sejam tomadas em conta as várias modificações e reescrituras dos textos entre os primeiros tempos e o quarto século, momento em que foram elaboradas as versões mais ou menos definitivas. Esta referência bíblica é fortemente afirmada como sendo universal e intemporal, única resposta válida para as interrogações dos povos da época atual. Assim, relativamente ao passado nunca escutei, nas pregações, nenhuma referência aos acontecimentos da história nacional ou internacional de épocas mais recentes. Se fala somente do passado bíblico, que oblitera o passado mais próximo e, sempre, serve de exemplo para o presente no qual a importância é dada à perspectiva escatológica, tanto no nível coletivo (advento do Reino de Deus) quanto no nível individual (salvação e morada edênica na Glória de Deus).

No discurso relativo ao presente se trata de demonstrar que a sociedade englobante está em perdição e que esta perdição se deve às “*religiões arcaicas e supersticiosas*” que existem ainda nesse mundo e que os pentecostais vão erradicar “*com a ajuda de Deus*”, num futuro supostamente indeterminado, mas imaginado pelos entrevistados como relativamente próximo. Como já disse anteriormente, o catolicismo está incluído nessa grande “*varredura*” e, com ele, um dos símbolos nacionais contra os quais os evangélicos (não somente pentecostais) lutam em todos lugares e todas oportunidades desde vários anos. Trata-se da Festa de Nossa Senhora de Aparecida do Norte (oficialmente padroeira do Brasil desde 1931 e equivalente simbólica da Guadalupe mexicana). Sua celebração é dia de feriado nacional e ela é uma das figuras bem amadas do catolicismo popular. Segundo um estudo de R. C. Fernandes, seu santuário, no estado de São Paulo, recebe aos domingos bons até 300.000 romeiros. Apesar dessa figura simbólica, cuja imagem foi descoberta nas paragens do rio Paraíba em 1717, estar muito ligada pela história e pelo mito ao povo brasileiro, ela é rejeitada pelo povo evangélico e posta por ele na vasta categoria dos arcaísmos.

Por último, o futuro — tempo da salvação e da glória — se inscreve incessantemente no cotidiano através das numerosas profecias feitas, nessa corrente petencostal como em outras, pelos membros eminentes das comunidades protestantes; profecias definidas por Rubem A. Alves como “*os jornais, com data*”

*de ontem, sobre os eventos de amanhã*<sup>20</sup>. Assim o futuro toma uma importância maior que os outros tempos e alimenta também os relatos utópicos pronunciados pela hierarquia aos quatro cantos dos templos — e mesmo bem além com a ajuda de potentes alto-falantes. Esses relatos permitem a uma freguesia, assediada pelos imensos problemas socioeconômicos da vida cotidiana, recobrar uma esperança que as dificuldades tendem a diluir cada vez mais. É necessário sublinhar que, até agora, os relatos feitos pelos fiéis durante os numerosos “círculos de oração” que se sucedem ao longo da semana contam encontros maravilhosos, em particular com a figura de Jesus, que se passaram na sua vida presente. Isso está em fase com a dimensão mágica/milagrosa (gratificação imediata) que aparece através deste e outros rituais<sup>21</sup> entre os adeptos de toda essa corrente religiosa, pentecostal e neopentecostal, mesmo que — como analisa F. Pierrucci — as mais recentes denominações (neopentecostais) promovam de fato uma “legitimidade das soluções mágicas em sua prática religiosa” que as mais antigas toleravam, mas não fomentavam. Temos aqui um signo claro da pregnância do substrato cultural anterior à conversão; pode também ser uma explicação para a mobilidade significativa dos fiéis das primeiras até as segundas.

A partir disso se pode dizer que está vigendo nesses grupos o tipo de consciência histórica analisada por G. Pattaro que “não somente pode abrir o presente sobre o futuro, mas que, de certa maneira, oferece uma significação eficiente ao presente através do futuro que se realizará graças à indubitável intervenção de Deus”.

Essa visão do tempo, orientada até o futuro, cria certas empatias entre a estrutura do tempo tal como aparece no discurso dos governantes (visão linear) e o povo pentecostal. Assim, no Brasil, quando os militares deram o seu golpe de estado em 1964, sua auto-representação era de “salvadores da pátria”; esta visão implicava que tudo o que tinha sido anterior a eles não valia nada. É interessante observar que, por paradoxal que seja, eles assim recuperaram um dos axiomas de quem se declaravam inimigos (a “tábula rasa” do hino A Internacional) que implica, também, uma negação do passado e uma exaltação do futuro. Durante os anos 70 essa exaltação de um tempo por vir foi vertida incessantemente sobre a sociedade brasileira através de anúncios televisivos que repetiam com muita frequência “Esse é um país que vai prá frente.” Foi quando se produziu um fenômeno interessante: os fiéis pentecostais, mergulhados num discurso que celebrava a importância do futuro, mesmo se não compreendessem os objetivos dos militares nem seus desígnios sobre o porvir do Brasil, estavam simbolicamente preparados para aceitar esse discurso e seguir as indicações dos generais em relação às eleições que se realizaram no final desse período. De fato, os crentes da corrente pentecostal votaram massivamente nos candidatos dos militares durante as eleições de 1982 e nos seus sucessores em 1986. Me parece que temos nesse caso um bom exemplo da maneira como dois sistemas de discurso, baseados sobre uma visão temporal comum, mas difundidos por agentes (governantes e pastores) que trabalham em “campos” (político e religioso) muito diferenciados, podem surtir efeitos políticos convergentes.

Vemos agora frente a essa percepção do tempo o que pode significar para

os pentecostais a “história nacional”, ou seja, os acontecimentos e as personagens que tiveram e têm até hoje uma importância na construção da identidade nacional e participaram, de uma maneira ou outra, da elaboração da memória coletiva.

A observação me ensinou que não se faz referência a esta dimensão histórica nacional nos discursos pentecostais que pude escutar nos templos e reuniões comunitárias; ela também não aparece nas entrevistas individuais. O mais que se pode consignar nesse particular são algumas referências pontuais ligadas a um passado muito próximo, como as últimas eleições ou os escândalos políticos que alimentaram os comentários gerais durante os meses que antecederam as conversas em questão. Ditos acontecimentos são utilizados para demonstrar que se a pessoa que falhou fosse evangélica nunca teria caído numa dessas armadilhas. Além disso, como já foi notado, os símbolos que foram construídos durante lustros são rejeitados com muito vigor pela imensa maioria dos crentes na medida em que, na sua visão, contribuem para a alienação do povo em relação a uma figura ou outra, tais como Nossa Senhora de Aparecida ou Padre Cícero que são os mais citados e “que não foram criadas por Deus mas pelos homens” (essa frase foi pronunciada de forma idêntica, relativamente às duas figuras nomeadas, por vários integrantes da Assembléia de Deus, da Batista Renovada e de uma pequena seita oriunda da segunda denominação).

Quanto aos personagens da história nacional, eles são ignorados porque dizem os crentes: “Não fizeram nada de bom para o povo.” Quando se propõe algum nome dos que, geralmente se pensa, fizeram alguma “coisa boa” para o povo, como o Presidente Vargas ou Miguel Arraes em Pernambuco, as respostas dos que sabiam alguma coisa foram que o primeiro não amava a Jesus, porque cometeu suicídio, e o segundo era um comunista e, por isso mesmo, não podia fazer nada de bom já que os comunistas “não acreditam na força de Jesus”. Fora esses dois exemplos, algumas vezes foi citado espontaneamente o nome do então governador Roberto Magalhães, com comentários laudativos porque é um evangélico, mesmo que não sendo da mesma denominação dos que falavam dele. Em todo caso, minhas observações me permitiram notar que não aparece, entre os pentecostais, o tipo de relação familiar com “o presidente” ou “o governador” que se encontra na fala da maioria de um povo que tende a considerar essas figuras da política como muito próximas e a personalizar sua relação virtual com elas. No pentecostalismo, o objeto dessa proximidade familiar é a figura de Jesus.

Na construção do imaginário coletivo em relação à nação ou à região — que, por ser menos vasta, é mais apreensível — um outro elemento importante diz respeito à produção artística (música, literatura e artes visuais). A primeira é praticada no seio dos grupos, particularmente entre os jovens crentes que tocam violão e cantam muito durante os cultos. Porém, a música praticada nesses âmbitos excluía de forma drástica, até recentemente, tudo o que tivesse a ver com percussão — ou seja, a tão rejeitada “batucada” que conota diretamente as tradições afro-brasileiras — apesar de ser esta uma das bases da originalidade musical brasileira. No que toca as artes visuais, a exclusão é total pela doutrina iconoclasta do movimento pentecostal.

No que toca a literatura, devemos dizer que a leitura assídua da Bíblia não deixa muito tempo para olhar outras obras. Entre estas podemos ver, nas estantes de um ou outro crente, autobiografias de pessoas que foram “redimidadas porque aceitaram Jesus” após ter levado uma vida pouco santa. Entre 1978 e 1984, estas histórias eram assinadas quase exclusivamente por evangélicos norte-americanos; mais tarde apareceram autores nacionais. Da literatura brasileira “profana”, nenhuma se vê. Quando perguntei acerca do assunto, os poucos estudantes universitários que estavam entre meus informantes me responderam que no ginásio eles tinham lido grandes escritores como Machado de Assis ou José de Alencar, mas que desde a sua dedicação à nova fé preferiam fazer leituras evangélicas. Por outra parte, a leitura de certos autores nacionais é proibida como no caso de Jorge Amado. O porquê dessa proibição me foi dado por uma jovem de 23 anos nesses termos: “É que Jorge Amado... é uma leitura... diria... um pouco pesada, né? É uma leitura que abre o espírito para esse lado... para esse lado do céu... mas é... Jorge Amado não é aconselhado, porque é uma leitura que transtorna um pouco.” Quanto à literatura popular (de cordel), é geralmente ignorada ou colocada para escanteio pelos que tiveram algum contato com ela antes de sua conversão. Resulta disso, entre outras coisas, que as figuras histórico-míticas dos cangaceiros, em particular Lampião e Maria Bonita, estão ausentes do imaginário pentecostal cujos integrantes, por ter muitas vezes sido criados no sertão, tiveram sua imaginação infantil permeada por essas personagens míticas. Também o fato de que alguns poetas populares encenam os “crentes” de forma indubitavelmente irônica faz com que estes não apreciem muito esse tipo de produção literária.

Por fim, o critério de valorização dos homens ilustres, passados ou presentes, é a conformidade de seus comportamentos e seus discursos ou escritos com o que os crentes consideram como a “atitude verdadeira”. Por isso seus princípios diferem bastante da apreciação de muitos de seus compatriotas, sendo-lhes difícil compartilhar as referências que serviram para alimentar a construção da “história nacional”. Tal atitude dos crentes tende a diluir para eles o sentido da identidade coletiva nacional, favorecendo o aparecimento de uma identidade comunitária fortemente estruturada “contra” os outros.

Isto acentua a ruptura com a sociedade englobante cujas origens são heterogêneas e na qual o sentimento de pertencer a uma mesma nação jogava um papel simbólico de coesão. Esse “sentimento nacional” nasce, segundo D. Schnapper, da interiorização pelos indivíduos dos conhecimentos, das normas e dos valores comuns que estão na base da vida pública de uma nação. É ele que permite a construção da “comunidade dos cidadãos”, base dinâmica do exercício da democracia formal e, também, da “cidadania social” que, como bem o mostrou B. Lautier, é muito mais difícil de conquistar que a cidadania política. Num país tão imenso quanto o Brasil, com uma grande disparidade social e reivindicações de identidade regional nas quais os costumes específicos e os homens ilustres da região têm muita importância, o sistema pentecostal provoca um apagamento dos acontecimentos da história regional e nacional. Assim, suprimindo as mediações e os pontos de referência locais, o pentecostalismo mergulha os seus adeptos no discurso universalizante do “sistema-mundo” uma vez que os torna impermeáveis a muitos dos problemas particulares do seu entorno social imediato.

Para concluir, reconheço com Ricoeur que a percepção do tempo é um modelo organizador da experiência, individual e coletiva, e que ela constitui assim um dos fundamentos essenciais do código ligado a cada cultura específica. Em conseqüência, considero que a percepção do tempo inerente ao universo pentecostal — cujas raízes se encontram na visão “linear” ocidental já em declínio na Europa onde se construiu historicamente — está modificando uma percepção anterior, mais idiossincrática, dos povos do sub-continente, e com o passar dos anos acarreta para quem o integra uma dinâmica de transformação cultural profunda.

## Notas

<sup>1</sup> Cf. *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984.

<sup>2</sup> “Nature et formation des mouvements communautaires”, (in) *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale; Egypte/Brésil 1970-1989*, Le Caire, CEDEJ, 1991, pp. 1-14.

<sup>3</sup> Cf. *O protestantismo no Brasil*, São Paulo, Aste, 1950.

<sup>4</sup> Cf. *Followers of the New Faith*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1967.

<sup>5</sup> Ver, deste autor: *Religion, Dynamique sociale et Dépendance: les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, éd. Mouton, Paris/Haya, 1975.

<sup>6</sup> Eu utilizo aqui a classificação estabelecida por Troeltsch e reformulada, a partir de um trabalho de campo latino-americano, por C. Lalive d'Épinay (op. cit.).

<sup>7</sup> As denominações base de minha pesquisa são as seguintes: *Assembléia de Deus*, *Batista Renovada*, *Presbiteriana Evangélica*, *Evangélio Quadrangular*, *Deus é Amor* e *pequenas seitas resultantes de uma cisão com uma ou outra dessas denominações*. Elas foram estudadas de forma intensiva, na região metropolitana do Recife, através de um trabalho de campo, feito entre 1978 e 1984, que resultou numa tese de doutorado (*Voyages entre corps et esprits*, Paris, 1985). Nos últimos dez anos, um contato seguido com esses grupos em várias cidades do país me permitiu aprofundar algumas análises e observar as transformações de certos segmentos do pentecostalismo.

Cf. R. C. Fernandes: “As missões protestantes em números”, *Cadernos do ISER*, n° 10, Rio, s.d., pp. 27-84.

<sup>9</sup> Essas expressões são idênticas às que são utilizadas pelos pastores entrevistados durante o trabalho de campo acima mencionado.

<sup>10</sup> “A penetração do protestantismo evangelizador na América Latina”, *Comunicações do ISER*, n° 23, Rio, dezembro de 1986, pp. 35/44.

<sup>11</sup> O ISER, no seu levantamento sistemático da população protestante da região metropolitana do Rio, mostra que representam 12% da população total e que, nas partes mais pobres da Baixada Fluminense, essa cifra chega aos 20%. Do seu lado, a CNBB calcula que, nos últimos anos da década dos 80, se afastaram cada ano de sua igreja 600.000 católicos, entretanto a maioria deles em denominações pentecostais.

<sup>12</sup> Para uma descrição e análise dos grupos dessa categoria, ver David Stoll: *Is Latin America turning protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press, 1990.

<sup>13</sup> “Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade”, *Novos Estudos*, CEBRAP, São Paulo, n° 44, março de 1996, pp. 24/44.

<sup>14</sup> De fato, as características da penetração do neo-evangelismo nas comunidades rurais, em particular entre os indígenas, são bastante diferentes do movimento urbano. Para mais informações acerca disso, ver entre outros: sobre México, Carlos GARMA, “Religious affiliation in Indian Mexico”, comunicação apresentada na Reunião anual da SSSR em Albuquerque, New Mexico, 1994, e Enrique MARROQUIN, “Un signo apocalíptico del

milenio, (in) A. Barabas (org.): *Religiosidad y resistencia indigenas hacia el fin del milenio*, Quito, 1994, pp. 217/235; sobre Bolivia, Gilles RIVIERE, "Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad aymará", *Fé y Pueblo*, ano 3, n° 14, nov. 1986, pp. 24/30.

15

Essa possibilidade aparece como um elemento importante na construção do sistema simbólico desses grupos e tem repercussões em nível cultural diretamente ligadas ao problema que aqui nos interessa na medida em que favorece — através de "bens simbólicos" — a construção de uma mentalidade de acumulação (visão do futuro) entre pessoas que, na sua imensa maioria, não têm a menor possibilidade de acumular bens materiais.

16

Para precisar o significado da noção nesse contexto particular, ver M. Aubrée: "Les nouvelles tribus de la chrétienté", *Raison Présente*, n° 72, Paris, 1984, pp. 71-87.

17

Cf. "El tiempo como problema de historia cultural" (in) *Las culturas y el tiempo*, ed. Sigumel/UNESCO, 1979, p. 261.

18

É bom notar que os grupos pentecostais incentivam a aprendizagem da leitura entre seus adeptos e que, apesar da extração social (geralmente muito carente) de uma maioria de seus fiéis, a taxa de analfabetismo é menor nessas comunidades do que no resto da sociedade.

19

As mulheres representam um pouco mais dos 2/3 dos adeptos nas igrejas pentecostais do Brasil.

20

Ver desse autor: *Protestantismo e Repressão*, ed. Ática, São Paulo, 1979, no cap. IV "As categorias do entendimento", p. 160.

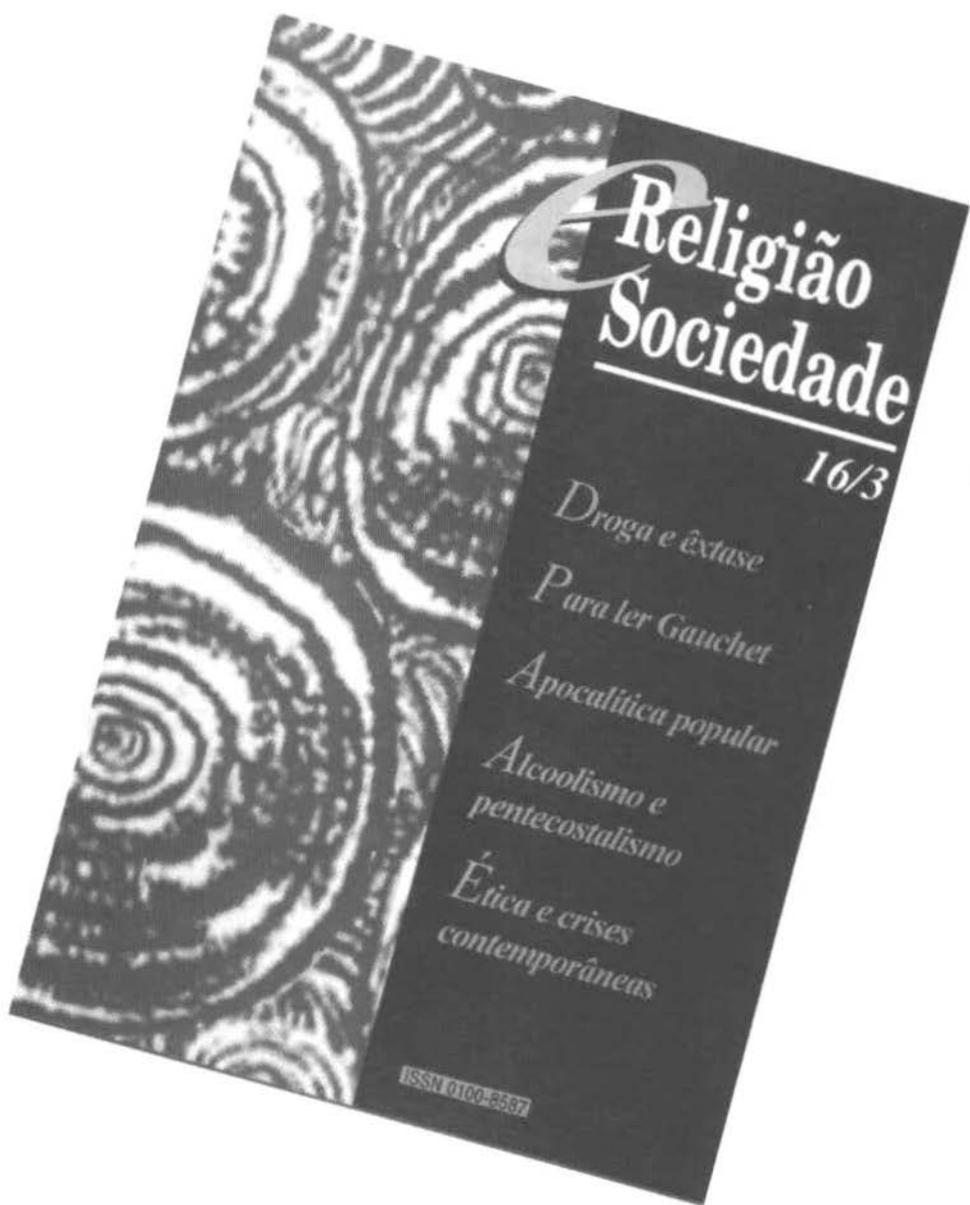
21

Para mais detalhes sobre o assunto ver a minha tese de doutorado (op. cit.), particularmente nas páginas 147/148.

## Bibliografia

- ALVES, Rubem A.: *Protestantismo e Repressão*, ed. Ática, São Paulo, 1979.
- AUBRÉE, Marion: *Voyages entre corps et esprits*, thèse de doctorat, Paris, 1985.
- Idem: "A penetração do protestantismo evangelizador na América Latina, Comunicações do ISER, n° 23, Rio, dezembro de 1986, pp. 35/44.
- Idem: "Les nouvelles tribus de la chrétienté",

- Raison Présente*, n° 72, Paris, 1984, pp. 71/87.
- FERNANDES, Rubem Cesar: "As missões protestantes em números", *Cadernos do ISER*, n° 10, Rio, s.d., pp. 27/84.
- GARMA, Carlos: "Religious affiliation in Indian Mexico", comunicação apresentada na Reunião Anual da SSSR em Albuquerque, New Mexico, 1994.
- GUREVITCH, A. Y.: "El tiempo como problema de historia cultural" (in) *Las culturas y el tiempo*, ed. Sigumel/UNESCO, 1979, pp. 260/281.
- LALIVE D'EPINAY, Christian: *Religion, Dynamique Sociale et Dépendance: les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, ed. Mouton, Paris/Haya, 1975.
- LAUTIER, Bruno: "Citoyenneté et politiques d'ajustement: quelques réflexions théoriques suscitées par l'Amérique latine", pp. 23/52 (in) I. Bizberg e B. Marques-Pereira (org.): *La citoyenneté sociale en Amérique Latine*, ed. L'Harmattan/CELA-IS, Paris e Bruxelles, 1996.
- LEONARD, Emile: *O protestantismo no Brasil*, São Paulo, Aste, 1950.
- MARIANO, Roberto: "Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade", *Novos Estudos*, CEBRAP, São Paulo, n° 44, março 1996, pp. 24/44.
- MARROQUIN, Enrique: "Un signo apocalíptico del milenio" (in) A. BARABAS (org.): *Religiosidad y resistencia indigenas hacia el fin del milenio*, Quito, 1994, pp. 217/235.
- PATTARO, Germano: "La concepción cristalina del tiempo" (in) *Las culturas y el tiempo*, UNESCO, Paris, 1979, pp. 191/222.
- PIERUCCI, Fabio ou Flavio: "Liberdade de cultos na sociedade de serviços", *Novos Estudos*, CEBRAP, n° 44, São Paulo, março 1996, pp. 3-11.
- RICOEUR, Paul: *Préface* (in) *Le Temps et les Philosophies*, UNESCO, Paris, 1978.
- RIVIERE, Gilles: "Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad aymará", *Fé y Pueblo*, ano 3, n° 14, nov. 1986, pp. 24/30.
- SCHNAPPER, Dominique: *La communauté des citoyens - Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris, 1994.
- STOLL, David: *Is Latin America turning protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, Univ. of California Press, 1990.
- TOURAINE, Alain: *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984.
- WIEVIORKA, Michel: "Nature et formation des mouvements communautaires" (in) *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale; Egypte/Brésil 1970-1989*, Cairo, CEDEJ, 1991, pp. 1-14.
- WILLEMS, Emilio: *Followers of the New Faith*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1967.



Religião  
e Sociedade

À Venda no ISER,  
Ladeira da Glória, 98  
Tel: 265 5923

---

# Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens\*

Patricia Birman\*\*

Como se passa de uma religião para outra? Como são construídas as *passagens* entre religiões por aqueles que as percorrem? Quais as formas de mediação cultivadas que podemos, em certos contextos, encontrar? Enunciar essas interrogações enfatizando a idéia de *passagens*, neste texto, visa permitir que exploremos como perspectiva analítica a relação entre cultos religiosos diversos para além dos limites sedimentados pela noção de conversão. Esta, por privilegiar a idéia de percurso individual, sobretudo por valorizar quase que exclusivamente a elaboração subjetiva e interior da crença, leva pouco em conta o contexto social e religioso que preside as mudanças ocorridas.<sup>1</sup> Com efeito, os movimentos individuais de passagens entre cultos inclui um espaço de interlocução constante, onde encontramos instituídas mediações sociais e simbólicas (bem como mediadores) que tornam possível a dita conversão. Espaço de interlocução que necessariamente possui algo de fluido, de sincrético, já que estará sempre sujeito a reinterpretções constantes feitas por crentes e não-crentes, por conversos e céticos. Esse espaço pode, portanto, ser concebido como « de passagens » num sentido mais amplo: de redefinição de fronteiras, de trocas simbólicas e de elaborações sincréticas, de inovações e de invenções em certa medida e que submete também à mudança os cultos envolvidos.

A idéia de que as igrejas cristãs conseguem guardar ciosamente suas fronteiras institucionais e simbólicas, sobretudo no campo protestante, é uma idéia forte na literatura antropológica. Seriam igrejas de certo modo imunes ao sincretismo, dada a exigência já pressuposta de uma adesão exclusiva nos moldes

---

\* A primeira versão deste texto foi apresentada no seminário coordenado por Marion Aubrée, do Centre de Recherches sur le Brésil Contemporain, EHESS, Paris, em janeiro de 1996. Agradeço a Regina Novaes seus comentários e sugestões. Agradeço igualmente a Patricia Guimarães, que foi fundamental como assistente de pesquisa.

\*\* Depto de Ciências Sociais da UERJ



Chegada do Santo  
senho de Carybé

cristãos. Essa suposição gerou efeitos no campo da pesquisa etnológica. Birgit Meyer (1995), num artigo recente, chama atenção para este viés bem cristalizado na literatura em relação às pesquisas desenvolvidas na África. Segundo ela, o sincretismo é um fenômeno religioso que tem sido considerado mais ou menos relevante como objeto de estudo quando se trata de igrejas independentes, vale dizer, quando se trata de movimentos religiosos « nativos », isto é, aqueles que se encontram fora do quadro institucional dado pelas igrejas cristãs. Com isso, diz ela, não foram suficientemente valorizadas as inovações, em grande medida singulares e extremamente contextuais, que as igrejas pentecostais em diversas partes do mundo fazem dos princípios cristãos que defendem.<sup>2</sup> O que a autora nos sugere é sobretudo que se alargue o campo de observação etnográfica a partir do reconhecimento do campo pentecostal como um campo também sujeito a inovações e a procedimentos de invenção religiosa, pouco valorizados até agora. Estender as considerações a respeito desses processos sincréticos de inovação religiosa do seu alvo até agora privilegiado (em grande medida as religiões « tradicionais », sobretudo as africanas) para o interior do campo cristão é certamente uma maneira de permitir que a conversão para o cristianismo seja vista de um ponto de vista mais abrangente, dando lugar para a análise das *passagens* entre esses cultos como um espaço de transformação que gera efeitos em várias dimensões sobre todos os seus interlocutores.<sup>3</sup>

Neste caminho apontado por Birgit Meyer, Marshall Sahlins é certamente precursor: não tratou especificamente do fenômeno religioso, como sabemos, mas abriu novas perspectivas analíticas por intermédio do trabalho conceitual que desenvolveu tomando como foco a noção de *contato cultural*. Com efeito, Sahlins (1985) atribui uma clara positividade ao desentendimento e ao confronto de interpretações gerados no contato cultural. O que ele designa como *mal-entendido produtivo* nada mais é do que a expressão conceitual dessa positividade. Na sua perspectiva, o contato entre sistemas culturais distintos não cria nem consenso entre eles, como se poderia pensar numa interpretação ingênua do processo em causa, nem uma negação pura e simples um do outro, conforme um outro eixo de leitura bem difundido nos permitiria supor. Encontra-se, nessa perspectiva defendida por Sahlins, a idéia de que os atores sociais elaboram uma *apropriação seletiva* da cultura do Outro que, no entanto, não se faz às expensas de um processo de mudança social, bem ao contrário disso, é a expressão maior deste último.

Não é difícil supor que a idéia de contato cultural, informada pela de idéia de mal-entendido produtivo, como Sahlins postula, pode nos ajudar a pensar o movimento que habitualmente se designa como « sincrético ». Trata-se, em suma, de valorizar o trabalho de elaboração simbólica da cultura do Outro<sup>4</sup> nos movimentos que gera e nas modificações que cria na própria cultura, pelos traços que deixa e pelo impacto que produz. Buscamos pois compreender essas formas de contato cultivadas entre o pentecostalismo e cultos de possessão, valorizando a idéia de um processo que envolve formas sucessivas de apropriação e reelaboração simbólica entre os dois sistemas religiosos em contato.<sup>5</sup>

É nesse sentido que pretendemos analisar as *passagens* que são construídas

entre o pentecostalismo nascido no Brasil e os cultos de possessão. Estes talvez sejam aqui os interlocutores mais efetivos desta vertente protestante no Brasil até mesmo porque todas as vertentes pentecostais consideram os cultos de possessão a expressão maior no campo religioso do mal diabólico a ser combatido. Além disso, dentre as vertentes pentecostais há uma, a Igreja Universal Reino de Deus, que fez do combate à possessão o centro de sua atividade ritual e o instrumento maior de conquista de novos adeptos. O espaço de interlocução que assim se estabelece entre os pentecostalismos hoje existentes no país e os cultos de possessão faz parte do processo de constituição e de transformação constante que sofrem tanto uns quanto outros, na medida em que se encontram relacionados entre si de diferentes formas ao longo dos anos. A Igreja Universal do Reino de Deus é, pois, dentre as igrejas pentecostais aquela que fez do confronto com os cultos de possessão um meio privilegiado de construção da sua singularidade nesse campo, tão concorrido, do pentecostalismo. Surgiu em meados da década de 70 e se impôs através de um conjunto de práticas rituais e discursivas extremamente peculiares.<sup>6</sup> Desenvolve o seu trabalho de proselitismo tomando como adversários (e interlocutores) os cultos de possessão, encarados como a expressão maior do mal e portanto das forças diabólicas as quais combate. Alimenta, em consequência, o seu imaginário a partir dessa fonte, (os cultos de possessão), explorando os seus ritos, as suas divindades, o campo conflitivo estabelecido por intermédio das atividades de feitiçaria, em suma, reelaborando a matéria prima fornecida por esse sistema religioso a que se opõe.

Examinaremos aqui a interlocução desse pentecostalismo com os cultos de possessão em dois níveis: no primeiro, no plano do indivíduo, em que este redefine seu lugar e identidade religiosa e sua forma de pensar a si próprio na relação com a esfera sobrenatural; no segundo, no plano das relações sociais, em que destacamos algumas mediações que são construídas entre estes dois cultos por seus fiéis.

Temos, pois, que considerar algumas *passagens* continuamente estabelecidas no cotidiano dos fiéis dessa igreja que os remetem para a relação no plano sobrenatural com os diabos e, no plano social e religioso, com os cultos de possessão que conhecem de diferentes maneiras e com os quais possuem um grau variável de proximidade. Com efeito, encontra-se estabelecido nessa igreja um conjunto de atividades rituais e simbólicas que opera como uma *ponte* entre os dois sistemas religiosos, na medida em que são atividades que possuem uma mesma proveniência - os cultos de possessão - e certamente podem ser objeto de interpretações distintas que, contudo, são postas num processo permanente de interlocução. Tais atividades facilitam as passagens entre um culto e outro, bem como um trabalho de elaboração simbólica dos indivíduos que estão *entre* os dois - seja para criar ruturas seja para criar continuidades diante das alternativas religiosas que assim se apresentam para eles. Neste texto, nos limitaremos a examinar essas construções sociais de passagens entre os dois cultos referindo-nos à Igreja Universal Reino de Deus e, dentro dela, nos deteremos sobre um conjunto de pessoas escolhido mediante um só critério: a condição de antigo adepto e antigo participante de cultos de possessão. Esse recorte, pelo fato de ter sido aplicado sobre um mesmo espaço de moradia, uma favela da cidade do Rio de Janeiro, permitiu-nos

circular no interior de uma rede de relações que se estabelecia por meio de relações de vizinhança e/ ou de relações derivadas de uma frequência atual ou anterior de um mesmo culto religioso.

### **Destino e possessão**

A forma básica de mediação estabelecida por esse pentecostalismo com os cultos de possessão é aquela fornecida pela atividade de exorcismo e por vários ritos complementares de purificação e limpeza corporal. Através desses ritos se estabelece uma relação de combate a tais cultos, vistos como adversários, e com os seres sobrenaturais que são provenientes dessa mesma fonte, os espíritos e orixás, identificados como seres diabólicos<sup>7</sup>. Esse combate, contudo, não deve nos enganar: não se trata de uma negação pura e simples dos entes e ritos de um outro sistema, mas sim de um movimento mais complexo que envolve mecanismos de natureza ritual sobretudo.

Certamente um elemento facilitador dessa atividade de mediação se encontra no fato de que alguns destes ritos podem ser encontrados, de forma aparentemente idêntica, tanto no catolicismo quanto nos cultos de possessão. Todos esses sistemas « expulsam » e retiram dos corpos das pessoas tudo aquilo que é considerado como fonte sobrenatural de malefícios. Encontramos gestos associados a tais ritos que facilmente são aproximados entre si pelo sentido análogo que possuem em cada um desses sistemas. Essa dupla ou mesmo tripla face dos ritos de exorcismo e purificação parece operar como uma das pontes para a conversão.

Acreditamos que uma adesão a essa igreja feita por pessoas com um passado exclusiva ou preferencialmente católico, ou por pessoas egressas de igrejas protestantes históricas, geraria outros contextos em termos de interlocução religiosa e possivelmente nos levaria a identificar passagens e mediações que dificilmente encontraríamos no caso aqui em ques tão.<sup>8</sup>

Antes só viviam em sofrimento, dizem as pessoas quando contam diante do nosso gravador<sup>9</sup> como foram *libertas*. Falar da condição de *liberto* implica a construção de um discurso privilegiando uma reconstrução do passado que começa pela participação que tiveram nos terreiros de macumba e destacando sobretudo o momento em que começaram a sofrer o que seriam os efeitos negativos desta participação. Como entender que os centros de macumba produziram efeitos maléficis? Seria simples se a resposta se pautasse inteiramente pelo discurso da ortodoxia religiosa, sempre repetido pelo pastor. Mas o sentido que a participação nestes cultos de possessão passa a adquirir na trajetória desses antigos fiéis estabelece pontos de partida talvez inusitados e soluções, ao menos algumas, originais. Embora concordem com a exposição doutrinária do pastor, nossos entrevistados vão buscar uma adequação dos princípios religiosos assim enunciados a todas as suas experiências religiosas pregressas, produzindo assim a história de seus percursos e nestas, as passagens que houveram por bem percorrer.

O exorcismo terá pois um sentido para esse conjunto de pessoas que diz

respeito também às experiências religiosas anteriores, onde o movimento ritual inverso, a possessão, encontrava-se no centro das suas atividades, e se constituía como o meio mais importante de qualificação pessoal. Os atributos pessoais articulados à possessão e, além disso, o lugar hierárquico que os antigos médiuns possuíam no interior da instituição religiosa - também definido na relação com tal rito - será reelaborado na nova relação instituída no campo pentecostal, por intermédio da prática do exorcismo.

Na condição de pessoas definidas por um passado de possessão, vemos emergir nas histórias de suas conversões uma certa tensão entre dois eixos interpretativos: o eixo do *destino pessoal*, que ordena os argumentos em torno da idéia de que as pessoas nascem predeterminadas a uma religião existente *entre* outras; e o eixo da *salvação*, baseado na convicção de que a religião escolhida é a única verdadeira e também aquela verdadeiramente capaz de solucionar as aflições por que passam as pessoas.

A mudança religiosa promove nessa passagem para o culto pentecostal um discurso sobre a verdade e a exclusividade da fé, o que, sem dúvida, oferece uma novidade em termos do campo religioso brasileiro, já que nem a entrada para o catolicismo nem para os cultos de possessão colocam como importante uma escolha a ser feita com exclusividade. A passagem de um culto para outro no caso do pentecostalismo exige pois a adequação entre os dois registros da experiência religiosa e/ou a negação pura e simples de um deles.

Estamos supondo que o registro da salvação vai se instituir sobre indivíduos que se identificam como possuidores de uma qualificação religiosa previamente dada. Essa vai estabelecer limites e formas de participação nos ritos de exorcismo da igreja pentecostal e pode gerar efeitos nas atividades religiosas exercidas na nova igreja.

A entrada para um culto de possessão, como bem sabemos, se inicia sobretudo pela comunicação pronunciada pelos orixás através dos meios divinatórios como o jogo de búzios ou pela revelação mediúnica, ambos conduzidos pelos responsáveis pelas casas de culto. Essa entrada não se efetiva sem dificuldades. Os futuros adeptos sabem o quanto a passagem da condição de cliente para *médium* ou *filho de santo* impõe em termos de restrições na vida pessoal e em termos de obrigações a cumprir. Por isso a entrada é em geral negociada entre a pessoa e a autoridade máxima do culto, que transmite, seja pela possessão, seja por recursos divinatórios, o desejo e as exigências desses seres sagrados. As divindades e os espíritos tentam, pois, impor suas exigências que serão objeto de uma, às vezes longa, negociação que pode se apresentar referida a vários motivos, relacionados a diferentes níveis da adesão religiosa: a pessoa por vezes recusa a casa de culto que quer iniciá-la, e por isso desconfia do diagnóstico que recebeu; pode também considerar a iniciação uma exigência descabida e achar que esta é dispensável para a prática da possessão, pode rejeitar a « linha » religiosa da casa de culto, pode inclusive aceitar o vínculo proposto e tentar ao máximo adiá-lo. Em suma, nada indica uma aceitação pura e simples de uma exigência nesse campo das religiões de possessão; o que ocorre é que geralmente os indivíduos fazem uma escolha que se efetiva por meio de uma negociação diante das exigências feitas

em nome do destino que lhes estaria reservado. Embora não se coloque em dúvida o princípio que torna verossímil esse destino, os indivíduos não se sujeitam ao veredicto que lhes é pronunciado mas buscam criar um espaço de negociação entre seus interesses e as exigências religiosas.

Em qualquer dos casos, a relação com essa esfera sobrenatural não é pensada como um lugar de livre opção mas como aquele que é tentativamente imposto, o que permite que as pessoas construam certas faixas de negociação. O espaço de negociação construído é por natureza limitado, já que não se pode negar a força simbólica do seu ponto de partida, qual seja, o fato de considerar como parte de si um vínculo que existe e que precisa ser alimentado com certos espíritos e orixás.<sup>10</sup>

O que a entrada para a igreja pentecostal coloca, portanto, para os seus futuros adeptos, é a saída de um espaço de negociação do destino pessoal para uma tentativa de alteração desse destino pela força (força ritual) obtida na igreja pentecostal. O uso da força é legítimo na medida em que se apóia no caráter verdadeiro e único da fé, o que exige dos adeptos um ato de reconhecimento dessa exclusividade. Trata-se, com a *libertação*, de desconsiderar a relação anteriormente existente do ponto de vista do constrangimento que ela imporia à pessoa, sobretudo porque os seres com os quais esta se encontrava vinculada são agora vistos como relacionados ao diabo. A partir da entrada para a igreja o alvo a alcançar é o da libertação do caráter obrigatório daquele vínculo; busca-se transformá-lo pela força, submetê-lo, enfim. Essa entrada para o novo culto vai, portanto, colocar alguns problemas que são claramente mencionados nesses testemunhos narrados pelos antigos adeptos dos cultos de possessão sobre o processo que viveram até serem *libertos*. Entre *destino e escolha* entre a negociação e o uso da força e a se movem as pessoas nessas passagens.

Buscam, pois, passagens, vale dizer, meios de conciliar essa oposição vivida de forma tão sensível e também tão dramática em certos casos. As qualificações e atributos dados pelo sistema religioso baseado na possessão vão ser apresentados como elementos que condicionam a forma pela qual participam dos ritos públicos de exorcismo e, em decorrência, a forma pela qual constituem suas identidades religiosas na nova igreja e elaboram o sentido da *libertação*.

Os motivos que D. Maria apresenta para sua entrada na igreja pentecostal, sem negar a validade ao sistema religioso anterior, baseiam-se numa profunda inadequação pessoal em relação a este. Haveria, no seu caso, diz ela, uma destinação pessoal a Jesus, algo intrínseco a sua pessoa, e em consequência, uma ausência de vínculo com os orixás que hoje estariam condenados como diabólicos. Essa constatação a que chegou se fez possível pela reconstrução de sua história de vida em que passou a mencionar indicadores antes não valorizados do caráter inadequado da possessão para si.

Pequenos signos são assim integrados no relato de conversão para indicar as características que apontavam desde o início um destino pessoal ligado ao pentecostalismo. Por exemplo, D. Maria afirma como uma idiosincrasia sua, compreensível somente com a adesão à nova igreja, o fato de nunca ter gostado de imagens. Não se trata, como poderíamos facilmente supor, de que ela tenha

passado a considerar, a partir do contato com a igreja, as objeções doutrinárias constantemente apresentadas: que as imagens « são 'ídolos » e que nada representam. O que ela confessa sentir é outra coisa - uma falta de afinidade pessoal com as imagens:

« Eu sempre fui ao centro mas eu não gostava de imagens, nunca gostei mesmo. »

Do mesmo modo que transforma a negação do culto a imagens numa forma de idiosincrasia pessoal, esta mesma ex-médium vai tratar a idéia de crença através de um procedimento análogo. A sua inadequação aos cultos de possessão vai se apresentar com uma maior legitimidade na medida em que foi aceita pelo própria instituição religiosa que abandonou. A conversa que manteve com os espíritos nas sessões de umbanda nos é relatada como uma fonte a mais de informação que corrobora seu destino pessoal ligado ao pentecostalismo:

« Aí, quando foi uma noite, eu fui lá e baixou lá o Boiadeiro (espírito da umbanda) e foi aí ,eu conversando com ele eu falei que o meu marido bebia muito mas quanto mais eu ia no centro, nada dava certo. Aí ele falou para mim que não podia me ajudar porque eu era uma pessoa que só acreditava naquele lá de cima, e que eu não acreditava nele (espírito). Eu disse que sim; mas que eu ainda era católica; ainda sou porque eu nem me batizei na outra igreja. »

Como determinadas pessoas possuem *santos de berço*, D. Maria afirma que possui *Jesus de berço*. Nos cultos de possessão, a idéia de uma mediunidade de berço vincula-se a um lugar particular quanto à iniciação: são pessoas que não precisam se submeter ao rito de passagem, designado pela expressão *raspar o santo*, para exercerem a atividade ritual da possessão. Essa forma de mediunidade que se exerce sem a iniciação, pode gerar suspeitas, já que encurta o caminho e economiza os recursos rituais na aquisição de prestígio: rapidamente os que a possuem podem alcançar o cume da hierarquia religiosa.<sup>11</sup> O que parece valer tanto para os cultos de possessão quanto, numa outra medida, para a o processo de « libertação » na igreja pentecostal.

A solução, pois, que foi dada por D. Maria à tensão que apontamos entre destino pessoal e escolha de uma religião exclusiva vai se apresentar também em outros casos. Neste que apresentamos, o que se coloca, de certo modo, é uma tentativa do antigo médium de dar lugar, em outro sistema religioso centrado no exorcismo, aos seus atributos pessoais, provenientes da relação com o sistema religioso baseado na possessão. Pelo fato de possuir *Jesus desde o berço*, a relação dessa antiga médium com os ritos de exorcismo será de uma natureza diferente daquelas de outras pessoas que, como atributos pessoais, trouxeram do culto de possessão vínculos com espíritos e orixás. D. Maria, diferente destas, nunca precisou participar de ritos de exorcismo.

A forma pouco comum de essa antiga médium relacionar seus atributos pessoais vinculados à possessão com o universo pentecostal não nos impede de aproximar o seu discurso daqueles que vão apontar características diferentes das suas na relação mantida com a possessão.

Com efeito, outra forma que se apresentou para qualificar esse vínculo teria também um aspecto inusitado. Seria uma forma de vínculo com os orixás cujos detentores alegam que pode também dispensá-los do trabalho que a maioria das pessoas é obrigada a realizar por intermédio dos ritos de iniciação. Dizem que seus orixás vêm « do berço », estavam lá « desde a barriga ». Esse atributo pessoal indica que não é necessário qualquer interferência humana para estabelecer a relação da pessoa com a sua divindade. Diferente da maior parte das pessoas, quem nasce assim possui, dado pela natureza, algo que nessas outras será matéria de elaboração ritual. Como decorrência lógica, aquele indivíduo que possui tal característica de nascença não terá com o exorcismo a mesma relação que os mortais comuns: se não passou por ritos de fixação dos orixás na sua pessoa, no momento de sua iniciação, não há porque passar pelos mesmos ritos no sentido inverso - o exorcismo - na igreja pentecostal, para retirar do seu corpo o que antes lhe teria sido fixado através de vários ritos.

Uma das pessoas entrevistadas apresentou o caso de sua filha que teria como qualidade diferencial exatamente o que acabamos de mencionar: a menina « tinha o diabo desde a barriga ». O seu processo de libertação, em consequência, no relato de sua mãe, teria uma particularidade rara frente aos procedimentos correntes por que passa a maioria das pessoas. Exige, em razão dessa sua característica, um rito especial. Rito este que, na sua descrição, nos apresenta um trabalho de elaboração simbólica particularmente inventivo, como podemos ver pela sua descrição. Diz ela:

« (O pastor) pega o sangue de Jesus, bota o nome inteiro dentro do copinho (junto com o sangue), levanta o copinho e a pessoa que tem o diabo desde a barriga ele se manifesta. »

Observe-se que os gestos rituais que foram considerados apropriados para fazer aparecer o demônio que ocupava o corpo da pessoa são gestos claramente relacionados ao rito de transubstanciação no ritual da missa: o pão e o vinho adquirem uma outra natureza, transformam-se no corpo e no sangue de Cristo. Junto com o vinho coloca-se um papel com o nome da pessoa que, como o vinho e pela proximidade com este, muda de natureza no momento em que o pastor « levanta o copinho ». Passa-se pois, por intermédio do rito, de uma natureza comprometida com o mal, « diabo desde a barriga », para uma natureza liberta desse mal.

É interessante destacar aqui nesse relato não só o sentido que esse rito assumiu como também a relação que parece possuir com o ritual da missa católica. O « trabalho sincrético », que é parte constitutiva dessas passagens entre os cultos, é pois realizado tanto pela igreja, nos gestos que efetiva, quanto na interpretação dada pelas pessoas que vão se apropriar do sentido desses gestos nas suas histórias de vida.

A qualificação dada pelo sistema religioso anterior parece, portanto, informar de maneira bem precisa o caminho ritual a seguir no novo culto. Melhor dizendo, a reconstrução que essas pessoas fazem de suas histórias de vida implica a

apresentação de atributos pessoais vindos do campo da possessão que as qualificam para um determinado tipo de relação com a esfera sobrenatural. Essa qualificação vai condicionar a forma e as dificuldades pelas quais passarão para alcançarem a condição de *libertas*, e mais do que isto, pode ser estendida em termos do valor que possui, para dentro do novo grupo religioso. Cria-se assim um mecanismo de distinção simbólica por intermédio da relação que as pessoas mantêm ou mantiveram com o rito de exorcismo no interior da igreja.

Com efeito, do mesmo modo que a possessão é essencial nos terreiros para a boa realização de suas cerimônias, o ritual de exorcismo se mostra essencial para a igreja Universal do Reino de Deus. Este exige, no entanto, uma *forma pentecostal* de construir a possessão, condição inevitável para a prática do exorcismo, bem entendido. Assim, o rito de possessão no interior do espaço ritual da igreja vai obedecer a certas regras e vai ser praticado com maior ou menor frequência pelas pessoas como parte do percurso destas para *serem libertas*, o que inclui a releitura que fazem de seus vínculos religiosos anteriormente estabelecidos. Usa-se de forma corrente o termo *manifestar* para designar a possessão no interior da igreja. O ato de *manifestar* faz parte das histórias desses percursos que culminaram com a nova condição de *libertas*. Como enfatizam os antigos adeptos desses cultos, o pastor provoca a possessão - usa instrumentos rituais também relacionados a cultura difusa sobre a possessão na sociedade brasileira, tanto para *fazer a pessoa manifestar* quanto para realizar o exorcismo.

Mas tanto lá nos terreiros como cá na igreja, aqueles que sofrem a possessão, sobretudo aquela descontrolada, não desejam que esta se apresente em seus corpos já que essa cena ritual habitualmente deixa as pessoas envergonhadas pela exibição pública de uma falta de mestria e de domínio corporal.<sup>12</sup> Fazem pois referência a esse transe obrigatório que acontece por intermédio do comando do pastor e as obriga a participar dos rituais de exorcismo, *manifestando* os espíritos malignos que tomam seus corpos.

« Porque se for para você se manifestar não tem jeito. O pastor põe a mão na sua cabeça e você manifesta na hora. Não adianta o medo, né. Ele fala: 'demônio você que está escondido aí manifesta; sai desta vida'. E aí não tem jeito. Mas comigo graças a Deus nunca aconteceu... Você vê as pessoas se manifestando e os demônios dizendo o que estavam fazendo e o que iam fazer na vida da pessoa. Eu estou cansado de ver (o demônio falando): 'eu vou destruir a vida daquela pessoa. Eu vou destruir o filho dela. Aquele ali vai para a lixeira'. »

A passagem para a libertação vai depender, em alguns relatos, da capacidade do pastor de provocar na igreja a manifestação dos diabos e, além disso, a identificação e individualização desses entes maléficos por intermédio do ato de « dar o nome ». Nos terreiros de candomblé e de umbanda, o ato ritual, coordenado pela mãe de santo que obriga o orixá ou o espírito a « dar o nome », indica o perfeito estabelecimento do vínculo entre um espírito específico e a pessoa. Vínculo esse que, no caso do candomblé, passa pelos ritos de iniciação e que, no caso dos centros de umbanda, pelo exercício constante da possessão. Uma pessoa com pleno uso da sua mediunidade saberá o nome dos entes que a habitam e, por isso mesmo, terá um controle maior da possessão, controle compartilhado com a

autoridade religiosa maior da casa, seu pai ou mãe de santo.

As atividades rituais para a *libertação* incluem, na igreja Universal, o ato realizado pelo espírito incorporado na pessoa, que obedece à voz e ao comando do pastor e « dá o seu nome ». Somente identificado é que o espírito pode ser objeto de um exorcismo eficaz. Saber o nome é pois uma forma de posse da igreja sobre os espíritos da pessoa:

« O engraçado é que logo que a gente manifesta não dá para saber qual o tipo de diabo é. Nem o pastor porque ele sempre pergunta o nome do diabo. Aí ele fala o nome. Na macumba, como cada pessoa desenvolve o seu santo, às vezes não precisa nem perguntar o que é, dá logo prá saber. Porque eles dançam, riscam o ponto. ».

Contudo, o pastor não parece ter condições de fazer qualquer espírito se *manifestar*.

*« Porque tem espíritos que é mais difícil de tirar; de queimar. Bendito é aquele que manifesta. Ele é liberto; num estantinho, Deus dá o livramento logo logo daquela pessoa. Agora esse de jejum e de oração é mais difícil porque ele entra pela alma. Ele já entra por onde você nasce. Já entra junto quando você nasce e então minha filha aquilo só dilui em oração ».*

Aquele que se *manifesta* no espaço ritual da igreja é mais rapidamente *liberto* mas exhibe diante de todos uma fraqueza estrutural tanto em relação aos antigos orixás quanto em relação à força no Espírito Santo. Lembremos que provocar a possessão em alguém é demonstrar poder sobre esse indivíduo. Um mesmo gesto indicador de tal poder é utilizado tanto nos terreiros quanto nas igrejas, aquele de provocar a possessão colocando a mão na cabeça da pessoa. Gesto que indica tanto uma falta de controle da pessoa sobre si mesma quanto uma aceitação do poder da igreja sobre si. Aceitar a possessão no interior desse espaço ritual é, pois, para aqueles que se sentem detentores de uma certa qualificação religiosa, algo constrangedor. Não são poucos os antigos médiuns que dizem que « nunca manifestaram » na igreja. Podemos sugerir que talvez a possessão visando o exorcismo será mais intensamente praticada entre aqueles que, nos terreiros de umbanda e candomblé, eram simples clientes e que nunca realmente « desenvolveram ». Estes, alguns depoimentos indicam isso, irão conhecer os espíritos malignos que os habitam no espaço da igreja. É lá que verão confirmadas as suspeitas que sempre tiveram: *tinham um exu* e não sabiam, eram empurrados para o sexo por um *espírito da Pomba-Gira* e ignoravam. A *libertação* na igreja pentecostal, portanto, pode ser um dos caminhos para constituir para certos indivíduos um saber ritual sobre a possessão. Os ritos de exorcismo, assim praticados, constituem-se, portanto, como pontes que tanto efetivam a passagem dessas pessoas de um culto a outro como permitem elaborar o sentido dessa passagem a partir de suas experiências anteriores.

Mencionamos dois casos em que os atributos associados à possessão são postos tanto para evitar a sua prática no espaço ritual da igreja como também para estabelecer uma diferencial que torna o exorcismo insuficiente para estabelecer o vínculo da pessoa com esta esfera sagrada. Veremos agora um terceiro caso em que o atributo que relaciona a pessoa aos cultos de possessão é visto como *pouco desenvolvido*. Em outras palavras, trata-se de um caso em que, ao contrário dos já referidos, parece faltar uma qualificação dada pelo sistema anterior.

### **O percurso de Augusta**

Augusta tem atualmente 33 anos. O seu percurso religioso é todo marcado por dúvidas. Foi de umbanda, entrou para a igreja Universal e hoje não possui filiação religiosa institucionalizada. Trabalhava no comércio até o momento em que ficou muito doente e hoje se encontra encostada pelo INAMPS, por *doença dos nervos*. Tem um filho, é separada do pai da criança e vive com uma outra pessoa, que é católica. A sua mãe mora no mesmo quintal que ela e pertence à igreja Universal há dez anos.

Tudo começou, ela diz, a partir de um *trabalho muito pesado* que fizeram para o marido e para ela. Só que *não pegou* no marido e *pegou* nela e no filho. Para se livrar do trabalho Augusta foi obrigada a ir para um centro de umbanda. O marido foi contra e bateu muito nela, o que provocou uma lesão cerebral que lhe dá muita dor de cabeça e a obriga até hoje a fazer tratamento psiquiátrico. As dificuldades com o primeiro marido não cessavam, nem separava nem ficava junto. A mãe se prontificou a ajudar e levou-a para a igreja Universal. Diz ela:

« Fui na Universal, ajoelhei, coloquei meu rosto no chão, me humilhei bastante e pedi que se ele tivesse que ser meu mesmo, para ser senão que Deus tirasse ele da minha cabeça »

Lá, ela insiste em dizer, fazia tudo que lhe era mandado: ia todo dia depois do trabalho *orar*, levou suas *roupas de santo* para serem destruídas pela igreja, destruiu todas as imagens, porque, segundo ela, eles, da igreja, dizem que « não é bom imagens de pessoas mortas ».

O problema é que, com tudo isto, a dor de cabeça que ela tinha só piorava:

« Eu passava mal e tinha que segurar na minha mãe para não cair; aí vinha o obreiro me benzia e a coisa ruim não descia. O negócio era ir embora ».

Apresenta, portanto, uma inadequação de sua pessoa à Igreja Universal. Essa inadequação é construída na sua narrativa de forma a não negar o que seriam os princípios religiosos defendidos na igreja mas, ao mesmo tempo, afirmar uma peculiaridade que os impede de agir, e mesmo os torna prejudiciais. Apóia-se na suposição que para o exorcismo ser bem sucedido, é preciso que o espírito se *manifeste* e quanto melhor construída for essa possessão mais facilmente a pessoa

poderá livrar-se deles pelo exorcismo. Teria como inadequação o fato de não possuir espíritos bem *desenvolvidos*, o que impediu um efeito benéfico da ação ritual de exorcismo provocada pelo pastor: *a coisa ruim não descia*.

Ela constrói assim a leitura sobre o seu passado religioso colocando em pauta um argumento extremamente interessante do ponto de vista da construção do confronto entre pentecostais e cultos de possessão. Defende a idéia de que o Bem pode também *fazer mal*: a atuação ritual do pastor é reconhecida como uma atuação ligada somente às forças do Bem; contudo, ou mesmo por causa disso, pode gerar efeitos nocivos sobre uma pessoa como ela que possui vários espíritos pouco *desenvolvidos*. Com base na sua experiência, critica a atuação da igreja:

« Eu acho errado que se você tem um santo eles ficarem chamando o santo, o santo vai descer. Nesta parte da Universal eu acho errado porque eles chamam muitos nomes ruins; e se a pessoa chamar eles vão descer. Então eu que não me sentia bem eu começava a tremer, tremer. Não descia, tudo que eu tinha eu só passava mal, eu não me lembro direito, já tem muitos anos que eu larguei. Eu só me lembro do pessoal dizer depois que o exu Caveira que eu tinha descia uma vez ou outra. O meu pai e a minha mãe de cabeça são Xangô e Iansã. São os dois santos mais fortes que eu tenho. Eles não são muito desenvolvidos não, porque eu fiquei pouco tempo colocando roupa. Por exemplo, os meus não falam, não falam porque não são desenvolvidos, não riscaram o ponto nada! Se eu for em algum terreiro e chamar Iansã e Xangô eles descem. »

Os santos mais fortes e mais benéficos « não descem » e em compensação, na Universal só « desce » o exu Caveira, que é mais associado ao mal. E, Augusta friza, na Universal os pastores só chamam por estes. E esses santos quando descem lá só apresentam uma de suas faces, aquela mais feia, mais retorcida. Já a face bonita que possuem, esta só se apresenta nos terreiros.

Conclui, portanto, que a Universal não é adequada para ela. Mas, ainda assim, tem dúvidas quanto a quem tem razão, afirma mesmo não saber em quem deve acreditar. Da mesma forma como seus espíritos se mostram inadequados a se *manifestarem* na Igreja, observa que, para outras pessoas, isso não se coloca e elas rapidamente são *libertas*. Pergunta-se, então, se não é ela que possui uma fraqueza intrínseca, que se revelaria pela incapacidade que demonstra em fazer uma *corrente da libertação* até o fim.<sup>13</sup>

No curso de suas dúvidas em busca de uma melhora para si, frequentou um *terreiro* e a Igreja Universal simultaneamente. Destaca que ambas as instituições acertaram, mediante o uso da possessão, a causa dos seus males: o mesmo *espírito* foi por elas apontado como sendo o responsável por esses males. Essa coincidência, na sua narrativa, só reforçou o diagnóstico recebido. O pastor mostrou-se capaz de fazer o *espírito* falar mas foi incapaz de exorcizá-lo efetivamente. A sua experiência no *terreiro* se mostrou mais eficaz, sobretudo porque apresenta uma solução diferente do exorcismo, uma solução negociada:

« Ai eu fui no centro. A mãe de santo começou a conversar comigo e de repente ela virou. Virou com este bicho, com este tal de exu da Lama e falou tudo o que estava acontecendo. Eles (os exus) não falam quem fez (o responsável pelo trabalho de macumba). Eu perguntei 'mas por que você fez isso? Ele respondeu: 'porque eu fui bem pago para fazer',. Eu chorando e ele rindo. A mãe de santo tava com o seu Tranca Rua de frente e a outra filha de santo é que estava com esse exu da Lama e outro desceu com o meu. Ai ele virou e perguntou para o exu da Lama: 'você é dela?', e ele disse 'não, eu só fui pago para acabar com ela, chupar todo o sangue dela e comer a carne dela, deixar ela pele e osso. E eu fui muito bem pago para comer a carne dela'. Ai ela perguntou para o exu Caveira e ele disse: 'eu, eu sou dela' e aí perguntou para ele: 'e o senhor fez alguma coisa para ela?' Ele disse: Não, a única coisa que eu estou chateado com ela porque ela tá na casa de Deus e me abandonou. Mas eu não fiz nada. 'Aí o seu Tranca Rua pegou e falou para o seu Exu da Lama: Então faz uma coisa, o sr. vai para quem te mandou em dobro eu estou te ordenando, vai para o espaço eu não quero que você faça mal para mais ninguém não. Ele foi embora. »

A negociação se apresenta com toda a sua força no confronto dos *espíritos* entre si até o momento em que aquele pertencente à mãe de santo tem a sua condição hierárquica superior reconhecida e, então, faz os outros obedecerem às suas ordens.

É difícil não reconhecer na forma desse relato o efeito de um trabalho sincrético que articula as tradições religiosas presentes. O desencontro de Augusta com a igreja Universal não impediu que a sua percepção a respeito do antigo culto de possessão se alterasse. Tanto a representação dos espíritos quanto a forma de encenar a possessão com a dramaticidade que esta exhibe se fizeram recorrendo-se a imagens retiradas de um pano de fundo cristão. Um *exu*, por exemplo, reconhece a Igreja Universal como a *casa de Deus*; o outro descreve a sua própria ação como extremamente destrutiva e marcada por uma certa animalidade, que corresponde à visão do diabo como uma *besta* impulsionada pela sua natureza mesma a fazer o mal. A idéia de destruição é explorada como uma confissão feita na primeira pessoa, como um *testemunho* que é recorrente no cenário da possessão na igreja. Predomina, pois, no seu discurso uma imagem negativa desses entes que, no entanto, reconhece como seres a quem deve respeitar. Dessa forma, constrói como solução para si o respeito ritual por essa esfera invisível para obter, em troca uma esfera de autonomia:

« o negócio é ter sempre respeito pelo santo. Assim fazendo o que eles querem; dando o que eles querem eles te largam, te deixam em paz; e você pode viver a sua vida. Eu acho que se você tem eles você tem que dar o que eles querem. Não é você que escolhe; são eles que te escolhem. »

A autonomia religiosa que busca cultivar pode se tornar efetiva quando consegue preservar sua condição religiosa de não-praticante - pessoa que, mediante a prática cotidiana de trabalhos rituais, obtém uma distância prudente de um nível

de participação institucional que levaria obrigatoriamente à aquisição de um estatuto religioso institucionalizado, como *filha de santo*. A ausência desse plano de adesão facilita recorrer a duas outras instâncias religiosas: a mãe, que, na sua condição de membro da Igreja Universal, teria sobre ela um excepcional poder de cura; o marido, católico, que lhe ensinou a ler a Bíblia e também a usá-la como instrumento contra a feitiçaria. Assim, quando a sua dor de cabeça volta, a mãe lhe aplica o *óleo ungido*, distribuído aos fiéis da Igreja Universal. O seu marido lhe ensinou um salmo que lê sempre e também reza muito, principalmente nas horas consideradas perigosas, aquelas mais favoráveis a ataques mágicos: meio-dia, seis horas e meia-noite.

Augusta, portanto, não atribui ao caráter precário dos seus vínculos com a esfera sobrenatural um sentido positivo, como se fosse algo que pudesse favorecer o seu crescimento dentro da igreja pentecostal. Ao contrário, a via de negociação que foi obrigada a seguir é em parte percebida como imposta, já que o caminho pela força seria uma decorrência da autonomia que teria sido conquistada desde a sua participação no terreiro, através dos ritos de *desenvolvimento*. De certa forma, o que diz é que o espaço de autonomia em relação aos santos precisa ser conquistado até mesmo para ser possível sair da negociação obrigatória e se colocar no campo da força, como é factível dentro da Igreja. Os que já eram desenvolvidos, puderam, juntamente com aqueles que já tinham Jesus desde o berço, libertar-se com mais rapidez. Uns porque podiam evitar com mais eficiência a possessão e outros porque não precisavam dela.

É possível imaginar que essa solução sincrética encontrada por Augusta seja mais comum do que ousamos supor, principalmente porque estivemos até agora inclinados a pensar o espaço de existência dos cultos pentecostais como aqueles que exige uma adesão integral e exclusiva, formando uma « comunidade » participativa. Sabemos, contudo, que a Igreja Universal, diferente de outras desse mesmo campo pentecostal, admite uma população flutuante. E esse caso nos mostra agora que a sua presença na sociedade pode se fazer também de uma forma quase « católica », benzendo, exorcizando, curando por meios rituais diversos, vale dizer, atingindo uma população flutuante que retira dela alguns ritos para somá-los com outros de proveniência umbandista e católica.

Trata-se, com efeito, de um caminho bem conhecido na sociedade brasileira. Através do termo sincretismo uma vasta literatura menciona como um traço relevante e habitual na religiosidade praticada na sociedade o fato de que esta seria marcada por uma atividade de acumulação de práticas religiosas pertencentes a igrejas diversas, sobretudo à igreja católica e aos cultos de possessão.<sup>14</sup>

O comportamento de Augusta, a partir da leitura que faz de sua passagem entre os cultos religiosos, recupera esse movimento de reagrupar práticas rituais de forma a criar algumas pontes para atravessar as fronteiras de um culto a outro. Pontes estas, sublinhamos, que estão presentes na releitura que os antigos membros dos cultos de possessão e atuais adeptos pentecostais fazem.

## A contra-feitiçaria

O auxílio espiritual que a mãe de Augusta lhe fornece é considerado por ela extremamente precioso. Tem, na verdade, todos os recursos da igreja a seu alcance sem precisar ir lá, o que lhe causaria problemas, como já mencionamos. Esclarece a sua posição:

« Agora a Universal é contra todas as outras religiões. Para eles só a Universal. Quando eu tou passando mal, em crise, eu chamo logo ela (a mãe). Quando eu estou voltando ao normal, minha mãe é a única que eu quero ver, aí ela vem com o óleo da igreja; unge a minha cabeça e a dor acaba na hora. Eu tenho até o óleo da igreja aqui; mas eu posso jogar até um litro que não acontece nada. »

Como Augusta, existem outras pessoas que usufruem do poder do Espírito Santo sem frequentarem a Igreja Universal. E, como a mãe de Augusta, existem outras mães que estão sempre dispostas e mesmo consideram que a vinda delas ao mundo se justifica por essa atividade constante de proteger os seus contra a ação dos maus espíritos.

O exorcismo é só uma parte do processo ritual que a libertação exige. O mais importante é o ato designado como *amarrar os diabos*. Trata-se de uma categoria de uso corrente entre os fiéis dessa igreja e que também tem uma relação de analogia com um procedimento ritual usual nos cultos de possessão. A idéia básica envolvida é que a atividade de *amarrar os diabos*, vale dizer, mantê-los impedidos de agir sobre a pessoa, é uma atividade sem fim, a ser sempre renovada, mesmo para aqueles que já foram *libertos e batizados nas águas*. Para estes últimos, ainda assim, nem sempre a atividade de manter os *diabos amarrados* é algo visto como pouco trabalhoso. Isso porque, mesmo para estes, a *libertação*, embora seja individual, ocorre numa pessoa que é concebida de forma a perceber seus familiares, sobretudo filhos e marido, como fazendo parte de si. Embora acreditem no caráter individual da conversão, acreditam também que os seus antigos *santos e orixás* terão uma relação preferencial com a sua família. A instituição familiar parece, assim, ser o elemento englobante nos casos de feitiçaria. Lembremos do que disse Augusta e é repetido por muitas outras mulheres: o que ia *pegar* no marido *pegou* nela e no filho. Essa transferência do alvo da feitiçaria, se faz possível no interior da família, relacionada a pessoas que possuem vínculos de parentesco e afinidade. Contudo, a feitiçaria *pegará* mais facilmente os que forem menos fortes, do ponto de vista dos vínculos com Jesus.

Esses familiares são percebidos, portanto, como uma extensão deles, e os entes que foram *amarrados* continuam sendo vistos como associados a eles. Se Jesus e o Espírito Santo não protegem aqueles que não frequentam a igreja, é preciso então que certas pessoas possam intervir a favor desses ainda não convertidos mas necessitados de proteção. Não é difícil imaginar que cabe às mulheres e mães esse espaço de mediação e de auxílio religioso. Assim, vemos sobretudo as mulheres e as mulheres mães se envolverem numa intensa atividade religiosa de mediação, principalmente ritual, para evitar ataques diabólicos sobre

os seus próximos. Como podemos verificar no relato abaixo, de uma mulher preocupada com os seus:

« A minha luta é muito grande. Eu tenho que lutar todo dia para deixar eles (os diabos) bem amarrados; para não deixar nenhuma brecha para eles entrarem. Olha, sempre aparece coisa na minha família; qualquer brechinha eles querem entrar; mas eu não tenho mais medo. Eu enfrento e tenho certeza da minha vitória. O diabo não me destrói mais, eu sei que ele tem sede de me destruir. Ele está amarrado; e ele hoje está debaixo das trevas. Eu já enfrentei assalto dentro de ônibus e resisti ao diabo e ele saiu de perto de mim. Toda hora ele está me procurando, usando a minha família, né?»

Esse depoimento é de uma senhora que nunca manifestou, pois entrou para a igreja após trinta anos de terreiro e conserva um grande poder de cura, agora através dos instrumentos rituais fornecidos pela igreja. O fato de ser *liberta* não significa que os espíritos não a rodeiem, como já sabemos, mas ela os tem muito bem amarrados. Contudo, na sua família, nem todos são da igreja, o que os faz particularmente vulneráveis às ações de feitiçaria, aos chamados *trabalhos feitos*, às *macumbas* que lhes são enviadas. O que vem contra ela dificilmente a atinge diretamente, em função da força de sua fé em Jesus desvia-se, no entanto, para um dos seus próximos, mais vulneráveis. Por isso considera ser necessário uma vigilância cotidiana. A sua atividade no sentido de proteger os seus próximos, igual aquela desenvolvida por muitas outras mãos pertencentes à Universal, é uma atividade ritual: leva o retrato do filho e coloca no altar, coloca o nome no livro de orações do pastor, passa óleo ungido no corpo das pessoas, promove limpezas em casa através de aplicação de enxofre, levando flores, etc. Faz correntes de oração dedicadas a pessoas específicas, etc. O que não falta são atividades rituais para realizar.

A atividade dentro de casa se estende ao espaço da vizinhança. Muitas pessoas que não são da igreja pedem que ela ore, que coloque o nome delas no livro de orações, em suma, que ela se encarregue de atividades rituais associadas à igreja que possam gerar benefícios sem exigir uma adesão mais efetiva. Aceita servir de intermediária para levar para a igreja algum objeto enfeitado para « desfazer » a magia colocada por alguém, o que eventualmente lhe é solicitado, como foi o caso de um pedido relativo a uma contra-magia a ser realizada numa boneca, « que tinha um trabalho feito » dentro dela, identificada como fonte de vários malefícios por algumas colegas da igreja.

Não é difícil supor que essa senhora desenvolva atividades de cura e de contra-feitiçaria em função não só da sua presença na igreja mas também do seu passado nos cultos de possessão. Adquiriu, por meio desse passado, condições de fazer a mediação entre os dois campos como alguém detentor dos dois tipos de saberes, relacionados a esses dois pólos religiosos, o pólo do Bem e da cura e o pólo do Mal e da feitiçaria. Ela mesma conta o quanto o fato de ter abandonado o culto da umbanda foi deplorado pela sua antiga clientela, que fazia consultas com um *espírito de preto velho* que ela incorporava.<sup>15</sup>

Encontramos, portanto, uma atividade específica de contra-magia desenvolvida fora da igreja e que tem na figura dessas mulheres pessoas essenciais. Atividade não institucional mas que corresponde a um papel delegado no interior da família e estendido à vizinhança. Trabalho possível em função desse lugar particular atribuído ao gênero feminino, à concepção de pessoa e também da divisão de trabalho entre os gêneros.<sup>16</sup> O trabalho de contra-magia, como vimos, é um trabalho que faz a mediação entre pessoas pertencentes à igreja e seus familiares e próximos. A tentativa dos adeptos da igreja de levar para o culto pentecostal seus parentes e próximos pode resultar simplesmente na elaboração desse lugar intermediário, capaz de oferecer certos procedimentos de cura sem produzir os efeitos negativos, entrevistados nas atividades do pastor. Este, como vimos, pode ser objeto de uma interpretação como aquela que fez Augusta, de forma tal que coloque em questão o caráter exclusivamente benigno do seu papel.

Essas mulheres mediadoras, portanto, distinguem-se tanto do pastor quanto do pai ou mãe de santo, por não estabelecerem uma relação de força com os diabos dos cultos de possessão por não terem qualquer compromisso com os mesmos seres malignos. Geralmente motivadas pela condição feminina que lhes atribui um ethos particular, alimentam-se de instrumentos rituais na igreja e atuam a partir de suas famílias. A participação de tais mulheres na igreja pentecostal não foi vista por nenhum adepto dos terreiros, seus parentes, como perniciosa. O confronto religioso não parece chegar dentro de casa e essa mediação religiosa pode assim se expandir.

O trabalho de contra-magia terá, no entanto, um interlocutor inevitável, apesar de não muito desejado. Trata-se do pai-de-santo local que perdeu inúmeros filhos de santo para a Igreja Universal. A presença da Igreja Universal tem produzido modificações quanto ao lugar ocupado pelas igrejas suas concorrentes, como não é difícil de constatar em relação ao terreiro que mencionamos. Não se trata, contudo, de uma simples diminuição da importância deste, mas sobretudo e de forma significativa de uma alteração do sentido atribuído a sua prática religiosa pelos atuais adeptos pentecostais e antigos frequentadores do seu terreiro.

A capacidade dos cultos de possessão de prever acontecimentos e de descobrir as causas dos males que atingem as pessoas é, em parte, reconhecida pela igreja pentecostal, na medida em que esta reconhece a mediunidade e a toma como um de seus instrumentos na forma de um *testemunho* dos seres malignos nas cenas de possessão dentro do espaço ritual da igreja. Quando se provoca a manifestação dos espíritos malignos, dentro da igreja, o pastor não só pede que estes se identifiquem *dando o nome*, mas que confessem os males que estavam produzindo nas pessoas.

Desse modo, podemos sugerir que, se os chefes de terreiros perderam para certos setores da população poder de cura, em função da adesão que vem ocorrendo ao pentecostalismo, eles podem ter ganho poder divinatório, já que, mais do que quaisquer outras pessoas, são capazes de *fazer os diabos falarem*. São capazes, antes de qualquer pessoa, de saber quem fez feitiçaria contra quem, quem tem um *trabalho feito* dentro de casa, quem quer roubar o marido de quem, quem está envolvido com drogas, etc.

Em consequência, os laços de proximidade que os indivíduos integrantes da Igreja Universal e ex-integrantes dos cultos de possessão entretêm entre si, vão fornecer o caminho social necessário para fazer circular esse tipo de informação. O chefe do terreiro pode, assim, mandar um recado através de uma filha de santo, vizinha e amiga de uma integrante da igreja avisando para ela que seu filho está envolvido com o grupo de traficantes da favela. Os princípios mesmos dessa modalidade de pentecostalismo, ao lado da estrutura familiar e de gênero com forte centralidade atribuída às mulheres, favorecem a circulação de informações relacionadas à possessão, às ações de feitiçaria, que têm nas casas de culto de possessão a sua fonte maior.

Os dois grandes adversários desse confronto religioso, em consequência, são postos em relação através de uma ponte construída pelos antigos filhos de santo e atuais adeptos da Igreja. O poder de cura do pastor poderá ser usufruído de modo não exclusivo através da intervenção dessas mediadoras, como mencionamos. Do mesmo modo, o poder do pai de santo será de algum modo útil na medida em que este puder fazer circular informações que dizem respeito a situações de perigo, identificadas com a presença de forças malignas. O circuito de relações que atravessa as identidades religiosas em confronto certamente se encontra entre os motivos que explicam essas passagens. No entanto, não explica tudo. É importante frizar a presença de um trabalho sincrético que faz da conversão ao pentecostalismo uma forma de elaborar passagens num contexto institucional e doutrinário que usualmente só nos sugere ruturas.

## Notas

<sup>1</sup> Para uma crítica da noção de conversão ver Comaroff, 1991.

<sup>2</sup> Evidentemente que há excessões. Marion Aubrée (1985) foi uma das primeiras antropólogas a buscar as relações de rutura e continuidade entre pentecostalismo e cultos de possessão no Brasil. Mais recentemente, o interesse pelo tema do sincretismo e os diferentes processos de renovação carismática tem motivado pesquisadores como Pierre Sanchis. 1992, entre outros a se interessar pelas mudanças religiosas que ultrapassam os limites fixados pelo campo institucional. No que diz respeito às passagens sincréticas dos cultos de possessão ao pentecostalismo destaca-se o trabalho de Véronique Boyer, 1994, 1996 que mencionaremos algumas vezes neste texto.

<sup>3</sup> Um debate sobre a « conversão africana » foi iniciado por Robin Horton na década de setenta que se fez em torno da possibilidade ou não das religiões africanas se apropriarem seletivamente das religiões do mundo. Este debate continua até hoje através de referências cruzadas sobretudo no campo anglo-saxão. Recentemente R; Hefner (1993) publicou uma coletânea sobre a conversão ao cristianismo que retoma a questão, ampliando-a comparativamente, com artigos sobre Islã em

diferentes partes do mundo, sobre sociedades asiáticas e americanas e também africanas, polemizando sobre a abrangência e eficácia das conversões nestas sociedades.

<sup>4</sup> O sincretismo reduzido a sua expressão mais simples, segundo Sanchis (1995), pode ser considerado como esta presença do Outro na própria cultura.

<sup>5</sup> Nesse sentido, é importante valorizar da antiga noção de sincretismo o que seria um *trabalho sincrético*, como postula André Mary (1993), que, por meio desta noção, busca renovar o conceito de sincretismo dando ênfase a idéia de uma reelaboração inventiva como eixo desta « mistura » que normalmente lhe é associada.

<sup>6</sup> Surgiu como uma dissidência organizada por Edir Macedo no ano de 1977, no Rio de Janeiro, de uma outra igreja pentecostal.

<sup>7</sup> Véronique Boyer (1994, 1996) sublinha, nesta mesma direção analítica, a presença de continuidades importantes entre « crenças » e « macumbeiros », tornando difícil perceber fronteiras religiosas nítidas entre eles.

<sup>8</sup> Chamo atenção para a interlocução que vem se desenvolvendo entre carismáticos católicos e pentecostais, certamente baseada em outras

analogias e outros trabalhos de mediação. Ver, sobre este tema Machado, M.D.C., (1994).

9 O quadro desses testemunhos é importante de ser mencionado: falavam para uma pesquisa, de uma professora, que queria saber sobre as razões que os levaram a entrar para a igreja pentecostal Universal Reino de Deus. Dizemos isso porque não é possível desconsiderar que a linha de divagem entre os que são a favor ou contra a igreja acompanha, em grande medida, as distinções sociais e econômicas mais relevantes na sociedade brasileira. Embora a igreja em alguns casos comprove que ultrapassa as barreiras que separam os grupos sociais, a regra é que os integrantes desta igreja sejam identificados como pobres e os seus críticos como ricos que, no combate que movem contra o pentecostalismo « popular », identificam-se também como mais cultivados e civilizados do que seus adeptos.

10 A maior ou menor valorização dessas exigências religiosas vai diferir entre homens e mulheres. Como busquei desenvolver em outro trabalho (Birman, 1995) os homens terão com esses cultos uma relação menos exigente e mais lúdica, cabendo às mulheres o peso das exigências relacionadas com o sofrimento cotidiano e as obrigações rituais para tratar desse campo de aflições.

11 Para uma discussão ampliada dessa noção de *dom* em oposição à *iniciação* ver o trabalho de Véronique Boyer, 1996.

12 O transe descontrolado é sempre fonte de críticas e o seu controle faz parte da construção da identidade religiosa do adepto, indicando também a sua situação relativa na hierarquia de sua casa de culto. Ver nesse sentido: Maggie, 1976, Goldman, 1987, Birman, 1995.

13 A igreja estabelece um dia fixo da semana com rituais dedicados à libertação. Uma « corrente de libertação » exige que a pessoa cumpra várias semanas seguidas sem faltar; já que a falta anula o efeito e é necessário recomeçar tudo novamente.

14 Vários autores chamam atenção para a dimensão cumulativa que possuem as chamadas religiões « tradicionais » ou « pagãs », ver neste sentido, Augé, 1983, Bougerol, 1993 e para uma discussão deste aspecto no interior da noção de sincretismo ver Mary, 1992.

15 André Mary (1993) ao analisar a lógica sincrética num movimento profético africano nos chama atenção para o que seria um certo lugar de mediação em que esses personagens proféticos realizam uma interface entre dois modelos de legitimidade religiosa, entre figuras de feitiçaria e figuras provenientes do cristianismo.

16 Uma das características apontadas por M.L. Heilborn (1993) na constituição do gênero feminino é a responsabilidade não só pelo universo doméstico, como já sabemos, mas pelo que seria o campo de cuidados referentes à relação

matrimonial. O que estamos chamando atenção é para o fato de que esse cuidado pode ser entendido no plural, vale dizer, cuidado com todos os laços familiares, para « dentro » e « para fora », laços que podem ser compreendidos como sujeitos a atividades de feitiçaria.

## Bibliografia

Aubrée, M. - O transe e a resposta do Xangô e do pentecostalismo. *Ciência e Cultura*, São Paulo, 37 (7), 1985.

Birman, P. - *Fazer estilo, criando gêneros*. Relume do Mará, 1995.

Boyer, V. - « Macumbeiras » e « crenças », as mulheres vêm os homens. (mimeo), 1994.

\_\_\_\_\_. L'exorcisme des esprits des cultes de possession par le pentecôtisme: L'exemple de l'Eglise Universelle Royaume de Dieu. *Cahiers des Sciences Humaines*, ORSTOM, Paris, 1996.

\_\_\_\_\_. - Le don et l'initiation: de l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil. *L'Homme*, a sair.

Comaroff, John and Jean - *Of Revelation and Revolution, Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Vol.1, The University of Chicago Press, 1991.

Goldman, M. - A construção ritual da pessoa: possessão no Candomblé. In: *Candomblé: desvendando identidades*. Rio, RMW, 1987

Hefner, R. (org) - *Conversion to Christianity*. Univ. of California Press, 1993.

Heilborn, M.L. - Gênero e hierarquia. A costela de Adão revisitada. In: *Revista Estudos Feministas*, Vol.1, N. 1, 1993.

Horton, R.; - *African Conversion*. Africa, vol. XLI, 1971.

Mary, A. - Le travail symbolique des prophètes d'Eboga: logiques syncrétiques et entre-deux culturel. *Cahiers d'Etudes africaines*, 132, XXXIII-4, 1993.

Meyer, B. - 'Delivered from the powers of darkness' confessions of satanic riches in Christian Ghana. *Africa* vol.65, (2) 1995.

\_\_\_\_\_. Sahlins, M. - Catégories Culturelles et Pratiques Historiques. *Critique*, mai 1985, n° 456.

\_\_\_\_\_. - *Des îles dans l'histoire*, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, Gallimard/Le Seuil

Sanchis, P. - O repto pentecostal à cultura « católico-brasileira ». ANPOCS, 1992.

\_\_\_\_\_. - As tramas sincréticas da história. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1995, n° 28.



---

# Linguagem, Espaço e Tempo no Cotidiano Pentecostal \*

Waldo Cesar

*O presente texto, com alguns acréscimos, foi originalmente apresentado no Curso Os Novos Pentecostais, na Faculdade Batista Carioca, em outubro de 1995, coordenado pelo prof. Wilson Azevedo, com o título Vida cotidiana e religiosidade no pentecostalismo. Faz parte da pesquisa Pentecostalismo e Pobreza (Respostas do Pentecostalismo no Brasil ao sofrimento do pobre), patrocinada pelo Overseas Ministries Study Center (Estados Unidos), com apoio do Núcleo de Pesquisa do ISER. O projeto, cujo término está previsto para junho de 1996, com a possível publicação de um livro, originou-se de uma proposta do teólogo Richard Shaull, com a participação direta, no Brasil, de Waldo Cesar, Clara Mafra e Nancy Johns. Registro aqui, na impossibilidade de uma citação exaustiva, a colaboração da equipe da pesquisa Novo Nascimento, do ISER, e de muitos outros pesquisadores que têm contribuído para o conjunto deste trabalho - uma reflexão a mais sobre o movimento pentecostal, com enfoque interdisciplinar e significativa contribuição no campo teológico.*

Uma característica comum da religiosidade pentecostal, em especial nas novas igrejas, e mais particularmente na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), está na persistência do dia a dia, na relação dos atos religiosos com o cotidiano de milhares, milhões de pessoas. Tal particularidade, tão distinta das chamadas igrejas históricas, é eficaz no que diz respeito “à consciência ordinária do dia a dia” (expressão de Peter Berger, 1973); e assinala uma série de possibilidades para explorar os muitos significados - essa “pluralidade de significações”, dizia C. Lalive D’Épinay (1977) - de um movimento que dia a dia expande as suas atividades no Brasil e no exterior.

---

\* Recursos para a pesquisa que resultou na publicação deste artigo provém do Research Enablement Program, um programa de bolsas para fins missionários, patrocinado por The Pen Charitable Trust, Filadélfia, Pensilvânia, U.S.A., e administrado por Overseas Ministries Study Center, New Haven, Connecticut, USA.

Essa cotidianidade oferece riscos para qualquer análise. Dia a dia as coisas podem mudar. Entre o início deste trabalho e o seu término, um pastor da Igreja Universal chutou uma imagem de Nossa Senhora, um documentário apresentado pela Rede Globo de Televisão revelou escândalos morais e financeiros dos líderes da mesma igreja, exaustivamente explorados pela mídia. O desafio de uma análise sociológica e tentativamente teológica do fenômeno conta ainda com outra dificuldade: dentro de uma linha mais ou menos comum, há muitos pentecostalismos, diferentes ênfases, estilos diversos. Neste artigo, de muitas maneiras predominam referências à IURD, dada a radicalidade de sua mensagem, certa liberdade de costumes, o discurso e manejo de palavras e objetos da vida comum com alta significação simbólico-religiosa etc. Mas os tópicos sugeridos, em muitos sentidos abrangem o pentecostalismo em geral e em parte os movimentos carismáticos.

A partir da extraordinária e crescente freqüência dos fiéis pentecostais nos cultos (na IURD quatro a cinco por dia), tomo três aspectos que parecem contribuir para uma reflexão sobre a dinâmica do fervoroso movimento. O primeiro se refere ao discurso pentecostal, cujo poder ultrapassa os limites do culto e das emoções individuais e coletivas congregadas nos imensos recintos de adoração; em segundo lugar, o espaço do serviço religioso (o *espaço sagrado*) supera o contorno físico dos templos, penetra na realidade *externa*, estabelecendo certa intimidade com o profano, uma experiência de *unidade* incomum às tradições cristãs estabelecidas; finalmente, as novas formas de religiosidade pentecostal ultrapassam o ciclo temporal instituído - o domingo, o calendário eclesiástico - ampliando o seu domínio sobre um tempo que começa no dia a dia e vai muito além dele.

## **As Palavras e a Realidade**

O culto pentecostal é dominado pela palavra. A oralidade é a expressão máxima do serviço religioso. Através da palavra, predominantemente improvisada, tudo vai acontecendo, no entanto, como se estivesse previamente programado: orações, cânticos, apelos, testemunhos, coletas, confissões, expulsão de demônios, leitura bíblica, aleluias, venda de livros e jornais, distribuição de objetos simbólicos, manifestação em línguas estranhas. Esses vários momentos, mencionados aleatoriamente, não obedecem a uma seqüência ordenada, mas se misturam e se repetem através do elo - a palavra poderosa do dirigente - que vai ligando uns aos outros os gestos do povo, suas vozes e gritos, seus problemas e esperanças, sua pobreza e suas ofertas de uma generosa imprudência. Em geral, nenhum momento de silêncio ou de reflexão pessoal rompem o ritmo crescente do grande espetáculo.

Nessa produção exacerbada, a palavra significa, pois, muito mais do que o sermão, que em geral assinala o ponto culminante do culto cristão tradicional. O poder do verbo preenche as duas horas, ou mais, de cada cerimônia, agita as pessoas, revolve a sua realidade. E embora o púlpito nas igrejas pentecostais também ocupe o centro do espaço religioso, como nas igrejas históricas mais conservadoras, o seu impacto sobre a assistência é incomparavelmente maior.

Enquanto o pregador tradicional se prende a uma solene imobilidade atrás de uma pequena tribuna, o dirigente pentecostal dispõe de todo um patamar à frente do auditório - e assim pode caminhar, ao lado de outros auxiliares, para um e outro lado, microfone em punho, gestos teatrais facilitados pela dispensa do paletó. Quando a voz se cansa, o microfone passa para a mão de outro pastor. Ao contrário do que acontece no culto protestante onde, segundo Rubem Alves (1979), o discurso substitui a vida e a experiência religiosa, aqui a palavra se conjuga às rotinas do dia a dia, ganha novas dimensões e produz, como no drama da conversão, efeitos imediatos.

Mas o individual está mergulhado na coletividade do auditório. O povo é continuamente estimulado a manifestar-se: "digam todos, glória a Deus, obrigado Senhor, em nome de Jesus". São muitas as vozes, o burburinho cresce, os autofalantes chegam aos últimos assentos como o eco de uma trovoadas. Talvez o convertido não tivesse nenhuma voz, agora tem muitas, fala em línguas, canta, geme, grita, gesticula - num êxtase que apenas pode estar começando. No ritmo incessante, a palavra é multiplicada por centenas, milhares de bocas. O vocabulário é pobre, com frequência a gramática é incorreta, mas a força da palavra está nessa resposta imediata às aflições do cotidiano: saúde, prosperidade, trabalho, solução de problemas familiares; enfim, libertação do vício, do pecado; enfim, libertação do demônio e a certeza da vitória e da salvação total. Para cada um e para todos - como num só corpo. "Ponha a mão no seu coração - e vamos orar." Estas primeiras palavras de alguns cultos da Igreja Universal, ao som ainda suave de um teclado, mexe com a intimidade de cada presente e une toda a congregação num belo gesto de emoção e confiança no que vai acontecer.

O ritual repetitivo do culto pentecostal parece fazer parte de um jogo de opostos: o que era - o que vai ser. Nessa relação, a palavra cria - ou recria - a realidade. Tem força concreta. O discurso pentecostal é *factual* - e quanto mais relacionado com os fatos, mais ligado ao cotidiano. Numa oração, na IURD da Abolição (subúrbio do Rio), um pastor bradava com fervor, na forma que cito: "... todos que vêm estejam garantidos. Dê prosperidade a este povo de fé. Um novo salário. Novo emprego. Casa própria." E todos sacudiam para o alto ramos de trigo, símbolo da prosperidade. "Amanhã - continuava o pastor - tragam vinho, depois de amanhã, o azeite." Não era no próximo domingo, era no dia seguinte. Não importa, portanto, uma ordenação de palavras gramaticalmente correta, mas sim que elas sejam "gramaticalmente compreensíveis". O discurso cria uma "relação de equivalência" (expressões de Lachenmeyer, 1976) entre a fé e a vida - e oferece uma dimensão contextual que ultrapassa o circuito ou a relação entre o orador (o pregador) e ouvinte (o crente).

Ao discorrer sobre os limites da linguagem, dizia Wittgenstein (Pears, 1973) que o discurso religioso em geral perde o sentido por não ser *factual*. E mesmo que não atinja a totalidade dos problemas cotidianos, basta um elemento - ou uma simples "proposição elementar" - para levar a outras proposições e abranger o universo cotidiano, sacudir a pessoa por fora e por dentro. A palavra, então, adquire um alto valor simbólico, ainda mais acompanhada de objetos que tornam *palpáveis* textos bíblicos (miniatura da arca de Noé ou da rede de pesca de Pedro);

ou no seu apelo a representações do folclore nacional (fitas para amarrar no pulso), além de unções “com azeite de Israel”, camisetas com afirmações de fé, carteiras que todas as mãos erguem para o céu a fim de que o pastor as abençoe e elas venham a ser recheadas de valiosas notas. A unidade da palavra com a coisa, expressa a “conexão objetiva da estrutura lingüística e a concepção de mundo.” (Habermas.) Ao se referir à Renovação Carismática Católica como um fenômeno ainda pouco analisado, apesar de seus cinco a seis milhões de crentes na contemporaneidade do Espírito Santo, André Corten (1995) assinala o seu papel central “na formação, a partir da religiosidade popular, de uma nova linguagem religiosa.” Ainda para ele a Igreja Universal “funciona mais e mais como organização com sua máquina discursiva”. Os efeitos dessa *máquina discursiva* (grifo de Corten), como em certos tipos de romance ou de telenovelas, retratam uma característica certamente nova - a de um “discurso construído não para transmitir uma verdade segundo o efeito produzido por um discurso profético, mas para assegurar um sucesso.”

As palavras concretas do discurso pentecostal, inseridas no contexto do dia a dia, vão, portanto, além de uma linguagem - e podem mesmo configurar a constituição de uma *língua*. Abrangendo todas as formas de comunicação - palavras, gestos, símbolos - a fala pentecostal cria novas formas culturais e um estilo de vida. Qualquer fala, dizia Saussure, “desde que tomada como processo de comunicação já é língua.” (Barthes, 1973.) A experiência vivida é codificada, quer dizer, é simbolizada - e tem a força de transformar os seus receptores em comunicadores, como se pode encontrar em Brill (1988): “A função simbólica dá ao homem a possibilidade de captar a sua vivência, expressando-a, a fim de memorizá-la para si mesmo ou transmiti-la aos outros.” E embora nem todos os símbolos se inscrevam “junto à linguagem como fatores de expressão imediata”, como afirma Paul Ricoeur (1973), “é no universo do discurso onde essas realidades adquirem dimensão simbólica”. A língua, sendo “ao mesmo tempo uma instituição social e de um sistema de valores” (Barthes, 1971), torna-se em “norma superior aos indivíduos (...) numa relação de compreensão recíproca” entre os “indivíduos pertencentes a uma mesma comunidade” (Brondal, cit. por Barthes, 1973) - e assim, na observação do culto carismático, temos um mundo reestruturado num ritmo novo, polifônico, no qual tanto o indivíduo é atingido na sua mente (a consciência, o espírito) e no seu corpo (manifestações físicas, transe), como os seus efeitos chegam à comunidade como um todo (cartase coletiva). E embora cada participante pareça mergulhado em si mesmo, sua comunhão com o outro (os outros) alcança dimensões “que concorrem para preencher a busca da comunicação total”. (Expressão de Lins Ribeiro, 1988). Insistindo ainda no tema, lembro Mario de Andrade (1942), que se referia ao aspecto socializador do ritmo; e como a dança e a música, com sua força emocional e mágica, evocava e apaziguava os deuses nas culturas primitivas, invocando as forças do Bem e derrotando as forças do Mal. “A religião é uma língua”, afirmavam Cassirer e outros especialistas.” (Apud Mendonça, in Maraschin e outros, 1972).

A expectativa é tão real que o fiel permanece na igreja, mesmo que as respostas não sejam tão imediatas - ou não venham nunca. Os milagres ou as

experiências de mudanças radicais na vida (todas as promessas são radicais) não chegam a todos - mas a espera continua. Não têm ainda, mas terão um dia. "... Nada tendo, mas possuindo tudo". (2 Coríntios 6, 10.) Parodiando a epígrafe de *A linguagem no pensamento e na ação* (S.I. Hayakawa), os homens usam as palavras e as palavras usam os homens. E não se trata de mensagem para o futuro, para o céu; mas para hoje, aqui na terra, reestruturando a realidade presente. Podemos estabelecer um paralelo com o que dizia Foucauld ao analisar o discurso totalitário: a *verdade*, submetida ao controle do poder do sistema, dá ao discurso um efeito de verdade e, na sua repetição, adquire um efeito de poder. Dizia uma de nossas entrevistadas: "Eu tenho confiança porque eu vejo. Todo dia eu vejo pregar, o bispo Macedo prega todo dia. Eu vejo, eu tenho confiança, eu confio." (Entrevista com Nancy Johns.)

A força simbólica da palavra se estende também ao institucional. Os nomes com os quais as novas igrejas pentecostais são batizadas exercem uma função pedagógica, direta, presente, que nada têm a ver com designações perdidas na história das igrejas históricas, difíceis de explicar para a maioria dos seus próprios fiéis. A nomenclatura oficial da língua pentecostal tem um encanto próprio, apelativo: Igreja da Nova Vida. O Brasil para Cristo. Cruzada de Fé. Maravilhas de Jesus. Sinais e prodígios. Deus é amor. Aliança com Deus. Renascer em Cristo. Etc. Alguns nomes são quase jocosos, mas contêm a mensagem direta do propósito da igreja: Pronto Socorro de Jesus. Espada de Dois Gumes. Prepara-te. A Última Embarcação para Cristo. (*Folha de S. Paulo*, 5/11/95.)

Nessa terminologia explícita da linguagem pentecostal está presente tanto o modo indicativo como a forma imperativa. O modo indicativo, assinala Rubem Alves (1979) ainda na sua análise do discurso protestante, mesmo quando é apenas narrativo na Bíblia, também é usado no modo imperativo - o que se torna ainda mais radical no discurso pentecostal. Desta maneira, mais uma vez, essa simbiose gramatical correlaciona ou até mesmo confunde palavra e realidade. A simplicidade e cotidianidade da mensagem, através de formas vocabulares que freqüentemente trocam os sinais de sua significação, contém parte do segredo do crescimento pentecostal. Nas religiões populares (observação creio que de Michel Certeau) se fala *a* Deus - e não, como nos discursos das igrejas tradicionais, *de* Deus. A língua pentecostal, porém, parece falar *de* Deus e *a* Deus na simultaneidade das suas múltiplas expressões - o que certamente transcende os parâmetros habituais da linguagem religiosa; e ainda se manifesta, entre os muitos dons que o Espírito distribui graciosamente, em *outras línguas*. *A fé remove montanhas? Não, dizia um pregador pentecostal, é a palavra com fé que remove montanhas.* (Cit. por Ricardo Mariano, entrevista, 1995.)

Na simplicidade da língua pentecostal, por vezes próxima do ingênuo, o sublime penetra os espaços da pobreza real; e como numa alquimia, transforma a humildade dos despossuídos (humilde, *humilis*, procede de *humus*) numa ponte para o céu. O "sujo cotidiano" do poema de Manuel Bandeira, citado por Arrigucci (1983), se purifica e ilumina todas as horas do dia.

## Reconquista do Espaço Vital

O neopentecostalismo parece haver reconquistado - de modo simbólico e também substancial - espaços perdidos por outras correntes evangélicas, inclusive ramos pentecostais mais antigos. A oposição entre sagrado e profano tem se constituído numa forte marca do protestantismo e na prática dos fiéis no cotidiano. A vida religiosa, a espiritualidade se reserva para o domingo, quando os templos, ociosos durante todos os dias da semana (ou quase), se abrem por uma ou duas horas de culto. O fiel pentecostal faz do dia a dia o seu campo de missão - e é mais conhecido como crente do que pela profissão que exerce.

A observação do que se passa no *interior* de um culto nas novas formas de igrejas pentecostais parece relativizar esses espaços de oposição (distinção clássica entre espaço sagrado e profano). Talvez se possa falar num *continuum*, num espaço único de vida, como o *Abya Yala* dos indígenas dos Andes (referência de Gonzalo Castillo-Cárdenas), cujo sonho de reconquista do continente perdido lhes prolonga o espaço interior, religioso ou não. O *espaço* de algumas formas de pentecostalismo também se estende ao mundo, ao externo à igreja, tanto em termos utópicos como em funções concretas, como cargos políticos, projetos sociais, alianças, escolas, creches, entrada vigorosa nos meios de comunicação. Num encontro de funcionários evangélicos da Rede Globo, realizado na Comunidade Evangélica da Zona Sul (Rio, outubro 1995), foi dito: "Deus está fazendo um grande trabalho na TV Globo" - e todo o longo culto parecia projetar a expectativa de tais funcionários (cerca de 400 no sistema Globo) quanto a uma aliança que transformasse uma instituição secular e mundana num serviço à causa evangélica.

O pragmatismo da visão pentecostal não poderia deixar de buscar o seu espaço também na política, com a proposta de dar um testemunho de fé e até mesmo de mudar a sociedade. Aqui, no entanto, os problemas da relação com o mundo parecem negar as intenções ou as afirmações que tentam justificar as campanhas para a eleição de candidatos pentecostais para o congresso (e até mesmo para a presidência da república!) ou o apoio coletivo (determinado pela liderança das igrejas) para uma votação maciça em determinados candidatos. As campanhas de solidariedade são igualmente comuns. Contava outra entrevistada da Igreja Universal: "Eu lembro o sacrifício da gente. Teve uma época mesmo, quando nós fizemos uma campanha para levar comida lá para o Nordeste: a gente ficava lá até mais ou menos meia-noite, enchendo aquela carreta de comida para levar para o Nordeste." E acrescentou: "Foi na época da Record, para comprar a Record." (Entrevista com Clara Mafra.)

Para os fiéis, esse tipo de visão *purifica* o mundo, supera a mundanidade e a secularidade, amplia o espaço sagrado sobre a cidade e sua realidade material. Trata-se de um outro *campo* de vida, de um modo alternativo, não convencional, de enfrentar a pobreza, a doença, o desemprego, a violência, o caos urbano - enfim a certeza da salvação e a purificação no centro mesmo da vida secular. (Sobre pentecostalismo e visão do mundo, v. Rolim, 1992.) Wilson Gomes se refere a esse modelo de "salvação" como "o céu no inferno nosso de cada dia."

A autonomia dos novos movimentos pentecostais (autonomia financeira, litúrgica, institucional etc.) supera não só as categorias clássicas do protestantismo (estrutura rígida, códigos de disciplina, formação teológica etc.) como a relação dos seus membros com a realidade secular, numa ética relativa, num comportamento que engloba toda a sociedade e contesta, com o seu poder, os poderes do Mal. O demônio que está lá fora, como dizia um pastor da Igreja Universal da rua S. Clemente, no Rio, também pode estar “escondido aqui no templo, atrás de uma coluna ou embaixo de um banco”. Nessa concepção, aparentemente sem maior discernimento, o Demônio é também onipresente, mas então deve ser exorcizado. O Bem e o Mal se confrontam tanto nos espaços da vida cotidiana quanto dentro do recinto sagrado - e aí travam a sua grande guerra, de um lado Deus e seus anjos, de outro Satanás e seus demônios. (Azevedo, 1994.) A *experiência* do “espaço profano”, ao contrário do que expressou Mircea Eliade (1967), invade o “espaço sagrado” - assim como a experiência do sagrado invade o profano. A igreja se torna mediadora dessas relações e dos conflitos do cotidiano - e para isto deve invadir toda a vida, seja material ou espiritual, dentro ou fora do espaço do templo.

Assim os crentes, como os pastores e obreiros, tornam-se missionários do cotidiano. E se não conseguem logo levar familiares e amigos à igreja, colocam no altar suas fotos, receitas, cartas, objetos - que são ungidos pelo pastor. Ali depositam também o seu dinheiro, tudo quanto podem e não podem. Não deu a viúva rica do evangelho tudo quanto possuía? São vários os apelos, são várias as idas e vindas. O espaço amplo do templo é também um lugar de grande movimentação, uma romaria coberta. A mobilidade espacial se estende (ainda falando das novas igrejas) ao comportamento pessoal, não sujeito a regras e costumes comuns à trajetória fundamentalista. Tais manifestações, que aparentam combinar elementos de outras religiões e igrejas, constituem, no entanto, expressões de um ritual incorporado, no caso, à Igreja Universal. O trânsito religioso, comum à forte adesão ao neopentecostalismo (com retorno mais ou menos expressivo às igrejas de origem, como mostra a pesquisa Novo Nascimento), levanta a questão do sincretismo como outra dimensão de *espaço* - que aqui podemos chamar de especificamente *religioso* - sem no entanto entrar na sua análise (V. Mariz e Machado, 1994.)

Paradoxalmente, as fronteiras entre o Bem e o Mal, entre Deus e o Diabo, entre o Espírito e a Carne são rigidamente estabelecidas - e devem ser vencidas por uma fé cujo domínio se estabelece sobre todo o mundo. O fluxo constante do povo que entre e sai nos cultos diários da IURD, como uma corrente humana que unifica os espaços da vida, parece simbolizar uma nova visão de mundo e de vida - e uma nova forma de igreja. Não é por acaso que uma dessas igrejas se chame de *Universal* e esteja cruzando as fronteiras geográficas, onde também os demônios circulam. Segundo a sua doutrina, os demônios ocupam todos os espaços, podendo ser locais, territoriais ou universais. E se eles não respeitam os espaços, tampouco a igreja - urbana, visível, moderna - deve refugiar-se nas paredes de um templo.

## Um Dia é Como Mil Anos

É conhecido o texto de 2 Pedro 3, 8: "Um dia para o Senhor é como mil anos, e mil anos como um dia." Escolho esta referência para levantar outra questão relacionada com a preeminência do cotidiano no movimento pentecostal - que de muitas formas se contrasta com a perspectiva milenarista em diferentes manifestações na história das religiões. Se falei antes numa mistura dos espaços, agora trato de uma interpenetração dos tempos.

Uma das características dos sonhos milenares é a batalha final que transformará radicalmente o mundo inteiro. Mas o mito da mudança do mundo, na configuração dos modelos milenaristas, assinala uma aparente contradição entre o anúncio escatológico e a preservação da vida comunitária - o que já existia nos tempos da Igreja Primitiva, quando as novas comunidades resistiam a qualquer ameaça à sua própria institucionalidade, embora aspirassem por uma dramática reviravolta da realidade social e política. (Meeks, 1992.)

No caso do atual crescimento e institucionalização do movimento pentecostal, na sua ênfase e compromisso com o cotidiano, parece que a perspectiva milenar - tão cara aos fundamentalismos - perdeu de certa forma o seu impacto. Um anjo amarrará o dragão, "que é o diabo e Satanás" (o diabo e Satanás), por mil anos, estabelecendo-se então o reinado de Cristo pelo mesmo período de tempo. O anúncio de Apocalipse 20, 2, tomado literalmente em alguns modelos do pentecostalismo, parece simplesmente reduzir-se à realidade das vinte e quatro horas de uma dia. O que acontece é que Satanás é amarrado diariamente, por vezes em todos os cultos, mas sobretudo às sextas-feiras à noite na Igreja Universal. Como num "pronto socorro espiritual" com plantão permanente, o pecador pode ser libertado do diabo a qualquer hora, ficando então sob o domínio do reinado de Jesus. Não é preciso esperar pelo anjo nem pela eternidade. Embora o fim seja anunciado, embora possa estar próximo, é possível antecipar-se ao milênio - quando tudo será renovado. O tempo é agora, determinado por esse poder patriarcal das palavras, cuja força, está no "atendimento das necessidades freqüentes e normais da vida cotidiana" (Weber). O diabo do dia a dia é mais concreto do que o do milênio - e deve ser eliminado sempre que se manifeste.

Talvez essa cotidianeidade do exorcismo explique porque a entrada do próximo milênio, daqui a cinco ou seis anos, não tenha sido, pelo menos até agora, objeto maior da pregação ou das ameaças que sempre acompanham esse tipo de grande expectativa. Mas pode ser que algo espetacular ainda aconteça, se se toma em conta a aceleração dos eventos espiritualistas e das inúmeras correntes, religiosas ou não, que propagam a Nova Era. A entrada do século XX, por exemplo, foi saudada como um momento decisivo para uma nova fase da humanidade. Harvey Cox, no capítulo *Millennium Coming*, seu recente livro *Fire from Heaven* (1995), lembra que o I Parlamento Mundial das Religiões (World's Parliament of Religions), que reuniu milhões de pessoas em Chicago, em 1893, oferecia, juntamente com a World's Columbian Exposition, uma comum visão intensamente religiosa do estabelecimento do Reino de Deus na América. A ilimitada confiança numa nova era estava ainda simbolizada, nos conta o autor, num complexo de

construções da grande Feira Mundial de Chicago, todas pintadas de branco e por isto chamadas de "White City" - como "um reflexo da Nova Jerusalém contemplada por João." (Um II Parlamento Mundial das Religiões, aparentemente menos otimista, reuniu-se na mesma cidade, cem anos depois, conforme pode ser visto em Barney, 1993.)

Há suficientes indicações de que o milênio que se aproxima poderá mobilizar o mundo (Nery, 1995); porém, quaisquer manifestações espetaculares da crescente espiritualidade que hoje envolve o planeta, talvez não venham a ser substancialmente distintas do atual entusiasmo dos movimentos pentecostais e carismáticos - que lotam grandes templos, estádios de futebol, praças públicas. Cox assinala ainda que enquanto os registros do Parlamento das Religiões se reduzem a pó nas bibliotecas, o movimento pentecostal, que explodiu nos Estados Unidos no início deste século, poucos anos depois do encontro de Chicago, continua florescente. Numa especulação teológica, porém, talvez se possa esperar que o Espírito use essa qualidade particular do tempo quantitativo do calendário - o *chronos* -, para estabelecer o *kairós* - a plenitude do tempo (o "timing" de Deus, no dizer de Paul Tillich).

Mas a vitória, diária, não precisa esperar as ameaças e tribulações catastróficas do milênio. A participação cotidiana num tempo que supera as privações presentes, antecipa o futuro e cria a possibilidade de uma transformação pessoal - certamente não experimentada pelos fiéis pentecostais em outras igrejas ou religiões.

### **Alguns Muitos Problemas**

Permanecem outras questões, muitas outras, na linha desse futuro milenar tão próximo. Muitas vezes a história das religiões tem se deparado com o fervor das chamadas seitas, heresias, movimentos. A curva ascendente de tais manifestações, num tempo maior ou menor, tem decaído, seja por sua divisão, perseguição ou simples desaparecimento. O que acontecerá com o movimento pentecostal e os novos pentecostalismos?

As divisões, no caso, têm manifestado mais a sua força do que a debilidade que tantas vezes caracterizou determinados ramos do protestantismo. As igrejas pentecostais que se dividem, seja pela morte de seus líderes ou pela competição entre eles, têm perdido muito de sua potência inicial. Mas as subdivisões nascem com uma determinação aparentemente inabalável. A genealogia dos pentecostalismos mostra uma árvore cujos galhos se multiplicam para todos os lados, embora nada mais tenham a ver, institucionalmente, com o tronco original. Essa desagregação, na qual a influência do líder carismático é decisiva, parece não ter limites, inclusive dentro das igrejas históricas protestantes e do catolicismo no que diz respeito ao movimento carismático.

Como o movimento pentecostal atende e se sustenta primordialmente dos pobres deste mundo, certamente terá vida longa. Em termos mundiais, há mais de um bilhão de pessoas na mais absoluta miséria. Os dados do Brasil são estarrecedores e estão sob os nossos olhos, dia após dia. Essa massa de deserdados

busca um lugar que lhes transforme a vida ou lhes dê uma esperança capaz do heroísmo de vencer cada dia de miséria ou de insatisfação.

A esse respeito, vale lembrar uma referência do teólogo Richard Shaull (1995): “Historicamente o pentecostalismo tem nascido e crescido principalmente entre os povos excluídos dessa cultura da modernidade, o cristianismo do Terceiro Mundo; e hoje, na situação desesperançada da luta pela sobrevivência, no meio da violência, desintegração social e morte, estão buscando ansiosamente uma nova experiência da presença, do poder, do êxtase, da auto-afirmação que vem desta relação vital com Deus, simbolismo religioso e experiência que se relaciona com o mais íntimo do seu ser.” Se há desistências - e não são muitas - há muito mais ingressos, sem burocracia, sem outro compromisso que não seja o de participar e de contribuir com o dízimo e com ofertas especiais.

Aqui está uma questão difícil para quem olha de fora toda a movimentação em torno da oferta, na Universal vários apelos por culto. Sem dúvida, aí está um dos segredos do crescimento - o que parece justificar o sacrifício dos fiéis, sobretudo porque cada um deles tem a promessa de ver os seus bens multiplicados através de um ato de entrega que exige o risco da confiança total - a dádiva do impossível, baseada em muitos textos bíblicos, como no de Marcos 12, 44, muito citado: ... “de sua pobreza, deu tudo o que tinha, todo o seu sustento”. O mais profundo despojamento leva a situações do limite nas quais se torna possível transcender-se a si mesmo.

O compromisso do dízimo - e de outras formas de dádiva - passa pela experiência da fé, uma experiência que vai além da salvação da alma e pode significar a salvação também do corpo, a saúde, o emprego. Mas aí a espiritualidade pode se reportar à ambição material. Dar, pela fé, para receber muito mais no terreno material. Não importa, Deus não quer o sofrimento nem a pobreza - e aqui a chamada teologia da prosperidade estabelece as suas bases. Como resultado, os recursos financeiros das igrejas do dízimo - e das trocas pelas bênçãos materiais - são imensos. Mas o que acontecerá na medida em que muitas promessas não se cumpram, e os fiéis percebam que os seus líderes não têm problemas financeiros, vivem como pessoas ricas, provocando por vezes até mesmo escândalos que ocupam os meios de comunicação de massa? Como nos primórdios do movimento missionário, quando os *nativos* olhavam para os missionários como um modelo de vida e até imitavam, na medida do possível, os seus trajes e o seu sotaque, pode ser que o povo veja nos líderes religiosos o seu futuro próspero, casa própria, carro, mesa farta. E mesmo as acusações de corrupção ou de desvios sexuais (aqui ou nos Estados Unidos), têm sido aparentemente superadas e relevadas. Mas será sempre assim? Continuará a repetir-se, como nos tempos da Reforma ou da Inquisição, essa distância sempre maior entre as lideranças e o povo que as sustenta? Antônio Vieira já reverberava nos seus sermões: “Os inquisidores *viviam da fé*, enquanto os jesuítas *morriam por ela*.” E ainda: “Há uns a quem o zelo come, e há outros que comem do zelo.” (Cit. de Lins, s/ data.) Rubem Cesar Fernandes, em *Os cavaleiros do Bom Jesus* (1982), se refere à comercialização nas romarias, onde “*sob os pés de cada Santo existe um cofre, designado com a palavra ‘COFRE’, onde os romeiros depositam uma oferta*”. E conclui que “em vez de ‘crendice’ ou

'fé ingênua', o que se observa em Pirapora é uma ambivalência entre a manipulação e o endosso voluntário de valores, o que é comum à ordenação simbólica de qualquer contexto social." Essa coexistência entre um "forte espírito religioso e ambição material" já havia sido notada por Tocqueville, na sua visita aos Estados Unidos (1831-32). (Cit. de Ferguson, 1982.)

Há, porém, outras características para entender o crescimento, principalmente dos novos pentecostalismos. Uma delas está no compromisso pessoal da missão entre os outros. Cada converso é um missionário. A cadeia de influência se estende pelo mundo da família, do trabalho, nas horas do dia a dia, com o estímulo, no caso da Igreja Universal, dos seus 3 mil pastores e 150 mil obreiros (Corten, 1995), além dos recursos tecnológicos da mídia. Porém a face mais marcante da expansão da igreja talvez esteja na unidade daqueles que, dispersos no mundo da divisão do trabalho, ou da sua miséria, se identificam uns com os outros numa solidariedade que constitui a sua maior e mais eficaz *corrente*. Suas dificuldades comuns desaparecem no turbilhão da emoção coletiva. As aflições transcendem os indivíduos, atingem uma nova ordem de valores pessoais e coletivos. As diferenças desaparecem. E aqui Durkheim se distancia de Weber e de outros teóricos, quando trata o carisma numa perspectiva menos pessoal e mais institucional, que a psicologia social poderia distinguir melhor em relação ao contínuo "fluxo e refluxo entre a singularidade egoísta e a imersão numa comunidade". (Lindholm, 1993.)

Há muito fôlego nessa desafiadora onda de questões para a sociologia e a teologia. O milênio, em breve, poderá oferecer algumas respostas?

## Bibliografia

- Alves, Rubem. 1979. *Protestantismo e repressão*. S. Paulo, Ed. Ática
- Arriguetti Jr, Davi. 1983. *O humilde cotidiano de Manuel Bandeira*, in *Os pobres na literatura brasileira*, de Roberto Schwarz (org.). S. Paulo, Editora Brasiliense.
- Andrade, Mario de. 1942. *Pequena história da música*. Livraria Martins.
- Azevedo, Wilson. 1994. *Neopentecostalismo (Projeto de pesquisa)*. Rio, Mimeo.
- Barney, Gerald O. 1993. *Global 2000 Revisted. What shall we do?* Arlington, VA, USA, Millenium Institute.
- Barthes, Roland. 1971. *Elementos de Semilogia*. Universidade de S. Paulo, Editora Cultrix.
- Berger, Peter. 1973. *Um rumor de anjos*. Petrópolis, Ed. Vozes.
- Brill, Alice. 1988. *Da arte e da linguagem*. S. Paulo, Editora Perspectiva.
- Corten, André. 1995. *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris, Editions Karthala.
- Cox, Harvey. 1995. *Fire from Heaven*. New York, Addison-Wesley Publishing Company.
- D'Épinay, Christian Lalive. 1977. *Religião, espiritualidade e sociedade*. Rio, Cadernos do ISER, n. 6, março 77.
- Eliade, Mircea. 1967. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Ed. Guadarrama.
- Fernandes, Rubem Cesar. 1982. *Os cavaleiros do Bom Jesus - uma introdução às religiões populares*. S. Paulo, Editora Brasiliense.
- Ferguson, Marilyn. 1982. *The future of spirituality: search for meaning in the Aquarian Age*, in *Optimistic Outlooks*, ed. por Frank Feather & Rashmi Mayur. Toronto, Global Future Network.
- Lachenmeyer, Charles W. 1976. *El lenguaje de la sociologia*. Barcelona, Editorial Labor.
- Lins, Ivan. S/data. *Sermões e cartas do Padre Antônio Vieira*. Ediouro.
- Lindholm, Charles. 1993. *Carisma - Êxtase e perda de identidade na veneration ao líder*. Rio, Jorze Zahar Ed.
- Lins, Gustavo Ribeiro. 1968. *O poder difuso da música*, in *Humanidades*, n. 16, págs. 64-65..

Universidade de Brasília.

- Maraschim, Jacy e outros. 1984. *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. S. Paulo, Ed. Paulinas.

- Mariz, Cecília e Machado, Maria das Dores. 1994. *Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais*. Rio, Comunicações do ISER.

- Nery (Irmão, FSC). 1995. *Terceiro milênio e fé cristã*. Petrópolis, Vozes. (O relato registra que mais de 1100 grupos nos Estados Unidos esperam o fim do mundo para o ano 2000, descrevendo três grandes megaprojetos para esse novo tempo: Amanecer, Novo Pentecostes e Nova Evangelização, os dois últimos de origem católica, mas somente o terceiro aprovado pelo papa. O Projeto Amanecer se baseia no slogan "Ano mil passou, dois mil não passará.")

- Meeks, Wayne A. 1992. *Os primitivos cristãos urbanos. O mundo social do apóstolo Paulo*. S.

Paulo, Edições Paulinas.

- Pears, David. 1973. *As idéias de Wittgenstein*. S. Paulo, Ed. Cultrix.

- Rolim, Francisco Cartaxo. 1992. *Pentecôtisme et vision du monde*, in *Social Compass* 39(3), págs. 401-422. Louvaine, FERES.

- Ricoeur, Paul. 1973. *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo Veintiuno Ed.

- Schäfer, Heinrich. 1992/95. *El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del espacio vital en América Latina*. Mimeo.

- Shaull, Richard. 1995. *Novo Pentecostalismo e Velho Protestantismo: o desafio de um novo diálogo ecumênico*.

Conferência apresentada no Curso Os Novos Pentecostais, na Faculdade Batista Carioca e no Núcleo de Pesquisa do ISER. Mimeo.

- Weber, Max. 1963. *Ensaio de sociologia*. Rio, Zahar Editores.

**Publicações do ISER**

**Religião  
e Sociedade**

**Comunicações do ISER**

**Série  
Textos de Pesquisa**

---

À venda no ISER  
Ladeira da Glória, 98  
Tel: (021) 265 5004



Desenho de Carybé

---

# **U**mbanda e Santo Daime na 'Lua Branca' de Lumiar: Estudo de Caso de um Terreiro de Umbanda\*

**Maria Beatriz Lisboa Guimarães\*\***

Esta pesquisa consiste no estudo de caso de um terreiro de Umbanda, situado na zona sul da cidade do Rio de Janeiro, que, no final dos anos 80, selou uma união com a religião do Santo Daime, sendo consumada através da construção de uma casa de rituais em Lumiar-RJ, denominada "Lua Branca", que congrega as duas religiões.

Partindo de um estudo mais amplo intitulado "Nova Consciência Religiosa" realizado no ISER (Instituto de Estudos da Religião) nos anos de 1988/89, sob a coordenação de Luiz Eduardo Soares, em que se pretendia desvelar o sentido de novas experiências religiosas nos dias de hoje, entre indivíduos de camadas médias urbanas, cheguei a este Terreiro de Umbanda que nos parecia bastante representativo do universo dos indivíduos sociais que pretendíamos abordar.

Este tema posteriormente, foi desenvolvido sob a forma de uma tese de Mestrado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) no ano de 1992.

A perspectiva do trabalho foi buscar o sentido da experiência religiosa não-convencional, compreendendo a experimentação como uma questão central que articula os pontos de vista ético, cultural, religioso e político e que permite assim demarcar a religião em si mesma como produtora de significados. Minha hipótese de trabalho visou demonstrar que essa procura por práticas simbólico-religiosas está inserida numa busca de auto-conhecimento que inclui práticas terapêuticas alternativas.

---

\*Este artigo foi apresentado no Seminário Internacional "O uso e o abuso de drogas", organizado pelo CETAD/UFBA, realizado em Salvador, Bahia, no período de 05 a 08 de outubro de 1995

\*\* Departamento de Pesquisa - Casa de Oswaldo Cruz/ Fundação Oswaldo Cruz, abril / 1996

Apesar da maior parte da sociedade brasileira ser constituída de católicos, como atestam os censos oficiais, é grande o número de seus fiéis que recorrem a centros espíritas, terreiros de Umbanda, Candomblé e, mais recentemente, a cultos evangélicos, como a Igreja Universal do Reino de Deus. Isto contribui para reforçar a percepção de que a crença em espíritos é, de certa maneira, generalizada em nossa sociedade (ver, nesse sentido, Velho: 1994), entretanto ela é capaz de assumir diferentes formas dependendo do contexto social e cultural em que é absorvida. Recentemente alguns autores têm privilegiado a visão que pontua uma certa *psicologização* da Umbanda (ver, por exemplo, Augras: 1983); é dentro desta perspectiva que eu incluíria este estudo.

A escolha deste Terreiro mostra-se bastante interessante, devido ao encontro de duas tradições nascidas no Brasil - a Umbanda e o Santo Daime - apresentando, portanto, características singulares ainda não pesquisadas pelas ciências sociais. São tradições tipicamente brasileiras, sincréticas, onde se congregam elementos cristãos, indígenas e africanos. É, portanto, a resultante da união de diversas origens da religiosidade brasileira que se apresentam miscigenados em nossa cultura.

Tanto do ponto de vista sociológico quanto do ponto de vista cultural, esse Terreiro apresenta muitas peculiaridades. Em termos sociais, é o caso único de junção destas duas tradições num mesmo espaço; e ainda conta com a inserção de uma outra prática simbólica de cura: os cristais<sup>1</sup>, propiciando trocas de energia. "Energia", nesse sentido, parece ser o elemento aglutinador que articula as diferenças dentro deste Terreiro, sendo uma categoria chave para o entendimento destas práticas terapêuticas. É difícil definir essa categoria pois ela é usada em diversos contextos, sob diferentes representações. Entretanto ela assume um papel central e mediador para as diversas formas de expressão do "mundo alternativo". Soares (1989) a referiu como a "*substância-movimento que produz e modifica, como fonte autônoma, seres e estados*". Soma-se a isto o fato da mãe-de-santo do Terreiro ter como atividade profissional a massagem terapêutica, que inclui técnicas de shiatsu, bioenergética, campo áureo, entre outras.

Em termos culturais, este Terreiro se apresenta como uma teia simbólica, na qual tratar-se-ia de desvendar como os indivíduos envolvidos lidam e redefinem este conjunto complexo de códigos aparentemente distintos mas que asseguram a ação coletiva do grupo.

### **O universo do "misticismo alternativo":**

É interessante notar que neste universo do misticismo "alternativo" convivem diferentes tipos de práticas terapêuticas aparentemente tão distintas, como, no caso, as religiões, os cristais, as terapias "alternativas". Como pude perceber ao longo da pesquisa para seus praticantes é possível conjugar, num mesmo momento de vida e fazendo parte de um mesmo processo de cura, todas essas práticas.

Ao mesmo tempo em que os indivíduos envolvidos com essas diferentes práticas terapêuticas mesclam ingredientes diversos em busca de uma maior compreensão deles mesmos e do mundo que os rodeia, eles também encontram

nesse Terreiro um espaço onde podem entrar em contato com outros tantos tipos de práticas de cura advindo da diversidade social e cultural de seus freqüentadores.

É assim que mais uma vez nos deparamos com a possibilidade de “mudar de mundo”, ou ainda de circular entre os vários mundos característicos das sociedades complexas modernas. Dessa maneira, como sugeriram Gilberto Velho e Eduardo Viveiros de Castro:

*“(...) é através das interações dos indivíduos desempenhando e reinventando papéis sociais que a história se desenrola. Entendendo-se a cultura como um código, como um sistema de comunicação, percebe-se o seu caráter dinâmico ao produzir interpretações, significados, símbolos diante de uma realidade permanentemente em mudança.”* (Velho e Castro, 1980: 22).

Ou seja, é nessa busca de novas interações e de novos arranjos sociais que os indivíduos internalizam e criam novas formas de viver nas sociedades.

Essas pessoas têm em comum o fato de estarem buscando uma prática que lhes permita conhecerem-se a si mesmos por meio da experiência mística que se vivencia no decorrer do desenvolvimento espiritual, através da “re-ligação” com o todo (Deus). A religião torna-se assim apenas a ponte que viabiliza a religação e não o fim em si; para esses praticantes o importante é encontrar a divindade dentro de si e não tanto se manter fiel a um determinado credo. Pois o sagrado está dentro de cada pessoa, existindo uma verdade transcendente que é igual à verdade interior: Deus está no universo mas também está dentro de cada um.

Nesse sentido, Deus não se configura como uma verdade absoluta na qual os homens tem que se submeter, mas como uma verdade absoluta que se revela, enquanto vivência, no próprio corpo dos homens.

Nesse universo a natureza é, portanto, a referência máxima ou o ponto espiritual mais universal. A inserção em uma crença religiosa específica pode ser ou não conseqüência dessa procura; agrupando-se a um determinado ritual pode-se aprender mais e assim aprofundar o conhecimento espiritual, mas de modo algum ela se torna o fim da jornada.

Uma de minhas entrevistadas ao ser perguntada sobre qual a sua religiosidade, responde:

*“Procuo desenvolver um aprofundamento de um estudo da espiritualidade buscando um ponto espiritual mais universal, aquele ponto que está em todos os lugares, em todas as pessoas e na natureza. Tentar fazer esta busca não sozinha, mas junto com outras pessoas. Para conseguir isto a gente precisa em alguns momentos dar um contorno a esta busca, buscar desenvolvendo uma linguagem; mas sempre sabendo que esta linguagem é uma linguagem e que existem outras e outras. No momento eu estou em um estudo na Umbanda.”*

Ou ainda, nas palavras de outro entrevistado:

“A sensibilidade do homem reflete a divindade. A minha religiosidade é viver. Quando você fala em religião ou religiosidade você está colocando parâmetros e eu acho que religião é a própria vida.”

A natureza, a sensibilidade do homem, ou ainda, os ensinamentos aprendidos na prática espiritual é que dão o tom nas relações sociais compartilhadas por esses indivíduos. Se existe uma bíblia para estes adeptos, ela é justamente composta por esses elementos.

É interessante ressaltar, nesse sentido, o modo como “a religião” ou “as religiões” são recolocadas por esses indivíduos. Antes de tudo, configuram-se como uma busca individual, que em certo sentido rompe com a religião em que eles foram criados ou socializados primariamente. Esta busca passa a ter um caráter de “experimentação”, no duplo sentido de encontrar-se a si mesmo através da vivência espiritual “experimentada” em seu próprio corpo e de estar sempre buscando e “experimentando” novas maneiras de se “trabalhar” a espiritualidade.

### **Sincretismo e Espiritismo:**

A questão do sincretismo religioso aparece desde já não como um problema, mas como algo que permite que se aumente, desenvolva e intensifique (ver, nesse sentido, Bastide:1989) as “energias” presentes. Como foi demonstrado acima, a religião deve levar em conta experiências humanas particulares. Esta visão é hoje compartilhada por alguns teólogos, entre eles Raimon Panikar:

*“Nenhuma religião, ideologia, cultura ou tradição poderia, racionalmente, pretender esgotar o campo universal da experiência humana. O pluralismo, distinto da simples coexistência de uma pluralidade de visões de mundo, é hoje uma necessidade. O pluralismo (...) implica uma confiança quase mítica em que outras perspectivas podem igualmente ser plausíveis.” (Panikar, 1993: 6).*

Para me reportar a Umbanda é preciso inicialmente situá-la dentro do sistema religioso maior que a abriga que é o Espiritismo. Apesar de ser um termo ainda impreciso sociologicamente, o Espiritismo no Brasil é visto como englobando vários sistemas de crenças, entre eles o Kardecismo, a Umbanda e o Candomblé, tendo todas em comum a crença na existência de espíritos e a aceitação da comunicação destes com o mundo dos homens (para um aprofundamento maior, ver Cavalcanti: 1983).

A Umbanda, sincrética desde o seu nascimento, mostra-se capaz, até hoje, de incorporar vários recortes de outros sistemas de crenças. Nasceu na primeira metade deste século, por iniciativa de um grupo de kardecistas de classe média que, de acordo com Diana Brown, começou a incorporar tradições afro-brasileiras a suas práticas religiosas. Esse grupo de indivíduos fundadores da Umbanda, homens

e quase todos brancos, passou a preferir os espíritos e divindades africanas e indígenas presentes na “macumba”, em detrimento dos espíritos considerados por eles como mais evoluídos do Kardecismo, para a cura e o tratamento de doenças diversas. No entanto, repudiavam os rituais africanos que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos, bebedeiras, comportamento grosseiro e a exploração econômica do cliente. Fica claro, portanto, que a Umbanda veio expressar as preferências e as aversões de seus fundadores, que empreenderam um esforço para “branquear” ou “purificar” a Umbanda da África “primitiva”, bem como para dar uma ênfase moral aos trabalhos de caridade e à missão de resgatar as classes subalternas das formas exploradoras e nocivas da feitiçaria (Brown, 1985: 12).

Renato Ortiz associa a formação da Umbanda às mudanças sociais ocorridas em torno do ano de 1930, data da tomada do poder por Getúlio Vargas, em que se observava a desagregação do antigo sistema baseado na produção agrícola e um movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial. A Umbanda vem exprimir assim, através de seu universo religioso, essas mudanças sociais. E para compreender o seu nascimento, o autor analisa a religião umbandista no quadro dinâmico de um duplo movimento: primeiro, o “embranquecimento” das tradições afro-brasileiras; segundo, o “empretecimento” de certas práticas espíritas e kardecistas.

É difícil precisar com clareza o que vem a ser a Umbanda; ela permite que se elabore incontáveis sistemas de representação. Por essa razão torna-se extremamente delicado falar de “terreiros de Umbanda” em geral, pois cada um é literalmente um, com múltiplos aspectos que os distinguem, embora existam certos preceitos comuns que se aglutinam em torno desse sistema de crenças, uma vez que ele existe enquanto tal.

No Terreiro em questão também foi identificado essa liberdade de ação, não havendo qualquer tipo de obrigação à instituição federativa superior. Quase todas as representações criadas e compartilhadas pelo grupo em estudo foram apreendidas através do saber e da vivência da mãe-de-santo, uma vez que poucos freqüentadores da Casa mantinham algum vínculo ou já participavam de outros rituais de Umbanda anteriormente. Soma-se a isso o fato dessa mãe-de-santo ter como característica pessoal a vontade de sempre assumir as responsabilidades sozinha e de ter uma certa rebeldia em obedecer outros pais ou mães-de-santo. Desde os dezesseis anos ela possui um terreiro de Umbanda em que ela é a mãe-de-santo. Tem-se assim que praticamente tudo que ela aprendeu foi durante as sessões espirituais.

*“O descobrimento dos trabalhos umbandistas dentro da espiritualidade que eu conheço é exatamente isso, ele vai sendo descoberto para você, ele vai vindo para você, as suas próprias entidades, os seus caboclos, ele vai instruindo você, você vai aplicando para você; está tudo aí, nós temos tudo é só ir trabalhando um pouquinho a gente para ir buscar” (Mãe-de-santo).*

As “entidades espirituais” que comandam os rituais da Umbanda, ou seja, que compõem os chefes espirituais das casas são sempre determinadas falanges ou linhagens de entidades bastante conhecidas e usuais a todos os terreiros. São por exemplo a falange do caboclo Tupinambá, do caboclo Sete Flexas, ou ainda do preto-velho Pai Joaquim D’Angola ou do Pai João e assim por diante. A respeito da falange, a mãe-de-santo comentou:

“A explicação que ele (caboclo Tupinambá) dá é como se fosse uma caixa de fósforos e tem o palito, cada palito faz o mesmo fogo, tem a mesma serventia.”

Assim cada “entidade” faz parte de uma determinada falange ou linhagem e são essas falanges que compõem a unidade e estrutura básica da Umbanda. Por mais singular que cada terreiro possa ser a nível social, no astral eles estão ligados ao comando de determinadas falanges espirituais. E, dessa forma, podemos dizer que, neste caso, o processo de socialização na Umbanda é feito diretamente com as entidades espirituais.

Da mesma forma o Espiritismo Kardecista também é uma religião elaborada com base nas respostas dadas pelos espíritos em sessões mediúnicas às perguntas feitas por Alan Kardec, o codificador da doutrina, como foi demonstrado por Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti:

*“Alan Kardec é apenas o codificador dessas obras elaboradas a partir de um diálogo com os Espíritos da verdade ou superiores. Essa forma de elaboração da doutrina é extremamente importante e indissociável de seu conteúdo. O Espiritismo é legítimo aos olhos de seus adeptos, por ter sido transmitido pelos Espíritos, não sendo assim uma criação humana. Ao mesmo tempo é a própria doutrina que fundamenta a existência dos Espíritos e suas formas de comunicação com este mundo. A mediunidade, a possibilidade de comunicação entre homens e espíritos, aparece desde já como um ponto central desse sistema.” (Cavalcanti, 1983: 23).*

O mesmo ocorre com a religião do Santo Daime, elaborada a partir dos “hinos” (revelações vindas do astral) recebidos por seus adeptos através da “miração”, que constitui a forma de contato entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos. Os “hinos” são reunidos compondo “hinários”; cada pessoa mais evoluída dentro da “doutrina”, termo pelo qual seus adeptos designam esse sistema de crenças, possui seu “hinário”. É com base nesses “hinários” que este sistema de crenças é fundamentado e socializado. O Santo Daime ainda está se fazendo, uma vez que seus adeptos estão a cada dia recebendo novos “hinos”. O mesmo acontece na Umbanda, em que a cada dia novos ensinamentos estão sendo ministrados pelos chefes espirituais dos terreiros e novas maneiras de se praticá-la estão sendo criadas.

Se no Espiritismo Kardecista já existe a questão da legitimidade de cada

centro e especialmente de cada “médium”, na Umbanda e no Santo Daime essa questão é por demais problemática, principalmente na Umbanda por ser mais difundida socialmente. Mas essa é uma questão, a meu ver, mais delicada e difícil de ser abordada não tanto para aqueles que compartilham destes sistemas de crenças, mas sobretudo para os pesquisadores destas religiões, que anseiam por encontrar uma ordem e uma unidade em meio à diversidade. Para seus freqüentadores esta não é uma questão crucial, é uma questão apenas de opção individual; existem diferentes terreiros para diferentes tipos de pessoas. Durante todo o meu trabalho de campo esta questão nunca foi colocada. E cada pai ou mãe-de-santo não tem compromisso ou responsabilidade nenhuma com o que ocorre em outros terreiros:

*“A Umbanda que eu abraço é a Umbanda mãe, a Umbanda dos caboclos, dos pretos-velhos, da água e da vela e só. Tem outros cultos que são diferentes, tem outras coisas aí que eu não me comprometo.”*  
(Mãe-de-santo).

### **O Terreiro:**

A sede deste Terreiro está situada no bairro de Laranjeiras, na zona sul do Rio de Janeiro, possuindo uma filial em Lumiar, município de Nova Friburgo, RJ. Na casa do Rio de Janeiro são realizadas as sessões de “mesa branca”, subdivididas em “mesa de cura” onde os “médiums” incorporados por suas entidades atendem os visitantes dando-lhes um “passe”<sup>2</sup>, em geral são nessas sessões que reúnem pessoas que estão necessitadas de ajuda no sentido de receber algum tipo de cura; e “mesa de concentração”, restrito aos “médiums” da Casa, constitui-se em uma concentração individual do “médium” com seus “guias espirituais”. São realizadas sempre às segundas-feiras.

As “giras” são realizadas em Lumiar, na “Casa do Caboclo”, como é assim denominada pelos fiéis, construída juntamente com os integrantes do Santo Daime - esse espaço recebe o nome de “Lua Branca” - e em geral são realizadas aos sábados mensalmente. Esta casa também serve de espaço para a realização da missa do Santo Daime. As “giras” bem como as sessões de “mesa” são realizadas no estilo mais usual da Umbanda propriamente dita, assim como as sessões do Daime também mantêm a sua forma original. O que eu gostaria de enfatizar é que tanto o ritual da Umbanda como aquele praticado nas sessões do Daime continuam mantendo as suas autenticidades, o dado novo acrescentado ao ritual da Umbanda é a oferta de uma pequena dose da bebida do Daime, para aqueles que desejarem, nas sessões de “gira” e nas de “mesa de concentração” - ordem ministrada pelo chefe espiritual da casa caboclo Tupinambá; fora isso também existe a permissão de cantar “hinos” do Santo Daime nas sessões de Umbanda.

Existe um atendimento individualizado para aqueles que procuram o Centro para tratamento ou prevenção de doença. Esse atendimento é dado sob a forma de uma sessão de massagem, em geral durante o dia no decorrer da semana.

E enfatizado nesse Terreiro a importância das sessões de “gira” serem sempre realizadas próximo à natureza, na mata ou eventualmente na praia.

Normalmente as sessões de “mesa” são freqüentadas por cerca de 30 “médiuns” moradores do Rio de Janeiro, já nas sessões de “gira” o número de freqüentadores é bastante variável, primeiro porque a distância dificulta o acesso dos que moram no Rio de Janeiro e segundo devido a freqüência não regular dos “daimistas” que moram próximo à “Casa do Caboclo”. Nesse sentido pode-se perceber uma distinção entre seus freqüentadores; de um lado, os que fazem parte da comunidade do Santo Daime de Lumiar, que são em geral mais jovens, casados e com filhos pequenos, sendo em sua maioria antigos moradores do Rio de Janeiro e que por opção individual foram morar nesta comunidade. De outro lado, os adeptos da Umbanda, que moram quase todos no Rio de Janeiro, são ligeiramente mais velhos, em geral vão sozinhos sem a família, acompanhados apenas dos amigos do grupo, tendo cada um seu trabalho e sua vida independente no Rio.

A mãe-de-santo deste Terreiro nasceu em Volta Redonda, RJ, numa família de poucas condições financeiras, sendo seu pai tido como um feiticeiro nessa região por possuir poderes de cura. A filha, seguindo os passos do pai, desde pequena fora requisitada pela vizinhança pelos seus poderes milagrosos em curar as pessoas. Ainda moça veio morar no Rio de Janeiro, indo trabalhar como doméstica na casa de uma atriz, que eu enquadraria como afinada com o estilo de vida difundido pela “contracultura”. Convivendo com esse grupo social a mãe-de-santo conheceu seu atual marido, que é um bem sucedido músico saxofonista de classe média filho de um renomado intelectual.

A aproximação entre esse Terreiro de Umbanda e o Santo Daime decorreu inicialmente da aproximação do marido da mãe-de-santo com o Daime. Vale a pena ressaltar que as pessoas que freqüentam esse Terreiro e o Daime têm muito em comum, permeiam os mesmos espaços e grupos sociais - enfim, fazem parte da mesma rede social. A mãe-de-santo acompanhou seu marido e, no Daime, foi-lhe revelada a aproximação que seu caboclo tem com essa religião:

*“O Caboclo (Tupinambá) tem um trabalho para fazer com eles (fiéis do Daime), se eles são médiuns eles não são desenvolvidos, eles são conhecedores da espiritualidade mas não com consciência, eles sabem que existe a incorporação mas não estão se preparando para isso e o trabalho do Caboclo é preparar esses médiuns. Os caboclos vêm trabalhar com o Daime curar, usar o Daime para a cura (...) Quando o Caboclo (Tupinambá) andou por aqui, (...) não tem nem dúvida que ele deve ter acompanhado o Mestre Irineu, ele conta história do Mestre com a maior clareza.” (Mãe-de-santo).*

A partir dessa revelação iniciou-se uma aproximação mais efetiva, principalmente com as comunidades do Daime de São Conrado, situada na cidade do Rio de Janeiro e de Visconde de Mauá, RJ. Tanto os adeptos da Umbanda começaram a ir nos rituais do Daime, quanto o “povo de Juramidam” (fiéis do Daime) começou a freqüentar a Umbanda.

A grande maioria das pessoas que frequenta este Terreiro no Rio de Janeiro é de indivíduos na faixa etária de 25 a 45 anos, em sua maioria moradores da zona sul, que, em geral, não foram socializados dentro da Umbanda ou do Santo Daime, isto é, tiveram uma formação em outra religião e, por opção individual, chegaram a este sistema religioso. São indivíduos pertencentes às camadas médias intelectualizadas e/ou artísticas, *“em geral, com acesso a bens culturais razoavelmente sofisticados, representativos de trajetórias identificadas com o programa ético-político moderno típico - não raro com passagens pelo divã psicanalítico e pela militância partidária - e com experiências existenciais que 68 consagrou e resumiu no imaginário histórico, indivíduos, portanto, “liberados”, “libertários”, “abertos” e críticos da tradição”* (Soares, 1990: 1,2).

Para me reportar a esses indivíduos é preciso, portanto, buscar nos movimentos da juventude dos anos 60 os elementos que compõem este universo. Tais elementos estão inseridos num estilo de vida difundido pela “contracultura”, marcado pela recusa de um modo de vida convencional, calcado no racionalismo, na técnica, no materialismo, etc. Em contraposição a isto valorizou-se a sensibilidade, a experiência vivida no presente, no “aqui-agora”, no deixar fluir onde o corpo e os sentimentos eram mais valorizados do que a mente. A psicanálise tomou novo empenho assim como a sacralização da natureza com a conseqüente valorização do campo e do comunitarismo em oposição à cidade; do misticismo e do psicodelismo das drogas em oposição ao racionalismo científico e do orientalismo em oposição ao ocidentalismo.

### **Natureza: a referência máxima**

A Umbanda e o Santo Daime se fundamentam na existência de um Deus único, força criadora, que não é representável. Os elementos da natureza configuram-se como as irradiações divinas desse poder centralizador; no caso da Umbanda são os “Orixás” e, no Daime, é o “ser” que habita a própria bebida.

Os “Orixás”, teoricamente, não “baixam” nos terreiros. Eles se transformam em essências sagradas que transmitem seus atributos a outros executantes - seus “mensageiros” - que são os espíritos que intercedem e atuam sobre os homens. Esses espíritos, na Umbanda, são classificados em quatro categorias principais: “caboclos”, “pretos-velhos”, “crianças” e “exús”. Eles são “incorporados pelos médiuns” para praticarem a caridade. Todo adepto possui, teoricamente, cada um desses personagens, com características próprias que os distinguem dos outros “caboclos”, “pretos-velhos”, etc. Pois esses personagens trazem uma história individual que é identificada com a história dos fiéis que eles “incorporam”.

A bebida, para os adeptos do Santo Daime, é sagrada e contém um “ser divino” que traz os ensinamentos da doutrina e que revela a existência de algo mais além do líquido. Ela é feita com elementos retirados da natureza, uma folha e um cipó. Centraliza e articula todos os fundamentos deste sistema religioso, provocando certos fenômenos de percepção que são a base da iniciação espiritual. A natureza, portanto, é o elo que viabiliza o contato dos homens, através da bebida, com o “ser divino”.

O personagem de maior importância que contribui para a concretização desse poder divino para a esfera do mundo dos homens é, em ambos os casos, o "índio". No Santo Daime, é atribuído a ele o conhecimento da utilização desta bebida, chamada *ayahuasca*, em rituais mágico-religiosos. Na Umbanda, especialmente nesse terreiro, são os "caboclos" que comandam os rituais da Casa, sendo a floresta amazônica concebida como lugar mítico, o palco onde esses personagens se encontram; o mesmo acontecendo em relação ao Santo Daime, que localiza nessa região o seu mito de origem.

A bebida do Daime também traz em si toda uma história de culto aos ancestrais que viveram na região andina próximo à floresta amazônica. Assim como na ideologia da Umbanda fundamentada no culto aos ancestrais, isto é, em personagens que já tiveram vida na Terra e ao morrerem passam a ser cultuados. Ao longo dos anos a tradição desta bebida, sempre usada em rituais mágico-religiosos, foi sendo transmitida pelos índios que viviam naquela região.

Ambas configuram-se como sistemas religiosos que acreditam na existência de um mundo povoado por espíritos de antepassados, tendo na "reencarnação" um ponto importante que sustenta suas ideologias.

### **Acerca da cura espiritual:**

Refletir sobre a cura pareceu-me importante porque constatei que neste Terreiro grande parte dos seus frequentadores procura essas religiões como um meio de experimentar práticas espirituais de cura. Outra razão que me deteve na questão da cura foi o fato da mãe-de-santo deste Terreiro tê-la como meta principal de seu trabalho. Nas suas próprias palavras:

"A vontade que eu sinto é de juntar tudo e todos que diz: eu curo, eu trabalho com a cura. Seja ele com a água, seja ele com o cristal, qualquer coisa (...) Quem se apresentar com a cura, seja bem vindo."

A cura foi abordada nessa pesquisa dentro de uma perspectiva que privilegia os aspectos psicossomáticos da doença, configurando-se como uma prática terapêutica que possibilita ao indivíduo um maior auto-conhecimento e, portanto, maior integração com a sociedade e com o cosmos. Isto pode ser revertido em saúde e prevenção de doença, como será explicitado a seguir.

Para os integrantes do grupo em estudo que dizem compartilhar da base teórica do Espiritismo, a doença, seja ela física ou espiritual, provém do espírito. O corpo físico é apenas um mata-borrão ou um fio terra ou ainda, uma descarga do espírito. O que dá vida ao corpo é o espírito.

A saúde é a harmonia, a energia equilibrada com todas as forças da natureza. As causas das doenças podem ter diferentes origens: físicas, psicológicas, sociais ou espirituais. Um dos grandes motivos apontados para a ocorrência das doenças é a falta de harmonia ou o desequilíbrio do indivíduo em relação ao meio ambiente, ou seja, em relação à ordem e às leis que regem o universo.

Nesse sentido o surgimento da doença estaria relacionado ao contexto da harmonia da pessoa com o meio ambiente e, ainda, da harmonia da pessoa com a sua própria natureza, ou seja, com os seus desejos e os seus sentimentos profundos.

### **A cura no Santo Daime:**

Para seus praticantes o Santo Daime é visto como um “caminho” de auto-conhecimento sendo obtido através da ingestão de uma bebida, que possui elementos psicoativos - enquadrando-se nas chamadas “plantas de poder” - e que se constitui num alimento para a alma. A bebida do Daime é vista, nesse sentido, como um combustível para a alma poder transportar-se a regiões mais distantes, ampliando os níveis da percepção. Ela é utilizada como um sacramento comparado à hóstia consagrada da Igreja Católica.

Na prática esse conhecimento de si dá-se por meio da “miração”. Para aquele que se inicia no Santo Daime esse processo muitas vezes é vivenciado sob a forma de uma catarse, dando-se também a nível físico, podendo ocorrer vômitos, diarreias ou tremedeiras. Isto é explicado como sendo um “processo de limpeza”. Pois, segundo seus adeptos, para que o indivíduo possa atingir o estágio da “miração” é importante que o corpo esteja limpo; tendo ainda o efeito psicológico de descarregar, botar para fora aquilo que não serve mais a si mesmo.

É comum às pessoas que se iniciam no Santo Daime relatarem experiências em que a sensação da morte é vivenciada. O Daime parece colocar essa questão em que é necessário morrer para depois renascer. Esta possível fragmentação dissolve o sujeito para reconstituí-lo, num momento seguinte, na essência comum divina implícita na cosmologia do Daime. De acordo com seus adeptos tudo que entra em desacordo com os princípios da doutrina aos poucos vai desaparecendo: vícios, comportamentos negativos, más companhias.

Alex Polari, um dos primeiros a trazer o Daime para a região sul do país, ex-padrinho da Igreja de Visconde de Mauá, RJ e um dos principais responsáveis dentro dessa doutrina pela aproximação com o Terreiro de Umbanda em estudo, assinala em seu Livro das Mirações:

*“A terapia espiritual é valorativa. Funda-se na existência de uma verdade revelada que, uma vez seguida, conduz ao caminho da harmonia, da saúde, e das determinantes do mal (...) A cura não pode ser, nesse caso, nem a repressão, nem a complacência, nem a mera consciência verbalizada. É um esforço, no sentido de ‘retomar as rédeas do ser’. De praticar o Bem e a Justiça; de ser harmônico com as leis do Universo. Antes de ser uma terapia, é uma pedagogia espiritual.” (Alverga, 1984: 230).*

Nesta visão ele acentua o caráter de revelação contido na cura. Segundo ele, a “miração” dá ao indivíduo a possibilidade de conhecer-se a si mesmo e de saber qual o caminho a seguir. A cura torna-se, nesse sentido, um aprendizado da

verdade divina e das leis que regem o universo. Este aprendizado vai sendo revelado ao adepto por meio das “mirações”, ou seja, o conhecimento vem através da própria experiência vivenciada por cada um. De acordo com os praticantes isto faz lembrar a teoria do inconsciente coletivo de Jung; o conhecimento está em todos os seres, basta saber torná-lo consciente.

*“As ‘mirações’ - vivências individuais e subjetivas - coincidem, segundo as convicções compartilhadas, com a verdade cósmica, tornada acessível como dádiva divina; sendo a revelação, a consciência de tal coincidência, matriz do reconhecimento da unidade sagrada, a qual reconcilia matéria e espírito, humano e divino” (Soares, 1990: 7).*

A função corporal no ritual do Santo Daime possui um papel muito importante. Todas as posições e maneiras de se comportar dentro do ritual são prescritas e controladas por determinados membros do grupo, chamados de “fiscais”. A “fiscalização” é necessária, segundo seus adeptos, para que a ordem do ritual seja mantida, dando sempre a mesma referência, a nível material e social, para aqueles que estão absorvidos por outros estados de consciência.

Neste sentido é interessante a abordagem feita por uma de minhas entrevistadas:

“O ritual do Daime tem um trabalho corporal muito importante: você está batendo com os pés no chão, você está cantando, você está olhando porque você está lendo, você está ouvindo para cantar junto com as outras pessoas; então, puxa os teus sentidos para o aqui e o agora e muito fortemente, e isto dá uma referência corporal para você poder fazer viagens tão profundas.”

A cura depende da fé do adepto, de sua força espiritual e do seu próprio merecimento; ela tem uma relação direta com o indivíduo que precisa cooperar, abrindo-se e preparando-se para receber a cura. Para a comunidade, a saúde é uma dádiva de Deus, e muitas vezes as doenças acontecem pela desarmonia da pessoa com a realidade espiritual nesta vida ou em encarnações passadas, com as quais o merecimento da cura está implicitamente relacionado. Isto remete à noção de carma, em que a cada encarnação, os espíritos colhem os frutos bons ou maus deixados como marcas de suas vidas passadas.

### **...e na Umbanda:**

A grande maioria dos fiéis do Santo Daime que se aproximou da Umbanda e, especificamente deste Terreiro, diz tê-lo feito com o objetivo de desenvolver sua mediunidade. Pois na Umbanda, a mediunidade é a experiência espiritual por excelência, constituindo-se o eixo central que articula todas as suas formas de expressão. Eu não diria que a possessão (ou mediunidade de incorporação) ocupa esse centro aglutinador, pois ela é uma das formas da mediunidade - a mais

expressiva e que possui o maior peso no culto umbandista - mas também existem outras formas, tais como a psicografia, a clarividência, a clariaudiência e a forma mais sutil da mediunidade, segundo o próprio grupo, que é a intuição.

Todavia em qualquer destes tipos de mediunidade, o corpo é sempre tido como um “aparelho” para que as forças espirituais possam se expressar. Para tanto esse mesmo corpo deve estar em boas condições físicas e materiais para poder “servir de canal” ou ainda “dar passagem” às manifestações sobrenaturais.

Para os integrantes do grupo em estudo o corpo humano é visto como um microcosmo do macrocosmo que é a natureza como um todo. Em cada ser humano existem todos os elementos que estão no cosmos: minerais, vegetais, a água, o vento etc. As pessoas tem afinidades diferentes com esses elementos. Por exemplo, quem é mais identificado com a pedra está associado às entidades que a representam.

Cada indivíduo abriga em seu corpo um lado físico, material, e um lado espiritual. Se por um lado, o corpo é veículo para as divindades, por outro, ele é expressão da individualidade humana, portando consigo a marca da vida social.

Os adeptos trazem em si as marcas das suas histórias individuais, das suas várias “encarnações”, dos nascimentos, das infâncias, de suas várias fases de vida e, por fim, de suas missões nesta “encarnação”. Cada ser no mundo expressa a rede de relações, materiais, sociais e espirituais, que se estabelecem em torno da sua individualidade. O indivíduo não é visto, portanto, como massificado, diluído na dimensão social.

Sendo assim, para a Umbanda o fenômeno da “possessão”, vista aqui como um meio que possibilita o acesso ao sagrado, assume um papel preponderante em seus rituais; com efeito é por seu intermédio que a doutrina se concretiza e se atualiza (Loyola, 1984; Birman, 1985). A “possessão” diz respeito à mudança radical que se processa nas pessoas por intermédio do transe. De acordo com Patrícia Birman:

*“Em termos simbólicos, a possessão representa a tensão que se apresenta como paradoxal - de uma pessoa, em sendo ela mesma, poder se apresentar com muitas faces”.* (Birman, 1985: 25).

Esse tema já foi focado sob diferentes prismas, associado à loucura, histeria, perda de consciência, encarnação do diabo entre outras, de maneira negativa ou positiva. Aqui ele é tratado, dentro de uma visão *psi* da Umbanda, sob a ótica de que a possessão permite ao indivíduo viver aspectos múltiplos, e muitas vezes contraditórios, da sua identidade pessoal. Como sugere Paula Montero:

*“E isto porque, ao mesmo tempo que habitam o campo astral, constituindo o mundo divino, os guias existem dentro de nós, constituindo parte de nossa estrutura íntima: todo indivíduo tem, e é ao mesmo tempo seu caboclo, seu preto-velho, sua criança e seu exu.”* (Montero, 1985: 150).

Esses personagens, portanto, compõem várias facetas de um mesmo indivíduo, agrupando-se em torno de sua personalidade. Podem representar valores abstratos, como por exemplo, a fase adulta, forte e guerreira (“caboclos”); a velhice relacionada à sabedoria e humildade (“pretos-velhos”); o lado infantil, simbolizando a pureza e a alegria de viver (“crianças”) e o lado mais material, carnal e sexual (“exus”).

Uma de minhas entrevistadas, psicóloga, assinala:

“O trabalho na Umbanda é extremamente terapêutico: em uma gira você vive a sua criança que ajuda você a se alegrar na sua vida; você vive a força do exu que te ajuda, te ensina, bota em prática seu descarrego das forças mais básicas da sexualidade; você vive Oxum que é a coisa da limpeza; então você mexe com várias facetas suas em uma gira, num girado, em um dia; também a força do velho que vem com a coisa da sabedoria, você vai atualizando tudo isso, é muito rico.”

Estes valores, representados por esses personagens, podem ser encontrados dentro de cada indivíduo, não configurando-se como algo que seja externo a ele. Esta vivência espiritual, dando-se por meio da “possessão”, traz em si a tensão do indivíduo que, sendo ele mesmo, “é possuído” por entidades que são identificadas com a sua própria personalidade, uma vez que o indivíduo não recebe qualquer “caboclo” ou qualquer “preto-velho”, mas um que é identificado como sendo desse determinado indivíduo. O que parece importante, como Gilberto Velho (1994) sugeriu, é a possibilidade de perceber, em contextos de aparente desindividualização, instâncias individualizadoras operando em níveis diferentes. Ainda de acordo com o mesmo autor, as entidades possivelmente funcionam como mediadoras nesse processo. Elas próprias expressam a tensão entre serem, por exemplo, um “caboclo” genérico ou o “seu Tupinambá”, chefe espiritual do Terreiro.

Sobre esse tema é interessante a colocação de Monique Augras, feita em relação ao Candomblé, mas que também pode adequar-se à Umbanda, em que ela parte de uma formulação teórica em que pensa o “eu” como unidade dialética, onde a multiplicidade se articula dinamicamente para construir o fluxo das vivências. Nesse ponto, Monique Augras utiliza-se dos conceitos de Berger e Luckmann (1987):

*“O ‘eu’ deixa de ser uma entidade objetiva, sólida, que se transfere de uma situação para outra. Será um processo, criado e recriado continuamente em cada situação social de que uma pessoa participa, mantido coeso pelo tênue fio da memória.”* (in: Augras, s/d:4).

Nessa perspectiva, segundo a autora, o transe situa-se como um dos momentos que articula a progressiva construção da identidade do adepto, enquanto indivíduo singular e suporte da divindade (ver em Augras, s/d:5).

Nesse sentido, fica claro a função terapêutica destes sistemas de crenças. Através de seus rituais seus integrantes vivenciam experiências que os colocam em contato com sentimentos profundos de seu ser. Para o iniciante esse contato

transforma-se em um processo catártico em que é dado ao indivíduo a possibilidade de vivenciar seus traumas, seus medos, seus anseios passados que ainda lhe atormentam, trazendo-os à superfície do seu corpo.

## Notas

<sup>1</sup> Em poucas palavras essa prática consiste em energizar previamente os cristais e colocá-los ao redor ou sobre o corpo do indivíduo, produzindo assim um campo magnético onde ocorre uma troca de energia.

<sup>2</sup> Passe é um conjunto de vibrações feito com as mãos com o intuito de promover uma "limpeza" no corpo de quem o recebe, seja expulsando os maus fluidos ou harmonizando as "vibrações energéticas".

## Bibliografia

ALVERGA, Alex Polari de. Viagem ao Santo Daime: o livro das mirações. RJ, Rocco, 1984.

AUGRAS, Monique. O duplo e a metamorfose - A identidade mítica em comunidades Nagô. Petrópolis, Vozes, 1983.

\_\_\_\_\_. "Transe e construção de identidade no Candomblé", s/d, (mimeo).

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1989.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. A construção social da realidade. Petrópolis, Vozes, 1987.

BIRMAN, Patrícia. O que é a Umbanda. Coleção Primeiros Passos, n. 34. SP, Abril Cultural/Brasiliense, 1985.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo. RJ, Zahar Editores, 1983.

COUTO, Fernando de La Rocque. Santos e Xamãs: estudo do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime. Brasília, UnB, 1988 (tese de mestrado).

FERNANDES, Vera Fróes. História do povo Juramidam: introdução à cultura do Santo Daime. Manaus, SUFRAMA - Superintendência da Zona Franca de Manaus, 1986.

LOYOLA, Maria Andréa. Médicos e Curandeiros - conflito social e saúde. SP, Difel, 1984.

MONTERO, Paula. Da doença à desordem: as práticas mágico-terapêuticas na Umbanda. RJ, Edições Graal, 1985.

ORTIZ, R. A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis, Vozes, 1979.

PANIKAR, Raimon. "As religiões têm o monopólio da religião?", in: Comunicação do ISER, n.44, ano 12. RJ, ISER, 1993.

ROSZAK, Theodore. A Contracultura. Petrópolis, Vozes, 1972.

SOARES, Luiz Eduardo. "Pesquisa antropológica sobre a nova consciência religiosa", RJ, ISER, 1988, (mimeo).

\_\_\_\_\_. "Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil", RJ, ISER, 1989, (mimeo).

\_\_\_\_\_. "O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa", RJ, ISER, 1990, (mimeo).

VELHO, Gilberto. Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas, RJ, Jorge Zahar Ed., 1994.

\_\_\_\_\_. e CASTRO, Eduardo Viveiros de. "O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas", in: ESPAÇO: Cadernos de Cultura USU, 2(2): 11/26, RJ, Santa Ursula, 1980.



---

# **P**entecostalismo e a redefinição do feminino

Cecília Loreto Mariz \*

Maria das Dores Campos Machado\*\*

## **1. Introdução : mulher e religião**

Em sua “Sociologia da Religião” Weber (1991:333) já chamava atenção para “a grande suscetibilidade das mulheres para toda profecia religiosa não exclusivamente orientada por idéias militares ou políticas”, como é o caso do cristianismo. A maior proporção de mulheres nas igrejas pentecostais não causa assim nenhuma surpresa. Por um lado, as mulheres são maioria também nas demais igrejas cristãs<sup>1</sup>, por outro, o pentecostalismo se constitui, como destacaram Fry and Howe (1975), um “culto de aflição”. Juntamente com a umbanda e as religiões afro espíritas em geral, o pentecostalismo se caracteriza por sua capacidade de atrair os que vivenciam crises e problemas ou enfrentam uma situação cotidiana de opressão, entre esses estão os mais pobres, os negros, os mais velhos, os enfermos, os desempregados, e as mulheres. A promessa de soluções mágicas para problemas concretos seria um dos apelos do pentecostalismo para os oprimidos, em geral, tanto para as classes subalternas como para as mulheres.<sup>2</sup> Não sendo, então, a presença majoritária dos fiéis femininos um fenômeno exclusivamente pentecostal, não nos perguntamos neste artigo porque há mais mulheres nas igrejas pentecostais. Nosso objetivo aqui será analisar o que o pentecostalismo oferece a essas mulheres e/ou quais são as consequências da adesão a esses grupos religiosos em suas vidas.<sup>3</sup>

Apesar do pentecostalismo ser uma religiosidade majoritariamente dos pobres, nossa análise neste artigo não se limita às mulheres das camadas populares. Estaremos aqui dando mais peso à posição subalterna das pentecostais na relação de gênero do que sua inserção na ordem econômica. No entanto, reconhecemos as heterogeneidades internas à categoria de gênero<sup>4</sup> e para não encobri-las levamos sempre em conta em nossa discussão a origem social - profissão e instrução- das entrevistadas e sua idade.

---

\* Profesora Adjunta da UERJ

\*\* Professora Adjunta da UFRRJ

Na próxima seção deste artigo revemos brevemente as principais teses sócio-antropológicas sobre os efeitos da conversão religiosa nas relações de gênero. As demais seções são baseadas em nossa pesquisa de campo e focalizam as mudanças na autoimagem das mulheres conversas: sua nova atitude em relação à família, ao cônjuge e ao mundo público. Argumentamos que, embora as mulheres pentecostais mantenham-se distantes dos projetos libertários feministas<sup>5</sup>, a experiência de conversão e sua ênfase na responsabilidade pessoal tanto pela sua salvação espiritual como pelo sucesso nesse mundo provocam uma redefinição na forma das mulheres se conceberem enquanto indivíduos, o que tenderia a favorecer ao processo de autonomização feminina “solapando” o machismo tradicional.

## **2. O homem “domesticado” e a mulher na esfera pública**

Sobre o papel que o pentecostalismo tem desempenhado na vida dos oprimidos na América Latina encontramos na literatura das ciências sociais basicamente dois tipos de interpretação. A primeira defende que os socialmente desprivilegiados seriam atraídos para essas igrejas por encontrar nelas um poder simbólico para compensar sua falta de poder material. Nesta visão a religião e magia apenas reforçariam a posição subalterna desses grupos (D’Epinay, 1970 e Rolim, 1985). Outra interpretação, a mais consensual hoje em dia, postula que embora nem sempre capazes de reverter de fato a posição subalterna dos oprimidos, religião e magia não reforçariam a dominação, pelo contrário ajudariam a minorá-la e a revertê-la a longo prazo. Os autores que seguem a primeira perspectiva tendem a interpretar o pentecostalismo como alienante uma vez que compensando simbolicamente a opressão contribui para mantê-la. Os que vêem esta religião como um instrumento de luta de pequeno alcance que ajuda aos oprimidos — sejam esses os pobres, as mulheres ou negros — destacam os benefícios obtidos e salientam a redução gradativa das formas de opressão.

Sobre as mulheres pentecostais em sociedades latinas observamos que, embora alguns autores tenham adotado o primeiro tipo de interpretação vendo nas igrejas pentecostais um reforço à opressão feminina<sup>6</sup>, o segundo modelo de interpretação tem sido o predominante nos trabalhos mais recentes, tais como os de: Brusco (1994), Burdick (1993), Cucchiari (1990), Gill (1990), Flora (1976), Machado (1993 e 1994) Mariz, (1994a), Slotweeg (1991), Tarducci (1993) e Smilde (1994).<sup>7</sup> De modo geral esses autores destacam que o pentecostalismo têm valores menos machistas do que os dominantes naquelas sociedades e chamam atenção para o fato de que embora tenham valores patriarcais e não forcem uma visão feminista do mundo, essas igrejas ajudam de uma certa forma as mulheres na defesa de seus interesses.

Elizabeth Brusco (1994), por exemplo, argumenta que o pentecostalismo na Colômbia se constituiria numa “reforma” do machismo. Na visão desta autora a adesão aos grupos pentecostais ajuda as mulheres na luta pelos “interesses práticos” ou na resolução de questões cotidianas específicas. E mais, embora tais conquistas não expressem a superação da posição subalterna das mulheres (que corresponderia ao “interesse estratégico” desta categoria social na visão de algumas feministas),

nas condições culturais colombianas refletem mudanças nas relações conjugais que beneficiam material e emocionalmente as esposas e os filhos.<sup>8</sup>

Análises em outros países confirmam este efeito potencialmente positivo da conversão, acrescentando que as igrejas pentecostais oferecem uma rede de apoio às mulheres, reforçam a sua autoestima e também trazem os homens para o mundo doméstico (Burdick:1993, Gill:1990, Cucchiari:1990, Machado:1994, Tarducci:1993). Todos são unânimes em identificar novos valores para o comportamento masculino. O pentecostalismo parece redefinir a relação de gêneros com o espaço público e privado e “domesticar” os homens. Esta “domesticação” dos parceiros ocorre através de uma ênfase na família e da restrição das “condutas masculinas nocivas à mulheres como o alcoolismo e a paternidade irresponsável” entre outras.(Tarducci, 1993)

Machado (1994) salienta, porém, a importância da variável conversão masculina na mudança de comportamento dos parceiros e na reestruturação das relações de gênero. Na sua visão, quando a opção religiosa pelo pentecostalismo é exclusiva das mulheres a abnegação feminina é reforçada o que pode aumentar ainda mais o conformismo com os modelos familiares tradicionais e opressores. Já quando o homem compartilha os valores pentecostais, participando da comunidade religiosa, crescem as possibilidades de uma redução da assimetria de poder e autoridade no mundo doméstico. Afinal, o engajamento religioso dos homens requer uma revisão da identidade masculina com o abandono da maioria das práticas e atividades que os afastam do convívio familiar. Excetuando o trabalho, as energias masculinas devem ser direcionadas para o grupo doméstico e para a igreja.

Nessa linha de interpretação, o pentecostalismo reconstruindo o masculino estaria também recriando o feminino de forma a beneficiar as mulheres. O caráter renovador desta construção pentecostal do masculino é maior e mais perceptível nas sociedades latinas onde o machismo é um padrão amplamente adotado. A imagem de Deus no pentecostalismo diverge e muito das características de masculinidade predominante nestas sociedades (Cucchiari, 1991). E o fato desta divindade possuir atributos femininos pode alterar as relações de gêneros entre os pentecostais. Uma “consequência não intencional” da adesão masculina ao pentecostalismo poderíamos afirmar (Machado,1994). Mas uma consequência positiva para as mulheres e filhos, pois além da revisão das atividades masculinas e canalização de todos os ganhos para a pauta de consumo familiar, o aprendizado da humildade, da generosidade, da docilidade por parte dos homens pode aumentar o diálogo, modificando a natureza das relações entre os parceiros.

Concordando com os autores citados, buscamos no presente artigo avançar a discussão sugerindo que no pentecostalismo as redefinições nos papéis de gênero estão associadas a uma redefinição na forma de tanto homens como mulheres se conceberem como de indivíduo. Este “novo homem” não se torna “domesticado” apenas por adotar novos valores, mas nasce junto com uma nova concepção de indivíduo que criará também uma “nova mulher”. Argumentamos assim que o pentecostalismo não inova apenas com a introdução de um novo código moral que, é mais rígido para o homem, mas inova ao romper com os antigos conceitos de indivíduo e liberdade individual. Esta nova concepção de indivíduo afeta o

comportamento familiar tanto quanto, ou mais, do que a adoção de novos valores. O tipo de mudança que esta nova concepção de indivíduo produz não se dá necessariamente na mesma direção da mudança que será provocada pelos valores explicitamente defendidos sobre a família, moral sexual ou a função social do gênero. Sugerimos que embora o discurso pentecostal não questione os valores chamados de “patriarcais”, o pentecostalismo inova nas relações familiares e ameaça o machismo das sociedades latinas ao redefinir o conceito de indivíduo.

Argumentamos que o pentecostalismo consiste num processo de individuação tanto para homens e mulheres. O crente se vê como indivíduo capaz de uma opção religiosa, de se livrar da opressão do mal e consequentemente um ser responsável por seu próprio bem e dos outros que o cercam. Ao atribuir maior autonomia e responsabilidade ao indivíduo, o pentecostalismo estaria reafirmando o indivíduo moderno que é o autor de seu próprio destino. Este passa a perceber sua biografia como fruto de suas decisões racionais que implicam numa reflexão e consequente ação. Embora seja uma proposta encantada e mágica enquanto discurso, o pentecostalismo com sua ênfase na escolha individual implica num certo grau de racionalização da consciência. O pentecostalismo seria, então, um exemplo do que Weber chamou de um carisma racionalizante e do que Berger (1992) afirmaria ser “uma consequência modernizante” de “um movimento com intenções contra-modernizadoras”. Exemplificaria também a nova articulação da racionalização com a magia apontada por Danielle Hervieu-Leger (1993).

O individualismo pentecostal sublinha a liberdade do indivíduo em relação a suas paixões e instintos naturais e não em relação às regras sociais e morais (Mariz, 1994c). Por não considerar o cumprimento a risca das regras morais fonte de opressão, mas sim uma prova da libertação do crente, o pentecostalismo limita o seu individualismo articulando-o com princípios holistas. Este limite e esta articulação com holismo distanciam o individualismo pentecostal daquele que está na base dos diferentes discursos feministas sobre a opressão da mulher.

Ao salientar o aspecto moderadamente “racionalizador ou modernizador” do pentecostalismo não estamos defendendo que esta seja uma qualidade necessariamente positiva ou superior, nem muito menos estamos defendendo que esta seja uma tendência universal e inevitável de transformação religiosa. Apenas constatamos que este processo esta presente neste grupo religioso, apesar do encantamento de seu discurso, e que é esta tendência racionalizante que o destaca das religiões tradicionais no Brasil. Por outro lado, quando comparamos o discurso pentecostal com discursos de movimentos libertários, tais como o feminista, observamos que são justamente os aspectos “modernizantes” do pentecostalismo que permitem atender alguns itens da agenda daqueles movimentos. Enquanto os aspectos holistas desse individualismo tendem a ser rejeitados por esses movimentos libertários.

Por não compartilhar a definição de indivíduo e de liberdade individual do movimento feminista, as mulheres pentecostais também não compartilham o conceito de “interesses femininos” deste movimento. Dentro da concepção pentecostal não faz sentido a idéia de interesses femininos em oposição aos masculinos que é defendida pela visão feminista. Esta oposição não ocorre porque para o crente o único interesse legítimo pelo qual se deve lutar é o interesse da “Obra” divina.

### 3. Ênfase na família

O pentecostalismo tem se destacado por sua ênfase na vida doméstica. Esta tem sido considerada como um elemento importante na feminização desta religião. Alguns autores, tais como Francisco Rolim (1985) e Christian Lalive D'Épinay (1970), consideram esta preocupação quase exclusiva com a vida familiar e o mundo privado também como um sinal de alienação política. Para outros, como David Martin (1990), esta ênfase na família seria um indicador de transformação sócio-cultural mais profunda de um modelo ibérico (militar e machista) para o anglo (comercial e de menor desigualdade de gênero). No entanto, a família é um elemento central em todas as religiões, especialmente na modernidade, onde a opção e a vivência religiosa tornaram-se progressivamente questões de foro íntimo e da vida privada (Berger, 1986).

Já foi suficientemente explorado pela literatura sociológica a associação entre, por um lado, a diferenciação institucional e a criação do espaço público e, por outro o processo de secularização da sociedade. (Berger: 1969, Schluchter:1989). A política e a economia — as atividades fundamentais do mundo público — não podem ser orientadas por critérios religiosos. A ação do mundo público moderno, em princípio, deve ser racional e evitar orientações carismáticas ou tradicionais presentes na religião em geral. O espaço público se caracteriza assim como mais racional e masculino, excluindo as mulheres associadas às emoções e intuições e consideradas menos racionais que os homens (Sorj, 1993). A sociedade moderna trouxe com a separação entre o mundo público e privado a restrição tanto da religião quanto da mulher ao espaço privado.<sup>9</sup> Haveria assim uma afinidade eletiva entre a religiosidade e a identidade feminina, pois além de se encontrarem à margem do setor público, ambas rejeitariam a razão como critério máximo.

Conforme o assinalado acima, a preocupação pentecostal com a família parece ser também um elemento de atração das mulheres. De fato ao tratar da família, o pentecostalismo toca de perto os principais problemas apontados pelas entrevistadas em seu cotidiano, que tendem a ser os familiares. É via família que as mulheres reinterpretam e redefinem qualquer dificuldade que enfrentam. Como tem demonstrado a literatura (Burdick, 1993; Cucchiari, 1990; Machado, 1994 entre outros), problemas familiares e afetivos desempenham papel importante nas histórias de conversão. O tema central das entrevistas com mulheres pentecostais é em geral suas famílias; seus maridos, que bebem e que traem. As mulheres procuram, não apenas o pentecostalismo, como o catolicismo e as religiões afro em busca de soluções para estes problemas. MJ, 54 anos, servidora do Estado e favelada, conta que antes de se converter recorreu à macumba para salvar seu casamento, explicando que “amarrei meu marido por sete meses e tinha que reavivar dentro de sete meses (...) aquilo me custava muito dinheiro (...), ia meu salário todinho”.

Embora o problema familiar ganhe conotação distinta em cada uma das diferentes classes sociais, era sempre o central na vida das pentecostais entrevistadas. Entre as mulheres da camada popular era comum que seu pai tivesse abandonado sua mãe quando elas eram crianças. Era comum referências a problemas de alcoolismo na família. Muitas tinham em casa o marido ou um filho dependente do álcool ou outro tipo de droga. O desemprego do marido e suas consequências na

vida da família eram fonte de dor e levaram muitas à igreja. Algumas entrevistadas de camada média tinham também problemas com maridos, mas poucas citaram a bebida. A grande maioria mencionou os conflitos de vontade, a traição e as dificuldades sexuais como os problemas conjugais que enfrentavam. A separação de filhos casados foi também lembrado com frequência pelas mulheres entrevistadas das camadas médias.

O pentecostalismo propõe um novo ethos familiar que, como vimos, tem sido bastante discutido pela literatura sócioantropológica sobre este movimento religioso nas sociedades latinas, considerando que o mesmo implica numa redefinição dos gêneros e, portanto, das relações familiares. O homem passa a participar mais efetivamente dos cuidados e da educação dos filhos, voltando-se mais para a família e a mulher se vê envolvida com atividades extrafamiliares. A "domesticação" do homem apontada por Brusco (1994) se faz com uma relativa maior atuação das mulheres no espaço público. As consequências desta transformação serão distintas para cada camada social. Machado (1994) sugere ser maior para as mulheres das camadas populares. Estas, envolvem-se mais radicalmente com a evangelização e são as que mais frequentemente rompem as fronteiras do mundo da família, declarando, por exemplo, ir pregar na rua, em presídios e outros lugares públicos. LR, uma faxineira casada de 35 anos, mãe de uma menina de 9 anos e filiada à Igreja Universal do Reino de Deus, relatou, que nos fins de semana em que o marido trabalha, viaja para as cidades vizinhas ao Rio de Janeiro para levar "a palavra de Deus".

Por outro lado, para estas pentecostais das camadas mais pobres, que estavam acostumadas a assumir sozinhas a administração da casa e a educação dos filhos, este novo ethos familiar que leva o homem convertido a se comprometer mais com os problemas domésticos, torna-se ainda mais atraente. Ao reforçar a família o pentecostalismo também ganha uma função estratégica na luta pela sobrevivência desta mulheres pobres e suas famílias (Mariz, 1994). Autores como Russel P. Scott (1988) têm chamado a atenção para a matrifocalidade das famílias pobres e têm verificado que as famílias chefiadas por casal estão em melhor situação material do que as chamadas famílias monoparentais.

Esta ênfase na família tende a aumentar para todos pentecostais, tanto homens como as mulheres, as responsabilidades com o grupo doméstico. No entanto, argumentamos, que apesar disto, o pentecostalismo propõe de fato maior autonomia individual na medida que assumir novos e maiores deveres é visto como escolha individual e legítima que rompe com padrões sociais que predominavam anteriormente. O indivíduo não passa a cuidar mais da família por considerá-la mais importante do que a si mesmo, mas por considerar que o cuidado com a família faz parte do projeto divino. Concebe-se que a verdadeira liberdade e autonomia individual se revela na capacidade do indivíduo romper com paixões e tradições passadas que o impedem de abraçar a lei divina. A família é muito importante, mas antes dela está a salvação, que será sempre individual, como veremos mais adiante. Por isso acima da família está Deus e sua obra.

#### 4. Acima da família está Deus

Um valor predominante nas mulheres entrevistadas era sua obrigação de cuidar dos familiares, primeiramente seu marido e filhos e mais tarde netos. Embora o ingresso na igreja não vá contestar este valor nem mudar este papel, muitas entrevistadas chamam atenção que *acima* de seus deveres com a família está Deus. Um exemplo deste tipo de discurso encontra-se no depoimento de MJ, já citada anteriormente. Com 54 anos e vivendo em uma favela de Niteroi, ela sofreu bastante quando enfrentou um problema comum na meia idade de muitas mulheres: seu marido procurou outra e a abandonou. Em sua entrevista conta como a conversão religiosa ajudou a superar a dor desta separação. Ela diz: “eu agradeço de todo coração a meu Deus, porque através desse acontecimento eu arranquei meu coração do meu marido. Eu hoje sou uma pessoa comum como ele (o marido). Não é que eu não ame ele, mas eu amo como devia ter amado há 30 anos atrás (...) Eu vejo ele como uma pessoa normal”. MJ não queria se separar de seu marido e conta “eu lutei fazendo a corrente da família, eu não quis a separação. Até hoje eu amo, só que hoje eu coloco Deus em primeiro plano e ele como uma pessoa comum.” Apesar da valorização do matrimônio, o pentecostalismo ajudou nossa entrevistada a se perceber como indivíduo autônomo que declara que apenas depois de seu ingresso numa igreja pentecostal passou a aceitar a idéia de divórcio. “Eu discordava da separação. Hoje eu concordo por um fato: eu comecei a ler na Bíblia Sagrada e vi ali um trecho que se a mulher não gostar do homem ela pode muito bem fazer a separação (...) nós não somos de ninguém, está escrito na Bíblia”.

Não se pode deixar de mencionar aqui a diferenciação estabelecida pelos pentecostais entre a “família carnal” e a “família de fé” bem como a valorização desta última frente à primeira. Autores como Velazques (1990) e Novaes (1985) já mostraram como este artifício ideológico serve de motivação para que o recém convertido enfrente as possíveis reações e desavenças no interior do grupo doméstico por causa de sua opção religiosa. Restaria chamar atenção para o fato de que ao relativizar a instituição familiar e os laços sanguíneos, o pentecostalismo abre uma brecha também para a relativização e revisão das relações de gênero tradicionais.

A igreja coloca para as mulheres um dever acima de suas famílias e suas casas. Seu compromisso maior agora é com a obra de Deus, por isso, em geral, a primeira reação de marido e filhos em relação à conversão da mulher é negativa. A mulher conversa parece conquistar certa independência afetiva da família. Não foram poucos os casos em que a oposição dos maridos à conversão de suas mulheres se transformou em ameaças e até mesmo agressões. MM (35 anos e porteira de um edifício na Tijuca) declarou que sua conversão desencadeou reações extremamente violentas por parte de seu parceiro, que chegou a ameaçá-la com uma faca para que não voltasse à Igreja Universal do Reino de Deus. Já N da Vila da Penha declarou que seu marido fazia macumba para que ela não fosse a igreja. Ambas demonstram orgulho pelo fato de terem enfrentado as resistências dos cônjuges e por tê-los convertidos posteriormente. Constatamos assim a ocorrência do que alguns autores chamam de “contradição institucional” (Warner, 1993) entre a comunidade religiosa e a família. A igreja contesta o modelo dominante de família. Esta nova fé oferece junto com a nova concepção de família um estímulo à individuação e maior autonomia das mulheres.

Slootweg (1991) afirma que os conflitos familiares tendem a aumentar quando o parceiro não se converte. Já Machado (1994) sugere que muitos dos maridos que não se convertem deixam de se opor à religiosidade de suas mulheres ao descobrir que no mais as mulheres não vão contestá-los. LR (35 anos, faxineira com o primeiro grau incompleto), afirma que “depois que conheci Jesus passei a ter mais responsabilidade e a gostar mais de meu marido. Cuido dele com mais carinho e amor. Acho que aprendi a ser uma boa dona de casa, entendeu? Passei a obedecer mais ele. Quando ele fala alguma coisa para mim eu sigo.”

De fato a própria igreja tenta evitar que as mulheres levem longe demais sua independência em relação aos seus cônjuges. Muitas das entrevistadas se referem a conselhos dos pastores que tentam evitar que as recém convertidas esqueçam dos seus deveres como esposas e mãe. MS, costureira de 44 anos, comenta a preocupação do seu pastor com “mulheres que porque passou a ser crentes querem abandonar seus maridos”. Conta que o pastor diz “você são esposas e têm que cumprir seus deveres como esposas” O respeito e cuidado do marido e dos filhos não podem ser esquecidos pelas mulheres crentes. MS declara: “na corrente da família existe essa explicação como a mulher deve tratar o marido com carinho com fé (...) tem que perdoar, ter paciência, o perdão é fundamental”.

No entanto, apesar de não poder abrir mão de seus compromissos religiosos e da doutrina, a mulher pentecostal deve “acompanhar” e/ou “obedecer” o seu marido mesmo que este não seja crente, é o que afirma a maioria das entrevistadas citando as orientações dos pastores e líderes religiosos. MJ (54 anos e da camada popular) declara “eu não bebo, mas se meu marido me convidar para ir no bar tenho que acompanhar meu marido porque ele gosta da cerveja dele (...) eu tomo meu suco”. Da mesma forma MN (29 anos, dona de casa e pertencente aos estratos médios) explica “você tem que ter um equilíbrio, por exemplo se seu marido vai a um jantar de trabalho você como cristã vai ao jantar (...) você não precisa beber nem dançar, mas você vai porque está honrando seu marido”. A mesma atitude se encontra em MG (48 anos, dona de casa da camada média) filiada à Igreja Nova Vida que declara acompanhar seu marido na missa católica. Ela acha que deve acompanhá-lo mesmo que não compartilhe sua fé. A decisão de tentar acompanhar o marido e não confrontá-lo abertamente, contudo, nem sempre é interpretada por essas mulheres como uma submissão, às vezes tal atitude era associada à tolerância, em outras era colocada como uma estratégia que buscava sensibilizar o parceiro para uma visita à igreja pentecostal que elas frequentam .

Também via igreja as mulheres redefinem suas obrigações com seus filhos. Nota-se que algumas mulheres encontram oposição de filhos ao seu ingresso na igreja. DS (63 anos, empregada doméstica que mora junto com filhas e netos) conta que uma de suas filhas a criticava por ter entrado na igreja. “Ela achava que depois que fui para igreja eu mudei, que não eu gostava mais de ninguém, ela chegou a falar assim: ‘que igreja é essa que mãe não liga mais pra filha, não liga mais para nada’.” Relatando que embora ainda se preocupe muito com as filhas e netos, que são sempre objetos de sua oração, DS reconhece que de fato seu comportamento em casa mudou com a filiação à Igreja Universal do Reino de Deus. Como trabalha fora e gosta de ir a igreja todos os dias, não faz mais todos os

serviços domésticos como antes da adesão religiosa. Explica: “antigamente eu cozinhava, eu arrumava a casa, mas depois procurei me afastar mais...hoje já não tenho tempo.” A igreja neste caso ajudou a mulher a rever suas relações com os familiares com vistas a uma maior participação na comunidade religiosa.

São muitos os casos de mulheres que, mesmo com seus filhos adultos, continuam ainda sem tempo ou dinheiro para si mesmas pois colocam tudo a disposição dos filhos. A independência que DS conquistou parece ser fruto da nova concepção de indivíduo que adquiriu com a conversão. Esta nova concepção se reflete em outra afirmação que a mesma entrevistada faz mais adiante: “todos nós temos muitos problemas com filhos, porque filho de pastor não nasce pastorzinho, filho de crente não nasce crentinho, todo mundo tem direito a se desviar”..Distintamente do catolicismo, a adesão ao pentecostalismo é fruto de uma decisão do indivíduo adulto. Dentro da tradição protestante onde a salvação de cada um depende de seus atos e escolhas, o pentecostalismo contribui assim para a individuação das mulheres conversas.

Os limites desta redefinição do feminino necessitam ser explicitados. Tanto no caso da relação conjugal, quanto nas relações com os filhos as mudanças na identidade feminina não devem ameaçar a instituição familiar. Um exemplo desta preocupação da liderança religiosa é o caso de MJ que se engajou num trabalho missionário de tal forma que chegou a mudar-se com os filhos menores para perto da missão, deixando sua casa e filhos maiores para trás. Nessa ocasião o pastor a procurou e disse: “A mulher para fazer qualquer obra de Deus tem que estar unida a seus descendentes”, ordenando que ela voltasse para sua antiga moradia. Já NR (43 anos, empregada doméstica), que não gostava de ter relações sexuais com seu marido, foi convencida pelo pastor da sua igreja a “satisfazer as necessidades” de seu parceiro. O fato do pentecostalismo fortalecer autoestima das mulheres e estimular o processo de individuação feminina, não o leva a questionar os papéis tradicionais a ser desempenhados por essas. A função do homem é ser o cabeça da família, no entanto tanto homem como mulher são subordinados a uma ordem divina mais forte. Ao se desviar desta ordem, o homem está sendo tomado pelo demônio, isto legitima a mulher a desobedecê-lo. Se por um lado a “endemonização” do opressor obscurece o caráter social da opressão - seja de classe, seja de etnia ou de gênero- já que toda opressão se reduz a ação do demônio sobre indivíduos-, por outro expressa o limite do individualismo pentecostal como veremos mais adiante.

## **5. O homem como vítima e não como opressor**

As nossas entrevistadas declaram que o conflito doméstico em geral tende a diminuir após um certo tempo de conversão. Embora este tipo de declaração faça parte de um discurso elaborado sobre conversão que tem a finalidade de justificá-la, é possível supor que de fato haja um declínio nos conflitos familiares após algum tempo da adesão da mulher ao pentecostalismo. Num primeiro momento estes conflitos aumentam, pois como vimos acima os familiares sentem que sua mulher ou mãe tem outros interesses. A ida cotidiana a igreja, o proselitismo e a mudança na forma de vestir em geral são os elementos poucos aceitáveis para alguns mari-

dos como o de MS (44 anos, costurêira) que estava preocupado que sua esposa mudasse seu estilo de vestir ao se converter. MS comenta que quando seu marido soube que em sua igreja não se exigia a austeridade no vestir aceitou melhor sua conversão. Também MG declara que a oposição inicial de seu marido diminuiu com o tempo.

Os conflitos podem realmente diminuir porque alguns valores e atitudes das mulheres pentecostais tendem de fato amainar as discussões domésticas. A maneira mais serena de reagir as agressões proposta pelos pentecostais e narrada pelas entrevistadas, por exemplo, poderiam explicar a redução das brigas e desavenças conjugais (Burdick, 1993). Com o objetivo, por um lado de evitar a hostilidade e comentários maldosos, e por outro, de atrair os familiares para suas igrejas, as mulheres adotam algumas estratégias de conversão. (Machado:1994) MM, que sofreu violências por parte de seu esposo quando de sua adesão à Igreja Universal do Reino de Deus, declarou que diante da agressão masculina suspendeu temporariamente suas idas ao templo, ouvindo pelo rádio as pregações dos pastores e que depois de algum tempo voltou a frequentar a igreja no horário que o marido estava no trabalho.

DS, a sexuagenária citada anteriormente, também mudou sua conduta em relação a seus filhos. Segundo seu relato: “depois que entrei para a igreja do conhecimento eu parei de falar porque na igreja a gente aprende que tem que aceitar as pessoas como elas são. Até para converter uma pessoa a gente tem que saber falar de Deus com as pessoas, mas não insistir (...) se ela não que ir, o coração está endurecido, ninguém pode fazer nada”. A conversão de fato muda a atitude em relação a si mesmo e ao outro, implicando numa nova concepção de indivíduo. As estratégias para conversão como também a forma de reagir a conflitos e agressões refletem estas transformações na maneira de conceber o indivíduo e também a sua relação com o bem e o mal (Mariz:1994.b).

O indivíduo é visto como frágil presa do demônio que o obriga a agir de forma agressiva, egoísta e destruidora. Com a conversão as mulheres “descobrem” que quando seu marido bebe ou a agride ele não faz isso por sua própria vontade, mas porque foi tomado pelo demônio do mal. As pessoa que age de forma errada e negativa é visto com tolerância pelos pentecostais pois como explica uma das entrevistadas DF (21 anos) : “ ela (a pessoa que age de forma errada) não faz o mal porque quer, ela é usada (...) Estas pessoas estão sendo usadas e são infelizes”. A partir daí todos os opressores passam a ser vistos como oprimidos pelo demônio e vítimas pelas quais se deve orar e pedir a Deus. Assim, ao ver seu cônjuge agressor, também como vítima, a mulher tende a adotar uma atitude mais tolerante em relação a este e busca enfrentar os conflitos matrimoniais de forma mais pacífica (Machado:1994). Invertendo simbolicamente a relação de poder e de opressão, as mulheres não consideram que muitas vezes os interesses de seus parceiros são opostos aos seus e, conseqüentemente, não interpretam os conflitos conjugais como conflitos de interesses, mas sim como fruto da possessão pelo mal de uma das partes. Não os considera culpados do mal que fazem, mas prisioneiros do espírito do mal. O agressor estaria alienado de sua própria vontade ao ser possuído pelo demônio.

A conversão implica assim numa redefinição na forma de conceber o mal. Esta redefinição está muito clara nos testemunhos dos que se convertem quando se referem à sua adesão ao pentecostalismo. Esses falam em primeiro lugar da sua libertação pessoal do mal. As nossas entrevistadas em sua maior parte falam primeiro de sua própria libertação seja de suas práticas e crenças nas religiões espíritas que agora consideram demoníacas, seja de sua depressão, irritabilidade, ou de doenças em geral.<sup>10</sup> Como no discurso de homens conversos que estavam viciados no álcool quase não usam a palavra arrependimento ou culpa. A idéia de libertação ao colocar o mal fora do indivíduo retira deste a culpa (Mariz, 1994c).

O indivíduo liberto do mal seria aquele consciente das verdades do mundo. Por ter o conhecimento da verdade tem também maior responsabilidade sobre sua própria felicidade e a dos outros. Assim todo convertido tem a responsabilidade de converter aqueles com quem convive de perto e mesmo se engajar em trabalhos missionários. As mulheres crentes se referem com frequência à promessa bíblica de que salvará aquele que crê e toda a sua casa. É com esta esperança que muitas se convertem. Em pesquisa anterior com homens que pararam de beber via igrejas pentecostais notou-se que o ingresso de quase todos os entrevistados foi precedido pelo de suas esposas ou mães. (Mariz, 1994.c)

A responsabilidade que a mulher crente assume em relação ao bem estar espiritual de sua família parece ser maior na medida em que a mulher desempenha um papel de mediação dupla entre comunidade religiosa e sua família, não apenas recrutando novos membros, mas também ajudando no processo de libertação dos mesmos. Descrevendo os cultos pentecostais, particularmente os exorcismos realizados pela Igreja Universal do Reino de Deus, Machado(1994) enfatiza a importância das mulheres no processo de libertação dos demais membros de sua família, particularmente, dos cônjuges e dos filhos. Na sua interpretação o fato de quase a totalidade dos casos de possessão vistos na Igreja envolver mulheres não significa necessariamente que estas sejam mais vulneráveis ao mal do que os homens, mas sim que os membros daquela denominação religiosa têm uma concepção transitiva do bem e do mal, o que faria com que as forças demoníacas que atuam nos parceiros e ou nos filhos também manifestem nas mulheres nas seções de libertação. Ou seja a mulher serve de canal de libertação dos demais familiares. Assim, além do proselitismo, a mulher poderia se submeter às sessões de libertação para por fim ao sofrimento espiritual de seus familiares. O próprio Bispo Macedo da Igreja Universal ilustra casos de homens que se libertam de seus problemas com o exorcismos de suas mães que os acompanham em suas enfermidades (1990:138).

Além disso, ao se sentirem mais forte espiritualmente e ao reconhecer a fragilidade dos não crentes, as mulheres pentecostais não responsabilizam seus parceiros ou familiares pelas dificuldades materiais ou emocionais que sua família enfrenta. A sua nova crença estimula a autocrítica e a tolerância em relação aos que possivelmente são possuídos pelo mal. Assim o sentimento de responsabilidade da mulher pentecostal também implica numa responsabilidade material. A mulher não vê o homem como o único provedor, ela também se sente responsável pela manutenção da família. As denominações que abraçam uma "teologia da prosperidade" estimulam as mulheres a trabalharem, ajudarem seus maridos ou

tentarem conseguir as coisas que ambicionam independentemente desses. No caso em que o marido não é convertido; a mulher como crente, portadora da verdade e conhecedora da palavra de Deus será ainda mais responsável por esta prosperidade do que o seu parceiro.

Esta teologia reforça o maior empenho das mulheres, entretanto, mesmo nas igrejas onde esta ênfase na prosperidade é menor, como é o caso da Assembléia de Deus, constataram-se casos de mulheres que assumem uma maior responsabilidade pela vida material após a conversão. CM (41 anos, servente), por exemplo, decidiu independentemente de seu marido construir uma casa para família e assumiu esta construção, enfrentando a oposição inicial do parceiro ao seu projeto. Este caso demonstra como a conversão pentecostalismo ajuda as mulheres a se afirmarem. Elas se tornam mais seguras quanto a sua própria opção, mais assertivas e se sentem superiores aos homens que são prisioneiros do mal.

A maior responsabilidade moral e ética da mulher se reflete também no fato desta poder assumir posições de liderança nos grupos pentecostais. Embora na maior parte das igrejas pentecostais brasileiras as mulheres não possam ser pastoras, há casos no Brasil, como da Igreja Quadrangular que desde os anos 50 consagram pastoras. A Universal do Reino de Deus adotou em 1993 o mesmo procedimento. Igrejas mais tradicionais, como a Assembléia de Deus, que reservam exclusivamente aos homens este direito, permitem, entretanto, que mulheres presidam cultos. Essas mulheres, que na Assembléia de Deus são chamadas de missionárias, pregam, oram pedindo curas, enfim desempenham quase todas as atividades dos pastores. Quem celebra o culto na Igreja Evangélica Senhor do Tempo Fim, onde MS (44 anos, costureira) congrega, é também uma missionária que além desta atividade faz a mediação entre muitos dos fiéis e o pastor. Assim é comum no pentecostalismo em geral que as mulheres não apenas conduzam cultos, mas que desempenhem uma forte liderança extra oficial. Entre as lideranças não oficiais estariam a mulher de pastor e a profetiza. Algumas entrevistadas citam suas conversas com a mulher do pastor, particularmente, com relação à sexualidade e às doenças femininas,

## **6. O converso não luta por mais direitos, mas se impõe mais deveres**

Ao se converterem tanto os homens como as mulheres não lutam para ampliar seus direitos, mas adotam mais restrições e deveres em suas vidas. A literatura sobre gênero e pentecostalismo tem interpretado a restrição do comportamento e liberdade masculina como uma vitória feminina e ampliação dos direitos das mulheres. No entanto, ao ingressar no pentecostalismo o indivíduo pensa em seus deveres. O discurso oficial não incentiva a que o converso lute por seus direitos pessoais ou de sua categoria ou gênero. A ampliação dos direitos femininos seria assim uma consequência não intencional da restrição dos direitos masculino. Esta atitude de auto sacrifício e não de demanda por mais direitos tem sido vista como alienação no caso da mulher.

Na conversão as mulheres que, sofrem ou enfrentam dificuldades nas relações familiares, se vêem como vítima do mal— encarnado num ser sobrenatural, o

demônio—, e não das pessoas que as cercam. Não alimentam assim ressentimento com os outros, que também são vítimas deste mesmo mal. Por outro lado para se livrar do mal devem adotar comportamento ascético. Em geral o estilo de vida que possuem antes da conversão já é bastante ascético. Muitas das convertidas, especialmente as casadas, já não bebiam ou bebiam pouco antes de ingressar na igreja. Sua vida sexual era também restrita a seu parceiro. A conversão não representa para as mulheres uma grande ruptura com seu estilo de vida anterior como representa para os homens. A conversão parece na verdade reafirmar o seu estilo de vida feminino dominante do que transformá-lo.

Já tendo tão pouco o que restringir em suas vidas, muitas mulheres entram em igrejas que exigem que não possuam vaidades. Um elemento freqüente na entrevista de mulheres é a questão do vestuário e a doutrina sobre o embelezamento feminino. As igrejas protestantes no Brasil têm sido caracterizadas por sua rigidez dos costumes, sua repressão ao corpo e todas as expressões festivas da cultura brasileira (Alves: 1982, Brandão: 1988 e Velasques Filho: 1990). O pentecostalismo tradicional vem reafirmando esses valores puritanos. Notamos que há mulheres que aprovam a rigidez quanto as vestimentas e embelezamento e explicam sua opção religiosa a partir daí. Este é o caso de MS que confessa ter tido dificuldade de entrar na igreja Missionária da Fé por causa da doutrina; “a doutrina lá é rigorosa e eu achava que não ia me acostumar. Não podia usar bermuda. calça comprida, cortar o cabelo nada disso”. Mas afirma. “eu acho certo a doutrina. Eu achava difícil me acostumar com a doutrina, mas eu sempre achei certo (a doutrina) porque eu acho que se você é cristã você tem que ser diferente.” Explica ainda que sua igreja não deixa ir a praia; “a questão não é a praia, mas a roupa”. Também foram atraídas pela sobriedade no vestir do crente as assembleianas do Recife que declararam se impressionarem positivamente com a roupa das crentes (Mariz, 1994. a). Uma outra assembleiana entrevistada, esta da Vila da Penha no Rio de Janeiro afirmou que a roupa discreta é uma proteção para as mulheres, sua opinião confirma a tese de Cheryl Gilkes (1985) para quem a sobriedade das vestimentas protege as mulheres pobres dos abusos sexuais.

A sobriedade de suas roupas não significa modéstia em termos monetários. Apesar desta restrição aos padrões de embelezamento e vaidade, os pentecostais se destacam em áreas bem pobres como nas favelas por estarem bem vestido especialmente nos cultos dominicais. Esta sobriedade no vestir não significa uma restrição da vaidade mas um novo padrão de vaidade.

As restrições que as mulheres se impõem refletem um novo conceito de liberdade que adotam com o pentecostalismo. NR (43 anos, empregada doméstica) explica que quando observava sua irmã na Assembléia de Deus com várias restrições em suas opções de lazer pensava que esta vivia numa prisão por isso relutava ser crente. Diz “achava que era uma prisão que ia entrar na prisão, mas estava enganada, é liberdade. Eu passeava com meus filhos, via televisão, ia a praia, mas tinha um vazio enorme. (...). Hoje eu posso ir à praia, mas não vou. Não vou perder culto para ir à praia.” Ser livre nesta concepção não é poder fazer o que quer, mas ser livre para resistir à tentação e se mantendo fiel aos valores e compromissos assumidos, abandonando os comportamentos que rejeita em si.

Tornam-se livre é assim se transformar. MB, uma ex-bancária de 36 anos e atualmente dona de casa, conta como o Batismo no Espírito Santo muda a pessoa. "Tem várias coisas que a pessoa não consegue deixar, mas não sei porque você deixa depois (do Batismo)".

O comportamento ascético com rejeição de bebida, cigarro, Carnaval é quase uma norma geral para todas as igrejas pentecostais. No entanto há muitas igrejas que não são rígidas quanto a forma de vestir, estas atraem as mulheres que não gostam da sobriedade dos trajes dos pentecostais tradicionais. Em geral as igrejas de camadas médias e as neo pentecostais, como é o caso da Universal do Reino de Deus, são as denominações mais flexíveis neste aspecto. A rigidez da "doutrina" de embelezamento serve como divisor de águas entre as diferentes denominações pentecostais e é um dos fatores para entrada ou abandono de determinada igreja. Um exemplo seria o caso de NR que não quis ir para Assembléia de Deus, denominação de sua irmã, por causa das exigências daquela denominação com relação ao vestuário que proibia entre outras coisas o uso da roupa sem manga.

Shaunna Scott (1994) chama atenção para o fato de que se tem estudado pouco a desconversão que parece um fenômeno tão importante quanto a conversão. Analisa então o caso de mulheres pentecostais que abandonam suas igrejas por causa da rigidez imposta nos costumes e forma de vestir especialmente. Observa ainda que a profissionalização da mulheres e sua ascensão social as fazem contestar esta rigidez no estilo de vestir. Nossos dados corroboraram suas conclusões pois, constatamos uma relação entre o pertencimento às camadas médias e regras flexíveis em relação ao vestir

Em geral nas igrejas de camadas médias parece que a restrição na forma de vestir não existe ou é bem pouca. O pentecostalismo é bem diverso. Apesar de sua identidade única como evangélicos e, mais especialmente, suas experiências extáticas com os dons do Espírito Santo, há grande divergências doutrinárias e comportamentais entre as igrejas que dentre outros fatores parece se relacionar com as camadas sociais de onde recrutam seus membros. O grau do ascetismo adotado é um dos aspectos que mais sofre influência da camada social dos membros. O caso de RS ilustra bem as mudanças provocadas pela ascensão social. Ela tem 26 anos e é filiada à Assembléia de Deus. Seu pai e sua mãe têm pouca instrução. Seu pai um trabalhador manual especializado e sua mãe trabalha no lar e é vendedora para completar a renda familiar, mas RS conseguiu ingressar na Universidade e estuda Serviço Social. Ela declara que sente a pressão dos seus colegas na universidade sobre sua forma de vestir, sobre os seus costumes, e comenta a discussão entre os jovens de sua igreja sobre o fato de não ser bíblico a proibição de usar calças compridas ou biquini. No entanto ela argumenta que o "mundo está de olho nos crentes" e que estes têm que dar maior testemunho. Sente-se que RS segue as regras de forma crítica ao reconhecer que estas proibições não são bíblicas.

Embora haja uma variação quanto ao estilo de vida adotado, há em comum uma ênfase na transformação pessoal da mulher. A solução dos seus problemas está na sua própria transformação e não na transformação dos outros que a cerca. A transformação dos outros ajudará a eles mesmos. Esta visão rompe a passividade do papel feminino tradicional. De fato as mulheres entrevistadas não desempenhavam

o papel apenas de donas de casa, estavam engajadas em outras ocupações e pelo menos duas afirmaram que a mulher precisa se realizar em seu trabalho e se sentir útil. Por outro lado este novo conceito de liberdade, que exige restrição na vida do indivíduo, implica numa mudança na estratégia de luta da mulher por sua felicidade. A estratégia pentecostal não é especificamente feminina. E como já vimos se distingue bastante do modelo de confronto entre gêneros e de demanda por direitos proposto no movimento feminista.

## **Considerações finais**

Embora o pentecostalismo adote pressupostos e valores individualistas, salientamos neste artigo que o individualismo pentecostal se distingue em diferentes aspectos do individualismo do feminismo liberal. Nossos dados sugerem que pentecostalismo é individualista porque através da conversão, homens e mulheres aprenderam a verem a si mesmos como seres autônomos que são igualmente responsáveis por seu sucesso e destino. Observamos que a conversão redefine, assim, o conceito de indivíduo e liberdade individual. Verificamos, ainda que, conseqüentemente, esta redefinição implica em uma transformações no modelo de família dos fiéis, e na relação de gênero em que este se baseia. Embora os novos modelos representem uma melhora relativa em relação à posição da mulheres especialmente em sociedades predominantemente machistas ou patriarcais, não respondem a reivindicações consideradas fundamentais pela agenda feminista liberal. De fato o pentecostalismo não pode adotar esta agenda, nem a bandeira feminista, porque não abraça o mesmo tipo de individualismo pressuposto na visão moderna e feminista.

O pentecostalismo é individualista na medida que enfatiza uma escolha pessoal da fé e a possibilidade dos crentes de mudar o curso de sua vida e seu destino. Esta mudança depende apenas da relação pessoal entre indivíduo e Deus. Nenhum outro fato, tais como a classe social, raça, idade ou gênero importa. Na visão pentecostal a decisão do indivíduo de "aceitar Jesus" é a chave para toda transformação tanto no nível pessoal como no social. Esta crença rompe com visão tradicional e patriarcal na medida em que aumenta a responsabilidade individual e estabelece igualdade entre os gêneros.

Apesar desta ênfase no poder da escolha do indivíduo, o conceito de liberdade pentecostal, onde ser livre é estar comprometido com a lei de Deus, limita o individualismo que incentiva. Argumentamos, então, que o pentecostalismo adota um modelo individualista situado no meio termo entre dois pontos extremos: de um lado, o modelo tradicional machista que oprime a mulher, e de outro o modelo feminista, que ameaça a continuidade da família que para muitas das mulheres entrevistadas era a sua razão de ser. Assim, o pentecostalismo parece ter um apelo especial para mulheres que através da conversão ganham maior autonomia em relação a seus marido e suas famílias sem contudo confrontá-los. Quando entram na igreja, a intenção dessas mulheres é conseguir para si mesma, sua família e seu marido a salvação no céu através da adoção de um estilo de vida mais moral e na terra através da solução de seus problemas cotidianos, mas nesta luta pela salvação

adquirem uma maior independência e redefinem as relações no interior de suas famílias.

De acordo com a visão pentecostal os indivíduos não devem ter como o principal objetivo de suas vidas sua própria felicidade e seus interesses pessoais. Para o Pentecostal, Deus está acima de tudo. Daí embora as mulheres não aprendam no pentecostalismo que seus interesses e desejos sejam legítimos e que devam lutar por eles, mesmo que eles se oponham aos dos seus filhos e marido (como defende a visão feminista), aprendem contudo que também não são os desejos e interesses de seu marido e filhos que devem orientar suas vidas (como ocorre numa visão machista). De fato, o compromisso dos pentecostais com a vontade de Deus e normas divinas impede que esses adotem uma visão individualista moderna. No entanto esse compromisso também rompe com a visão tradicional de sociedade. Assim a mulher pentecostal não vê seus maridos como os senhores a quem devem obedecer. Também não vêem eles como opressores contra quem se deve rebelar, mas os consideram vítimas do mal e do demônio como elas próprias também foram antes da conversão. Por esta razão as esposas sentem-se responsáveis por seus maridos, mesmo que esses pareçam ser por vezes seus agressores, e tentam ajudá-los convertendo-os. A crença na possessão demoníaca liberta o homem da responsabilidade por seus atos e de certa maneira legitima a autonomia feminina. O processo de libertação do demônio, como é chamado o exorcismo entre os pentecostais, contribui para o processo de individualização tanto de homens quanto de mulheres que possuíam antes uma visão de mundo fatalista. Assim pentecostalismo ajuda a reconciliar conflitos conjugais quando redefine a relação entre o indivíduo e o mal.

Rejeitando uma visão fatalista da vida, a mulher pentecostal não se vê no papel tradicional como vítima e serva de seu marido e de sua família, mas também não se vê como uma rebelde que deve lutar contra a opressão masculina e por seus direitos que têm sido subtraídos por estar em uma posição inferior e desprivilegiada. Pelo contrário a mulher pentecostal vê a si mesma como mais forte do que seu marido opressor, que é um pecador e vítima do demônio. Por ser mais forte ela se vê como responsável não apenas pela salvação de seu parceiro e sua família, mas também por sua prosperidade. Devido a sua distinta concepção de liberdade e de mal, as mulheres pentecostais não lutam por maior liberdade sexual como os homens, mas negam a esses estas liberdades e outras como beber álcool, fumar, jogar. Para os pentecostais o indivíduo livre é aquele que tem poder de ir contra suas paixões e desejos, e não aquele que vai contra as leis morais e/ou divinas.

## Notas

<sup>1</sup> No Brasil as mulheres são a maioria tanto nos cultos espíritas kardecistas e afro-brasileiros como na Igreja Católica. Há mais mulheres no Movimento de Renovação Carismática Católica, nas Comunidades Eclesiais de Base e nas missas dominicais da Igreja Católica.

<sup>2</sup> Na história ocidental a magia aparece sempre ligada as categorias sociais mais oprimidas (Ginzburg, 1991)

<sup>3</sup> Este artigo resultou de duas pesquisas: "Sincretismo e Trânsito Religioso: comparando carismáticos e pentecostais" coordenada por Mariz & Machado (1994) e "Adesão religiosa e seus efeitos na vida privada" realizada por Machado (1994). Queremos agradecer a colaboração das bolsistas do CNPq nos anos de 93/94 de Aperfeiçoamento (Maria José Soares) e de Iniciação Científica (Wânia A. Mesquita Campá, Gisele C. Reis, Natália C. Reis) e da bolsista de Iniciação Científica da FAPERJ (Silvia R. Fernandes).

<sup>4</sup> Sueli Kofes (1992) realiza uma esclarecedora discussão das conjuções, disjunções e mediações possíveis entre a ordem de gênero e a sócio-econômica.

<sup>5</sup> A multiplicidade e a evolução destes projetos no Brasil das últimas décadas pode ser acompanhado no trabalho de Soares (1994). Ver também Sorj (1992)

<sup>6</sup> Eliane Gouveia (1986) foi o primeiro autor a pesquisar a "posição da mulher no quadro de relações e representações pentecostais no Brasil". No trabalho intitulado "O Silêncio que deve ser ouvido: Mulheres Pentecostais em São Paulo", esta autora compara as mulheres filiadas a duas igrejas: a Congregação Cristã do Brasil e Igreja Evangélica Pentecostal Brasil Para Cristo, concluindo que embora ambas tenham uma visão "patriarcal e androcêntrica do mundo religioso", a primeira pelo seu caráter de seita reforça a opressão feminina. Já a segunda por ser uma igreja e sofrer mais influências do mundo, dá maiores oportunidades às mulheres, permitindo que elas preguem e ensinem, da mesma forma que suas filiadas são as que apresentam "comportamentos mais abertos a mudanças", no que diz respeito às representações sobre o feminino.

<sup>7</sup> Nesta perspectiva o fim da opressão feminina

pressupões estratégias mais amplas e coincide com os interesses definidos pelo movimento feminista.

<sup>8</sup> Segundo Brusco (1994:155) "it's hard for North American Feminist to see the changes that result from evangelicals conversion in Colombia as involving anything that could be called liberation", e lembra que "woman is not a universal category, nor are women's problems and interests uniform across culture".

<sup>9</sup> As mudanças ocorridas na família ocidental e o lugar reservado às mulheres na ordem social moderna foram descritas por Ariès & Chartier (1991), Flandri (1992) e Perrot (1993).

<sup>10</sup> Na pesquisa "Sincretismo e Trânsito Religioso" (Mariz & Machado:1994) constatamos não só um intenso trânsito interdenominacional por parte dos pentecostais como também uma passagem pelas religiões mediúnicas no período anterior à adesão ao pentecostalismo. A maioria quase absoluta de nossos entrevistados nasceu em famílias católicas de práticas sincréticas e freqüentou grupos de Umbanda e Candomblé antes de se tornarem pentecostais.

## Bibliografia

ALVES, R. (1982) *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática.

ARIES, P & CHARTIER, R. (ed.) (1991) *História da Vida Privada*, III, 3, São Paulo: Companhia das Letras.

BERGER, P. (1969) *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday

\_\_\_\_\_ (1986) (1986), *The Capitalist Revolution*. Nova Iorque, Basic Books, Inc. Publishers.

\_\_\_\_\_ (1992) *A Fair Glory*, New York: The Free Press.

BRANDÃO, C. (1988), "Ser Católico: Dimensões Brasileiras - Um Estudo sobre a Atribuição de Identidade através da Religião". In: V. Sachs et alii, *Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro, Graal.

BRUSCO, E. (1994) *The Reformation of Machismo: Asceticism and Masculinity among Colombian Evangelicals* In GARRAND-BURNETT, Virginia and David Stoll (editors) *Rethinking Protestantism in Latin America*.

Philadelphia: Temple University Press (p: 143-158).

BURDICK, J. (1993) *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Brazil Religious Arena*. Berkeley: University of California Press.

CUCCHIARI, S. (1990) Between Shame and Sanctification *American Ethnologist* 17 (4):607-707  
D'EPINAY, Christian Lalive (1970) *O Refúgio das Massas* São Paulo: Paz e Terra

FLANDRI, J.L (1988) *O Sexo e o Ocidente*, São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. (1992), *Famílias*. Lisboa, Editora Estampa.

FLORA, C. (1976) *Pentecostalism in Colombia Baptism by Fire and Spirit* Cranbury NJ: Fairleigh Dickinson University Press.

FRY, P. e HOWE, G. (1975), "Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo". *Debate e Crítica*", n. 6.

GILKES, C. (1985) Together and in harness; Women's tradition in the Sanctified Church. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10: 678-99.

GILL, L. (1990) Like a veil to cover them. *American Ethnologist* 17 (4): 708-721

GINZBURG, Carlo (1991) *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras

GOUVÊIA, E (1986) *O Silêncio que deve ser ouvido: mulheres pentecostais em São Paulo*. Tese de Mestrado PUC São Paulo.

HERVIEU-LEGER, D. (1993) "Present-Day Emotional Renewals: The End of Secularization or the End of Religion?". In SWATOS, W. (ed.), *A future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*. Londres, Sage.

KOFES, S. (1992) "Categorias Analíticas e Empíricas: Gênero e Mulher" trabalho apresentado na XVIII Reunião Anual da ABA Belo Horizonte 12- 15 abril.

MACEDO, E (1990) *Orixás, Caboclos e Guias*, Rio de Janeiro: Universal Produções

MACHADO, M. das D. (1994) *Adesão religiosa e seus efeitos na esfera privada; Um estudo Comparativo dos Carismáticos e Pentecostais do Rio*

de Janeiro PhD dissertation, IUPERJ, Rio de Janeiro.

(1993) *Charismatics and Pentecostals: a comparison of religiousness and intra-family relations within the Brazilian middle class*. artigo escrito para a XXII SISR Conferência de Budapeste, Hungria Jul 1993.

MARIZ, C. (1994.a) *Coping with Poverty: Pentecostal Churches and Christian Base Communities in Brazil* Philadelphia: Temple University Press .

\_\_\_\_\_. (1994.b) "O Mal e o Demônio no Discurso Pentecostal", trabalho apresentado no "Seminário do Mal" ISER: Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. (1994.c) Libertação e ética; uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo In: ANTONIAZZI, A et alii *Nem anjos nem demônio* Petrópolis: Vozes.

MARIZ, C. & MACHADO, M. D. (1994) Sincretismo e Trânsito Religioso: comparando carismáticos e pentecostais in *COMUNICAÇÕES DO ISER*, 45:

MARTIN, D. (1990) *Tongues of Fire; The Explosion of Protestantism in Latin America*. London: Basil Blackwell.

NOVAES, R.R. (1985), "Os Escolhidos de Deus". Rio de Janeiro: Marco Zero: ISER,

PERROT, M. (org.). (1993), *História da Vida Privada*. São Paulo, Companhia das Letras, vol. 4.

ROLIM, F.C. (1985) *Pentecostais no Brasil* Petrópolis: Vozes

SCOTT, R.P. (1988) "Gender, Power and Economics among the Urban Poor: Shifts in Poor Women's Views on the Household". Paper presented at the 46th International Conference of Americanists, Amsterdam.

SCOTT, S. L. (1994) They don't have to live by old traditions; saintly men, sinner women and an Appalachian Pentecostal revival *American Ethnologist* 21 (2) :227-244.

SCHLCHUTER, W. (1989) *Rationalism, Religion and Domination*, Berkeley: University of California Press.

SLOOTWEG, H.(1991) "Mujeres Pentecostales Chilenas" in BOUDEWIJNSE, Bárbara, Frans Kamsteeg and Andre Droogers. *Algo Más que Ópio; Una lectura del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José Costa Rica: DEI

SMILDE, D.A. (1994) Gender Relations and Social Change in Latin American Evangelicalism in MILLER, D. (ed) *Coming of Age: Pentecostalism in Contemporary Latin America* University Press of America.

SOARES, V. (1994) "Movimento Feminista-Paradigmas e desafios" *Revista Estudos Feministas*, (número especial) . 2 .semestre.

SORJ, B (1992) "O Feminismo na Encruzilhada da Modernidade e Pós-Modernidade" in COSTA, A. O. & BRUSCHINI, M.C.A. *Uma Questão de Gênero*, Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas.

\_\_\_\_\_ (1993) "Relações de Gênero e Teoria Social", Trabalho apresentado no XVII

Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, MG, mimeo.

TARDUCCI, M.(1993). Pentecostalismo y Relaciones de Gênero: Una Revision in FRI-GÉRIO, A. *Nuevos Movimientos Religiosos*, Buenos Aires: Centro Editorial de América Latina, vol I

VELASQUES FILHO, P.(1990) "Sim a Deus e não à vida: conversão e disciplina no protestantismo brasileiro" in MENDONÇA, A.G. & VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, São Paulo, Edições Loyola.

WARNER, R.S (1993) Work in Progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States *American Journal of Sociology* 8(5):

WEBER Max (1991) *Economia e Sociedade* vol I Brasília: Ed UnB.

---

# **A**s Igrejas Protestantes nas eleições gerais brasileiras

---

Paul Freston<sup>1</sup>

## **Religião e Política no Brasil: Um Processo Singular**

Embora o ressurgimento da religião na política, ligado à crise da modernidade e à globalização, tenha alcance mundial, a diversidade do campo religioso, da cultura política e do sistema político em cada país e as características internas (mutáveis) de cada confissão introduzem diferenças importantes. As eleições brasileiras de 1994 representaram um marco relativamente alto nesse processo de ressacralização da política. Os atores principais foram os evangélicos, mas a atuação destes afetou outros setores religiosos.

Depois do primeiro turno das eleições, Frei Betto, um dos expoentes da Igreja Católica progressista, reclamou da confessionalização da política brasileira. O Ministro da Fazenda Rubens Ricúpero alardeava sua devoção católica, o-ex ateu Fernando Henrique Cardoso gritava aleluias em cultos pentecostais, o Bispo Macedo da Igreja Universal do Reino de Deus satanizava Lula, Orestes Quercia cortejava as hostes evangélicas com uma vice protestante e Francisco Rossi, candidato a governador de São Paulo, arvorava-se em milagreiro. Betto poderia ter acrescentado que um similar católico de Rossi, conhecido por Mão Santa, marchava para a vitória no Piauí, e que o próprio Lula se encontrava quase mensalmente com o presidente da Associação Evangélica Brasileira. Tudo se complica, disse Betto, quando abalamos as conquistas da modernidade e pretendemos transferir a disputa partidária para o terreno religioso, confessionalizando plataformas e satanizando adversários. "É terrível imaginar um bando de fanáticos, movidos por um oportunista que se apresenta como bispo, de tochas na mão rumo à casa de um político diabolizado por ele."<sup>2</sup>

Ironicamente, Betto escrevia num jornal (*O Estado de São Paulo*) conhecido por reclamar que a confessionalização da política brasileira começara justamente com a igreja progressista. Poucos dias depois, um editorial dizia: "a importância



que os evangélicos passaram a ter no cenário eleitoral do País... coincide com a grande crise que sacudiu a Igreja Católica... [com] a 'Teologia da Libertação'.."<sup>3</sup> Representando a tradição do laicismo militante que excluiria totalmente a religião da vida pública e, significativamente, da sua própria esfera de ação, os meios de comunicação, o mesmo jornal alertava "para o perigo que poderia representar o domínio pelos evangélicos de meios de comunicação; ...[e] para o plano inclinado que a República laica começava a trilhar... [com] a próxima entrada no ar da rede de emissoras católicas de televisão".<sup>4</sup>

Se tanto laicos como católicos progressistas foram, em momentos anteriores, capazes de imprimir um estilo em grande parte da política brasileira, ambos estão conscientes de um novo estilo em ascensão e com claras pretensões hegemônicas. Com a volta da democracia em 1985, os pentecostais haviam irrompido na política eleitoral e parlamentar, levando o conjunto dos evangélicos (pentecostais e históricos) a se constituírem em novos atores da vida pública. As eleições de 1994 representaram mais uma etapa no desenvolvimento desse fenômeno, sobre o qual a literatura sociológica oferece poucas pistas interpretativas. A direita religiosa norte-americana, embora possa ter um certo efeito-demonstração, opera num contexto religioso e político totalmente distinto do latino-americano. Malgrado semelhanças como a preocupação com questões de sexualidade e família e o vínculo com a mídia, as diferenças (de métodos e reivindicações, de passado e de perspectivas) são muito mais determinantes. A literatura sobre o fundamentalismo em nível mundial, embora valiosa, deve ser usada com cautela, pois as realidades políticas e religiosas tratadas sob esta última rubrica são muito diversas.

Tampouco há muitos parâmetros na literatura histórica sobre as *seitas*<sup>5</sup>. Na Europa católica, todos os grupos protestantes permanecem pequenos. Na Europa protestante, as igrejas estabelecidas inibiram o crescimento das *seitas*, ou então a secularização e os sistemas eleitorais desfavoráveis marginalizaram politicamente todos os grupos religiosos. Nos Estados Unidos, todas as *seitas* protestantes se tornaram *denominações* (transformando-se sociologicamente) em uma ou duas gerações (Niebuhr 1929); um processo facilitado pela ausência de uma igreja oficial, por uma sociedade em expansão econômica e com ideologia igualitária na qual as *seitas* puderam crescer rapidamente em tamanho e em respeitabilidade, pela tolerância religiosa e pela entrada constante de novos imigrantes que empurravam os mais antigos para cima na escala social (Wilson 1970:234). As *seitas* brasileiras, por outro lado, crescem com velocidade, mas não conquistam a respeitabilidade social e cultural; ainda há uma igreja oficiosa; e não há imigração ou expansão econômica. É nesse contexto que as *seitas* lançam mão da política.

Mesmo no contexto latino-americano, o caso brasileiro é singular. No Peru, onde o campo protestante é menor e menos pentecostal, a entrada repentina na política em 1990 se deu através de iniciativa secular (a campanha Fujimori) e atingiu sobretudo os meios históricos. Na Guatemala, o país mais evangélico da América Latina, os dois presidentes protestantes (Ríos Montt e Serrano) já eram políticos antes de sua conversão a igrejas carismáticas de elite. O protestantismo entrou na política por meio da própria ascensão do movimento evangélico às camadas dirigentes. No Brasil, por outro lado, a vanguarda política são líderes de

*seitas* populares que cresceram tanto e tão rapidamente, que começam a apropriar-se do Estado para seus próprios fins. A irrupção pentecostal na política a partir de 1986 seguiu um modelo corporativo; a grande maioria dos parlamentares pentecostais são candidatos oficiais de suas igrejas, sobretudo da Assembléia de Deus, da Igreja do Evangelho Quadrangular and da Igreja Universal do Reino de Deus. O caso não só difere do Peru e da Guatemala; talvez seja o primeiro caso na história em que *seitas* conversionistas cristãs conseguem tal relação com o Estado. A política protestante brasileira, portanto, tem aspectos historicamente singulares, cujo desenvolvimento futuro é conseqüentemente difícil de prever.

Nas eleições majoritárias (para presidente, governadores e senadores) e proporcionais (para deputados federais e estaduais) de 1994, acompanhamos o envolvimento dos diversos segmentos protestantes (tanto históricos como pentecostais, tanto cúpulas como bases), como candidatos, cabos eleitorais e votantes. Na análise que segue, procuraremos relacionar as tendências internas do campo protestante com as ações dos atores evangélicos e não-evangélicos na política nacional.

### **A Imagem Pública Evangélica: Tendências Recentes**

Os evangélicos já constituem em torno de 15% da população brasileira<sup>6</sup>, uma comunidade altamente praticante de quase 25 milhões, caracterizada pelo crescimento acelerado e forte presença entre as camadas mais pobres e de menor escolaridade. Segundo pesquisa recente, enquanto 25,9% dos eleitores ganham até dois salários mínimos, entre os evangélicos em geral a taxa sobe a 30,7%, e a 33,3% entre os pentecostais. As CEBs chegam a 28,0% e os adeptos de religiões afrobrasileiras, somente 18,1%. A proporção de pentecostais desempregados e biscateiros é muito acima da média nacional (Prandi & Pierucci 1994). Estas características do pentecostalismo em comparação com as outras confissões podem se acentuar quando se leva em conta os não-eleitores. As igrejas protestantes oriundas do exterior (as históricas em geral e as pentecostais mais antigas como a Assembléia de Deus, Congregação Cristã e Quadrangular) gozam de plena autonomia, mas o campo é cada vez mais tomado por denominações brasileiras (Universal do Reino de Deus, Brasil para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção, Renascer e outras comunidades carismáticas). Embora não uniforme, a tendência à politização é maior entre estas últimas. O dado adquire maior relevância à luz de recente pesquisa das condições de vida na Grande São Paulo: enquanto a miséria absoluta cresceu aceleradamente entre 1990 e 1994, a taxa de participação em grupos políticos caiu pela metade e a participação em igrejas dobrou.<sup>7</sup>

A transformação das igrejas evangélicas em religião de massas tem provocado uma reinterpretação do sentido do fenômeno, superando as análises mais ideologicamente restritas. Agora, a suposta "alienação" pentecostal seria justamente fonte de mudanças efetivas, porque cria comunidades de descontinuidade e transformação (Burdick 1993), enfrenta o machismo com mais eficácia do que o feminismo (Brusco 1993), representa a emergência de uma nova sociedade igualitária (Soares 1993), sinaliza o nascimento de uma verdadeira sociedade civil

(Aspásia Camargo<sup>o</sup>), enfrenta de maneira mais convincente as questões de dinheiro, doença, crise moral e familiar (Rubem César Fernandes<sup>9</sup>) e constitui, pela produção de identidade e valores, a principal alternativa à cultura da droga.<sup>10</sup>

Além do crescimento numérico, a religião evangélica vem penetrando cada vez mais espaços sociais, seja pelo proselitismo direcionado (a atletas, artistas, empresários, presidiários etc), seja pelo cacife corporativo que passa a ser exercido (na política e na mídia<sup>11</sup>) pelas grandes *seitas* populares cada vez mais conscientes da sua força na sociedade, ou mesmo através da formação de entidades que reivindicam uma representação pan-protestante. É nesse nível que a mídia “descobriu” os evangélicos a partir de 1987, passando a veicular uma imagem pública bastante negativa, frisando as práticas monetárias duvidosas e a fisiologia política (Freston 1993:6-11). Com o intuito de atingir sobretudo a Igreja Universal do Reino de Deus, dona de um império de comunicações em rápida expansão, boa parte da mídia adotou uma abordagem generalizante e policialesca, insinuando a ilegitimidade do fenômeno evangélico em geral.

O ano de 1994 viu uma mudança significativa no tratamento dispensado aos protestantes pela mídia. Se o Bispo Edir Macedo fora a encarnação principal da imagem negativa que a mídia circulou a partir de 1987, o seu contra-ponto mais positivo veiculado a partir de 1994 é Caio Fábio D'Araújo Filho, o presidente da Associação Evangélica Brasileira (AEVB), uma das duas tentativas recentes de aglutinar o campo protestante. Caio Fábio é líder carismático de origem social alta e autodidata por causa da adolescência perdida nas drogas, sendo pastor presbiteriano de tendências carismáticas com boa aceitação em meios históricos e pentecostais, com projeção na mídia e uma paraeclesiástica própria. Firmou uma liderança evangélica trans-denominacional ao longo dos anos 80. Nos últimos dois anos, além de ganhar conversos famosos nos extremos da escala social desde presidiários até o governador Nilo Batista, liderou uma série de campanhas cívicas e obras sociais no Rio de Janeiro, sobretudo a Fábrica da Esperança, tida como a maior obra social do país, situada na favela do Acari numa antiga fábrica doada por empresário evangélico, a qual começa a abrigar um leque amplo de projetos sociais em parceria com órgãos públicos, empresas privadas e entidades caritativas. Para Caio, é sinal de que “a vocação do protestantismo histórico, responsável pela proliferação de hospitais e escolas até o início deste século, pode estar renascendo com força”.

A aproximação de Caio Fábio com o então governador Nilo Batista lhe permitiu tomar outras iniciativas de alta visibilidade no cenário carioca. “No Acari, mandei chamar o traficante do lugar e fiz-lhe a proposta: ‘pega no mínimo 10% do arsenal que você tem e doa, como uma sinalização de que você quer encontrar um outro caminho.’ Ele entregou 28 armas boas... Não acredito que bandido nenhum vá entregar as suas armas, mas acredito que eles possam entregar algumas, como sinal de que gostariam de iniciar... uma maneira diferente de entender a problemática do Rio.” Caio tem sido crítico severo da polícia local e da intervenção das Forças Armadas na cidade.<sup>12</sup> Crítico também do Bispo Macedo, que “deu uma visibilidade terrível aos evangélicos como um todo”. Ao contrário deste, que acusou Lula de ser “candidato do diabo”, Caio revelou após a eleição ter votado em Lula, porque

votou “pensando não em mim mas nos milhões de despojados do País... Já se adiou demais a solução desse problema em função do argumento de que era preciso beneficiar inicialmente aquelas grandes inteligências capazes de fazer a riqueza crescer, para então beneficiar a todos.” Comparte com Macedo a crítica à Igreja Católica (a responsabilidade histórica pela pobreza e a insensibilidade frente aos dramas modernos como o divórcio, o controle da natalidade, o sacerdócio feminino e o celibato sacerdotal)<sup>13</sup>, embora esta crítica não ocupe posição central no seu discurso proselitista.

A projeção nacional de Caio Fábio veio somente em 1994, com entrevistas e extensas reportagens nas principais revistas semanais e jornais diários, e nas redes de televisão, bem como a introdução de um “pastor ético” e referências à Fábrica da Esperança em novela da Globo. Sua proeminência eclesiástica e carisma pessoal não explicam o fato. Sua posição interna no mundo protestante é bem mais precária do que a do Macedo. Muitos pentecostais estão na AEVB mais por circunstâncias da política inter-eclesiástica ou por desejo de acesso ao poder e prestígio de uma entidade pan-protestante, do que por afinidade teológica. Ao mesmo tempo, ele é olhado com reservas por parte da esquerda evangélica e por outros que desconfiam de suas ligações (com empresários nacionais e com evangelistas norte-americanos Pat Robertson e Leighton Ford) e do seu estilo de liderança.

É na evolução da relação entre evangélicos e sociedade que devemos procurar a razão da “descoberta” do Caio Fábio e dos “evangélicos éticos”, pela mídia. Parte da explicação está na mobilização da sociedade carioca diante da situação da cidade. Rubem César Fernandes, presidente do Viva Rio (e de origem presbiteriana), é amigo pessoal do Caio. A rede do Viva Rio o colocou em contato com os proprietários dos principais órgãos da mídia carioca. Estes perceberam nele a figura que precisavam para nuançar seu tratamento do mundo evangélico. O próprio Edir Macedo contribuiu para isso, misturando seus ataques a Lula com ataques a Caio, com o intuito de desqualificar a posição política da AEVB. “O bom pastor: líder evangélico acusa Bispo Macedo de mercantilismo e prega ação social”, disse a capa da *Veja Rio* em agosto de 1994.<sup>14</sup>

O crescimento continuado dos evangélicos, constituindo-se em mercado e eleitorado importantes, e a percepção de que a generalização no noticiário não isolava Macedo da comunidade evangélica, foram as razões da procura de um “anti-Bispo Macedo”. O mercado evangélico, visto já não apenas como uma boa área para negócios especializados (em shopping centers evangélicos) mas como fatia significativa do mercado nacional cujas sensibilidades não devem ser ofendidas gratuitamente, é o principal responsável pela guinada para a maior respeitabilidade social. Além da figura do “pastor ético” nas novelas da Globo, duas outras tendências sintomáticas são os convites para conjuntos evangélicos se apresentarem no programa da Xuxa e a prática de alguns políticos não-protestantes apresentarem cantores evangélicos famosos em seus comícios.<sup>15</sup> Ao mesmo tempo, a mídia procura canalizar para seus próprios fins um fenômeno social que independe dela e cujos meandros internos ela pouco conhece.

## **A Política Evangélica de 1989 a 1994: Escândalos de Corrupção e Projetos de Unificação**

Desde a eleição presidencial de 1989 e a legislativa de 1990, houve duas evoluções significativas no meio protestante: o envolvimento de evangélicos em escândalos políticos, e a formação de duas entidades supostamente representativas do protestantismo brasileiro em geral.

O fisiologismo e, em alguns momentos, a corrupção haviam caracterizado a nova fase da política protestante desde a Constituinte de 1987-88, e guardam íntima relação com o modelo corporativo pentecostal de candidatos oficiais (Freston 1994a:552s). Os principais beneficiários da política corporativa têm sido os próprios líderes. Ao contrário das igrejas históricas com sua tradição, clientela de classe média e padrões burocráticos, o campo pentecostal é comparativamente novo, crescente, popular e *sectário*. Pastores pentecostais freqüentemente sofrem de um *status* duplamente contraditório: o poder que de fato possuem nas suas igrejas não é legitimado pela doutrina *sectária* (que tende a ser anti-clerical); e seu alto *status* na igreja contrasta com seu baixo *status*, enquanto pentecostais, na sociedade. Entrar na política ou lançar nela um familiar ou protegido, pode reduzir as tensões, estendendo a ascensão social das famílias pastorais e/ou ajudando a profissionalizar o campo pentecostal. A conexão pública facilita a estruturação interna, fortalecendo posições e organizações. A política também dá acesso à mídia, um outro meio poderoso de estruturação do campo evangélico. E, como todas as *seitas* que não se isolam geograficamente, os pentecostais, embora “desprezando o mundo”, muitas vezes aceitam as opiniões “mundanas” a seu respeito quando favoráveis. Daí o valor que dão às honras simbólicas que valorizam suas pessoas e atividades.

A política corporativa, então, dá acesso a recursos concretos e simbólicos que ajudam a estruturar este vasto campo religioso popular cuja rápida expansão está sempre produzindo novos líderes ansiosos para fortalecer suas posições.

Como no país em geral, a novidade de 1993 não foi a corrupção mas a demanda ampla da população por uma mudança e as revelações das CPIs. No caso dos evangélicos, as denúncias atingiram políticos, líderes denominacionais, instituições assistenciais e órgãos representativos da comunidade evangélica. Foram implicados sobretudo deputados da Assembléia de Deus eleitos com o apoio das lideranças eclesiais. Itsuo Takayama, que vendeu seu “passe” a dois partidos em uma semana, foi cassado. João de Deus, que embolsou verbas destinadas a entidades filantrópicas da igreja, escapou da cassação por poucos votos. No caso mais rumoroso, Manoel Moreira, “anão” do Orçamento, adquiriu um patrimônio de pelo menos \$8 milhões com a intermediação de emendas.

Já que a moralização da vida pública fora uma das bandeiras levantadas pelas lideranças pentecostais ao abandonarem o abstencionismo político, seria de se esperar que os escândalos afetassem o modelo corporativo. De fato, houve questionamentos na Assembléia de Deus (AD). Um artigo no órgão oficial lamentou que “agora o que se quer é *status*, são glórias humanas... Há os profissionais do púlpito, para os quais... não há ética mas apenas interesses, ‘tronos’ a serem

preservados a qualquer preço.” Segundo o editorial do mesmo mês, “espera-se que os cultos não sirvam de palco para campanhas políticas. [O pastor] não pode comprometer o voto do rebanho em troca de benefícios pessoais e coletivos”.<sup>16</sup> Mas a prática nem sempre corresponde. O ex-sogro de Manoel Moreira abriu o púlpito para Francisco Rossi; sua filha Marinalva Soares da Silva, que havia testemunhado contra o ex-marido na CPI, era candidata a deputada federal pelo partido de Rossi. O fato de Marinalva ter fracassado nas urnas, embora reflita um cansaço dos eleitores assembleianos da região de Campinas, não significa o fim do corporativismo. O candidato oficial das ADs de São Paulo, Joel Freire (filho do pastor-presidente José Wellington), que em 1990 se elegera deputado estadual em dobradinha com Moreira e fora respingado pelo escândalo das empreiteiras, teve 42.000 votos para deputado federal, ficando numa suplência. Outro nome mencionado nos inquéritos, o ex-presidente da Assembléia Legislativa Carlos Apolinário, pertencente ao ramo dissidente das ADs chamado Madureira, elegeu-se para a Câmara Federal com 166.000 votos.

A composição de classe das igrejas pentecostais e sua natureza *sectária* (no sentido sociológico de comunidades resistentes a formas concorrentes de socialização) explicam o efeito limitado dos escândalos sobre a política corporativa pentecostal. Se, para Bolivar Lamounier, a bandeira da moral foi levantada pela primeira vez no país a partir de uma demanda da sociedade, fica claro o segmento social envolvido: “Se o crescimento econômico e as tetas do Estado dessem para todos, estava todo mundo de acordo... [daí a] frustração da classe média quando viu que o milagre não era permanente”. Juntou-se o processo de empobrecimento com o aumento da capacidade de fiscalização da imprensa.<sup>17</sup> Os pentecostais foram pouco atingidos, enquanto membros das classes populares e membros de *seitas*, pelo fenômeno moralizador. E seus líderes, autores e beneficiários (como indivíduos ou como pastores) da política corporativa, certamente não se encarregaram de conscientizá-los.

A seqüência do caso do “anão” Manoel Moreira foi ilustrativa. O sogro é filho de lavrador pobre da Paraíba. Os casos que conta da vida de pastores e de viúvas de pastores ilustram a precariedade profissional do meio pentecostal. A imagem do pastorado como um bom negócio é recente e ainda vale para poucos. O caso dele e de sua família (a filha, ex-esposa de Moreira, herdou da separação uma mansão de dois milhões de dólares) ilustra de forma extrema como a “escada rolante” do pastorado, que uma geração usa para subir socialmente e outra geração abandona em favor de alternativas mais rentáveis ao seu alcance (Martin 1990:64), pode ser prolongada por meio da política.

Após o depoimento de Marinalva na CPI e a anúncio de sua intenção de candidatar-se, começou uma queda de braço entre o pai, pastor-presidente em Campinas, e o superior deste, o pastor-presidente de São Paulo (pai de Joel Freire), ambos buscando eleger o(a) filho(a) para o Congresso. O desfecho veio após a eleição, quando descobriu-se que o pai de Marinalva havia participado de negociações para saldar a dívida de campanha da filha, lesando a igreja em cerca de \$2 milhões. A investigação policial deu ao pastor-presidente de São Paulo a chance de intervir em Campinas, depondo o pai de Marinalva e colocando um de seus próprios

filhos no seu lugar. Apesar de suas afirmações à imprensa (“política e igreja são como água e óleo: não se misturam nunca”<sup>18</sup>), não houve mudança do modelo mas somente um desfecho da briga interna de caciques, com vistas a garantir a eleição de Joel Freire no próximo pleito.<sup>19</sup>

A segunda novidade evangélica nas eleições de 1994, em relação às anteriores, foi a existência de duas entidades que reivindicavam falar em nome da comunidade evangélica. O confronto entre elas nos servirá de introdução à campanha presidencial no meio protestante.

Os esforços de unificação do protestantismo brasileiro sempre tiveram relação estreita com a política. A Confederação Evangélica do Brasil foi fundada em 1934, ano de uma Constituinte, para opôr-se às pretensões católicas de neo-cristandade. Funcionou como porta-voz do protestantismo até o golpe de 1964, quando desarticulou-se. Foi ressuscitada por um grupo de constituintes pentecostais em 1987 para servir de canal para verbas públicas. Sua legitimidade e finalidades foram contestadas por amplos segmentos evangélicos, mas sobreviveu com o apoio, sobretudo, da cúpula assembleiana até que as verbas obtidas na Constituinte secaram.<sup>20</sup> A Confederação foi alvo de denúncias na imprensa nacional em 1988; logo em seguida, setores descontentes, principalmente de líderes jovens ligados ao “evangelicalismo” do Pacto de Lausanne, uma espécie de Vaticano II do evangelicalismo mundial, iniciaram articulações para fundar uma entidade de representação que fosse menos dependente de conjunturas políticas. Após tentativas infrutíferas de convencer a CEB a se submeter a uma auditoria pública, procedeu-se à fundação da Associação Evangélica Brasileira (AEVB) em 1991. Os estatutos enfatizavam a necessidade de melhorar a imagem pública dos evangélicos.<sup>21</sup>

Os fundadores da AEVB representavam o centro e a esquerda políticos do mundo evangélico teologicamente conservador. Esta base era estreita demais para uma entidade que pretendia ser representativa. O primeiro presidente, Caio Fábio, empenhou-se em atrair outros setores, principalmente da Assembléia de Deus, recém-rachada entre o tronco principal, a Convenção Geral, e a ala dissidente, Madureira. Dentro de dois anos, a AEVB havia conquistado a adesão oficial ou tácita da Convenção Geral, de vários outros grupos pentecostais e carismáticos, e de boa parte dos históricos, inclusive de alguns já ligados ao Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Conic), ecumênico mas pouco atuante e bastante dependente das estratégias católicas.

Inicialmente, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) se aproximou da AEVB. A IURD estava sob pressão do governo federal para vender a Rede Record para prepostos do presidente Collor. Em 1992, Edir Macedo ficou 12 dias em prisão preventiva, ocasião em que a AEVB e amplos setores evangélicos repudiaram a arbitrariedade do ato. Mas após o *impeachment* de Collor, a pressão diminuiu. Macedo, percebendo que não dominaria a AEVB e que esta adotaria posições que não lhe convinham nas áreas de transparência contábil e ética eleitoral, optou pela formação de uma entidade concorrente que expressasse melhor seu projeto de hegemonia evangélica. Para isso, precisava de aliados à altura, que dessem uma legitimidade trans-denominacional à nova entidade. Achou-os na ala dissidente da AD, Madureira. Esta, fundada nos anos 30 por Paulo Macalão, um dos poucos

líderes da AD de origem social mais alta, sempre viveu tensamente dentro da Convenção Geral.<sup>22</sup> Após ser expulsa em 1989, empenhou-se na sua estruturação como denominação independente. A aliança com Macedo no Conselho Nacional dos Pastores do Brasil (CNPB), sigla cuja semelhança com a católica CNBB expressa a intenção dos fundadores, lhe deu grande impulso.

Os métodos usados ilustram o sentido da política corporativa. Em 1993, Madureira ganhou do governador Joaquim Roriz um terreno de 123.312m<sup>2</sup> em setor nobre de Brasília para a construção da sede do CNPB e instalações diversas de Madureira. Um dos líderes do partido de Roriz (o PP) é um deputado federal pertencente a Madureira. Vemos a política ajudando o recém-nascido CNPB e a recém-emancipada Madureira a se institucionalizar e a fortalecer suas posições na concorrência inter-eclesiástica.

As linhas de conflito entre o CNPB e a AEVB já estavam delineadas na reação de Caio Fábio à fundação do CNPB: "Deus poupe a Igreja Evangélica de ser mais uma vez atingida pelos respingos dos inevitáveis escândalos que decorrerão de grupos que venham a pretender representar a comunidade evangélica, com objetivos imediatistas e messiânicos, muitas vezes animados por insaciável volúpia pelo poder... A AEVB teme os objetivos confessados pelos fundadores do CNPB... a busca de poder político a fim de eleger um presidente da República identificado com os interesses da comunidade evangélica".<sup>23</sup> Como disse o coordenador político da Igreja Universal: "Nós temos ficado de fora dos projetos governamentais. Nossa liderança tem sido ignorada... É pela união dos evangélicos, dos líderes evangélicos que elegem os políticos [uma frase significativa], que vamos exigir a participação que merecemos".<sup>24</sup>

Desde então, o CNPB ampliou-se. Na sua atual diretoria (empossada na presença do Ministro da Justiça, de um senador ligado ao ex-presidente Collor e do Estado Maior da Polícia Militar) há líderes e políticos da Casa da Bênção, Quadrangular, Internacional da Graça de Deus, Convenção Batista Nacional (carismática), outras igrejas pentecostais menores e Adhonet<sup>25</sup> (de homens de negócios). Os líderes da Igreja Renascer em Cristo<sup>26</sup> e de uma ala das Comunidades Evangélicas<sup>27</sup> aderiram recentemente. A primeira adesão do protestantismo histórico já foi conquistada: Nilson Fanini, figura máxima do protestantismo brasileiro dos anos 70, presidente da Convenção Batista Brasileira e da Aliança Batista Mundial. A adesão de Fanini, durante muitos anos opositor público de Macedo, demonstra a capacidade deste, com seu império de comunicações, de estabelecer uma liderança trans-denominacional.

Uma audiência com o presidente Itamar Franco em dezembro de 1993 revela as estratégias do CNPB. Entre os pedidos feitos se incluem: apoio para a construção de um complexo administrativo; uma emissora de rádio em Brasília; um programa radiofônico em rede nacional no Sistema Radiobrás; propaganda institucional diária de 30 segundos na programação oficial; passaporte diplomático para missionários evangélicos brasileiros no exterior; e acesso ao cadastro da Receita Federal de templos evangélicos (para montar uma mala direta). Mesmo sem a expectativa de retorno imediato, estes pedidos demonstram claramente a maneira em que a relação política é concebida por estes atores. Noticiando o encontro sob

a manchete "Presidente da República oficializa o CNPB", o jornal de Madureira afirmou: "Representando o pensamento unânime das mais importantes lideranças evangélicas do país... o CNPB... passa a assumir a responsabilidade de ser Porta-Voz de expressivo segmento da sociedade... que não possuía antes uma representação em plano nacional". À primeira vista, esta é uma afirmação curiosa: num país que viveu por séculos sob o padroado lusitano, um setor importante de líderes protestantes agora atribui ao poder temporal o direito de "oficializar" e legitimar uma entidade representativa dos evangélicos. Mas o sentido é outro: lança-se mão do poder temporal como arma na luta pela hegemonia intra-evangélica, como incremento do seu poder de fogo na estruturação do campo evangélico e na capacidade de propagação. Longe de ser o erastianismo (a supremacia do Estado em assuntos eclesiásticos), é a apropriação do Estado democrático pela mentalidade *sectária* em ebuliente expansão.

A eleição de 1994 trouxe à tona a cisão latente entre a AIEVB e o CNPB desde a fundação deste em julho de 1993. De fato, a tentativa de unificar todos os evangélicos numa mesma entidade representativa (a AIEVB) não passou do teste das primeiras eleições políticas importantes, confirmando a influência da política nacional na conformação do campo protestante. Mas 1994 também mostrou que uma poderosa força desequilibra o meio evangélico e começa a polarizá-lo em função do seu projeto. Pela primeira vez no protestantismo brasileiro, surge um grupo que tem armas muito mais poderosas do que as dos seus rivais. A seu favor, a Igreja Universal do Reino de Deus conta com o poder dos seus meios de comunicação, uma base política razoável, muitos recursos financeiros e uma teologia (do sucesso e da prosperidade) que é compartilhada por amplos segmentos evangélicos hoje. Mesmo alguns setores da AIEVB estão mais próximos teológica e eticamente de Macedo do que de Caio Fábio; por enquanto, rivalidades eclesiásticas os mantêm afastados do CNPB.<sup>28</sup>

Entre as duas entidades em conflito, a AD (Convenção Geral) poderá ser o fiel da balança. Apesar das cisões recentes, ainda é a maior igreja evangélica. Parte da sua liderança está na diretoria da AIEVB eleita em 1994. A rivalidade com Madureira dificulta a aproximação ao CNPB. Por outro lado, segmentos dela tem teologia e prática mais próximas deste do que da linha predominante na AIEVB. O esforço da Associação de manter a convivência pluralista pode não ser o suficiente para segurar seus filiados diante do assédio de Macedo.

O estopim do confronto entre CNPB e AIEVB foi o "decálogo do voto ético" emitido por esta.

"O cristão... não deve negar sua maneira de ver a realidade social, mesmo que um líder da igreja tente conduzir o voto da comunidade numa outra direção... Melhor do que indicar em quem a comunidade deve votar é organizar debates multi-partidários.

Nenhum eleitor evangélico deve se sentir culpado por ter opinião política diferente da de seu pastor... No âmbito político, a opinião do pastor deve ser ouvida apenas como a palavra de um cidadão, e não como uma profecia divina.

Nenhum cristão deve se sentir obrigado a votar em um candidato pelo simples

fato de ele se confessar cristão evangélico. Antes disso, os evangélicos devem discernir se os candidatos ditos cristãos são pessoas lúcidas e comprometidas com as causas da justiça e da verdade... É fundamental que o candidato evangélico queira se eleger para propósitos maiores do que apenas defender os interesses imediatos de um grupo religioso.

Os eleitores evangélicos devem votar, para presidente da República sobretudo, baseados em programas de governo, e não apenas em função de 'boatos' do tipo: 'O candidato tal é ateu'."

Em julho de 1994, os membros de um painel sobre política organizado pelo Conselho de Pastores de São Paulo (próximo do CNPB), todos de igrejas pentecostais ou carismáticas, criticaram uniformemente o "decálogo" da AEVB. Para eles, o pastor tem o dever de posicionar-se e indicar nomes de candidatos. As respostas enfáticas sugeriram um certo incômodo diante do posicionamento da AEVB. Esta, sem poder unificar o mundo evangélico em torno de um determinado estilo de participação política, conseguiu colocar diante de toda a comunidade evangélica uma crítica à prática vigente desde 1986, dificultando as tentativas de apresentar os evangélicos como um bloco político.

Para Caio Fábio, as acusações da Universal de que ele e a AEVB estariam apoiando Lula institucionalmente vinham daqueles que "ambicionam poder afirmar que perdemos a isenção política, não tendo, por esta razão, autoridade moral para censurar aqueles que negociam o voto e o apoio da igreja evangélica nestas eleições". Admitindo que se encontrava regularmente com Lula, negou que tivesse dado "aula" sobre como "penetrar" o mundo evangélico. "A polarização entre o bispo Edir Macedo (CNPB) e eu (AEVB)... não é de natureza político-partidária, e sim de conteúdo ético". A AEVB, diz, pauta-se pela afirmação de princípios éticos, não pela indicação de nomes.<sup>29</sup> Somente depois da eleição é que Caio revelou ter votado em Lula.<sup>30</sup>

## **A Eleição Presidencial: Apoio Morno a FHC**

Pairava sobre a participação evangélica na eleição presidencial a memória de 1989 (Freston 1993:250-266). Naquela ocasião, houve inicialmente um apoio amplo ao pré-candidato do PMDB, Iris Rezende, membro de uma pequena igreja histórica (a Cristã Evangélica) mas cuja carreira política não fora construída através do eleitorado religioso. Com a derrota de Iris na convenção do seu partido, muitos líderes eclesiásticos não se definiram no primeiro turno. As igrejas históricas, adeptas do tipo sociológico *denominação* que cultiva a ideologia do cidadão autônomo, são tradicionalmente reticentes a definir-se por candidaturas, limitando-se a "princípios". Assim, apesar de simpatias ideológicas diversas, o leque de ações oficiais é limitado. As igrejas filiadas ao Conic (luterana, metodista, episcopal) emitiram pronunciamentos no estilo católico, os quais tendiam mais ou menos explicitamente para uma orientação de centro-esquerda. O efeito sobre os membros é duvidoso. As igrejas históricas maiores, não-ecumênicas (batista, Presbiteriana do Brasil [IPB] e Presbiteriana Independente [IPI]) são mais democráticas

internamente. Junto com sua teologia mais pietista, isso desencoraja pronunciamentos oficiais. Os líderes comunicaram indiretamente suas preferências (conservadoras no caso dos batistas e IPB; tucanas no caso da IPI) em artigos nos órgãos oficiais.

As hierarquias das principais igrejas pentecostais variaram entre o apoliticismo rigoroso da Congregação Cristã, o apoio oficial da AD e Quadrangular a Collor somente no segundo turno (com o desincentivo a Lula desde o primeiro), e a aposta aberta em Collor desde o primeiro turno no caso da Universal. Fora das hierarquias denominacionais, formaram-se três comitês evangélicos: o pró-Collor, o pró-Brizola e o pró-Lula. Quanto ao efeito de tudo isso no voto protestante, pesquisas que realizamos entre mais de 2.000 eleitores evangélicos de várias denominações sugerem que os evangélicos podem ter decidido o segundo turno a favor de Collor. O fator religioso teria reforçado as características sociais evangélicas (idade, gênero, renda e escolaridade) que já favoreciam o voto em Collor.

Em 1994, a eleição presidencial aconteceu junto com as proporcionais, o que diluiu as atenções das cúpulas pentecostais. Outros fatores contribuíram para um envolvimento mais discreto do que em 1989: o desaparecimento do espectro do comunismo ateu; o fiasco do governo Collor; a existência da AEVB; a preocupação maior da esquerda em cortejar os evangélicos; e a ausência de um nome anti-Lula que pudesse entusiasmar os evangélicos como fizera Collor. Inicialmente, Iris Rezende ainda atraía; em fins de 1993, o presidente da Adhonet (paraeclesiástica de empresários evangélicos) articulava apoios, alegando revelação divina em sonho. Mas Rezende estava sem espaço partidário, e teve que contentar-se com a candidatura peemedebista a vice-presidente oferecida a sua esposa, Dona Iris.

A nomeação por Orestes Quercia de uma dona-de-casa sem experiência política refletiu o isolamento político do candidato. A escolha de D. Iris, buscando apaziguar descontentamento no PMDB e neutralizar sua imagem ética desgastada, foi também um apelo direto ao triunfalismo evangélico. Funcionou muito parcialmente. Foi formada uma Frente Brasil Restaurado por lideranças da Renascer, Adhonet e outros grupos carismáticos. Recebeu o apoio morno da AD Madureira. Orientado, ao que parece, por esta, Quercia acabou tomando lado na disputa entre as entidades pan-evangélicas: deixou de comparecer ao debate entre os presidencialíveis organizado pela AEVB, enfraquecendo ainda mais sua posição entre várias denominações. A perda poderia ser compensada por um apoio firme da Igreja Universal, a principal força no rival CNPB; mas logo ficou evidente que tal apoio não viria.

Para amplos segmentos evangélicos, a imagem ética deteriorada de Quercia causava mal-estar. O fato de D. Iris ser mulher não agradou a certos setores evangélicos. Além disso, surgiram questionamentos sobre a própria candidata. Ela não seria uma evangélica muito ativa; e havia acusações de irregularidades na sua gestão à frente da Organização das Voluntárias de Goiás, quando primeira-dama.<sup>31</sup> No entanto, embora não tivesse o efeito que pretendia, a escolha de D. Iris pode ter ajudado Quercia a manter seu patamar modesto nas pesquisas. O Datafolha apurou um apoio de 8,3% entre evangélicos, em contraste com a média nacional

de 5,3% (Prandi e Pierucci 1994:30). Por outro lado, o quercismo evangélico não é de hoje, e é questionável até que ponto a escolha da vice afetou a margem de apoio.

Ao contrário de 1989, a candidatura Lula saiu na frente na organização da campanha no meio evangélico. Houve, nesses anos, uma aproximação entre a esquerda brasileira pós-Muro e a nova esquerda evangélica (ver abaixo). Um segmento dos evangélicos tem entrado no PT e partidos coligados ou buscado mudar a política evangélica através do Movimento Evangélico Progressista (fundado em 1990). A Executiva Nacional do PT nomeou, em 1993, um membro seu para relacionar-se constantemente com a comunidade evangélica. Em março de 1994, foi lançado o Comitê Evangélico Pró-Lula. Em comparação com 1989, o Comitê gozava de maior espaço junto à coordenação geral da campanha. Em julho, já havia comitês locais em quase todos os Estados. O leque de apoios era mais amplo do que em 1989, mas ainda demasiado concentrado nos meios históricos. Havia certo avanço, também, no que diz respeito a candidaturas evangélicas a deputado em partidos progressistas. Até o PPS, antigo PCB agora aberto à religião, apresentava vários candidatos evangélicos.

Nos meios petistas levantou-se inicialmente a proposta de um Comitê Inter-Religioso, o qual existira no segundo turno em 1989 e marginalizara o Comitê Evangélico. Os evangélicos se opuseram à proposta, alegando que um comitê inter-religioso seria prejudicial no meio evangélico, o qual tem um modelo pluralista e competitivo do campo religioso. Embora exista uma identidade evangélica relevante que transcende as diversas denominações, não existe para os evangélicos brasileiros uma identidade "inter-religiosa" relevante. O atrelamento ainda obrigaria os evangélicos de esquerda a adotarem a linguagem e a abordagem dos católicos progressistas. Finalmente, optou-se por uma pluralidade de comitês, e uma articulação genérica com a campanha por meio de um Fórum dos Comitês Religiosos Pró-Lula. Por esta via, o Comitê Evangélico enviou sugestões de alteração ao programa de governo de Lula, sobretudo em áreas sensíveis que poderiam provocar uma oposição aberta das lideranças eclesásticas: liberdade religiosa (direito não só de culto mas de propaganda e expansão); a política de comunicações (acesso ao uso e à posse da mídia); aborto (oposição à liberalização); homossexualismo (não-reconhecimento legal da união homossexual); educação religiosa (manutenção da instrução opcional nas escolas públicas); e missões indígenas (sobretudo o direito de tradução e distribuição da Bíblia).

A extensão da esquerda protestante para além dos grupos históricos trouxe interessantes alterações de linguagem. O Comitê Evangélico pró-Lula, Bittar e Benedita, do Rio de Janeiro, usou a linguagem de "guerra espiritual" cara às novas correntes carismáticas: "Os demônios têm que ser expulsos da vida social da nação em nome do voto, da justiça, da organização e da democracia pelo poder do nome de Jesus Cristo... Desejamos um Brasil livre das opressões malignas, tais como: fome, miséria, desemprego, inflação, corrupção, crime organizado... Demônio nenhum resistirá à nossa fé e ao nosso trabalho em nome de Jesus Cristo".<sup>32</sup> Numa linha mais tradicional, falando mais em valores que em demônios, o comitê de Campinas afirmou: "Lula tem a fé do povo brasileiro! Ele já mostrou

ao longo da sua vida que defende os valores cristãos de justiça, paz, liberdade, fraternidade”.

No debate com os presidenciáveis organizado pela AIEVB, Quercia e Fernando Henrique deixaram de comparecer. Sobre a performance de Lula, um jornal evangélico disse que “foi uma surpresa... deu respostas sucintas, objetivas e esclarecedoras... O apreço parece ter sido geral”, apesar da mesa ter sido composta por conhecidos líderes politicamente conservadores.<sup>33</sup> Mas a campanha anti-Lula nos moldes de 1989 ficou praticamente restrita aos círculos não filiados à AIEVB, sobretudo a Igreja Universal.

Quando Lula estava com mais de 40% das preferências, a Universal foi ao ataque nos seus órgãos de comunicação. Não havia um eixo único no ataque: ora, a questão era o aborto<sup>34</sup> e o homossexualismo<sup>35</sup>; ora, era a natureza anti-democrática do PT<sup>36</sup>; ora, era a visita de Lula a uma mãe-de-santo do candomblé (“Lula, que tem tido aulas diárias... com o pastor sem rebanho Caio Fábio... garantiu que punirá [os evangélicos] que dizem que candomblé e umbanda são religiões do diabo”<sup>37</sup>); ora, era a ligação do PT com a Igreja Católica (“é um perigo a Igreja Católica estar por trás do PT, pois pode estar vindo aí uma nova inquisição, em forma de perseguição contra os evangélicos. Lógico que não será contra os ‘caios fábios da vida’...”<sup>38</sup>). Numa concentração enorme organizado pelo CNPB no Aterro do Flamengo, Macedo disse que a eleição era “para eleger a Igreja do Senhor Jesus Cristo ou a igreja do diabo”.<sup>39</sup> No programa de debates da Rede Record, *25ª Hora*, afirmações a respeito da natureza terrorista do PT levaram este a pedir direito de resposta, dada pelo dirigente do Comitê Evangélico Pró-Lula, Robinson Cavalcanti.

O que estaria motivando Macedo? Provavelmente o medo de um governo Lula se concentrava numa questão que não podia ser mencionada abertamente, pois deixaria evidente o interesse particularista: a política de comunicações. A atual política tem permitido a Macedo montar um império razoável de meios de comunicação (TV Record, rádios, jornais). Mudanças nas regras, no sentido de democratizar o processo de outorga de concessões e impedir os oligopólios, poderiam dificultar essa expansão.

A IURD não estaria agindo, também, em função de um acordo com outro candidato, como em 1989 com Collor? Parece que não. Inicialmente, havia interesse em apoiar Paulo Maluf<sup>40</sup>; quando este desistiu, as opções se resumiram a Quercia e FHC. O perfil de Quercia seria, aparentemente, o mais propenso a um acordo mutuamente vantajoso, como mostram algumas afirmações de líderes da IURD. Mas, embora houvesse interesse por parte do candidato, ele sofria um grave defeito: tinha poucas chances de ganhar. Daí os acenos simultâneos a FHC e Quercia, até que a não-decolagem deste ficou evidente.

Enfim, a IURD deu um apoio morno a FHC. Da parte deste, parece que não houve nenhuma disposição a fazer um acordo nos moldes de Collor ou do candidato tucano ao governo do Rio, Marcello Alencar. Como disse o coordenador político da Universal: “FHC nunca teve contato pessoalmente com a IURD. Dele ainda não ouvi nenhuma proposta que insira os evangélicos na construção na sociedade”.

Segundo o coordenador do comitê evangélico pró-FHC, Macedo foi barrado na tentativa de entrar abertamente na campanha. Além de resistências advindas do próprio estilo do candidato, somava-se a fato de que Macedo esperara demais para se definir e a vitória já estava certa.

Enfim, a tendência evangélica majoritária foi um apoio pouco entusiasta a Fernando Henrique Cardoso. O único deputado federal protestante do PSDB, Lézio Sathler, reclamou em junho da lentidão da campanha na área evangélica<sup>41</sup>; uma dificuldade que talvez provenha de uma mistura da origem laicista do candidato e de um pudor ético na utilização do religioso. O PSDB talvez seja um dos partidos com menos entradas no meio evangélico; para isso, certamente contribuiu sua origem elitista. O ex-coordenador do Movimento Evangélico Pró-Collor, Salatiel Carvalho, agora no PP, apenas seguiu seu partido no apoio a FHC. A classe política evangélica seguiu a tendência nacional: os que apoiaram Collor em 1989 estiveram agora com Fernando Henrique.

Para amplos setores evangélicos, sobretudo pentecostais e carismáticos, a atração pelo poder e o medo de Lula conviveram com a frustração de ter que apoiar um ex-ateu confesso. O comitê pró-FHC não se preocupou em imitar o comitê pró-Lula no apelo ao eleitor evangélico comum; limitou-se a trabalhar as lideranças. O presidente nacional da Convenção Geral da AD recebeu Fernando Henrique no seu templo em Cuiabá na ocasião de um encontro regional. O pastor o apresentou como "o escolhido por Deus para ser o instrumento arquitetaor desse arrojado plano [econômico]", e o candidato teve a chance de se dirigir aos fiéis.<sup>42</sup> Mas o mesmo pastor afirmou, em artigo no jornal denominacional, que não havia candidato "segundo o coração de Deus"; que o máximo que se podia esperar era um presidente "que não nos persiga, mas nos apóie". Citando fatos desfavoráveis sobre Lula e Quercia, o jornal deixa claro uma tendência relutante para FHC.<sup>43</sup> É possível que a experiência de 1989 e o envolvimento na AEBV tenham inibido os líderes da AD de se empenharem mais a fundo; mas uma eleição mais apertada com outro tipo de candidato teria sido um teste mais seguro de mudanças nesse sentido.

Antes de deixar o campo pentecostal, é interessante observar que, numa igreja da rigidamente apolítica Congregação Cristã, houve um debate no qual mais da metade dos membros teria afirmado sua preferência pelo PT.

Nas igrejas históricas, a nível de campanha presidencial houve poucas mudanças com relação a 1989. A hierarquia da Igreja Luterana (IELCB) se pronunciou cautelosamente, frisando questões rurais: o pequeno agricultor está sendo estrangulado pela falta de assistência e de estímulo. Prossegue a concentração das terras, dando continuidade ao êxodo rural... O futuro do Brasil se decide no campo".<sup>44</sup> Certo ou não quanto ao país, essa preocupação reflete a composição social luterana predominante, de descendentes rurais dos imigrantes alemães, erodida pela migração.

Como em 1989, a hierarquia metodista adotou a postura mais à esquerda de todas as igrejas cristãs. Numa longa Carta Pastoral, os bispos seguiram basicamente a mesma posição de 1989: descrevendo (como fez a CNBB) os três eixos ideológicos

na eleição (neoliberal, democrático-social e “capitalismo organizado”), insinuam uma clara preferência pelo segundo, sem no entanto dizer quais os candidatos associados com cada eixo. A “questão-chave do Brasil” seria: “qual a proposta política que poderá assegurar um programa de governo eficaz e racional que inicie o processo de resgate da enorme dívida social?... Como metodistas somos instados a aderir à causa dos pobres, oprimidos e injustiçados”. Incentiva-se a utilização dos espaços das igrejas para debates, mas evitando pronunciamentos de e sobre candidatos durante os cultos.<sup>45</sup>

O jornal da Igreja Presbiteriana Independente publicou a Carta Aberta de Lula aos evangélicos e afirmou a “intransigente opinião contrária à inverdade e à calúnia” dos que demonizavam Lula.<sup>46</sup> A IPB e a Batista seguiram seu tradicional recato em se pronunciar oficialmente em eleições majoritárias. Além disso, foram mais reticentes do que em 1989 em comunicar restrições a Lula.

Como toda essa atividade de cúpulas eclesiásticas e de comitês evangélicos se refletiu no voto? Uma pesquisa do Datafolha sobre religiões e voto (Prandi & Pierucci 1994) conclui que, mesmo após levar em conta os fatores sociais e demográficos que diferenciam os grupos religiosos entre si, a religião ainda é fonte importante de variação na escolha eleitoral. Os evangélicos votaram um pouco menos em FHC e bem menos em Lula; um pouco mais em Enéas e Brizola e bem mais em Quercia; e havia entre eles mais indecisos. Porém, quando discriminamos entre históricos e pentecostais, vemos que os primeiros votam em Lula em quase as proporções nacionais, e que dariam uma vitória de FHC sobre Lula de apenas 13,5%, bem abaixo da média nacional de 19,2%. Os pentecostais, junto com os católicos carismáticos, é que dão maior margem de vitória para Fernando Henrique. Num segundo turno simulado, os pentecostais se distanciam mais do que qualquer outro grupo religioso da média nacional, ao passo que os históricos a acompanham de perto. Com o expurgo de efeitos de sexo, cor e escolaridade, a religião evangélica histórica aparece como fator de forte rejeição a FHC e rejeição moderada a Lula; o pentecostalismo, por outro lado, não desestimula o voto em FHC mas o faz fortemente em Lula.

Ainda assim, em comparação com 1989, os dados disponíveis permitem supor uma redução da rejeição a Lula pelos evangélicos em geral.

### **Eleições Estaduais e Legislativas: A Força Política da Igreja Universal e da Mídia Evangélica**

Com relação às eleições legislativas, é necessário situar a evolução da presença protestante no Congresso. Na legislatura 1983-87, essa presença foi de 17 parlamentares (12 titulares e 5 suplentes que assumiram), sendo quase exclusivamente históricos. Na legislatura 1987-91, saltou para 36 (32 titulares e 4 suplentes), sendo os pentecostais já maioria.<sup>47</sup> De 1991 a 1995, havia quase o mesmo número, 35, mas somente 23 eram titulares e 12 suplentes. Os deputados evangélicos conseguiram reeleger-se (65%) numa taxa acima da média nacional (53%). Um dos reeleitos, Mário de Oliveira (já em quarto mandato), líder máximo da Igreja Quadrangular em MG, não havia apresentado um projeto sequer em

quatro anos, e estava entre os mais faltosos na Câmara. Para a reeleição, bastou seu controle eclesiástico e fama de pregador em rádio e televisão. É o mais duradouro exemplo no Brasil da transformação do capital religioso em cacife político pessoal.

A seguir, a composição evangélica do novo Congresso no início de seus trabalhos em 1995:

### Senadores

Nome	Estado	Igreja	Partido
1. Benedita da Silva	RJ	AD	PT
2. Iris Rezende	GO	Cristã Evangélica	PMDB
3. Joel de Holanda	PE	Batista	PFL
4. Levy Dias	MS	IPB	PPR

### Deputados Federais

Nome	Estado	Igreja	Partido
1. Aldir Cabral	RJ	IURD	PFL
2. Arolde de Oliveira	RJ	Batista	PFL
3. Benedito Domingos	DF	AD (Mad)	PP
4. Carlos Apolinário	SP	AD (Mad)	PMDB
5. Carlos Magno	SE	Batista	PFL
6. Elias Abrahão	PR	IPB	PMDB
7. Eraldo Tinoco	BA	Batista	PFL
8. Francisco Silva	RJ	CC	PP
9. Herculano Anghinetti	MG	Batista renovada	PMN > PSDB
10. Hugo Biehl	SC	Luterana	PPR
11. Ildemar Kussler	RO	AD	PSDB
12. João Iensen	PR	AD	PTB
13. Jorge Wilson	RJ	IURD	PMDB
14. Josias Gonzaga	GO	AD (Mad)	PMDB
15. Laprovita Vieira	RJ	IURD	PP
16. Lidia Quinan	GO	IPB	PMDB
17. Luiz Moreira	BA	IURD	PFL
18. Mário de Oliveira	MG	IEQ	PP
19. Paulo de Velasco	SP	IURD	PSD
20. Philemon Rodrigues	MG	AD	PTB
21. Raimundo dos Santos	PA	AD	PPR
22. Salatiel Carvalho	PE	AD	PP
23. Silas Brasileiro	MG	IPB	PMDB
24. Valdenor Guedes	AP	AD	PP
25. Wagner Salustiano	SP	IURD	PPR
26. Werner Wanderer	PR	Luterana	PFL

O total de 30 congressistas é um avanço sobre os 23 titulares da legislatura anterior, embora ligeiramente abaixo dos 32 eleitos em 1986. O Rio de Janeiro continua a capital da política evangélica, mas Minas Gerais se fortalece. Dos 30 parlamentares evangélicos, 19 são pentecostais e 11 históricos, refletindo aproximadamente as proporções no campo religioso. Os batistas continuam liderando os históricos, mas a Presbiteriana do Brasil (IPB), antiga igreja líder que

vinha decaindo até desaparecer do congresso anterior, agora volta. Entre os pentecostais, os dois ramos da AD somam 10, sendo que a Convenção Geral (a maior denominação do país) segue com a maior representação de todas as igrejas. Mas a sua liderança está ameaçada pelo avanço da Universal. Numa próxima tentativa, ela deve estender sua representação política para além dos atuais três Estados de RJ, SP e BA. A nova bancada é acentuadamente conservadora: 20 em partidos à direita do PMDB, 7 no próprio PMDB e somente 3 em partidos à esquerda do PMDB. O PP, com 6, continua o partido proporcionalmente mais evangélico do país.

O vínculo entre política e mídia evangélicas continua forte: quase a metade dos eleitos são donos ou apresentadores de rádio ou televisão, mantendo a média da classe política protestante pós-1986. O exemplo mais claro é Francisco Silva, por larga margem o deputado federal mais votado do Rio de Janeiro (210.000 votos, 80,000 a mais do que o segundo colocado, um ex-ministro da Fazenda). Seu caso sintetiza o poder dos meios de comunicação para estruturar o mundo pentecostal.

Ao que tudo indica, Francisco Silva representa a invenção de uma identidade religiosa para fins políticos. De origem humilde, Silva prosperou na indústria farmacêutica. Percebendo o crescente mercado musical evangélico, montou uma gravadora onde lançou vários cantores evangélicos de sucesso. Em 1987, comprou a Rádio Melodia FM. Transformou-a em exclusivamente evangélica e levou-a para lugar de destaque entre as FMs do Rio. Foi a plataforma para a política. Conquistou os pastores pentecostais com anúncios do tipo "hoje é aniversário do pastor fulano". Permitiu às igrejas anunciarem gratuitamente na rádio, montando assim sua mala direta. A AD foi seu reduto maior e há indícios de um acordo entre eles desde 1987. O Mensageiro da Paz de setembro daquele ano traz reportagem elogiosa sobre a Melodia, "fruto da visão que Deus deu... para o irmão Francisco Silva". A Rádio "presta (gratuitamente) serviço de promoção de festividades nas igrejas, de eventos culturais e outros acontecimentos no meio evangélico".<sup>48</sup> Foi da AD a maior parte da sua votação totalmente evangélica em 1990, com grande força na Baixada. Em 1992, adquiriu uma AM, na qual transmite diariamente um Culto em Casa.

Silva às vezes se define como "um evangélico de todas as igrejas",<sup>49</sup> mas em outras ocasiões afirma pertencer à Congregação Cristã (CC). O caso é curioso, pois além de proibir a atividade política para oficiais e desaconselhá-la para membros comuns, a CC rejeita qualquer uso dos meios de comunicação de massa. Um ancião da CC afirmou desconheçê-lo. Caso o vínculo seja realmente invenção, é golpe de mestre, pois é a única igreja que nunca se preocuparia em publicar um desmentido. Silva seria, então, um novo tipo de político: um empresário com mercado totalmente protestante que inventa uma filiação eclesial para projetar-se politicamente. O surgimento desse tipo de político talvez fosse inevitável após 1986. A religião evangélica no Brasil oferece um mercado em rápida expansão e com relativa carência de recursos culturais. Além disso, é um mundo sem centro institucional capaz de autorizar e desautorizar; este mercado atraente, inclusive na dimensão eleitoral, fica exposto a "proveitadores".

Mas se Silva pode ser classificado assim, como é por muitos, ele não se elege sem a anuência de líderes eclesialísticos. Isso mostra os conflitos de muitos pastores

pentecostais diante de seu *status* contraditório e a ânsia de uma comunidade socialmente inferior de ver seus símbolos e valores disputando um lugar na vida pública. Mostra, também, o poder que advém do controle e uso inteligente de um poderoso órgão da mídia evangélica. Embora haja um vínculo íntimo entre mídia e política na cultura política brasileira em geral, os evangélicos acentuam muito essa tendência, o que demonstra a força da mídia como intermediária entre seitas conversionistas e a vida pública, como expressão do estilo doutrinário, proselitista e sectário desse segmento religioso.

Após seus modestos 40.000 votos em 1990, Silva subiu para 130.000 na primeira eleição de 1994, anulada no Rio por fraudes. Na nova eleição, subiu para 210.000. Convidado a explicar tamanha diferença, Silva "acabou admitindo que foi roubado por fraudadores".<sup>50</sup> Explicação curiosa; são muitos votos para perder sem esboçar uma reação. É possível que o "roubo" não tenha ocorrido inteiramente por acaso.

Nas eleições majoritárias (para governadores e senadores), houve vários destaques evangélicos. Iris Rezende, o político protestante mais destacado do país, ex-Ministro da Agricultura e duas vezes governador de Goiás, foi o senador proporcionalmente mais votado do país. É talvez o "cacique" político regional mais forte do Brasil. A esposa do seu ex-vice governador, Lídia Quinan, presbiteriana, teve grande votação para deputada e deverá lançar-se para governadora em 1998.

A proeminência do populista de centro Iris Rezende entre os políticos protestantes está ameaçada pela pentecostal de esquerda Benedita da Silva. Elegeu-se a primeira senadora negra da história, como a mais votada do Rio de Janeiro. É possível que mais de 20% dos seus votos tenham sido de evangélicos; ela foi a mais lembrada para senadora na pesquisa entre eleitores protestantes feita pelo Iser. Embora tenha construído sua carreira política em outras bases, seu eleitorado evangélico vem aumentando a cada eleição, superando em muito a aceitação do seu partido. Mesmo a assimilação dela aos padrões estéticos da classe média negra, simbolizada por cabelo e roupa afro, e a transferência (talvez temporária) para a Igreja Presbiteriana do Caio Fábio para evitar uma medida disciplinar da AD por seu casamento com um não-evangélico, não impediram que ela recebesse o apoio discreto de pessoas como o presidente de Madureira.

O coordenador de campanha de Benedita na área evangélica é pastor de Madureira e dono de uma seguradora. Sua trajetória é ilustrativa. Em 1982, apoiou Daso Coimbra, político histórico bastante conservador. Em 1986 e 1990, esteve com Sotero Cunha, seu colega em Madureira, chegando a ser do executivo do PDC. Apoiou Brizola para presidente em 1989, e Lula no segundo turno. Em 1992, se aproximou da campanha de Benedita para prefeita. Afirma não sofrer pressões na igreja por apoiar o PT porque é "nascido e criado na igreja". Usou seu prestígio em Madureira e outras denominações para que Benedita falasse em vários cultos e em reuniões de pastores. Diz não gostar do "radicalismo" do PT. Para governar deve haver, não evangélicos necessariamente, mas "pessoas comprometidas com o Reino de Deus" - uma distinção teológica que põe em xeque o projeto corporativo de sua própria igreja.

Embora Benedita seja atualmente a única representante da esquerda evangélica no Congresso, houve um número maior de candidaturas em partidos de esquerda. Até o PPS, antigo PCB, apresentava vários candidatos evangélicos. Há um deputado estadual do PT em MG e dois deputados distritais no DF, todos batistas. Um deles, Wasny de Roure, é agora Secretário da Fazenda do DF. O caso aponta para a diversidade da nova esquerda evangélica que vem sendo articulada pelo MEP (Movimento Evangélico Progressista), muito diferente da antiga esquerda protestante ligada ao ecumenismo e a teologias não-conservadoras.

Wasny é economista e sindicalista, ligado à corrente evangélica de Lausanne, um *aggiornamento* da inserção social do protestantismo teologicamente conservador. Sua atuação parlamentar desde 1990 tem seguido a linha da fiscalização ética do poder público e do fortalecimento dos movimentos sociais, sem dispensar o apoio a igrejas em trâmites burocráticos. Como relator de uma CPI, pediu o indiciamento do governador Roriz por “maracutaias” na privatização de terras públicas. Roriz é o governador que doou um vasto terreno a Madureira e ao CNPB, sendo chamado de “o grande amigo dos evangélicos” e “fiel executor da vontade de Deus”.

Não se elegeu nenhum governador evangélico em 1994, embora haja dois vices (a metodista Emilia Belinatti no PR e o cristão evangélico Naphtali Alves em GO). Em SP, Francisco Rossi chegou ao segundo turno. Sua campanha, pelo uso intensivo da identidade religiosa, projetou a política evangélica num novo patamar da consciência pública. Representando um partido (o PDT) sem nenhuma tradição em SP, Rossi disparou nas últimas semanas da campanha para conquistar o segundo lugar e ir à decisão contra Mário Covas, o candidato do presidente-eleito. No segundo turno, Rossi chegou a 43% dos votos úteis, ganhando de Covas em vários municípios da Grande São Paulo. Obteve o apoio de metade dos eleitores petistas, mostrando que há muitas pessoas que simpatizam com as propostas sociais do PT mas que têm uma sensibilidade cultural religiosa que certamente não é a da média do PT.

Infelizmente, o Datafolha não estendeu a sua pesquisa sobre as religiões e o voto ao pleito estadual paulista. Não sabemos que porcentagem de evangélicos votou em Rossi, e até que ponto tamanha ênfase numa identidade religiosa minoritária numa campanha majoritária é compensadora. É verdade que Rossi falava mais de uma identidade genericamente cristã do que especificamente evangélica, mas todo o registro era protestante, fato que a mídia não tardou em perceber. O “jingle” da campanha era o tradicional hino evangélico “Segura na Mão de Deus”.

Setores da Igreja Católica, tradicionalmente próximos de Covas, saíram em ataque ao “abuso” da religião. Segundo D. Paulo Arns, “a religião não deveria ser usada para a política”<sup>51</sup>; afirmação surpreendente para um velho defensor dos direitos humanos baseados em valores religiosos. Até setores protestantes, sobretudo históricos de esquerda, reclamaram do uso do nome de Deus na campanha. Os jornais, defensores do laicismo que bane a religião para a esfera privada, também caracterizaram o apelo à sensibilidade religiosa como um

“subdesenvolvimento político”<sup>52</sup>. Rossi se defendeu, dizendo que sua tática era decorrente da natureza de campanhas modernas, televisivas: “você tem de falar algo que desperte o inconsciente coletivo. Não adianta detalhar programa de governo”.<sup>53</sup> Poderia ter acrescentado que FHC somente concluiu seu programa de governo na véspera da eleição. De fato, falar em “guerra santa”, como fez a mídia e a campanha Covas, é tanto estratégia quanto o que fez o próprio Rossi, estratégia para combater um candidato ostensivamente evangélico.

No Piauí, o candidato vencedor, conhecido por Mão Santa, era uma espécie de Francisco Rossi católico, com fama de milagreiro e um discurso messiânico. Comparava-se com Moisés e dizia que governaria inspirado nos dez mandamentos<sup>54</sup>. Mas o seu registro católico devocional não despertou a controvérsia que Rossi suscitou em SP.

De fato, Covas também criou um comitê evangélico no segundo turno, usando as mesmas táticas de aproximação com pastores. A Universal não apoiou Rossi, mostrando que os apoios não seguiam uma lógica teológica ou denominacional simplista. A Universal não se deixa contaminar por triunfalismos que ela própria não controle. Para ela, a questão da identidade evangélica ficou subordinada à estratégia de conquista de hegemonia no meio evangélico, e ao desejo de granjear a simpatia do novo governo federal.

Rossi representava um fenômeno novo no Brasil: um político de carreira que se convertia e continuava sua carreira dentro do registro evangélico. Político destacado desde 1972 quando se elegeu prefeito de Osasco, Rossi somente entrou na igreja evangélica (uma comunidade independente carismática) há um ano e meio, batizando-se no início da campanha eleitoral. Como seus adversários gostavam de dizer, já passou por cinco partidos e três religiões. O elemento de continuidade parece ser o Bradesco: os vínculos com o falecido fundador Amador Aguiar, protestante, são antigos, e o pastor de sua igreja é ninguém menos do que o vice-presidente atual do Bradesco. Como político que se tornou evangélico, Rossi lembra mais o fenômeno guatemalteco do que a média da política evangélica brasileira até agora. Junto com Nilo Batista, pode ser sinal de uma nova relação entre religião evangélica e política.

O caso teve grande apelo ao triunfalismo evangélico, a idéia difundida de que os evangélicos têm um destino manifesto e direito divino de governar o país. Em nome do CNPB, o presidente de Madureira, Manoel Ferreira, conclamou todos os evangélicos a fazer campanha por Rossi.<sup>55</sup> O mesmo Ferreira, em outra ocasião, explicou a razão: “Como seres espirituais, nascidos de novo, somos a ‘nata da sociedade’. A igreja está em nível superior a todos os homens normais... porque a igreja tem a resposta que os políticos procuram... a resposta para todos os problemas que inquietam nossas autoridades governamentais... Com a atuação definida e efetiva da igreja na política, haverá um futuro glorioso.”<sup>56</sup>

Expressão a nível proporcional desse triunfalismo foi a candidatura do pregador de televisão Lamartine Posella, ligado a uma igreja batista carismática. Lamartine, jovem televangelista de família de empresários, teve o apoio de uma profecia de uma das figuras máximas do televangelismo brasileiro, Valnice Milhomens, bem

como do líder da Igreja Renascer, Estevam Hernandez. Como o ouvimos afirmar uma vez: “Se um dia (nós evangélicos) vamos dominar literalmente na terra, por que hoje não podemos começar, como antegosto, a tomar o poder?” Este direito divino de governar se liga com conceitos teológicos de “batalha espiritual”, uma cosmovisão fortemente dualista. “O caos social, político e econômico é decorrência... das maldições espirituais que repousam sobre o nosso país [a idolatria, o espiritismo...]. Tais maldições espirituais repercutem diretamente no mundo tangível e se expressam em morte, miséria, fome, prostituição, esfacelamento moral da família e das instituições políticas e econômicas. A transformação do Brasil, assim, há de começar necessariamente pela restauração espiritual da nação... Deus está levando homens cheios do Espírito... para a tomada dos postos de comando.”<sup>57</sup> Lamartine, que se candidatou pelo PP, só não se elegeu por problema de legenda, tendo 55.000 votos. Em Minas Gerais, no entanto, Herculano Anghinetti, que atribui as CPIs de 1993 à “grande batalha espiritual travada pelo povo de Deus contra as potestades [demoníacas]”, elegeu-se.

Embora o triunfalismo e o corporativismo às vezes se misturam, o segundo ainda é mais forte, sobretudo por causa da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), cujos deputados dizem claramente que estão em Brasília para defender os interesses institucionais de sua igreja. Como diz um jornal evangélico: “Nós cristãos... devemos ocupar posição junto ao governo dominante, visando benefício da obra de Deus... [cooperando] ativamente com as igrejas... que às vezes estão carentes por falta de recursos financeiros.”<sup>58</sup>

A IURD, fundada num subúrbio carioca em 1977, continua em franca expansão, com quase 2.000 templos no Brasil e filiais em mais de 30 países. Cresce na área social também, através de um convênio com a Sociedade Pestalozzi, entre outras atividades. Nisso, podemos ver um efeito da concorrência com Caio Fábio. A visibilidade social dos evangélicos os têm levado a reativar a antiga tradição de investimento em obras sociais, mesmo por parte de setores pentecostais sem tradição nesse campo.

Em Portugal, além de um crescimento rápido, a IURD acaba de fundar um partido político, o Partido da Gente. Qual seria a atração da IURD (inclusive para estudantes de Coimbra) num país em que todas as igrejas evangélicas são pequenas? Talvez tenha a ver com o momento vivido por Portugal com a entrada na Comunidade Européia e o desenvolvimento brusco que, por um lado, cria oportunidades para quem sabe aproveitá-las e, por outro lado, cria angústia em quem se sente deixado para trás ou cujo estilo de vida tradicional está ameaçado. Isso criaria uma brecha pela Teologia da Prosperidade que a IURD propaga, e também novas aberturas sociais para os protestantes.

No Brasil, sem necessitar criar um partido próprio, a IURD sobe rapidamente na política. Nas eleições de 1994, aumentou sua representação federal para seis e a representação estadual para o mesmo número. Além disso, conquistou uma secretária estadual e pela primeira vez arriscou uma candidatura majoritária.

Nos três Estados onde tem mais força (Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia), apoiou candidatos vencedores a governador. O caso mais significativo foi o do

Rio. Ao contrário de 1989, a aliança principal da Universal não foi com um candidato a presidente, mas com o candidato do PSDB ao governo estadual, Marcello Alencar. Alencar foi o único político autorizado a permanecer no palanque enquanto Macedo discursava na grande concentração no Aterro do Flamengo em junho. Parte do acordo foi que a secretaria do trabalho e ação social seria entregue à Universal. Quando o deputado federal Aldir Cabral assumiu a pasta em janeiro de 1995, o Globo reclamou que os cargos principais do órgão estavam sendo loteados entre pastores da IURD e que fiéis da igreja recebiam informações privilegiadas a respeito de empregos oferecidos pelo setor privado via o Sistema Nacional de Empregos.

O caso representa um novo patamar na atuação política da IURD; antes restrita a cargos proporcionais, agora mostra ambição de cargos executivos e a conquista de respeitabilidade entre a elite política. Ter na mão a área social de um governo estadual aumenta em muito o poder de fogo da igreja.

Outra evidência de um novo patamar de ambições foi a candidatura ao Senado de Jorge Boaventura. Jornalista, colaborador semanal em *O Estado de São Paulo* e conselheiro da Escola Superior de Guerra (mais um exemplo das muitas entradas da IURD entre militares, mostrando a capacidade de Macedo de se proteger através de alianças estratégicas em vários setores sociais), Boaventura é de formação católico-militar clássica, na linha do "ocidente cristão". Apesar dos evidentes vínculos com um modelo clássico e elitista, ele se tornou apresentador de programas jornalísticos da Rede Record e, em 1994, membro da IURD. Foi uma escolha sábia para lançar a primeira candidatura Universal a cargo majoritário para o qual o voto da igreja não basta. Boaventura tem muitos vínculos extra-eclesiásticos e uma identidade que não depende tão estreitamente da IURD. Teve 500.000 votos, 6% do eleitorado carioca. Embora muito aquém do necessário para se eleger, serviu para aumentar o poder de barganha da igreja no futuro.

## Conclusões: Os Pentecostais e a Democracia

Não devemos nos iludir com o barulho que alguns grupos evangélicos fazem nas eleições brasileiras. A sonoridade muitas vezes é sinal de que ainda são, em boa parte e malgrado suas pretensões, relativos *outsiders*. A atuação da Igreja Católica, que ocorre mais nas cúpulas e nos bastidores, reflete as linhas diretas com o poder de que desfruta tradicionalmente. A exemplo do PT, a militância e barulho evangélicos refletem mais seu *status* de força emergente de origem popular do que seu real poder de fogo atual.

Mas, sem dúvida, este poder aumenta. Uma evidência disso é a capacidade de influenciar a ação de outros atores no campo político. O *Correio Afro* (das religiões afro-brasileiras) afirma que "há uma inquietação no ar quanto à... comunidade terreiro... eleger seus legítimos representantes... Preocupa-nos a contínua falta de um representante legítimo de nossa religiosidade, que defenda nossos direitos... deixando que outras religiões elejam cada vez mais grande número de representantes." No Rio de Janeiro, duas candidatas disputaram a Assembléia

Legislativa em nome dos terreiros.<sup>59</sup> Mas é difícil imitar a estratégia política dos evangélicos. Como mostrou a pesquisa do Datafolha, somente 1,3% dos eleitores brasileiros se identificam como adeptos da umbanda e das religiões afro-brasileiras. Isso é muito pouco para uma atuação nos moldes evangélicos; sua influência na sociedade é mais difusa e mais difícil de traduzir em cacife eleitoral. Como o número dos que vivem a religião comunitariamente é pequeno e a orientação ética é de natureza diferente (“as noções de certo e errado pautam-se pelas relações entre cada fiel e a divindade que o protege” [Prandi & Pierucci 1994:12]), estes grupos não conseguem uma presença política compatível com sua inegável influência cultural.

Da mesma forma, os evangélicos influenciam as práticas políticas dos atores seculares. Mesmo a esquerda começa a buscar candidatos evangélicos que possam somar votos para a legenda, e há até casos do que parecem ser conversões interesseiras em épocas eleitorais por parte de políticos de esquerda, um costume antes restrito a outros pontos do espectro ideológico.

As práticas pentecostais passam a influenciar as igrejas históricas. Estas começam a se incomodar com a nova política evangélica, seja por razões ideológicas ou por ciúmes institucionais, e já se “pentecostalizam” politicamente. Em 1994, a Igreja Metodista deu mais espaço interno para candidatos pertencentes à igreja divulgarem seus nomes e idéias; a Igreja Presbiteriana do Brasil preocupou-se em dizer quantos deputados presbiterianos foram eleitos (após o quase desaparecimento destes em 1990); e a cúpula da Igreja Presbiteriana Independente (IPI) não só continuou se candidatando, como fizera em 1990, mas buscou oficializar suas candidaturas nos moldes pentecostais. “Eis os nossos candidatos... que representarão a IPI na política brasileira”, diz o órgão oficial.<sup>60</sup> O candidato a estadual (em São Paulo) se elegeu. Não sabemos qual a proporção de votos que teve da igreja, mas o caso é interessante por contrariar a (socio) lógica do tipo “denominação”. Sem a instigação pentecostal desde 1986, o caso dificilmente aconteceria.

Ao mesmo tempo, pela necessidade de ter um papel público mais justificável em termos seculares, e para concorrerem internamente com a ação de outros segmentos evangélicos, os pentecostais se vêem obrigados a desenvolverem uma ação social que sua teologia costumava ver como irrelevante.

Apontamos, no caso Rossi, a possível evolução de uma política protestante brasileira nos moldes da Guatemala dos últimos anos. Mas ainda assim, o Brasil continua como caso historicamente singular na sua relação entre a política nacional e as seitas conversionistas cristãs. A política corporativa pentecostal representa um perigo para a democracia? A pergunta não tem uma resposta simples.

Há vários fatores que sugerem que a religião evangélica, e sobretudo a pentecostal, poderá ser positiva para a democracia latino-americana, ou pelo menos não representará um perigo. Ao contrário do fundamentalismo islâmico, é basicamente dividida, sendo produto da tradição voluntarista. Por mais que cresça, não poderá formar uma neo-cristandade protestante. O fato de que a religião que mais cresce no Brasil e que tem mostrado mais ambição política é institucionalmente dividida e opera num formato pluralista é bom para a democracia.

Para alguns autores, as práticas internas do pentecostalismo têm um valor democrático intrínseco, sendo valorizadoras da dignidade individual e formadoras de lideranças. Mesmo reconhecendo que estas lideranças são freqüentemente autoritárias, as seitas podem constituir baluartes contra a massificação da indústria cultural (por exemplo, na resistência do membro da Universal em acreditar na Globo). E o sectarismo latino-americano pode seguir o precedente histórico dos Estados Unidos comentado por Weber, de que “uma das características da democracia especificamente americana é precisamente de que ela não constitui um monte informe de areia, composto de indivíduos, mas um animado complexo de associações rigorosamente exclusivas, embora voluntárias (...), produto de um processo de secularização. Sua posição é consequência da importância muito mais exclusiva do protótipo dessas associações voluntárias, ou seja, as seitas” (Weber 1982:356-358).

De qualquer forma, a política corporativa tem o efeito de provocar a concorrência ideológica interna. Mesmo no jornal oficial da Assembléia de Deus há sinais do crescimento de outro conceito de política: do cidadão livre que entra num partido sem envolver a igreja e como instrumento do Reino de Deus. Muitos pentecostais não obedecem o conselho eleitoral do pastor e, mais importante, não se sentem maus pentecostais ao fazê-lo. O pentecostalismo é um ramo do cristianismo e sujeito ao impulso ético universalista deste. No campo evangélico mais amplo, iniciativas recentes como a AEVB e o fortalecimento relativo de uma esquerda democrática evangélica apontam no mesmo sentido. Certamente, não devemos imaginar, como faz o laicismo militante, que a presença religiosa na política seja em si uma ameaça à democracia. A pesquisa do Datafolha não encontrou diferenças significativas entre as opiniões pentecostais e as da população geral a respeito das instituições e regime democráticos.

Não há evidência para a tese de que o crescimento evangélico se vincule necessariamente a momentos de repressão política. No Brasil, o crescimento tem sido tão ou mais rápido em períodos democráticos; na Argentina, a decolagem evangélica foi com a redemocratização. Nem há evidência de que governos relativamente abertos de esquerda prejudiquem o crescimento: o pentecostalismo chileno seguiu crescendo no governo Allende, e os evangélicos foram de 5% a 15% durante o período sandinista na Nicarágua.

Por outro lado, há certos motivos para preocupação. O Datafolha descobriu que os pentecostais têm bem menos apego às liberdades de organização e expressão (exceto, é claro, à liberdade religiosa, que é a sua redução corporativista). Embora os políticos pentecostais estejam espalhados por vários partidos, suas atitudes não são valorizadoras do sistema partidário em si.

Até agora, a política pentecostal não tem apoiado a idéia de uma correspondência entre doutrina e política, segundo a qual o protestantismo seria necessariamente favorável a uma política universalista e ética, ao contrário da umbanda com sua rede celestial de patronagem. Não podemos simplesmente ler as implicações para a democracia a partir da doutrina religiosa.

Estamos numa situação *sui generis* de crescimento sectário rápido num contexto

democrático. As tendências triunfalistas e corporativistas levam em si perigos para a democracia. O sectarismo tem dificuldade em elaborar uma perspectiva universalista da política porque sempre foi excluído ou auto-excluído de tais preocupações. Não há projeto para a sociedade no pentecostalismo brasileiro. O corporativismo enfatiza a conquista de um lugar na religião civil, as questões morais, o anti-comunismo e um governismo pragmático que busca maximizar os retornos. O fisiologismo reflete o conceito sectário de missão. Para garantir as melhores condições de funcionamento para a igreja, aceitam-se os acordos. Isso não é ingenuidade frente ao poder, mas um pragmatismo autorizado pela visão sectária do mundo. Os benefícios recebidos não são vistos como traição à mensagem evangélica, mas como um imposto que o poder "mundano" paga à verdade. Não é constantinismo (a oficialização da igreja pelo poder temporal); é a apropriação do Estado pela seita.

"Somente os eleitos de Deus devem ocupar os postos-chave da nação", diz um líder da Assembléia de Deus.<sup>61</sup> É difícil para a seita imaginar outro papel político para si mesma. Sempre se viu como moralmente superior. Assim, com relação ao poder temporal, tem dificuldade em se ver como uma participante entre outros. Só admite ser marginalizada ou ser "cabeça".

Na especificidade da situação brasileira, na qual não estamos no denominacionalismo estabelecido dos Estados Unidos onde a separação de igreja e Estado faz parte do mito fundante e limita todos os atores políticos, não podemos ser tão otimistas quanto autores como Martin (1990). No Brasil, a "lógica" da religião voluntarista pode perder força no novo padrão híbrido que se forma, no qual a velha lógica da igreja monolítica não desapareceu por completo. O poder já desequilibrador da Igreja Universal do Bispo Macedo talvez seja prenúncio do que poderá acontecer, nas águas ainda desconhecidas nas quais a política protestante brasileira começa a navegar.

## Notas

<sup>1</sup> Professor de sociologia na Universidade Federal de São Carlos. A pesquisa foi realizada por uma equipe coordenada pelo autor e integrada por Alexandre Brasil Fonseca, Ricardo Muniz e Ziel Machado. Agradecemos a ajuda recebida de várias pessoas, especialmente de Marco Aurélio Vicente.

<sup>2</sup> **O Estado de São Paulo**, 19/10/94, p.A2.

<sup>3</sup> 27/10/94, p.A3.

<sup>4</sup> 26/10/94, p.A3.

<sup>5</sup> Quando ocorrem em itálico, *seita*, *denominação* e *igreja* têm o seu sentido técnico, consagrado na sociologia da religião por Weber,

Troeltsch, Niebuhr e outros, sem qualquer conotação pejorativa.

<sup>6</sup> Estimativa baseada numa extrapolação dos últimos dados oficiais disponíveis (o censo de 1980 e uma amostragem por domicílio [PNAD] de 1988). Uma pesquisa de intenção de voto do Datafolha em 1994 (Prandi & Pierucci 1994) deu 13,3% de evangélicos entre os eleitores. A porcentagem baixa pode refletir a maior presença de evangélicos (sobretudo pentecostais) entre os não-eleitores (35% da população). Estes são analfabetos, velhos e crianças, categorias nas quais, segundo a própria pesquisa e o censo de 1980, podemos esperar forte presença pentecostal.

<sup>7</sup> Dados da Fundação Seade, **Folha de São Paulo**, 20/4/95, p.3-1.

8 **Folha de São Paulo**, 27/1/95 p.3.

9 **Convergência** (da AEVB), 3, 2, 1994, p.4.

10 Ventura 1994:129; **Veja**, 26/10/94.

11 O Brasil ocupa o segundo lugar mundial na produção de programas evangélicos de televisão (Freston 1993:135).

12 Entrevista na **Folha de São Paulo**, 5/12/94 p.1-4.

13 Entrevista na **IstoÉ**, 25/1/95, p.4-7.

14 10/8/94.

15 **Imprensa Cristã** (Vilhena-RO) 6/94 p.2.

16 **Mensageiro da Paz**, 4/94.

17 **Veja**, 29/12/93, p.7-9.

18 Pr. José Wellington, **Folha de São Paulo**, 19/2/95, p.10-6.

19 Outro escândalo nas eleições envolveu o ex-deputado da Assembleia de Deus (Madureira), Sotero Cunha, o qual foi o primeiro candidato a ter a sua prisão decretada no caso das fraudes que levaram à anulação da primeira eleição proporcional no Rio de Janeiro.

20 Sobre a Confederação Evangélica do Brasil, ver Freston 1993:133, 230-232.

21 Sobre a Associação Evangélica Brasileira, ver Freston 1993:133-134, 272.

22 Ver Freston 1994b sobre a estrutura oligárquica da AD que permitiu este fenômeno.

23 **Correio Braziliense**, 3/9/93, p. 9.

24 Bispo Carlos Rodrigues, na **Folha de São Paulo**, 27/7/94, p. 1-8.

25 Associação de Homens de Negócio do Evangelho Pleno, entidade dedicada à evangelização de empresários e executivos (ver Freston 1993:119-121).

26 Comunidade carismática de São Paulo com penetração na cultura jovem e bastante atuante na mídia (Freston 1993:115).

27 Sobre as características das novas comunidades carismáticas de classe média, ver

Freston 1993:114-119.

28 Penso nas rivalidades entre a IURD e a Nova Vida (da qual Macedo saiu); entre Madureira e a Convenção Geral da AD; e entre as Comunidades centradas em Brasília e as centradas em Goiânia.

29 Carta circular do presidente da AEVB aos filiados, julho de 1994.

30 **IstoÉ**, 25/1/95.

31 "De acordo com auditoria do Ministério da Saúde, a OVG, mesmo sem prestar serviços médicos, recebe uma cota mensal de 2.700 Autorizações de Internação Hospitalar, o equivalente a CR\$256 milhões por mes... Também é suspeita de reter irregularmente esses recursos e superfaturar suas compras" (**O Globo**, 29/5/94, p. 5).

32 **Voto sem Medo** (publicação do Comitê Evangélico Pró-Lula, Benedita e Bittar).

33 **Ultimato**, 9/94, p.17.

34 **Folha Universal**, 22/5/94

35 **Ibid.**, 15/5/94.

36 **Ibid.**, 19/6/94.

37 **Ibid.**, 10/7/94.

38 **Ibid.**, 19/6/94.

39 **Ibid.**, 26/6/94.

40 **Ibid.**, 17/10/93.

41 **Folha de São Paulo**, 12/6/94, p. 1-15.

42 **O Estado de São Paulo**, 10/7/94, p.A11.

43 **O Mensageiro da Última Hora**, (Mato Grosso) julho-agosto de 1994.

44 Citado em **Contexto Pastoral**, setembro-outubro de 1994, p.4

45 "As Eleições de 1994" (Carta Pastoral do Colégio Episcopal da Igreja Metodista).

46 **Estandarte**, agosto de 1994, p.3.

47 Sobre a política evangélica até 1992, ver Freston 1993.

- 48 **Mensageiro da Paz**, setembro de 1987, p. 17.
- 49 **Jornal do Brasil**, 7/12/94.
- 50 **O País**, 27/11/94 p.9.
- 51 No programa *Opinião Nacional*, da TV Cultura.
- 52 Gilberto Dimenstein, na **Folha de São Paulo**, 11/10/94, p.1-2.
- 53 *Ibid.*, 23/10/94, p.1-14.
- 54 *Ibid.*, 16/11/94, p. Esp-14.
- 55 *Ibid.*, 11/9/94, p.1-5.
- 56 **O Semeador**, agosto de 1994, p.3.
- 57 Lamartine Posella, em **Integração Cristã**, II, 3, 1994, p.5.
- 58 **Correio Cristão**, setembro de 1994, p.2.
- 59 **Correio Afro**, junho de 1994, p.2.
- 60 **Estandarte**, setembro de 1993, p.7.
- 61 **Mensageiro da Paz**, setembro de 1986, p.15.

## Bibliografia

- Brusco, Elizabeth.  
1993. "The Reformation of Machismo in Colombia" in Garrard-Burnett, V & Stoll, D. (orgs.) **Rethinking Protestantism in Latin America**, Philadelphia, Temple University Press, p.143-158.
- Burdick, John.  
1993. **Looking for God in Brazil**, Berkeley, University of California Press.

Freston, Paul.  
1993. "Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment", tese de doutorado, Universidade de Campinas.

Freston, Paul.  
1994a. "Popular Protestants in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations", **Social Compass**, 41, 4, dezembro, p. 537-570.

Freston, Paul.  
1994b. "Uma Breve História do Pentecostalismo Brasileiro: I. A Assembléia de Deus", in Antoniazzi, A. et alii, **Nem Anjos Nem Demônios**, Petrópolis, Vozes, p. 67-99.

Martin, David.  
1990. **Tongues of Fire**, Oxford, Blackwell.

Niebuhr, H. Richard.  
1929. **The Social Sources of Denominationalism**, Cleveland, World Publishing Co.

Prandi, R. & Pierucci, A. F.  
1994. "Religiões e Voto no Brasil", trabalho apresentado no Congresso da Anpocs, novembro de 1994, Caxambu-MG.

Soares, Luiz Eduardo.  
1993. "A Guerra dos Pentecostais contra os Afro-Brasileiros: Dimensões Democráticas do Conflito Religioso no Brasil", **Comunicações do ISER**, 44, pp. 43-50.

Weber, Max  
1982. "As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo", in Mills & Gerth (org.), **Ensaio de Sociologia**, Rio de Janeiro, Zahar, p. 347-370.

Wilson, Bryan.  
1970. **Religious Sects**, London, World University Library.

---

# Resenhas

---

## Candomblé: Vitalidade e Transformação na Cidade

**Emerson Giumbelli**

Antropólogo, Doutorando

PPGAS/ Museu Nacional

**Gonçalves da Silva, Vagner.**

*Orixás da metrópole.*

Petropolis, Vozes, 1995, 325pp.

Observações e entrevistas realizadas, com variados graus de profundidade, em cinquenta terreiros de candomblé ou de umbanda na região metropolitana de São Paulo: esta a origem do material de que se serve Vagner Gonçalves da Silva para a elaboração de *Orixás da Metrópole*. Mas não só, pois a pesquisa contou ainda com a sistematização de inúmeras informações a partir de um mapeamento dos vários espaços, fora dos terreiros, nos quais as religiões afro-brasileiras, e especialmente o candomblé, marcam sua presença: ruas, praias, cemitérios; jornais, rádio, televisão; textos, núcleos de concentração, instituições. A variedade e multiplicidade das fontes de pesquisa reflete, de fato, a ambição dos objetivos deste trabalho, originalmente uma dissertação de mestrado apresentada em 1992 ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, onde o autor atualmente leciona. Trata-se, ao mesmo tempo, de “dimensionar o significado atual da presença do candomblé na metrópole” (16) e de perceber como os grupos afro-brasileiros vivenciam o patrimônio de sua cultura religiosa, atualizando-a e sujeitando-a a transformações. Interessa, sobretudo, demonstrar como, em uma cidade como São Paulo, o candomblé, ao sobreviver, precisou “representar essa cidade para si próprio” - apropriando-se de seus espaços e dialogando com suas instituições, tornando-se parte de seu amplo mercado de bens

simbólicos - e “se fazer representar para a cidade” - ganhando especificidade frente a outros grupos (especialmente a umbanda) e desenvolvendo sua vocação de religião universal, aberta a indivíduos de todas as classes e cores (289).

Ao definir deste modo o seu objeto, pretendendo problematizar a construção das religiões afro-brasileiras a partir de espaços e de variáveis não restritas aos terreiros, o autor retoma uma preocupação bastante recorrente neste tipo de estudos, a das formas de inserção de tradições africanas em sociedades bem distantes daquelas que lhes deram origem. Entretanto, suas análises e suas soluções revelam-se originais na medida em que não tratam religião e sociedade moderna como termos essencialmente antinômicos (o que permitiria, por exemplo, explicar o primeiro pelo segundo), procurando, ao contrário, apreender as transformações mútuas que possibilitam a persistência do candomblé na cidade. Daí que os capítulos iniciais sejam dedicados, o primeiro, a justificar positivamente o lugar ocupado pelo sagrado e pela magia atualmente - expresso no prestígio adquirido pelas religiões afro-brasileiras e pelos grupos e serviços esotéricos - na cidade secularizada e no cotidiano de muitos de seus habitantes; o segundo, a demonstrar como na tradição de estudos que vai desde Nina Rodrigues, passando por Arthur Ramos e Édison Carneiro, até Bastide, sempre se tendeu a conceber a cidade enquanto força desagregadora dos cultos originais e autênticos. Contrapondo-se a tais visões e valendo-se de referências que conjugam o culturalismo estruturalista de Marshall Sahlins, várias reflexões sobre construção de identidades étnicas e a literatura mais recente sobre candomblé no Brasil, as análises contidas no livro pretendem acompanhar “o diálogo da cultura religiosa afro-brasileira com a cidade e o mundo moderno” (73).

Os capítulos propriamente etnográficos do livro são atravessados por dois eixos que, mesmo se entrecruzando, retêm uma certa autonomia a ponto de identificarem ênfases diferenciadas de análise. O primeiro deles expressa-se sobretudo na apresentação da “estrutura religiosa do candomblé” (título do quarto capítulo), através dos momentos privilegiados da sua atualização, que são os rituais de iniciação, os “toques” e “festas” públicos e as “obrigações” dos iniciados. O autor procura demonstrar como a cosmologia que sustenta essa estrutura perpetua-se pela sua acomodação às condições da vida urbana (diminuição do tempo de recolhimento durante iniciação, substituição das navalhas por lâminas descartáveis, moderação das interdições após iniciação, festas em horários que não perturbem a vizinhança) e pela absorção de padrões e exigências do mundo urbano (lojas que vendem o “enxoval do santo”, contratação de serviços de *buffet* em festas). Processos semelhantes ocorrem nas formas pelas quais o candomblé apropria-se dos espaços urbanos, descritas no capítulo seguinte (“o terreiro e os usos religiosos da cidade”). Assim, quanto aos terreiros, se sua presença disseminada pela Grande São Paulo é sinal da legitimidade conquistada pelas religiões afro-brasileiras, eles tiveram de

se adaptar tanto às instituições e aos estilos de vida urbanos, quanto ao padrão de vida de seus mantenedores. O autor chama a atenção para a plasticidade e a capacidade de ressignificação das representações cosmológicas do candomblé, possibilitando sua atualização em condições bastante diversas. No mesmo sentido são interpretados a presença de devotos e grupos afro-brasileiros nas praias, lagos, rios e córregos de São Paulo e adjacências; o recurso às milhares de lojas de artigos religiosos para a obtenção das folhas necessárias aos rituais; a utilização de cemitérios e outros lugares públicos para a colocação de “ebós” ou “despachos”; e a ocupação de espaço nos meios de comunicação (exemplos são as previsões na TV e os anúncios de serviços nos jornais). O reconhecimento governamental - expresso seja na destinação de setores de praias e cemitérios para realização de rituais, seja na cessão de imóveis ou no tombamento de terreiros como patrimônio cultural - é apontado como indicador do grau de legitimidade social conquistado pelas religiões afro-brasileiras.

O outro eixo que serve para estruturar as análises contidas no livro refere-se às formas de classificação e aos processos de definição de identidades que conformam “o campo religioso afro-brasileiro em São Paulo”. Este é o título do terceiro capítulo, onde o autor pretende apresentar esse campo segundo uma “descrição polifônica”, contemplando o “diálogo que os terreiros estabelecem entre si e os vários jogos de espelhos que refletem as fronteiras dos ritos e definem as famílias-de-santo” (76). Toma-se como ponto de partida as classificações nativas estabelecidas em termos de “nações” (modalidade de rito de um terreiro) e “linhagens” (filiação mítica de um adepto dada pelo pertencimento a uma comunidade religiosa), as quais, juntas, servem para identificar os grupos de candomblé por oposição aos de umbanda. Nesses termos, o candomblé em São Paulo contaria, basicamente, com as “nações” “angola”, “efá” e “queto”, introduzidas, nessa ordem, a partir das décadas de 1950 e 60 e constituídas em torno de personagens (e “linhagens”) cujas raízes situam-se no Rio de Janeiro ou na Bahia.

Nota o autor, entretanto, que, em muitos casos, essas divisões são traídas pelos terreiros, que acolhem práticas de nações diferentes, e também pelo intenso trânsito de adeptos que existe entre eles. Além disso, a própria relação genealógica, em princípio fundamental para a determinação das linhagens, é um ponto cuja importância não é aceita por todos os grupos. Ou seja, as classificações nativas não são constatações de fatos, mas resultados de processos dinâmicos de construção da identidade que remetem para disputas pelo “controle e legitimidade da gestão do saber religioso” (121); assim, devem ser entendidas “a partir da posição estrutural de quem classifica e de quem é classificado” (112). Para os adeptos do candomblé, o que está em jogo é principalmente a distinção em relação à umbanda, através de práticas que, por si só, são, ou deveriam ser, distintas. Contudo, o autor mostra que essa distinção é operada muitas vezes pela ressignificação de elementos que, originários da umbanda,

passam ao candomblé. Daí existirem terreiros que “trabalham” nas duas “linhas” ou são classificados como híbridos (“umbandomblé” e “candombanda”), e se admitirem, sob certas condições, “caboclos”, “exus” e “pombas-giras” no panteão de divindades. É apenas mais recentemente e a partir da iniciativa de alguns líderes de terreiros “queto” que essa convivência tem sido questionada, em nome da fidelidade às origens africanas do candomblé - constituindo o que o autor denomina de processo de “reafricanização do candomblé” de São Paulo.

O último capítulo (“o candomblé no mundo da escrita”) retoma essa discussão a partir da análise das várias formas pelas quais se têm introduzido codificações escritas no universo do candomblé. Um exemplo seriam os “cadernos de fundamentos”, conjuntos de anotações feitas pelos próprios sacerdotes e valorizados pelo conteúdo religioso. Contudo, a ênfase maior recai sobre as etnografias produzidas por pesquisadores e consultadas pelos religiosos e sobre os cursos de cultura iorubana oferecidos em São Paulo. Quanto aos textos etnográficos, produzidos sob exigências acadêmicas, mostra-se como, para os adeptos do candomblé, eles adquirem sentido religioso, servindo enquanto fontes autorizadas para a introdução de mudanças nos rituais e cosmologias de terreiros. Assim, o livro atua de modo a criar uma forma de acesso ao corpo de saberes religiosos que é alternativa à via tradicional (oralizada e condicionada ao segredo ritual), constituindo-se numa espécie de codificação que lega prestígio aos grupos que serviram de informantes para o pesquisador. Por sua vez, os cursos de língua iorubá e de teologia iorubana, oferecidos por diversas instituições e ministrados por professores africanos ou que são pais-de-santo, ganham o estatuto de escolas de formação sacerdotal, alimentando a idéia de que o livro e as etnografias são meios em potencial para a aquisição ou ampliação de conhecimentos. O interesse pelas etnografias e a frequência aos cursos vêm produzindo o que autor chama de “intelectuais orgânicos do candomblé”: adeptos que transitam entre o terreiro e a academia, publicam livros, participam de congressos e viajam à África, tendo uma atuação fundamental para a conformação da tradição religiosa. É entre este grupo de adeptos que estão os principais protagonistas do processo de “reafricanização” no candomblé de São Paulo.

Os dois eixos aqui apresentados como chaves de leitura articulam-se, no texto, na idéia de um “modelo” do candomblé que lhe confere autonomia e identidade (97). Para o autor, esse “modelo” existe apenas na medida em que é atualizado, estando, por isso mesmo, sujeito a modificações e ressignificações, que ocorrem seja pela adaptação ao ambiente urbano, seja por processos manipulativos destinados a diferenciar, através de esquemas classificatórios, o candomblé da umbanda. É isso que lhe permite ora recorrer a um eixo analítico, ora privilegiar o outro. Tal estratégia, no entanto, gera uma espécie de assimetria interpretativa, pois se a cidade é, enquanto força ou contexto, uma variável fundamental nos processos de ordenação interna do campo afro-paulista e na relação com

o “mundo da escrita”, as disputas pelo controle e legitimidade das tradições religiosas são pouco consideradas quando se trata de compreender várias das formas de apropriação do espaço urbano pelo candomblé. E, apesar disso, são os dados etnográficos oferecidos pelo próprio livro que mostram como também nessas situações estão em andamento processos de construção de uma identidade específica em relação aos demais grupos religiosos e de determinação dos agentes mais legítimos para promover alguma forma de codificação do candomblé. Isso aparece de modo indisfarçável no caso do tombamento de um terreiro de candomblé por uma agência estatal: apresentado no livro apenas como a resolução jurídica de uma disputa sucessória já definida no plano religioso, é possível ver nele um momento privilegiado de discussões a respeito da identificação ritual do candomblé e das razões que justificariam uma proteção governamental, com a participação de funcionários estatais, de líderes religiosos, de antropólogos, advogados, políticos e empresários. Outro exemplo: a destinação aos grupos afro-brasileiros, pela prefeitura, de um espaço no cemitério público de Diadema, interpretado como prova da projeção que desfrutam esses grupos na sociedade brasileira atual, foi fruto, na verdade, de uma disputa religiosa e jurídica que mobilizou a ação de uma federação de umbanda e o apoio de um jornal e alguns políticos locais.

Portanto, várias vezes as categorias de “candomblé” e de “cidade” adquirem um estatuto totalizante que ameaça suprimir a complexa multiplicidade de agentes, discursos e códigos que estão em jogo nos muitos processos de interação - tão bem captados na pesquisa etnográfica. O próprio autor parece simplificar seus esforços ao afirmar que pretende constatar que o candomblé ocupa um maior espaço na metrópole (em oposição à repressão no passado) e que, para isso, apresenta-se nesse contexto como uma religião universal (em oposição a uma religião étnica). Na verdade, o livro vai muito mais além, seja pelos vários casos em que a análise procura qualificar esses espaços e essa universalidade com relação ao modo pelo qual são conquistados, seja pelas pistas que oferece para outros fazê-lo.

Sob outros aspectos, entretanto, a ênfase na categoria de “cidade” tem resultados positivos. O livro desenvolve vários argumentos que solapam definitivamente as impressões ou teses de que o candomblé, com a modernização da sociedade brasileira, perderia inevitavelmente espaço para a umbanda. Afinal de contas, até a fronteira de diferenciação entre essas duas religiões é ela própria produto de disputas classificatórias cujas formas e termos dependem de condições societárias. Além disso, o livro tem o mérito de trazer à baila, com a devida riqueza etnográfica, situações que nos interpelam a respeito da própria idéia que temos do que deva ser uma sociedade religiosamente plural e do lugar nela das religiões afro-brasileiras.

## Secularização e Modernidade Religiosa

**Fátima Regina Gomes Tavares**

Pesquisadora do Lab. de Pesquisa social  
IFCS - UFRJ

Doutoranda em Sociologia IFCS - UFRJ

**MIRANDA, Júlia**

*Horizontes de Bruma:  
os limites questionados  
do religioso e do político*

São Paulo, Maltese, 1995

No bojo de uma produção sociológica crescente acerca de uma temática até bem pouco tempo marginal para a área<sup>1</sup>, o trabalho de Júlia Miranda sobre o Cristianismo de Libertação na América Latina traduz-se numa tentativa ousada - e a meu ver, bem sucedida - de reflexão sobre a atualidade da questão religiosa na sociedade ocidental<sup>2</sup>.

No que diz respeito à produção acadêmica e teológica em torno do tema, parece haver hoje em dia um duplo consenso: 1- o caráter plural e multifacetário dos fenômenos religiosos e a conseqüente complexidade dos critérios de abordagem a serem adotados para sua compreensão; 2- para além da diversidade, os movimentos apontam para uma característica comum, qual seja, um discurso que denuncia o fracasso do projeto da modernidade. Esse consenso, no entanto, em nada minimiza a sensação de perplexidade diante desta "realidade" que se encontra, mais do que nunca, na ordem do dia, atravessando pesquisas e discussões sobre o tema.

A despeito de abordar uma questão que, num primeiro momento, poderia ser identificada como pontual e circunscrita à um campo delimitado de análise, a autora pretende dar conta de uma reflexão muito mais ampla

---

<sup>1</sup> Para uma exposição do lugar conferido à temática religiosa no âmbito da produção sociológica no Brasil a partir da década de 30, ver Alves, Rubem A., "A Volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil" in **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, n. 3.

<sup>2</sup> Segundo a autora, no conjunto dos fenômenos observados, podem ser distinguidos três classes distintas: a ascensão dos "novos movimentos religiosos"; o recuo do cristianismo; os movimentos que vinculam o religioso e o político, sejam eles de origem cristã, judia ou islâmica..

do que a princípio o "recorte" escolhido poderia requerer. A articulação entre a problemática mais geral ao campo religioso e a especificidade do cristianismo de libertação e de sua teologia é feita com maestria, de modo a compor um quadro bastante claro das implicações e dos limites do objeto tratado no âmbito do contexto da modernidade religiosa.

Seguindo esta linha de raciocínio, a autora, logo no início do trabalho, chama a atenção para a importância de se repensar a atualidade do fenômeno religioso em sua estrita relação com a problemática mais geral da modernidade. O que se pretende redescobrir, portanto, não diz respeito somente à uma esfera de sentido relativamente autonomizada, mas antes, à própria dinâmica da redefinição de fronteiras verificadas no âmbito da modernidade e que informa diretamente a problemática dos movimentos políticos-religiosos.

O caminho de compreensão da atualidade do fenômeno religioso apresentado no trabalho, passa pela própria problematização das representações em torno do que se convencionou chamar de modernidade, com ênfase especial em uma delas: aquela que reivindica como condição de sobrevivência a supressão da religião, por entender que a estrutura cognitiva da sua visão de mundo apresenta uma incompatibilidade de fundo com relação à primeira. Uma representação que, como bem lembra a autora, respaldou sua legitimidade numa interpretação um tanto apressada do conjunto da obra dos clássicos da sociologia, em especial da contribuição de Max Weber.

No âmbito da constatação desta suposta dicotomia - entre modernidade e religião - é que se encontrariam inúmeras abordagens de desqualificação da importância do fenômeno religioso na atualidade, abordagens hoje um tanto *démodé* e que já não atraem mais nenhum adepto dado o seu *gap* em relação à atual "efervescência" religiosa; mas também àquelas - mais sutis - que orientam suas análises por um suposto "retorno do religioso", fruto dos dilemas atuais postos pela modernidade, o que acaba por associá-los, no fim das contas, à um certo irracionalismo típico dos períodos de crise e sem maiores conseqüências do ponto de vista institucional. Recorrendo à Jacques Grand'Maison - que tem analisado o fenômeno a partir da sociedade canadense - a autora afirma que: "A crise não é religiosa, mas secular, e é nesse nível que se deverá buscar as soluções. O autor reconhece o fato incontestável da secularização, mas está seguro que ela, no plano ideológico, operou o desaparecimento do sagrado. (...) E ele adverte: corremos o risco de fazer atualmente a mesma coisa, criando uma 'ideologia do retorno' do religioso, que encobre o secular. As ideologias do retorno ocultam exatamente o que existe de liberador na secularização - diz ele." (pp. 46-47).

A pergunta, no entanto, continua no ar: se é limitada a perspectiva que articula o "retorno do religioso" à crise da modernidade, como compreender a atualidade do fenômeno que, a despeito da variedade de experiências, parece invocar um discurso de confronto aos valores da

modernidade, ao mesmo tempo em que apresenta um padrão cognitivo de adaptação à mesma, sendo mesmo qualificada por alguns estudiosos como sua "expressão mais radical"<sup>3</sup>?

O ângulo de análise a ser buscado, portanto, deve privilegiar o que há de "novo" neste cenário, conferindo visibilidade à polissemia do religioso num contexto de radicalização constante do projeto da modernidade<sup>4</sup>. Para tanto, o caminho apontado pela autora segue a mesma linha de análise da socióloga das religiões, Danièle Hervieu-Léger, cuja contribuição principal reside na tentativa de esclarecimento do "curto-circuito" (p. 64) em que se encontraria o debate. Diferentes planos de análise se entrelaçam, ao se confundir duas ordens de questões distintas: "A primeira diz respeito às relações existentes entre crescimento do religioso e a conjuntura econômica, política, cultural e social das sociedades em que ele se verifica. Ou seja: esse renovado interesse religioso é fruto da crise da modernidade, incapaz de manter as 'promessas' que ela continha? A segunda coloca a questão das próprias produções religiosas da modernidade. Essa nova consciência religiosa não seria uma expressão da modernidade enquanto tal?" (p. 63).

A alternativa apresentada para saída deste impasse situa-se ainda no âmbito das contribuições de Hervieu-Léger, quando de sua proposta de se repensar o fenômeno enquanto um "amplo processo de recomposição do campo religioso" (p. 67). Busca-se, com isso, a problematização de uma noção pouco analisada pelas ciências sociais: a questão da secularização, cuja visão empobrecedora que costuma associá-la ao movimento de recuo da religião face à modernidade, acaba perdendo de vista toda a produção religiosa intrínseca à esta, sob pena de mergulhar num paradoxo analítico sem saída.

Mas o labirinto possui uma saída, e esta parece ser a ampliação e problematização do tipo-ideal de modernidade, este pensado como um processo que, se por um lado, no âmbito da sua dimensão histórica dissolve a religião; por outro, reconstrói permanentemente o lugar da utopia - inclusive a religiosa - neste processo. O caminho, portanto, para se transcender este aparente paradoxo parece ser o de seu próprio reconhecimento: "Aplicadas ao estudo dos novos movimentos religiosos, as considerações anteriores levam a entendê-los como manifestações que se alimentam das contradições da modernidade exatamente porque ela é

---

<sup>3</sup> Dentre as diversas abordagens que enfatizam este viés interpretativo, ver especialmente, Soares, Luis Eduardo, "Religioso por Natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil" in **O Rigor da Indisciplina**, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1984.

<sup>4</sup> Esta concepção de radicalidade crescente do projeto da modernidade como fruto de seu caráter auto-reflexivo encontra-se referenciada em Giddens, A., **As Conseqüências da Modernidade**, São Paulo, UNESP, 1991, especialmente os capítulos I e V.

intrinsecamente contraditória, e não somente porque ela é incompleta ou se mostra temporariamente incapaz de resolver todos os problemas de uma conjuntura particular.” (p. 94). A possibilidade de reconhecer na multiplicidade das experiências religiosas um movimento mais amplo de recomposição do campo religioso, enriquece, portanto, a própria discussão dos caminhos e descaminhos de uma construção histórica denominada “modernidade” onde, no âmago mesmo da sua identidade ela se reconhece como problemática.

Neste sentido, a própria idéia de modernidade parece carregar em si mesma uma ambigüidade profunda e inquietante, comprometendo, consequentemente, todo o debate em torno da questão da pós-modernidade. Ela parece propiciar como auto-imagem a idéia contínua da insegurança e do risco, proveniente deste “vício do novo” que ela propicia.

A possibilidade de uma revisão crítica do conceito de secularização constitui um ponto-chave para a autora, alinhavando a análise da problemática específica, objeto de seu estudo, às questões mais gerais nas quais ele se encontra inscrito. A categoria secularização - analisada ao longo de todo o trabalho, onde se evidencia conhecimento profundo no que tange às suas implicações teológicas - possibilita a construção de uma ponte de mão dupla: por um lado, seguindo a mesma linha de Hervieu-Léger, ela funciona como mediadora para compreensão renovada das relações entre religião e modernidade; por outro lado - e como desdobramento do anterior - é também através dela que se pode compreender os desafios apresentados pelo cristianismo de libertação no âmbito dos movimentos político-religiosos.

Não é a toa, portanto, que a análise da gênese e posterior desenvolvimento da categoria secularização ganha centralidade teórica no âmbito dos fenômenos analisados pela autora. Esta parece ser extremamente operacional, na medida em que fenômenos descritos em planos analiticamente distintos ganham novos contornos para a análise. Assim é que, no caso específico do cristianismo de libertação e mais especificamente da teologia da libertação tal como foi elaborada por Gustavo Gutierrez, a autora busca investigar os limites postos por este tipo de movimento, que pretende articular o político e o religioso cujo projeto de ação no mundo constrói-se a partir de uma abordagem que incorpora como referência última a palavra revelada, visando uma transformação radical da sociedade.

Neste contexto, o que se pretende, dada a articulação problemática entre duas esferas de sentido crescentemente autonomizadas ao longo do processo histórico de consolidação da(s) modernidade(s), é recuperar a dimensão especificamente religiosa deste discurso, pensada como força motivadora para a ação no mundo, buscando a especificidade do seu sentido último, sem, no entanto, cair no irredutivismo religioso que o coloca para além de qualquer possibilidade analítica. O *locus* dessa busca

encontra-se no universo doutrinário cristão, que vem sofrendo um processo de constante reformulação a partir de um diálogo tensionado com uma modernidade que se apresenta como referencial de adequação.

No espaço de fricção entre o caráter revelado da mensagem religiosa e as ambigüidades inerentes ao projeto da modernidade, a secularização é compreendida não como “o fim da religião confrontada à racionalidade crescente, mas o resultado do trabalho permanente, das transformações operadas nesse universo utópico pelas sociedades particulares, com o objetivo de dar conta da distância entre as determinações cotidianas e as significações.” (p. 248).

Situando o caso específico da teologia que orienta o cristianismo de libertação, a autora verifica a importância da utilização do conceito para uma compreensão da especificidade, bem como dos limites de um projeto político assentado neste universo simbólico: “Ao buscar comprometer-se com a realidade social latino-americana, partindo dos movimentos de libertação, e ao recorrer às Ciências Sociais para analisar os elementos explicativos dessa exigência de explicação, o referido discurso se situa num processo interno ao cristianismo e ao seu universo doutrinário, que representa uma secularização (interna). Aquilo que lhe torna possível falar, ‘do lugar do religioso’, sobre a conscientização dos oprimidos e que leva necessariamente à relativização da explicação conhecida como ‘vontade de Deus’, integra esse mesmo processo, cuja continuação, em nível da sociedade, a Teologia dessa forma garante. (...) Os limites desse processo, aqui chamado de secularização interna, estão colocados pela própria necessidade de manter a integridade no campo.” (pp. 249-250)

## Insurreição Emocional: Força Pentecostal de Transformação Política?

**Alexandre Brasil Fonseca**

Sociólogo, Mestrando PPGS-IFCS/  
UFRJ

**CORTEN, André.**

*O Pentecostalismo no Brasil:*

*Emoção do Pobre e Romantismo Teológico.*

Tradução de Mariana N. Ribeiro Echalar.

Petrópolis: Vozes, no prelo, 285 pp.

Presenciamos nos últimos cinco anos uma série de estudos que tem como objeto as “Igrejas Evangélicas”. Neopentecostalismo, pentecostalismo autônomo, glossolalia, teologia da prosperidade, e tantos outros vocábulos se tornaram recorrentes nos estudos sobre religião no Brasil. Já se falou que, enquanto os anos 80 foram dedicados ao estudo das Comunidades Eclesiais de Base, os anos 90 estão reservados aos evangélicos. Esse interesse acontece concomitantemente com toda uma evidência social desse grupo, desde a “bancada evangélica” na Constituinte de 1986 até a “guerra santa” de 1995, uma série de cientistas sociais buscam uma melhor compreensão desse fenômeno ainda pouco estudado.

O livro de André Corten se situa entre essas obras e é a tentativa de um cientista político em trabalhar com o Pentecostalismo. Preocupando-se em pensar categorias como “emoção”, “romantismo”, e “pobreza”, seu texto desenvolve-se a partir de trabalhos como o de Carl Schmitt (*Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988) e o de Jean-Pierre Faye (*Langages totalitaires, critique de la raison/l'économie narrative*, Paris, Hermann, 1972). Corten situa seu livro como da “alçada da teologia política” e seu objetivo é “estudar a construção de diferentes categorias de pobres em torno da emoção dos pobres”, isolar essas diferentes formas de emoção e analisar sua conjugação como fenômeno religioso”.

Inicialmente é abordada a Teologia da Libertação (TdL), onde o conceito de “pobre” foi construído, sendo denominada pelo autor como o espaço da “emoção pelos pobres”. Corten identifica que já a partir dos anos 70 essa “emoção pelos pobres” se superpõe a uma “emoção dos

pobres”, que, contudo, não é devidamente analisada devido a “falta de respeitabilidade” do que se conhece como “ascensão das seitas”. O Pentecostalismo seria, então, o *locus* da “emoção dos pobres”, onde “pessoas simples gritam aleluias e não aspiram elaborações intelectuais”. Essa categoria de “pobre”, que é percebida nos cultos pentecostais, ocupa o centro da análise do autor, não seu “conteúdo teológico”, mas “a maneira pela qual devem ser recebidas e são recebidas certas enunciações”.

Outra construção da categoria “pobre” é estudada a partir daquilo experimentado pelo Partido do Trabalhadores (PT) e o recorrente uso pelas esquerdas do termo “base”. Assim, a partir do estudo de como ocorre a construção da categoria “pobre” na TdL, de “pessoa simples” no Pentecostalismo e de “base” no PT, Corten busca examinar as possíveis superposições dessas noções.

Paralelamente à construção da categoria “pobre”, o autor identifica a emoção como elemento fundante para o crescimento dos pentecostais, acreditando que “essa insurreição emocional é uma força de transformação da língua política”. Corten trabalha com essa noção de “língua política” que, segundo ele, permite “tornar aceitável o que antes era inaceitável”, uma forma de emoção, que viabiliza, por exemplo, o “falar em línguas”, a “cura divina” e/ou a crença no “milenarismo”. Esses elementos da religiosidade pentecostal são compreendidos enquanto “enunciados políticos”. Para o autor, o “efeito deste tipo de discurso teológico é de incitar talvez não à conscientização, como esperava os teólogos da libertação, mas a uma devoção exuberante e insurrecional”.

A primeira parte do livro é dedicada ao estudo da formação e “topografia” - “campo onde circulam os discursos e os gestos em função de posições ideológicas determinadas” - dos três grupos que trabalham com a categoria “pobre”. A TdL é apontada como um movimento social que atingiu a “classe média dos meios populares”. Sendo caracterizado seu funcionamento pela presença da dialética entre “heresia erudita” e “heresia popular”.

A topografia da TdL teria três elementos constitutivos: pedagógico (método Paulo Freire), teológico (teologia européia: neoconservadora e neoliberal) e marxista. “‘Pobres’ torna-se uma categoria emblemática sobre a qual mais do que sobre qualquer outra trabalha a teologia da libertação. Ela se torna seu conceito central”. Sua hipótese é que a TdL afastou-se da “heresia popular”, “os teólogos submetem-se então por si mesmos a uma lógica clerical expondo-se às admoestações e condenações”. Sendo essa “heresia popular” recuperada pela Igreja Católica em sua contra-ofensiva por intermédio da Renovação Carismática.

Ao “submeter-se à arbitragem”, a TdL adota uma posição defensiva. “Ela tenta constantemente negociar os lugares perdidos nas nomeações e em breve no discurso. Deixa-se levar por uma lógica clerical a partir do momento em que tenta influir nas relações de poder, em especial

estabelecendo laços privilegiados com os bispos progressistas. No plano das idéias, coloca-se no terreno da arbitragem e expõe-se às sanções”. A TdL teria perdido duas batalhas, uma internamente à Igreja Católica e outra para os Pentecostais, ao optar por permanecer uma “heresia erudita” deixa o “campo ideológico da ‘pobreza’ livre para outros movimentos religiosos”.

Em seguida o autor discorre sobre a topografia do Pentecostalismo, enfatizando seu caráter transnacional. O Pentecostalismo encontraria sua origem de uma lado nas tradições africanas e de outro lado no metodismo, sendo uma “religião de transnacionalização” graças aos seus aspectos de “contaminação constitutiva” e de “desenvolvimento nativo”, é negada a idéia de “religião de exportação”.

A topografia do Pentecostalismo se completa com a análise da circulação que há entre as diferentes Igrejas sendo também considerado todo contexto de “guerra popular de religiões”. Corten salienta que a topografia Pentecostal deve ser entendida como popular, ao abranger “elementos africanos, de religiões afro-brasileiras, de religiosidade popular católica”. Essa abordagem é ampliada a partir da interpretação de Paul Freston (*Protestantes e Política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment*, UNICAMP, Tese de Doutorado, 1993) acerca da formação histórica do Pentecostalismo brasileiro a partir de três ondas.

Após estudo das diferentes ondas do Pentecostalismo brasileiro, o autor conclui que a “emoção não é só júbilo, mas também lamentação. Os destinatários do discurso pentecostal são mais do que nunca as camadas empobrecidas da população. Há também uma mudança na forma de enunciação. De uma louvação pura [1a. onda], passa-se a formas mais narrativas, em particular com o consolo e a libertação [3a. onda]”. Essa percepção o leva a uma indagação: “Devemos considerar que esta busca fusional desvia os brasileiros de uma vontade de transformação das estruturas sociais?”.

A terceira topografia abordada é a do PT, Corten trata de refletir onde o partido “se situa em relação à topografia religiosa e como suas relações com este outro ‘partido dos pobres’ que é o Pentecostalismo podem expandir-se”. Inicialmente são apontadas características da formação do PT, seu desempenho em eleições, salientando seu caráter nacional e sua grande aceitação entre camadas mais educadas e de renda média. A esquerda é caracterizada por sua “paixão pela base”, construção emocional que junto com a categoria de “pobres” da TdL e de “pessoas simples” do Pentecostalismo fazem parte do contexto de formação de “uma nova língua política”.

Tanto o Pentecostalismo como o PT representam duas “minoridades ativas” no Brasil, sendo que “os pentecostais são muito mais o ‘partido dos pobres’”. Corten identifica no discurso pentecostal um passagem da moral à justiça social, passagem que se encontra em um caminho

secundário. Segundo o autor, para os petistas os pentecostais não passam de alienados, coloca-se, então, a questão de “como o PT pode inscrever-se no referente “pessoas simples” do discurso pentecostal e levá-lo através da ‘ ‘moralização’ à justiça social?”.

Após o levantamento dessas três topografias, o livro passa a tratar da louvação, “enunciado que poderia ser político mas que hoje é inaceitável para a língua política”. Manifestações religiosas ligada a louvação, como a glossolalia, são inaceitáveis devido a ausência de um “clero capaz precisamente de torná-las aceitáveis”. Esta “inaceitabilidade” procede do fato de “que no interior deste campo religioso formula-se um “enunciado primeiro” incompatível com a maneira que se concebe o político na concepção ocidental-liberal.

A emoção vivenciada na louvação é responsável por *sentimentos*, sendo marcada pela glossolalia (discurso de pobres) e pelo televangelismo. Ocorre um processo de aparecimento de um clero que busca legitimação, já que nesses casos “não há mediação daquele que sabe, não há representante geral do saber”.

Concluindo seu trabalho, Corten identifica o Pentecostalismo enquanto uma força de transformação, sendo que esta força está em “tornar enunciável e aceitável o que anteriormente parecia inaceitável, em fazê-lo entrar na língua política”, capacidade que não é necessariamente revolucionária. O autor opta trabalhar com o “efeito de devoção” - mudança de mentalidade; “devoção ‘rotinizada’, ‘desconfessionalizada’ se manifestaria num ‘novo espírito’; “É entusiasmo, paixão e obediência” - ao invés do conceito de revolução. O Pentecostalismo é compreendido como o anti-político do pobre - “anti-político não significa nem apolítico nem oposto ao sistema político” -, força de transformação sem intencionalidade. Mesmo sem ser o “portador das categorias políticas”, o “pobre” pode “afetar a sintaxe da língua política”.

Corten aponta que o Pentecostalismo “vai mais longe na construção da categoria pobre”; atinge uma quantidade “muito maior de pauperizados”; é “constitutivamente ao mesmo tempo igualitário e totalitário”; “não se define por critérios canônicos mas pelo efeito produzido por seu modo particular de circulação: o ‘efeito de devoção’”; e, é anti-político, recusa compromissos com o mundo.

A “insurreição emocional” que o Pentecostalismo proporciona é uma força de mudança, mudança que pode ser “tanto para o pior como para o melhor”. Assim, são apontadas três possíveis vias de entrada desse anti-político no político: (1). Manipulação (caso da ditadura militar no Chile); (2). Assimilação (casos de “fisiologismo” no Brasil); (3). Conjugação do sectarismo pentecostal com o messianismo (caso do “padre-presidente” do Haiti, Jean-Bertrand Aristide, onde o “messias” não é necessariamente pentecostal).

Publicado em 1993 na França, é no posfácio - feito para a edição brasileira e escrito em 1996 - que o livro guarda algumas questões mais em consonância com o atual estágio de discussões que se encontram os estudos sobre Pentecostalismo no Brasil. Corten realiza uma "leitura política da intolerância", analisando os fatos relacionados à "guerra santa" ocorrida em 1995, em especial a evidência que a Igreja Universal do Reino de Deus teve na mídia.

Para o público brasileiro o livro de Corten poderá deixar a impressão de uma grande e competente resenha acerca da Teologia da Libertação e do Pentecostalismo. Contudo, a obra acrescenta à discussão sobre o Pentecostalismo brasileiro a visão de um cientista político que realiza seu trabalho sem pré-conceitos, concordando com outros autores ao apontar e demonstrar possíveis caminhos reservados ao Pentecostalismo - grupo social com maior penetração entre os "pobres" - em sua potencial participação na democracia brasileira. Corten também "enfrenta" categorias relacionadas à "teologia política", trabalhando com o sensível e difícil campo das "emoções e sentimentos" enquanto objeto de estudo das ciências sociais.

## **Não só de sexo dos anjos fala-se na Igreja**

**Frei Betto**

Dominicano, escritor

**RIBEIRO, Lúcia e LUÇAN, Solange.**

*Entre (in) certezas e contradições: práticas reprodutivas entre mulheres das comunidades eclesiais de base da Igreja Católica. O Caso de Nova Iguaçu.*

Rio de Janeiro: ISER Textos de Pesquisa, 1995.

As comunidades eclesiais de base (CEBs) são um fenômeno recente na história da igreja no Brasil e na América Latina. Elas surgiram por volta dos anos 60, como alternativa à pastoral paroquial e ao apostolado de movimentos tipo Ação Católica ou Vicentinos. Ao contrário desses modelos pastorais, as CEBs não se restringem à territorialidade paroquial nem se

configuram como parte da estrutura da paróquia. Porém, não são movimentos dentro da Igreja. Sua peculiaridade reside no fato de serem integradas por pessoas de baixa renda e de serem uma nova maneira de a própria Igreja organizar-se. Numa definição já consagrada, as “CEBs são um novo modo de ser Igreja e um novo modo de a Igreja ser”.

Igreja é sinônimo de comunidade. Num país tão marcado pela fé cristã e de acelerada urbanização - mais de 70% da população brasileira vivem em cidades - é cada vez mais acentuada a tendência de as pessoas, religiosamente motivadas, pertencerem a comunidades. Isso explica o crescimento das Igrejas neopentecostais, onde o vulgo, massacrado pelo anonimato, recupera seu rosto de ser humano. Explica também as CEBs, que restituem a seus participantes a identidade pessoal e social.

Dois características sobressaem nas CEBs: 1) são instituídas pela Igreja católica e, no entanto, vivem o catolicismo numa perspectiva inovadora, menos doutrinária e mais pastoralista, menos clerical e mais preocupadas em articular “fé e vida”; 2) A maioria dos líderes de CEBs é de mulheres oriundas de famílias com renda mensal inferior a três salários mínimos.

Este trabalho de Lúcia Ribeiro e Solange Luçan, fruto de minuciosa pesquisa, é pioneiro na abordagem de como as mulheres pertencentes a CEBs de Nova Iguaçu (RJ) vivem sua sexualidade e suas práticas reprodutivas, e como essa vivência se relaciona com as normas sociais vigentes e, em especial, com as normas ético-religiosas definidas pelo magistério eclesiástico.

O título do livro - Entre (in) certezas e contradições - traduz bem o momento singular da mulher no interior da Igreja católica. São pelo menos quatro discursos que se entrecruzam, numa relação de excludência (teórica) e, ao mesmo tempo, complementariedade (prática): o do magistério (papa e bispos), que impede a mulher de acesso ao sacerdócio e ao episcopado, e considera sua sexualidade como mero meio reprodutivo, sem direito ao prazer que não vise a procriação; o discurso teológico, que se abre à contribuição das ciências e é mais sensível às novas concepções comportamentais sobre o amor, sexualidade e matrimônio; o discurso pastoral, mais pragmático, que procura orientar os fiéis à luz da lógica do bom senso, nem sempre condizente com as exigências doutrinárias do magistério; e o discurso dos fiéis, que reflete sus vivências cada vez menos centradas nos paradigmas institucionais e mais enriquecidas pela subjetividade apoiada na idéia de Deus como Pai misericordioso e amoroso.

É preciso lembrar, porém, que também nas CEBs o tema ainda é tabu. Preocupadas com a “conscientização” e a organização e mobilização populares, historicamente as CEBs reproduzem o preconceito vigente na igreja católica de evitar a temática sexual. Nem mesmo para alertar para os riscos de pecado, como acontece em muitas paróquias e, sobretudo, em famílias educadas à sombra do catolicismo tradicional. Aliás, só muito

recentemente, a partir do encontro nacional das CEBs em Santa Maria (RS), em 1992, abriu-se espaço a temas como sexualidade, corpo, afetividade, ligados às questões de gênero e raça. Eis aí um promissor sintoma de que, nos últimos anos, as CEBs vêm equilibrando os pratos da balança: agora a tendência é dar tanta importância à mística quanto à política; à ética quanto à luta por justiça; à vida afetiva quanto à busca de um novo modelo de Igreja.

O que Lúcia Ribeiro e Solange Luçan ressaltam com muita propriedade é o fato de as próprias mulheres suscitarem temas e “tabus” no interior do espaço eclesial como resultado da formação que aí recebem, o que lhes possibilita se afirmarem como sujeitos - inclusive de suas práticas sexuais e reprodutivas. Parafraseando Tomás de Aquino, também nas CEBs a vivência das mulheres extrapola a doutrina vaticanamente estipulada, seja por relativa ignorância, seja por condições de vida tão precárias que não possibilitam a transparência de uma “ética familiar” segundo os parâmetros romanos. Contudo, é interessante conhecer o que pensam da maternidade, da mãe solteira, da prostituição, bem como do aborto, dos métodos contraceptivos e da esterilização essas mulheres militantes de CEBs, muitas delas chefes de família e, todas elas, empenhadas na árdua tarefa de ganhar o pão de cada dia.

Esta pesquisa, mais do que elencar dados fundamentais ao conhecimento da realidade, dá voz a quem não tem voz. E demonstra que as mulheres engajadas nas CEBs já não estão interessadas apenas em falar do sexo dos anjos. Querem ter direito ao próprio corpo, ser senhoras de suas opções afetivas, escolher o que melhor convém à sua saúde física, psíquica e espiritual. No que concerne à virgindade, ao casamento e à liberdade sexual, não são movidas por nenhuma bandeira de “revolução sexual”. Fundadas numa ética de caráter religioso, querem, sim, viver sua prática sexual e reprodutiva no interior da família, estabelecer relações estáveis e pautarem-se pelos ensinamentos da Igreja. No entanto, têm os pés no chão, ao contrário de certos agentes pastorais - freiras e padres - que evitam tocar nesses temas, seja porque, teoricamente não lhes concerne, já que são celibatários compulsórios; seja porque não estão preparados para debater tais questões. E por terem os pés no chão e o coração na vida, essas mulheres sabem que toda a sua vivência é contextualizada pela situação de pobreza e conflitividade em que vivem. Por isso, não coam os mosquitos sugeridos por quem ainda continua engolindo camelos. Elas sabem que o Deus da vida é íntimo a elas e que seu espírito lhes concede, entre outros, os dons da fortaleza e da sabedoria.

---

# Abstracts

---

## **The protestant at home, at the church and in politics**

Rubem César Fernandes

*The paper presents the main conclusions of the New Birth Research, effected by residential sampling in Greater Rio. With 1332 Protestants interviewed, from 53 different denominations, data shows some of the main present tendencies among Protestants regarding: 1) Sociological features (income, color, education, gender, age); 2) Participation in the life of the church; 3) Gender, family and reproduction; 4) Participation in politics and as citizens.*

## **The New Age in Cultural Context: the Premodern, the Modern and the Postmodern**

Paul Heelas

*This issue attends to a relatively ill-explored, albeit culturally well-established, topic. Serving to introduce the contributions, an initial task is to characterize the New Age. It is suggested that there is a dominant lingua franca, to do with 'self religiosity'. Another task is to locate the New Age with reference to premodern, the modern and the postmodern 'conditions'. Arguing that the New Age has two main wings, and that it can also be used in consumeristic fashion, it is possible to tease out the various ways in which the three conditions have contributed to its development. Finally, attention is paid to the question of whether the New Age is of any real significance.*

## **The Present Situation of the Protestant field in the state of Rio Grande do Sul**

Ari Pedro Oro

*The results of an empirical survey are shown, on the present institutional situation of the Protestant field in the state of Rio Grande do Sul. In spite of the religious specificity of this state - due to historical importance of Protestantism as brought in by immigrants, and to clerical Catholicism - pentecostal churches progress at the same speedy pace as in the rest of the country. The author gives recent figures on the main Protestant denominations existing in Rio Grande do Sul, on their geographical distribution and the social profile of their followers. Finally, the author indicates the pentecostalism seems to progress preferentially in mid-sized and small cities, such progress being due rather to the merits of these pentecostal churches rather than to any socio-economic and religious insufficiency of the people.*

## **The Ethical Implications of the New Age Meanings of Community**

Leila Amaral

*The article focus on the New Age ideal of community through some different ways of living together as different responses to that ideal. After a brief description of the New Age Movement and some of its cultural roots, the author presents two of its paradigmatic experiences of community. Firstly, Rajneeshpuram, in Oregon, in the 80s, that expressed an obsession for re-creating community as communal fusion in its attempts of creating another coherent whole as a radical denial of the existing society. Secondly, Findhorn, in Scotland, nowadays, that despite the ideal of a strong community has enhanced its open door policy and the importance of the comings and goings of its guests. At the end, attention is paid to the experiences of people who live outside a closed community in its traditional terms. Although they are looking for personal growth through the New Age practices at the city, they have pointed to an embryonic form of conceiving the ideal of togetherness as a community in a non-essentialistic fashion.*

## **Time, History and Nation**

Marion Aubrée

*The article examines the structuration of Time and the perception of History within the neo-protestant, pentecostal, vision of the world; this religious current has had its greater expansion during military dictatorship in Brazil. From interviews and from participant observation, the author concludes that the visions of history and the two systems of structuration of time as spread by agents ( political leaders and pastors) - even as they work in very different (political and religious) "fields" - can have convergent social effects.*

## **Cults of possession and pentecostalism in Brasil: the crossing of a border**

Patrícia Birman

*The article examines the process of conversion to the Universal Church of the Kingdom of God of former mediums linked to cults of possession, and emphasizes the reinterpretations and the syncretic elaborations existing in the passage from one cult to the other. It also tends to stress the process of transformation which these passages of former mediums to pentecostalism causes in the new cult, since it opens a space for symbolic exchanges which have effects on all the persons envolved in the process.*

## **Language, Space and Time in the Pentecostal Daily Life**

Waldo César

*The extraordinary growth of pentecostal and neo-pentecostal movements in Brazil, and their appeal and impact among the poorest population, has aroused the interest of social scientists as well as of people from the historical churches. The research called for an interdisciplinary study, in which sociological and theological reflection would be integrated throughly.*

*Three aspects were explored, taking in account the neo-pentecostal move-*

ment and mainly the expansion of the Universal Church of the Kingdom of God: 1) the orality as a maximum expression of the pentecostal service, the power of which is in the factual version of its discourse; 2) the expansion of the spiritual living space, both in utopian terms and in the concreteness of practical action in politics and in the media; 3) the significance of a church related with the reality of everyday life.

### **"Umbanda and Santo Daime religions at the 'White Moon' of Lumiar: a study of an Umbanda Center"**

Maria Beatriz Lisboa Guimarães

*The present research consists in the study of an Umbanda center located in the Southern district of Rio de Janeiro, which, at the end of eighties, merged with the Santo Daime religion after which merge a temple was built at Lumiar, RJ, congregating both cults.*

*Starting with a wide research which intended to disclose certain present religious experiences among persons of middle class urban life, the author arrived at this Umbanda center which seemed representative enough in the universe of social individual problems which it was intended to discuss.*

*The author tries to focus on the question of the cure, attempting to demonstrate that the search, by these symbolic religious practices, is in most cases directly related to the search of self-knowledge, including alternative therapeutical practices.*

### **Pentecostalism and the redefinition of the feminine**

Cecilia L. Mariz (UERJ) e Maria das Dores Machado (UFRRJ)

*Based on interviews with Pentecostal women this paper argues that Pentecostalism redefines the concept of individual and of individual freedom. This redefinition implies a new model for the family and for gender relations. Although these new models represent a relative improvement regarding the former position of the women, specially in predominantly "machista" societies, they do not manage to address themselves to those rights considered fun-*

damental on the feminist agenda because Pentecostalism doesn't embrace the same concept of individual and of individual freedom that is at the core of the liberal feminism. Pentecostal women do not accept the opposition between female and male rights. They do not fight for women rights, but they redefine the duties for men and women. Despite adopting patriarchal values, they reject to see women as a victim and a servant of their husband and families. In their new conception of individual they see themselves as responsible for their own destiny and of their families. They consider themselves stronger than their non converted husbands. When their husbands oppress them they are considered victims of the demon. The women gain autonomy in relation to their husbands and families when they put God and their individual salvation above anything else.

## **The Protestant Churches in the Brazilian General Elections of 1994**

Paul Freston

*Brazil's fast-growing Protestantism has contributed to a resacralisation of national politics in recent years. This is largely due to the politics practised by some of the large Pentecostal churches since 1986, using their corporate political power to strengthen internal leaderships and structure Brazil's huge popular Protestant field, as well as to gain resources for religious expansion and dispute space in civil religion. Corporate Protestant politics have been marked by corruption scandals and by politically motivated attempts to create representative organs capable of mediating the increasingly important relationship with the state. One new Pentecostal group (the Universal Church of the Kingdom of God) has established one of the largest media empires in the country and, in the 1994 elections, considerably augmented its political power and polarised the Protestant community with respect to its project of hegemony in the religious field. Thus, while Protestant politics can be considered generally positive for Brazilian democracy, the rise of such a politically powerful hegemonic force within the Protestant field gives a more sinister character to the ever-present corporatist and triumphalist ambitions.*

# **Pentecostes e Nova Era: fronteiras, passagens**

Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política · A Nova Era no contexto cultural · O Atual Campo Evangélico Gaúcho · As Implicações Éticas dos Sentidos Nova Era de Comunidade · Tempo, História e Nação · Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens · Linguagem, Espaço e Tempo no Cotidiano Pentecostal · Umbanda e Santo Daime "Lua Branca" de Lumiar · Pentecostalismo e a redefinição do feminino · As Igrejas Protestantes nas Eleições Gerais Brasileiras de 1994