

ISSN 0100-8587



# Religião Sociedade

VOLUME 20 • NÚMERO 1 • ANO 1999

Globalização e Multiculturalismo

Religião, Sexo e Raça

Interpelações do Pentecostalismo

Ouvir para Crer



Religião  
**Sociedade**

# Religião & Sociedade

volume 20 - número 1 - abril 1999

## Conselho Científico (fundadores)

Duglas Teixeira (in memorian)  
Alba Zaluar, Jaime Pinski, Rubem Alves,  
Rubem César Fernandes.

## Comitê Editorial

Josildeth Consorte, Lísias Nogueira Negrão,  
Otávio Velho, Patricia Birman, Pierre Sanchis,  
Regina Novaes (coordenadora)

## Assistente Editorial

Clara Mafra, Emerson Giumbelli

## Conselho de Redação

Alberto Antoniazzi, Alejandro Frigerio,  
Alfredo Bosi, Antonio Flávio Pierucci, Ari  
Pedro Oro, Carlos Rodrigues Brandão, Cecília  
Mariz, Eduardo Diatahy de Menezes, Eduar-  
do Viveiros de Castro, Heraldo Maués, Jether  
Pereira Ramalho, José Jorge de Carvalho,  
Edênio Valle, Kenneth Serbin, Leonardo Boff,  
Luiz Eduardo Soares, Luis Eduardo Wanderley,  
Maria Helena Villas Boas Concone, Maria  
Isaura Pereira de Queiroz, Maria Laura Vivei-  
ros de Castro, Marion Aubrée, Nilton Bonder,  
Patrícia Monte-Mor, Paula Montero, Paul  
Freston, Pedro Ribeiro de Oliveira, Peter Fry,  
Ralph Della Cava, Renato Ortiz, Waldo César,  
Vanilda Paiva, Yvonne Maggie.

Apoio   
ed  
uerj

Coordenador de Publicações: Renato Casimiro  
Coordenadora de Produção: Rosania Rolins  
Capa: Heloisa Fortes



Auxílio Editoração

Religião e Sociedade é editada conjuntamente  
pelo Centro de Estudos da Religião (CER) e  
pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER)

## Vendas e Assinaturas para todo o Brasil

Instituto de Estudos da Religião (ISER)  
Ladeira da Glória 98  
22211-120 Rio de Janeiro - RJ - Brasil  
Tel: (021) 556-5004  
Fax: (021) 265-5635  
e-mail: iser@ax.apc.org

## CATALOGAÇÃO NA FONTE UERJ/REDE SIRIUS/PROTAT

382 Religião & Sociedade. - Vol. 1 (1977).  
- Rio de Janeiro : ISER, 1977.  
v.

Semestral  
ISSN 0100-8587

1. Religião - Aspectos sociais. 2.  
Religião e civilização. I. Instituto de  
Estudos da Religião.

CDU 2:308

---

# SUMÁRIO

---

Editorial ..... 7

## Artigos

Globalización, diversidad religiosa y democracia multicultural  
*Cristián Parker Gumucio* ..... 9

Neopentecostalismo e conflitos éticos  
*Ari Pedro Oro e Pablo Semán* ..... 39

Tortura e Redenção  
*John Burdick* ..... 55

Ouvir para crer: os Racionais e a fé na palavra  
*Regina Novaes* ..... 65

Utopias sexuais modernas: uma experiência religiosa americana  
*Sérgio Carrara* ..... 93

## Documento

Os estudos de religião no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq, 1997  
*Sonia E. Reyes Herrera* ..... 109

**Resenhas**

Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza, <i>Brasil de todos os santos</i> Clara Mafra .....	129
Michael Löwy, <i>Guerra dos Deuses – Religião e política na América Latina</i> Ivo Lesbaupin .....	133
<b>Resumos</b> .....	139

---

# SUMMARY

Presentation ..... 7

## Articles

Globalization, religious diversity and multicultural democracy  
*Cristián Parker Gumucio* ..... 9

Neopentecostalism and ethical conflicts  
*Ari Pedro Oro e Pablo Semán* ..... 39

Torture and Redemption  
*John Burdick* ..... 55

Listen to believe: the Racionais and the trusting word  
*Regina Novaes* ..... 65

Modern sexual utopias: an American religious experience  
*Sérgio Carrara* ..... 93

## Reference

Studies on religion in the Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq, 1997  
*Sônia E. Reyes Herrera* ..... 109

**Reviews**

Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza, <i>Brasil de todos os santos</i> Clara Mafra .....	129
Michael Löwy, <i>Guerra dos Deuses – Religião e política na América Latina</i> Ivo Lesbaupin .....	133
<b>Abstracts</b> .....	139

---

# E

DITORIAL

---

Em setembro de 1999, realizaram-se no Rio de Janeiro as IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, encontro promovido pela Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul, que contou com o apoio local do ISER e da UFRJ. O encontro foi uma oportunidade valiosa para a troca e o debate de idéias entre pesquisadores vindos de diferentes partes do mundo. Quatro dos textos que compõem este número de *Religião e Sociedade* foram apresentados nas Jornadas. E para potencializar o impacto positivo do encontro resolvemos publicar o artigo de Cristián Parker no idioma em que foi escrito. Abrindo a possibilidade de publicar em espanhol, *Religião e Sociedade* pretende ampliar seu público leitor e, sobretudo, incentivar o envio de maior número de contribuições de pesquisadores latino-americanos.

O artigo de Cristián Parker dá continuidade a um debate já presente em números anteriores da Revista. Tratando de questões semelhantes já contamos com as contribuições de Paul Heelas, Colin Campbell, Otávio Velho, Danièle Hervieu-Léger e Enzo Pace. A referência à experiência européia é um ponto em comum entre estes artigos anteriormente publicados. Desta vez, os temas da globalização e do multiculturalismo voltam no contexto das transformações que caracterizam a religião na América Latina.

Os demais artigos, embora se dedicando a temas bastante distintos, não deixam de apontar para preocupações semelhantes entre si: a relação entre o periférico e o central em uma sociedade. Todos tomam como objeto situações ou grupos "marginais" (em múltiplos sentidos). E, ao mesmo tempo, procuram mostrar a importância destas margens para a compreensão do que se passa no centro e na totalidade de uma configuração social. Ari Pedro Oro e Pablo Semán problematizam aspectos das reações da sociedade brasileira frente ao

neopentecostalismo, um dos segmentos mais polêmicos do campo religioso. John Burdick apresenta os resultados de sua pesquisa com devotos da Escrava Anastácia, devoção desautorizada pela hierarquia católica, explorando dimensões que dialogam com questões raciais que marcam historicamente a sociedade brasileira. Regina Novaes enfoca os Racionais MC's, um grupo de *rap*, apenas a mais visível expressão de um movimento que se alastra pelas periferias das metrópoles brasileiras, chamando atenção para a forma como aparecem temas e referências religiosos em suas canções. Sérgio Carrara retoma o binômio cultura católica/ cultura protestante para analisar os significados das normas sexuais dos *Free-Lovers*, um grupo religioso bastante controverso que existiu durante o século XIX nos Estados Unidos. No conjunto, são artigos que não economizam polêmicas e controvérsias.

Na edição 18 (2), *Religião e Sociedade* publicou a lista dos trabalhos apresentados no grupo "Religião e Sociedade" dos encontros da ANPOCS. Perseverando na intenção de aportar subsídios para a caracterização desta área de conhecimento no interior do campo acadêmico, trazemos agora o artigo de Sonia Herrera, que, tomando por referência um banco de dados do CNPq, sistematiza e caracteriza informações sobre grupos de pesquisa que se dedicam ao estudo da religião no Brasil. O número conta ainda com a colaboração de Clara Mafra e Ivo Lesbaupin que, respectivamente, oferecem ao leitor de *Religião e Sociedade* as resenhas do livro de Ronaldo Vainfas e Juliana Souza, sobre a formação religiosa brasileira, e do livro mais recente de Michael Löwy acerca do catolicismo da libertação na América Latina.

sus instituciones, su dinámica interna y con la sociedad.

Ciertamente no hay consenso entre los principales autores contemporáneos acerca de la naturaleza y característica de los cambios que estamos viviendo. Mirando las tendencias de larga duración no todos coinciden en afirmar el hecho de que el mundo estaría dejando atrás a la época moderna y estaría entrando en una época post-moderna. Pero es innegable que los cambios que estamos presenciando en las puertas del siglo XXI son de una magnitud insospechada: el colapso del sistema comunista en Rusia y Europa del Este; los cambios en la organización y dinámica de la economía capitalista global; las formas cambiantes de la cultura y de la construcción de identidades; la creciente interconexión entre los estados y las sociedades y los grandes desafíos a lo que fuera la quintaesencia de las instituciones políticas modernas, el Estado-nación, se cuentan entre los fenómenos relevantes que ciertamente posibilitan hablar de que presenciamos no simplemente una época de cambios sino en realidad un cambio de época.

¿Qué profundidad, qué naturaleza tienen y hacia dónde se orientan estos cambios? "Los signos del cambio contemporáneo, apuntan en diferentes, a menudo contradictorias, direcciones y es difícil darles un sentido cuando todavía estamos viviendo con ellos" (Hall *et al* 1997:425).

Sin embargo, todo parece indicar al menos en una misma orientación general, sea que se defina como crisis, desafío, profundización o superación, que es la propia modernidad la que está siendo puesta en juego. En el plano de las formas de producción presenciamos, el fin de la era industrial y el ingreso a lo que muchos autores han calificado como la "sociedad post-industrial" (Bell 1973; Touraine 1980). Estamos frente a un cambio de paradigma en las ciencias y en las ciencias sociales.

Si la modernidad ha sido identificada con la ilustración y la sociedad industrial; la economía capitalista global; el surgimiento del estado-nación secular; la generación de clases sociales características y de una avanzada división social y sexual del trabajo; formas de dominación y colonialismo internacionales y la transición hacia formas secularizadas y plurales de cultura, entonces estamos presenciando una crisis, al mismo tiempo que una profundización paradójica, y a veces contradictoria, de ciertos rasgos de dicha modernidad.

### 1.1. La globalización y sus efectos culturales

La globalización es el nuevo contexto de estos fenómenos. El término proviene de la esfera económica, pero el cambio proviene de la revolución tecnológica, que ha originado y posibilitado la reestructuración de la producción y de la sociedad, desde la desregulación de los mercados comerciales y financieros hasta las transformaciones productivas y la revolución en los medios de

---

# GLOBALIZACIÓN, DIVERSIDAD RELIGIOSA Y DEMOCRACIA MULTICULTURAL<sup>1</sup>

*Cristián Parker Gumucio*

Este trabajo busca reflexionar teóricamente acerca de la articulación entre el campo religioso y el campo político en el marco de los cambios provocados por la globalización y el creciente multiculturalismo de la sociedad latinoamericana. La diversidad religiosa, como parte constitutiva del multiculturalismo, es creciente en estos países y su problemática complejiza el campo religioso incrementando incluso las tensiones al interior de él y entre éste y la sociedad. Una de las cuestiones problemáticas tiene relación con el hecho de que las sociedades latinoamericanas todavía no modifican del todo su cultura oficial que tiende a estar muy traspasada por una vertiente homogeneizante, conservadora y monopólica de la tradición católica y que se ha caracterizado hasta hoy por la ausencia de prácticas pluralistas reales. El paso hacia una política del reconocimiento de la diversidad religiosa supone grandes desafíos para una sociedad democrática que se asiente en la tolerancia y el respeto de la multiculturalidad.

## **1. ¿Cambios culturales y globalización: una nueva cultura?**

El conjunto de cambios ocurridos en la cultura contemporánea, la cultura global emergente y el conjunto de nuevas corrientes culturales producto de una sociedad en transición epocal están afectando al campo religioso latinoamericano,

comunicación electrónicos. La difusión mundial por televisión de idénticos modelos de consumo y cultura, que representaría una supuesta cultura mundial, tiene efectos relevantes y al mismo tiempo muy frágiles. "Sus efectos se sienten tanto en la diversidad cultural como en la proyección de sistemas de valores homogeneizados sobre estructuras socioeconómicas heterogéneas, paralizando búsquedas de proyectos plurales de desarrollo" (Vega-Centeno 1995).

La globalización, sin embargo, tiende a la deslocalización: desterritorializa procesos y abstrae informaciones, pero al mismo tiempo genera condiciones de reivindicaciones de lo local.

La economía se *deslocaliza* (deslocalización de la producción, de los mercados y capitales financieros), y tiende a la "glocalización" (globalización en dimensión local, según el neologismo fabricado por el Presidente de la Sony). De hecho, la política y la cultura tienden también a la "glocalización", aunque no con la misma rapidez, pues combinan niveles cada vez más amplios de globalización con niveles cada vez más marcados de *localización*. Este desfase, entre el *continuum* del reordenamiento de la economía y las inercias políticas y culturales provoca tensiones y nuevos problemas relativos tanto a la gobernabilidad política de la globalización económica, como a la redefinición de los procesos y fenómenos culturales de la nueva "megalópolis global".

Pero la mundialización de la economía es incluyente y excluyente a la vez (Castells 1999). Lejos de unificar el mundo lo segmenta y parcela. Ello explica la dificultad de globalizar la política al mismo ritmo y escala que la globalización de la economía; y hace más evidente la imposibilidad de una completa globalización cultural, lo que equivaldría a cierto "fin de la cultura", ya que ésta es sólo pensable como *pluriculturalidad*, y cada vez más como multiculturalidad e *interculturalidad*.

La aceleración de los cambios ha modificado el *tiempo e historia* culturales, éstos han dejado su aspecto genérico para ser incorporados como sustanciales a la cultura. El tiempo y la historia empiezan a ser comprendidos como *la medida y la forma de los cambios*: el mismo cambio se convierte por ello, en hecho cultural. Situación que contribuye a una transformación más decisiva en la producción y reproducción de la cultura, ya que la aceleración de los cambios vuelve cada vez más abruptas, rápidas y profundas las *rupturas culturales*. De esta manera el eje de la *producción cultural* domina progresivamente el eje de la *reproducción cultural*: la cultura producida genera referentes de identidad cada vez más fuertes que la cultura transmitida y recibida. La cultura en cuanto *tradición* no queda totalmente relegada a segundo plano, adquiere nuevas formas y valoraciones: en el mundo moderno la cultura ya no es sinónimo de tradición y no se reduce a ella.

Son dos, por lo menos, las grandes tendencias del cambio a nivel cultural que están afectando tanto al campo político como al campo religioso:

## 1.2. El surgimiento de nuevas subjetividades y el declive de lo estructural

Estamos “pasando de la **sociedad industrial**, caracterizada por su acento en la razón y el progreso, donde se reconoce que todo lo que se hace en nombre del bien común, de la razón y del progreso es válido, a la **sociedad actual**, donde el énfasis está puesto en el autodesarrollo, en lo individual más que en lo colectivo, en la articulación de proyectos de vida y de nuevos sentidos y en donde cabrían ciertas ‘irracionalidades.’” (Taller de Expertos, USACH, mayo de 1998).

Los análisis que privilegiaban a las estructuras, las propias teorías estructuralistas en economía, sociología, lingüística, psicoanálisis, biología – más o menos cercanas al marxismo – hicieron crisis. Ante los fracasos de las “revoluciones sociales”, ante las mutaciones de la sociedad en vías de post-industrialización, ante los graves problemas ecológicos fue ganando terreno un pensamiento sistémico. Del cambio de estructuras se pasó a la búsqueda del cambio personal. Del privilegio de la dimensión colectiva de la acción histórica, – incluyendo a la dimensión comunitaria tan importante en la resistencia a los Regímenes de Seguridad Nacional – se fue pasando progresivamente a la importancia del cambio personal e individual, de los análisis estructurales, ligados al cambio de poder al cambio de la mente. Todo ello se vio favorecido por los modelos neoliberales que estimularon el individualismo y la competitividad. Si antes lo relevante era la Sociedad (con mayúscula), lo que comenzó a ser relevante ahora, en esta nueva sensibilidad histórica, es la Mente (con mayúscula). El pensamiento sistémico y ecológico retroalimentó un imaginario colectivo en torno a lo holístico. Vino entonces el redescubrimiento vitalista de la Biología, esto es, la subjetivación de la Naturaleza frente al cartesianismo y a la mecánica newtoniana. La sociedad occidental se volvió a oriente y la mística renovada en nuevos sincretismos comenzó a entretorse de manera novedosa con las ciencias. En América Latina estas corrientes próximas a la “Nueva Era”, vienen a empalmar con el resurgimiento de lo mágico-religioso. Se trata de un espíritu cósmico y de una espiritualidad sincrética más cercana a una sensibilidad mágica que religiosa: se cree y se valora más el Horóscopo, el I-Ching, la Carta Astral, o el Tarot que la Catequesis o las clases de religión en los colegios. Cunden los “curanderismos”, los “médiums” y los nuevos “gurúes” de todo tipo frente a la desvalorización de las religiones instituidas con sus sacerdotes y pastores, ya deslegitimados para esta nueva sensibilidad. Por su parte esta corriente penetra también las grandes religiones. En el catolicismo se incrementan los movimientos carismáticos y de espiritualidades subjetivadas, entre los evangélicos cunden los pentecostalismos.

### 1.3. De la centralidad del poder al descentramiento del poder

El cambio de la sociedad industrial con su división del trabajo, su estructura social y de poder, hacia la sociedad post-industrial con su transformación en las relaciones sociales, su flexibilización de la división clásica del trabajo, que tiende a redefinir las jerarquías tradicionales, ha significado una transformación en las jerarquías entre generaciones y una redefinición del poder y de sus funciones. Estamos presenciando el paso de una centralidad del poder jerárquicamente constituido y localizado en un centro a una suerte de dislocamiento del poder, producido, en buena parte, por la sobreabundancia de redes de información y comunicación que desencajan las antiguas formas de poder.

La sociedad contemporánea según Laclau no sería una totalidad coherente con un centro de poder identificable en constante proceso de reproducción desde su interior, sino que estaría constantemente siendo “descentrada” por fuerzas desde el exterior (Laclau 1990, *apud* Hall 1997 *et al.*:600).

La insistencia de Castells en el factor comunicacional, por su parte, tiene también un efecto importante en la crisis de las estructuras de poder en la sociedad actual. En efecto en la “sociedad red” (Castells 1998) se pasa de las jerarquías piramidales y cadenas de mando secuenciales a una estructura de poder en redes, en circuitos de interconexiones comunicacionales. Este descentramiento del poder afecta primordialmente a la política, en tanto actividad orientada hacia el mismo. Pero también afecta de manera decisiva a las culturas de las nuevas generaciones. Hay en ellas una tendencia a la desinstitucionalización, un escepticismo crónico respecto del poder y de la autoridad, un rechazo de todo autoritarismo. Por ello podemos hablar de que estamos frente al renacimiento de tendencias anarquistas en la cultura contemporánea. En muchos casos la cultura juvenil se alimenta de un anarquismo difuso sin estar consciente de sus fuentes.

Por otra parte, este descentramiento del poder tiene relación con la tendencia al pluralismo y al multiculturalismo de la sociedad contemporánea en su nueva complejidad. Como afirman los “post-modernos” hay una crisis de los macrorrelatos que fundamentaban un sentido claro en un orden coherente. La pérdida de un sustento claro, verdadero y fuerte en el centro – la ortodoxia del poder y de la autoridad – va posibilitando la aparición de una infinidad de relatos y fundamentos valóricos y axiológicos diversos. Surge así una cultura anti-autoritaria, “cultura de la tolerancia”, no siempre bien aquilatada que, a menudo, va desdibujando todas las fronteras simbólicas del orden social construido por las generaciones adultas: relaciones prematrimoniales, homosexualidad, droga, alcohol, heavy rock, satanismo, etc. Es en realidad, una dialéctica perversa que extrema los polos. La búsqueda de legitimación en el culto a-crítico por “el

derecho a la diferencia" y por una "cultura de la tolerancia" no es sino una forma de respuesta, de contracultura, a la cultura oficial de la intolerancia y la represión condenatoria de la originalidad y de la creatividad de los ciudadanos.

## **2. Cambios en el campo religioso: nuevos movimientos religiosos en America Latina**

En el marco de esta dinámica compleja, contradictoria y paradójica de la globalización han de comprenderse los cambios simbólico-culturales que afectan a las sensibilidades y al campo religioso.

Los procesos de cambios y contraculturas de la década de los 60, en los países centrales y desarrollados, aunque frustrados y abortados, han constituido signos de toda una «Nueva Era» o «New Age» (la así llamada Era de Acuario) que se desarrolla como contracultura subterránea en la zapa de la cultura racionalista de los poderes dominantes. Se trata de una verdadera nueva sensibilidad que, más que «post-moderna» (término equívoco) deberemos calificar de «retorno de la subjetividad» en medio de la transición a la civilización tecnocrática y por ende debe ser comprendida más bien como contracultura, que es al mismo tiempo una forma de adaptación y de resistencia a la revolución de la techno-ciencia, vivida en forma manifiesta y clara en esos países avanzados, de estas décadas del siglo XX.

En efecto, estamos entrando a la era de la cultura audiovisual y los jóvenes de hoy son la primera generación que ha sido ya totalmente socializada por la televisión. Estamos presenciando una revolución en las formas de percepción y consecuentemente en los códigos culturales, los códigos que precisamente nos posibilitan codificar y descodificar los mensajes en esta cultura audiovisual que va progresivamente reemplazando a la cultura escrita de la sociedad moderna y desplazando casi definitivamente a la cultura oral típica de la sociedad tradicional. Como Sorokin planteara en su análisis sociológico de la dinámica cultural, hay en la historia de las civilizaciones ciertos ciclos. Una época entra en crisis y va siendo sucedida por otra con nuevas ideas y sensibilidades. Quizás las corrientes culturales asociadas con las culturas y subculturas juveniles no sean sino una forma de superación progresiva de la cultura moderna marcada por su sistema sensitivo de verdad, y vayan abriendo paso a una nueva época ideacional.

### **2.1. Cambio en las orientaciones de sentido**

Es en el espacio del giro de siglo que la crisis de las ideologías, el tránsito a la era Post Guerra Fría, la hegemonía del capitalismo neoliberal, en fin, la crisis de la razón moderna condiciona nuevas coordenadas en que se producen las formas religiosas.

La reducción del horizonte y del sentido de la historia y las condicionantes de la nueva modernidad producen el desplazamiento de la construcción del sentido desde el ámbito de lo público, entendido bajo el paradigma del estado-nación centralizado y polarizado por el poder y las relaciones de fuerzas en su entorno, hacia el ámbito de la nueva emergencia de lo colectivo que no es sencillamente lo privado tendencialmente y exclusivamente orientado hacia el individuo, sino hacia esferas de acción público-privadas donde los lazos primarios, la pequeña escala, el espacio local y la subjetividad aparecen con mayor insistencia.

En el contexto de grandes cambios y mutaciones económicas, sociales y culturales en el inicio del tercer milenio, América Latina está siendo afectada por profundas transformaciones en todos los niveles de la vida social. No es sólo una inserción competitiva de la economía en el nuevo escenario del mercado transnacional, ni tampoco exclusivamente una presencia de los países en la nueva escena internacional post-guerra fría, sino que es toda la sociedad y la cultura lo que está cambiando. En este contexto las nuevas generaciones producen su sentido, buscan estructurar sus identidades y afirmar sus orientaciones en la vida en estructuras simbólicas trascendentes, tanto más demandadas cuanto inestable el futuro, el mundo está en ebullición, nada se tiene por seguro y la modernidad se traduce en una constante innovación de escenarios, objetos, opciones, modas y gustos.

## 2.2. Pluralización de alternativas religiosas

Mirando el panorama religioso latinoamericano actual podemos advertir nuevas tendencias y corrientes que se desarrollan en correspondencia con los cambios culturales anotados.

Hace unas tres décadas el panorama religioso en América latina estaba en ebullición. Junto a las profundas renovaciones eclesiales provocadas en el catolicismo por el Concilio Vaticano II, surgían grupos de cristianos revolucionarios y la propia jerarquía de la Iglesia iniciaba, con Medellín<sup>2</sup>, una opción por los pobres y su liberación integral. Ante el auge de los movimientos populares, surgían en los años 70 los «cristianos por el socialismo» y en el plano teológico la «teología de la liberación» – desde vertientes católicas y protestantes – inauguraba un nuevo paradigma de interpretación que desde la fe miraba a la realidad de subdesarrollo y dependencia del continente y propiciaba una praxis de liberación.

A fines de los noventa e inicios del siglo XXI, fin del milenio, no estamos precisamente presenciando la multiplicación exorbitante y fabulosa de movimientos milenaristas de tipo religioso como muchos analistas han presagiado – aún cuando hay presencia levemente creciente de movimientos como los

Adventistas, Testigos de Jehová, Mormones y similares.

El panorama religioso latinoamericano está ahora caracterizado por la persistente expresión religiosa de las multitudes, por el creciente pluralismo de Iglesias, movimientos y espiritualidades y la batida en retirada de ideologías secularistas, laicistas o ateas.

La tendencia del cambio es a la *pluralización de alternativas religiosas*. En este «abanico que se abre» (Parker 1993: Cap. 7) no sólo se trata del surgimiento de nuevas religiones populares urbanas sino de viejas que se revitalizan y de nuevos sincretismos que emergen. En este marco no es sorprendente observar un creciente pluralismo institucional que se expresa en el florecimiento de iglesias evangélica y de su fortalecimiento en cuanto instituciones competitivas (Mariz y Campos 1998); en el incremento de Nuevos Movimientos Religiosos y en su descalificación como «secta» por parte de las instituciones religiosas ya establecidas (Frigerio 1998) y en el fortalecimiento y difusión de los diversos cultos afroamericanos en diversos países del continente: Caribe, incluyendo Cuba, Brasil (Prandi 1996) e incluso en países modernos y urbanizados como Uruguay y Argentina.

Los censos y estadísticas de los diversos países de América Latina, y más precisamente de los diversos países de Iberoamérica, nos indican que por todas partes la adhesión al catolicismo ha bajado en los últimos cincuenta años y que, por el contrario la adhesión a otras religiones, protestantes o evangélicas, religiones sincréticas de origen autóctono, como las afroamericanas, nuevos movimientos religiosos, o nuevas expresiones de características místicas o esotéricas ha crecido y también se ha presenciado la revitalización de muchas religiones indígenas. Estas últimas, en buena medida, son también el reflejo de los procesos de reetnificación de los movimientos indígenas que, en algunos casos más fundamentalistas, comienzan a cuestionar al cristianismo dado su carácter de religión colonial de origen occidental.

Todo indica que el campo religioso latinoamericano ha sufrido el impacto de los cambios culturales caracterizados por los procesos de globalización y la inserción de las economías latinoamericanas en el mercado capitalista transnacional en tránsito hacia una sociedad global post-industrial. Procesos que han sido resultado, entre otras causas, de la crisis de los regímenes socialistas, la ausencia de alternativas visibles al capitalismo de mercado, y la subsecuente crisis de la política en el mundo occidental y de sus repercusiones en la sociedad latinoamericana.

### 2.3. Nuevo rol de las iglesias y movimientos religiosos

Luego de la superación de los regímenes de Seguridad Nacional, frente a los cuales la Iglesia Católica, y algunas Iglesias protestantes reaccionaron

defendiendo los derechos humanos violentados, los países latinoamericanos fueron superando la crisis de la deuda externa de los 80, (la «década perdida» al decir de la CEPAL), e iniciaron durante los años 90 procesos de democratización: Brasil, Argentina, Ecuador, Bolivia, Uruguay, Paraguay, Perú, Chile. En Centroamérica luego de los acuerdos de Esquipulas a fines de los 80 se abrieron procesos de pacificación en Nicaragua, El Salvador, Honduras y Guatemala.

Las Iglesias, que durante los regímenes autoritarios cumplieron un rol importante en la rearticulación de la sociedad civil, volvieron a retomar su rol específico en el campo religioso. Sin embargo, durante la última década hay que destacar el rol mediador jugado por sectores eclesiales. En los procesos de pacificación en Centroamérica, en los procesos de diálogo entre fuerzas de guerrilla y autoridades de gobierno, en Colombia, Perú, México y otros países, e incluso en procesos de negociación entre grupos de narcotraficantes y Gobiernos como en Colombia. Con todo, la Iglesia Católica no ha dejado de lado del todo la defensa de los derechos humanos y está abogando por su respeto, tanto en procesos de transición de períodos convulsivos a períodos democráticos como en El Salvador, Guatemala, Chile, como en procesos sociopolíticos donde defienden los intereses de los pobres como en Argentina, Bolivia, Venezuela y Paraguay.

Pero lo más notable del nuevo panorama religioso contemporáneo en América Latina proviene, como hemos dicho, precisamente del fortalecimiento de expresiones, movimientos y espiritualidades religiosas. Esto se está dando en el marco de una crisis de representación de la política tradicional, con creciente desafección de la ciudadanía por la participación cívica, y crisis de los partidos políticos en prácticamente todos los países del continente. Ella ha obviamente debilitado la Gobernabilidad democrática dejando esas sociedades al amparo de corrientes neopopulistas (como las encabezadas por líderes carismáticos como Menem, Fujimori, Bucarám, Chávez, etc). La importancia creciente de los medios de comunicación, amplificado su rol por la revolución tecnológica-electrónica, ha transformado el propio carácter y naturaleza de la política transformándola en un «espectáculo» (Castells 1998) mediático que ciertamente tiene menos fuerza que la vitalidad de los rituales masivos de las Iglesias pentecostales, de los cultos afroamericanos o de las masivas fiestas del catolicismo popular.

Los nuevos movimientos religiosos salen ahora fortalecidos y afianzan sus opciones espirituales que se presentan como medios de salvación frente a la crisis moral y de representación de la sociedad civil, tanto como frente a la persistencia de la miseria, la pobreza, el alcoholismo, las drogas, y la violencia familiar y social en vastos medios populares de los diferentes países que los procesos de recuperación y ajuste económico no han logrado superar.

Los movimientos espirituales, católicos, pentecostales, afroamericanos, sincréticos, van así llenando el espacio vacío que dejó la crisis de los movimientos militantes de cristianos comprometidos, tanto como el espacio no penetrado por

la extensión de las comunidades eclesiales de base de la Iglesia Católica durante la década de los 80. Si otrora el compromiso revolucionario movilizaba masivas manifestaciones populares, ahora las grandes plazas y avenidas son ocupadas por romeros y peregrinos que masivamente se dirigen a algún santuario o lugar de culto popular católico y/o sincrético o bien hacia un gran estadio en que algún pastor evangélico imparte la sanación espiritual. Los viajes del Papa tanto como las campañas televisivas y las giras de pastores «teleevangelistas» por todo el continente han contribuido a una nueva presencia de lo religioso en el imaginario colectivo.

El campo religioso se ha transformado pero en términos de un «reencantamiento» del mundo que es ambivalente por cuanto, por una parte, promueve vertientes militantemente integristas y antimodernistas; por otra, vertientes espiritualistas descomprometidas con el mundo (promueven el «apoliticismo») y, por último, movimientos religiosos que buscan recuperar el sentido social del cristianismo e insertarlo en el marco de las reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales de los noventa: indígenas, mujeres, barrios, jóvenes, medio ambiente y ecología, y movimientos de democratización de la sociedad civil.

Un creciente malestar ético se extiende desde las Iglesias y en la sociedad civil, frente al fracaso del neoliberalismo, que en el marco de la globalización capitalista, se muestra como incapaz de superar los más graves problemas y demandas de los pueblos latinoamericanos<sup>3</sup>. Pero generalmente esos movimientos éticamente inspirados se articulan mal con las expresiones más masivas del misticismo popular (católico o pentecostal).

#### 2.4. Corrientes mágico-religiosas y nuevos sincretismos

Todas estas tendencias nos hablan de un nuevo panorama religioso. Por efecto de la globalización, el capitalismo se ha modernizado complejizando la estructura social, diversificando las clases y los grupos sociales, incrementando nuevas culturas y subculturas, sometidas a la hegemonía de la cultura consumista que acarrea la internacionalización de los mercados bajo el neoliberalismo. Sin embargo, estos procesos de modernización, no sepultan la lógica simbólica y ritual propia de las culturas latinoamericanas, esa «otra lógica» presente de manera privilegiada en las clases, grupos y mayorías populares. El campo religioso muta de campo religioso cerrado hegemonizado por el catolicismo, a campo religioso abierto con dilución de antiguas fronteras, competencias interinstitucionales, nuevas adhesiones, y nuevos reacomodos de los actores eclesiales y de los grupos de fieles. Cuando por efectos de la globalización las fronteras se tienden a diluir: las instituciones las tienden a remarcar, lo que explica en buena medida las respuestas restauradoras de Iglesias como la católica

y el mayor peligro resulta ser las diversas formas de religiones en competencia y las nuevas formas de sincretismos y de religiones difusas (Oro y Steil 1997).

Se incrementan así corrientes mágico-religiosas en algunos casos incorporando abiertamente la Nueva Era con sincretismos que incluyen rasgos de religiones orientalistas, de autocontrol y superación espiritual; las religiones populares se ven fortalecidas y multiplicadas; se diversifican las opciones al interior del catolicismo; y se extienden los cultos evangélicos como hemos afirmado (pentecostalismos con rasgos ascéticos pero enfatizando la sanidad, tanto como la expresión ritualística y simbólica)

Las corrientes disciplinariamente ascéticas, por su parte – de tendencia fundamentalista o integrista, protestante o católica – se defienden. Se incrementan así los conservadurismos religiosos; fenómeno éste que se da preferentemente en clases medias y altas.

Por otra parte, persisten tradicionalismos pero surgen nuevos movimientos de corrientes religiosas, desde vertientes milenaristas, hasta próximas a la parapsicología, la cientología y el esoterismo, que influyen en nuevos sincretismos populares que se autonomizan relativamente de los dictados de sus Iglesias oficiales, así como en la modificación de las tradicionales adhesiones de las clases medias a sus respetables Iglesias: la globalización tiende pues a sincretizar aún más el campo religioso (Pace 1997).

### **3. Cambios en el campo político: crisis de representatividad y desafío de la democracia multicultural**

Si bien la globalización extiende la modernidad, no es precisamente aquella modernidad asociada al Estado de la sociedad industrial, el Estado-nación moderno. En este sentido, el dislocamiento del poder en la “sociedad red” que emerge, tiene como consecuencia, en el campo político al menos tres corrientes fundamentales que pueden caracterizarse por las siguientes dinámicas:

- a) una crisis de la representatividad de la política por la revolución de la información;
- b) el surgimiento de movimientos sociales de nuevo cuño y el desplazamiento de lo público y
- c) el desplazamiento de la democracia de masas y el surgimiento de un ideal democrático multicultural.

#### **3.1. Crisis de representatividad política por revolución de la información**

El dislocamiento del poder afecta a la política. La ausencia de una sede clara de poder diluye el control social y difunde desafíos a la política. Es lo que Castells (1998) ha denominado la política informacional. A las transformaciones

de la sociedad post-industrial, en sociedad red, se suma el hecho de que las diversas corrientes políticas – derecha, centro e izquierda (que por cierto han visto diluir esos antagonismos del pasado) – se ven obligadas al uso de los modernos medios tecnológicos de información (televisión, radios, periódicos, Internet, etc.).

Como afirma Castells “el punto clave es que los medios electrónicos se han convertido en el espacio privilegiado de la política”. No se trata de que toda la política pueda reducirse a los medios, sino de reconocer una creciente “mediatización” de la política: se da en los países altamente desarrollados y bajo sus modalidades propias se está dando también en los países en vías de desarrollo e incluso en países menos desarrollados. Los estudios citados por Castells indican que hay dos afirmaciones erróneas:

- a) que los medios de comunicación imponen las elecciones políticas a la opinión pública, y
- b) que la opinión pública es un recipiente pasivo fácilmente manipulable.

Los medios de comunicación dependen cada vez más de la audiencia, por lo que el principal objetivo es ofrecer al público espectáculos atractivos y noticias creíbles. Atracción que se logra con espectáculos cada vez más sensacionalistas y frívolos; credibilidad que se logra con cada vez menos compromiso con ideologías u opciones políticas.

Dado que la política requiere una presencia activa en los medios de comunicación, la propia dinámica de la actividad política termina siendo contaminada con la forma y el juego de los medios de comunicación, y todos los enfoques del espectro político concluyen jugando el mismo juego, aún cuando no del mismo modo ni con el mismo propósito.

La lógica de los medios encuadra a la política. La cobertura de noticias, es en realidad una “producción” de noticias, una forma de producción de realidad. Sólo las malas noticias relativas a un conflicto, drama, tratos ilegales o conductas objetables son noticias interesantes. Incluso las noticias se equiparan cada vez más a los espectáculos deportivos o de entretenimiento. Todo drama requiere conflicto, suspenso, codicia, engaño, perdedores y ganadores, sexo y violencia. Así se llega a transformar las noticias políticas en espectáculo, interesa mucho más un altercado entre diputados que el fondo del debate legislativo, se trasmite la competencia entre candidatos ante una elección como si fuesen “carreras de caballos”.

Un encuadre adicional de la política informacional es que determina la personalización de los acontecimientos: interesa la persona, el político, no su programa ni sus alianzas políticas. Adicionalmente como sólo las malas noticias son noticias “la publicidad política se concentra en los mensajes negativos, orientados a destruir las propuestas del oponente, mientras el programa propio se presenta en términos muy generales” (Castells 1998:355). La utilización de los

escándalos políticos y de su difusión en los medios de comunicación es el arma fundamental de actores políticos.

### 3.2. Nuevos movimientos y desplazamiento de lo público

Estos cambios en la política se dan sobre la base de transformaciones productivas que van modificando las estructuras sociales y con ellas los actores y movimientos. Los nuevos movimientos sociales – conformados sobre la base de una práctica segmentada y múltiple – ya no reflejan los intereses sectoriales y universales de las clases de la sociedad industrial: de hecho los movimientos de gremios y sindicatos se han visto transformados radicalmente perdiendo su relevancia. Los nuevos movimientos surgidos desde las reivindicaciones de identidades diversas y locales son una suerte de respuesta a los procesos de globalización y sus consecuencias excluyentes de las que hemos hablado. Los movimientos indígenas aparecen hoy tanto o más relevantes que los sindicatos. Los movimientos ecologistas y ambientalistas, los movimientos barriales, de géneros, de minorías excluidas como los homosexuales y lesbianas, son tanto o más relevantes como el asociacionismo de diverso tipo que tiende a desplegarse dando vida nueva a las sociedades civiles y posibilitando toda una reflexión acerca de los “nuevos ciudadanos” que ya no tienen como referente a la política partidista desprestigiada y deslegitimada.

La primacía del mercado y de su lógica pragmática tiende a despolitizar también la intervención de los ciudadanos en el campo político y plantea nuevas exigencias y desafíos a la construcción de una democracia participativa. Los cambios en los procesos de socialización, en las costumbres familiares y en la vida sexual, tanto como los que han introducido fenómenos como el SIDA, ámbitos de conducta que fueran del dominio privado, ahora saltan a la esfera pública bajo ácidos debates acerca de la vida sexual, o de temáticas como el divorcio, el aborto, y las conductas sexuales no convencionales. La frontera entre lo público y lo privado está en cuestión y se desplaza continuamente, sin que exista ya un consenso claro acerca de su límite. La ética, en términos de elemento del campo político, es tan recurrida como violada, diversificada y debatida, provocando un panorama valórico e ideológico inédito.

### 3.3. De la democracia de masas a la democracia multicultural

Por todas partes en el mundo se vive todavía bajo el impacto de la «tercera ola» de valorización de la democracia (como la llamara Huntington 1993). Pero la experiencia de los años 90 en los diversos países latinoamericanos nos ha mostrado que nos falta todavía para alcanzar un ideal en términos de

sistema político democrático, más todavía en cuanto a las oportunidades en el sistema socioeconómico y en el plano cultural.

La experiencia histórica reciente muestra que ni la democracia de masas que alentó las luchas políticas de la post-guerra, ni el ideal de sociedad libre que alentó el anticomunismo, menos las democracias populares y su triste memoria, y mucho menos la pseudo democracia que proponen los ingenieros sociales del autoritarismo, formas incompletas de democracia, elitista o protegida, han cumplido los requisitos de un auténtico ideal democrático. Recientemente se debate acerca del verdadero carácter de una democracia consociativa.

Sin duda se torna necesario reconocer que el sistema político de la democracia liberal tiene enormes imperfecciones, pero las duras experiencias vividas bajo el imperio de la fuerza durante los regímenes autoritarios, no ha hecho sino revalorizar el ideal democrático (Alvayay y Ruiz 1988).

En la concepción clásica de la democracia de masas se procura incorporar a los diversos grupos sociales de tal forma que participen en movimientos de amplitud nacional, proveyéndolos de un propósito unificador y encargándolos con una determinada responsabilidad y tarea histórica. Este modelo de participación desde una misión histórica hacia la cual los actores sociales estarían llamados, independientemente del signo político, es característica del modelo de relación de la sociedad industrial y de su cultura de masas con los diversos grupos sociales y sus diversidades. Se trata en cualquier caso del imperio de una racionalidad ilustrada, histórica y trascendente, de una finalidad social unificadora – sea la democracia, u otro objetivo social – hacia el cual la sociedad tiene que redirigir todas sus energías comenzando por la movilización de los ciudadanos. Es una forma iluminista de concepción de la política y del Estado, que no ha estado exenta de connivencias con una forma conservadora de comprensión de la relación entre Estado e Iglesia en las sociedades latinoamericanas hasta no hace mucho.

El Estado (o partidos o instituciones públicas, o Iglesia), prefiguran la subjetividad de los actores sociales y la encuadran bajo ciertos parámetros normativos delimitados y macrorrelatos que incluyen destinos y vocaciones históricas y que transforman así a las masas en objeto de manipulaciones, clientelismos, o movimientos de masas.

Recientemente, en cambio, los nuevos movimientos sociales, las demandas multiculturales de una sociedad sometida a la dinámica de la glocalización, aspiran por el contrario, a superar la dolencia de un sistema de representación propio de la sociedad mediática y tecnoburocratizada. Por ello es necesario destacar que una de las grandes transiciones que caracterizan el movimiento de larga duración que caracteriza los cambios al inicio del siglo XXI, tiene relación, precisamente con la transición desde una democracia de masas, hacia una democracia de las diferencias y el multiculturalismo cuya concepción del

desarrollo, de la cultura y del medio ambiente se orientara por un paradigma totalmente renovado.

Esta nueva concepción que surge solicita democracia en los diversos planos de la vida social, también en el campo cultural y en las diversas esferas de la vida pública, nacional, regional y local.

En el contexto de una sociedad que cambia, en la cual el poder económico se concentra, la economía se racionaliza, los procesos productivos se tecnifican, la información no es fluida, y la política se torna especializada; una política «espectáculo» (Castells 1998), la necesidad de canales de información y de participación se torna más decisiva. El riesgo de la actual tendencia del campo político reside en una pseudo-democracia virtual donde los hilos del poder son manejados desde una tecnoburocracia cibernética.

El reclamo de la democracia participativa va en el sentido de convertir a los ciudadanos de meros espectadores a ciudadanos activos y de respetar sus derechos, sus identidades, diversidades étnicas y culturales y también religiosas. Toda democracia participativa supone reducción de la burocracia, proximidad entre electores y elegidos, partidos políticos abiertos, dinámicos y participativos, procesos de control democrático sobre las esferas del poder, y una ética pública sólida, extendida y transparente (Parker 1998).

La formación de los ciudadanos, el llamado a la movilización de sus capacidades y responsabilidades cívicas, tanto como el fortalecimiento de la sociedad civil son factores indispensables para lograr sustentabilidad y gobernabilidad en la política democrática participativa.

#### **4. Problemática de la lucha por las identidades en el marco del multiculturalismo**

Los cambios que vehiculiza la globalización, que llegan fragmentaria y asincrónicamente a los países latinoamericanos, y que impactan a sus campos político, cultural y religioso generan dinámicas complejas de interacción de las culturas nacionales con esa cultura globalizada y transnacional así como transacción entre éstos mismos campos al interior de cada sociedad. Ello es así en la medida en que la intersección de los campos se da en el área de la construcción de la vigencias normativas, más que en el área de la construcción de las legitimidades de sentido, que fuera en épocas pasadas el centro del conflicto entre la política y la religión.

Es necesario, entonces, reconocer que la cultura se constituye como orden normativo y que éste conlleva una doble interacción, entre el *orden simbólico* y el *orden estratégico*. El *orden simbólico* corresponde a la visión más idealizada que una sociedad reproduce de sí misma, y configura el núcleo de seguridad de las identidades básicas. Es este el orden hacia el cual las instituciones religiosas

han especializado su producción de creencias, rituales y éticas. Por su lado, el *orden estratégico* provee de respuestas a los cambios y a las continuas adaptaciones e innovaciones, lo cual delimita todo un parámetro de riesgos. Es este otro de los órdenes el que por excelencia constituye un espacio de legitimación de lo religioso como instancia nómica en la construcción social de la realidad.

Ahora bien, cuando la política de la era informática, que ha sido despojada de sus connotaciones simbólico-trascendentes (metarrelatos) pero dotada de sentido práctico en el orden estratégico, se despliega como mediación normativa y portadora de una cultura modernizante y globalizante, tiende a entrar en contradicción con las instituciones religiosas en tanto éstas se sientan guardianas de ese orden nómico estratégico y al mismo tiempo simbólico e identitario. Ello se explica porque las lógicas sociales de una cultura pueden hacer tan *estratégico* el mantenimiento de un orden simbólico, como *simbólico* el desarrollo de un nuevo orden de estrategias culturales.

En esta perspectiva, la globalización de las convencionales *políticas culturales* adquieren un nuevo alcance y confrontan nuevos desafíos. La propia gobernabilidad sociopolítica – en el marco de las reivindicaciones de las identidades locales – conlleva aspectos como los de la *seguridad cultural* frente a influencias y formas de agresión, que sin ser propiamente culturales, sino de índole económica y política, tienen efectos de cultura. Los nacionalismos, la etnización de lo político, y los fundamentalismos religiosos como fuente de legitimación de radicales movimientos políticos, son expresiones de ello.

#### 4.1. Identidades, globalización y cultura

Como ha dicho Castells junto a la internacionalización y la globalización, está otro fenómeno de índole compleja que es el reforzamiento de las identidades culturales “como principio básico de organización social, seguridad personal y movilización política” (Castells 1999). Dinámica que está transformando el quehacer político y cultural en el mundo. Se entiende aquí identidad en el sentido de la acción que ofrecen los actores sobre la base de la priorización de ciertos rasgos por sobre otros, que define un principio fuerte de articulación de las acciones, que generalmente se estructura semánticamente en modelos identitarios, y que tiende a cobrar preeminencia por sobre otros sentidos de la acción. Sobre la base del reforzamiento de las identidades que se ha dado este último tiempo es posible invalidar las tesis de que la sociedad se des-sacraliza y se des-ideologiza; así como es posible afirmar que las tesis históricas del racionalismo (liberal o marxista) han sido superadas por este renovado poder de las identidades.

Este resurgir de identidades se da en dos grandes planos de la vida colectiva: en el plano comunitario, con identidades religiosas, nacionales, étnicas

y de género; en el plano de los individuos con reforzamiento de proyectos de construcción personal frente al debilitamiento de identidades colectivas cuyos principios cada vez más abstractos se vacían de contenido histórico: la ciudadanía, la clase, el gremio. Este desarrollo de identidades, consecuencia de la globalización, lo es también de la crisis del Estado-nación moderno y de la sociedad civil en torno a ese estado.

Por lo mismo que las identidades se refuerzan a partir del desafío de la globalización y de la crisis del Estado nación, ellas lo hacen en forma precaria. Los procesos culturales y la producción de identidades se hallan hoy en la encrucijada de un doble riesgo: entre la *pérdida de memoria* que puede amenazar la supervivencia de la cultura por la orfandad de tradiciones, y el encontrarse tan "*invadida de memoria*" hasta convertirse en una sociedad incapaz de renovación (por ej. fundamentalismo religioso). Este fenómeno tiene que ver con la *producción de identidades* y los nuevos referentes de identificación cultural de las identidades colectivas. Justamente, en la producción de identidades es donde se conjugan los *tiempos mixtos* de la cultura de la modernidad. Por un lado la aceleración de los cambios hace que la producción de identidades adopte una estrategia pragmática, según la cual los individuos y sociedades comienzan a identificarse más con lo que *quieren ser* y no tanto con lo que han sido las sociedades y los grupos a los que pertenecen.

Se ha definido la identidad cultural como la tendencia a resaltar lo *propio* de la cultura, frente a lo *ajeno*, importado o adaptado. Evidentemente que la *diferencia* es un elemento constitutivo de la identidad cultural, y una cultura se reconoce por los elementos, rasgos y formas que la diferencian de cualquier otra; pero, esto no significa que existe una demarcación irreductible entre los *propio* y lo *ajeno*. No existe nada en las culturas que pueda ser exclusivamente *propio*, los aspectos más originales y diferenciadores lo son por *la forma cómo éstos han sido apropiados*, y por los procesos de diferenciación que han sufrido dentro del mecanismo cultural de apropiación, por un pueblo dado. Igualmente, no existe nada *ajeno* que no pueda ser objeto de múltiples apropiaciones culturales, y si la modernidad tiene alguna característica cultural peculiar diríamos que es justamente la *dinámica de las múltiples, amplias e intensas apropiaciones de cultura*. Igualmente, la modernidad pone de manifiesto el carácter esencial de la *interculturalidad*, en cuanto elemento constitutivo de toda cultura y proceso de producción cultural. En las sociedades modernas toda realidad cultural es apropiable, lo cual responde a las nuevas condiciones culturales que propician la *producción de identidades múltiples*, la posibilidad de múltiples identificaciones.

#### 4.2. La búsqueda de un nuevo pacto iglesias-estado: búsqueda de legitimación para las nuevas iglesias

Es en el marco de este desafío de las identidades que lo religioso cobra sentido y que las Iglesias tienden a redefinir el espacio y el rol en el cual actúan y en el cual se sienten cumpliendo su misión. Al respecto la disminución progresiva de la hegemonía del catolicismo y el incremento del protestantismo es fuente de redefiniciones. Ello significa la entrada de nuevos actores e instituciones religiosas en los espacios públicos y en las relaciones Estado-sociedad (Bastian 1992).

Las Iglesias evangélicas, en tanto minorías religiosas que dejan de serlo y buscan legitimarse en la sociedad global, se van convirtiendo en actores sociales relevantes y en interlocutores del campo político con evidente peso como lo han mostrado los casos de Brasil y Perú en elecciones presidenciales y parlamentarias decisivas.

Las Iglesias emergentes buscan con afán el reconocimiento en el marco de la religión oficial de las culturas latinoamericanas: frente a una sociedad que durante varios siglos, luego de la consolidación del dominio hispanolusitano, tenía en el catolicismo su expresión religiosa hegemónica. Es cierto que en muchos países latinoamericanos la separación entre la Iglesia y el Estado se remonta tempranamente a la segunda mitad del siglo XIX, en otros se da en la primera mitad del siglo XX. También es cierto que el liberalismo decimonónico luchó desde la época de la independencia por obtener espacios de libertad religiosa cada vez más acentuados. Pero en términos socioculturales el catolicismo continuó siendo la religión de la cultura oficial hasta bien avanzado el siglo XX, por mucho que ya la expresión legal e institucional de este hecho no correspondiera con la realidad.

El crecimiento notable de las iglesias evangélicas latinoamericanas, principalmente vinculadas a las corrientes pentecostales o neopentecostales – y no tanto de protestantismos históricos – en medio de las masas de sectores medios y populares a contar de la post guerra, va modificando de manera muy clara el panorama religioso del continente que fuera considerado “continente católico”. Pero la cultura política, y sobre todo la clase política en el marco de sus redes de poder oligarquizadas, siempre mantuvo con la institucionalidad del catolicismo una relación de privilegios públicos, incluso en épocas de gobiernos populistas, liberales, nacionalistas, radicales o socialistas. Es lo que ha caracterizado el pacto tácito entre la Iglesia y el Estado populista latinoamericano. Pacto que comenzó a resquebrajarse con las posturas más progresistas adoptadas por ciertos sectores eclesiales a fines de los 60 y la legitimación del pluralismo ideológico-político al interior del laicado católico en esa época. El prestigio que ha reconquistado la Iglesia Católica en el continente en las últimas décadas, no

debe explicarse como un retorno a su imperio hegemónico como fuerza religiosa en la cultura latinoamericana, sino mucho más como un reflejo de los acontecimientos históricos, que en el plano de las coyunturas ni contrarrestan ni distraen, sin embargo, la tendencia estructural al incremento de la heterogeneidad y al pluralismo religioso en la cultura latinoamericana.

Ese pacto tácito entre Iglesia y Estado populista – vigente incluso en la anticlerical Revolución Institucional mexicana – se resquebrajó de parte del campo político, por su parte, cuando el Estado latinoamericano inició su crisis en la década de los 70. No sólo los regímenes de seguridad nacional replantearon la articulación con el campo religioso – reprimiendo sectores eclesiales, favoreciendo otros y dejando amplio espacio al crecimiento evangélico – sino que por efecto de la reforma del Estado, su dimensión disminuida, su rol más regulador y menos interventor, en fin, la ampliación de la libertad de mercado bajo el neoliberalismo, generaron mucho mayores espacios para los diversos asociacionismos en la sociedad civil, entre los cuales cabe destacar la tendencia al incremento de las asociaciones, grupos, comunidades y congregaciones religiosas.

De hecho las ideologías secularistas y el ateísmo se batían en retirada, el laicismo pierde terreno como lo han mostrado con evidencias el caso mexicano, uruguayo, chileno y cubano, y la religión es un hecho mucho más respetado y aceptado por las elites y el Estado que en épocas pasadas enarbolaran las banderas del liberalismo anticlerical y el racionalismo antirreligioso. Con todo, si bien ha existido estas últimas décadas un reconocimiento de la legitimidad de las Iglesias no históricas (es decir aquellas que no son la católica, ortodoxa, protestantes, o judía) todavía es mucho lo que queda en el camino de asegurar un verdadero pluralismo religioso como el que existe en Norteamérica. Al respecto el nuevo pacto religioso entre las Iglesias y el Estado está planteado más como un acuerdo de tolerancia mutua que como un paso relevante hacia una democracia que respete el carácter multirreligioso de la sociedad latinoamericana.

#### 4.3. Conflictos al interior del campo religioso

El crecimiento explosivo de los evangélicos, especialmente de los pentecostales puede ser interpretado en el contexto de las contradicciones que provocan los procesos de modernización en Latinoamérica. Actualmente sigue vivo el debate acerca del carácter «protestante» de la expresión mayoritaria del protestantismo latinoamericano: el pentecostalismo (Freston 1998). Este aparece como una nueva forma de religión popular que viene a competir con las antiguas formas del catolicismo popular, pero en sus versiones más recientes, con las revitalizadas expresiones de religiones afroamericanas, como es el caso de la «guerra religiosa» larvada entre Iglesias neopentecostales en Brasil y Uruguay,

su condena de la magia y la superstición tanto como de los neo-esoterismos (Mariz y Campos 1998; Cisneros 1995).

La tendencia histórica a la *diversificación del catolicismo*, lo que llamamos la "fragmentación del campo católico" (Parker 1993: Cap. 6) provoca crecientes tensiones en su interior. Tanto las transformaciones sociohistóricas, como la renovación y cambios en el propio catolicismo latinoamericano desde la década de los años 60 han venido desestructurando el catolicismo oficial fuertemente influido por el modelo de cristiandad o de neocristiandad – es decir como campo religioso cerrado y autorreferido – y han pluralizado no sólo las opciones éticas y políticas entre los católicos, sino las expresiones religiosas mismas. Se dan hoy, en contextos muy distintos, – centro o sudamericanos – dinámicas similares de fuerte interacción y en ocasiones competencia interna que se establece en el contexto de parroquias católicas entre movimientos, comunidades y tendencias católicas de distinta sensibilidad y opción espiritual, social y religiosa (Peterson 1998; Ameigeiras 1998).

Si bien todavía las tensiones podrían comprenderse horizontalmente entre «conservadores» y «progresistas» ya las propias fronteras valóricas de lo que hace algún tiempo se consideraban esas posturas se han desdibujado por tensiones transversales y diagonales. Tal es el caso de la competencia entre movimientos como los Cursillos de Cristiandad, Neocatecúmenos, Focolares, Schoenstat, Opus Dei, Cristianos para una Ciudad Nueva, Legionarios de Cristo Rey, Comunidades de Vida Cristiana, Vicentinos, etc. y los grupos parroquiales de catequesis, scouts, sacramentos, cofradías, pastorales juveniles, etc. La propia tensión muchas veces se establece entre las CEB (comunidades eclesiales de base), y las cofradías del catolicismo popular. La apertura de alternativas religiosas en espacios urbanos – tipo parroquias o territorios – plantea un problema en la vida cotidiana para los actores sociales respecto de la aceptación o rechazo de las otras "presencias religiosas" favoreciendo la existencia de prejuicios generadores de intolerancia, o por el contrario aportando a la instalación de actitudes tolerantes y pluralistas.

Las corrientes de transformación en un lado del campo religioso – aún a pesar de que las instituciones suelen cerrar filas en torno a la delimitación de sus propias fronteras simbólico-religiosas tendiendo a reafirmar la respectiva ortodoxia – van influyendo en el lado opuesto y vice versa. No es casualidad que en el campo evangélico no sean los protestantismos históricos (de cultura nordatlántica reformada) los que se ven incrementados, sino los pentecostalismos y los neopentecostalismos, movimiento que es paralelo al interesante incremento en todo el continente del movimiento carismático católico. Este último, significa un proceso de "pentecostalización" de la Iglesia Católica, donde, al contrario de lo que generalmente se supone, no significa, necesariamente, una tendencia al incremento de corrientes religiosas conservadoras al interior del catolicismo. El caso de Curazao muestra, que el carisma católico, cuando está enraizado

en medios populares, no es necesariamente alienante, sino que incluso es compatible con un sentido de lucha social (Lampe 1998).

Por otra parte es necesario anotar otra tendencia, supraeclesial, al incremento de la *competencia interinstitucional entre Iglesias y movimientos en el campo religioso* latinoamericano. Mucho se ha escrito acerca del incremento explosivo de las mal llamadas “sectas”, incremento que de hecho se ha magnificado, pero más convendría analizar esta dinámica en el marco de los nuevos movimientos religiosos (con carácter sectario o no) que entran a competir en las ofertas de salvación con Iglesias ya establecidas y legitimadas.

El incremento de las ofertas institucionales en el campo religioso conduce inevitablemente a una competencia de parte de las instituciones eclesiales por la captación o retención de los fieles. La «guerra religiosa» larvada se traduce pues en el intento de deslegitimación del adversario. Deslegitimación que se hace sacralizando la propia verdad y demonizando, por medio del «labeling» (Frigerio 1998), la alternativa que se busca descalificar. Lograr imponer la etiqueta de desviante al adversario constituye una estrategia de movilización de recursos, mediante la cual los grupos intentan obstaculizar el accionar de sus adversarios y favorecer el propio. Así en el Gran Buenos Aires, como en tantas otras grandes metrópolis latinoamericanas se observa esta descalificación de las “sectas” por parte del discurso oficial de sacerdotes y pastores. En el caso del catolicismo surge el desafío planteado por la cuestión identitaria: son numerosos los procesos de reconstrucción étnica – especialmente en poblaciones indígenas o mestizas de Mesoamérica y Los Andes, o en poblaciones con antecedentes africanos del Caribe y la costa nordatlántica de Sudamérica – que se dan sobre la base de la afirmación de nuevos sincretismos religiosos. Con todo, las Iglesias todavía no logran interpretar en forma adecuada las identidades y demandas étnicas de los grupos afroamericanos, y prueba de ello son las conflictivas relaciones de la Iglesia Católica y los negros en Brasil (Valente 1998), que más bien se sienten interpretados por el resurgir de sus propios movimientos y cultos como la Umbanda, el Candomblé, la Santería, la Macumba, etc. en toda la zona americana de la cuenca del Caribe desde Brasil hasta el Golfo de México, pasando por las Antillas.

#### 4.4. Multiculturalismo, exclusión e identidades religiosas

Paralelamente a los procesos de lo que podría calificarse de “entropía cultural” provocado por la globalización, y como efecto complementario, compensatorio y de equilibrio, tiene lugar en la modernidad un proceso inverso de *negentropía cultural*, consistente en el fenómeno siguiente: a medida que se opera la homogeneización y que las culturas pierden sus fronteras, sobre todo nacionales, y muchos de los rasgos que las diferenciaban, de manera simultánea,

y por una dinámica centrípeta, implementada por los cambios, *comienzan a fracturarse y recomponerse nuevas territorialidades culturales*, o se actualizan antiguos perímetros culturales con marcadas diferencias. De manera que, junto con la homogeneización cultural creciente se desarrolla un proceso de *heterogeneizaciones culturales* y de particularismos culturales, que afirman con mayor vigor sus microdiferencias. Tales microrregionalizaciones culturales aparecen en la actualidad como un fenómeno tan característico de la modernidad, como el mismo fenómeno homogeneizador y globalizador de la cultura (Canclini 1990).

Gráficamente podríamos decir que la modernidad presenta por un lado, una línea de flotación cultural homogénea y cambiante, y por otro lado, una plural diversificación de lo que se ha convenido en llamar *culturas profundas, o culturas de profundidad*. Este esquema de funcionamiento cultural en el mundo moderno nos plantea otro desafío epistemológico, el de comprender y explicar los nuevos y diferentes *modos de producción y de reproducción multicultural de la cultura*, aquí y ahora.

La globalización como la negentropía culturales imprimen lógicas sociales diferenciadoras en las clases, grupos y sectores de una misma sociedad, y al mismo tiempo que generan identidades cada vez más diferenciadas entre sí producen también nuevas, más profundas y hasta antagonistas *desidentificaciones*. La cultura, como las identidades, se construye como una *semántica* (sistema de signos) *diferencial*, y no tanto como una *semántica distintiva*. El signo distintivo es el del uniforme que se lleva, mientras que el signo diferencial supone el reconocimiento de una diferencia, tanto de la propia con respecto a la de la otra cultura, como de la otra cultura con respecto a la propia. Por eso mismo las culturas sólo pueden ser reconocidas y pensadas por la diferencia, y por el contrario la *semántica de la distinción* niega los signos diferenciales que conducen al desconocimiento de cualquier otra cultura, o impide el reconocimiento de cualquier otra diferencia como valor cultural.

Como parte de estos procesos de negentropía cultural en que la distinción se tensiona con la diferencia, ha de comprenderse las revitalizaciones de las identidades locales más o menos ligadas a representaciones y rituales religiosos.

Este revitalización será tanto o más aguda cuanto mayor el sentimiento de exclusión social y cultural. En efecto, como se ha señalado "los excluidos conforman comunidades que no se incorporan a consensos cívicos nacionales, sino que tienden a atrincherarse en pertenencias tradicionales, locales, clánicas y/o religiosas" (Calderón *et al* 1996). Los marginales de la globalización, los residuales al orden global, se convierten en protagonistas de nuevos "órdenes" de sentido cultural o religioso, o más bien, cultural teñido y legitimado por lo religioso, pasando a formar parte de los dispositivos estratégicos de una lucha por el reconocimiento.

En este sentido, el proceso anotado tiende a resolver por la vía de las

semantizaciones novedosas de lo religioso el problema pendiente de las *sustentabilidades culturales*. Es decir, el régimen de sustentabilidad que en el proceso de la modernidad pueden tener determinadas formaciones culturales, incapaces de entrar en una dinámica homogeneizadora de la globalización, y por otro lado, la de reactualizar sus matrices originarias y sus tradiciones, para afirmar continua y progresivamente, sus diferencias. Estas sustentabilidades culturales forman parte de una estructura más amplia de sustentación socioeconómica y política de cada pueblo o grupo social, donde lo religioso adquiere nuevas connotaciones no sólo societales sino incluso políticas en el marco de estas contradicciones culturales.

#### 4.5. La lucha por los espacios de socialización y los nichos culturales

En el proceso de producción social del sentido religioso y cultural el lugar que ocupan los agentes y campos de socialización son objeto de pugna en términos de la apropiación de los medios de producción simbólicos.

En el caso de las culturas latinoamericanas los principales campos de socialización siguen siendo la familia; el mundo afectivo y sexual; la escuela; el trabajo; los medios masivos de comunicación y el tiempo libre.

Se ha estudiado mucho acerca de la educación formal como campo de socialización, y podemos afirmar que es en ese terreno donde se da uno de los conflictos soterrados más relevantes de parte de las Iglesias frente al Estado reformado: las iglesias históricas acostumbradas a sus prerrogativas en el campo de la educación ven ahora cómo este ámbito es tensionado por las exigencias de la nueva sociedad: las exigencias de la reforma educacional, la funcionalización a las necesidades de la formación del capital humano, la puesta al día en materia pedagógica y científica, el problema del financiamiento en condiciones de alta competitividad, la problemática de la educación superior, las exigencias de la calidad y la equidad en la educación, etc. Pero a las Iglesias les sigue interesando el ámbito educativo como medio de transmisión de valores, éticas y creencias. Por lo mismo se observa cómo las Iglesias recién aparecidas en el escenario público – especialmente evangélicas – pugnan por establecer sus instituciones educacionales, incluso en materia de educación superior.

Igual cosa sucede, incluso con conflictos e intencionalidades más agudas, con los medios de comunicación: se han multiplicado estos años los medios de comunicación, especialmente radios, de propiedad de iglesias y de grupos religiosos que los emplean para su proselitismo religioso; pero también la aparición de programas e incluso canales de televisión de factura estrictamente eclesial que han demandado ingentes inversiones.

La importancia de la familia y del mundo afectivo como medio de socialización y de integración es vital para las religiones y sigue siendo un tema

central en la batalla por la hegemonía de los valores en el campo religioso y desde éste hacia la sociedad global. El tema de la integridad de la familia y de las relaciones sexuales sometidas a una estricta ética puritana no sólo se ha convertido en un tema privilegiado para las corrientes religiosas más tradicionales y conservadoras, sino que, desde la dramática situación de crisis que viven muchas familias abandonadas en la pobreza y la exclusión, o desde la problemática sexual moderna, (incluyendo el tema de la violencia intrafamiliar, la violaciones, la prostitución, el SIDA, etc. y sus relaciones con las sub-culturas excluidas) se han convertido en temas de profundo interés público. Así, temáticas que en la sociedad que dejamos atrás fueran consideradas del dominio privado ahora están siendo objeto de encendidos debates públicos y las autoridades no vacilan en tratarlas como objeto central de políticas públicas.

El mayor prestigio que hoy gozan los espacios privados en la vida cotidiana de las mayorías, frente al descrédito e inseguridad de lo público, es saturado de connotaciones de sentido espiritual o religioso, aún cuando no necesariamente ello quiere decir que los fieles están participando más activamente en sus Iglesias.

Es en torno a la vida afectiva que los adolescentes construyen y reconstruyen su subjetividad. Y es en torno a la pareja que muchos jóvenes adultos construyen la suya. Los conflictos de género y de roles sexuales aparecen pues aquí como factores intervinientes importantes en la conformación de la personalidad, y desafían como hemos visto los patrones de la cultura dominante: las relaciones sexuales prematrimoniales, el uso de preservativos, el SIDA, la homosexualidad y la prostitución, tanto como el aborto y el divorcio, temáticas de claro impacto entre los jóvenes, constituyen puntos de quiebre a nivel cultural en la sociedad global. En los procesos de democratización en América Latina, estos temas se han puesto en el tapete.

El mundo de la vida cotidiana ha cambiado radicalmente en la moderna sociedad urbana post-industrial, y el uso del tiempo libre cambia muchas cosas relativas a los tiempos y espacios en los cuales se reproducía el sentido religioso de las sociedades pre-modernas o rurales y subdesarrolladas de la época moderna.

El mundo laboral, por la revolución post-fordista (Amin 1995), ha perdido estabilidad, hay mayor diferenciación de ocupaciones y la flexibilidad laboral constituye un hecho promisorio tanto como amenazante. La interface entre sociedad y economía contemporánea indica que el significado del trabajo en sí mismo ha variado. La cultura moderna, aquella que analizara Weber que estaba inspirada por el "espíritu del capitalismo" con su sentido ascético del trabajo, está cediendo terreno en los países avanzados a un nueva "ética" del trabajo en la cual pierde importancia el mismo y la gana la conciencia creciente de los posibles usos del tiempo de no-trabajo (el tiempo ocioso o tiempo libre) con todo lo que ello significa en la vida cotidiana de las persona. En sociedades en vías de desarrollo como la latinoamericana, dónde la revolución científico-técnica

no alcanza a tener una cobertura amplia y subsisten segmentos amplios del mercado de trabajo todavía sometidos a las formas tradicionales de producción, la productividad media, aunque creciente, no alcanza todavía a satisfacer los requisitos y condiciones para una reducción de las horas de trabajo y/o semanales que satisficieran las demandas por incremento del tiempo libre. Ello repercute de manera decisiva en los jóvenes y en sus formas culturales por cuanto la mayoría de ellos no accede a las oportunidades de incrementar su tiempo libre en tanto excedente de trabajo necesario y útil, y en cambio lo que se incrementa es el tiempo libre en tanto déficit de consumo y de oportunidades de trabajo formal, en condiciones tales en las cuales los jóvenes siguen siendo bombardeados por la propaganda y se les sigue incentivando el efecto demostración.

A pesar de las condicionantes expuestas, y en parte debido a ellas, la definición del tiempo libre como espacio de socialización en que lo religioso tiene una cabida importante sigue siendo un factor de gran relevancia en la estructuración de las interacciones, identidades y modelos culturales de la población.

En este sentido se puede hablar de la apropiación simbólica por parte de los sujetos de ciertas áreas intersticiales, dentro de los campos de socialización tradicionales, así como de la creación de sus propias zonas de control cultural donde producen sentidos religiosos heterodoxos al margen de las instituciones eclesiales y se aprovechan así de los nuevos "nichos culturales" que han comenzado a emerger en las grandes urbes latinoamericanas contemporáneas (Urteaga 1996).

## **5. El reconocimiento de la multiculturalidad y la multireligiosidad en la sociedad latinoamericana**

Hemos analizado el incremento del pluralismo religioso, las influencias cruzadas, las conflictivas relaciones inter-institucionales, y la emergencia de nuevas corrientes en el campo religioso global. Las iglesias siguen teniendo un peso específico en las sociedades latinoamericanas, – destacando todavía el catolicismo que sigue siendo mayoritario – y si bien están hoy mucho más volcadas a sus propias preocupaciones de tipo evangelizador y pastoral, no es menos cierto que buscan también, de diversa manera, revitalizar su presencia pública. Pero ahora se dan numerosas corrientes y movimientos religiosos de variado signo, todo lo cual autoriza el empleo del concepto: "multirreligioso" para caracterizar esta nueva realidad. Esta nueva configuración del campo religioso se da, como hemos visto, en el marco de la globalización y de las transformaciones que está sufriendo el campo político: por la especialización de sus funciones, su crisis de representatividad y la enorme influencia que sobre él ejerce la cultura de los medios de comunicación.

Por su parte los cambios en la cultura latinoamericana y el creciente pluralismo multicultural está siendo objeto de encendidos debates.

Circulan por allí los mitos fundantes de la concepción esencialista de la identidad latinoamericana: de acuerdo a ellos, y según sea el acento hispanista o indigenista, latinista o americanista, en la conformación histórica del continente sólo han concurrido los aportes de la cultura ibérica, indígena y africana (Larraín 1996). Lo cual es cierto desde un punto de vista tipológico, pero no lo es desde un punto de vista fenomenológico, sociohistórico y empírico: no sólo la cultura ibérica es diferenciada internamente, también lo han sido, y con grandes diferencias, las culturas indígenas y los aportes provenientes del continente negro. Pero ello es sólo una parte de la verdad: no podría pensarse el crisol de naciones, razas, lenguas y etnias que han dado origen a los actuales mestizajes latinoamericanos sin asumir el hecho de la movilidad constante: flujos de poblaciones migrantes hacia y desde América, flujos incrementados y potenciados ahora en forma real y vicaria por los modernos medios de comunicación y transporte.

Acostumbrados, como estamos, a pensar en forma unitaria todavía conservamos la imagen de un continente uniforme en la lengua, la religión y la cultura. Lo cual es una parte de la verdad: porque hay unicidad, pero es necesario reconocer que detrás de la unidad civilizatoria de América Latina, está su diversidad. Es este un hecho indiscutible y hoy día se reconoce que ninguna opción que niegue el carácter multi-cultural, multi-religioso y multi-étnico de nuestros países puede auténticamente calificarse de democrática.

El reconocimiento y respeto de la diversidad es indispensable para el desarrollo de relaciones pacíficas, el engrandecimiento de toda sociedad y el adecuado cultivo de la cultura de un pueblo. Este reconocimiento se contrapone al imperio de una cultura del consumo homogeneizante que nos trae la globalización, pero se opone también a la reivindicación fundamentalista de particularidades culturales y religiosas muy específicas.

La política del «reconocimiento» opera sobre la base de la presunción de que todas las culturas tienen valor igual. Como afirma Taylor, “la reivindicación es que todas las culturas humanas que han animado sociedades enteras durante, a veces, períodos considerables, tienen algo importante que decir sobre los seres humanos” (Taylor 1994:90). De esta manera se excluyen de la reivindicación antedicha fragmentos al interior de culturas mayores o bien simples fases (de apogeo o decadencia momentánea) de una determinada cultura.

La tolerancia y el respeto mutuo elevan la calidad de las relaciones humana y sociales y constituyen la base para la construcción de una sociedad pluralista que es constantemente renovada, valorada y enriquecida por la diversidad. Como afirma el Informe de la Comisión Mundial sobre Cultura y Desarrollo de la UNESCO, se trata de preservar y desarrollar “nuestra diversidad creativa”.

Bien ha observado Ilya Prigogine, el siglo XX ha transformado la totalidad del planeta de un mundo finito de certidumbres en un mundo infinito de cuestionamientos y duda. En ese clima es más necesario que nunca cultivar la creatividad humana, dado que las personas, comunidades y las sociedades únicamente se pueden adaptar a lo nuevo y transformar su realidad mediante una imaginación e iniciativa creadoras. La diversidad creativa no puede reducirse a las artes o a la producción sino que debe proyectarse sobre todas las esferas de la vida contemporánea: educación, negocios, esparcimiento, vida familiar, arte, religión, desarrollo social, vida comunitaria, etc.

La diversidad que observamos, pues, en la especie humana es un tesoro que debe preservarse. Diversidad legítima a condición de que cada particularidad no se erija en absoluta y pretenda imponerse por la fuerza en contra del bien común.

El reconocimiento de la diversidad y del derecho a la diferencia, basado en el principio del respeto al "otro", supone respetar los movimientos y reivindicaciones de las mujeres, de los pueblos indígenas, de los diversos grupos de jóvenes, de los movimientos religiosos y espirituales, de los diversos grupos ecologistas, en fin las más variadas y multifacéticas expresiones de una ciudadanía que en los albores del nuevo milenio busca ser más, valorar su subjetividad y su cuerpo, por sobre las estructuras que consideran discriminantes, odiosas y opresoras.

El respeto a la diversidad va de la mano con el cuidado de la unidad de la comunidad toda, tanto como con la práctica de la tolerancia, el diálogo y la política de acuerdos. La unidad no se impone, se propone. Como ha dicho Chinua Achebe, "no se pueden suprimir las diferencias: ellas se negocian".

En el campo religioso la sociedad ha de cuidar el reconocimiento de los derechos a la libertad religiosa que suponen el respeto de la libertad de todos a expresiones de sentido trascendentes: sea que refieran a valoraciones explícitamente religiosas o bien a cosmovisiones no creyentes o ateas. Toda política de «integración», de grupos ha de cuidar que se entienda que toda integración auténtica no es nunca imposición o asimilación. A partir del derecho a la diferencia cada grupo, cada comunidad, cada asociación de cualquier tipo tiene derecho a construir su propio proyecto cultural y religioso. Jamás debe comprenderse la integración como sumisión a un orden ya establecido; en cambio como oportunidad de participar en la construcción de un orden plural, múltiple y diverso, orden construido por la participación de todos, en el cual hay cabida para la expresión de todos.

Es este principio democrático y pluralista el que garantiza la existencia y desarrollo de las identidades particulares. Pensamos que la única forma de conjugar de manera no traumática, modernidad y tradición, por una parte, estado secular y diversidad religiosa, por otra, es por medio de la aplicación de la democracia participativa.

El monoculturalismo de la democracia de masas, concebida sobre la base de los Estados-naciones unitarios (de aquí la dificultad del regionalismo, y del federalismo en muchas naciones contemporáneas), afirmada en una concepción antropocéntrica fácilmente desliza hacia el etnocentrismo de los grupos y clases en el poder, discriminando social, política y culturalmente toda clase de diferencias y reprimiendo sistemáticamente las diversidades reales – aún cuando generalmente afirmando ideológicamente un discurso pluralista y respetuoso.

No sólo el discurso sobre lo diferente, sino la emergencia de la alteridad en toda su magnitud, disruptora del discurso unicista, es necesaria para el surgimiento de una verdadera política de la diferencia.

La emergencia del «otro» etnocultural y religioso diverso así como del «otro» especie y forma de vida no humana (dimensión ecológica), es necesaria para pasar de la política de la tolerancia a la política del respeto. La diferencia entre una democracia multicultural y multirreligiosa formal a una sustantiva estriba en el paso del respeto a la política de la participación dialógica y respetuosa.

Nuestra hipótesis en este punto es que no es posible comprender e interpretar las transformaciones del campo religioso y sus consecuencias para el campo político democrático, sin la ayuda de nuevos enfoques que posibiliten superar aquella mirada al campo religioso que – por ser tributarias de la historia de la sociedad occidental hegemónizada por grandes Iglesias – tiene en la mediación eclesial un punto de vista privilegiado: todo tiende a verse desde y hacia las Iglesias e incluso la medición de la religión siempre se hace en términos de prácticas religiosas oficiales.

Es decir se debe mirar el campo religioso y su dinámica interna simultánea y complementariamente desde la subjetividad religiosa y su producción de sentido y desde la producción de sentido de las instituciones religiosas (iglesias, movimientos, cofradías, cultos, etc.).

En el marco de la exigencia del reconocimiento de la multiculturalidad hay que partir del reconocimiento de que la diversidad religiosa contemporánea forma parte consustancial de esa multiculturalidad y de que el reconocimiento de la expresión religiosa y cultural de un actor no puede suprimir el reconocimiento de las identidades múltiples y diversas. Esto quiere decir que, al mismo tiempo, la promoción de espacios religiosos diversos en sus identidades supone cumplir el requisito de que esas identidades sean abiertas y no nieguen – por efecto de intolerancia o fundamentalismo – las identidades de los otros. En una democracia multirreligiosa no cabe la discriminación por motivos religiosos ni de parte de la sociedad global, ni de parte de cada asociación religiosa particular. Las tendencias sectarias autorreferentes atentan en contra del pluralismo y la tolerancia religiosa, tanto como los regímenes autoritarios fundamentalistas de corte teocrático.

La mayor parte de los análisis de la ciencia política y de la sociología de la religión que analiza la relación política-religión aparece sesgada por una mirada que tiene como referente último la funcionalidad de la religión en la gobernabilidad del Estado-nación contemporáneo.

Mientras se siga mirando a la religión desde el orden estratégico, entendiendo su rol nomizador como consustancial al mantenimiento del orden societal, teniendo como referente al estado-nación como garante de ese orden, mirada por cierto durkeniana compatible con el privilegio de la Iglesia institución y la dicotomía sagrado-profano, y no se avance hacia la mirada desde el sujeto y sus necesidades (mirada neweberiana), no será posible avanzar a una comprensión compatible con una cultura democrática que reconozca el multiculturalismo como base de sustentación del orden social plural.

## Bibliografía

- AA.VV. (1998), *Consenso ético global en vez de globalización neoliberal, hacia una carta ética*. Santiago: Taller PIRET, SER, CEDM.
- ALVAYAY, Rodrigo y RUIZ, Carlos (comp). (1988), *Democracia y Participación*. Santiago: CERC.
- AMEIGEIRAS, Aldo Ruben. (1998), «Us and Them: Religious Diversity in an Urban District Context». *Social Compass*, 45 (3), pp. 379-397.
- AMIN, Ash (ed). (1995), *Post-Fordism*. Blackwell: Oxford.
- BARRERA RIVERA, Pablo. (1996), «Los excluidos y crisis de paradigmas en la Teología de la Liberación». *Cristianismo y Sociedad*, XXXIV/2, 128, pp. 7-31.
- BASTIAN, Jean Pierre (ed). (1992), «Le devenir des protestantismes en Amérique Latine», *Social Compass*, 39 (3).
- BELL, Daniel. (1976), *The cultural contradictions of capitalism*. N. Iorque: Basic Books.
- CALDERÓN, F., OTTONE, E. y HOPENHAYN, M. (1996), «Las dimensiones culturales de la transformación productiva con equidad». *Globalización cultural*, Pretextos N° 8. Lima: DESCO.
- CANCLINI, Nestor García. (1990), *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- CASTELLS, Manuel. (1998), *La era de la información: Economía, sociedad, cultura*. Vol 2. El poder de la identidad. Alianza: Ed. Madrid.
- CASTELLS, Manuel, (1999), *Globalización, Identidad y Estado en América Latina*. Santiago: PNUD, SEGPRES.
- CISNEROS, Mariel. (1995), «La expresión pública de la religiosidad popular en Uruguay», Ponencia en la 23ª Conferencia, Regulación Religiosa del Cuerpo y de la Naturaleza, de la International Society for the Sociology of Religion, Universidad de Laval, Québec.
- FRESTON, Paul. (1998), «Pentecostalism in Latin America: Characteristics and Controversies». *Social Compass*, 45 (3), pp. 335-358.
- FRIGERIO, Alejandro. (1998), «Les 'sectes' vues par les 'religions': le discours médiatique des prêtres et des pasteurs en Argentine». *Social Compass*, 45 (3), pp. 437-459.
- HALL, S., HELD, D., HUBERT, D., THOMPSON, K. (1997), *Modernity, an introduction to Modern Societies*. Oxford: Blackwell.
- HUNTINGTON, Samuel. (1993), *The Third Wave, Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman: University of Oklahoma Press.

- LAMPE, Armando. (1998), «The Popular Use of the Charismatic Movement in Curazao». *Social Compass*, 45 (3), pp. 429-436.
- LARRAÍN, Jorge. (1996), *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago: Ed. Andrés Bello.
- LYON, David. (1994), *Postmodernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MANDON, Daniel. (1990), *Culture et changement social*. Lyon: Chronique Sociale.
- MARIZ, Cecília Loreto y MACHADO, Marfa das Dores Campos. (1998), «Changements récents dans le champ religieux brésilien». *Social Compass*, 45 (3), pp. 359-378.
- MORIN, Edgar. (1994), *Sociologie*. Paris: Fayard.
- ORO, Ari Pedro y STEIL, Carlos Alberto (Orgs). (1997), *Globalização e religião*. Vozes: Petrópolis.
- PACE, Enzo. (1997), «Religião e Globalização». In: Oro e Steil (Orgs). *Globalização e religião*. Vozes: Petrópolis, pp. 25-42.
- PARKER G, Cristián. (1993), *Otra Lógica en América Latina, Religión popular y modernización capitalista*. México-Santiago: Ed. Fondo de Cultura Económica. (Traducción al portugués: *Religião Popular e modernização capitalista*. Vozes: Petrópolis, 1996).
- PARKER G, Cristián (Ed.). (1998), *Ética, democracia, desarrollo humano*. Santiago: Ed. LOM.
- PETERSON, Anna. (1998), «Varieties of Popular Catholicism: a Parish Study». *Social Compass*, 45 (3), pp. 399-415.
- PRANDI, Reginaldo. (1996), *Herdeiros do Axé*. São Paulo: Hucitec.
- TAYLOR, Charles. (1994), *Multiculturalisme, différence et démocratie*. Paris: Aubier.
- TOURAINÉ, Alain et al. (1980), *La prophétie anti-nucléaire*. Paris: Seuil.
- URTEAGA C-P, Maritza. (1996), "Identidad y jóvenes urbanos, nueva versión", En: Sevilla e Aguillar, (Coords.). *Estudios recientes sobre cultura urbana en México*. México: INAH/Plaza y Valdés Eds.
- VALENTE, Ana Lucia. (1998), «Les ambiguïtés du catholicisme face á la question noire au Brésil». *Social Compass*, 45 (3), pp. 417-428.
- VEGA-CENTENO B., Imelda (1995), "Sistemas de creencia en la sociedad moderna: desencuentro entre oferta y demanda simbólicas". *Sociedad y Religión*, 13.

## Notas

- <sup>1</sup> Este trabajo fue redactado con el apoyo parcial de Imelda Vega Centeno a quién agradezco su colaboración e ideas. La responsabilidad última de lo dicho corresponde, sin embargo al autor.
- <sup>2</sup> Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, desarrollada en Medellín, Colombia, en 1968.
- <sup>3</sup> Ver a modo de ejemplo en AA.VV (1998), "Carta sobre el Neoliberalismo de Superiores Jesuitas de América latina", de 1996; y "Normas Morales sobre los ajustes estructurales y las medidas de reforma económica", del Grupo Religioso Ecuménico de trabajo sobre el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, mayo de 1997. Ver también Parker (1998).

Recebido em outubro de 1999

Revisão técnica: Silvia Montenegro e Ludmila Catela

### **Cristián Parker**

Doutor em Sociologia, professor da Universidad de Santiago de Chile e pesquisador no Instituto de Estudios Avanzados. Autor de *Religião Popular e modernização capitalista* (Vozes: Petrópolis, 1996).

---

# N

## EOPENTECOSTALISMO E CONFLITOS ÉTICOS\*

*Ari Pedro Oro  
Pablo Semán*

A parcela do pentecostalismo surgido no Brasil a partir da década de 60 tem recebido os mais variados e contraditórios julgamentos, ainda que de intensidade variada segundo as igrejas<sup>1</sup>. Os pentecostais tradicionais recriminam-lhe desde o demasiado recurso à teologia da prosperidade até uma flexibilização inusitada em relação à tradição pentecostal; os protestantes históricos criticam o caráter mágico das suas práticas; os umbandistas queixam-se dos ataques recebidos de parte das igrejas que seguem a teologia da guerra espiritual; parte dos católicos contestam-lhe o excessivo utilitarismo e a ênfase à demonização presentes no seu discurso e rituais. Recebe também críticas provenientes de fora do campo religioso. A mídia tende a colocar suspeitas sobre as suas práticas financeiras; alguns partidos políticos expressam receios sobre a sua participação política; certos acadêmicos demonstram indisfarçável estranhamento diante das recomposições e adaptações efetuadas por algumas igrejas, mormente a Universal do Reino de Deus, a Deus é Amor e a Renascer em Cristo<sup>2</sup>.

Como compreender essa diversidade de olhares e juízos críticos sobre esse segmento religioso que, no entanto, mais cresce no Brasil hoje? Nossa sugestão é que os embates éticos em torno do neopentecostalismo são, em grande parte, fruto de conflitos que decorrem da sua capacidade de questionar divisões supostamente consensuais, isto é, de romper e recriar fronteiras aparentemente estabelecidas, por exemplo entre o religioso e o secular, o mágico e o religioso,

a magia e a ética e, em outro nível, entre ser pentecostal e não sê-lo, provocando reações de todos quantos, de alguma forma, se sentem atingidos. Portanto, na base das controvérsias éticas há um conflito sócio-cultural, um confronto de orientações valorativas e de universos simbólicos que, no fundo, dizem respeito às fronteiras entre tradição e modernidade, bem como entre diferentes visões da modernidade<sup>3</sup>. Nosso trabalho será o de evidenciar essa estrutura de confrontações que não são, de forma alguma, homogêneas, posto que se dão em diferentes planos, decorrentes do encontro contraditório entre a heterogeneidade da sociedade brasileira e a diversidade do pentecostalismo<sup>4</sup>. Heterogeneidade que não é apenas social mas cultural e que, no plano religioso, encontra sua descrição na proposição de P. Sanchis (1997) de dividir o campo religioso brasileiro, além das denominações, atravessando-as, em termos de vertentes que expressam temporalidades culturais diferentes, coexistentes e, como sustentaremos aqui, conflitantes<sup>5</sup>.

O artigo será dividido em três pontos. No primeiro, mostraremos que o neopentecostalismo assume a continuidade de uma visão "pré-moderna" e projeta uma dinâmica que enraíza no sagrado o que para uma parte da sociedade é tido como secularizado – especialmente questões de saúde e de dinheiro –, brotando daí, segundo a leitura "moderna" da sociedade, o desferimento de críticas que colocam em pauta o utilitarismo e a exploração econômica da fé dos "crentes". No segundo, veremos que o pentecostalismo possui uma versão própria de "modernidade", onde a visão encantada do sujeito, junto com o exclusivismo religioso, sua presença efetiva na sociedade e a dimensão sagrada do consumo, contrastam com visões laicistas da modernidade. Enfim, no terceiro item sustentaremos que o neopentecostalismo questiona fronteiras demarcadas residindo aí um importante elemento heurístico dos julgamentos éticos de que tem sido alvo.

## 1. O neopentecostalismo: expressão de uma visão "pré-moderna"?

### 1.1. Religião mágica: utilitarismo ou cosmovisão?

A interpretação do caráter mágico do pentecostalismo<sup>6</sup> é um dos pontos de confronto não somente dos pentecostais e seus críticos, mas também de duas visões de mundo diferentes. Ocorre, como sabemos, que "magia" pode ser utilizada no sentido de pseudo-religião, forma desviante e arcaica de religião, carente de ciência, mas também pode designar uma visão de mundo complexa, uma forma própria e atual de pensamento, na qual o sagrado informa o cosmos e a natureza mantendo com eles uma constante relação dialógica.

Com efeito, as igrejas neopentecostais sistematizam e priorizam os pontos pelos quais a experiência do batismo no Espírito Santo se equaciona com as

experiências de proteção divina; mas, além disso, naquelas igrejas, a relação causal mística se complexifica na medida em que a saúde, por exemplo, é obtida, muitas vezes, derrotando categorias místicas negativas que são personificadas nas entidades das religiões afro-brasileiras. Neste caso, segundo a ótica dos seus críticos, haveria um exagerado interesse pelas mediações materiais no contato com a esfera espiritual e, sobretudo, uma expectativa de soluções divinas para problemas não alcançados por meios racionais ou racionalizáveis. Neste contexto, a classificação do neopentecostalismo como fé “interessada” e “utilitarista” questiona, ao menos em parte, a ética desta religiosidade e reflete os pontos de vista de quem assume um pressuposto simples mas nada natural: o de que os deuses não atuam no mundo, de que esperar que o façam expressa uma consciência degradada ou carência de outros meios mais idôneos, e de que a verdadeira religião é uma contínua disciplina de santificação materializada numa vida de respeito ao outro (segundo a interpretação mais genérica e mais difundida da modernidade cristã).

Ocorre, porém, que estes últimos pressupostos não abarcam toda a extensão da sociedade e que boa parte dos adeptos das igrejas que realizam práticas qualificadas como mágicas partilham outras premissas. L. F. Duarte, ao destacar a importância da perspectiva totalizadora das classes trabalhadoras, aponta para um plano hiperrelacional que descreve, em termos da definição de Lévi-Strauss, como “a exigência de um determinismo mais imperioso e mais intransigente” (Lévi-Strauss 1970:31; *apud* Duarte 1986). Esse plano mais cosmológico, de posição mais encompassadora da visão do mundo dos grupos populares, supõe a “íntima conexão entre os planos da Pessoa, da Natureza e da Sobrenatureza” (Duarte 1986:248) e gera uma relacionalidade específica que vai além das pessoas. Neste caso, não haveria “religião” (no sentido de campo religioso num regime de separação de esferas), posto que tudo é religião (no sentido do domínio do crer sobre o ser)<sup>7</sup>. Transcendente e imanente, separados, quase estanques, unidos através de fios pessoalizados, segundo uma perspectiva “moderna”, não são aqui senão projeções de uma visão não relativizada daqueles que deram vários passos no caminho da saída da religião.

Pois bem. Se são cosmológicas as representações dos fiéis das igrejas aqui mencionadas, como compreender o conteúdo das experiências mágicas?

É evidente que para quem se situa nesse universo a resolução das aflições não constitui milagres “extraordinários”, mas antes eventos aguardados numa ordem de realidade complexa que possui vias de acesso tão próprias como os seus efeitos. Não há, nesta perspectiva, “problema” que não abarque essa determinação sobrenatural, como não há solução que não se relacione, ao menos em parte, com o sagrado. Ademais, não há necessidades em que a medicina, a economia, ou a física, constituam cursos de ação excludentes da religião. Podem, por isso, “modernizar” sua visão utilizando esses recursos sem que a dimen-

são cosmológica seja inibida. Ela está sempre presente no horizonte. Assim, na perspectiva cosmológica, não há utilitarismo, a não ser para quem vive a ruptura de planos entre o céu e a terra. Não há uma carreira oportunista de idas e vindas à religião, mas um recurso explicativo vinculado a uma visão de mundo totalizante segundo a qual todo o mal e todo o bem se iniciam no plano místico. Se, na trajetória de muitas pessoas, o religioso aparece como um recurso a mais numa carreira, não se deve interpretar, necessariamente, que se trate de somente acumular possibilidades. Trata-se, também, de invocar os diversos níveis em que a realidade se constitui para essas pessoas. Trata-se, não de desespero ante a falta mais absoluta de outros recursos, e sim de acesso a um plano que nessa concepção é fundante. Um plano que mostra sua vigência quando se agradece a Deus o que numa perspectiva laica foi resolvido por médicos; quando se pede a Deus a força que reside numa decisão pessoal; e, sobretudo, quando frente às contrariedades e imponderáveis da vida se interroga pela "ação do demônio", "maldição", "trabalho", "encosto", "olho grande", etc.

Se o pentecostalismo traz a novidade de um monoteísmo radical e de um exclusivismo rigoroso, não deixa, porém, de dialogar com esse fundo cultural, agora mobilizado na figura do Espírito Santo. Mas, não somente relança uma operação que várias outras alternativas religiosas também executam. Realiza-a no contexto de um desenho institucional que torna mais contundentes os seus resultados. Dispondo de cadeia televisiva, marketing consciente e refinado, métodos racionais de organização e gestão, projeta-se com força no centro da cena pública (Campos 1999).

Numa refinada e lúcida síntese, P. Sanchis se refere a essa mentalidade apontando para a existência de uma lógica "pré-moderna" que percorre o campo religioso brasileiro. Sua definição – "um universo religioso fundamentalmente **ritual** ('mágico religioso'), (...) dominado pela 'obrigação' e imperfeitamente ético para o nosso olhar contemporâneo" (Sanchis 1997:104) – condensa nas *aspas* e na explicação de um "*olhar contemporâneo*" contrastante e surpreendido, o sentido da necessária relativização que permite ler um conflito entre temporalidades coexistentes<sup>8</sup>.

### 1.2. Dinheiro: peça sacrificial ou objeto de abuso?

A mesma tensão subjacente às interpretações da mediação mágica efetuada pelo neopentecostalismo também aparece em relação à forma com que ele integra o dinheiro em sua vida litúrgica.

Com efeito, as práticas monetárias do neopentecostalismo foram vistas com reticências por parte dos acadêmicos e de outros setores da sociedade moderna, uma vez que o pagamento pela religião parece ser inconcebível quando se é parte de uma cultura laica que não pagaria por crenças irracionais ou

que se representa o trato com o sagrado baseado em premissas de intimidade, diálogo e afeto que prescindem do dinheiro. No limite, aceita-se que se contribua com as finanças das instituições, mas não que se efetue rituais nos quais o dinheiro constitua uma mediação sacrificial.

A monetarização da relação com o sagrado não deveria surpreender se levarmos em conta duas situações convergentes: a permanência da lógica sacrificial (própria da mentalidade cosmológica acima referida) e a generalização da moeda, ambas podendo conduzir logicamente à oferta em dinheiro<sup>9</sup>. Ou seja, a vivência de um mundo sagrado que se apresenta numa lógica de dons pode assumir a materialidade na forma de uma espécie que é a espécie mais difundida em nossa sociedade. Tal espécie resulta mais exequível e, por que não, mais revestida do prestígio do valor puro. Por isso, dar dinheiro é algo que realça a lógica simbólica do dom, mesmo que isto irrite a sensibilidade daqueles que percebem que se está “pondo dinheiro fora” e prefeririam ver esse dinheiro gasto com “coisas mais úteis” para as pessoas.

Hoje em dia, porém, não se questiona mais tão radicalmente a legitimidade das demandas de dinheiro, embora ainda se ponha em dúvida a eticidade das formas pelas quais estas igrejas as executam. Ocorre que a partir do aparecimento de premissas teóricas que identificam a secularização e a modernização com a mercantilização e o pluralismo, muda também a descrição das igrejas e dos fiéis. Chega-se a admitir que as primeiras funcionem como empresas e que o laço com seus fiéis se defina como operação mercantil referida ao consumo de serviços religiosos. Isto, porém, não se dá sem que se instaure a plataforma de relançamento e redefinição de questões éticas que se concentram em pontos específicos, tais como o abuso econômico.

A questão do abuso não se coloca centralmente em relação às manobras fiscais e comerciais ilegais que se materializam no uso dos recursos criados pela atividade arrecadadora das igrejas. Tampouco no fato de que por sua organização e extensão algumas dessas igrejas mobilizam para seus cofres fluxos monetários que nenhuma outra organização religiosa consegue promover. Admitindo que a “verdade objetiva” do laço fiel-igreja seja comercial, não parece haver inconvenientes, para alguns observadores, em conceber que algumas igrejas tenham, como parte essencial de sua tarefa, a obtenção de contribuições financeiras e que, para alcançar esse objetivo, elaborem e padronizem técnicas de uma eficácia poderosa e crescente<sup>10</sup>.

O problema, de fato, situa-se em torno das expectativas das quais emanam os contratos. Aqui radica o ponto onde a questão ética tem sido colocada agudamente por autores como R. Mariano (1998) e J. Spickard (1995). Com efeito, concedendo legitimidade à atividade arrecadadora e às doações, poderia-se apontar uma contravenção ética em termos de fraude ou de violação dos limites de exigência. Assim, R. Mariano avênta a possibilidade de que um fiel

de uma igreja se declare explorado porque se lhe tem imposto pagamentos excessivos ou se lhe tem enganado em relação aos efeitos de seu "ato de compra". Mariano reconhece, porém, que esta possibilidade é limitada porque a própria aceitação da ideologia da igreja arrecadadora pode promover justificativas de forma constante. Sentir-se prejudicado é, para este autor, um sentimento subjetivo que depende da experiência prévia do sujeito e de uma complexa sincronia que não fornece bases sólidas a processos sociais e judiciais onde a atividade contraventora seja punida, corrigida ou controlada. Complementarmente, detalha as possibilidades de ação do Estado apesar dos obstáculos ponderáveis. São essas ações que permitiriam habilitar trajetórias novas para os que hoje se sentem prejudicados mas não dispõem de caminhos para ressarcir-se dos danos. No entanto, na proposta de Mariano, há abusos que não se elevam a planos mais instituídos do social porque não há parâmetros nem instituições capazes de objetivá-los (Mariano 1998).

J. Spickard oferece para esta questão um modelo analítico que permitiria estabelecer o limite do abuso, ao mesmo tempo que conta com a vantagem de preservar o aspecto relativizador que obriga a considerar os termos dos implicados no abuso para que este se constitua como tal. Para o autor, trata-se de combinar dois princípios: o juízo ético de uma religião só pode ser realizado a partir de suas próprias normas (e então a magia pode ser vendida a quem nela crer), e há valores comuns a um momento de uma sociedade determinada que é preciso levar em conta (e então a legitimidade dos comportamentos no interior de um grupo religioso deve respeitar os valores da sociedade em que se insere, sendo hoje, entre nós, especialmente os direitos da pessoa). Assim, a legitimidade das pregações de prosperidade seria válida enquanto sua eficácia para os fiéis não conduzisse a situações que comprometessem sua integridade. Neste caso, o limite ético das igrejas se situaria no pedido financeiro que não compromettesse a subsistência de seus destinatários ou fizesse uso de expedientes que distorcessem sua emocionalidade (Spickard 1995).

As duas propostas convergem, por caminhos distintos, num mesmo problema. Afinal, o que é entendido por Mariano como "sentimento subjetivo" de abuso, é um mero fenômeno psicológico ou uma codificação cultural dos fenômenos que não está totalmente disponível para os fiéis? A doação além dos limites, que poderia legitimar a possibilidade de intervenção ética, proposta por Spickard, revela a violação de um limite dos valores compartilhados ou a exploração de uma base cultural que não assume esses valores como próprios?<sup>11</sup> A resposta a estas questões remete a um ponto de partida que elas mesmas deixam de lado. Assimilando a oferta ao ato de compra ou a um contrato no seio de uma sociedade de livres contratantes, protegidos por direitos de cidadania política e cultural, deixa-se de lado a densidade dessa cultura que concebe o dinheiro de maneira sacrificial e prioriza a dimensão vertical do mundo. Se é possível per-

ceber as igrejas como maximizadoras de benefícios, não é possível entender a resposta dos fiéis sob o mesmo parâmetro. Oferta-se na lógica do sacrifício, de uma relação hierárquica cuja existência destaca que os valores liberais não são o comum denominador social que permitiria, segundo Spickard, discernir uma violência moral.

O fato de que muitos dos que expressam queixas por questões econômicas contra essas organizações passam a ser clientes e ainda vítimas mostra, mais do que uma propensão masoquista (outro fenômeno psicológico), a presença de uma cultura diferente em relação à eficácia dos meios místicos e ao vínculo crença religiosa-dinheiro<sup>12</sup>. E não é por acaso que as duas posições mencionadas desembocam suas análises em propostas de intervenção que tendem a reparar esse “deficit” de ajuste da realidade à teoria. Apontar abuso do alto da sociedade para que uma parte da mesma acabe assumindo-o pode ter seu efeito enquanto uma maneira de operar uma ponte entre as duas franjas culturais aludidas. Seria uma maneira de aprofundar o desencantamento e a secularização, de desmistificar o nível micro da sociedade. As duas orientações culturais que referimos em todo este texto não existem separadas e as intervenções controladoras do Estado ajudariam a enquadrar, num determinado sentido, trajetórias que nestes contextos não estão plenamente resolvidas. Mas isto já parte de uma opção que tende a produzir um estado da questão e não uma análise da mesma.

O que, sim, corresponde à análise é sublinhar, uma vez mais, o ponto de tensão em que lógicas culturais diferenciadas se encontram, se contrapõem e se combatem, em termos de questionamentos éticos. Este ponto é ainda mais nevrálgico do que o anterior porque o efeito deslocador de fronteiras do neopentecostalismo é ainda mais audaz. Se no anterior tratávamos da vinculação religião-saúde, nos encontramos agora com algo menos admissível para a parte secularizada da sociedade. Em outras palavras, o espetáculo do sacrifício monetário numa instituição que não tem como ocultar seu caráter empresarial exacerba as queixas de uma consciência laica que se formou na luta contra o suposto poder opressor das igrejas. Porém, tanto essa consciência laica quanto aquela dos sujeitos “ainda” oprimidos são partes de uma realidade cultural que a capacidade arrecadadora das igrejas, como a Universal, por exemplo, instrumentalizam mas não inventam.

## 2. Neopentecostalismo: (sub)versão da modernidade?

Mas, o neopentecostalismo não se limita a apresentar conflitivamente a face pré-moderna da modernidade brasileira. Ele também produz leituras e usos conflitivos dos aspectos modernos da mesma sociedade, pois assume, de uma forma específica, a modernidade. Suas versões parciais não são somente versões

outras mas, também, versões conflitivas em relação àquelas que parecem dominantes. Aqui se sucedem duas confrontações que se relacionam com debates éticos: a primeira, opõe modalidades igualmente modernas na forma de elaborar a pluralização religiosa fazendo emergir a questão do caráter antipluralista do pentecostalismo; a segunda, se revela ao levar em conta a especificidade da "modernidade religiogênica", para usar uma expressão de S. Hellemans<sup>13</sup>, e a forma pela qual aquele segmento religioso a encarna.

### 2.1. Pluralismo e exclusivismo

Um conflito entre duas definições distintas da modernidade se manifesta quando o pentecostalismo adota uma ênfase para organizar as exigências de "racionalismo e definição conscientemente identitária" (Sanchis 1997:107) que caracterizam essa temporalidade. Ou seja, a característica denominacionista (Fernandes 1994b), desenvolvida num exclusivismo intransigente, apresenta o lado moderno do neopentecostalismo, em oposição à perspectiva de uma modernidade pluralista e tolerante, embora mudem as suas definições conforme a chave seja laicista ou religiosa. Como assinala C. R. Brandão (1988), o aspecto intransigente do pentecostalismo se vincula a uma estratégia que define o campo religioso como um mercado que funciona na medida em que é preciso articular as diferenças denominacionais visando maximizar os rendimentos de recrutamento e arrecadação, tal como frisaram outros autores (Mariano 1998; Pierucci e Prandi 1996). Pelo que tem mostrado a literatura, o neopentecostalismo não somente opera como se houvesse um mercado. Em certa medida, ele também o cria, ao converter-se no vetor mais forte de uma dinâmica diferencial que exige filiações excludentes (Oro 1996).

Porém, isto ocasiona dois tipos de questionamentos. Em primeiro lugar, teme-se ou afirma-se o desenvolvimento de um caráter inquisitorial (Mariano 1995) que afeta o espírito pluralista com que se tem substancializado a idéia democrática. O neopentecostalismo, efetivamente, convive mal com a idéia pluralista e caberia pensar que se detivesse posições de maior incidência política e legitimidade demandaria do Estado os mesmos controles que solicitam seus detratores para contê-los e atacá-los. Em segundo lugar, o neopentecostalismo ataca um ponto específico do etos pluralista brasileiro, qual seja, a valorização das trajetórias individuais de compatibilização que parecem identificar os setores que sendo culturalmente "modernos" não renunciaram a categorias espirituais na articulação das experiências individuais. Este fato corre paralelamente ao ataque neopentecostal desfechado contra as práticas sincréticas, populares ou outras. A modernidade religiosa brasileira faz do sincretismo uma versão do pluralismo que não pode ser ferida a não ser por uma igreja que do púlpito afirma que tudo o que não é ela é, direta ou indiretamente, diabólico.

## 2.2. O neopentecostalismo na crise da modernidade

A tendência em perceber e ordenar o religioso como privado e em apresentar socialmente os sujeitos sem referência ao plano espiritual ou transcendente é parte de uma forma de se referir à sociedade. Porém, o neopentecostalismo toma uma forte distância desse padrão através de dois movimentos que devemos resenhar. Conectando o “universo mágico da pessoa” com a moral dos indivíduos, e espiritualizando as referências de sujeitos que participam mais integralmente de premissas culturais modernas, o neopentecostalismo compõe uma versão que ataca e em parte supera a visão laicista. Vejamos brevemente como isto ocorre nos dois movimentos assinalados.

A prática religiosa no seio das igrejas neopentecostais não só prolonga a cosmovisão encantada que vigora em algumas camadas da sociedade brasileira, mas também cria e mobiliza uma consciência individual que se vincula a critérios de comportamento que sintonizam com as exigências dos papéis familiares em contextos urbanos. A eficácia das organizações pentecostais na canalização de uma resposta aos problemas da violência familiar ou do alcoolismo dá lugar a um movimento que possui um singular sentido modernizante das práticas cotidianas. “A vitória da vontade sobre o corpo, e da razão e da escolha sobre os impulsos irracionais” (Mariz 1994:206) se realiza com a ajuda de Deus, concebido como o espírito mais forte capaz de conjurar os desígnios negativos de outros espíritos. Ao mesmo tempo, e no marco de uma experiência pessoal e individualizante, Deus resulta o fundamento de uma lei cuja obediência constitui o exercício mais perfeito da liberdade. Assim, o pentecostalismo conecta o universo ético moderno do indivíduo com o universo mágico da “persona”.

Mas, ao mesmo tempo, consolida uma figura do indivíduo que não é o da tradição liberal (no sentido mais genérico do termo). A libertação pentecostal produz indivíduos que encontram nas normas sociais uma fonte de restrições já que sua liberdade consiste no controle dos impulsos e paixões.

A citada caracterização do pentecostalismo sublinha uma ambiguidade e uma tensão no neopentecostalismo. Esta complexidade se expressa na disparidade das interpretações e avaliações. Às vezes se valoriza a utilidade social de um recurso religioso que parece contribuir para a luta dos lares populares contra situações associadas à pobreza. Mas muitos objetam que esse movimento implica a simples substituição de uma dependência por outra. Além do mais, os críticos encontram aqui a raiz de um potencial conservadorismo que tem sido motivo de preocupação das elites culturais pois afetou uma premissa da modernidade: a postulação do sujeito como fundamento da ação social, como figura que não se deixa reduzir a entidades meta-históricas ou meta-sociais que regulam a vida social. É certo que o livre arbítrio é, ao mesmo tempo, pai e filho da modernidade. Mas, não se deve esquecer que o “servo-arbítrio” não tem sido uma

expressão menor da mesma. O pentecostalismo como força hierarquizante e disciplinante se faz credor de uma crítica que é ética e axiológica. Diante da modernidade, definida como autonomia subjetiva e como positivização do pluralismo, o pentecostalismo soa como narrativa conservadora, pois ao exclusivismo militante, citado no ponto anterior, acrescenta agora uma espécie de amor à norma e à autoridade que repugna ao elemento liberal da tradição moderna.

Ademais, o neopentecostalismo faz aparecer categorias espirituais que às vezes parecem expulsas da linguagem moderna. E isto de uma forma especificamente ligada a experiências e figuras da modernidade. É o que sucede com algumas apropriações dos discursos da teologia da prosperidade, da guerra espiritual e das práticas de cura interior. Neste casos, a ênfase numa articulação entre espírito e sujeito se desenvolve no sentido de uma autoafirmação individual que se distancia, largamente, da vivência cosmológica citada nos pontos anteriores. Familiariza-se, antes, com as formações da Nova Era, pois, nas leituras modernas e pós-modernas do pentecostalismo, assim como nas práticas da Nova Era, há uma insistência em dar conteúdo positivo e credibilidade a "um além da mera individualidade", às sínteses entre corpo e emoção, que a modernidade inibia. Neste sentido, A. Jungblut (1995) sublinha que os discursos anti-Nova Era das igrejas pentecostais intentam prevenir um contágio que a familiaridade de discursos e disposições parece tornar inevitável. O. Velho refere-se a esta proximidade assinalando pontos de contato em aspectos específicos, como "o poder do pensamento", "o poder da palavra", "a energia", "a libertação", que dariam lugar a relações ocultas e sincréticas (Velho 1997), possivelmente análogas às que P. Birman propõe para as relações entre neopentecostais e umbandistas quando domina a chave de leitura cosmológica (Birman 1996).

### 3. Questionamento de fronteiras

O neopentecostalismo constitui uma religião que detém sua importância, ao lado de outras, no sentido de questionar a sociedade secular e o significado nela atribuído à ciência e à razão. De fato, como sabemos, nos últimos anos tem aumentado visivelmente a procura pelos recursos místicos em geral, e pelo pentecostalismo em particular, por parte de indivíduos das distintas camadas e níveis sociais, esta última expressão religiosa recebendo sobretudo os mais desfavorecidos (Fernandes 1998). Isto significa que o pentecostalismo tem dado a sua contribuição no sentido de borrar as fronteiras entre o sagrado e o secular, que pareciam tão bem demarcadas. Não estamos, porém, diante do retorno ou da revanche da religião, mas da transformação e da recomposição de espaços, de tal forma que as referências religiosas coexistem com as científicas ocupando parte do espaço público<sup>14</sup>.

Também o significado do dinheiro é ressemantizado no neopentecostalismo: ele é percebido como uma espécie sagrada em espaços de troca ritual, coletiva, e *massmediatizada*, e não somente como um meio de compra, com o risco de exploração, de acordo com uma perspectiva externa. É justamente esta última visão que podendo dar conta do espírito com que esse dinheiro é, muitas vezes, requisitado por algumas igrejas, não contempla a sensibilidade de quem o entrega. Por isso, reclama intervenções e regulamentações<sup>15</sup>. Ocorre que, de fato, no âmbito de algumas igrejas neopentecostais, e em algumas situações, não parece fácil identificar as fronteiras entre o funcionamento financeiro que se desenvolve na lógica do mercado – enquanto ato de compra, por parte dos indivíduos, e enquanto maximização de benefícios, por parte das instituições – e a doação financeira enquanto oferta sacrificial.

Deparamo-nos, também, com o questionamento da tolerância religiosa, transbordada pela “querela de espíritos”, a qual, segundo J. J. de Carvalho, define o confronto religioso que, no espaço público, inclui a Universal como um dos seus atores fundamentais (Carvalho 1998). Nesta querela, a Universal introduz o viés de uma percepção de religiões negativas a serem combatidas, gerando uma “guerra santa” que desafia os gestos cordiais com que no Brasil, pela via dos mais variados sincretismos, se assume a diversidade religiosa. No entanto, o que de uma lógica mais formalista pode ser caracterizado como demarcação de fronteiras religiosas, outro modo de percepção evidencia interpenetrações e referências recíprocas, onde as fronteiras entre as diferentes religiões resultam fluídas, ao menos até certo ponto. A este propósito, não faltam estudos para apontar aproximações entre, por exemplo, a Universal e as religiões afro-brasileiras e a Universal e o catolicismo (Freston 1993; Soares 1993; Sanchis 1994; Barros 1995; Boyer 1995; Birman 1996; Almeida 1996; Corten 1996; Oro 1997).

Finalmente, referimo-nos à experiência da subjetividade e da individualização, acompanhada pela presença de figuras espirituais que às vezes são questionadas pela posição que milita por uma individualidade autônoma. A espiritualização atual, assinalada por O. Velho (1997), pode ser aproveitada na leitura da versão neopentecostal da modernidade, permitindo interpretar o neopentecostalismo como uma expressão de um movimento mais geral onde os atores da sociedade contemporânea mobilizam, atuam e referem categorias espirituais de forma tal que a modernidade se singulariza pela tensão que inclui tanto as forças que constroem a secularização como aquelas que operam suas específicas possibilidades de construção religiosa. Em suma: uma parte dos desenvolvimentos neopentecostais opera as possibilidades específicas de “religiogêneses” que traz a modernidade e provoca conflitos contra as forças culturais que, a partir da mesma modernidade, intentam fazer avançar sua definição laica.

O lugar do sagrado e suas prerrogativas são disputadas num conflito em que as questões dos limites expressam forças culturais que os colocam em pontos sempre contestáveis. Um conflito em que as ultrapassagens das fronteiras supostamente estabelecidas derivam em questionamentos éticos que caracterizam, muito mais, confrontos de idéias.

Em cada uma das variações citadas, o neopentecostalismo, além de ser uma expressão religiosa a mais na pluralização, além de ser alvo privilegiado da crítica ética, é a causa dessas reações. Como força na cultura ele é um arfete que opera o questionamento, a transformação e a reelaboração de fronteiras que outras forças da sociedade haviam estabelecido de uma forma aparentemente sólida. Assim, como produto da sua ação emergem fronteiras novas, reconstituídas, mesmo que, por vezes, apareçam borradas e fluídas, mas, em todo caso, dinâmicas e em permanente tensão e negociação.

Em suma, nos movimentos que analisamos aparecem ameaçadas diversas fronteiras: aquelas que, do ponto de vista moderno, opõem magia e religião, religião mágica e religião ética; aquelas que estabelecem um significado único para o dinheiro; aquelas que separam o sagrado do secular e o privado do público. É em cada um desses planos que se localizam conflitos éticos que remetem a perspectivas diferentes que se confrontam e agriDEM. Ocorre que o neopentecostalismo apresenta a face pré-moderna na modernidade ao desenvolver a magia numa escala de ação até agora inesperada, ao menos no contexto cristão. Opera transições entre uma e outra temporalidade e sugere a produção de uma "magia moral", segundo a expressão de C. Mariz (1994:220). Finalmente, opera as possibilidades de geração de uma religião que, por vias diferentes, resiste à modernidade e a recria.

Nossa sugestão é, portanto, que reside nessa especificidade neopentecostal um (entre outros) importante elemento heurístico da conflitividade e das querelas éticas nas quais estão envolvidas algumas das igrejas que mais têm crescido no Brasil, nos últimos anos.

## Bibliografia

- ALMEIDA, Ronaldo Machado de. (1996), *A Universalização do Reino de Deus*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UNICAMP, Campinas.
- BARROS, Mônica do Nascimento. (1995), *"A batalha do Armagedom". Uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus*. Dissertação de Mestrado, UFMG, Belo Horizonte.
- BIRMAN, Patrícia. (1994), "Destino dos homens e sacrifício animal: interpretações em confronto". *Comunicações do Iser*, 45, pp.35-43.
- BIRMAN, Patrícia. (1996), "Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens". *Religião e Sociedade*, 17/1-2, pp. 90-109.

- BIRMAN, Patrícia. (1999), "Entre França e Brasil: viagens antropológicas num campo (religioso) minado". *Horizontes Antropológicos*, 10, pp. 35-60.
- BITTENCOURT, José Filho. (1994), "Remédio amargo". In: A. Antoniazzi et alli. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, pp. 24-33.
- BOYER, Véronique. (1995), "Macumbeiras e crentes: as mulheres vêem os homens". *Horizontes Antropológicos*, 1, pp. 131-142.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1988), "Ser católico: dimensões brasileiras". In: V. Sachs (ed.). *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, pp. 27-58.
- BURITY, Joanildo. (1997), *Identidade e Política no Campo Religioso*. Recife: IPESPE/Ed. da Universidade-UFPE.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. (1999), *Teatro, templo e mercado*. Petrópolis: Vozes/UMESP, 2ª ed.
- CARVALHO, José Jorge de. (1999), "Um espaço público encantado. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil". *Série Antropologia*, UNB, 249, 22 p.
- CORTEN, André. (1996), *Os pobres e o Espírito Santo. O Pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- CORTEN, André. (1998), "As tradições da literatura sobre o pentecostalismo na América Latina e na África". Paper preparado para a VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.
- DAYTON, Donald. (1991), *Raíces Teológicas del Pentecostalismo*. Buenos Aires e Grand Rapid: Nueva Creación.
- DUARTE, Luiz Fernando D. (1986), *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed./CNPq.
- FERNANDES, R. César. (1994a), "O Peso da Cruz. Manhas, Mazelas e Triunfos de um sacerdote particular". In: *Romarias da Paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, pp. 127-165.
- FERNANDES, R. César. (1994b), "Religiões e Modernizações". In: *Romarias da Paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, pp. 169-183.
- FERNANDES, R. César et alli. (1998), *Novo Nascimento. Os evangélicos em casa, na Igreja e na Política*. Rio de Janeiro: Mauad.
- FRESTON, Paul. (1993), *Protestantes e política no Brasil. Da Constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado, UNICAMP, Campinas.
- GEERTZ, Clifford. (1999), "Os usos da diversidade". *Horizontes Antropológicos*, 10, pp. 13-34.
- HELLEMANS, Staf. (1998), "Secularization in a religioeneous modernity". In: Rudy Laermans, Bryan Wilson and Jaak Billiet. *Secularization and Social Integration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere*. Leuven (Bélgica): Louvain University Press, pp. 67-81.
- JARDILINO, José Rubens. (1994), *Sindicato dos Mágicos: as religiões do espírito de orientação protestante no Brasil*. Trabalho apresentado no Congresso sobre as Novas Religiões, Recife.
- JUNGLUT, Airton Luiz. (1995), "Como se tornar sócio de Deus ou algumas considerações a respeito da Teologia da Prosperidade entre os evangélicos brasileiros". Paper apresentado na V Reunião de Antropologia (Merco)Sul, Tramandaí, RS, 12 a 15 de setembro de 1995.
- MARIANO, Ricardo. (1995), *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. Dissertação de mestrado em Sociologia, USP, São Paulo.
- MARIANO, Ricardo. (1998), "O debate acadêmico sobre as práticas monetárias da Igreja Universal". Trabalho apresentado na Reunião Anual da ANPOCS, Caxambu, MG.
- MARIZ, Cecília. (1995), "El debate en torno del Pentecostalismo Autónomo en Brasil". *Sociedad y Religión*, 13, pp. 21-32.
- MARIZ, Cecília. (1994), "Libertação e Ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo". In: A. Antoniazzi et alli. *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis: Vozes, pp. 204-224.
- MARTIN, David. (1990), *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. London:

Basil Blackwell.

- MIGUEZ-BONINO, Jose. (1995), *Rostros del Pentecostalismo Latinoamericano*. Buenos Aires e Grand Rapids: Nueva Creación e Eerdmans.
- MONTEIRO, Duglas T. (1979), "Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular". In: E. Valle e J.J. Queiroz (eds.). *A cultura do povo*. São Paulo: Cortez/Ed. EDUC.
- ORO, Ari Pedro. (1996), *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes.
- ORO, Ari Pedro. (1997), "Guerra Santa". *Debates do NER* (PPGAS/UFRGS), 1, pp. 10-37.
- ORO, Ari Pedro e SEMÁN, Pablo. (1997), "Os Pentecostalismos nos países do Cone-Sul: panorama e estudos". *Religião e Sociedade*, 18/2, pp. 127-155.
- PIERUCCL, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. (1996), *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- POULAT, Émile. (1998), "Sociologues et sociologie devant le phénomène sectaire". *La Pensée*, 316, pp. 93-106.
- ROLIM, Francisco C. (1995), *Pentecostais no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- SANCHIS, Pierre. (1994), "O repto pentecostal à cultura católico-brasileira". In: A. Antoniazzi et alli. *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis: Vozes, pp. 34-66.
- SANCHIS, Pierre. (1997), "O campo religioso contemporâneo no Brasil". In: A. P. Oro e C. A. Steil (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, pp. 103-116.
- SIEPIERSKI, Paulo D. (1997), "Pós-Pentecostalismo e política no Brasil". *Estudos Teológicos*, 37 (1), pp. 28-46.
- SOARES, Luiz Eduardo. (1993), "A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil". *Comunicações do ISER*, 44, pp. 43-50.
- SPICKARD, James V. (1995), "When None Dare Call it Evil: A Sociological Framework for Evaluating Abuse in Religions". In: D. Bromley, M. Neitz e M. Goldman. *Religion and the Social Order* (V. 5). Londres: Jai Press, pp. 251-268.
- STOLL, David. (1990), *Is Latin America turning Protestant?* Berkeley: University of California Press.
- VELHO, Otávio. (1997), "Globalização: Antropologia e Religião". In: A. P. Oro e C. A. Steil (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, pp. 25-42.

## Notas

- \* Parte do presente texto foi apresentado por Ari Pedro Oro no IX Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia, realizado em Porto Alegre, de 30/08 a 03/09/1999, na Mesa-Redonda: "A falência ética das religiões no Brasil", coordenada por Reginaldo Prandi.
- <sup>1</sup> "Neopentecostalismo" (Mariano 1995), "agências de cura divina" (Monteiro 1979), "sindicato dos mágicos" (Jardilino 1994), "pentecostalismo autônomo" (Bittencourt 1994), "pentecostalismo de segunda e terceira ondas" (Freston 1993), "pós-pentecostalismo" (Siepierski 1997), tais são as principais expressões utilizadas para definir esse pentecostalismo que, além de seguir as principais crenças e doutrinas do pentecostalismo tradicional, apresenta, de forma ideal-típica, o seguinte perfil: exclusividade nos serviços e meios de salvação, com pouca abertura interdenominacional; ênfase na realização de milagres mediatizados pela igreja, com testemunhos públicos dos mesmos; ênfase em rituais emocionais e sobretudo de cura divina, associados a uma representação demoníaca dos males; uso dos meios de comunicação de massa: impressos, radiofônicos e televisivos; combinação de religião com marketing, dinheiro e, em alguns casos, política; sensibilidade para captar os desejos dos fiéis não somente das baixas camadas sociais; interesse em expandir-se sempre mais, em alguns casos para além das fronteiras nacionais.

- <sup>2</sup> C. Mariz (1995) mostra que muitas análises realizadas no meio acadêmico sobre o pentecostalismo autônomo não são muito diferentes das acima apresentadas. R. Mariano (1998) efetua semelhante estudo em relação às análises produzidas no meio acadêmico sobre o uso e o sentido do dinheiro pela Igreja Universal do Reino de Deus.
- <sup>3</sup> Neste texto concebemos modernidade e tradição como termos cuja definição é, como discute Fernandes (1994b), muito mais variável e historizada do que o uso corrente faz supor. Há modernidades e tradições. Além disso, não pensamos modernidade e tradição enquanto oposição, como se o avanço da primeira devesse ocorrer à luz da regressão da segunda, mas como relação onde, muitas vezes, a modernidade se instala reinventando a tradição. Neste trabalho consideramos como definidores o contraste entre a visão cosmológica, que seria própria da tradição, e uma visão laica da experiência moderna dominante. Mas, também, entendemos que não há uma única definição de modernidade e que, sem retornar a uma visão cosmológica, é possível encontrar modernidades onde a religião é parte integrante da mesma.
- <sup>4</sup> Salientamos que no texto, sem substancializar uma abordagem dualista, vamos opor visões pentecostais e visões críticas do pentecostalismo, estas últimas provenientes sobretudo dos meios sociais que assumem uma concepção preferencialmente secularizada da sociedade. Daremos conta menos das críticas que objetivamente têm sido endereçadas contra o pentecostalismo e mais das forças que atuam nos confrontos éticos. Para uma análise da atual diversidade do pentecostalismo ver Oro e Semán (1997).
- <sup>5</sup> A situação exige uma particularização do relativismo. As diferenças sócio-culturais que estamos tratando consistem em interpenetrações e conflitos, longe da situação em que “ilhas” e “culturas” formavam conjuntos coerentes e sistematicamente diferenciados. Hoje, como afirma C. Geertz, os antropólogos terão simplesmente de aprender a fazer alguma coisa com diferenças mais sutis e seus escritos podem tornar-se mais argutos embora menos espetaculares (Geertz 1999:14). Muito mais quando - como neste estudo - para nós, filhos da tradição moderna, liberal e pluralista, as ênfases das igrejas neopentecostais não deixam de ser incômodas.
- <sup>6</sup> Quando usamos o termo pentecostalismo fazemos menção ao conjunto do campo pentecostal. Usaremos o termo neopentecostalismo quando nos referirmos a algo que nos parece mais específico deste sub-grupo pentecostal. No entanto, repetimos, as fronteiras entre os pentecostalismos são bastante difíceis de estabelecer.
- <sup>7</sup> Essa é uma idéia semelhante à de P. Birman quando fala em “visão encantada do mundo” (Birman 1994:36), ou de R. C. Fernandes, ao se referir à “presença na terra de uma força maior que as forças terrenas” (Fernandes 1994a:161).
- <sup>8</sup> Diga-se de passagem que esta relativização que cifra as características da prática pentecostal em termos de sua aproximação à lógica religiosa popular, pré-moderna, é tanto mais possível quanto menos se pense que o pentecostalismo supõe, em sua origem, poucas diferenças com as teologias protestantes clássicas. R. Dayton (1991), J. Miguez-Bonino (1995) e A. Corten (1998) destacam que o pentecostalismo e os movimentos que estão em sua raiz reintroduzem ênfases teológicas que colocam o problema da graça em termos menos rígidos do que as teologias de Zwinglio, Lutero ou Calvino. Esta questão não se reduz à mera erudição teológica, mas envolve o fato de que o pentecostalismo dispunha, em sua própria estrutura teológica, de um potencial de abertura frente à religiosidade popular e a suas cosmologias holistas, de forma semelhante ao catolicismo. Não é por nada que se tem insistido na origem negra do pentecostalismo e também não é casual que no início de seus estudos F. C. Rolim sustentasse que no pentecostalismo latino-americano havia um deslocamento da santidade para a proteção (Rolim 1985). Se se analisar esses movimentos fora do estreito marco de opções em que se fecha o debate, pode-se apreciar as sugestões e perguntas de D. Martin e D. Stoll (protestantização-latinoamericanização) no sentido de que o pentecostalismo sempre dialogou produtivamente com essa lógica pré-moderna a qual, porém,

alimentou e modificou (Martin 1990; Stoll 1990).

- <sup>9</sup> Semelhante idéia é desenvolvida por R. Prandi e E. Poulat, resultando daí, segundo o primeiro autor, a noção de “religião paga” (Pierucci e Prandi 1996). Já o último autor afirma que não é de se estranhar que a atual sociedade moderna, que tudo comercializa, comercializasse também o “irracional” (Poulat 1998:106).
- <sup>10</sup> Ainda que se admita, transitoriamente, uma descrição tão estreitamente ligada ao modelo mercantil, não se pode deixar de assinalar seu potencial distorsivo na apresentação dos fenômenos. Mesmo quando a conduta do conjunto dos pastores de igrejas como a Universal possa ser qualificada como objetiva e subjetivamente voraz, não é menos certo que muitos de seus sujeitos se valham de auto-justificações que lhes permitem mobilizar-se mais efetivamente e serem mais convincentes. Além disso, o vínculo se assimila a uma “compra” que em termos dos modelos mercantis mostra-se irracional em razão da carência de cálculos que essas mesmas pessoas efetuam em outras circunstâncias.
- <sup>11</sup> Obviamente, não se trata de uma situação agradável, do ponto de vista dos nossos valores. O que interessa aqui é, de todas as formas, outra coisa: perceber as condições culturais nas quais essas supostas doações extremas são possíveis.
- <sup>12</sup> P. Birman apresenta um exemplo que mesmo sendo de signo inverso corrobora a lógica que estamos apresentando. Analisando o caso de uma estudante que se desliga de um centro de culto afro-brasileiro em Paris, mostra que o discurso anti-seitas, assim como a ressonância que este possui com o capital cultural da afetada, compõem a condição de possibilidade de uma forma de demanda. A concretização da queixa implica na disponibilidade de uma linguagem, de um recurso cultural para transmiti-la (Birman 1999).
- <sup>13</sup> Este autor holandês propõe a expressão para enfatizar não a oposição entre religião e modernidade, mas a relação existente entre ambas e, principalmente, a constante produção de religião na modernidade, aquela sendo parte integrante desta (Hellemans 1998).
- <sup>14</sup> Não pensamos que a secularização, no sentido de eclipsamento do religioso na coesão social, não seja uma realidade na sociedade brasileira. Mas, não a concebemos como um automatismo do desenvolvimento social e sim como um projeto que procura estender e qualificar a sua hegemonia num contexto de disputas históricas nas quais as visões encantadas têm, de fato, um espaço de existência mais amplo do que os compromissos valorativos que a secularização deixa ver.
- <sup>15</sup> Para uma análise polêmica em torno desta questão ver Pierucci e Prandi (1996), Mariano (1998) e Burity (1997).

Recebido em agosto de 1999

### **Ari Pedro Oro**

Professor de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Entre outros trabalhos publicou: *AXÉ MERCOSUL: a expansão das religiões afro-brasileiras para os países do Prata* (Vozes, 1999).

### **Pablo Semán**

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e professor da Universidade Nacional de General San Martín, Buenos Aires, Argentina.

---

# T

## ORTURA E REDENÇÃO

---

*John Burdick*

Nos últimos anos, tem surgido de novo nas discussões sobre o campo religioso brasileiro a idéia de que este campo é povoado de consumidores livres, livremente escolhendo entre opções religiosas, como se chegassem num grande supermercado espiritual (Pierucci 1996; Prandi 1999). É possível que esta imagem corresponda à realidade: é verdade que vivemos um momento histórico forte de mobilidade acelerada, de desenraizamento de identidades, de expansão maciça da mídia, de crescimento inédito do capitalismo, e assim por diante. Mais uma das “vítimas” dessa confusão toda deve ser, sim, a identidade religiosa estável. Todo dia se torna mais raro aquela espécie de pessoa que nasce, cresce e morre numa religião. Muito comum hoje é aquela espécie de busca religiosa que, talvez, reflita a procura crescente do capital pelo lugar momentaneamente mais lucrativo.

Mas confesso que fico cético diante dessa imagem. Não porque não acredito que a mobilidade religiosa seja um fenômeno marcante e crescente no campo brasileiro, como no campo mundial. Claro que é. A coisa que me deixa cético não é a observação da mobilidade em si, mas a atribuição aos fiéis da liberdade, aquela mesma liberdade que caracteriza o consumidor no mercado de bens. Não acredito que a liberdade do fiel diante das “opções” do campo religioso seja a mesma liberdade do consumidor. A primeira é uma liberdade que me parece menos livre, mais pesada, mais carregada – de

ansiedade, de temor, de obrigação social, de pena, de morte, em suma, de história – do que a liberdade de consumo. Até me pergunto, às vezes, qual é o fenômeno mais produzido no capitalismo pós-fordista (Harvey 1989): a fragilidade da identidade no campo religioso, ou a linguagem analítica aplicada àquele campo?

Com que me preocupo então? Sem negar a efervescência de opções e a migração fervente entre elas – pergunto: qual é o peso da história neste processo? Mais concretamente, qual é o peso da memória coletiva e das identidades já estabelecidas sobre o processo de migração religiosa? Como esta memória e estas identidades estruturam o processo de opção espiritual? Quais são as estruturas de sentimento que não deixam que o processo de mobilidade que perpassa o campo religioso seja simplesmente uma expressão das preferências imediatas?

Para abordar esta questão, nem eu sou livre, mas carrego comigo uma bagagem analítica da qual destaco duas peças. Primeiro, diria que ler o significado que uma religião tem para uma pessoa é como ler um sonho: trata-se de um lugar social de alta concentração simbólica, onde as idéias, sentimentos e ansiedades sociais, que normalmente permanecem vagos e ambíguos, se reúnem de uma maneira densa, tangível, imediata. Mas transformada, como num sonho, através do trabalho de que fala Freud, em termos míticos, que podem ser narrados. Assuntos que não se expressam de outra maneira podem ser articulados através do mítico espiritual, tornando-se, como Geertz diz, uma história que contamos para nós mesmos (Geertz 1973). Nessas histórias as contradições da vida do dia-a-dia se manifestam; os silêncios da fala cotidiana sobre as questões de sexualidade, raça, identidade voltam sob uma forma fantástica, emocionante, imediata. É por isso que quando eu, como estrangeiro, quero entender o subconsciente do Brasil, me volto para sua religião. É como se fosse uma janela, ou lente, ou radiografia, ou espelho, ou, se quiserem, um buraco na parede através do qual é possível vislumbrar as ansiedades sociais mais profundas desse país. São estruturas de sentimento (Williams 1977) que fazem com que essas preferências religiosas não se reduzam a uma opção de sabonete ou marca de tênis.

Em segundo lugar, acredito que as minorias religiosas são um contexto onde as ansiedades e memórias coletivas se manifestam com uma clareza especial. Colocado de outra forma, diria: se você quiser ver o fiel brasileiro articulando suas ansiedades sociais, procure uma religião minoritária e, de preferência, recente. Por quê? Porque aí o peso da ortodoxia ainda não se tornou maciço. Porque aí os mitos fundadores ainda estão em fluxo, abertos, narrados de maneiras sutil e reveladoramente diversas. Aí, ainda, a heterodoxia converge com aquela heteroglossia de que fala Bakhtin (1984), heteroglossia estruturada por experiências coletivas, memórias coletivas, identidades coletivas

vas. Se todas as religiões são janelas abrindo para o subconsciente social, a minoria religiosa é uma janela especialmente transparente.

E o que pode ser visto desse subconsciente através da janela sobre a qual me debruço, a devoção para a Escrava Anastácia? Culto para uma escrava, dizem os fiéis, morta no início do século passado, torturada até a morte com mordaca e ferro. Culto bastante recente, só de 28 anos (foi inaugurado em 1971), e, apesar do forte crescimento de devotos (hoje sem dúvida há milhões deles), culto marginalizado pela própria Igreja Católica, que o proibiu oficialmente em 1989.

Entre 1993 e 1996, assistido por duas pesquisadoras brasileiras, colhemos 42 entrevistas aprofundadas com devotos da Escrava. O que me interessa aqui é mostrar como, de maneira simultaneamente sutil e marcante, as identidades e memórias coletivas sedimentadas pela história de escravidão no Brasil têm estruturado o entendimento e a experiência deste culto. Divido meus comentários em duas partes, seguindo duas das estruturas de sentimento das devotas: os significados da tortura e os significados da redenção. Focalizo neste artigo as devotas negras e morenas; os dados sobre as perspectivas das devotas brancas podem ser consultados em outro lugar (Burdick 1998).

## 1. Tortura

Quais os significados encarnados para estas devotas de Anastácia na imagem e na história da sua tortura? Para começar, uma quarta parte das nossas informantes (por enquanto não toco na questão das suas auto-identificações de cor) entendiam a tortura de Anastácia não como prova da inexorável desumanidade do sistema escravagista, e sim como um ato de ciúme vingativo na parte da Sinhá. A escravidão, nesta versão, se torna romance trágico, no qual o amor puro de homens brancos benevolentes luta contra o ciúme das suas esposas malévolas. Marta, uma devota de 52 anos, que tinha uma relação com a escrava que durava vinte anos, me disse que o dono de Anastácia tinha carinho autêntico por ela, devido ao fato de que era, sigilosamente, seu pai, e que tinha amado verdadeiramente sua mãe. Esse fato, me disse, enfurecia a esposa do senhor, que lançou sua ira sobre a coitada, impotente Anastácia. Numa outra variante, narrada por Sandra, uma devota de 44 anos, o Senhor tinha se enamorado verdadeiramente de Anastácia, que retribuía o afeto dele. *"O senhor se enamorou dela"*, disse Sandra. *"Tinha afeto verdadeiro por ela, tinha um romance com ela. Mas quando a Senhora soube disso, mandou que a mordaca fosse colocada nela como castigo, para que ela não beijasse mais o Senhor."* Nesta versão, então, a escravidão é imaginada como um mundo no qual afeto e sentimentos de amor

entre dono e escrava são concebíveis. Não é um mundo povoado só de donos-estupradores, ou de escravas prontas a se prostituir para ganhar vantagens miúdas. É um mundo de relações afetuosas e familiares, no qual a tragédia da escravidão não é imaginada como a degradação constante da escrava, mas como uma guerra de gênero entre homens brancos e mulheres brancas que vitima as mulheres negras. Nesta versão, se Anastácia é vitima, ela é pelo menos uma vítima que conheceu o carinho verdadeiro do dono de escravos.

Depois disso, é revelador considerar quem entre nossos informantes são as enunciantes principais desta versão. Ouvimos, como mencionei, alguma variante desta versão oito vezes, das quais seis foram narradas por informantes não-brancas que se identificavam não como "negra" ou "preta", mas como "morena" ou "mulata". Não é estranho que essas informantes tivessem um interesse especial em tentar dignificar um encontro sexual histórico do qual eram, direta ou indiretamente, herdeiras. Na sua versão do mito de Anastácia, sua tortura não integrava inexoravelmente a relação senhor-escrava, mas lhe era externa, fazendo com que a pessoa de sangue misturado fosse o produto não de um estupro, nem de prostituição, mas de uma relação de amor verdadeira. Na cultura brasileira, que aceita comumente a noção de caráter como coisa transmitida geneticamente, o apelo de tal narrativa para os descendentes (mesmo os simbólicos) das uniões senhor-escrava não é difícil de entender.

Ouvimos uma versão bem diferente de um outro grupo de informantes. Nesta versão, o autor da tortura é o Senhor mesmo, que a administra como castigo da recusa de Anastácia em se submeter à luxúria dele. Aqui, a mordação não é símbolo nem da passividade, nem da vitimização simples: torna-se a prova viva de que Anastácia resistiu. Como resposta a nossa pergunta "O que na história de Anastácia é mais importante para você?", dez de nossos informantes mencionaram seu êxito em resistir ao estupro. Ouçamos Izolina, uma devota de 48 anos: *"Quando eu penso na história de Anastácia, a coisa mais importante é como ela não deixou o corpo dela ser violentado pelo Senhor. Não deixou. Ele veio e tentou forçar sobre ela, mas ela disse 'não', e não permitiu. Ai, ela sofreu por aquilo."* Essas informantes insistiram que Anastácia tinha recusado se deitar com o senhor não para proteger sua virgindade (disseram que não era virgem), e sim sua dignidade. *"Não era virgem"*, disse Izolina. *"Mas tinha um compromisso de não ceder seu corpo para ninguém. Seu dono quis abusar dela, mas ela não aceitou."* E quando perguntamos como elas sabiam que Anastácia tivera êxito em resistir, a resposta era unânime: não tinha sido torturada, pois, com aquela mordação horrível?

E quem foram as enunciantes principais desta versão? Das dez vezes que a ouvimos, oito delas vinham de mulheres que se identificavam como "preta" ou "negra". Para essas mulheres, a imagem da tortura de Anastácia não

perpetuava a identidade da vítima passiva. Ao invés disto, sua vontade de se submeter à tortura, mesmo até a morte, ajuda-as a resgatar uma honra roubada pelo estereótipo da mulher escrava pronta a ceder seu corpo em troca de um tratamento marginalmente melhor. Assim, a figura de Anastácia revela uma faceta particular da afirmação de Hegel, de acordo com a qual a pessoa verdadeiramente livre prefere a morte à não-liberdade: pois quando a “pessoa” de Hegel vem a ser uma mulher, sua “não-liberdade” ou escravidão muitas vezes inclui a experiência do estupro (Davis 1975; Hale 1997). De fato, Anastácia não prefere a tortura e, afinal, a morte no lugar de uma “não-liberdade” abstrata: ela as prefere ao invés do estupro. *“Não ia ceder”,* disse Aparecida, uma mulher de 31 anos, olhos cintilando de admiração. *“Preferia a morte. Ia ser bem tratada se cedesse. Mas não dava importância ao melhor trato; dava importância sim à honra.”* A serenidade de Anastácia pode então ser vista como uma preferência pela morte, uma preferência que permite que suas devotas negras hoje triunfalmente refutem a idéia de que são descendentes de “escravos naturais”.

A lição que as devotas derivam da sua versão do mito não é exclusivamente racial. Desemboca em uma afirmação do direito da mulher a resistir a abuso por parte de todos os homens, de todas as cores. É verdade que algumas mulheres aplicavam o mito às suas próprias vidas em termos racializados. *Minhas filhas frequentam as festas,* disse uma mulher.

*“Eu falo de Anastácia para elas, digo como ela não se deixou ser explorada. Porque, vejam bem: a mulher negra é doutrinada que seu valor se reduz à parte sexual. E nas festas, tem meninos prontos para tirar vantagem de quem não se valoriza. Assim, conto a história de Anastácia, dizendo, olha: ela se valorizava tanto que resistiu ao Senhor; então você vai deixar um garoto roubar o que não lhe pertence?”*

A coisa inconveniente é que o adversário da mulher não é sempre um homem branco. Aparecida é uma negra de 38 anos que, entre outras coisas, administra um programa de alfabetização para crianças, um programa que ela denominou “Escola Escrava Anastácia”. “Às vezes”, diz ela, *“eu me torno Anastácia, porque quando aquele homem tentou tomar ela, ter sexo com ela, Anastácia disse não.”* Então contou a história de uma relação problemática com um parceiro, que era negro. “O homem,” disse,

*“falou na minha cara que ia fazer não sei o quê. Eu disse que podia tentar, mas que um de nós, ou eu ou ele, morreria. Então me deixou em paz, não me tocou. Por isto eu dou graças a Deus e a minha*

*escrava Anastácia. Era o espírito de Anastácia, me guiando e me dando força. Só ela.*" (cf. Brown 1991)

Contar a história de como Anastácia possibilitou sua resistência contra aquele homem deu a oportunidade para dizer algumas coisas importantes sobre o homem negro em geral.

*"Nos tratam muito mal, muito mal. O homem negro, vou te dizer, ele não respeita a mulher negra. Ele chegava em casa e pensava que eu devia atender todas as suas necessidades, e se eu não queria ele dizia que ia achar uma branca que sabia como tratar um homem. Mas com Anastácia ajudando, não aceito aquelas coisas."*

Não causa surpresa que o movimento negro não tenha nela a mesma confiança (Burdick 1996).<sup>1</sup>

## 2. Redenção

Em algumas versões o mito da santa escrava terminam com a cura, operada por Anastácia, do filho dos seus torturadores, personificando assim o etos cristão de conciliação e perdão. Nesse caso, as versões diferentes desse mito revelam algumas estruturas de sentimento importantes. "Morenas" quase nunca aludiram espontaneamente ao episódio final de cura; ou se referiram a ele sem intensidade emocional. De outro lado, uma de nossas descobertas mais interessantes foi que o episódio no leito de morte de Anastácia, quando curou os filhos do Senhor, era visto pela maior parte de nossas informantes "negras" (10 entre 13) como o detalhe mais importante da vida de Anastácia. "Quando salvou os filhos do dono", disse Rivanilda, uma mulher de 59 anos, sem hesitar. "Era o mais importante. Porque ela deixou a raiva. Eu me pergunto se eu podia fazer aquilo." Por que as negras – as mesmas que glorificam a recusa de Anastácia de ser estuprada – fariam com tanta emoção a respeito do ato de amor da mesma escrava dirigido à família dos torturadores dela?

De um lado, há indubitavelmente aqui uma dose do prazer social em inverter qualificações morais. "Ela queria", disse Carolina, uma devota de 50 anos, *mostrar a eles o que era o verdadeiro amor. Era melhor do que eles. Muito melhor. Então se tornou santa e agora ela é modelo para todos nós.* Neste sentido, não seria despropositado sugerir que Anastácia encarna um dos impulsos que dava a Martin Luther King um apelo entre muitos setores da comunidade cristã negra norte-americana. Para essas mulheres negras, o poder do episódio se acha no triunfo moral de Anastácia sobre seus donos,

e é a prova da falsidade das imagens de inferioridade moral do negro. “O ponto mais lindo na história de Anastácia”, disse Gege, uma mulher de 53 anos,

*“é que ela se preocupa com a saúde da filha. Quando ouvi aquilo, eu lembrei: eles dizem que meu povo, meus negros, queremos matar as crianças. Mas veja bem: se fôssemos tão ruins, não ia ter nenhum branco no Brasil! Quem era, e quem são, as parteiras, as amas, as babás? Nós, que somos negras. E se fôssemos más, acabávamos já com as crianças brancas. Mas nunca quisemos matar uma criança branca, porque amamos a vida, e amávamos aquela criança branca. Veja como nós somos boas: sabendo que aquela vida, da criança branca, pode no final matar sua própria criança, ou vendê-la, ou torturá-la. Mas não. Não fomos criadas para ser más! Qualquer pessoa que tem essa opinião, só precisa escutar a história da escrava.”*

Quero sugerir que o sentimento de redenção não acontece apesar da – ao contrário, acontece devido à – ambivalência emocional. Sem essa ambivalência, a redenção não teria nenhuma transcendência para ser realizada. O comentário de Gege revela, penso eu, a natureza desta ambivalência: seus protestos constantes sugerem uma coexistência de duas emoções na sua própria experiência vivida, de ressentimento, até ódio, em relação aos brancos e brancas, com amor e afeto em relação às crianças. Para quatro de nossas informantes “negras”, o episódio de cura suscitou lembranças pessoais de emoções genuínas e fortemente expressas em relação às crianças brancas de que cuidavam. Essas memórias são redentoras: ao se lembrarem da experiência da ama, essas mulheres podiam recuperar o que há de experiencialmente verdadeiro na ideologia freyreana; mas também podem, através das mesmas memórias, explorar a oportunidade de reconstruir as relações raciais numa base nova.

Para Chica, uma mulher de 62 anos, a parte mais importante da história de Anastácia é quando ela estava curando as crianças. “Nós, mulheres negras, carregamos este conhecimento dentro da gente”, disse. “Eu amamentei duas crianças brancas, e com muito prazer e satisfação.” Tentou descrever a experiência: “Porque amamentar te coloca bem próximo, não é? A mulher sabe como é: a proximidade da pele, o contato de pele, o cheiro, o calor, não dá para resistir ao amor, você sente amor pela criança, você transmite o amor.” Este amor é, para Chica, comovente por causa do racismo dos pais e da sociedade. “A criança branca”, disse Chica, “é vista como superior a você. Mas lá, nos seus braços, aquilo desaparece. Ela é totalmente inocente, dependente. Os pais talvez sejam racistas terríveis, mas as crianças não entendem nada disso. Estar com elas te enche de esperança”.

Chica generalizou em seguida ao comentar a experiência de amas-de-leite negras.

*"Alguns dizem que a escrava que amamentou a criança branca devia sentir raiva, por ter sido obrigada a fazer aquilo, a deixar seus próprios filhos com fome. Tenho certeza que isso é verdade. Mas tem uma outra coisa também. A ama-de-leite amava aquelas crianças. Seus sentimentos para com elas eram de verdade. Como uma mulher pode sentir raiva de uma outra raça quando passou o leite, seu próprio sangue, para a criança?"*

*"Os pecados dos pais não são culpa da criança," concluía, sintetizando experiência pessoal com teologia redentora. "Eu me identificava com o amor de Anastácia e a esperança pelas crianças. São a próxima geração. Os adultos talvez estejam perdidos. Quando você amamenta uma criança, está fazendo uma transfusão de sangue, como na comunhão. Talvez possamos ensinar a próxima geração a não ser racista como seus pais."*

O mito de Anastácia proporcionou aqui a ocasião para uma articulação de redenção pessoal e coletiva. A mulher que recupera a intimidade com as crianças reproduz, é verdade, o estereótipo mais limitado da visão freyreana de relações raciais que seriam afetuosas. Mas, ao mesmo tempo, ela está fazendo referência a uma experiência verdadeira de intimidade e transcendência moral, através da qual ela teve "insights" sobre as possibilidades de um futuro sem racismo. Não é fácil categorizar ou reduzir essa redenção em termos políticos, agradáveis ou não. Contento-me aqui apenas em documentar a ambiguidade presente na experiência.

Quais as implicações dessa análise para uma observação do campo religioso brasileiro? Diria o seguinte: esse fenômeno de permutações religiosas que correspondem a memórias identitárias não pode ser raro; até considero que exista de uma maneira ligeiramente subterrânea por todo o campo religioso. Cavemos só alguns centímetros e acharemos até coisas que não queremos ver. Diria que o que observamos no campo religioso não é só um supermercado, lugar de desejos e preferências passageiras (achamos isto, sim, mas não apenas isto). Este campo pode também ser visto como se fosse um conjunto de mares, de profundezas variadas, onde navegam inúmeras embarcações. Podemos nos restringir às superfícies; mas podemos também explorar a profundidade das águas, ou seja, empreender uma arqueologia

marítima, vislumbrando nas águas escuras os restos dos naufrágios. E lá, talvez, começaremos a ver que aquelas embarcações na superfície não navegam só à procura de um raio de sol, mas também em busca de tesouros e cemitérios submersos.

## Bibliografia

- BAKHTIN, Mikhael. (1984), *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- BROWN, Karen McCarthy. (1991), *Mamo Loal: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley: University of California Press.
- BURDICK, John. (1996), "La curación y la hegemonia: Interpretando la política de una devoción brasileña." *Nueva Antropología* 15 (50) (Outubro): 91-112.
- BURDICK, John. (1998), *Blessed Anastacia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*. Nova Iorque: Routledge.
- DAVIS, David Brion. (1975), *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*. Ithaca: Cornell University Press.
- GEERTZ, Clifford. (1973), *The Interpretation of Cultures*. Nova Iorque: Basic Books.
- HALE, Lindsay. (1997), "Preto Velho: Resistance, Redemption, and Engendered Representations of Slavery in a Brazilian Possession Trance Religion." *American Ethnologist*, 24 (2) (Maio): 392-415.
- HARVEY, David. (1989), *The Condition of Postmodernity*. Cambridge: Blackwells.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (1996), "Liberdade de cultos na sociedade de serviços". In: A. E. Pierucci e R. Prandi. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- PRANDI, Reginaldo. (1999), "Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião." Texto apresentado nas IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, IFCS/UFRJ.
- WILLIAMS, Raymond. (1977), *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

## Nota

<sup>1</sup> Desde 1988 os movimentos negros têm se afastado da imagem de Anastácia, afirmando que a devoção a ela fica restrita à esfera do catolicismo e da umbanda. Mas há outras motivações para essa rejeição do que uma simples questão religiosa. Vários informantes nos movimentos me disseram que julgam Anastácia menos "combativa" do que Zumbi, mais conciliadora. A interpretação oferecida aqui, de que os ativistas dos movimentos vêem Anastácia como ameaça contra o poder patriarcal, obviamente nunca foi afirmada explicitamente.

**John Burdick**

Professor de Antropologia na Syracuse University e Diretor de Estudos de Movimentos Sociais do Programa sobre Análise e Resolução de Conflitos na Syracuse University, em Syracuse, Nova Iorque (EUA). Publicou vários artigos sobre religião, cor e política no Brasil, além dos livros *Procurando Deus no Brasil: A Igreja progressista na arena urbana brasileira* (Mauad, 1998), *Blessed Anastacia: Women, Race and Popular Christianity in Brazil* (Routledge, 1998), e *The Church at the Grassroots in Latin America: Perspectives on Thirty Years of Activism* (Greenwood, 2000).

---

# OUVIR PARA CRER: OS RACIONAIS E A FÉ NA PALAVRA

Regina Reyes Novaes

*Dedico este artigo a João Moreira Salles,  
anos atrás companheiro de diretoria do ISER,  
atualmente o documentarista que sabe  
registrar razões e sentimentos na periferia.  
Com ele vale a pena compartilhar  
dúvidas e esperanças.*

Cerca de dois anos atrás, ouvi um jovem de 16 anos cantarolando uma longa frase Bíblica. Pareceu-me estranho ver este morador da zona sul carioca, de classe média e sem nenhuma formação familiar religiosa, cantando – em ritmo de *rap* – as agruras da vida na *periferia* entremeadas de citações bíblicas. Era a primeira vez que ouvia falar sobre os Racionais MC's.

Algum tempo depois, entrevistando jovens de 18 e 19 anos – todos considerados “em atraso escolar”, moradores de áreas pobres e violentas do Rio de Janeiro – presenciei uma espécie de exegese de um salmo bíblico. A frase fazia parte de uma outra música dos Racionais e foi lembrada pelos jovens quando se discutia a conflituosa relação entre *polícia e o povo da periferia*.

Resolvi, então, prestar atenção no assunto, e acabei por me aproximar de um complexo tema que conecta juventude, violência urbana e linguagem religiosa. Recolhi informações disponíveis e tentei submetê-las a perguntas socioló-

gicas. Foi assim que surgiu este artigo com suas limitadas pretensões explicativas<sup>1</sup>. Apresento aqui os Racionais MC's como um exemplo. "Um caso bom para pensar", como se costuma dizer no jargão antropológico. Através deles é possível refletir sobre valores e expressões culturais presentes entre os jovens; indagar sobre suas formas de "fazer política"; e, por fim, indicar características, mudanças e virtualidades que se fazem presentes no campo religioso brasileiro.

## 1. Hip Hop, circuitos universais, parcerias locais

Começamos lembrando o que se sabe sobre o surgimento do Hip Hop. Foi no

*"final dos anos 60 quando um Disk Jockey chamado Kool Herc trouxe da Jamaica para o Bronx a técnica dos famosos "sound-systems" de Kingston organizando festas nas praças. Herc não se limitava a tocar nos discos mas usava o aparelho de mixagem para criar novas músicas. Alguns jovens admiradores de Kool-Herc aprofundaram a técnica do mestre. O mais talentoso deles foi Grandmaster Flash, que criou o "scratch", ou seja, a utilização da agulha do toca discos, arranhando o vinil no sentido anti-horário. Além disso Flash entregava um microfone para que os dançarinos pudessem improvisar discursos acompanhando o ritmo da música, uma espécie de "repente eletrônico" que ficou conhecido como RAP. Os "repentistas" são chamados de rappers ou MC's, isto é masters of ceremony. O rap e o scratch não são elementos isolados. Quando eles aparecem nas festas de rua do Bronx, também estão surgindo a dança break, o graffiti nos muros e trens do metrô nova-iorquino. Todas essas manifestações culturais passaram a ser chamadas por um único nome: Hip Hop. O rap é a música Hip Hop, o break é a dança Hip Hop e assim por diante" (Vianna, 1988).*

Completando a trilogia sagrada de um fenômeno social que é chamado por seus participantes de "movimento Hip Hop", além do rap e do break há também o *grafite*.

O Hip Hop, no entanto, não é um movimento orgânico que produz grupos homogêneos. Ao contrário, existem várias correntes, linhas e ênfases que os diferenciam entre países, cidades, bairros, até mesmo porque a circulação de bens culturais não se faz nunca em uma direção unilateral. Alavancado em solo americano, hoje espalhado pelo chamado "mundo globalizado", o movimento vai ganhando expressões próprias incluindo as marcas culturais das periferias de cada país, de cada cidade, de cada lugar<sup>2</sup>. Sem a munição do "local", não há letras, não há "poesia" para este ritmo seco, marcado e, de certa forma, previsível.

Há notícias de que nos EUA há grupos violentos financiados pelos traficantes. Mas lá há também os grupos de caráter pacífico que se propõem a substituir a violência das brigas entre grupos pela competição na música, na dança e no grafite. No Brasil, os grupos que se tornaram conhecidos são contra as drogas e, à seu modo, pregam a paz. Esta postura favorece conexões entre os grupos do movimento Hip Hop com instâncias governamentais, organizações não governamentais e Igrejas.

O ano de 1989 foi um marco importante para o Movimento Hip-Hop em São Paulo. Os fundadores do movimento Hip Hop organizaram um show comemorativo ao aniversário da cidade de São Paulo (25/01) com o apoio da recém eleita prefeita Luiza Erundina, do Partido dos Trabalhadores. Nesta mesma gestão, quando Paulo Freire era Secretário da Educação, desenvolveu-se um Projeto que se chamava "RAPensando a Escola".

Em um Seminário promovido pela ONG Ação Educativa em São Paulo em 1999, tive a oportunidade de ouvir uma das responsáveis pelo Projeto explicar que o objetivo era:

*"absorver esta cultura rap para a reconstrução do saber. Era fazer experiência com grupos de rap na sala de aula através de uma linguagem diferente daquela tradicionalmente utilizada. Ouvir a fala dos alunos, entender o processo de exclusão. Eram três grupos que percorriam as escolas públicas do município. Foram escolhidos três grupos. Os Racionais era um deles. Racionais já eram populares na periferia".*

Luiz Fernando, o LF do grupo DMN, que também participou do Projeto "RAPensando a Escola", relatou sua experiência:

*"A gente chegava na escola e trocava idéia. Entrava às 19:00 hs e saía meia-noite. A diretora tinha que mandar parar. Conversamos com os jovens que pichavam a Escola: mano, será que você não pensa que é a mãe de um outro mano que vai ter que limpar esta parede? O grafite é um movimento revolucionário, eu gostaria que a minha mãe pudesse ler. Grafite é um trabalho... Vamos negociar com a diretora o lugar para grafitar".*

Em São Paulo o trabalho foi interrompido no final da gestão Luiza Erundina<sup>3</sup>. Dez anos depois do show, no aniversário de São Paulo, é no âmbito "não governamental" que se articula hoje boa parte do Movimento Hip Hop paulista. Por exemplo, em 1998, aconteceu o 5º RAP em Festa. Contou com a participação de 57 grupos de Rap. Os Racionais não estavam presentes, mas certamente eram a referência implícita. Um dos organizadores era o CEDECA – Centro de Defesa

dos Direitos da Criança e do Adolescente Mônica Paião Trevisan – que fica no Parque Santa Madalena. O nome é uma homenagem a uma adolescente de quinze anos assassinada após denunciar traficantes do bairro. A entidade foi fundada em 1989 pelo padre italiano Salvério Paulillo, conhecido como Padre Xavier, e a advogada Valdênia Aparecida Paulino<sup>4</sup>. O CEDECA têm sido um dos maiores incentivadores do Movimento Hip Hop. Em depoimento à revista *Caros Amigos Especial* (número 3), esclarece: “Estes meninos são sempre vistos pelas suas carências: Eles não têm família, ou não têm escola, ou não têm emprego, ou não têm oportunidade. Nós aqui – no Festival – estamos vendo suas riquezas: eles têm música, têm poesia, têm dança, têm desenho e muito mais para mostrar”. Segundo ele, há confluência de valores entre o Hip Hop e os ideais cristãos.

No Festival, o álcool é proibido, e como observou o jornalista Spency Pimental:

*“O aparato de segurança se resume a uma revista na entrada, e não se viu uma única briga por todo o festival. Violência, só simbólica: expressa em camisetas e penteados, na dança do ‘bate cabeça’ – estilo de rap com batida mais pesada, dançando com estilo punk, com muitos pulos e encontrões (só uma das maneiras de os adolescentes liberarem seu excesso de testosterona) e, principalmente, nas letras dos raps”.*

O repórter chama atenção para o contraste entre a violência das letras (“vamos à revolução”, “diga não ao sistema”) com o clima familiar da platéia que reúne pessoas de todas as idades.

As parcerias – com a Igreja Católica, instâncias governamentais e entidades não governamentais – se fazem a partir da afirmação de proximidade de valores que se expressam tanto nas campanhas contra o uso de drogas quanto nos objetivos de projetos de intervenção social que visam a ampliação da cidadania<sup>5</sup>. No entanto, se é verdade que as redes, parcerias, fontes de recursos materiais e simbólicos são praticamente as mesmas presentes na história das lutas sociais (dos índios, negros, mulheres, homossexuais, etc...) este movimento musical – também diferentemente de outras expressões de “arte engajada” – ultrapassa tanto a periferia, quanto o circuito da sociedade organizada, envolvida em lutas pela cidadania. Conecta-se com o mundo e, uma parcela dele, chega ao grande mercado.

## 2. Quem (se) vende?

O movimento Hip Hop pretende produzir, como disse uma assessora, “um coletivo autodidata e solidário. Às vezes a escola não é o principal. Se a informação está no jornal, nas garagens, na praça. É um processo de leitura, de informação.

*Processo a nível local*". São muitos os núcleos nas regiões periféricas de São Paulo. A grande maioria dos participantes se informa, se agrega, experimenta, cria laços que duram o tempo desta etapa da vida.

Nos grupos há grande circulação, constantes entradas e saídas, como acontece com outras organizações de jovens. No entanto, enquanto participam de centenas de grupos existentes, os jovens sonham sobreviver através da música, sonham entrar neste mercado. Sonham com o sucesso das vendas, querem vender uma mensagem, mas não "querem se vender". Todo o tempo se fazem uma mesma pergunta: entregar ou não entregar o Rap para a indústria fonográfica? Vender onde e para quem? Depois de um contrato, as letras estão ou não mais palatáveis "ao sistema"? Como definir as fronteiras entre "*ganhar dinheiro com ética*" ou "*fazer uns baratos escrotos para ganhar dinheiro*"?<sup>6</sup> A resposta nunca é pacífica. Uma corrente expressa a meta de fazer distribuição estritamente para a periferia, circulando produtos e o dinheiro do movimento somente "*entre os manos*", que "*compreendem a mensagem e se enxergam nas imagens*" (ver Jardim 1999). Mas, a maioria que se manifesta sobre o assunto considera que se restringir aos "*manos da periferia*" seria "*permanecer no gueto*" e a "mensagem" ficaria só para quem já sabe. O mercado torna-se então imprescindível como via para fazer o Hip Hop cumprir sua pregação "crítica ao sistema".

Vender(-se) ou não (se) vender – para a indústria fonográfica e para os meios de comunicação – é a questão constante que sintetiza uma tensão constitutiva do movimento Hip Hop. É uma tensão que não pode ser abolida. Se abolida levaria consigo a alma do movimento que – para manter sua marca identitária – não pode ficar fora do mercado pois assim estaria restringindo o alcance da "mensagem" e impedindo o reconhecimento artístico "dos manos". Mas também não pode se submeter à lógica estritamente comercial (que predomina no mercado e na mídia) pois isto colocaria em risco impacto da própria "mensagem" e anularia o sentido de missão.

Na prática, são várias as situações dos grupos em relação ao mercado. Há os grupos que ficam na "fita demo", fita gravada com recursos próprios com objetivo de conseguir uma gravadora no futuro CD. Há grupos que produzem e vendem um número limitado de cópias nos chamados circuitos alternativos, tais como: festivais, ONGs e em pouquíssimas lojas especializadas. Há grupos que conseguem contratos com gravadoras comerciais. Segundo classificações internas aos Movimento Hip Hop, estes se dividem entre os que se "entregaram para o sistema, a mídia" e outros que conseguem resistir mantendo a mensagem e com limitado sucesso de venda. Há outros grupos que garantem o conteúdo da mensagem ligando-as a gravadoras independentes, mas têm péssima difusão pois dependem de outras gravadoras para distribuir e comercializar. E, finalmente, há alguns grupos que alcançam a situação ideal: garantem a mensagem, chegam aos números de vendas do grande mercado através de gravadoras e distribuidoras independentes.

Os Racionais MC's estão nesta última situação. São sempre citados nestas discussões. Tornaram-se um paradigma. Gravaram em produtoras independentes e mais recentemente possuem seu próprio selo, batizado como *Cosa Nostra*. Recusaram vários contratos de grandes gravadoras. Entre os participantes do Movimento Hip Hop, tornou-se mítico um diálogo que teria havido entre Mano Brown e um importante diretor da Sony. Conta-se que, depois de oferecer um contrato milionário e receber uma recusa, o diretor teria dito: "mas você sabe quanto dinheiro isto representa?" Brown teria respondido: "sei muito bem, mas não quero". A história pode ser contada de maneira diferente, ser mais ou menos detalhada, mas o núcleo é sempre o mesmo: duvidava-se que "um negro da periferia saiba quanto é este dinheiro, mas ele sabe, sabe e não quer". Contado em situações diversas, este diálogo reafirma o lugar de liderança dos Racionais M.C.'s entre outros grupos musicais e entre seus fãs<sup>7</sup>. A trajetória do grupo – que chegou ao grande mercado sem fazer concessões na mensagem – é considerada exemplar. Vejamos alguns dos aspectos de seu percurso.

Em São Paulo, em 1988, jovens moradores da periferia, batizados musicalmente como Ed Rock e KL Jay, participaram de uma coletânea chamada *Consciência Black*, lançada pelo selo Zimbabwe. No mesmo disco, outros dois jovens, Mano Brown e Ice Blue, gravaram a música "Pânico na Zona Sul". Descobriram afinidades e formaram os Racionais. Hoje a Mano Brown, Edy Rock, Ice Blue e K. L. Jay (DJ) agregam-se mais 9 pessoas da equipe de apoio. No palco, no total, chegam a 13.

O narcotráfico, a corrupção e a violência policial são os temas de suas letras. A inspiração, dizem, vem de Capão Redondo, bairro violento do extremo sul de São Paulo, que – segundo tem sido divulgado pela mídia – contabiliza 13 assassinatos por mês. Mano Brown, vocalista do grupo, continua morando lá, na periferia. Periferia, aliás, é uma palavra chave nesta história.

Mas, os Racionais, fortemente locais, são, ao mesmo tempo, parte de uma densa rede internacional. Através desta rede chegam a um certo circuito do mercado internacional. Tocam em *shows* produzidos por multinacionais, dividiram o palco com uma badalada banda inglesa (Prodigy) e uma cultuada cantora islandesa (Bjork). Fizeram *shows* na Europa, mais precisamente na Alemanha, e Estados Unidos. Voltando de viagem aos Estados Unidos deram entrevistas: "Lá os manos são unidos. O selo é independente, é distribuído por independentes..."

O volume de vendas do grupo chama a atenção desde o primeiro trabalho. *Holocausto Urbano*, selo Zimbabwe, vendeu 50 mil cópias, número significativo para uma banda iniciante. Em 1993, o grupo vendeu 250 mil cópias do disco *Raio X do Brasil* produzido por uma gravadora independente e sem tocar nas principais rádios<sup>8</sup>. O último CD *Sobrevivendo no Inferno*, vendeu 200 mil cópias em duas semanas. Em 15 dias passou a ocupar lugar de destaque nas lojas de todos os *shoppings* do país. Como noticiou uma grande revista de circulação

nacional, os *“mauricinhos e as patricinhas que os Racionais parecem odiar não tiram o disco de seus CD plays.”*

*Sobrevivendo no Inferno* chegou a vender um milhão de cópias. Isto sem contar o que foi consumido em edições piratas. Indagados sobre este “mercado negro” os Racionais lamentam as perdas financeiras, mas se mostram tolerantes, pois:

*“este problema é delicado. Sei que nossos discos são pirateados, acredito que mais de 150 mil discos foram vendidos. Estamos conversando com nossa distribuidora Zimbabwe para saber que atitude vamos adotar. Talvez nós mesmos iremos recolher estes CDs piratas. Mas também precisamos ver o problema social. O nosso público é formado por pessoas que estão desempregadas ou que ganham salário baixo. Se na loja o CD custa 20 reais, a solução é comprar um falso por 5 reais. Quem vende também não é culpado. Culpado é quem fabrica”* (KL Jay, *Jornal da Tarde*, 4/8/98).

Podem vender para todas as classes, mas para eles seu verdadeiro público está na periferia.

Enfim, cronistas da periferia, os Racionais se declaram *“contra o sistema”*, mas se movem dentro dele. Criticam a mídia, atribuem a ela a responsabilidade por boa parte das agruras do mundo atual, mas estão na mídia. Estão principalmente nas páginas culturais quando lançam os CDs. Mas dizem escolher quando e com quem falar. Tal arrogância gera desconfianças. Nas entrelinhas das reportagens, muitas vezes pode-se ler indagações críticas: falam sobre periferia, mas já não são da periferia. Usam a desgraça dos outros para ganhar dinheiro? Não admitem, mas *“são produtos da indústria cultural”*. Falar mal da mídia seria uma jogada de *marketing* para ser notícia na mesma mídia que parecem desprezar? Ainda assim, ao fim e ao cabo, eles se transformaram em notícia almejada – porque rara – para toda a mídia.

Chegaram a uma vertente da mídia globalizada em 1998: um dos vocalistas do grupo recebeu da MTV o prêmio “Revelação” e, ainda, o prêmio “Escolha do Público”; seu *clip* de 8 minutos da música “Diário de um Detento” concorreu a um prêmio internacional na Alemanha. Mas, até hoje não aceitaram convites da poderosa Rede Globo. Recusam-se ir a todos os programas de auditório (como o do Faustão ou o do Gugu): *“desde o tempo que sonhávamos em gravar nosso primeiro CD já tínhamos a opinião de não aparecer nestes programas que tiram sarro dos grupos. Não iríamos vender nosso som para estes caras. Não somos produto, somos artistas”* (Edy Rock, *Jornal da Tarde*, 4/8/98). De fato, a multinacional MTV é o único canal de televisão em que aparecem. É claro que acham que a emissora multinacional devia *“tocar mais música de preto”*.

Mas, justificam, como “*é uma emissora musical*” não cortam os *clips* onde imagens fortes se juntam às suas letras. Um dos integrantes do grupo, KL Jay, tem um programa na MTV que objetiva descobrir novos grupos.

Seus *shows* têm sido sobretudo divulgados apenas através de cartazes colados nos postes das cidades. Dizem: “*nossa mídia são os bailes, o boca-a-boca*”. No Rio de Janeiro e em São Paulo a extensa rede de “*rádios comunitárias*” também ajuda a encher seus *shows*. Em todas as grandes cidades contam também com a publicidade dos *manos* ligados no movimento Hip Hop. Fazem *shows* em grandes casas noturnas nas principais cidades do país. O ingresso destes *shows* custa vinte e cinco reais. Porém, nestas ocasiões fazem outros *shows* muito mais baratos ou mesmo de graça nas periferias. No Rio de Janeiro, após se apresentarem em uma casa noturna, foram tocar nas favelas de Santa Marta e Vigário Geral. Diz KL Jay: “*Na periferia a gente toca com prazer porque estamos do lado do nosso povo. Eles entendem o que os Racionais falam nas letras (...)*.” (Journal da Tarde, 4/8/98).

### 3. Quem consome?

Há muito que investigar para saber como e porque a *periferia* tornou-se “um produto altamente vendável”. Neste sentido, o depoimento da antropóloga Marta Jardim (1999:3) é instigante. Diz ela:

*“Foi inicialmente como consumidora que presenciei, nas palavras do grupo Pavilhão 9 ‘a tomada, por assalto, do cenário nacional’ do movimento Hip Hop. Como consumidora estranhei o deslocamento das imagens e notícias sobre a periferia (desabamento na favela, as filas para vagas no setor de saúde ou de educação, as rebeliões na FEBEM ou em penitenciárias, as chacinas, as ruas sem esgoto, as casas inacabadas...) dos telejornais para as revistas, canais de televisão e programas especiais que giram em torno do mundo pop. Foi estranho ver na MTV entre dois clips onde predominavam as coloridas roupas da moda fashion, os cabelos coloridos, os ambientes hiper reais, ao lado de cenas de alguma favela, negros encapuzados, armas, 111 presos mortos, corredores do Carandiru. A década de 90 foi invadida pela presença da periferia para além do lugar em que até então ela estava. O rap, o grafite e o break invadiram o universo urbano, veiculando-se pelo universo pop”.*

A “*diferença*” também tem seu valor no mercado. Não há porque modificar, “*enquadrar*” o Rap, domesticar os Racionais. Imagens e falas “*fora do lugar*” têm valor comercial. A mídia é, via de regra, quem conecta estes mundos, dando muitas vezes a impressão de ser ela quem inventa estes estilos. Mas

neste contexto são os jovens das periferias das grandes cidades que se tornam criadores de moda e estilo, que passam a ser incorporados por muitos jovens de classe média. Não são estilos que buscam diluir a condição social periférica com uma roupa “insuspeita” do centro; ao contrário, acentuam os traços socialmente associados à marginalidade, fazendo da roupa uma espécie de denúncia, de caricatura da imagem que lhes é associada<sup>9</sup>. Certamente nada disto anula apropriações diversas e uma multiplicidade de vivências baseadas nas diferenças de renda, de gênero, de raça, etnia, local de moradia, personalidade. Mas nota-se a propagação veloz de certos símbolos e valores pelos mais diversos países que permite que jovens – de diferentes condições sociais e de diferentes locais do mundo – de alguma forma partilhem um mesmo universo de referência.

O público dos Racionais é majoritariamente composto por jovens certamente diferentes entre si pela religião, cor, escolaridade, local de moradia, renda familiar. Mas, se estas variáveis são importantes para caracterizar e diferenciar este público, elas não são suficientes para explicar diferentes consumos do produto Racionais. Para além da dicotomia periferia/centro, tão enfatizada nas letras das músicas, sub-grupos de jovens de diferentes estratos sociais se aproximam em termos de marcas geracionais comuns. Assim como há diferenças de valores, estilos e expectativas entre jovens que se aproximam em termos de condição econômica.

A pergunta mais feita pela mídia sobre o sucesso do grupo é: por que jovens brancos e ricos gostam dos Racionais MC's? Segundo Oliveira (1999), a MTV, canal mundial especializado em música, chegou a realizar um programa de debates buscando entender quem são e onde estão os *mais de 600 mil manos que consomem os seus discos*. Várias opiniões foram dadas. Mas não há uma pesquisa feita que nos apresente informações quantitativas que permitam estabelecer o perfil deste consumidor.

Durante a pesquisa ouvi conversas espontâneas, provoqueei outras e, assim, recolhi várias explicações para o sucesso dos Racionais entre os jovens do Rio de Janeiro. Com este material foi possível identificar três diferentes perfis no interior do segmento jovem que ouve os Racionais. Seriam três círculos concêntricos.

**O pessoal do Hip Hop.** No núcleo central estão jovens que se identificam com o movimento Hip Hop. Estão muito mais “na periferia” do que no centro. Mas fazem questão de se distinguir de “outros” – que estão tanto no centro como na periferia – que gostam de *rap* como item de consumo, puro e simples. Em contraposição, eles valorizam as letras, a mensagem. Incorporam maneiras de se vestir, de pensar, falam contra as drogas e contra o sistema, não bebem nos espaços de encontro do movimento. São consumidores e se vêem como “produtores culturais” – de fato ou em potencial – de *rap*, *break* ou grafite.

**Os conscientes.** Já para o segundo círculo, o “gostar dos Racionais” está conectado com afinidades entre as bandeiras dos Racionais e a dos “movimentos

pela cidadania”, ecológicos, de grupos jovens organizados via ONGs, Igrejas, partido político ou movimento estudantil dos quais participam. Os grupos musicais têm se apresentado como um canal de participação dos jovens na década de 90. É interessante notar que atualmente nos encontros que reúnem jovens além dos grupos de discussão e das plenárias, cada vez mais se incluem “oficinas culturais” e *shows* de grupos “que tem mensagens”. Os grupos se tornaram um veio de participação política e de expressão de valores e de perspectivas de futuro. O gosto musical sinaliza a adesão a um certo conjunto de referências culturais. As gírias, as formas de vestir e de se comportar, as letras das músicas que cantam demarcam identidades. Certas escolhas fazem com que se juntem em turmas, galeras... Nestes espaços de agregação os jovens trocam idéias, elaboram projetos, se sentem companheiros...

Estes jovens “conscientes”, “cabeça feita”, estão na periferia/favela e/ou nos jardins/asfalto. No asfalto muitos passaram por algum “grupo jovem de Igreja” e/ou grêmio estudantil. Nas áreas mais pobres, além dos grupos de jovens religiosamente motivados, destacam-se os que participaram de “Projetos” implementados por ONGs em parceria com organismos de Igrejas ou de governo. São minorias no asfalto e na favela, na periferia ou nos Jardins que – com as devidas diferenças – se reconhecem através do interesse (e tomada de posição) em determinados temas, tais como: desemprego, miséria, poluição, dificuldades da vida na cidade, discriminação racial e por local de moradia, violência policial, AIDS, desejo de espaços e canais de diversão mais interessantes e acessíveis. Identificam-se com as lutas pela paz, são contra a pena de morte, bebem “socialmente”, se consomem drogas param na maconha.

**Os consumidores da mensagem.** Em seguida, o círculo um pouco mais amplo. Nos grupos de discussão que realizamos no Rio de Janeiro, os jovens moradores de áreas pobres e violentas que se enquadram neste perfil são aqueles que estão conseguindo prosseguir os estudos e se inserir – ainda que precariamente – no mercado de trabalho. Já os de classe média que foram ouvidos, são estudantes de colégios particulares. Estes – como no caso dos “conscientes” – também não são “produtores de rap”, são apenas consumidores. Mas – diferentemente do grupo anterior não são seduzidos pela interpretação geral da realidade que pode ser encontrada nas letras. Não têm o objetivo de conectar o “gostar dos Racionais” com outras formas de “participação social”. Seus hábitos são diversificados. Entre eles há os que não ingerem bebidas alcólicas ou drogas alegando “preservação da saúde”, os outros que dizem que bebem nas horas de lazer e há quem fume “um baseado aqui ou ali”, poucos dizem que já experimentaram cocaína. Não têm opinião fechada contra ou a favor da pena de morte. Mas, ao ouvir os Racionais, dizem que “entendem a mensagem”<sup>10</sup>. Reconhecem nas “reportagens” dos Racionais “verdadeiras descrições da realidade”. Como disse um jovem de classe média: *“os Racionais mandam bem quando criticam a polícia*

*em quem a gente não pode confiar. Eles falam o que a gente queria falar”.*

**Uma marca geracional comum.** De fato, este último aspecto é um denominador comum aos três diferentes perfis de jovens que “gostam de ouvir os Racionais”. Todos têm uma percepção negativa da polícia. O medo da polícia é uma marca na experiência desta geração que aproxima jovens de condição social, projetos de vida e gostos diferentes. Para além das diferenças de local de moradia, o medo de “se encontrar” com a polícia pode explicar a afinidade dos jovens consumidores com o conteúdo das letras. Algumas que criticam a violência policial funcionam como uma espécie de catarse. No cenário atual, sobretudo nas grandes cidades, só o fato de ser jovem e estar transitando à noite nas ruas produz suspeitas e vulnerabilidade. Certamente, o medo e as experiências dos jovens com a polícia não são iguais. Os negros, moradores das favelas e conjuntos habitacionais que o digam. Eles são alvos preferenciais. Mas os brancos e mais abastados também não se sentem seguros, nunca podem prever, ter certeza de como a polícia vai agir com eles. Todos sempre têm um caso pessoal ou muito próximo de violência policial para contar. Enfim, entre jovens – da periferia ou dos Jardins, do asfalto ou da favela – a experiência negativa com a polícia pode ser vista como uma marca geracional comum que favorece o reconhecimento da “verdade” nas letras dos Racionais.

#### 4. Politicamente (in)corretos?

*Raça: Por que o nome Racionais?*

*Edu: Vem de raciocínio, né? Um nome que tem a ver com as letras, que tem a ver com a gente. A gente pensa para falar.*

Como vimos até aqui, o desafio dos Racionais em combinar a contundência da “mensagem crítica ao sistema” à presença no mercado (e em uma parte da mídia) têm um forte aliado: a experiência e a percepção negativa que os jovens – e boa parte da população das grandes cidades – têm da polícia. Este é o caminho para se reconhecer “a verdade” nas letras. No entanto, isto não quer dizer que os Racionais sejam sempre considerados “politicamente corretos”. Há muitas controvérsias que alimentam longas conversas entre jovens e também entre seus parceiros, aliados e críticos.

##### 4.1. “Cultura de rua” e/ou machismo?

Há poucas mulheres no movimento Hip Hop, uns poucos grupos de Rap de mulheres são exceções sempre citadas<sup>11</sup>. Este lado “masculino/machista” não passa despercebido nas entrevistas e debates públicos. A resposta mais frequente remete às contingências da “cultura de rua”. Neste contexto a rua é asso-

ciada à violência, à criminalidade, às brigas de turma, à discriminação policial. Em certos bairros não se sai à noite. Muitos jovens, sobretudo as meninas, que trabalham de dia, deixam de freqüentar a escola, pois a circulação à noite é extremamente arriscada. Na contabilidade final, são os jovens do sexo masculino os que mais matam e os que mais morrem. A rua, lugar do perigo, está mais fortemente associada ao mundo masculino. A chamada "cultura da rua" está pois mais associada aos meninos do que às meninas.

De fato, as mulheres da comunidade – mães, esposas, irmãs, filhas que vivem na periferia – estão ausentes das letras. Em uma entrevista à revista *Raça* (1997), Mano Brown deu uma explicação no mesmo sentido: "*Para falar a verdade, a gente não tem mais mensagem para mandar pras mulheres. O mundo que a gente vive é outro. Mulher é a parte boa da vida.*"

Há uma letra dos Racionais chamada "Mulheres Vulgares". Esta, e outras, falam de mulheres consumistas e prostituídas. Indagado sobre o sentido da letra, Blue, dos Racionais, respondeu: "*No nosso caso, do mesmo jeito que a gente aponta o negro limitado, aponta o traficante... se formos falar das minas tem que apontar a falha também.*" (Raça, 1997)

Nos debates que assisti, não havia moças respondendo pelo movimento Hip Hop, e as respostas dos rapazes ao questionamento sobre relações de gênero podem ser assim resumidas: tem que mudar o machismo dos homens, mas também as moças que "*não se sentem no direito de estar, por isso recuam e não se empenham*".

Em resumo: ora justifica-se que as mulheres não estão presentes nas letras através das características da "cultura de rua", porque "seu mundo é outro." Ora se fazem presentes através daquelas que estão no caminho errado, como os policiais e traficantes. Ora a questão está na dominação masculina interiorizada nas próprias meninas que "não se sentem no direito de estar". Hoje, grupos de Rap compostos por mulheres se organizam. Mas parece faltar muito para que o "movimento Hip Hop" – e até mesmo sua maior expressão brasileira, os Racionais – deixem de ser considerados machistas. As controvérsias prosseguem.

#### 4.2. Karl Marx e/ou Mano Brown?

No conjunto das declarações dos participantes do movimento Hip Hop quando se fala em política, cita-se ninguém menos do que Karl Marx. O livro citado é o *Manifesto Comunista*. "Por tabela", sempre se "dialoga" com ele:

"O Movimento Hip Hop, depois do Movimento Sem Terra, é o mais importante do Brasil. Racionais vendeu um milhão de discos. Não está mais no gueto. Hoje não dá para falar de socialismo da forma que Karl Marx falava." (LF, do grupo de Rap DMN).

*“Nós acreditamos em revolução através do grito, da música, mas depois vão ter que vir armas, né? É aquilo que Karl Marx já disse e Mano Brown reprisou, nós somos o efeito colateral do sistema”* (Marcelinho, do grupo Profetas da Revolução)<sup>12</sup>

Outro exemplo: no vídeo *Rap: O Grito da periferia*, feito por estudantes, exibido na Rede Vida, emissora da Igreja Católica, aparece um grupo da cidade de Tiradentes que exhibe e aconselha o livro *O que é Revolução?* de Florestan Fernandes. São exemplos. Haveria outros, já que nas “posses” e “Associações Culturais” existem “bibliotecas” e o objetivo de oferecer informação.

Na prática, os grupos possuem graus variados de ligação ou recusa de ligação com partidos políticos e de tomadas de posição na política partidária. Na última eleição, na cidade de Diadema o MH20 (Movimento Hip Hop Organizado) oficializou em público seu apoio à candidatura de Lula. Já a dupla Thaíde & DJ Hum faz questão de dizer que o apoio que dão ao PT não é incondicional: *“às vezes a gente apóia um candidato ou partido, mas se ele pilantrar a gente retira o apoio.”* Dizem que não querem precisar “dar satisfação”, ou seja *“prestar conta de suas idéias”*. Com ironia se definem *“como do PPP: Partido do Povo da Periferia”*. (Caros Amigos Especial, n. 3, 1998)

Os Racionais já deram apoio a candidatos do PT. Na última eleição presidencial a imprensa explorou um comentário infeliz do candidato Fernando Henrique Cardoso que teria se referido a *“jovens com ares de marginal”* que estavam ao lado do Lula em um comício, sem saber que “artistas” eram aqueles que estavam entre os mais vendidos no país naquele momento (Isto É, 21/10/1998). No entanto, trata-se de “apoio” circunstancial e não engajamento orgânico no PT. Após as últimas eleições, as declarações políticas dos Racionais têm sido sempre de desencanto com a política e, sobretudo, com os políticos.

Em julho de 1999, uma entrevista de Mano Brown, publicada pela revista *Trip*, foi muito comentada pela grande imprensa. Ressalvando que apenas falava por si, e não pelos seus companheiros, exibindo sua cruz tatuada no braço, Mano Brown criticou jogadores de futebol que *“vendem a alma ao diabo”* ganhando dinheiro, comprando carrão, arrumando uma loura... Citou nominalmente o popular jogador de futebol Ronaldinho. Disse que quem é exibicionista merecia ser seqüestrado para *“depois olhar mais pelo seu povo”*. Foi criticado não apenas por “pregar seqüestro”. Mas também por estar desestimulando o estudo entre os jovens. Sobre este ponto, disse: *“minha geração só perdeu tempo na escola”*. Seus colegas de classe que só tiravam 9 e 10 chegaram no máximo a bancários e hoje estão desempregados. E, como se não bastasse, disse mais: *“a luta armada já tem, né mano? Só que as armas estão viradas para o lado errado. As armas estão viradas pra nós mesmos: morro daqui contra morro dali. O dia que virar todo mundo pra lá...”*. Causou mal-estar entre aliados e parceiros, foi considerada “politicamente incorreta”.

Simultaneamente, entretanto, os Racionais compuseram um *rap* pela paz e fazem todas as parcerias consideradas inovadoras na chamada "agenda cidadã". Na trajetória do grupo, o projeto com a Secretaria Municipal de Educação representou uma possibilidade conjuntural que, embora interrompida, foi uma marca importante para sua credibilidade. Também participaram de *shows* filantrópicos em ajuda aos doentes de AIDS, Campanhas do Agasalho, Campanha contra a Fome (mais conhecida como Campanha do Betinho), *shows* e visitas à FEBEM, aos presídios, etc...<sup>13</sup> No local onde moram, buscam colocar na prática estas idéias. Não gostam de falar muito do que fazem na área filantrópica, mas fazem.

*Raça: Vocês tinham um trabalho de prevenção às drogas?*

*Edu: Tinha, mas entrou o governo Maluf e acabou tudo.*

*Raça: Vocês pensam em fazer uma coisa de vocês, sem ser com a prefeitura?*

*Edu: A gente faz. O Blue com oficinas com garotos, o Brown faz palestras em escolas da periferia. Tem a escolinha de futebol*

*Raça: Vocês queriam fazer uma creche?*

*Brown: Não a gente mudou de idéia. Quem tem que fazer creche é o governo. Os Racionais vão contribuir de outra maneira, com a palavra mesmo".*

Desejam contribuir com a palavra. O grupo se vê com uma missão. Há um mal a combater. O mal é localizado nas "garotas rebolando no Gugu", no "alcoolicismo", no fato de "o ser humano ser descartável no Brasil como modess usado ou Bom Bril". Mas, o mal está sobretudo nas drogas. Em uma das letras, há um apelo: "deixa o crack de lado, escuta meu recado." Esta é a pregação dos Racionais. Consideram o tráfico o maior mal dos subúrbios pobres do país. Identificam uma conspiração contra o povo da periferia: "existe um plano para acabar com os manos". Desejam salvar os *manos* – jovens da periferia – da morte prematura através de "ideologia", "auto-valorização" e "dignidade".

#### 4.3. Traficantes, bandidos e/ou trabalhadores?

Mas esta não é uma pregação que se faça impunemente em um espaço vazio de conflitos e relações sociais. Existem críticas sobre a "maneira ambígua" como traficantes e bandidos aparecem nas letras das músicas dos Racionais. Como afirmou o jornalista Mário Marques: "Eles são politicamente corretos, são contra as drogas, mas não chegam a condenar explicitamente o crime por saberem que o meio em que vivem não é exatamente favorável a uma rotina alheia à marginalidade" (O Globo, 4/4/1980).

Os traficantes existem e é preciso saber lidar com eles. Colocam-se como observadores: *“Falamos aquilo que vivemos. Vejo corpo estendido a duas quadras da minha casa. Somos uma espécie de repórteres da periferia. Falamos aquilo que 50 mil manos querem dizer, mas não tem oportunidade. Na periferia somos respeitados por todos: de trabalhadores a traficantes* (Edy Rock, *Jornal da Tarde*, 2/12/97). E isto produz o efeito de certa neutralidade.

No entanto, a ambigüidade em relação ao tráfico não é apenas estratégica ou um meio de dissimular seus objetivos frente aos traficantes. Eles fazem um trabalho de prevenção com os *manos* que ainda não entraram, mandam recados para os que já ingressaram no mundo das drogas e lamentam pelos muitos que já morreram. Os *manos* que foram condenados por participação no tráfico de drogas, ou em outros crimes, também não são esquecidos: são por eles visitados nos presídios e nas FEBEMs.

A ambigüidade parece vir também de suas dúvidas sobre causas e efeitos acerca do “estado se sítio” em que se vive na periferia. Como diz Mano Brown, em entrevista ao jornalista Pedro Paulo Soares (*Caros Amigos Especial*, n. 3): *“não é fácil você apontar culpados e inocentes, há muita coisa envolvida nisto..”*. Estas dúvidas espelham as vivências e sentimentos contraditórios socialmente produzidos nestes espaços.

Já tiveram problemas com traficantes em São Paulo quando foram visitar escolas nas regiões citadas em suas músicas como as mais violentas. A diretora da Escola recebeu alertas do “povo do tráfico”. Porém, via de regra, não há conflitos diretos com os traficantes. Três ingredientes sedimentam uma implícita cumplicidade entre os que estão na “periferia”: a crítica social os aproxima, faz de todos – traficantes e trabalhadores – *“efeito colateral do sistema”*; a denúncia da violência e corrupção policial também produz uma espécie de consenso transversal entre todos, bandidos e moradores; e, finalmente, o discurso moral – pontuado por conhecidas imagens e símbolos religiosos – evoca valores comunitários e os faz partilhar dúvidas existenciais sobre o sentido da vida e a banalização da morte.

#### 4.4. Racismo, comunicação e mercado

No âmbito do movimento Hip Hop brasileiro, a dupla Thaíde & Dj Hum é considerada pioneira. Como afirma KL Jay, dos Racionais: eles *“foram os caras que deram o ponta pé inicial de verdade no rap no Brasil”*. Segundo reportagem do jornalista Pedro Biondi, estes *“irmãos mais velhos”* preferem circular entre os diversos grupos e tendências do movimento negro sem se filiar a nenhum<sup>14</sup>. São considerados moderados, pois evitam discriminar brancos. A dupla invoca a importância de *“ser negro por inteiro”*, mas *“por favor respeitando o irmão claro que está a seu lado torcendo por você”*.

Os Racionais são vistos como mais radicais. Especialmente pela “maneira americana” como explicitam a questão racial e o antagonismo em relação aos brancos<sup>15</sup>. De fato, os Racionais nas letras de rap e em suas declarações deixam evidente as desigualdades raciais.

*“Você nasceu preto, descendente de escravo que sofreu, continua tomando enquadro da polícia, continua convivendo com as drogas, com o tráfico, com o alcoolismo, com todos estes baratos que não foi a gente que trouxe para cá. Foi o que colocaram pra gente. Não é questão de escolha, é como ar que você respira. Então o rap vai falar disso aí, porque a vida é assim”.* (Mano Brown, Entrevista à Revista Raça, dezembro de 1997)

Sobre este assunto, Oliveira (1999) observa que:

*“a idéia de mano está fortemente ligada à noção de negritude, orgulho e identidade racial. A primeira frase de seu último CD é Ogun Yê! – saudação ao Orixá Ogun, em yorubá. As camisas da grife do grupo trazem a inscrição ‘Preto tipo A’, mostrando um tipo de orgulho racial que é sempre visto como racista no Brasil. E esta é a surpresa. A música dos Racionais está trazendo algo que o movimento negro nunca conseguiu, comunicação de massa com a massa. Suas músicas e suas roupas são cantadas e usadas por jovens negros pobres da periferia, jovens negros de classe média, jovens mestiços de todas as classes e jovens brancos dos Jardins”.*

De fato, enfatizar o “orgulho racial” e ampliar o circuito de consumidores é a novidade. Através da via artística – com todas as especificidades conformadoras do mercado de bens culturais – torna-se possível uma rara conjugação: afirmar a negritude (*Preto Tipo A*) e “sair do gueto”, “consequindo coisas que o movimento negro nunca conseguiu”.

## 5. E o lado da fé?

*“Na prisão a religião e o rap são forças de reabilitação”* (Maurício Eça, diretor de clipes de Rap, Folha de S. Paulo, 9/3/2000)

Neste movimento cultural que reúne sobretudo jovens, as referências ao sagrado chamam a atenção. São várias as maneiras de explicitar a questão religiosa.

**Jesus Cristo e Oxalá.** No movimento Hip Hop, na maioria das vezes, a

questão da fé se expressa nas letras em um contexto de afirmação da negritude. Nestes casos as letras buscam conexões entre Jesus Cristo e Oxalá, isto é, entre as tradições cristãs e as afro-brasileiras.

Pedro Biondi, em reportagem citada anteriormente, afirma que a dupla Thaíde e DJ Hum valoriza “o lado espiritual”. Os “irmãos mais velhos” do Hip Hop brasileiro, na faixa “Brava Gente”, cantam: “*Nossas origens viraram macumba/malvistas e jogadas nas encruzilhadas*”. Na faixa “Sabe quem eu sou?”, fala-se da religiosidade brasileira: “*Evoco espíritos no atabaque/ mas também preciso da benção do padre*”. Thaíde justifica sua fé com exemplos da vida real: “*Como explicar a vez em que eu estava andando num trilho de trem, no meio de um puta tiroteio, sem nenhuma bala me acertar?*”.

A pergunta sugere que o cotidiano da periferia produz situações limites que banalizam a morte e que estimulam a fé entre os “sobreviventes”. Esta experiência reflete-se na produção cultural desta geração, produz uma nova combinação entre: temas de violência simbólica (presente sobretudo no racismo), cenas de violência urbana explícita e perguntas cujas respostas só são encontradas no solo da religiosidade. No Rio de Janeiro, há uma letra do grupo O Rappa que é exemplar desta modalidade. Chama-se “Cristo e Oxalá”. Vale a pena transcrever um trecho:

*“Oxalá se mostrou assim tão grande/Como um espelho colorido a mostrar/  
Pro próprio Cristo como ele era mulato/Já que Deus é uma espécie de  
mulato/Salve em nome de qualquer Deus, salve/Se eu me salvei, foi pela  
fé/Minha fé é minha cultura /Minha fé, minha fé / É meu jogo de  
cintura, minha fé.*

*Partiu do alto do morro que nós somos/Rodeado de helicópteros /  
Que caçavam marginais/A mostrar mais uma vez/O seu lado herói  
Se transformando em Oxalá/Vice-versa tanto faz/A rodar todo de branco  
/Na mais linda procissão/Abençoando a fuga numa nova direção/  
Minha fé é meu jogo de cintura/Minha fé, minha fé.”*

Os Racionais fazem este mesmo tipo de conjugação negritude/violência/religiosidade através do eixo “cultural”. A este universo afro-católico também está referido o selo da Gravadora Cosa Nostra: São Jorge/ Ogum. Em entrevista reafirmaram suas crenças: “*Nós acreditamos em anjos, em orixás. Também tem o lado cultural: o candomblé é a raiz, faz parte da herança afro-brasileira*”. Em seu último CD, pode-se ouvir afirmações como estas: “*Agradeço a Deus e aos orixás. Cheguei aos 27 anos, tá ligado? Agradeço a Deus, agradeço a Deus. Cheguei aos 27 anos contrariando as estatísticas*” (“Fórmula Mágica da Paz”).

Também no último CD – *Sobrevivendo no Inferno* – a faixa “Jorge da Capadócia”, dedicada a Jorge Benjor, abre o disco “*como um rito de passagem*

para a dignidade. É um culto ao corpo fechado, contra as dificuldades dos últimos anos: 'Ele fala de Ogum, de São Jorge, um santo guerreiro que abre caminhos', conta Brown. A gente precisava disto, justifica, sem querer entrar em detalhes" (O Estado de São Paulo, 12/11/1997).

**O Rap Gospel.** Também existem grupos de Rap declaradamente evangélicos. São grupos de Rap que se vêem em missão religiosa. Já eram conhecidas na produção evangélica paulista a Banda Rara e a Banda Kadoshi. A gravadora Cosa Nostra, dos Racionais, já vêm produzindo CDs de grupos evangélicos de Rap. Produziram o grupo Apocalipse 16, rappers paulistas que combinam crítica social com evangelização onipresente em suas letras. Todos os seus integrantes são evangélicos. Destaca-se, entre outros, em S. Paulo o Rap + Gospel, de Vila Morais, cujo disco de estréia se intitula *Arrependa-se*. Neste caso o pertencimento religioso é um diferencial, abre um mercado específico.<sup>15</sup> A postura de combate às drogas e ao álcool é, sem dúvida, um ponto de encontro que justifica o *rap gospel* no interior do mundo evangélico.

Além destas duas possibilidades – afro-brasileira e evangélica – há ainda uma religiosidade mais difusa que se expressa nas letras. Esta outra vertente parece se conectar com mudanças recentes na religiosidade brasileira onde aumentam aqueles que crêem em Deus sem se submeter a uma instituição religiosa. Mas, em termos de cidadania, reflete também uma situação em que sentimentos de insegurança, medo e perplexidade são trazidos para a agenda e espaço público como parte da questão social.

## 6. É ouvir para crer<sup>17</sup>

*"Ouvir os Racionais equivale a um mergulho num mundo povoado por bandidos, policiais violentos, traficantes, pregadores evangélicos, prostitutas e outros seres que habitam a periferia das grandes cidades brasileiras"* (Celso Masson, Revista Veja, 1997).

O aspecto religioso presente no último CD dos Racionais, *Sobrevivendo no Inferno*, não passou despercebido pela imprensa. Uma primeira interpretação enfatiza uma fé que representaria um último recurso ao desespero. Esta "fé desespero" expressaria a crueldade do presente e ausência de perspectiva de futuro.

*"Com 100 mil cópias quase esgotadas em uma semana – de tiragem inicial, Sobrevivendo no Inferno é um retrato cruel do labirinto incandescente que virou a vida na periferia, onde cada um se segura como pode. Talvez por isso a religião seja um elemento tão forte nas letras do CD."* (Israel do Vale, O Estado de S. Paulo, 12/11/1997)

Mas, também já foram feitas alusões a um caráter messiânico presente nas

letras:

*“Contundente e visionário como um Antônio Conselheiro dos negros e excluídos da periferia de São Paulo, o cronista Mano Brown, volta armado de versículos bíblicos, histórias reais e estatísticas até os dentes. Um dos primeiros grupos a encarar de fato a violência policial do país, os Racionais chegam ao seu quarto disco, com gravação independente e perspectiva de venda inédita, na contramão do mundo dito globalizado”* (Xico Sá, Folha de São Paulo, 13/11/1997).

Capão Redondo foi chamado de Canudos urbano. No passado, errante do novo século XX, Conselheiro construiu uma utopia político-religiosa e, literalmente, uma cidade santa. Os Racionais falam da parte condenada da cidade. Continuam vivendo na periferia, em uma situação limite *“onde cada um se segura como pode”*. Certamente, há um tom apocalíptico em suas letras. Mas não se pode dizer que não existam palavras de ordem, valores, busca de adeptos, apelos para os jovens se (re)integrarem socialmente. Nas letras e nas entrevistas, tais palavras de ordem são muitas vezes enunciadas em linguagem religiosa. Daí a associação entre militância e evangelização que dá ao texto um gosto de *“evangelização social”*.

*“Há mais de uma década os hip-hoppers (rappers) paulistas ensinam, usando um discurso com gosto de evangelização social, que a auto estima e o respeito valem mais do que qualquer tiro, seja tiro de farinha ou de ‘oitão’. Falam também de paz, vida saudável, educação e valorização do preto”*. (Marcos Frenet, Caros Amigos, 1998)

Messiânicos, visionários, voltados para o futuro e/ou pura expressão do desespero da periferia, apocalípticos e/ou militantes político-religiosos do aqui e agora? Talvez estas não sejam interpretações excludentes. Os Racionais, de várias maneiras, através de suas letras, fazem pontes entre o sagrado e o profano.

### 6.1. Um Cristo Jesus, para além das Igrejas.

São Jorge/Ogum está no selo da gravadora Cosa Nostra. Aliado a Oxalá, o Cristo dos Racionais estaria mais próximo da Igreja Católica que na sua expressão mais engajada tem presença nos movimentos da periferia paulista? Ou estaria referido às denominações evangélicas que povoam literalmente a periferia? Sua presença seria apenas a imposição de um dado etnográfico? Atualmente não é possível falar sobre a *“periferia/centro”* ou as relações *“favela/asfalto”* sem falar do crescimento pentecostal. A insistência na Bíblia poderia revelar, de

fato, uma aproximação pessoal dos integrantes dos Racionais da conversão liderada pelos pastores evangélicos que proliferam nas periferias?

Vejam as possibilidades de respostas para estas perguntas. Qualquer um de nós que ligasse o rádio e ouvisse apenas algumas frases poderia tentar uma identificação:

*"Minha palavra alivia sua dor, ilumina minha alma, louvado seja meu senhor que não deixa aqui desvendar".*

*"Queria que Deus ouvisse a minha voz. / Eu tenho fé, eu tenho fé em Deus".*

*"Eu acredito na palavra de um homem de pele escura, de cabelo crespo, que andava entre os mendigos e os leprosos, pregando a igualdade, um homem chamado Jesus, só ele sabe a minha hora."*

Ouvindo as duas primeiras poderia se imaginar sintonizando um programa evangélico. Já na terceira, o Jesus de pele escura, pregando a igualdade, também poderia pertencer ao repertório das Comunidades Eclesiais de Base ou a Pastorais identificadas com a Teologia da Libertação da Igreja Católica. No entanto, se, em seguida, ouvisse um outro trecho mais longo seria mais difícil arriscar. Vejamos:

*"Rá-tá-tá-tá, caviar e champanhe, Fleury foi almoçar,  
que se foda a minha mãe,  
cachorros assassinos, gás lacrimogêneo  
Quem matar mais ladrão, ganha medalha de prêmio  
O ser humano é descartável no Brasil,  
como Modess usado ou Bombril  
Cadeia claro que o sistema não quis,  
Esconder o que a novela não diz.  
Rá-tá-tá-tá, sangue jorra como água  
do ouvido, boca e nariz.  
O senhor é meu pastor,  
perdoai o que seu filho fez,  
morreu de brucos no Salmo 23.  
Sem padre, sem repórter, sem arma, sem socorro.  
Vai pegar HIV na boca do cachorro.  
Cadáveres no poço, no pátio inteiro...  
Rá-tá-tá-tá, Fleury e sua gang vão nadar  
numa piscina cheia de sangue.  
Mas quem vai acreditar no meu depoimento.  
Dia 3 de outubro. Diário de um detento."*

(“Diário de um detento”)

Nestes trechos, o padre e as palavras sagradas aparecem lado a lado com o profano da favela /do crack/ das armas/ de uma pistola automática/ das bebidas/ do HIV. Uma primeira possível explicação para tal conjugação pode enfatizar o viés comercial: trata-se de um “produto” que agrega palavras do vocabulário religioso como um diferencial, um “a mais”, que dá à narrativa um tom surrealista adequado à irreverência juvenil. Nesta perspectiva, também a junção da arma e a Bíblia, na capa de um CD, poderia estar denotando apenas uma crítica generalizada às instituições, à Igreja e ao “sistema”. A iconografia pode ser interpretada como irônica, também condizente com o perfil jovem dos consumidores.

Uma segunda explicação poderia ser buscada por quem está mais interessado na política e nas formas de participação da sociedade civil. O elemento religioso presente nestas letras denotaria falta de outra linguagem mais adequada ao protesto social? A pouca escolaridade dos poetas e a situação dos atuais Canudos urbanos justificariam a falta de meios mais “racionais” e eficazes de crítica social. No entanto, falar em isolamento nos dias de hoje é sempre discutível.

*“Um pedaço do inferno é aqui onde eu estou  
Até o IBGE passou por aqui e nunca mais voltou  
Numerou os barracos  
Fez uma pá de pergunta  
Logo depois esqueceram  
F.d.p”.*  
(“Homem na estrada”)

*“60% dos jovens de periferia, sem antecedentes criminais, já sofreram violência policial;  
A cada 4 pessoas mortas pela polícia, 3 são negras;  
Nas universidades brasileiras, apenas 2% dos alunos são negros;  
A cada 4 horas um jovem negro morre violentamente em São Paulo;  
Aqui quem fala é Primo Preto, mais um sobrevivente”.*  
(“Capítulo 4, Versículo 3”)

As letras deixam claro que há circulação de informações. Eles usam estatísticas, falam do IBGE, falam de livros, são assediados grupos políticos que falam de Marx, têm uma página na internet, fazem parte de uma rede mundial de *manos*, fazem suas viagens internacionais.

Com efeito, as novas configurações tanto do campo religioso quanto do

campo político incluem novos instrumentos de comunicação. E, como sabemos, hibridismos e sincretismos resultantes não do isolamento, mas dos contatos, das aproximações. Talvez aí possamos nos aproximar de uma terceira explicação sobre o significado da inclusão dos símbolos e da linguagem religiosa nas letras do Rap, e nas imagens que povoam as capas e os *clips*.

## 6.2. O Rap-Oração

Os grupos que se identificam como participantes do movimento Hip Hop, têm posições diferentes sobre se é ou não “pedagógico” usar gírias, usar palavras, usar a linguagem corrente da periferia. Questionam também se devem ou não usar em suas letras os conceitos, as estatísticas, as palavras que aprendem nas reuniões e nos livros trazidos “de fora” para a periferia. Por exemplo: uns usam *posse* para designar o núcleo local. Outros acham que esta palavra tem conotação negativa e preferem usar “Núcleo Cultural”.

Na entrevista à revista *Raça*, já citada, três dos Racionais explicam sua posição atual sobre o polêmico tema:

*Blue: No CD Holocausto Urbano a gente usava muitas palavras que a gente da periferia não entendia. Queria ser intelectual, falar umas palavras difíceis e uma pá de gente no baile não ia saber. No CD Escolha seu caminho a gente ficou mais fácil e no Raio X Brasil muito mais fácil, palavra de rua mesmo.*

*Brown: A gente queria mostrar que o rap não tinha só palavrão e gíria. Mas aí a gente caiu na realidade de que nossa vida é essa. Não tem que ter vergonha, não tem que agradecer o sistema.*

*Edy: No novo disco (Sobrevivendo no Inferno) é a foto da periferia, da favela, do nosso dia-a-dia e de muita gente que a gente conhece”.*

Contudo, é nesta última fase – no CD *Sobrevivendo no Inferno* – que mais usam imagens, símbolos e frases bíblicas. Em sua capa está escrito: “*Refringere minha alma e guia-me pelo caminho da justiça*” (Livro dos Salmos, Salmo 23, cap.3). Na contracapa, outra frase bíblica: Salmo 23, cap. 4, “*e mesmo que eu ande no vale das sombras e da morte, não temerei mal algum porque tu estás comigo.*” Mas, se os Racionais dizem estar usando a “*palavra de rua mesmo*”, como explicar isto?

Vejamos o que eles mesmos dizem sobre a presença de referências religiosas e da linguagem bíblica em suas músicas. Vários jornalistas fizeram perguntas neste sentido. Vejamos como os Racionais respondem:

*“Em todos os discos a gente fala das armas, das drogas, da bandidagem. O lado religioso entra como compensação, quando as coisas se cruzam: quando*

*usar a Bíblia vale mais do que usar a arma e quando a Bíblia pode te ajudar pouco na situação*” (Mano Brown, Entrevista para Israel do Vale, O Estado de S. Paulo, 12/11/1997)

*“O Brasil é um país de muitas religiões. Este é um exemplo do que Deus deu de bom ao homem e o que ele está fazendo com isto. É assim, eu tenho uma Bíblia e uma pistola velha. Em que posso acreditar?”* (Ice Blue, Notícias Populares, 4/11/97)

*“Jornal da Tarde: A capa do disco traz um crucifixo cravado por uma bala e a contracapa mostra um homem segurando o revólver. Além disso, há fotos de vocês na frente da Igreja e algumas pessoas com armas em punho. O que vocês querem dizer com isto?”*

*Ice Blue: Queremos mostrar os dois lados da moeda. Na periferia ou você está com Deus ou está com o Diabo. Ou seja: Ou você vai para as cabeças ou está do lado certo das coisas. Deus está comigo, mas o revólver também me acompanha*

*KL Jay: É o bem e o mal. Tem gente que sai do crime e se entrega à religião. Mas tem também aquele cara que é religioso, vai à Igreja e – ao mesmo tempo – é o bandidão do pedaço. É a contradição que rola no mundo. O nome do disco é isso mesmo: sobrevivendo no inferno que é aqui na terra.”* (Jornal da Tarde, 5/11/97)

Estas respostas não facilitam nenhum veredicto final. Nelas, os entrevistados atualizam suas crenças, não as intelectualizam. Manifestam suas crenças sem livrá-las das contradições, paradoxos, antinomias da vida, do que “rola no mundo”. A Bíblia pode valer mais que uma arma. A Bíblia pode ajudar (um pouco), mas não termina com a luta entre o bem e o mal, com a luta entre Deus e o Diabo. As conversões podem tirar do crime, mas nas Igrejas também há “bandidos”. Ou seja, não se trata de um novo movimento social que venha produzir uma nova leitura étnica da Bíblia (como aquela que está – por exemplo – na origem do movimento rastafari).<sup>18</sup> No caso que ora analisamos parece que não há “uma” lógica consciente ou “um” modelo inconsciente informando uma nova versão de interpretação da Bíblia. A Bíblia é inserida na comunicação cotidiana que produz a poesia do rap.

*“Deus fez o mar, as árvores, as crianças e o amor.*

*O homem lhe deu favela, o crack, as armas, a bebida, as putas.*

*Eu tenho a Bíblia e a pistola automática. Estou tentando sair desse inferno.”*

*(Vinheta falada na faixa “Gênesis”)*

Pode-se dizer que as referências à Bíblia se inserem em uma arte engajada em termos morais. Engajada também porque está contra a corrente “do que rola

no mundo". O jornalista Celso Masson, em reportagem para a revista *Veja*, em 1997, fala sobre este estar contra a corrente:

*"seguinto a trilha mais lúcida que vem dos Estados Unidos, os Racionais são contra a droga e vêem no tráfico o maior mal dos subúrbios pobres do país, numa época em que a liberação da maconha passou a ser a única causa que uma parcela jovem da música brasileira consegue enxergar".*

Também Mano Brown (Trip, junho de 1999) explicita contradições: *"se catam um coitado fumando baseado espancam, é cadeia, é soco na cara, assina 12, assina 16 (artigos da lei de Entorpecentes). Mas metem uma garrafa de pinga desse tamanho (refere-se a um outdoor da bebida Campari) na entrada da favela..."*. O repórter pergunta: *"Tinham de proibir bebida?"* Brown responde: *Proibir bebida alcoólica. "Proibir bebida em dose, fechar o bar depois das 11 horas"*.

Falar, neste contexto, é uma obrigação de quem ficou famoso e tem uma missão. A pregação moral consiste em levar palavras (e a Palavra) aos outros, a quem ouve. Mas, nem sempre a linguagem religiosa se presta apenas ao proselitismo. Há momentos em que o narrador expressa uma outra interlocução: os (sobre)viventes que cantam /falam com Deus. *Refrigero minha alma, guia-me pelo caminho da Justiça*, dizem, em coro. São evocações diretas a Deus, nas quais se pede fé para lidar com o sofrimento de um "povo" e com as próprias dúvidas. A contundência de algumas letras as transformam em orações.

*"queria que Deus ouvisse minha voz!!!  
No mundo mágico do mágico de Oz...  
às vezes eu fico pensando se DEUS existe mesmo. Morô?  
Porque meu povo já sofreu demais,  
e continua sofrendo até hoje.  
Só quero ver os moleques no farol,  
Na rua, muito louco de cola, de pedra  
e eu penso que poderia ser filho meu, morô?  
Mas aí! Eu tenho fé, eu tenho fé em Deus!"*

Certamente, pode-se reconhecer neste tipo de Rap-oração as influências da tradição protestante e pentecostal presente na Jamaica e nos Estados Unidos, berços do Rap. De fato, este modo de orar está mais próximo ao universo evangélico – sobretudo pentecostal – do que do mundo das rezas católicas. São falas em que se entremeiam relatos da vida real com evocações diretas a Deus. Mas, também há diferenças. Aprofunda-se a "espontaneidade" da oração pentecostal expondo dúvidas e sentimentos contraditórios sem o filtro e o con-

trole das Igrejas e denominações. Trata-se de um uso da Bíblia sem mediações de padres, pastores ou Igrejas. A leitura que fazem é livre. Não pregam uma religião, mas falam em Deus, em fé, para além da dialética institucional.

Através um modo peculiar de articular palavras, os Racionais expressam sua religiosidade, feita de crenças e dúvidas. O Rap-oração, gestado em um contexto de violência física e simbólica, expressa sentimentos de falta: falta de uma explicação plausível para o sofrimento do presente e falta de parâmetros para projetar o futuro. Neste sentido, este “produto cultural” seria uma nova expressão sincrética que, na voz de jovens da periferia, pode estar relacionada a um ponto fundamental que precede e, ao mesmo tempo, fundamenta todas as religiões: a fé exprimindo-se através do sentimento de falta de Deus.

## 7. Para concluir

Os símbolos religiosos são constantemente atualizados a partir dos encontros entre as representações e práticas do passado e as questões do presente. A Bíblia, a cruz e outros símbolos do cristianismo não se deixam aprisionar, não se esgotam e estão sempre grávidos de significados. São recursos culturais que produzem identidades e partilhas. Haveria uma “cultura bíblica”<sup>19</sup> subjacente traduzível na “linguagem” da periferia? As referências religiosas nas letras – de um produto que vendeu um milhão de cópias – funcionam como conhecidos objetos “fora do lugar” que têm o poder de potencializar a mensagem, evocando mais que um domínio da vida social: a arte, a religião e a política.

O fato da Bíblia ser uma fonte de saber religioso socialmente reconhecida por católicos, evangélicos, afro-brasileiros, bandidos, policiais e moradores no centro e na periferia é um bom ponto de partida. As “gírias, palavrões, palavras usadas na rua” juntam-se às palavras que denotam a consciência socialmente adquirida e à **palavra** da Bíblia produzindo uma rica e impactante combinação entre sagrado e profano, o erudito e popular, o conhecido e o profético.

Em seus percursos e trajetórias pessoais, os Racionais encontram este “recurso cultural” e o utilizaram produzindo resultados em diferentes dimensões da vida social. Mostram-se religiosos sem religião e fazem política fora dos lugares usuais da política. Com página própria na internet, com programa na MTV, conectados com a rede internacional do movimento Hip Hop, (re)inventam a força da periferia e falam dos problemas da nação. Mas não fazem isto através de um coerente programa político ou como uma missão sacramentada por uma instituição religiosa. No que diz respeito à religião, fazem uma “síntese própria”, como costumamos dizer quando estudamos a “religiosidade nova era” entre grupos de classe média. No que diz respeito à política, usam os meios de comunicação para trazer “sentimentos da vida privada para o espaço público”, como diriam estudiosos caracterizando a “subjetividade” que hoje se faz presente nos

“novos movimentos sociais”. Estes aspectos mostram que os Racionais não escapam ao “espírito do nosso tempo”.

Versículos, salmos e a imagem do livro bíblico ajudam a descrever a realidade, fazem advertências morais mas também fornecem à narrativa um tom inconcluso, reticente... Ao explicitar a deterioração das condições de vida na periferia, tornam a narrativa apocalíptica, em duplo sentido, como o fim iminente e como verdade imanente, agora, e por vir, para quem “está tentando sair deste inferno”.

## Bibliografia

- VIANNA, Hermano. (1988), *O Mundo Funk Carioca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GOMES DA CUNHA, Olívia. (1993), “Fazendo a ‘coisa certa’: Rastas e Pentecostais em Salvador”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23.
- JARDIM, Marta. (2000), “O que dizer do Hip Hop na FEBEM-RS?”. Mimeo.
- OLIVEIRA, Eduardo H. P. de. (1999), “Quem teme o Brasil dos Manos?”. Mimeo.
- PINHEIRO, Márcia Leitão. (1995), “O proselitismo evangélico: musicalidade e imagem”. *Cadernos de Antropologia e Imagem* (PPCIS/NAI/UERJ), 7.
- MUCCHIELLI, L. (1999), “Le Rap, tentative d’expression politique et de mobilisation collective de jeunes des quartiers relogés”. *Mouvements, Sociétés, Politique et Culture*, mars-avril: 60-66.
- GONÇALVES, Tânia V. (1997), *O grito e a poesia do gueto (Rappers e movimento Hip Hop no Rio de Janeiro)*. Dissertação de Mestrado, IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro.
- VELHO, Otávio. (1987), “O Cativo da Besta Fera”. *Religião e Sociedade*, 14 (1).

## Notas

- <sup>1</sup> Agradeço a Bianca Brandão que, como bolsista de iniciação científica do CNPq, participou ativamente da pesquisa. Agradeço também a Emerson Giumbelli e Clara Mafra, amigos queridos, que não deixaram que eu desistisse de terminar o artigo.
- <sup>2</sup> Para o caso da França ver Mucchielli (1999)
- <sup>3</sup> Outro Projeto bem conhecido, na mesma linha, se desenvolveu em Santo André, onde houve uma parceria com diretoria, professores e a Secretaria de Educação.
- <sup>4</sup> O Centro recebe doações da Congregação Camboniana da Itália e realiza Convênios com entidades governamentais - como a FEBEM e o Ministério do Trabalho - para acompanhar e capacitar jovens. O CEDECA tem Projetos ligados ao lazer, tentando usar o que é agradável aos jovens para desenvolver lições de cidadania.
- <sup>5</sup> Esta história é um pouco diferente no Rio de Janeiro onde - nos anos correspondentes - foram os grupos *funk* que mereceram maior atenção de organismos similares. Para um histórico do Rap no Rio, ver Gonçalves (1997). Hoje no Rio de Janeiro destaca-se a ONG CAMPO (Centro de Apoio aos Movimentos Populares da Zona Oeste), com o Programa CJHIP HOP composto por cerca de 300 jovens da Zona Oeste. A FASE - uma das primeiras ONGs do Brasil - também desenvolve um trabalho com o grupo O Rappa. Em São Paulo a ONG Ação Educativa desenvolve um interessante Projeto com Rap nas escolas. Na cidade de Diadema hoje funciona a Casa do HIP HOP com 850 alunos inscritos. Lá a cada último sábado do mês acontece o “Hip Hop em Ação”, evento que reúne *shows*, exposições e palestras sobre “cidadania, preconceito e saúde”. No Rio

Grande do Sul, em Porto Alegre, há um interessante Projeto da FEBEM para oficinas de Hip Hop.

- <sup>6</sup> As expressões entre aspas são de Mano Brown, dos Racionais, em uma entrevista publicada pela imprensa. Oliveira (1999) lembra que uma série de incidentes, que incluem uma detenção do grupo pela polícia num *show* em novembro de 1994, sob a acusação de incitação ao crime e à violência em suas letras, deixaram o grupo sem lançar um novo trabalho por quatro anos.
- <sup>7</sup> Resta saber como se recontará a história se Os Racionais assinarem contrato com uma grande gravadora.
- <sup>8</sup> Jardim (1999:2) lembra que este número (250 mil) é o mesmo alcançado por Gabriel, O Pensador com o disco *Lôraburra* que no mesmo ano recebeu da Sony todos os investimentos prioritários para um *record* de vendas.
- <sup>9</sup> Uma síntese bem feita da literatura que trata destes aspectos do consumo e lazer da juventude pode ser encontrada na edição Parâmetros Curriculares do Ministério da Educação e Cultura.
- <sup>10</sup> Segundo os jovens que participaram dos grupos, haveria um outro círculo mais periférico ainda que “*gostam porque é moda*”, “*gostam porque há gírias e palavras nas letras*” e “*nem refletem sobre as letras, é o ritmo que empolga*”. Geralmente quem está falando imputa aos “outros” as limitadas motivações acima citadas. Não ouvi ninguém dizer – na primeira pessoa – que a mensagem não importa.
- <sup>11</sup> Um trabalho inovador está sendo feito entre meninas internas na FEBEM em Porto Alegre. Sobre relações de gênero no Hip Hop do Rio de Janeiro, ver Gonçalves (1997:87-89).
- <sup>12</sup> Cf. “Mais de 50.000” reportagem de Marina Amaral, em *Caros Amigos Especial*, n.3, setembro de 1998.
- <sup>13</sup> Foi em uma visita ao Carandiru que nasceu o *rap* e o *clip* “Diário de um Detento”. A base da letra é de um presidiário.
- <sup>14</sup> Ver *Caros Amigos Especial*, n. 3, setembro de 1998.
- <sup>15</sup> Aliás, por esta relação com os Estados Unidos são muitas vezes alvo de críticas nacionalistas. As “provas” da importação cultural estariam nas roupas, nas gírias, nas palavras em inglês que fazem parte do vocabulário cotidiano e aparecem em seus nomes. Questiona-se se tudo isto acarretaria distanciamento em relação ao samba e ao pagode, se seriam expressões culturais genuinamente brasileiras. Não é possível entrar nas diferenças entre grupos de pagode e de *rap* nos limites deste artigo. Gostaria porém de registrar que assim como há jovens que fazem uma opção exclusiva por um ou por outro, há também jovens que se dizem consumidores dos dois estilos. Por outro lado, ouvindo quem trabalha com jovens em favelas pude perceber que estes mediadores externos consideram que os grupos de pagode não agregam “os jovens da comunidade”, até mesmo porque não se propõe a isto. Afinal, como diz o samba de Netinho, líder do Negritude Júnior que foi amigo de infância de Mano Brown, o *rap* do grupo é uma música feita “*para essa gente que sofre demais, são tratados como uns animais e precisam ouvir Racionais*”.
- <sup>16</sup> No Rio de Janeiro, no início dos anos 90, destacou-se o grupo *funk* Yehoshua. Sobre o assunto ver Pinheiro (1995).
- <sup>17</sup> Falando sobre o que une os Racionais, KL Jay disse: entre nós há “*identidade*”, “*uma força muito grande*”. E concluiu: “*é ouvir para crer*” (revista *DJ Sound*, n. 76).
- <sup>18</sup> Segundo Gomes da Cunha (1993), na Jamaica aconteceram movimentos que tinham vínculos com associações religiosas e Igrejas do Sul dos Estados Unidos e do Caribe. A partir de “uma interpretação étnica da Bíblia” - e da territorialização do mito bíblico - realizaram uma ruptura radical com toda a ideologia colonial e protestante que durante séculos justificou a escravidão apoiada em interpretações religiosas.
- <sup>19</sup> Para uma instigante (e já clássica) análise sobre “cultura bíblica”, ver Velho (1987).

**Regina Novaes**

Professora no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mais recentemente publicou *De corpo e alma, catolicismo, classes sociais e conflitos no campo* (Rio de Janeiro: Graphia, 1997) e é co-organizadora de *O mal à brasileira* (Rio de Janeiro: Eduerj, 1997).

---

# UTOPIAS SEXUAIS MODERNAS: UMA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA AMERICANA<sup>1</sup>

Sérgio Carrara

*"holiness must go before free love..."*  
John Humphrey Noyes (1872:17)

## Introdução

Gostaria que este artigo fosse lido como uma espécie de relato de viagem à antiga, uma narrativa sobre como uma determinada questão leva um antropólogo a campo e sobre como ela – e ele – voltam de lá. Estive recentemente na "América," trabalhando no meu atual projeto de pesquisa.<sup>2</sup> Quanto ao seu referente empírico mais imediato, tal projeto é bifronte. De um lado, venho estudando a emergência e organização da sexologia no Brasil no âmbito do processo mais amplo que, a partir de finais do século XIX, promoveria sua implantação em diferentes países ocidentais. De outro, tenho tentado compreender como os sexólogos e as idéias que defendiam estiveram implicados, direta ou indiretamente, na adoção de determinada política sexual<sup>3</sup> nos diferentes países em que atuaram.

Embora centrado no caso brasileiro, minha perspectiva procura ser explicitamente comparativa e, nesse sentido, antes mesmo de tê-lo visitado, os Estados Unidos já me pareciam um termo de comparação privilegiado. Antes da

ida ao campo, eu já tinha trabalhado longamente sobre a história do combate às “doenças venéreas” e já havia sido possível perceber que, pelo menos à primeira vista, a política sexual no Brasil e nos Estados Unidos orientou-se por lógicas (sexo-lógicas talvez fosse o termo mais apropriado aqui) bem distintas e, em certos aspectos, opostas (Carrara 1996). O grande símbolo dessa oposição era, para mim, o modo como nesses dois países os diferentes aparatos legais e policiais lidaram com a prostituição. Nos Estados Unidos, a prostituição em si mesma foi – e ainda é – considerada um crime na maioria dos estados.<sup>4</sup> No Brasil, apenas a provocação ou a solitação pública por parte das prostitutas e a prática do cafetinismo foram e ainda são passíveis de repressão legal. Ofender à moral pública ou comercializar os prazeres sexuais alheios “arrepiam” a lei no Brasil, mas, em si mesmo, o ato de trocar prazeres sexuais por dinheiro ou favores materiais, desde que realizado por pessoas adultas e responsáveis, é relegado à esfera dos assuntos privados.

E para que fique mais claro o que isso significa, basta que eu relate a genuína experiência de estranhamento que vivi ao assistir a um documentário recente sobre a repressão à prostituição na Califórnia. O documentário apresentava uma experiência considerada extremamente “moderna” e “liberal” empreendida por um promotor daquele estado. Na ação policial exibida no documentário, policiais se disfarçavam de clientes e, depois de abordarem uma prostituta, iam com ela para um lugar deserto ou para um quarto de hotel. Já entre quatro paredes, no quarto ou ainda dentro do carro, no exato momento em que o dinheiro passava da mão do homem para a da mulher o pseudo-cliente revelava sua identidade e prendia a mulher sob a luz das câmeras. As infelizes ora choravam, ora protestavam. Igualmente, mulheres policiais eventualmente disfarçavam-se de prostitutas para prenderem os homens que assentiam aos seus convites. Segundo o documentário, o caráter “liberal” e “moderno” dessa política residia no fato de os condenados não serem submetidos a uma pena qualquer, mas a sofisticados métodos de “sensibilização”. Para os homens, tais métodos comportavam emocionadas palestras de ex-prostitutas, mostrando-lhes o mal que faziam às mulheres ao comprarem seus favores sexuais. Ao ver esse documentário, não pude conter a sensação de repulsa frente ao que me parecia ser uma indevida invasão do Estado em assuntos particulares, um flagrante desrespeito às liberdades individuais.

Mas não parece ter sido apenas quanto à prostituição que a política sexual dos dois países divergiu. Antes de empreender minha viagem, sabia que nos Estados Unidos, ao longo da primeira metade do século, medidas eugênicas como o exame médico pré-nupcial obrigatório, a esterilização compulsória de anormais ou a criminalização das relações homossexuais (mesmo quando mantidas privadamente por adultos responsáveis) foram adotadas ou, como no caso dessa última, mantida nos códigos penais da maioria dos estados.<sup>5</sup> Enfim, foi para

pensar tais diferenças e estudar o contexto de emergência da sexologia que fui para a "América." Mas, antes de relatar o que eu encontrei por lá, gostaria de apresentar a hipótese explicativa que carreguei comigo ao embarcar e que o campo iria alterar significativamente.

### Ciência, religião e sexualidade

No Brasil, desde a segunda metade do século passado até os anos de 1940, uma atitude relativamente "tolerante" em relação à prostituição era mantida pela maior parte dos médicos e sexólogos. Uma das principais idéias que eles acionavam para justificá-la proclamava que o desejo sexual<sup>6</sup>, principalmente o desejo sexual masculino, era algo da ordem das necessidades fisiológicas ou dos instintos (como a fome, a sede etc.), devendo ser atendido regularmente sob risco de grave adoecimento para os que se aventurassem em uma vida de completa abstinência sexual. Como nem todos podiam se casar no exato momento em que amadureciam sexualmente, era importante haver meios adequados – como a prostituição – para dar vazão a tal "necessidade". Esta posição não era entretanto unânime, nem no meio médico brasileiro e ainda menos nas comunidades médico-científicas de outros países. Muitos médicos advogavam opinião contrária em relação à prostituição, o que vale dizer que também discordavam quanto ao valor da abstinência sexual. Para muitos, se a prostituição podia e/ou devia ser criminalizada e conseqüentemente erradicada, se era possível entregar-se à utopia de um mundo sem prostitutas, era em parte porque mesmo acreditando que as apregoadas vantagens da abstinência sexual fossem apenas fruto de um moralismo conservador, não haveria em sua prática riscos tão sérios à saúde que justificassem qualquer tolerância. Mantida por alguns médicos brasileiros, tal opinião foi a que se tornou hegemônica em certos países. Através da ação das feministas inglesas ou das *Vice Commissions* que se espalharam pelas metrópoles norte-americanas desde a passagem do século, ela se expressaria em um amplo movimento pela "recuperação" das prostitutas, pela erradicação da prostituição e pela moralização do espaço público (Brandt 1984; D'Emilio e Freedman 1988).

Devo reconhecer que não primaria pela originalidade se dissesse apenas que a hegemonia nos meios médicos e sexológicos da defesa ou da condenação da abstinência sexual e a adoção de política sexual condizente com tal princípio poderiam ser compreendidas à luz das diferentes tradições religiosas imperantes nos dois contextos nacionais. Isso os próprios médicos brasileiros e latino-americanos fizeram ao longo do século XX, acusando seguidamente as medidas adotadas na Inglaterra e nos Estados Unidos de "puritanas," considerando-as frutos do "misticismo protestante." Porém, mesmo correndo o risco de não ser original, a correlação me atraía e alguns dados históricos mais sólidos a cauci-

onavam. Sabia por exemplo que, ao menos na Inglaterra, o movimento de combate à prostituição havia sido articulado inicialmente nos círculos protestantes, especialmente entre os *quakers* (Walkowitz 1983), espalhando-se depois disso para a Europa continental e Estados Unidos.

Para sofisticar um pouco a hipótese, procurei articular modelos que ajudassem a compreender as possíveis estruturas simbólicas subjacentes tanto às formulações religiosas, quanto às teorias científicas. Através de uma rápida incursão pela bibliografia referente ao desenvolvimento do cristianismo em seus primeiros séculos<sup>7</sup>, foi possível perceber que, para além da centralidade que a conduta sexual assumiria para a noção de pessoa divulgada pelas doutrinas cristãs em geral, havia pelo menos duas variantes bem distintas de tal noção. De um lado, parece ter havido uma variante segundo a qual seria possível a purificação integral do fiel no plano terrestre. Através da conversão, do batismo ou do fervor da fé, o cristão podia se libertar completamente do mundo, alcançando um estado de perfeita santidade. Tal estado parece ter sido preferencialmente simbolizado por uma vida em celibato, em radical abstinência sexual. A abstinência sexual passou a ser vista como o sinal privilegiado da vitória do fiel sobre a carne ou da conquista de um total controle ou domínio de si. Como analisa Pagels, tal ideal autonomista teria caracterizado o cristianismo em seus primeiros séculos, em sua fase heróica, marcada por tendências milenaristas e por uma oposição cerrada ao "mundo" e à autoridade secular. No outro pólo, teríamos a variante cuja formulação mais acabada teria se dado em Santo Agostinho e segundo a qual restaria no íntimo de cada fiel, mesmo depois da conversão, um fundo incontrollável e demoníaco, simbolizado pelo pecado original, marca indelével da carnalidade humana. Desse ponto de vista, se não impossível, transcender a tal condição era privilégio de uns poucos santos e outros mediadores excepcionais entre os planos mundano e divino. Mais apropriada a acomodar os princípios cristãos aos imperativos do mundo e à sabedoria pagã, esta concepção colocava os fiéis, considerados incapazes de se auto-controlarem plenamente, sob tutela direta dos representantes da divindade no "mundo", ou seja, dos padres e dos imperadores cristãos. Segundo Pagels (1988), teria sido com a cristianização do Império Romano que tal concepção se tornaria hegemônica, consolidando uma rede secular ou humana de relações tutelares que se estendia ao plano divino. Em cada dobra dessa rede, um mediador, um representante, um intercessor.

Então, para mim, parecia razoável formular a hipótese de que essas duas variantes da concepção cristã de pessoa – contraditórias no que dizia respeito à responsabilidade individual e à possibilidade de controle de si, ou seja, de liberdade moral – articulavam nas sombras a disseminação diferencial de teorias científicas a respeito da sexualidade humana e a implantação de diferentes políticas sexuais no Brasil e nos Estados Unidos. Aparentemente, países com

uma forte tradição protestante haviam adotado mais rapidamente teorias científicas com maior congruência com os valores autonomistas do cristianismo primitivo. Os de forte tradição católica, teriam mantido concepções mais adequadas às heteronomistas formulações agostinianas. Ao analisar as concepções sobre sexualidade que os puritanos ingleses mantiveram nos séculos XVII e XVIII, Edmund Leites aponta justamente para o que me parecia ser o cerne da questão. Contrastando tais concepções, marcadas, segundo diz, pela ética da constância, com a “cultura medieval” católica, escreve Leites:

*“O ciclo do pecado, culpa e arrependimento pode ser melhor encarado como resultado da não-disponibilidade de técnicas e métodos para se aprender a controlar a si próprio. Quando chegamos à ética da constância, vemos não tanto a intensificação de um engajamento às normas morais com o desenvolvimento da crença de que as pessoas podem, com sucesso, controlar seu comportamento e sentimentos de uma forma muito mais integral do que antes se acreditava”* (Leites 1987:213).

Antes de embarcar, tinha claro que a conexão entre concepções científicas e religiosas não parecia ser nem direta, nem linear. Se, por exemplo, podia haver algum acordo entre as teorias médicas que viam o sexo como força irreprimível e a doutrina da inexorabilidade do pecado no plano terrestre, os médicos não aconselhavam aos indivíduos uma conduta de mortificação da carne em busca do paraíso após a morte, como os padres católicos. Ao contrário, apoiados em idéias hipocráticas, defendiam um uso regulado da atividade sexual que, se não devia se caracterizar pelo excesso, também não podia se pautar pela escassez.

Enfim, seguindo várias pistas era tentador estabelecer uma relação entre certas doutrinas incorporadas ao protestantismo, a defesa científica da abstinência sexual e uma política sexual que, à primeira vista, poderia ser chamada de “intolerante”, porque tendia a responsabilizar os indivíduos por comportamentos que, em outros contextos, eram tidos como manifestação imediata de imperativos orgânicos.

Isso posto, é importante lembrar que, antes de ir a campo, eu podia antever os perigos de uma tal especulação. Em primeiro lugar, além de correr o risco de empobrecer a extrema diversidade doutrinária que caracteriza o protestantismo, podia levar à reificação de estereótipos bem estabelecidos que permitem que as sociedades de tradição protestante sejam acusadas de “puritanas,” no sentido vulgar da expressão, ou seja, de serem assexuadas, anti-sexuais ou moralistas. E tais estereótipos são comuns, mesmo quando se reconhece que uma legislação mais liberal em relação ao divórcio ou uma maior visibilidade de minorias sexuais são traços notáveis em tais sociedades. No sentido oposto,

minha especulação podia apenas confirmar os estereótipos complementares de autocomplacência e de permissividade sexual que frequentemente recaem sobre os povos que ficaram à margem da Reforma, e muito especialmente sobre o Brasil.

Em segundo lugar, e igualmente perigoso do meu ponto de vista, uma tal hipótese poderia no plano teórico levar à suposição de que seria possível uma articulação sem qualquer mediação sociológica concreta entre certas concepções e valores e determinadas instituições e práticas sociais. A análise poderia ser assombrada por algo assim como um “espírito protestante” ou um “espírito católico” a influenciar de modo difuso e não explicado políticas sexuais e doutrinas científicas. Desde a perspectiva analítica em que me coloco, se há alguma relação entre certas teorias sexológicas, certa política sexual e certa tradição religiosa, isso deve ser estabelecido a partir de uma conexão histórica e/ou sociológica empírica e não apenas a partir do reconhecimento de certa homologia na estrutura das concepções de base existentes nos diferentes planos e contextos.

### Entre os “puritanos”: os desafios do campo

Fui a campo com essas idéias e dúvidas, tendo como fio condutor a discussão sobre a abstinência sexual. Nas bibliotecas da Universidade de Chicago ou na do Instituto Kinsey (Universidade de Indiana), comecei a ler os *founding fathers* da sexologia. Dediquei-me principalmente ao médico e literato inglês Havellock Ellis que, tendo sua obra censurada na Inglaterra, publicou seus trabalhos sexológicos nos Estados Unidos, e aos médicos alemães Irwin Bloch, Albert Moll e Magnus Hirschfeld. Quando apenas começava a ler trabalhos de cunho histórico já realizados sobre o assunto<sup>8</sup> e a arrolar os nomes dos fundadores a serem estudados, uma constatação se impôs: nos seus primórdios, a sexologia parece ter constituído antes de mais nada uma ciência anglo-germânica, ou seja, enquanto saber científico, ela emergiu na passagem do século em países de forte tradição protestante como a Inglaterra e a Alemanha e, décadas mais tarde, iria florescer exuberantemente nos Estados Unidos.<sup>9</sup> Apenas esse fato já colocava certos desafios às minhas idéias preliminares, pois se eu havia saído a campo tentando apreender divergências entre idéias sexológicas que pareciam duplicar ou espelhar o peso que diferentes tradições religiosas tiveram em distintos contextos nacionais, eu tinha que dar conta do fato de a sexologia estar toda ela, em bloco, vinculada mais fortemente a uma dessas tradições.<sup>10</sup>

Além dessa primeira constatação, analisando as diferentes trajetórias que levaram certos médicos a se transformarem em sexólogos, comecei a perceber interessantes conexões entre eles e o universo que hoje chamaríamos de “alternativo.” No cenário intelectual da passagem do século, a sexologia parece ter

emergido de vários pontos. Obviamente da psiquiatria (Krafft Ebing é aqui o nome exemplar), da sifilografia (como é exemplar o caso de Irwin Bloch), da medicina-legal (e talvez aqui pudéssemos enquadrar o próprio Havellock Ellis, cujo primeiro trabalho defendia as teorias lombrosianas sobre o criminoso nato) e da ginecologia. Havia entretanto outras conexões menos esperadas como a de Magnus Hirschfeld com a hidroterapia ou – mais indiretamente, é verdade – a de Havellock Ellis com o nudismo ou “naturismo,” perspectiva terapêutica alternativa que via na exposição do corpo ao sol a solução para toda uma série de males. Percebi rapidamente que inúmeros laços uniam a sexologia ao ideário romântico que, em finais do XIX, propunha uma certa volta à natureza, ao “primitivo,” à espontaneidade na expressão dos afetos e sentimentos.<sup>11</sup> Em larga medida, a nova ciência parece ter se constituído em torno da crítica ao convencionalismo e ao artificialismo da civilização e da sociedade burguesas. De Owen e Fourier, passando por Edward Carpenter e chegando a William Reich, as conexões entre a nascente sexologia e a crítica social ou os projetos utópicos socialistas são bastante evidentes – e não vou me ater aqui sobre elas. O que me interessa é tratar do laço menos conhecido entre certas crenças religiosas e a própria condição de possibilidade de uma ciência do sexo e de seu conteúdo.

De fato, muito do material que coletei continua a apontar para a estreita conexão entre o meio médico anglo-americano e a defesa da abstinência sexual. Como testemunhou o próprio Ellis na primeira década do nosso século quando escreveu “...É na Inglaterra que as virtudes da abstinência sexual têm sido proclamadas de modo mais tonitruante e enfático e, na verdade, às vezes com considerável falta de uma qualificação cautelosa”, acrescentando que “na América a mesma visão prevalece amplamente” (Ellis 1921:191). Em 1906, a Associação Médica Americana teria chegado até mesmo a se posicionar oficialmente sobre a questão, passando uma resolução segundo a qual a continência sexual não devia ser considerada incompatível com a saúde.

Mas, durante o período que estive em campo, o que eu descobri de mais interessante não foi, como eu esperava, a América abstinente, “puritana” e sexualmente repressiva. Na verdade, como veremos a seguir, o que descobri foi o fato de a mesma concepção de base – o ideal autonomista cristão a que me referi há pouco – poder estar tanto na origem do que nos parece ser conservadorismo sexual, quanto de sua crítica mais radical. Essa outra América, que agora me parece não apenas fundamental para o entendimento dos meandros da discussão sobre abstinência sexual, mas do próprio surgimento da sexologia e do sexo como domínio próprio de um saber científico, emergiu inesperadamente entre as páginas de Havellock Ellis, em uma referência à certa comunidade americana chamada Oneida (Ellis 1921:551-554).

Inicialmente pensei que Oneida fosse alguma dessas comunidades esotéricas

ou alternativas a que alguns sexólogos se ligavam. Ellis fazia-lhe referência quando discorria sobre a importância do orgasmo obtido “naturalmente” – isto é, através de uma relação heterossexual – para a saúde da mulher que, quando dele privada, se exporia muito mais frequentemente a problemas “congestivos” e “nervosos”. Depois de dizer que a causa da insatisfação sexual da mulher podia estar no homem, na ejaculação precoce ou na prática do coito interrompido, dizia que, nesses casos, o melhor método seria o *coitus reservatus*, que consistia em o homem adiar indefinidamente a ejaculação durante o ato sexual. Ellis revelava então que tal prática teria sido cultivada por mais de 30 anos na comunidade americana de Oneida e que seu fundador, John Humphrey Noyes, havia até mesmo publicado um livro sobre o assunto em 1872. Além disso, Ellis dizia ter recebido pessoalmente informações de alguém que nascera e vivera grande parte da vida na comunidade segundo as quais o *coitus reservatus* não traria quaisquer efeitos nocivos à saúde.

A partir dessa referência sai em busca do pequeno livro de Noyes e de dados sobre a comunidade de Oneida. Descobri então tratar-se de um empreendimento utópico religioso, de uma seita protestante de caráter milenarista, cuja ideologia sexual me surpreenderia justamente porque, apesar de parecer possuir as mesmas origens, distanciava-se bastante da ética da abstinência sexual que eu esperava encontrar.

### A comunidade perfeccionista de Oneida

O aparecimento da comunidade utópica de Oneida deve ser compreendido no âmbito da grande efervescência religiosa, conhecida como *Second Great Awakening* que ocorreu nos meios protestantes americanos (também nos ingleses) no período imediatamente anterior à Guerra Civil. Segundo D'Emilio e Freedman, tal movimento incorporaria à cultura americana uma teologia milenarista, encorajando homens e mulheres a buscarem a perfeição espiritual (D'Emilio e Freedman 1988:112). Entre as diversas teologias dissidentes que compunham tal movimento, estava o perfeccionismo. Segundo o historiador americano Louis F. Kern, a variedade de perfeccionismo desenvolvido por J. H. Noyes e seus seguidores derivava do *new light calvinism* propagado por Nathaniel W. Taylor, do metodismo wesliano e do reavivalismo evangélico. Segundo essa doutrina, “para os que atingiam a perfeição (*santidade absoluta*), tanto a lei civil quanto a lei eclesiástica tornavam-se *supérfluas*” (Kern 1979:185). Ainda segundo Kern, o perfeccionismo caracterizava-se em sua forma mais extrema pela premissa segundo a qual “a humanidade poderia não apenas vencer os pecados da carne e toda carnalidade, mas também poderia alcançar um estado de graça na terra no qual todos seriam incapazes de pecar” (Idem:182). A partir dessa premissa, os grupos milenaristas desse período derivariam atitudes opostas em relação à moral

sexual que propagavam. Enquanto, de um lado, a seita religiosa dos *shakers* implantaria em suas comunidades uma vida em completo celibato e abstinência sexual, para os perfeccionistas de Oneida, uma vez atingida a santidade no plano terrestre, todos os atos dos fiéis, inclusive os sexuais, estariam destituídos de qualquer caráter pecaminoso, ou seja, seriam igualmente santificados.<sup>12</sup>

Oriundos de ricas famílias *yankees*, os perfeccionistas fundam para viverem sua doutrina a comunidade de Oneida em 1848, no estado de Nova York. J. H. Noyes e seus seguidores fugiam dos problemas que a prática de sua teologia já havia produzido em Putney, Vermont, onde um primeiro assentamento tinha sido implantado dez anos antes, em 1837. Diferentemente dessa primeira experiência, a comunidade de Oneida teria vida longa, dissolvendo-se apenas em 1879.<sup>13</sup> Além do comunismo na produção e consumo dos bens e um relativo igualitarismo no que dizia respeito à divisão sexual do trabalho,<sup>14</sup> os pilares da organização social em Oneida eram, de um lado, a socialização da maternidade – com a dissolução dos laços mãe-filhos<sup>15</sup> – e, de outro, a socialização da conjugalidade – através da implementação do chamado “sistema de casamento complexo” ou *group marriage*. Qualquer vínculo social particularista (entre pais e filhos ou entre esposos, por exemplo) devia ser cuidadosamente extirpado da vida da comunidade, pois ameaçava o vínculo que cada fiel deveria manter com Deus.<sup>16</sup> Assim, em Oneida, além dos filhos serem separados de sua mãe biológica na mais tenra infância, qualquer “irmão” podia ter acesso sexual a qualquer “irmã” e, ao que parece mais teórica que praticamente, também o oposto podia ocorrer. Como diz um outro historiador americano, em Oneida o “*comunismo de pessoas devia adequar-se ao comunismo de bens*” (Stoehr 1979:25)<sup>17</sup>. Foi devido à sua moral sexual e a implementação do chamado “sistema de casamento complexo” que Noyes e seus seguidores viriam a ser conhecidos ao longo do século XIX como *free-lovers*.<sup>18</sup>

Algumas das bases da moral sexual de Oneida foram por mim encontradas no livrinho publicado por Noyes em 1872 e lembrado por Ellis mais de duas décadas depois (Noyes 1872). O panfleto intitula-se *Male Continence* e nele John Humphrey Noyes procura explicar ao público como, em Oneida, a socialização das relações conjugais podia se articular ao que ele chama de propagação científica da espécie. Ou seja, tentava demonstrar como, apesar de existir o que eu chamaria de sistema de promiscuidade sexual regulada, era possível em Oneida escolher quem geraria as crianças e atribuir paternidade a cada uma delas. Tal possibilidade se baseava na prática da continência sexual por parte dos “irmãos” e para explicar como tinha chegado a desenvolvê-la, Noyes discorre longamente sobre a sexualidade.

Antes de mais nada, Noyes procura analisar o ato sexual, dividindo-o em três momentos distintos: a penetração, a realização de movimentos ritmados e a emissão seminal. A tais momentos, o autor articula duas funções diferenciáveis.

Correspondendo às fases de penetração e dos movimentos ritmados, a primeira função do ato sexual seria eminentemente social, propiciando a comunhão entre dois indivíduos através da troca do que Noyes, influenciado pelas teorias de Mesmer, chama de "influências magnéticas." Apenas o momento final, a emissão seminal, corresponderia à função propagativa do ato sexual. A continência masculina proposta por Noyes consistia então na permanência deliberada por parte dos homens nas duas primeiras fases ato sexual, "espalhando sua semente" apenas quando escolhessem livremente reproduzir-se. Note-se que o que se propunha era bem diferente do coito interrompido, uma vez que os homens só ejaculariam quando quisessem reproduzir-se. Segundo diz, seria justamente o caráter amativo ou amoroso do ato sexual que distinguiria os homens dos animais, entre os quais o ato sexual cumpriria apenas função procriativa. Em suas palavras: "*Nosso método simplesmente propõe a subordinação da carne ao espírito, ensinando os homens a procurar principalmente os elevados prazeres sexuais da conjugação sexual*" (Noyes 1872:13). Noyes é explícito e contundente quanto à dimensão religiosa de seu método, que não deveria jamais ser exercitado como *hobby*, ou apenas como meio de se evitar a concepção. Era parte integrante de uma "teoria religiosa séria," segundo diz, devendo sua prática ser precedida pelo estado de graça ou santidade. Como se lê na epígrafe deste texto, para ele "*a santidade deve vir antes do amor livre*".

Nesse ponto já é possível perceber a originalidade das formulações de Noyes. Entretanto, o fato de Noyes não defender a abstinência sexual não o aproximava das teorias que, como disse mais acima, predominavam à época nos meios médicos brasileiros, segundo as quais a natureza requeria uma "descarga" periódica da semente para que o organismo se mantivesse em equilíbrio. Para ele, a semente teria um "*valor imanente*" não se degenerando quando retida, nem causando a impotência masculina. A manutenção indefinida da excitação que precedia a "crise" que a expulsava do organismo tampouco causaria doenças nervosas, como queriam alguns médicos. Enfim, para ele, "*continência sexual masculina é em sua essência auto-controle, e este é um valor de universal importância*" (Idem:20). Para as mulheres o método só trazia vantagens físicas e morais e, entre as principais, estariam a prevenção à gravidez indesejada e a possibilidade de terem maior prazer nas relações sexuais.

Como se vê, Noyes não se coloca propriamente entre os dois modelos que anteriormente vinha trabalhando. De fato, sua doutrina retira o sexo do registro do pecado sem, entretanto, ancorá-lo no plano das necessidades fisiológicas. E talvez mais importante, o exercício sexual adquire um sentido positivo sem que fosse necessário fazer apelo às suas consequências reprodutivas. O sexo não era valorizado apenas porque dele dependia a reprodução da espécie, mas sim porque através dele os indivíduos podiam exercer o controle sobre si e, ao mesmo tempo, consolidar, através da multiplicidade de parceiros, os laços que os uniam

no interior de uma comunidade. Sem dúvida tais idéias e o sistema do casamento complexo que nelas se embasava devem ter sido fundamentais para que Oneida sobrevivesse por tanto tempo.

### Considerações finais

O que parece ser possível constatar através de movimentos como o dos *free-lovers* é o modo pelo qual através deles já se desenhava o solo epistemológico sobre o qual uma sexologia poderia um dia ser erigida. As doutrinas dos *free-lovers* permitiam a constituição de um saber sobre o sexo que não se confundia com a eugenia, a ciência da reprodução propriamente dita, nem se mantinha restrita ao campo da fisiologia, ou seja, dos saberes biomédicos. Ora, até aquele momento, tanto religiosos quanto médicos abordavam a atividade sexual sobretudo em sua função reprodutiva. Para os primeiros era um mal necessário, para os últimos apenas uma atividade imprescindível para cumprir a função de propagar a espécie. Embora ressaltem o fato de que, preocupados com o controle sobre a sexualidade, os *free-lovers* eram, a seu modo, bastante representativos do universo vitoriano, D'Emilio e Freedman não deixam de apontar o legado deixado por Noyes para o século XX. Segundo dizem, "*radical à época, a valorização das relações sexuais, independentemente da reprodução, seria incorporada ao longo do século XX entre os ideais sexuais da sociedade americana*" (D'Emilio e Freedman 1988:120).

Nas formulações de Noyes, o sexo não-reprodutivo (ou deveria dizer apenas o sexo?) ganha legitimidade em si mesmo e pode se constituir em domínio de um saber específico. Talvez sua doutrina não deva ser considerada uma exceção frente aos princípios gerais que orientaram a Reforma. O caráter ambíguo da moral sexual que deriva da Reforma tem sido apontado por alguns autores. Como diz Baubérot, não devemos nos esquecer que os protestantes se opuseram ao celibato eclesiástico e revalorizaram o casamento, "reabilitando" os prazeres conjugais. Segundo o autor, do ponto de vista da moral protestante:

*"...Deus criou o ser humano sexuado. Mas se a sexualidade não é má, ela comporta um poder explosivo que deve ser disciplinado. O ponto de ruptura não é entre sexualidade e castidade, mas entre uma sexualidade da posse e uma sexualidade do amor. Compreende-se então porque o protestantismo tenha podido ser acusado tanto de permissivo quanto de rigorista e conservador"* (Baubérot 1993:198).

Oneida deve ser considerada uma das experiências mais radicais em uma das linhas que derivam da ética sexual protestante. Enfim, para quem se dirigiu à América esperando achar abstinência e renúncia sexuais, o que eu encontrei

era (em vários sentidos) muito mais interessante. Afinal, tanto a ideologia que levaria à criminalização da prostituição, quanto a que, valorizando o erotismo e o prazer sexual, conduziria à constituição de uma florescente sexologia parecem ter derivado de uma fonte comum.

Ficam ainda para serem exploradas muitas das conseqüências que o meu encontro com os *free-lovers* de Oneida tiveram para o modo como eu via, de um lado, o protestantismo e a cultura anglo-americana e, de outro, o catolicismo e minha própria cultura. Gostaria apenas de terminar esse texto apontando para a ironia contida no fato de um antropólogo brasileiro, vindo de uma terra tão famosa por ter sempre oferecido aos olhares estrangeiros o que eles consideravam os exemplos da mais primitiva promiscuidade sexual, encontrar no mundo anglo-americano aqueles que, mais do que qualquer um desses "povos primitivos" inventados pela antropologia evolucionista, viveram em um mundo do qual o casamento havia de fato sido abolido. Oneida talvez seja o único exemplo histórico de sociedade onde existiu de fato *group marriage*, embora os antropólogos europeus e norte-americanos de finais do século XIX insistissem em procurá-lo entre os "aborígenes australianos" ou no meio da selva africana. E, se os antropólogos evolucionistas projetaram o comunismo sexual para "longe," os que os sucederam não o veriam mais em lugar algum. Quando nas primeiras décadas século XX os antropólogos norte-americanos tratavam de recusar as teorias evolucionistas, a experiência de Oneida seria completamente negligenciada. Assim, ao refutar as hipóteses de Morgan sobre o assunto, Robert Lowie poderia afirmar de modo categórico que "atualmente, não há nenhuma prova que algum povo do mundo tenha, em um passado recente, praticado o comunismo sexual de uma maneira que excluísse a família individual" (Lowie 1969:56). Como se vê, o problema não era a ausência de provas, mas sim o fato de elas não estarem onde se esperava encontrá-las.

## Bibliografia

- ADAMS, Mark B. (1990), *The Wellborn Science: Eugenics in Germany, France, Brazil, and Russia*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- BAUBÉROT, Jean. (1993), "Le Protestantisme". In: J. Delumeau. *Le fait religieux*. Paris: Fayard.
- BERRY, Brian J. L. (1992), *America's Utopian Experiments: Communal Havens from Long-Wave Crises*. Hanover/Londres: University Press of New England.
- BROWN, Peter. (1990), *Corpo e Sociedade: O Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- BULLOUGH, Vern. (1994), *Science in the Bedroom – A History of Sex Research*. New York: Basic Books.
- CARRARA, Sérgio. (1996), *Tributo a Vênus: A Luta contra a Sífilis no Brasil, da Passagem do Século aos anos 40*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz.

- CROSS, Whitney R. (1982), *The Burned-Over District: The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800-1850*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- D'EMILIO, John e FREEDMAN, Estelle B. (1988), *Intimate Matters – A History of Sexuality in America*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- DUARTE, Luiz Fernando D. e GIUMBELLI, Emerson. (1995), “As Concepções Cristã e Moderna de Pessoa: Paradoxos de uma Continuidade”. *Anuário Antropológico/93*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro
- ELLIS, Havelock. (1921), *Sex in Relation to Society*. Philadelphia: F. A. Davis Company.
- FOSTER, Lawrence. (1984), *Religion and Sexuality: The Shakers, the Mormons, and the Oneida Community*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- FOUCAULT, Michel. (1984), *História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- FOUCAULT, Michel. (1985), *História da Sexualidade III – O Cuidado de Si*. Rio de Janeiro: Graal.
- FOUCAULT, Michel e SENNETT, Richard. (1981), “Sexuality and Solitude”. *London Review of Books*, n. 21, May-July.
- KERN, Louis F. (1979), “Ideology and Reality: Sexuality and Women's status in the Oneida community”. *Radical History Review*, n. 20, Spring-Summer:180-204.
- KEVLES, D. J. (1985), *In the Name of Eugenics: Genetics and the Use of Human Heredity*. New York: Knopf.
- LEITES, Edmund. (1987), *A Consciência Puritana e a Sexualidade Moderna*. São Paulo: Brasiliense.
- LOWIE, Robert. (1996), *Traité de Sociologie Primitive*. Paris: Payot.
- NOYES, John Humphrey. (1872), *Male Continence*. Oneida, NY: Office of Oneida Circular.
- PAGELS, Elaine. (1988), *Adam, Eve et le Serpent*. Paris: Flammarion.
- RICOEUR, Paul. (1969), *Le Conflit des Interpretations: Essais d'Herméneutique*. Paris: Seuil.
- STEPAN, N. L. (1996), *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.
- STOEHR, Taylor. (1979), *Free Love in America: A Documentary History*. New York: AMS Press.
- WALKOWITZ, J. R. (1983), *Prostitution and Victorian Society – Women, Class, and the State*. New York: Cambridge University Press.
- WEBER, Max. (1992), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London/New York: Routledge.

## Notas

- <sup>1</sup> Agradeço ao CNPq a bolsa de pós-doutorado que possibilitou a pesquisa da qual esse trabalho é fruto. Uma versão preliminar desse artigo foi apresentada como comunicação ao colóquio Antropologias Brasileiras na Viragem do Milênio, realizado no âmbito do Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, Lisboa/1999.
- <sup>2</sup> O projeto intitula-se “Sexologia e Sexualidade no Rio de Janeiro de Entre-Guerras” e vem sendo desenvolvido com o apoio do CNPq e da UERJ, através do programa Pró-Ciência.
- <sup>3</sup> Entendo aqui por “política sexual” o conjunto de medidas que, emanando do Estado, tem por objetivo regular direta ou indiretamente a conduta sexual dos cidadãos. Nessa acepção do termo, analisar a política sexual em um determinado país em certo momento de sua história implica considerar o modo como se apresenta e é aplicada toda a legislação civil e penal relativa à prostituição, à educação sexual, à esterilização de “anormais”, à pornografia, às doenças venéreas, aos chamados crimes sexuais (como o atentado violento ao pudor ou o estupro), ao casamento (como o exame pré-nupcial, a anulação, os impedimentos), ao aborto etc. Devo dizer que pouco conhecemos da história e funcionamento de cada uma dessas medidas no Brasil e, até onde sei, não há qualquer trabalho que tenha tentado abordá-las em seu conjunto.
- <sup>4</sup> Apenas no estado de Nevada a prática da prostituição não constitui crime.
- <sup>5</sup> Em relação ao contraste entre os Estados Unidos, o Brasil e outros países da América Latina no

que diz respeito às diferentes perspectivas em relação à "proteção da raça", ver Kevles (1985), Stepan (1996) e Adams (1990).

- <sup>6</sup> Uso a expressão "desejo sexual" sabendo que se trata também aqui de um termo que supõe uma interpretação daquilo que, em certos contextos, aparece como "instinto sexual", "necessidade sexual", "energia sexual" etc.
- <sup>7</sup> Para tanto, apoiei-me em pistas encontradas em trabalhos de historiadores, como Elaine Pagels (1988) e Peter Brown (1990), em ensaios de Paul Ricoeur (1969) e Michel Foucault (1981, 1984, 1985), e em um artigo de autoria dos antropólogos brasileiros Luiz Fernando D. Duarte e Emerson Giumbelli (1995).
- <sup>8</sup> Dentre os mais completos, ver Bullough (1994).
- <sup>9</sup> Capital intelectual européia da passagem do século, a França não tem qualquer grande nome a exibir nesta área.
- <sup>10</sup> Isso já me fazia reler com outros olhos uma passagem de Weber que para o esquema que eu tentava desenvolver antes de ir a campo era particularmente espinhosa. Em uma nota do livro *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, falando acerca da relação entre concepções médicas e religiosas sobre a sexualidade, Weber tece o seguinte comentário: "A transição para um puro utilitarismo, higienicamente orientado, já havia se completado em Franklin. De certo modo, ele assumia a ética dos médicos modernos que entendem por castidade a restrição do intercurso sexual até o limite desejável do ponto de vista da saúde, dando, como é sabido, conselhos teóricos sobre como isso pode ser feito. O puritano e o racionalista do sexo higiênico tomam geralmente caminhos diferentes, mas sobre esse ponto em particular eles se entendem perfeitamente" (Weber 1992). Nessa passagem, como se vê, Weber faz uma ponte entre as concepções médicas que me pareciam mais permeadas pelo modelo católico de pessoa e o puritanismo, parecendo fazer derivar em bloco do "espírito protestante" toda a racionalização do sexo.
- <sup>11</sup> Talvez não seja por outra razão que a reflexão sexológica manteve estreitos laços com a antropologia social nascente, principalmente através de Malinowski e Westermarck, que frequentaram os primeiros congressos de sexologia. Não é demais lembrar também que o autor do prefácio de *A vida sexual dos selvagens*, de Malinowski, foi Havelock Ellis.
- <sup>12</sup> Para uma comparação sistemática entre os perfeccionistas de Oneida e os Shakers, ver Foster (1984). É importante lembrar que, entre os movimentos religiosos do período, os mórmons também questionavam a moral sexual vigente, contrapondo ao amor livre dos perfeccionistas de Oneida e à abstinência sexual completa dos shakers, um sistema de casamento baseado na poligamia. Para abordagens mais abrangentes sobre os movimentos milenaristas no período, ver Cross (1982) e Berry (1992).
- <sup>13</sup> Outras comunidades associadas iriam ser fundadas nos estados de Vermont, Connecticut e New Jersey.
- <sup>14</sup> Segundo Stoehr, além de os homens terem certa participação nas tarefas domésticas, em Oneida "as mulheres trabalhavam em alguma ocupação especializada – nenhuma era apenas dona-de-casa e mãe" (Stoehr 1979:32)
- <sup>15</sup> Um dos eventos paradigmáticos a esse respeito teria sido a resolução dos "irmãos" de Oneida de queimarem todas as bonecas existentes na comunidade e bani-las do processo de socialização das meninas.
- <sup>16</sup> É nesse sentido que Foster pode dizer que o perfeccionismo de Noyes pode ser visto como uma heresia shaker. Embora por caminho oposto, ou seja, através da abolição de qualquer relação sexual, o objetivo dos shakers era o mesmo: impedir o desenvolvimento de qualquer laço particularista entre os fiéis (Foster 1984:88).
- <sup>17</sup> Esse "comunismo de pessoas" deve ser bem compreendido, porque não significava que qualquer membro do grupo poderia manter relações sexuais com qualquer outro. Relações homossexuais eram impensáveis e o privilégio do acesso sexual acompanhava as concepções hierárquicas da comunidade, segundo as quais os homens e os mais velhos estavam mais próximos de Deus. Os

mais jovens, especialmente as mulheres, deviam portanto ou procurá-los para relações sexuais, ou aceitar seus convites. Isso fez com que ao final do século, quando a comunidade se dissolveu, J. H. Noyes fosse pai de dezenas de crianças.

- <sup>18</sup> O termo *free-lover* não era utilizado pelos perfeccionistas de Oneida para referirem-se a si próprios. Era termo genérico que designava também anarquistas e socialistas que, por outras razões, criticavam igualmente a instituição do casamento. Ao longo do século XIX, Robert Owen, Frances Wright, Marx E. Lazarus, Mary Gove Nichols e Thomas Low Nichols defendiam a livre escolha do parceiro sexual, baseada apenas no amor ou afinidade espiritual. Embora questionassem a indissolubilidade do casamento, não colocavam diretamente em causa, como os perfeccionistas de Oneida, nem a monogamia, nem o caráter reprodutivo das relações sexuais (D'Emilio e Freedman 1988:116).

Recebido em julho de 1999

**Sérgio Carrara**

Antropólogo, professor do Instituto de Medicina Social-UERJ.  
Autor de *Tributo a Vênus – A Luta contra a Sífilis no Brasil, da  
passagem do século aos anos 40* (Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996).  
Email: scarrara@uerj.br



---

# O S ESTUDOS DE RELIGIÃO NO DIRETÓRIO DOS GRUPOS DE PESQUISA DO CNPQ, 1997\*

*Sonia E. Reyes Herrera*

Para conhecer e analisar os estudos sobre religião que vêm sendo desenvolvidos no campo acadêmico no Brasil, dispõe-se de diferentes fontes de pesquisa. Uma delas é a literatura produzida em determinados períodos (artigos e livros publicados, dissertações e teses defendidas nos Programas de Pós-Graduação)<sup>1</sup>. Outra alternativa é oferecida pelos programas dos Grupos de Trabalho (GTs) sobre religião que se reúnem sistematicamente em eventos, tais como: Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS)<sup>2</sup>, Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS), Congresso da Sociedade Brasileira para o Progresso e a Ciência (SBPC) e, recentemente, Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizadas desde 1991. Uma terceira é o Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, do CNPq, em sua versão 3.0 (1997), que disponibiliza informações acerca dos grupos e linhas de pesquisa, pesquisadores e produção científica, tecnológica e artística para o período de 1995-1997. Essa fonte tem sido pouco explorada em seu conteúdo quando se trata de analisar o campo de estudos da religião no país.

Neste trabalho, procura-se, portanto, realizar um estudo específico sobre os grupos de pesquisa em religião no Brasil, adotando o Diretório em referência como principal fonte de informações. Por sua atualidade e sistematização, esta

base de dados constitui um valioso instrumento a ser investigado e analisado, quando se visa identificar os grupos de pesquisa consolidados em torno de áreas e subáreas de conhecimento e temáticas particulares.

Antes de apresentar os resultados, convém precisar algumas observações de caráter técnico-metodológico sobre o Diretório e acerca do procedimento utilizado na elaboração deste documento. A seguir, identificam-se os grupos de pesquisa consolidados no estudo da religião, considerando sua distribuição geográfica, o vínculo institucional destes, as áreas de conhecimento predominantes e o número de pesquisadores por grupo. Ao mesmo tempo, salientam-se as principais linhas de pesquisa, as temáticas e objetos de estudo a elas associados. Conclui-se com algumas considerações sobre o uso do Diretório como fonte de pesquisa.

### O Diretório do CNPq como fonte de pesquisa<sup>3</sup>

O Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil é uma base de dados que vem sendo desenvolvida pelo CNPq a partir de 1992, 1995 e 1997. Tem como objetivo constituir uma plataforma de informação básica sobre o parque científico e tecnológico brasileiro. Além disso, permitir que sobre ela se construam ferramentas para a aquisição e análise de dados mais aprofundados relativos ao setor.

São três as finalidades a que o Diretório se propõe: ser um instrumento para o intercâmbio e troca de informações; planejar e gerir as atividades de C&T e, pelo seu caráter censitário, realizar estudos específicos a partir de amostras de grupos de pesquisa; e preservar a memória da atividade científico-tecnológica no Brasil. A preservação desta memória cria a possibilidade de realizar estudos comparativos no tempo, acerca do desenvolvimento das diferentes áreas de conhecimento. Este aspecto será retomado nas considerações finais.

O Diretório se estrutura em uma base de dados que contém cinco módulos: 1) Informações Gerais; 2) Súmula Estatística; 3) Plano Tabular; 4) Busca Textual (grupos de pesquisa, pesquisadores, linhas de pesquisa e produção científica, tecnológica e artística) e 5) Anexos. A unidade de análise é o grupo de pesquisa, sendo este definido pelo CNPq como: "um conjunto de indivíduos organizados hierarquicamente, onde o fundamento organizador dessa hierarquia é a experiência, o destaque e a liderança no terreno científico ou tecnológico; existindo envolvimento profissional e permanente com atividades de pesquisa; onde o trabalho se organiza em torno a linhas comuns de pesquisa; e que, em algum grau, compartilham instalações e equipamentos" (CNPq 1997). Cada grupo organiza-se em torno de uma liderança (eventualmente duas) sendo estes responsáveis pelas informações na base de dados. Esta é renovada a cada dois

anos e inclui uma nova coleta de dados com a substituição completa das informações.

Quanto à coleta de dados, as informações foram obtidas mediante um questionário padronizado, respondido pelos líderes de grupos, através da intermediação dos responsáveis pela atividade de pesquisa nas instituições. O Diretório em sua versão 3.0, conforme o CNPq, atingiu uma cobertura próxima a 70% dos grupos de pesquisa no país, estando representadas 181 instituições das 261 convidadas a participar do projeto. Mesmo não tendo alcançado o caráter censitário que ele almeja possuir, torna-se um instrumento bastante representativo da comunidade científica no Brasil.

As informações fornecidas pelo Diretório, na versão aqui utilizada, referem-se ao segundo semestre de 1997 (grupos, linhas e pesquisadores), enquanto que aquelas sobre a produção científica e tecnológica correspondem ao período entre 1º de janeiro de 1995 e 30 de junho de 1997.<sup>4</sup>

Por último, uma observação acerca do procedimento na formulação deste trabalho. Os dados aqui apresentados foram obtidos através da Internet, acessando diretamente o Diretório na página <http://www.cnpq.br/gpesq3>. Foram examinados os 5 módulos acima mencionados; contudo, grande parte da informação provém do módulo Busca Textual. Na identificação tanto dos grupos quanto das linhas de pesquisa e da produção científica, utilizou-se o procedimento de busca simples, tendo como palavra-chave *religião*.

## Os Grupos de Pesquisa em Religião

O Diretório em referência cadastrou em 1997 um total de 8.544 grupos de pesquisa em geral, 1.180 em ciências humanas (13,8%) e 81 associados ao termo religião (6,8%)<sup>5</sup>. Quando pesquisados estes 81 grupos, observa-se que 22 (27,2%) incorporam em seu nome conceitos como religião, religiosidade ou referem-se a religiões específicas, podendo ser, portanto, avaliados como grupos especializados no estudo dessa temática. Os 59 restantes distribuem-se em dois conjuntos. O primeiro reúne 17 grupos (20,9%) que contam com uma ou duas linhas de pesquisa em religião. Estes concentram-se nas áreas de antropologia, sociologia e, em menor proporção, de história, de psicologia e de saúde coletiva. Situam-se aqui, por exemplo, os grupos vinculados à Universidade de Brasília, à Universidade Federal de Minas Gerais, à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, e ao CEBRAP, para citar alguns.<sup>6</sup> Além destes 17, o Diretório registra outros 42 grupos (51,8%) dos quais um pesquisador tem alguma publicação que, diretamente ou indiretamente, se vincula com a temática da religião. As áreas de conhecimento desses pesquisadores são diversas: filosofia, economia, lingüística, história, agronomia, serviço social e saúde coletiva.

Conforme os dados examinados, tudo indica que a religião constitui-se em um objeto de estudo para o qual confluem diferentes disciplinas das ciências sociais e de outras áreas do conhecimento em menor proporção. Embora reconhecendo essa confluência e diversidade de grupos, linhas de pesquisa e pesquisadores vinculados a diferentes áreas de conhecimento, para fins deste trabalho, optou-se por manter como unidade de análise o grupo de pesquisa, unidade que permite realizar uma análise abrangente e, ao mesmo tempo, detalhada desse setor.<sup>7</sup> Decorre daí que os 17 grupos que contam com uma ou duas linhas de pesquisa em religião não serão analisados, delimitando-se o estudo àqueles 22 grupos identificados em torno do nome específico.<sup>8</sup>

Além disso, considera-se que estes grupos constituem um setor representativo desse campo de pesquisa nas ciências sociais brasileiras, essencialmente por três razões: a) pela diversidade de Estados (7) e universidades representadas (16), sendo que estas, em sua maioria, são centros de referência importantes no país e no exterior; b) porque expressam a concentração das áreas de conhecimento predominantes, nas quais se realizam pesquisas sobre religião; c) pela trajetória acadêmica dos líderes destes grupos e a influência que exercem na produção acadêmica recente; além de sua destacada e permanente participação em eventos (Seminários, Congressos, Jornadas), são orientadores de dissertações de mestrado e teses de doutorado.

Contextualizando estes grupos no Diretório, observa-se que eles representam menos de 1% no conjunto dos grupos de pesquisa no Brasil e 1,96% no total dos grupos das ciências humanas (Quadro 1). Quando examinados estes 22 grupos em particular, obtém-se a composição e distribuição que podem ser visualizadas no Quadro 2.

Quadro 1

*Grupos de pesquisa em religião em relação a todas as ciências, ciências humanas e áreas de conhecimento*

Áreas / Grupos	Todas as Ciências	Ciências Humanas	Antropologia	Sociologia	Ciência Política	Teologia
Total de Grupos	8.544 (100%)	1.180 (13,8%)	99 (1,16%)	149 (1,74%)	65 (0,76%)	32 (0,37%)
Grupos de Religião	22 (0,25%)	22 (1,96%)	10 (10,1%)	7 (4,7%)	1 (0,76%)	4 (12,5%)

Fonte: Diretório dos Grupos de Pesquisa, CNPq, 1997.

Quadro 2

*Áreas de conhecimento predominante: grupos de pesquisa, linhas, nº. de pesquisadores e titulação*

Áreas de Conhecimento	No. de Grupos de Pesquisa	No. de Linhas de Pesquisa	No. de Pesquisadores*	Titulação		
				Pós-Dout.	Dout.	Mest.
Antropologia	10 (45,5%)	19 (44,2%)	37 (55,2%)	7 (18,9%)	16 (43,3%)	14 (37,8%)
Sociologia	7 (31,9%)	15 (34,9%)	15 (22,4%)	3 (20%)	10 (66,7%)	2 (13,3%)
Teologia	4 (18,1%)	6 (13,9%)	12 (17,9%)	1 (8,3%)	7 (58,3%)	4 (33,4%)
Ciência Política	1 (4,5%)	3 (7,0%)	3 (4,5%)	--	1 (33,4%)	2 (66,6%)
<b>Total</b>	<b>22</b> (100%)	<b>43</b> (100%)	<b>67</b> (100%)	<b>11</b> (16,5%)	<b>34</b> (50,7%)	<b>22</b> (32,8%)

Fonte: Diretório dos Grupos de Pesquisa, CNPq, 1997.

\* Foram contabilizados Doutores e Mestres.

Os dados do Diretório sobre este setor em análise revelam que 45,5% dos grupos sobre religião concentram-se na área da antropologia, seguido da sociologia (31,9%), da teologia (18,1%) e somente de um grupo da ciência política (4,5%)<sup>9</sup>. Do total, destaca-se que 81,9% dos grupos correspondem às disciplinas específicas das ciências sociais. Chama atenção que a sociologia da religião, sendo uma subdisciplina consolidada na sociologia internacional, no caso do Brasil, vem perdendo espaço para a antropologia, pois, nos últimos anos, os estudos da religião constituem um campo fértil nesta disciplina, conforme indica a presença destes pesquisadores nos GTs dos eventos antes indicados.

Quanto às linhas de pesquisa, dentro de um universo de 2.687 registradas nas ciências humanas, as 43 linhas de estudo da religião aqui identificadas<sup>10</sup> representam 1,6% desse total, sendo mais ou menos proporcional ao percentual de representação que os 22 grupos possuem no total dos grupos das ciências humanas (1,96%). Conforme o CNPq, a média de linhas por grupos é 3; no caso em estudo, a média é de 2,1 linhas por grupo, menor que a média nacional. Porém, deve-se notar que 8 grupos (36,3%) desenvolvem uma linha – percentual muito próximo daquele nacional, onde 35% dos grupos contam com uma linha – e 2 grupos (com 5 linhas cada) concentram 23% do total das 43 linhas.

Quanto aos pesquisadores, o Diretório registrou 167 vinculados ao termo religião. Isto significa que os 67 que compõem o setor em estudo representam 40% deste total. A média nacional de pesquisadores por grupo é 4,8, sendo superior à média dos grupos em pauta, que corresponde a 3,0 por grupo. Por fim, a titulação destes é um aspecto que merece atenção, pois 34 deles são doutores (50,7%) e 11 realizaram estágio de pós-doutorado (16,5%). Quando comparados com a titulação dos pesquisadores das ciências humanas, os primeiros representam 1,46% do total de doutores (2.313) e os segundos o 2,0% dos 533 pesquisadores com estágio de pós-doutorado.

Em suma, os dados dos Quadros 1 e 2 traçam o perfil do campo de estudo acadêmico da religião, sendo assim constituído: os 22 grupos especializados, que representam 0,25% do total dos grupos e 1,96% daqueles das ciências humanas, distribuem-se em 4 áreas de conhecimento, com maior concentração na área da antropologia, seguida da sociologia, da teologia e com representação mínima da ciência política. Além disso, encontram-se estruturados em torno de 43 linhas de pesquisa que vêm sendo desenvolvidas por 67 pesquisadores, dos quais 67,2% são doutores e doutores com estágio de pós-doutorado.

A seguir, apresentam-se dados mais específicos em torno destes 22 grupos em exame, considerando sua distribuição por áreas geográficas do Brasil, o vínculo institucional, a área de conhecimento predominante e o número de pesquisadores por grupo. Deve ser salientado que para as regiões Norte e Centro-Oeste, o Diretório não registra grupos especializados em religião, razão pela qual estas não foram incluídas no Quadro 3. Não obstante, quando examinadas as linhas de pesquisa em religião, vinculadas a grupos que não se definem em torno do estudo desta temática, as duas regiões encontram-se representadas, especialmente o Distrito Federal através da UnB.

Distribuídos por áreas geográficas, 68,1% dos grupos se concentram na região Sudeste (Rio de Janeiro e São Paulo), sendo superior à distribuição nacional, onde 66% dos grupos de pesquisa no Brasil se concentram nesta região. Quanto à região Nordeste, o percentual de grupos sobre religião é muito superior (22,8%) àquele nacional (12%). Já na região Sul os grupos especializados em religião (9,1%) indicam um percentual menor em relação aos 16% do total de grupos que o Diretório identifica nesta região.

Considerando os dados relativos ao vínculo institucional destes grupos, observa-se que 15 (68,2%) vinculam-se a instituições laicas, assim distribuídos: 8 (36,4%) em universidades federais, 6 em universidades estaduais (27,%) e, por último, 1 grupo vincula-se a uma Fundação. Os 7 grupos restantes (31,8%) mantêm vínculo institucional com universidades confessionais, sendo 1 da área da antropologia, 2 da sociologia e 4 da área da teologia. Este último dado precisa ser levado em consideração por quem analisa as interpretações do fenômeno religioso que vêm sendo formuladas no campo acadêmico.<sup>11</sup>

Quanto aos nomes dos grupos de pesquisa, lembrando que essa informação identifica o trabalho exercido por seus pesquisadores, distinguem-se alguns que se organizam em torno do estudo de alguma religião em particular e outros que incorporam conceitos específicos. Nos primeiros, indicam-se os novos movimentos religiosos, as religiões indígenas, o cristianismo, o pentecostalismo, as religiões afro-brasileiras e o protestantismo. Como se verá na seção seguinte, há linhas que se definem em torno de outras religiões (espiritismo kardecista e nova era). Considerando esses dados, constata-se que as principais tendências que compõem o campo religioso brasileiro estão sendo pesquisadas.

**Quadro 3**  
*Grupos de Pesquisa em Religião: Região, Instituição,*  
*Área de conhecimento e No. de Pesquisadores*

Região	Grupos	Instituição	Área de Conhecimento	No. de Pesquisadores	
NORDESTE	1. Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Religião	UFPB	Antropologia	8	
	2. Religião e Cultura Popular	UFMA	Antropologia	3	
	3. Núcleo de Estudos das Religiões Populares	UFPE	Antropologia	8	
	4. Religião, Identidade e Participação	FUNDAJ-PE	Ciência Política	3	
	5. Religião, Cultura e Política	UFCE	Sociologia	2	
SUDESTE	6. Os Novos Movimentos Religiosos	UFRJ (Museu)	Antropologia	4	
	7. Religião, Memória e Identidade	PUC-SP	Antropologia	4	
	8. Religiosidade no Meio Urbano	UERJ	Antropologia	3	
	9. Religião, Direito e Sociedade em uma Perspectiva Comparada	UFF	Antropologia	2	
	10. Antropologia da Religião	UFRJ	Antropologia	1	
	11. Grupo de Estudos sobre Religiões Indígenas e Cristianismo no Brasil	UNICAMP	Antropologia	1	
	12. Núcleo Religião e Sociedade	PUC-SP	Sociologia	5	
	13. Religião e Política	USP	Sociologia	3	
	14. Pentecostalismo: Valores e Práticas Sexuais e Reprodutivas	UFRRJ	Sociologia	1	
	15. Religiosidade e Cultura	UERJ	Sociologia	1	
	16. Religião e Gênero no Brasil	PUC-SP	Sociologia	1	
	17. Teologia e Ciências da Religião: Fundamentos	PUC - SP	Teologia	4	
	18. Imaginário Religioso Brasileiro	PUC-SP	Teologia	3	
	19. Modernidade, Religião e Teologia	PUC-RJ	Teologia	3	
	20. Núcleo de Estudos sobre Protestantismo	IMS	Teologia	2	
	SUL	21. Núcleo de Estudos da Religião	UFRGS	Antropologia	3
		22. Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras	UEL-PR	Sociologia	2
	<b>Total</b>	<b>22</b>	<b>16*</b>		<b>67</b>

Fonte: Diretório Grupos de Pesquisa, CNPq, 1997.

\* Há mais de um grupo de pesquisa por instituição.

Nos outros grupos, estruturados em torno de conceitos, registram-se os seguintes conceitos: "religião", "religiosidade" e "religiões populares". Caberia, no entanto, observar quais são as especificidades de cada um. Outros conceitos referem-se a temáticas específicas, caso da "política", "gênero", "identidade e participação". Ainda, registram-se conceitos como "modernidade", "imaginário religioso" e "ciências da religião". O que merece destaque neste aspecto é que os nomes dos grupos servem como indicadores de análises de algumas das temáticas para as quais os cientistas sociais, que estudam a religião no Brasil, têm-se voltado, no período pesquisado pelo Diretório e examinado neste trabalho.

### As Linhas de Pesquisa e as Temáticas Associadas

Tendo configurado o campo acadêmico no qual se desenvolvem os estudos sobre religião no país, nesta seção procura-se apontar algumas características quanto à produção de conhecimentos mais recentes nessa área de pesquisa. Em outros termos, trata-se de identificar as principais temáticas que vêm sendo estudadas pelos cientistas sociais que investigam o fenômeno religioso, particularmente a partir da segunda metade da década de 90.

No Quadro 4, observa-se a relação dos grupos e das linhas de pesquisa por áreas de conhecimento.

Com base no Quadro 4, foram classificadas as 43 linhas de pesquisa, adotando-se como critério o nome destas, lembrando que esse dado sintetiza seu propósito científico. E da mesma forma que nos grupos de pesquisa, considerou-se as religiões estudadas e os conceitos presentes. Assim, obteve-se o seguinte resultado, conforme mostra o Quadro 5.

Ora, quando examinados os objetivos que essas linhas definem, observa-se que não é em todos os casos que os nomes destas dão conta das temáticas que vêm sendo pesquisadas pelo grupo.<sup>12</sup> Portanto, para efeito de análise das linhas e de suas temáticas associadas, algumas foram reagrupadas a partir dos conteúdos expressos nos objetivos ou das palavras-chave indicadas. Assim, conforme a concentração de linhas de pesquisa, foram redefinidas sete grandes áreas temáticas, sendo estas: a) as religiões estudadas; b) religião e política; c) religião, modernidade e pluralismo religioso; d) religião e gênero; e) cultura popular, religião popular e religiosidade popular; f) religião e transnacionalização; g) religião, campo simbólico, produção simbólica e reprodução cultural; h) outras linhas que apresentam dispersão temática. Contudo, cabe salientar que 60% das linhas se concentram em torno das primeiras cinco grandes áreas temáticas acima definidas.<sup>13</sup>

Quadro 4

*Área de conhecimento predominante, Grupos e Linhas de Pesquisa*

Área de Conhecimento	Grupos	Linhas de Pesquisa
<b>ANTROPOLOGIA</b>	Religião e Cultura Popular (UFMA)	1. Religião e Cultura Popular 2. Religião e Sociedade
	Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Religião (UFPB)	3. Religião e Sociedade
	Núcleo de Estudos das Religiões Populares (UFPE)	4. Religiões Populares
	Religiosidade no Meio Urbano (UERJ)	5. Religiosidade no Meio Urbano
	Os Novos Movimentos Religiosos (UFRJ-Museu)	6. Pentecostalismo 7. Religiosidades Nova Era 8. Transnacionalização da (s) Religião (ões)
	Antropologia da Religião (UFRJ)	9. Juventude, Religião e Política no Campo 10. Juventude, Religião e Política no Contexto da Violência Urbana
	Religião, Memória e Identidade (PUC-SP)	11. Instituições, Ideologias e Religiões 12. Produção Simbólica e Reprodução Cultural
	Grupo de Estudos sobre Religiões Indígenas e Cristianismo no Brasil (UNICAMP)*	13. Religião, Mito e Ritual
	Religião, Direito e Sociedade em uma Perspectiva Comparada (UFF)*	14. Processos de administração de conflitos e produção da ordem pública em uma perspectiva comparada
	Núcleo de Estudos da Religião (UFRGS)	15. Peregrinação e Turismo 16. Antropologia, Política e Religião 17. Transnacionalização das Religiões Afro-americanas e Neopentecostais 18. Religião, Identidade e Etnicidade 19. Dimensões Oraís e Escritas no Espiritismo Kardecista
Subtotal	10	19

(Continua...)

<b>SOCIOLOGIA</b>	Religião, Cultura e Política (UFCE)	1. Modernidade e Pluralismo Religioso
	Pentecostalismo: Valores e Práticas Sexuais e Reprodutivas (UFRRJ)	2. Sociologia da Religião 3. Sociologia da Religião e Relações de Gênero
	Religiosidade e Cultura (UERJ)	4. Antropologia da Religião: doença e saúde na perspectiva das religiões afro-brasileiras 5. Geografia da Religião
	Religião e Política (USP)	6. Religiões Populares no Brasil 7. Sociologia da Sociologia da Religião no Brasil 8. Religiões e Participação Político-eleitoral 9. As Religiões Afro-brasileiras na Sociedade Contemporânea 10. Diferença e Pluralismo Religioso
	Núcleo Religião e Sociedade (PUC-SP)	11. Instituições, Ideologias e Religiões 12. Mudanças Sociais e Movimentos Sociais
	Religião e Gênero no Brasil (PUC-SP)	13. Religião, Sociedade e Gênero
	Grupo de Estudo sobre Religiões Afro-brasileiras (UEL-PR)	14. Estudos sobre Arquétipos Míticos Afro-brasileiros 15. Estudo da Literatura Oral Afro-brasileira
<b>Subtotal</b>	<b>7</b>	<b>15</b>
<b>TEOLOGIA</b>	Modernidade, Religião e Teologia (PUC-RJ)	1. Mulher e Religião 2. Religião e Modernidade 3. Novos Paradigmas e Exemplaridade Ética
	Núcleo de Estudos sobre Protestantismo (IMS)	4. Sociologia das Instituições e dos Movimentos Religiosos
	Imaginário Religioso Brasileiro (PUC-SP)	5. Religião e Campo Simbólico
	Teologia e Ciências da Religião (PUC-SP)	6. Religiões: Conhecimento e Sociedade
<b>Subtotal</b>	<b>4</b>	<b>6</b>
<b>CIÊNCIA POLÍTICA</b>	Religião, Identidade e Participação (FUNDAJ-PE)	1. Religião e Política 2. Religiosidade Popular 3. Religião, Gênero e Família
<b>Subtotal</b>	<b>1</b>	<b>3</b>
<b>Total</b>	<b>22</b>	<b>43</b>

Fonte: Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, CNPq, 1997.

\* Grupos que desenvolvem mais de uma linha de pesquisa, porém só uma trata da religião.

Quadro 5

Nomes das linhas de pesquisa: conceitos presentes e religiões estudadas

<i>Religiões estudadas: 7</i>	<i>Política: 6</i>	<i>Sociedade, Modernidade e Pluralismo Religioso: 5</i>	<i>Gênero: 4</i>
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Afro-brasileiras (3)</li> <li>2. Pentecostalismo</li> <li>3. Religiosidades Nova Era</li> <li>4. Espiritismo Kardecista</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Juventude, Religião e Política no Campo</li> <li>2. Juventude, Religião e Política no Contexto da Violência Urbana</li> <li>3. Antropologia, Política e Religião</li> <li>4. Religiões e Participação Político-eleitoral</li> <li>5. Mudanças Sociais e Movimentos Sociais</li> <li>6. Religião e Política</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Religião e Sociedade (2)</li> <li>2. Modernidade e Pluralismo Religioso</li> <li>3. Diferença e Pluralismo Religioso</li> <li>4. Religião e Modernidade</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Sociologia da Religião e Relações de Gênero</li> <li>2. Religião, Sociedade e Gênero</li> <li>3. Mulher e Religião</li> <li>4. Religião, Gênero e Família</li> </ol>
<p><i>Cultura Popular, Religiões Populares e Religiosidade Popular: 4</i></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Religião e Cultura Popular</li> <li>2. Religiões Populares</li> <li>3. Religiões Populares no Brasil</li> <li>4. Religiosidade Popular</li> </ol>	<p><i>Sociologia da Religião: 3</i></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Sociologia da Religião</li> <li>2. Sociologia da Sociologia da Religião no Brasil</li> <li>3. Sociologia das Instituições e dos Movimentos Religiosos</li> </ol>	<p><i>Transnacionalização: 2</i></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Transnacionalização da (s) Religião (ões)</li> <li>2. Transnacionalização das Religiões Afro-americanas e Neopentecostais</li> </ol>	<p><i>Outras: 12</i></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Religiosidade no Meio Urbano</li> <li>2. Instituições, Ideologias e Religiões (2)</li> <li>3. Produção Simbólica e Reprodução Cultural</li> <li>4. Religião, Mito e Ritual</li> <li>5. Processos de administração de conflitos e produção da ordem pública em uma perspectiva comparada</li> <li>6. Peregrinação e Turismo</li> <li>7. Religião, Identidade e Etnicidade</li> <li>8. Geografia da Religião</li> <li>9. Novos Paradigmas e Exemplaridade Ética</li> <li>10. Religião e Campo Simbólico</li> <li>11. Religiões: Conhecimento e Sociedade</li> </ol>

Fonte: Diretório dos Grupos de Pesquisa, CNPq, 1997.

a) *As religiões estudadas*

As religiões afro-brasileiras (candomblé, umbanda, tambor-de-mina, batuque) têm sido objeto de estudo constante nas pesquisas sobre religião no Brasil.<sup>14</sup> Conforme informa Alves (1978), desde 1930 até 1959, elas foram identificadas como religiões exóticas. Já na década de 60 e 70, o seu estudo associa-se aos processos de modernização e urbanização que a sociedade brasileira experimentava. O que se observa atualmente, quanto a temáticas estudadas nestas religiões, é a atenção para as mudanças que elas experimentam neste período. Por exemplo, da umbanda pode-se destacar o estudo dos mecanismos e estratégias utilizadas no processo de universalização, isto é, de religião nacional a religião universal. Outras temáticas a serem salientadas dizem respeito ao significado político da adesão a essas religiões; a concepção de doença e saúde que elas comportam e ao estudo dos arquétipos míticos afro-religiosos e da literatura oral afro-brasileira. Ainda, deve-se considerar, como se verá mais adiante, que elas são estudadas, também, desde a perspectiva da transnacionalização religiosa. Em termos geográficos, estas religiões são estudadas em diferentes regiões do país, principalmente nos grupos de pesquisa do Nordeste, onde também é salientada a sua relação com as culturas locais. Nas demais regiões, assumem outras ênfases.

O pentecostalismo, como objeto de estudo, mantém constante interesse por parte dos pesquisadores. Analisa-se a abrangência e o significado desta religião na sociedade contemporânea; aponta-se, também, para a "pentecostalização" do campo religioso brasileiro, com especial ênfase no neopentecostalismo. Estes grupos religiosos vêm sendo estudados desde recortes diferentes, encontrando-se, assim, vinculados aos estudos sobre política, gênero e transnacionalização.

Quanto ao protestantismo, uma linha específica procura traçar o perfil dos protestantismos em suas relações com a cultura e discutir se os vários pentecostalismos constituem um *continuum* ou uma ruptura em relação ao protestantismo tradicional.

Uma linha analisa as dimensões orais e escritas do espiritismo kardecista, enfatizando a relação entre literatura e religião.

A religiosidade(s) nova era, apesar de ser uma temática extremamente atual e investigada por diferentes cientistas sociais, ainda não se expressa nas linhas de pesquisa consolidadas. Somente se registra uma linha que aponta para o estudo do desenvolvimento dos diferentes tipos de grupos religiosos que possuam em comum certo estilo de espiritualidade.

Por último, quanto às religiões estudadas, cabe chamar atenção para a ausência de um grupo e/ou linha de pesquisa, das aqui analisadas, que se estruture em torno do estudo do catolicismo; porém isso não significa que não seja pesquisado nos grupos em referência.<sup>15</sup>

### *b) Religião e Política*

A dimensão política assume uma posição de destaque nos 22 grupos analisados e vem sendo pesquisada em três das áreas aqui consideradas: antropologia, sociologia e, certamente, ciência política.<sup>16</sup> Estas linhas procuram analisar as relações e as formas de articulação entre o político e o religioso na sociedade brasileira contemporânea. Os processos e as campanhas eleitorais aparecem como momentos privilegiados para observar essas relações. Assim, uma linha aponta para a importância da religião enquanto elemento que serve de referência à eticização da política. Outra, focaliza as diferentes formas de participação político-eleitoral e o envolvimento eleitoral das lideranças religiosas e dos seguidores das diferentes religiões no Brasil. Ainda, observam-se duas linhas que tratam da relação entre religião, juventude e política, no campo e na cidade, tendo estas como foco de análise a apreensão das motivações, os valores e os efeitos das mediações religiosas (dentre outras) que conduzem os jovens para o espaço público. Cabe salientar que somente estas linhas definem-se em torno a um grupo etário particular. Além disso, uma delas realiza pesquisas no meio rural. Por último, há uma linha que estuda a questão política e os rituais a ela associados.

### *c) Religião, Modernidade e Pluralismo Religioso*

Conforme a bibliografia, nas décadas de 60 e 70, os estudos sobre religião no Brasil salientavam a relação entre religião e modernização, ao passo que, principalmente, a partir da década de 90, a religião coloca-se em relação com a modernidade e, mais recentemente, com a pós-modernidade.<sup>17</sup> As linhas reunidas sob este título apontam para diferentes aspectos. Quanto ao pluralismo religioso, uma linha salienta a recomposição do campo religioso e suas diversas expressões na atualidade. Outra, analisa a pluralização religiosa no Brasil e seu impacto na consolidação da liberdade religiosa, especialmente no país onde a religião católica é hegemônica. Em um outro foco de análise, que também considera a pluralidade de discursos religiosos e seculares presentes na sociedade urbana contemporânea, define-se como questão central a relação com o diverso, procurando avaliar como é percebida a diversidade pelos diferentes grupos religiosos e indivíduos. Por último, desde a perspectiva teológica, analisam-se os impactos da modernidade sobre a religião.

### *d) Religião e Gênero*

A questão de gênero pode ser considerada uma temática emergente nos estudos da religião nesta década.<sup>18</sup> Em termos gerais, estuda-se a relação entre opções, filiações e conversões religiosas, além do comportamento social que estas orientam nos indivíduos e na vida familiar. Especificamente, analisam-se os efeitos sociais dos discursos e práticas religiosas e sua incidência sobre a ação

social dos indivíduos de forma diferenciada. Assim, por exemplo, enfocam-se as motivações e efeitos da conversão religiosa na vida familiar, enfatizando a questão da moralidade sexual e do comportamento reprodutivo dos grupos pentecostais; a relação das mulheres com a liderança e a comunidade religiosa. Uma outra linha aponta para os aspectos de afiliação e geração de conflito religioso intrafamiliar. Por último, considera-se a reflexão teológica em torno da mulher e religião (mulher e teologia, mulher e moral).

*e) Cultura Popular, Religiões Populares e Religiosidade Popular*

O adjetivo popular, comum às áreas de antropologia, sociologia e ciência política, aparece para qualificar tipos de cultura, de religiões e de religiosidades.<sup>19</sup> Uma linha busca entender o fenômeno religioso em relação à cultura popular e desta com a sociedade, especialmente no caso das religiões afro-maranhenses. Quanto às religiões populares, procura-se, por um lado, apreender o significado das manifestações religiosas para as transformações sociais e culturais da sociedade brasileira e, por outro, as implicações de caráter político destas. Outra linha associa as religiões populares aos movimentos sociais, às relações raciais e à mudança cultural. Por último, investigam-se questões sobre identidade e participação na religiosidade popular brasileira. Consideram-se na categoria de religiões populares: as religiões afro-brasileiras, o catolicismo e o protestantismo.

*f) Religião e Transnacionalização*

Associadas à análise sobre o processo de globalização e procurando enfatizar a dimensão cultural deste processo, consolidam-se duas novas linhas de pesquisa na área da antropologia, vinculadas à questão da transnacionalização das religiões, principalmente daquelas que têm origem no Brasil. Assim, uma destas linhas analisa a relativização recente da distinção entre religiões mundiais e religiões locais e examina os mecanismos pelos quais se dá a transnacionalização das crenças religiosas. A outra, delimita seu estudo às religiões afro-brasileiras e neopentecostais, priorizando as migrações e fluxos religiosos nos países do Mercosul.

*g) Religião: Campo simbólico, Produção simbólica e Reprodução cultural*

A ênfase nestas linhas recai sobre a interpretação das expressões simbólicas que propiciam os contornos identitários das formações culturais e alimentam os circuitos de reprodução da cultura. Por outro lado, estudam-se as manifestações religiosas, explicitando os símbolos, suas interconexões, sua formação e estruturação na forma de mitos e ritos e seus nexos com o cotidiano individual e coletivo.

#### *h) Outras linhas de pesquisa*

Entre as outras linhas de pesquisa, identificam-se algumas extremamente novas neste campo de estudos, que tratam, por exemplo, da relação entre “peregrinação e turismo religioso”; “sociologia da sociologia da religião no Brasil” e “religiões: conhecimento e sociedade”. A primeira, na área da antropologia, estuda as interfaces entre o campo religioso e o campo do turismo. A segunda, na área da sociologia, “procura descobrir os nexos causais existentes entre as linhas de interpretação adotadas pelos cientistas sociais brasileiros que se dedicam ao estudo do fenômeno religioso na contemporaneidade e suas diferentes filiações institucionais, assim como suas diferentes trajetórias profissionais, dentro e fora do campo acadêmico”. A última, na área da teologia, “procura estimular os debates interdisciplinares, articulando a teologia com os demais saberes e discursos específicos, de modo a colaborar para superar a fragmentação e o isolamento das concepções sobre a realidade”.

#### **Teses e Dissertações sobre Religião (1995-1997)**

Para complementar a análise das linhas de pesquisa e as temáticas que aparecem associadas, procurou-se observar de que forma estas se refletem na produção científica e tecnológica cadastrada pelo Diretório, no período de 1º de janeiro de 1995 a 30 de junho de 1997. Foram recuperados 801 documentos relacionados para o termo religião, seja na forma de resumos, artigos, capítulos de livros, livros, dissertações e teses defendidas, trabalhos apresentados em eventos, dentre outros. A classificação desses documentos por temáticas escapa aos limites deste trabalho. Assim, optou-se por delimitar a pesquisa às dissertações e teses produzidas neste período (especialmente nas áreas da sociologia e da antropologia)<sup>20</sup>.

Quanto às teses sobre religião, o Diretório identificou 16 documentos (havendo um repetido)<sup>21</sup>. Registram-se 4 teses na sociologia, 1 na antropologia, 9 na teologia e 1 na psicologia. Os títulos das teses na sociologia são: “Religião e Pós-modernidade: as recentes alterações do campo religioso”; “Mal-estar na racionalidade: os limites do indivíduo na medicina e na religião”; “Salvação cristã ocidental e a alienação num contexto messiânico”; “O novo eleitor não-racional”. A tese de antropologia estuda as “Tensões e polaridades no campo religioso: uma proposta teórica”. As teses da teologia, na sua maioria, enfatizam aspectos da reflexão teológica-bíblica, embora se destaque uma que analisa a influência do sistema de comunicação e marketing da Igreja Universal do Reino de Deus.

Considerando somente as 5 teses registradas pelo Diretório sob o termo religião (antropologia e sociologia), tem-se a média de 2,5 teses por ano. Comparando esse dado com as informações fornecidas por Viana (1998) para o período 1990-1997, observa-se a média de 4 teses/ano. Estes autores registraram

um total de 26 teses de doutorado defendidas (antropologia, sociologia e ciência política) que tinham como objeto, conforme a sua classificação, o *estudo da religião e das igrejas*.

Observando, agora, as dissertações de mestrado, o Diretório recupera 85 documentos, sendo válidos 81 pelo duplo registro de 4 títulos. Destes 81, 28 (34,5%) correspondem a dissertações defendidas nas áreas da antropologia (19=23,5%) e da sociologia (9=11,1%). Outros 36 documentos (44,4%) distribuem-se pelas seguintes áreas de conhecimento: 20 em teologia (24,7%), 6 em psicologia (7,4%), 4 em história (4,9%), 2 em lingüística (2,5%), 2 em saúde (2,5%), 1 em ciência política (1,2%) e 1 em educação (1,2%). Quanto às temáticas tratadas, podem ser assinaladas as seguintes: aspectos psicológicos da religião ("Psicanálise e Religião", "A fé como fenômeno psicológico"), estudos sobre migrações e religião, especialmente na área de história, "Patriarcalismo, Religião e Política, na obra de Gilberto Freire", e assuntos teológicos propriamente ditos.

Por fim, são recuperados 17 títulos (20,5%) que, mesmo não tendo como objeto de estudo a religião, são dissertações defendidas em grupos de pesquisa que contém no seu nome a palavra religião.

Olhando detidamente os títulos das dissertações nas áreas de antropologia e sociologia de forma geral, registram-se pesquisas realizadas em relação a algumas religiões e instituições religiosas, como por exemplo, os estudos sobre a Igreja Católica que tratam da atuação da Renovação Carismática no campo social, da prática política, das CEBs em relação à cidadania, do balanço do debate acadêmico sobre estas e, ainda, outras vinculadas ao estudo das doutrinas dessa Igreja em relação ao controle da natalidade e da contracepção.

Quanto aos grupos pentecostais e neopentecostais, estudam-se: a relação com a mídia, a participação política, as relações de dominação entre pastores e seguidores e a mudança do pentecostalismo para o neopentecostalismo. Das igrejas estudadas, destacam-se: Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Assembléia de Deus e a Igreja de Cristo.

Em relação ao protestantismo histórico, estudou-se o crescimento dos evangélicos no Grande Rio, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e a emergência do neo-gnosticismo no protestantismo brasileiro hodierno.

Os estudos sobre as religiões afro-brasileiras (candomblé e umbanda principalmente) aparecem em menor proporção, se consideradas as linhas de pesquisa (7) constituídas em torno destas religiões, e tratam das visões do transe religioso, da dança no candomblé e da relação entre umbanda e assistencialismo.

No que diz respeito à temática de gênero, aparecem objetos como: religião e sexualidade, feminismo do sagrado (teólogas católicas) e práticas religiosas de mulheres em vilas de São Paulo.

Outros estudos tratam de religião e migração, religiosidade popular e

trabalhadores, religião, identidade e etnicidade, além das mudanças no universo religioso paraibano pós-90. Resta acrescentar que esses estudos foram desenvolvidos em diferentes estados do país, tais como: Rio Grande do Norte, Paraíba, Sergipe, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul.

Em síntese, pode-se dizer que os estudos sobre a religião, no período examinado pelo Diretório, focalizam-se, em sua maioria, no contexto da sociedade brasileira urbana e contemporânea. Considerando as grandes áreas temáticas, observa-se que as religiões afro-brasileiras continuam despertando bastante interesse nos pesquisadores. Como novas tendências de estudo, podem-se salientar aquelas vinculadas à questão de gênero, da transnacionalização das religiões e dos produtores de conhecimento sobre a religião no Brasil. Destaque-se, ainda, que a dimensão política nos estudos sobre religião mostra diferentes interfaces disciplinares. Além de ser abordada pela ciência política (um grupo só), vem sendo estudada pela antropologia e pela sociologia, apontando para diversos aspectos.

Quanto aos níveis de análise, identificam-se linhas de pesquisa que enfatizam a relação entre a religião e a sociedade brasileira, procurando estudar o seu impacto nas transformações sociais e culturais. Outro nível de análise aponta para o estudo da recomposição do campo religioso em geral, identificando as novas religiões que emergem neste, como também, em particular, investiga-se a recomposição das diferentes religiões, enfatizando-se os mecanismos internos, acionados em seus processos de redefinição, e externos, em seus processos de expansão para outros países. Um último nível de análise situa-se no plano individual e familiar, procurando estudar as orientações de comportamento promovidas pelas diferentes religiões, principalmente, questões de ordem moral, sexual e reprodutiva, além dos conflitos intrafamiliares gerados pelas diversas adesões religiosas dos membros.

Enfim, estudam-se os atores, impactos, influências, significados, conflitos e mediações da diversidade de instituições, discursos e práticas religiosas que estão presentes na sociedade contemporânea brasileira.

### **Considerações finais**

A partir dos dados fornecidos pelo Diretório dos Grupos de Pesquisa (versão 3.0) e adotando como unidade de análise o grupo de pesquisa, foi possível configurar e caracterizar um setor representativo do campo de estudos da religião no Brasil. Ao mesmo tempo, analisando as linhas de pesquisa e parte da produção científica (teses e dissertações), identificaram-se algumas tendências temáticas que predominam neste campo no período examinado pelo Diretório (2º semestre de 1997). Observou-se também que dessas temáticas, algumas são

comuns às diferentes áreas, porém enfatizam aspectos distintos; outras, exclusivas a uma área.

Tendo adotado o Diretório como principal fonte de pesquisa, pode-se assinalar que, se por um lado constitui um valioso instrumento para o melhor conhecimento da comunidade científica, por outro, quando examinado, observam-se algumas dificuldades; por exemplo, o duplo registro de documentos e a imprecisão no preenchimento de alguns campos. Portanto, considera-se necessário que na realização da versão 4.0, planejada para março de 2000, os questionários sejam respondidos com a máxima precisão, pois isso contribuirá para o aperfeiçoamento desta base de dados.

Por fim, salienta-se que esta nova versão oferecerá a possibilidade de realizar estudos comparativos e observar em movimento o "mapa da pesquisa no Brasil" (Guimarães 1994), isto é, verificar o aumento ou diminuição dos grupos de pesquisa, a diversificação das linhas, o aumento ou não no número de pesquisadores, dentre outros aspectos.

## Bibliografia

- ALVES, Rubem. (1978), "A volta do sagrado. Os caminhos da Sociologia da Religião no Brasil". *Religião e Sociedade*, 3: 109-141.
- BIRMAN, Patrícia. (1997), "O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros". *Religião e Sociedade*, 18 (2).
- CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, 1997 (versão 3.0). [www.cnpq.br/gpesq3].
- FERNANDES, Rubem César. (1984), "'Religiões populares': Uma visão parcial da literatura recente". *Boletim Informativo Bibliográfico (BIB)*, n.18: 3-26.
- GUIMARÃES, Reinaldo. (1994), *Avaliação e Fomento da C&T no Brasil: Propostas para os anos 90*. Brasília: MCT/CNPq.
- MCT (Ministério de Ciência e Tecnologia). Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq. Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil versão 3.0. Manual do Usuário/Sistema Pesquisador. Brasília, 1997.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (1997), "Interesses religiosos dos sociólogos da religião". In: A. Oro e C. Steil (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes.
- RODRIGUES, Solange. (1997), "Trabalhos apresentados no GT Religião e Sociedade da ANPOCS (1980-1997)". *Religião e Sociedade*, 18 (2): 157-179.
- VIANNA, Luiz et alli. (1998), "Doutores e Teses em Ciências Sociais". *DADOS - Revista de Ciências Sociais*, 41 (3): 453-516.

## Notas

- \* Trabalho apresentado nas IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina no Seminário Temático *O secular no religioso e o religioso no secular*. Rio de Janeiro, 21-24 de setembro, 1999. Agradeço ao professor Dr. Enno D. Liedke Filho, pelas sugestões na análise das informações

contidas no Diretório, e ao professor Dr. Carlos Steil por suas interessantes observações a esta versão.

- <sup>1</sup> Alves (1978), em artigo intitulado *Os caminhos da Sociologia da Religião no Brasil* e Fernandes (1984), em seu artigo "Religiões populares": *uma visão parcial da literatura recente*, utilizaram essa fonte.
- <sup>2</sup> Os Programas do GT Religião e Sociedade da ANPOCS foram reconstruídos e analisados por Rodrigues (1997), junto com bibliografia, ao configurar o debate sobre as CEBs nas ciências sociais brasileiras.
- <sup>3</sup> As informações e definições apresentadas foram extraídas do Módulo 1 – "Informações Gerais do Diretório".
- <sup>4</sup> A primeira versão (1.0) apresentou informações referentes ao segundo semestre de 1993, sendo a produção científica e tecnológica correspondente ao triênio 1990-1993. A segunda versão (2.0) apresentou informações referentes ao segundo semestre de 1995 e a produção correspondeu ao biênio 1993-1994.
- <sup>5</sup> O CNPq adota uma árvore de áreas do conhecimento (Grande Área, Área, Subárea e Especialidade). Em nenhuma das três áreas das ciências sociais (antropologia, sociologia e ciência política), a religião foi classificada como subárea ou como especialidade. No caso dos grupos da sociologia, é classificada como sociologia específica.
- <sup>6</sup> Alguns dos grupos de pesquisa da UnB em Sociologia são "Identidade e Comportamento Político" e "Cultura Urbana Contemporânea". No caso da Antropologia: "Alteridades e Hierarquia: estruturas de poder, subordinação e resistência cultural", "Formas elementares de política: rituais, conflitos" e "Identidades, Saberes e Ideologias Tradicionais". "Cultura e Política" é o grupo do CEBRAP; "Sociedade e Conhecimento", da UFRGS.
- <sup>7</sup> No entanto, é necessário salientar que outros recortes para análise são possíveis. Por exemplo, a base de dados sobre a produção científica e tecnológica dos pesquisadores é um importante recurso a ser explorado, pois não só permitiria ter uma visão ampla dos diferentes temas que foram estudados nesse período como também indicaria os meios de divulgação (periódicos nacionais e estrangeiros) utilizados pelos pesquisadores e sua participação em eventos.
- <sup>8</sup> O nome do grupo de pesquisa refere-se ao título que melhor identifique o trabalho exercido por seus pesquisadores.
- <sup>9</sup> Cabe salientar que, na década de 70, alguns cientistas políticos se dedicaram ao estudo da religião, especialmente analisando as relações entre Igreja e Estado e Igreja e Política. A emergência das Comunidades Eclesiais de Base também foi um tema abordado pelos cientistas políticos.
- <sup>10</sup> Utilizou-se como mecanismo de controle a busca simples por linhas de pesquisa e religião recuperando-se 70 documentos, dois deles repetidos. Dessas 68 linhas, as 43 aqui classificadas representam 63,2% do total. A diferença (36,8%) corresponde a 25 linhas vinculadas a grupos de pesquisa de áreas tais como: antropologia, sociologia, psicologia, história, lingüística e saúde coletiva. Controlou-se ainda pela busca de linhas de pesquisa: sociologia/religião e antropologia/religião, chegando a resultados similares.
- <sup>11</sup> Alves (1978), Fernandes (1984) e Pierucci (1997), com preocupações diferentes, têm chamado atenção para a questão dos vínculos sociais, políticos e religiosos dos pesquisadores da religião como um assunto a ser pesquisado, especialmente a dupla filiação: acadêmica e religiosa. Ver-se-á mais adiante a existência de uma linha específica em torno dessa questão.
- <sup>12</sup> Antes de apresentar esta análise, é necessário registrar que das 43 linhas pesquisadas, 35 (81,4%) especificaram os objetivos destas, sendo que 8 (18,6%) somente indicaram palavras-chave. Considera-se que, para um melhor aproveitamento dos dados que disponibiliza o Diretório, seria desejável o correto preenchimento deste campo, como também uma melhor precisão quanto às palavras-chave, tendo presente a importância que estas têm, quando acionado o Diretório como fonte de pesquisa visando a identificação das tendências temáticas nas diferentes áreas e subáreas do conhecimento.

- <sup>13</sup> Uma rápida revisão nas linhas de pesquisa dos grupos não especializados, particularmente naquelas das áreas da antropologia e da sociologia, indica temáticas similares.
- <sup>14</sup> Veja-se o interessante artigo de Patrícia Birman (1997) sobre estas religiões.
- <sup>15</sup> Registre-se que o Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER tem realizado uma importante contribuição nesse campo de investigações.
- <sup>16</sup> Observe-se que essa temática tem sido uma constante no GT Religião e Sociedade (ANPOCS) no decorrer dos anos, enfatizando-se diferentes questões: "relações entre Igreja e Estado"; "política e mercado religioso"; "Comunidades Eclesiais de Base"; "bancada evangélica na Constituinte", sem contar que o tema central do GT nos encontros de 1988 e 1989 foi "Religião e Processo Político".
- <sup>17</sup> O tema central do GT Religião e Sociedade da ANPOCS, para 1991, foi "Religião e Modernidade: mitos da secularização" e, no seguinte ano, "Religião na modernidade contemporânea: questões teóricas e análises de situações no contexto brasileiro". As discussões centraram-se em questões tais como "Modernidade e encantamento do mundo"; "Propostas teóricas para entender o trânsito religioso"; "O Catolicismo entre tradição e modernidade"; "O individualismo pentecostal"; "Razão e não-razão: ciência, magia e religião no fim do século"; "Secularização como mito ou desencantamento laico?", dentre outras.
- <sup>18</sup> Não obstante tenha sido pesquisada em anos anteriores, como mostram os Programas do GT, antes mencionado, através de duas comunicações: "A Igreja Católica, as religiões de massa e a mulher" (1983) e "A mulher negra no Candomblé: formas de organização no cotidiano" (1988). Destaque-se ainda que na Mesa-Redonda de 1997, intitulada *A religião no final do milênio: uma análise das novas dimensões da experiência religiosa no Brasil*, essa temática foi abordada na comunicação "Religião e Feminismo: uma revisão da bibliografia brasileira".
- <sup>19</sup> Na primeira parte do artigo de Fernandes (1984), discute-se a natureza do conceito de Religião Popular, apresentando, o autor, as razões que o fazem um tema controverso. Seria interessante analisar como este vem sendo conceptualizado na atualidade à luz de novas abordagens teóricas e das transformações que o campo religioso experimenta.
- <sup>20</sup> As teses e dissertações não foram contabilizadas em relação aos 22 grupos aqui analisados e sim em relação ao registro total. No entanto, o que se constata é que uma grande parte dessa produção foi defendida nos grupos especializados.
- <sup>21</sup> Sabe-se pela literatura de outras teses defendidas neste período que tiveram como objeto de estudo a religião, mas que não foram recuperadas por não registrarem em seu título ou na indicação de palavras-chaves o conceito religião. Assim sendo, é possível supor que o número de teses seja superior ao acima indicado.

Recebido em dezembro de 1999

**Sonia E. Reyes Herrera**

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

---

# R ESENHAS

---

VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de todos os santos*. (Col. Descobrimdo o Brasil). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, 75pp.

---

## DA INDISCIPLINADA FORMAÇÃO RELIGIOSA BRASILEIRA

Clara Mafra

Em *Brasil de Todos os Santos*, os autores Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza encontraram um estilo narrativo capaz de sensibilizar os curiosos momentâneos, os apreciadores da boa escrita assim como os especialistas da religião mais exigentes. Nessas poucas dezenas de páginas encontramos um mapeamento da formação religiosa nos três primeiros séculos no Brasil que, ainda que formulada de modo sintético, não cai no reducionismo, e ao explorar a diversidade nas implantações e nas dinâmicas dos encontros e misturas de religiosidades, não se deixa prejudicar por uma valorização do exotismo, uma possível perversidade do recorte.

O livro é pequeno – adequado aos propósitos de difusão da coleção *Descobrimdo o Brasil* – mas ainda assim segue com propriedade o desafio de compreender as nuances dos encontros culturais em seus meandros sócio-polí-

ticos sintetizados nas três grandes vertentes da religiosidade brasileira: o catolicismo português, as expressões religiosas indígenas e os cultos de origem africana. Não se deixa pois intimidar diante da tendência segmentadora e especializadora dos estudos sobre religiões no Brasil que valorizou, até recentemente, antes o exame cuidadoso de uma ou outra vertente religiosa em detrimento da formulação de um mapeamento mais amplo, recorte que, não por acaso, já se apresentava nos clássicos *As religiões africanas no Brasil* de Roger Bastide, *Visões do Paraíso* de Sérgio Buarque ou ainda *A religião dos Tupinambás* de Alfred Métraux. De certa forma, este pequeno livro confirma a revisão de uma tendência de longo curso, que tem o Cabo da Boa Esperança na obra de Laura de Mello e Souza, cujo segredo está em contar a história de uma nação a partir da re-composição dos vários campos sociais dos quais nascem os diferentes relatos deixados pelos personagens do cotidiano.

Outra grande qualidade do pequeno livro é levar a sério as crenças que se expandem nas colônias, ainda que estas sejam permanentemente marcadas pelo imprevisto, pelas recriações caleidoscópicas, pela marca forte da indisciplina. Provavelmente a dignidade da crença se mantém porque a religião não vem para totalizar a narrativa mas se conjuga na composição das visões de mundo, na formulação das perspectivas de ação, na promoção de tantos encontros e desencontros culturais. Assim, logo nas primeiras páginas somos lembrados que os marinheiros portugueses eram católicos e que selaram a descoberta das novas terras com uma cruz nomeando-a como "terra de vera cruz – a verdadeira cruz". O resgate da singularidade do evento passa pela consideração do catolicismo que dá densidade ao ato, um catolicismo no qual Deus está diretamente relacionado com as questões de soberania e da expansão do império ultramarino. Pois a "cruz fincada em 1500 sob a chancela de Pedro Álvares Cabral, [tinha] as armas e divisas de D. Manuel, e missa rezada por frei Henrique de Coimbra, franciscano. A cruz era emblema das velas portuguesas e o rei de Portugal era Grão-Mestre da Ordem de Cristo. A cruz de Cristo acompanharia os portugueses, com a espada do rei, na tessitura do império colonial" (:8).

Em *Brasil de Todos os Santos* a história é contada em sua heterodoxia justamente porque presta atenção a um aspecto pouco considerado por nossos historiadores, ainda que presente no discurso dos diversos agentes. Com a vinda dos jesuítas em 1549, iniciam-se os movimentos para a formação das primeiras missões e as disputas com os apressadores de escravos, na sua maioria mamelucos, na tentativa de atração dos indígenas das matas para o litoral. Na disputa, ora os padres se diziam os verdadeiros feiticeiros, ora instavam os índios a não seguirem os mamelucos para não servirem de escravos. Os apressadores revidavam com notícias de que entre os jesuítas os índios teriam que abandonar o culto aos mortos e largar o costume de ter várias mulheres. Os índios ora ouviam uns ora outros, por vezes declaravam guerra, aprisionavam e devoravam uns e outros.

Mas é na estratégia jesuíta de conversão que ganhamos a chave para o entendimento do catolicismo que se recria na colônia. Experimenta-se, no ímpeto do esforço inaciano de contornar os obstáculos da conversão, o abandono do latim – a língua sagrada – para se aprender a língua tupi. José de Anchieta, mestre de gramática latina, compôs *A arte de gramática da língua mais usada na Costa*, que serviu de referência para a tradução do catolicismo para a cultura nativa desde 1555. Os padres falavam tupi e compunham *autos* onde os costumes nativos eram demonizados. O método apresentava riscos especialmente quando aplicado a culturas canibais. Em pouco tempo os padres perceberam que seu catolicismo tinha sido devorado no repasto cerimonial nativo.

As “santidades”, estas cerimônias que incitavam os índios à guerra e à migração em meio a experiências de transe, embriaguez e dança, trouxeram as mais fortes marcas do processo antropofágico em curso. A mais famosa, a Santidade de Jaguaribe, era liderada por um caraíba, ex-catecúmeno, que se dizia ser o verdadeiro papa, nomeava bispos e sacristãos, sagrava índios com o nome de santos e tinha por principal esposa uma índia chamada “Santa Maria Mãe de Deus”. A repressão não tardou, e em 1585 a Santidade de Jaguaribe estava destruída por ordem do governador-geral.

A repressão inquisitorial incidiu, ao que tudo indica, mais sobre os cultos indígenas que os negros. Contribuiu o fato de que os senhores não tivessem interesse em perder a sua mão-de-obra para o Santo Ofício. Daí que o culto de acotundá, por exemplo, uma idolatria negra que apareceu em Minas Gerais no século XVIII, tenha sido ignorada pelos padres locais durante vários anos até a visita do Santo Ofício. Os colonos, em meio às dificuldades da vida em terra bravia e com raros apoios externos, recorriam seguidamente ao que se lhes apresentava como recurso, sejam feiticeiros, rezadeiras, benzedadeiras, utilizando-se de tudo um pouco, ignorantes da possível condenação que um catolicismo mais ortodoxo faria de suas atitudes.

A mesma Inquisição que passou ao largo de um catolicismo povoado de atitudes ímpias – seja pelo excesso de intimidade entre devotos e santos, pela economia de vingança e adulação segundo o cumprimento do pedido, pelo uso de expressões como “El carajo do Senhor Jesus Cristo” – mostrou-se atenta e severa quando a questão era judaica. A visita do Santo Ofício à Bahia e Pernambuco em 1591, por exemplo, revirou novos e velhos costumes, atualizou rivalidades e preconceitos antes latentes e encaminhou nomes célebres como Branca Dias para o julgamento e condenação. Muitas vezes a repressão se dava sobre um judaísmo exercitado como costume e não como crença e fervor.

O catolicismo que foi se afirmando ao longo dos séculos soma três elementos que garantirão sua futura plasticidade: o culto aos santos, as irmandades e as festas. A ênfase nos santos foi uma das respostas da Igreja Católica ao avanço protestante. Tornou visível o catolicismo no território ao espalhar-se nomeando

idades, rios, portos; ao difundir-se via consagração de oratórios nas casas-grandes e nos palacetes urbanos e ao preencher o dia-a-dia dos cidadãos do reino. Contudo, a essa ampla visibilidade não correspondeu um grande controle e disciplina: no culto aos santos – como Santo Antônio, por exemplo, um dos mais populares da colônia – se agregavam idéias díspares como a de padroeiro de Portugal, de patrono dos iletrados, de protetor dos capitães-do-mato e de “doador de noivos”.

Por outro lado, uma estrutura eclesiástica pequena, desorganizada e indisciplinada teve como reverso a multiplicação das irmandades. Pequenos povoados reuniam muitas vezes duas ou três irmandades, cada qual aberta para a participação de um segmento específico da população local. A recorrência das irmandades de Nossa Senhora do Rosário formadas por negros revela algo dessa imensa facilidade com que o catolicismo, ao contrário do que se esperaria, imprimia na ordem ritual a hierarquia terrena. Mas, corroborando a polissemia que comumente caracteriza os rituais, as irmandades acabaram consagrando-se como sinônimos de exercício de criatividade e abertura, bem como de seu oposto, de fechamento e reposição da hierarquia.

As festas barrocas, do século XVIII, foram organizadas e subsidiadas em grande medida pela Igreja e pelo Estado Português, ambos interessados em imprimir sua ordem em uma colônia que parecia crescer selvática e idiossincriticamente. Reforçava-se a idéia da festa como celebração do religioso e do político oficiais, mas que inquietamente acabava dando vazão para a expressão do lúdico e do popular. As festas que se multiplicaram eram de todos os tipos, como tríduos, missa pontifical, procissão, iluminação da cidade e das casas, touradas, cavalladas, congadas, óperas e danças. Seguiam explorando a grandiosidade e o luxo – que por vezes foram apropriados pelos negros para representar a si próprios – em enredos que admitiam a inclusão de coreografias e ritmos que diziam respeito ao tempero e misturas culturais locais.

Ao fim e ao cabo, o leitor ganha uma nova inteligibilidade sobre nossa história, pois mais bem informado sobre a emergência e formação dessa força religiosa *“plástica, apegada a exterioridades, sem nítida separação do profano, presa a dilemas cotidianos, herdeira das influências populares européias, negras e ameríndias, produto da mestiçagem cultural”* (:64), fundadora de um dos sentidos da nação, do *Brasil de Todos os Santos*. Um sentido que, devemos sublinhar, dificilmente se deixa inibir diante de seu polêmico potencial indisciplinar.

**Clara Mafra**

Professora do Departamento de Ciências Sociais da  
UERJ

LÖWY, Michael. *Guerra dos deuses – religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000, 271pp.

---

## MARX, WEBER E O CRISTIANISMO DA LIBERTAÇÃO

Ivo Lesbaupin

Este livro de Michael Löwy foi publicado originalmente em inglês em 1996. Não é a primeira vez que o autor envereda pelo campo religioso ou pelo estudo do cristianismo latino-americano. Em 1989, ele publicou o magnífico *Redenção e utopia. O judaísmo libertário na Europa Central. Um estudo de afinidade eletiva* (Companhia das Letras). Em 1991, foi a vez de *Marxismo e Teologia da Libertação* (Cortez). O estudo que ora é traduzido para o português desenvolve temas que já estavam presentes neste último livro de forma embrionária.

O livro contém três partes: a primeira é uma discussão teórica sobre as contribuições de Marx e Weber ao estudo do fenômeno religioso; a segunda parte aborda o “cristianismo da libertação” na América Latina e a Teologia da Libertação; e a terceira parte estuda os casos concretos deste cristianismo no Brasil, na América Central (Nicarágua e El Salvador) e no protestantismo da libertação. A edição brasileira, seguindo a versão francesa, contém um capítulo a mais (posfácio): “O Vermelho e o Negro: a contribuição da cultura católica francesa para a gênese do cristianismo da libertação no Brasil”.

No capítulo “Marxismo e religião: ópio do povo?”, Löwy revisita a concepção dos fundadores do pensamento marxista e as contribuições dos teóricos posteriores, desde Kautsky, Rosa Luxemburgo, Gramsci até aqueles que considera mais criativos, como Ernst Bloch e Lucien Goldmann. Segundo Michael Löwy, “o primeiro autor marxista a mudar radicalmente o arcabouço teórico (para analisar a religião) sem, no entanto, abandonar a perspectiva marxista revolucionária foi Ernst Bloch”. Bloch consegue perceber, como Engels, duas correntes socialmente opostas: a religião teocrática das igrejas oficiais, de um lado, e a religião subversiva e herética, de outro. Mas ele não considera a religião unicamente como uma “roupagem” acobertando interesses de classe. “Em suas formas de protesto, a religião é uma das formas mais significativas de consciência *utópica*,

uma das expressões mais ricas do *princípio de esperança*". O outro autor que renova o estudo marxista da religião, segundo Löwy, é Goldmann, particularmente em sua obra *Le Dieu caché* (1955). "A parte mais surpreendente e original da obra de Goldmann é (...) a tentativa de comparar – sem assimilar um ao outro – a fé religiosa e a fé marxista (...)". Em suma, para entender o que vem ocorrendo na América Latina nos últimos 30 anos (e, em menor grau, também em outros continentes), é preciso integrar à reflexão marxista as idéias de Bloch e Goldmann a respeito do potencial utópico da tradição judaico-cristã.

A originalidade do seu estudo sobre Weber é a tentativa de reconstruir, a partir dos próprios textos deste autor, um capítulo inédito da sociologia da religião: "a ética católica e o espírito do capitalismo". O interesse por Weber já tinha sido demonstrado na utilização da categoria "afinidade eletiva" no livro sobre o judaísmo libertário. Ele cita este autor: "A profunda aversão da ética católica e, depois dela, da ética luterana, a qualquer iniciativa capitalista é essencialmente baseada no medo da natureza impessoal das relações no interior de uma economia capitalista (...)". "Temos aqui (afirma Löwy) uma exata inversão da afinidade eletiva entre a ética protestante (calvinista) e o espírito do capitalismo: haveria assim, entre a ética católica e o capitalismo, uma espécie de afinidade negativa (...)". Esta postura não impede, segundo o próprio Weber, uma acomodação das instituições católicas ao sistema capitalista. Mas aquela aversão ética persiste, ora escondida, ora manifesta.

O capítulo seguinte historia o surgimento do cristianismo e da Teologia da Libertação. Löwy chama a atenção para o fato de que a Teologia da Libertação é uma reflexão a partir de uma práxis precedente: ela é a expressão de um vasto movimento social que emergiu no começo dos anos 60, bem antes dos novos escritos teológicos. O iniciador desta corrente teológica, o peruano Gustavo Gutierrez, recorda que, quando estava escrevendo seu livro, *Teología de la liberación – Perspectivas* (1971), viajou ao Brasil para entrevistar alguns antigos dirigentes da JUC sobre suas experiências no começo dos anos 60. Löwy apresenta este histórico até o desenvolvimento das CEBs (comunidades de base) e suas relações com os movimentos populares nos anos 70 e 80. No capítulo sobre "Modernidade e crítica da modernidade na Teologia da Libertação", Löwy mostra que esta teologia assimila os valores modernos da Revolução Francesa: liberdade, igualdade, fraternidade, democracia e a separação entre Igreja e Estado. Além disso, tem uma avaliação positiva e integra as ciências sociais em sua reflexão. Mas critica a modernidade capitalista: para a Teologia da Libertação, o capitalismo é uma falsa religião, uma nova forma de idolatria – a idolatria do Dinheiro, do Capital, do Mercado. Aqui, ela combina a denúncia profética contra os falsos deuses típica do Antigo Testamento e a análise marxista do fetichismo da mercadoria. Ela critica igualmente a privatização da fé e o individualismo burguês. A partir da realidade da pobreza massiva na América Latina, a Teologia

da Libertação vai chegar à mediação sócio-analítica da teoria marxista, com a qual partilha uma idéia fundamental: “a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores”.

A terceira parte se inicia com a análise da Igreja brasileira que vai desde o final dos anos 50, com a JUC (Juventude Universitária Católica) e a JEC (Juventude Estudantil Católica), o MEB (Movimento de Educação de Base) e Dom Helder Câmara, até a ditadura militar e o tempo das CEBs. Este estudo se completa com o posfácio a respeito da contribuição da cultura católica francesa para a gênese do cristianismo da libertação no Brasil. Trata-se de uma pesquisa que vem sendo feita há, pelo menos, quinze anos, pelo que se pode deduzir das entrevistas citadas. Aqui, Löwy lembra que:

*“desde o final do século XIX a França é um país onde se desenvolve, dentro do catolicismo, uma corrente crítica, anticapitalista, atraída pelo socialismo, que vai de Charles Péguy à CFDT dos anos 60, passando por Emmanuel Mounier, pelos Cristãos Revolucionários da Frente Popular, pelo Témoignage Chrétien, pela revista Esprit, pela JEC e a JUC, etc.”*

Há uma grande efervescência de correntes teológicas, e alguns destes teólogos vão influir no Concílio Vaticano II (1962-65), como Yves Congar e Henri de Lubac. Ele analisa algumas das influências mais importantes: o movimento *Économie et Humanisme* do Padre Lebreton; o socialismo personalista de Emmanuel Mounier; a ordem dos dominicanos, Congar, Chenu, Cardonnel e os padres operários; o jesuíta Jean-Yves Calvez e seu livro sobre *O Pensamento de Karl Marx*. Os modos como estas influências serão selecionadas, retrabalhadas e utilizadas para construir um caminho original, uma prática política própria e uma teoria (teologia) elaborada a partir desta prática – a Teologia da Libertação – constituirão o feito da esquerda cristã.

Em “O cristianismo e as origens das insurreições na América Central”, Michael Löwy afirma: “A revolução nicaraguense foi a primeira nos tempos modernos (desde 1789) em que cristãos – leigos e clero – desempenharam um papel essencial, tanto nas bases como na liderança do movimento”. A partir do início dos anos 70, há uma radicalização dos cristãos das comunidades de base, assim como de alguns membros de ordens religiosas – especialmente os jesuítas e a ordem de Maryknoll – frente à ditadura de Somoza. A hierarquia católica chega a se indispor com o regime nos anos 1978-79, mas depois da vitória dos sandinistas, passará rapidamente à oposição, enquanto alguns padres ocuparão cargos de responsabilidade no governo: a divisão interna da Igreja é nítida.

Também em El Salvador, os jesuítas e as irmãs de Maryknoll terão um importante papel. A oposição ao governo militar será reforçada pelos membros

das comunidades de base, pelos *Delegados da Palavra* e, a partir de 1977, pelo arcebispo de Salvador, Monsenhor Oscar Romero. No decorrer dos anos 70, formou-se a Frente Farabundo Marti de Libertação Nacional (FMLN), unindo cristãos e marxistas. Löwy chama a atenção, porém, para o fato de que, em El Salvador, diferentemente da Nicarágua, não houve uma fusão ou uma relação simbiótica entre ambos, mas antes a absorção da religião pela política, mesmo se o componente cristão, especialmente nas bases, permaneceu vivo. Monsenhor Romero foi um bispo de forte carisma que evoluiu de uma posição conservadora para a de "líder da teologia da libertação na prática". Suas missas eram assistidas por milhares de pessoas, tanto na Catedral, como pelo rádio. Ele foi assassinado por um esquadrão da morte em 1980, em plena missa.

Löwy destaca, no último capítulo da terceira parte, o papel do protestantismo da libertação. Aqui ele nomeia especialmente duas figuras que tiveram relevante papel na ascensão desta corrente protestante: Richard Shaull e Rubem Alves. Shaull foi professor no Seminário Teológico de Campinas e escreveu, em 1960, o livro *O Cristianismo e a revolução social*. Rubem Alves foi aluno de Shaull e, mais tarde, defendeu sua tese de doutorado com o título *Towards a Theology of Liberation*. A formação do ISAL (*Iglesia y Sociedad en America Latina*) em 1961 exercerá também forte influência no crescimento desta corrente. Em seguida, o autor fala extensivamente sobre a expansão de uma outra vertente protestante, a conservadora, seja – parcialmente – através do pentecostalismo, seja setores que se vincularam a governos conservadores (como o caso do general Ríos Montt que, com um golpe, tomou o poder na Guatemala em 1982).

No capítulo conclusivo, Michael Löwy discute a pergunta: "Terá acabado a teologia da libertação?" Ele aponta vários acontecimentos e declarações que refletem diferentes e contraditórias tomadas de posição dentro da Igreja latino-americana nos últimos anos. Com isso, afirma, é difícil prever o futuro do cristianismo da libertação na América Latina. Mas pode-se dizer que ele:

*"formou a cultura religiosa e política de várias gerações de militantes cristãos no continente, a maioria dos quais com certeza não abandonará suas convicções éticas e sociais profundamente enraizadas. Mais que isso, contribuiu para o crescimento de uma multiplicidade de movimentos sociais e políticos não-confessionais, desde associações locais em favelas até partidos de trabalhadores e frentes de libertação, que são autônomos em relação à Igreja e têm agora sua própria dinâmica. Uma semente foi plantada na terra da cultura política e religiosa latino-americana, que continuará a crescer e a florescer nas próximas décadas, e que ainda reserva muitas surpresas".*

O livro de Michael Löwy é uma importante contribuição ao estudo do cristianismo da libertação latino-americano, não apenas no que revelam suas pesquisas empíricas, mas sobretudo pelo aporte teórico, tanto no referente à teoria weberiana quanto à teoria marxista. Aqui, ele se insere numa corrente de teóricos marxistas que procuram repensar a relação entre o marxismo e a religião, como é o caso, por exemplo, de Michèle Bertrand (*Le Statut de la religion chez Marx et Engels*, Éditions Sociales, 1978). O destaque que Löwy dá ao pensamento de Bloch e de Goldmann é a sua marca distintiva.

**Ivo Lesbaupin**

Sociólogo, professor da UFRJ e consultor do Iser/  
Assessoria.



---

# R

---

ESUMOS / ABSTRACTS

**Resumo:**

---

**Globalización, diversidad religiosa y democracia multicultural**

*Cristián Parker Gumucio*

O artigo busca refletir teoricamente acerca da articulação entre o campo religioso e o campo político em uma sociedade latino-americana crescentemente multicultural e diversa. A diversidade religiosa é crescente nos países latino-americanos e sua problemática complexifica o campo religioso, alimentando tensões no interior deste campo e entre este e a sociedade. De sua parte, as sociedades latino-americanas ainda não modificaram totalmente sua cultura oficial homogeneizante, conservadora e monopolística, influenciada por uma tradição católica e a ausência de práticas pluralistas reais. O caminho para uma política de reconhecimento da diversidade religiosa supõe grandes desafios para uma sociedade democrática que se baseie na tolerância e no respeito da multiculturalidade.

**Abstract:**

---

**Globalization, religious diversity and multicultural democracy**

*Cristián Parker Gumucio*

The article seeks to theorize the relationship between the religious and the political fields in the multicultural and plural Latin American society. The religious diversity is growing in the Latin American countries, pointing to the complexification of the religious field and enhancing the tensions in this field and between it and the large society. On the other side, the Latin American societies didn't change totally the homogenizing, conservative, and monopolistic features of its official culture, influenced by catholic traditions and the

lack of real pluralistic practices. The way towards a politics of recognized religious diversity assumes huge challenges to a democratic society founded in the tolerance and the respect to multiculturalism.

---

**Resumo:****Neopentecostalismo e conflitos éticos**

*Ari Pedro Oro e Pablo Semán*

Na sociedade brasileira atual, o pentecostalismo constitui um dos segmentos religiosos que mais tem provocado controvérsias e julgamentos, sobretudo a sua expressão neopentecostal. Seus usos do dinheiro e dos "recursos mágicos" têm desencadeado, dentro e fora do campo religioso, importantes embates e questionamentos de ordem ética. Este artigo analisa os elementos estruturais subjacentes aos julgamentos éticos e argumenta que, até certo ponto, os conflitos resultam do próprio ethos neopentecostal cuja construção, ancorada na heterogeneidade cultural da sociedade, implica no questionamento de fronteiras supostamente estabelecidas. Atualizando a tradição e produzindo uma versão própria da modernidade, o pentecostalismo processa e assume a multitemporalidade da sociedade. Consequentemente, os conflitos éticos remetem a um confronto de sensibilidades vinculadas tanto à existência de distintos universos simbólicos numa mesma sociedade, quanto a interpretações diferentes de elementos compartilhados.

---

**Abstract:****Neopentecostalism and ethical conflicts**

*Ari Pedro Oro e Pablo Semán*

In contemporary Brazilian society, Pentecostalism constitutes one of the most controversial religious segments, especially the Neopentecostal branch. Its uses of money and "magic resources" has unleashed, both in and outside the religious field, important ethical debates and questions. This article analyzes structural elements which underlie these ethical judgments and argues that, to a certain extent, the conflicts are a result of the Neopentecostal ethos which, built upon the idea of a heterogeneous society, implies challenging supposedly established frontiers. Updating tradition and producing its own version of modernity, Pentecostalism processes and presumes the multitemporal dimension of society. Consequently, the ethical conflicts are concerned with a confrontation of sensitivities linked to separate symbolic universes as much as to divergent interpretations of shared elements.

**Resumo:**

---

**Tortura e Redenção***John Burdick*

O artigo analisa o modo como devotas negras e mulatas de Anastácia, a escrava santa, compreendem seu mito de forma a articular diferenças em sua experiência histórica e pessoal da identidade de cor. Argumenta-se que essas diferenças revelam uma mina que dá acesso ao mundo simbólico subterrâneo da morte, vergonha, orgulho, culpa e liberdade no Brasil.

**Abstract:**

---

**Torture and Redemption***John Burdick*

This paper analyzes how black and morena devotees of Anastacia, the slave saint, understand her myth in ways that articulate differences in their historical and individual experience of color identity. The paper argues that these differences open a mine-shaft into Brazil's subterranean symbolic world of death, shame, pride, guilt, and freedom.

**Resumo:**

---

**Ouvir para crer: os Racionais e a fé na palavra***Regina Novaes*

O artigo apresenta os Racionais M.C.'s, grupo paulista de Rap, como "um caso bom para pensar". Através do exame de aspectos da carreira deste grupo musical e do conteúdo de suas letras – particularmente daquelas em que se fazem presentes versículos e salmos bíblicos – busca refletir sobre expressões culturais presentes entre os jovens, apontar as relações entre centro e periferia nas grandes cidades, por fim, indicar continuidades, mudanças e virtualidades presentes no campo religioso brasileiro.

**Abstract:**

---

**Listen to believe: The Racionais MC's and the trusting word***Regina Novaes*

The author presents the Racionais M.C.'s, a rap group, as "something good to think about". Through an evaluation of this group's musical career, and through the lyrics of his music – specially of those containing salms and biblical verses – she reflects on the cultural expressions existing among the young, points to the social distance between downtown

## Normas para colaboradores

*Religião e Sociedade* é uma revista semestral dedicada ao tema da religião em todas as suas possibilidades de relações com a sociedade. Está aberta a todos e quaisquer enfoques, tendências, perspectivas e propostas de interpretação, inclusive a diálogos ou confrontos inter-religiosos, partindo do complexo de disciplinas das humanidades e ciências sociais.

*Religião e Sociedade* solicita o envio de artigos e resenhas obedecendo aos seguintes padrões:

### Apresentação de artigos

Os artigos devem ser apresentados em três cópias impressas. O texto poderá ter no máximo 40 laudas (digitadas em espaço duplo, fonte Times New Roman 12 ou equivalente, margem 2,5 cm), incluindo notas e bibliografia, que devem vir no final do texto. As notas devem conter informações complementares e substantivas, não podendo consistir apenas de referências bibliográficas. As normas para referências bibliográficas estão expostas abaixo. A página de rosto deverá conter: título do artigo, nome do(s) autor(es) e seu(s) endereço(s).

Os artigos serão encaminhados para dois pareceristas, com base nos quais o comitê editorial tomará sua decisão, comunicando-a ao(s) autor(es). Garante-se o anonimato de autores e pareceristas no processo de avaliação. Em caso positivo o(s) autor(es) devem enviar à *Religião e Sociedade* a versão final do texto com as alterações que forem eventualmente acordadas, acompanhada de um resumo em português e em inglês (entre 80 e 120 palavras) e dos dados sobre o(s) autor(es) (vínculo institucional, últimas publicações, áreas de interesse, e-mail). Esse material deverá ser entregue em uma cópia impressa e em arquivo disquete (3,5", em Word for Windows ou programa compatível). Não serão admitidos acréscimos ou modificações depois que os trabalhos forem entregues para composição.

### Normas de apresentação da bibliografia

As referências bibliográficas devem ser localizadas no corpo do texto e das notas. Seguem a forma (Autor Ano) ou (Autor Ano: Página), como no exemplo (Mauss 1960:32). Se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, eles serão diferenciados por uma letra após a data, como no exemplo (Mauss 1960a; Mauss 1960b).

A bibliografia, ao final do texto, obedece às seguintes regras:

Livro: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. (data), *título da obra*. Local de publicação: editora, número da edição se não for a primeira.

WEBER, Max. (1965), *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 2ª ed.

Artigo: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. (data), "título do artigo". *Título do periódico*, número da edição: páginas.

LATOUREL, Eliane. (1996) "Os tempos de poder". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, 3: 35-52.

and outskirts in large cities, and at last, seeks continuities, changes and virtualities as present in the Brazilian religious field.

---

**Resumo:****Utopias sexuais modernas: uma experiência religiosa americana**  
*Sérgio Carrara*

A partir de dados históricos e etnográficos, o presente artigo procura analisar as diferenças entre Brasil e Estados Unidos no que se refere à política sexual e às teorias sobre sexualidade hegemônicas nos dois contextos nacionais. Afastando estereótipos que vêem o mundo anglo-saxão como sexualmente repressivo e "puritano" em contraposição à maior "liberdade" sexual que caracterizaria o Brasil, a idéia central é a de que tais diferenças devem ser entendidas à luz das tradições religiosas presentes nos dois países. Nesse sentido, estudam-se particularmente as idéias e práticas de um grupo dissidente protestante norte-americano que, ao longo do século XIX, ficou conhecido como os "free-lovers."

---

**Abstract:****Modern sexual utopias: an American religious experience**  
*Sérgio Carrara*

Based on historical and ethnographic data, this article presents an analysis of the differences between the United States and Brazil with respect to sexual politics and the theories of sexuality hegemonic in the two national contexts. Moving beyond stereotypes that see the Anglo Saxon world as sexually repressive and "puritan" in contrast to a sexual "liberalism" supposedly characteristic of Brazil, the article's central idea is that these differences should be seen in light of the religious traditions present in the two countries. A particular focus is given to the study of the ideas and practices of a group of US protestant dissidents that came to be known as the "Free-Lovers" during the 19th Century.

Coletânea: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. (data), "título do capítulo". In: iniciais do nome seguidas do sobrenome do(s) organizador(es). *Título da coletânea*. local de publicação: editora, nº da edição se não for a primeira.

BELLAH, Robert. (1979), "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity". In: Paul Rabinow (ed.). *Interpretative Social Science: a Reader*. Berkeley: University of California Press.

Teses acadêmicas: sobrenome do autor, prenome. (data), título da tese. Grau acadêmico a que se refere, instituição em que foi apresentada, local.

GUIMARÃES, Patrícia. (1997), Ritos do Reino de Deus: pentecostalismo e invenção ritual. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UERJ, Rio de Janeiro.

#### Apresentação de resenhas bibliográficas

O texto deverá ter, no máximo, 8 laudas (digitadas em espaço duplo, fonte Times New Roman 12 ou equivalente, margens 2,5 cm). Pede-se que o(s) autor(es) dê(em) um título à resenha. A referência bibliográfica da obra resenhada deverá vir no início, obedecendo à seguinte forma: sobrenome do autor, prenome. *Título da obra*. Local de publicação: editora, data, nº da edição se não for a primeira, nº de páginas.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989, 325pp.

O envio espontâneo de qualquer colaboração implica automaticamente a cessão integral dos direitos autorais à *Religião e Sociedade*. O(s) autor(es) de artigos publicados receberão três exemplares, enquanto o autor de resenhas tem direito a dois exemplares da revista. A revista não se obriga a devolver os originais dos textos enviados. As colaborações devem ser endereçadas a:

<p>ISER – Instituto de Estudos da Religião          Revista Religião e Sociedade          Ladeira da Glória, 98          22211-120 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil</p>
---

*Cristián Parker*

Globalización, diversidad religiosa y democracia multicultural

*Ari Pedro Oro e Pablo Semán*

Neopentecostalismo e conflitos éticos

*John Burdick*

Tortura e Redenção

*Regina Novaes*

Ouvir para crer: os Racionais e a fé na palavra

*Sérgio Carrara*

Utopias sexuais modernas: uma experiência religiosa americana

*Sonia Herrera*

Os estudos de religião no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq, 1997

ISSN 0100-8587



99001 >



9 770100 858207