

ISSN 0100-8587



Religião **Sociedade**

VOLUME 21 • NÚMERO 2 • ANO 2001

Ciência e Espiritualidade

**Saberes Psicológicos e
Sujeitos Religiosos**

Religião e Conhecimento

Mídia Evangélica e Política



Religião
Sociedade

Religião & Sociedade

volume 21- número 2- novembro 2001

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)

Assistência 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.

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) 2556-5004
Fax: (021) 2265-5635
e-mail: religiao.esociedade@iser.org.br
site: www.iser.org.br

CATALOGAÇÃO NA FONTE UERJ/REDE SIRIUS/PROTAT

R382 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

Apoios: _____



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



PRONEX/CNPq - Projeto Movimentos
Religiosos no Mundo Contemporâneo

Auxílio Editoração

SUMÁRIO

Editorial	7
-----------------	---

Artigos

O risco de cada um <i>Jurandir Freire Costa</i>	11
--	----

Constituição e transformação da aliança ciência e religião na nebulosa místico-esotérica <i>Françoise Champion</i>	25
--	----

Despertando os demônios do eu dividido <i>Sherrill Mulhern</i>	45
---	----

Breves reflexões sobre uma crise de passagem <i>Vitória Peres de Oliveira</i>	69
--	----

Política e mídia: a Igreja Universal do Reino de Deus nas eleições <i>Flávio Cesar Conrado</i>	85
---	----

Resenhas

Vagner Gonçalves da Silva. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*

Marcia Contins 113

José Guilherme Magnani. *O Brasil da Nova Era*

Clara Mafra. *Os Evangélicos*

Maria Julia Carozzi 117

O bispo de Volta Redonda. *Memórias de Dom Waldyr Calheiros*

Pedro A. Ribeiro de Oliveira 122

Resumos 125

SUMMARY

Presentation	7
--------------------	---

Articles

The everyone's risk <i>Jurandir Freire Costa</i>	11
---	----

Constitution and transformation of the science-religion alliance in the mystic-esoteric nebula <i>Françoise Champion</i>	25
--	----

Raising the demons of the divided self <i>Sherrill Mulhern</i>	45
---	----

Short remarks on a passage crisis <i>Vitória Peres de Oliveira</i>	69
---	----

Politics and media: the Universal Church of the Kingdom of God in the elections <i>Flávio Cesar Conrado</i>	85
---	----

Reviews

Vagner Gonçalves da Silva. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*

Marcia Contins 113

José Guilherme Magnani. *O Brasil da Nova Era*

Clara Mafra. *Os Evangélicos*

Maria Julia Carozzi 117

O bispo de Volta Redonda. *Memórias de Dom Waldyr Calheiros*

Pedro A. Ribeiro de Oliveira 122

Abstracts 125

E

DITORIAL

A chamada “tese da secularização” orientou grande parte do último número da revista (21/1), que nessa ocasião buscou “refletir acerca de seus múltiplos efeitos sobre a própria abordagem científica ocidental que a produziu e dividiu o mundo entre ‘religioso’ e ‘não religioso’”, como foi dito no Editorial. As fronteiras entre esses “dois mundos” e algumas formas de tematizá-las são objeto deste número que o leitor tem em mãos.

Se hoje ficou mais difícil distinguir e traçar os limites entre abordagens científicas e outras, religiosas, isto não quer dizer que nos encontramos num campo irremediavelmente unificado, mas sim que seus pontos de contato, de ordenação e de debates vieram se modificando a partir das novas crenças e novas perspectivas analíticas relativas tanto à ciência quanto à religião. Traze-mos aqui contribuições que exploram algumas dessas interrelações complexas, com cruzamentos eventualmente inusitados. O cientificismo de hoje pode ser multicultural, como a religiosidade pôde se apoiar no racionalismo mais extremado. E essas crenças muitas vezes apaixonam, tornam-se bandeiras de causas diversas. O embaralhamento das fronteiras nos conduz a muitos lugares e cria conexões de naturezas variadas. Neste número, algumas dessas dinâmicas de produção de sentido são analisadas.

Jurandir Freire Costa retoma a discussão dos pressupostos iluministas e positivistas que marcaram a perspectiva psicanalítica da religião no passado para analisar as abordagens recentes. A partir de comentários críticos de uma obra recente de um autor lacaniano contemporâneo, Slavoj Žižek, o autor argumenta como a psicanálise continua a se orientar pelos mesmos caminhos traçados há muito tempo por Freud, fazendo a defesa, com novas roupagens, da antiga tese da religião como ópio do povo. Em uma análise conceitual instigante da noção

de sujeito na psicanálise, Jurandir Freire Costa indaga: será que estamos fadados a sempre tratar todo religioso como um “deficiente emotivo ou cognitivo”? A esta concepção da vida mental cujo caráter reativo se transforma em virtude validada pela ciência, o autor contrapõe a noção de um sujeito autônomo e criativo por intermédio da leitura de William James, para quem a busca da verdade não se detém diante do risco e da paixão mas se alimenta destes.

A “aliança ciência-religião na nebulosa mística-esotérica” da sociedade francesa é o fio de um relato histórico em que Françoise Champion analisa as relações e transformações da associação promovida por religiosos e/ou cientistas entre ciência e religião nos últimos trinta anos. A crença na convergência entre estes dois inimigos inconciliáveis na França não se deu sempre pelas mesmas razões. Contextos culturais diferenciados integraram assim modalidades específicas de crença nos benefícios dessa aliança. Descreve pois a autora a importância que tiveram para as correntes identificadas com a “nebulosa mística-esotérica” a contracultura dos anos 70 e a mediatização das críticas aos modelos da ciência clássica junto com a desestabilização dos quadros de pensamento existentes, nos anos 80. Este movimento, nascido no campo das ciências, ultrapassa hoje largamente o seu quadro inicial de contestação escandalosa e desafiadora do pensamento racional francês. Há pois contemporaneamente uma “espiritualização” da ciência, crença numa modalidade de aliança entre ciência e religião que motiva a nebulosa místico-esotérica e permite ressaltar o imenso contraste dos tempos atuais com o passado religioso recente. Neste, o espiritismo se fazia porta-voz de uma “cientificação” da religião que contribuiu para questionar na sociedade a presença e o poder católicos. Como afirma Françoise Champion, há um enorme campo social e cultural ainda a ser pesquisado que diz respeito aos impactos produzidos pela atual “espiritualização” da ciência contemporânea.

Podemos considerar que a concepção “reativa” da vida mental, analisada no primeiro artigo de Jurandir Freire Costa e posta em questão pela “nebulosa-místico esotérica”, vista por Françoise Champion, seria o grande paradigma que orientou as controvérsias da sociedade americana entre os anos 80 e 90, em torno do problema das “personalidades múltiplas”. Indivíduos adultos, sobretudo mulheres, diagnosticados como “múltiplos” pela psiquiatria norte-americana ganharam “realidade” por efeito de uma aliança específica desta ciência com movimentos sociais diversos. Assim, “múltiplos” com “centenas” de “personalidades” invadiram a mídia, apresentando seus “traumas” e viraram heróis e heroínas do movimento feminista e inimigos diabólicos nos meios fundamentalistas cristãos, além de vítimas-testemunhos no aparelho judiciário norte-americano. Sherril Mulhern, antropóloga americana, nos descreve estas aventuras, produto de algumas alianças recentes entre os discursos da ciência e da religião no país do multiculturalismo. A autora nos mostra como noções extraídas de um contexto cultural cristão, marcado pela crise de paradigmas nos anos 80, deram

lugar a entrelaçamentos inesperados entre psiquiatria, religião e política, cheios de consequências para as liberdades civis.

A crítica do cientificismo, tão claramente presente nos embates relatados por Sherril Mulhern, estaria ordenando nas entrelinhas o artigo de Vitória Peres de Oliveira. É da tentativa de superar os limiares instituídos no e pelo pensamento científico ocidental e das fissuras que este veio apresentando desde seus primórdios que nos fala Vitória Peres, quando se propõe a reconstituir os argumentos que estão no centro das polêmicas a respeito da espiritualização do conhecimento. Explora, assim, esta autora as consequências teóricas e metodológicas do conhecimento místico e esotérico e nos apresenta as vantagens e desvantagens desse “passo a mais” – aquele que distingue as virtudes da sabedoria dos valores cultivados pela ciência. Explorar estes limiares, recusar-se a encará-los como definitivamente estabelecidos é o mote desse artigo. Busca assim incentivar uma atitude que, no texto de Jurandir Freire Costa, seria o reconhecimento necessário do “risco de cada um” num campo cujas fronteiras estão cada vez mais incertas.

O artigo de Flávio Conrado, sobre política e mídia, nos leva de volta à questão sociológica da secularização e seus problemas na sociedade brasileira. Abre, já neste número, um debate que irá ocupar a todos em breve: a Igreja Universal do Reino de Deus nas eleições. As representações religiosas aqui são tratadas como parte de estratégias discursivas desenvolvidas na *Folha Universal* para edificar, no espaço público, os lugares a serem ocupados pelos “Homens e Mulheres de Deus”. As formas de entrelaçar o discurso religioso com o campo da política são objeto de uma descrição etnográfica minuciosa: a retórica da “conquista”, a justificativa da “causa evangélica”, “a missão” do “cidadão evangélico”, o trabalho assistencial da Igreja, todos fazem do discurso da IURD uma atividade político-religiosa singular que dialoga com um “eleitor” que lhe é próprio, dificilmente assimilável ao gênero *evangélico*, já caracterizado pela literatura.

Como enunciamos, o debate continua, animado pela diversidade de pontos de vista e por leituras plurais dos fenômenos religiosos, como estas que aqui trazemos.

Patricia Birman



RISCO DE CADA UM

Jurandir Freire Costa

A religião, em Freud, é descrita como uma maneira de tornar desejos de natureza infantil e inconsciente aceitáveis à consciência. Em termos técnicos, isso significa que a religião é uma formação sintomática, um mecanismo de defesa do Eu diante de impulsos ou desejos que ameaçam sua integridade narcísica.

Essa leitura, em linhas gerais, permaneceu a mesma. Os autores contemporâneos redescreveram a “formação de compromisso” religiosa, dando-lhe o toque dos tempos atuais. Mas, em última instância, continuam a considerá-la uma estratégia psíquica de auto-engodo.

Minha opinião é outra. Pretendo sugerir que a interpretação psicanalítica corrente da religião está atada a premissas não explicitadas sobre a natureza do sujeito e de suas crenças. Portanto, longe de ser uma leitura consensual entre os estudiosos do tema, é uma leitura opcional e controvertida.

Começo, então, por expor, de modo abreviado, a clássica visão freudiana da religião e a de um pensador atual, Slavoj Žižek. Em seguida, procurarei apresentar os argumentos que me fazem julgar inconsistentes tais pontos de vista.

Para Freud, os desejos ou impulsos postulados como causas inconscientes da crença religiosa possuiriam todos um denominador comum, o medo do desamparo e da morte. O sentimento de desamparo teria origem na experiência

dos sofrimentos físicos e mentais; o medo da morte na idéia da extinção da consciência individual pelo término da vida física. A religião seria uma fantasia infantil consolatória. O Deus protetor, benevolente e todo-poderoso viria nos ressarcir, de modo mágico e irracional, das dores impostas por nossa natureza física, pela pressão dos desejos sexuais insatisfeitos e pelas frustrações emocionais causadas por nossos semelhantes, oferecendo-nos uma vida eterna sem penas ou padecimentos.

Com exceção de algumas passagens de "Moisés e o monoteísmo" (Freud 1948), nas quais a crença religiosa é imputada ao impulso autônomo do agir ético, os demais textos freudianos sobre o assunto são variações sobre esse mote. O mais extenso e conhecido entre eles é *O futuro de uma ilusão* (Freud 1971).

As críticas de Freud, observadas à distância, tinham endereço certo: o cristianismo católico de sua época. Hoje não vivemos mais na Viena católica, conservadora e anti-semita. O indivíduo freudo-vitoriano ou habsburguiano, às voltas com conflitos sexuais e familiares de natureza cristã, deu lugar ao sujeito pós-romântico do neoliberalismo e da globalização. O Grande Sexo de ontem, atualmente, é só o *petit sexe*. Pais e mães, por seu turno, lutam como insanos para seduzirem filhos fascinados por outros objetos de gozo como drogas, sucesso midiático e os diversos "credicards".

Deus, por conseguinte, dificilmente teria por que suprir a falta de pais e mães que "pouco fazem falta" ou ser chamado a compensar a restrição de prazer do sexo reprimido com promessas de mornas sexualidades sublimadas. Em tempos de "dessublimação sexual repressiva", para usar a célebre expressão de Marcuse, o céu que nos espera nada tem a ver com ameaças de perda de amor dos pais, castração ou privação de prazeres sexuais proibidos pelo *ethos* burguês e cristianizante.

Com o descrédito da "causa sexual", restou, por conseguinte, a "causa mortal". O terror da morte, disse Freud, nos leva a criar deuses e paraísos extramundanos. O tema da morte, porém, é um dos elos frágeis da argumentação freudiana.

Retomemos, rapidamente, um dos principais tópicos da questão. É em torno dele que gira a tese de Freud sobre a religião como defesa contra o medo traumático da morte.

Freud diz que o trauma da morte é responsável pela ilusão religiosa. A morte, porém, só é traumática por não podermos representá-la. E não podemos representá-la porque não sobrevivemos a ela. Como ninguém morre e volta a viver para dizer o que "é a morte", negamos o fato irrepresentável por meio de fantasias de imortalidade, raiz do sentimento religioso.

O raciocínio, contudo, extrai, de forma improcedente, conclusões psicológicas de teses epistemológicas, sem deixar claro o deslizamento conceitual

operado.¹ Vejamos, de perto, como se dá a passagem conceitual de um nível ao outro. Freud afirmou que a morte é irrepresentável porque só podemos “representar” aquilo que experimentamos. Os mortos nada mais experimentam, logo a “não-experiência” da morte acarreta, necessariamente, a impossibilidade de sua representação.

A afirmação, à primeira vista, é razoável. Mas, de fato, se apóia na projeção de um *contra-senso lógico* sobre o *vivido psicológico*. O sujeito, de fato, não pode representar a “experiência da morte” como não pode representar a experiência do nascimento antes de nascer, pois onde não há sujeito não há experiência, e onde não há experiência não pode haver representação “dessa experiência”.

Mas por que a contradição semântico-pragmática de se “representar a experiência do que não se experimentou” teria que redundar em “trauma psicológico”? Freud supõe, sem mostrar, que a impossibilidade de representar a inexistência, depois de termos vivido, é traumática por si, e o modo de lidar com o trauma é negar, pela ilusão religiosa, a condição da mortalidade. Mas como afirmar isso, salvo se pudesse mostrar que os prováveis candidatos ao “trauma” se tornariam, de fato, traumatizados sem o recurso à “fantasia religiosa”? Como a afirmação seria testada, exceto se a psicanálise pudesse analisar uma sociedade sem religião e correlacionar o surgimento de traumas com a ausência de religiosidade?

Ora, não conhecemos sociedade sem religião, pelo menos na acepção que Freud dá ao termo. Ele, desse modo, não consegue mostrar o bem-fundado de suas teses *et pour cause*. Na verdade, a idéia que a religião é um subproduto defensivo do Eu em face do perigo da morte é uma hipótese e não um registro de evidências. Essa hipótese, por sua vez, é uma descrição reducionista do fato religioso, destinada a tornar coerente o modelo psicológico materialista/racionalista, típico dos séculos XVIII e XIX.

Esse modelo, salvo engano, persiste ativo até hoje, como se pode ver no pensamento de Slavoj Žižek (2001). Žižek é, sem dúvida, um dos mais inteligentes e criativos intelectuais do campo da psicanálise de filiação lacaniana. Embora filósofo e não psicanalista, ele enriqueceu, de modo notável, a obra de Lacan na esfera da crítica cultural. Mesmo assim, ao criticar a religião, parece retomar ao pé da letra quase todos os padrões da tradição freudiana.

Žižek diz que a religião, como qualquer crença cultural, porta os germes da própria transgressão. Esse núcleo de “transgressão inerente”, porém, é recusado ou recalçado inconscientemente pelo conteúdo racional da crença. O móvel da transgressão ineliminável tem a ver com a tese lacaniana da irrupção do Real nos furos da cadeia Simbólica. Independente disso, no entanto, Žižek explica a necessidade do desmentido ou recalque da “transgressão inerente” por outros motivos.

Em sua opinião, toda crença política ou religiosa que aspira à hegemonia é forçada a negociar o radicalismo de seus fundamentos com as instâncias de poder com as quais compete. O preço da hegemonia é o “compromisso”, que pode assumir duas feições principais: a perseguição aos radicais ou a pasteurização dos princípios doutrinários. No primeiro caso, o Outro da discórdia é o fundamentalista, o familiar que se tornou Estranho e deve ser considerado um renegado ou inimigo a ser exterminado; no segundo caso, o Outro é tornado inofensivo pela assimilação a um traço cultural sintônico com o edifício ideológico.

Durante a dominação do cristianismo católico, diz Zizek, o primeiro modelo foi posto em prática como nos episódios da heresia cátara ou das caças às feiticeiras. Nos tempos atuais, a demonização do Outro deu lugar a sua neutralização. A ideologia leiga pós-burguesa e globalizada destronou a religião, mas, em uma curiosa reviravolta, quer tornar inofensivo o núcleo de “transgressão inerente”, usando a religião descartada como aval para seu domínio. Dessa vez, entretanto, o espiritualismo oriental veio substituir o antigo cristianismo ocidental.

Para Zizek,

“no momento mesmo em que no nível da ‘infra-estrutura econômica’ a tecnologia e o capitalismo ‘europeus’ triunfam em todo mundo, no nível da ‘super-estrutura ideológica’ a herança judaico-cristã é ameaçada no próprio espaço europeu pelo ataque do pensamento da ‘New Age asiática’, o qual, em suas diferentes aparências, do ‘Budismo ocidental’ (contrapartida contemporânea do marxismo ocidental, como oposto ao marxismo-leninismo asiático) aos diferentes ‘Taos’, está se estabelecendo como a ideologia hegemônica do capitalismo global” (:12).

O mecanismo de compromisso ideológico é o seguinte:

“o ‘Budismo ocidental’ se apresenta como remédio contra a tensão estressante da dinâmica capitalista, por nos permitir dissociar e reter paz interior e serenidade (*Gelassenheit*), mas, de fato, funciona como o perfeito suplemento ideológico daquela dinâmica” (:13).

Assim, em vez da crítica ao ritmo acelerado do progresso tecnológico e das mudanças sociais, o taoísmo e o budismo ensinam a renunciar ao controle sobre o que acontece, rejeitando esse objetivo como algo que faz parte “da lógica da dominação moderna”. Em vez do domínio do Outro, como no judaísmo ou cristianismo, a regra é

“deixar-se ir” enquanto se “guarda distância interior e indiferença em relação à dança louca do acelerado processo, distância baseada na compreensão que essa convulsão social e tecnológica é, em última instância, apenas uma proliferação não-substancial de aparências que, verdadeiramente, em nada concerne o mais profundo cerne de nosso ser” (:13).

O meditativo ‘Budismo ocidental’, prossegue ele, é “o meio mais eficiente que temos de participar plenamente da dinâmica capitalista, retendo, ao mesmo tempo, a aparência de sanidade mental”. De tal modo que somos tentados a

“ressuscitar o velho e difamatório clichê marxista da ‘religião como ópio do povo’ e a dizer que se Max Weber fosse vivo poderia escrever um segundo volume complementar a sua *Ética protestante*, intitulado ‘A ética taoísta e o espírito do capitalismo global’” (:13).

Em síntese, o ‘Budismo ocidental’ está para o cristianismo católico como o *fetichismo* está para o *sintoma neurótico*. Isto é, enquanto o último produzia conflitos, mal-estares e repetidas tentativas de transgressão moral, sem que o sujeito conhecesse a verdadeira natureza daquilo que o oprimia, o primeiro oferece ao sujeito a possibilidade de viver tranqüilamente, justamente por conhecer a essência do Mal que o oprime e aliena. O catolicismo conservador era a *ilusão* que permitia ao sujeito escapar da realidade da castração e da morte; o espiritualismo budista ou taoísta é a *ilusão* que se converte em *realidade* e torna a realidade *ilusória*:

“ele [o budismo ou taoísmo] nos permite participar, de modo pleno, da paz frenética do jogo capitalista, mantendo a percepção de que não se está realmente nele; de que se está bastante ciente do quão irrelevante é esse espetáculo. O que realmente importa é a paz do Self interior, para o qual podemos, sempre, nos retirar (...)” (:15).

Note-se a mudança de vocabulário e a permanência da chave interpretativa. A religião, em Freud, era uma resposta infantil, inconsciente e *ilusória* à realidade traumática do sexo e da morte; em Žižek, a espiritualidade de natureza religiosa é o suplemento de *ilusão real* necessário à ocultação da “transgressão inerente” às ideologias totalizadoras do sujeito e do mundo. Na primeira hipótese, o efeito alienante da religião vinha do conflito entre a realidade e sua interpretação irracional; na segunda, a causa da alienação reside na aliança entre duas versões enganosas da mesma realidade, na qual a versão espiritualista é chamada a “desrealizar” a ideologia para mantê-la intocada.

A cada tempo seu sujeito e a cada sujeito sua religião. A clássica leitura freudiana se adequava à imagem do sujeito burguês torturado por questões de sexo e moralidade cristã; a leitura presente se dirige à “personalidade narcísica”, no sentido de Lasch, moralmente relativista, centrada no próprio bem-estar, auto-indulgente em relação a seus vícios e pouco disposta a se ocupar do outro e do mundo.

Deixemos de lado a simplificação esquelética das doutrinas budista e taoísta feita por Zizek, assim como o fato de que o que é dito sobre a religião poderia, perfeitamente, ser dito da teoria e da prática da psicanálise. Nenhum sistema de pensamento ou visão de mundo pode se vacinar contra eventuais usos contrários às intenções de seus criadores. Não consigo ver Jesus de Nazaré como uma espécie de “intelectual orgânico” da Inquisição ou do colonialismo ou imperialismo europeus, como tenho enormes dificuldades em rebaixar a ética compassiva do Buda à técnica de relaxamento para executivos estressados de Wall Street. Freud, também, já foi usado e abusado para justificar estilos de vida e ideologias sociais que nada tinham a ver com o que ele imaginou como futuro de sua psicanálise.

O que se pode perguntar, portanto, é o que autoriza a psicanálise a dizer que toda espiritualidade teísta ou não-teísta é *sempre outra coisa que não aquilo que aparenta ser*? Por que o psicanalista acredita que pode tomar o dito pelo não dito e afirmar, nas entrelinhas, que todo crente é um deficiente emotivo ou cognitivo, sem consciência dos reais motivos de sua crença?

Penso que essa tese se tornou plausível dada a concepção psicanalítica das crenças culturais. Uma crença cultural, como a crença religiosa ou espiritualista, não é um processo mental destinado a um fim limitado, nem tampouco um ato intencional ao qual se possa atribuir uma “causa”. Atribuímos causalidades, com vistas à explicação de comportamentos, quanto tratamos de expressões particulares e circunscritas de condutas. Uma *démarche* desse tipo só se aplica à religião, ao preço de uma mutilação drástica na compreensão que podemos ter do fenômeno.

Dizer que a religião é um “sintoma” ou um “fetiche” montado para reparar traumas da realidade ou de suas interpretações ideológicas é tomar a parte pelo todo. Muitos crentes, com certeza, usam crenças religiosas como defesa contra os infortúnios da vida, o medo da morte ou a consciência da miséria econômico-social em que vivem. Outros, porém, vêem na religião uma maneira de dar sentido à vida. Ou seja, a religião, para eles, não é efeito de “causa” alguma, psicanalítica ou outra. É um fato primário, original, que serve de fundamento aos sentidos precários e contingentes da existência humana.

A religião, dessa perspectiva, não é algo que se deixe reduzir aos cânones da argumentação racional. É uma crença tácita, uma “teoria de verdade”, na acepção de Donald Davidson, cujos termos básicos não se deixam analisar, pelo

fato de serem o solo do qual nascem as dúvidas, certezas, convicções ou opiniões que podemos ter sobre nós mesmos e sobre o mundo.

Religião, assim, é uma visão de mundo e não um erro cognitivo ou um desvio afetivo cometido na interpretação de um fato particular do mundo. Uma crença religiosa não possui “uma causa” pela simples razão de ser, ela mesma, a base inferencial para a existência de “causas”. Pouco importa que a evidência religiosa seja diversa da evidência científica, por se apoiar na fé. Cada crença tem seu jogo de linguagem estruturado por termos tacitamente aceitos que não podem ser trocados, sob pena de se deixar de jogar o jogo. O sujeito religioso não é um estúpido que ignora o sentido prático e convencional da realidade. Ele constrói ao lado desse sentido um outro sentido que pode ou não se opor a visões de mundo concorrentes.

Crenças culturais englobantes, como a religião, possuem os próprios critérios de veridicidade e fidedignidade. Foi isso que Wittgenstein mostrou, ao criticar a estreiteza de pretensas “explicações científicas” do modo de pensar religioso.² Pedir ao religioso provas empíricas de sua crença faz tanto sentido quanto pedir ao cientista provas sobrenaturais de suas descobertas. O fato da religião não exigir dos crentes habilidades argumentativas do tipo filosófico-científico não a torna uma prática cultural “irracional”, “ilusória” ou “alienada”. Torna-a, meramente, uma maneira diferente de codificar, hierarquizar, classificar e valorizar fatos do mundo e da vida pessoal do crente.

Bergson, no prefácio da tradução francesa de William James, enfatizava a idéia jamesiana que o real é sempre superabundante em relação às teorias (Bergson 1998). Nossa inteligência e nossos hábitos de economia, dizia ele, querem sempre encontrar efeitos proporcionais a causas. Mas, continua Bergson,

“a natureza, que é pródiga, põe na causa muito mais do que é requerido para produzir o efeito. Enquanto nossa divisa é Apenas o que é preciso, a da natureza é Mais do que é preciso (...) A natureza, como a vê James, é redundante e superabundante” (:240).

O que Bergson e James dizem sobre a natureza pode ser dito sobre as escolhas das crenças culturais. As razões que podem levar um sujeito à religiosidade podem ultrapassar de muito a imaginação psicanalítica, pelo menos a de certos autores da psicanálise.³

Além disso, mesmo se aceitássemos em favor da discussão que a religião é uma crença irracional, caberia interrogar se essa opinião é, efetivamente, indiscutível. William James, em um clássico estudo sobre o assunto, sustenta que não.

James retoma o credo dos positivistas Huxley e W.K.Clifford como ponto de partida de sua reflexão. Huxley dizia sobre a religião:

“Meu único consolo repousa na reflexão que, pouco importa o quanto nossa posteridade possa se tornar má, contanto que mantenha a regra simples de não fingir acreditar naquilo em que não tem razão para crer só porque tal fingimento lhe seria vantajoso. Ao agir desse modo ela evita atingir o mais baixo nível da imoralidade” (*apud* James 1956:7-8).

Clifford, por sua vez, dizia: “É sempre errado, onde quer que seja e para qualquer um, acreditar em alguma coisa baseado em evidência insuficiente”. E continuava: “É melhor viver sem crença para sempre que acreditar em uma mentira” (*apud* James 1956:8, 18).

James põe em dúvida tais afirmações. Ambos os autores, em seu entender, se equivocam em dois pontos. Primeiro, desconhecem a natureza de suas próprias crenças científicas; segundo, subestimam o teor de racionalidade existente nas crenças religiosas.

No que concerne o primeiro aspecto, James reproduz, *grosso modo*, as considerações feitas por Wittgenstein acerca das características das crenças culturais. A crença na verdade científica não é menos impermeável à crítica que a crença religiosa. Ambas formam o que James chama de “sistema” de pensamento. Ora, diz ele, “um sistema, para ser um sistema, deve existir como um sistema *fechado*, eventualmente reversível nesse ou naquele detalhe, mas nunca em seus elementos essenciais” (James 1956:13).

Antecipando o que Thomas Kuhn, tomando emprestado a Wittgenstein, viria a denominar de “paradigma”, James mostra que as “evidências científicas” são, apenas, um tipo de satisfação intelectual que o cientista pode ter, ao traduzir e manipular os fatos da natureza na linguagem dos protocolos experimentais e das formalizações físico-matemáticas. A margem de incerteza nas ditas verdades científicas não é maior nem menor que as incertezas das crenças religiosas; é, apenas, a margem de inexatidão aceitável para a mentalidade científica.

Em relação ao segundo aspecto, James avança suas teses mais originais. Ele parte da idéia que as escolhas que fazemos, em situações de conflito, são de três ordens: 1) vivas ou mortas; 2) forçosas ou evitáveis e 3) momentâneas ou triviais. A opção viva é feita entre possibilidades de escolha que têm relevância afetiva para o sujeito. A opção forçosa é que não deixa saída ao indivíduo, exceto ter que decidir o que escolher, e, finalmente, a momentânea é a que aparece ao sujeito como irrepetível, como uma oportunidade única.

Assim, diz James, uma opção “genuína” é viva, forçosa e momentânea. Escolher entre possibilidades que conseguimos evitar, que não nos interessam e que podem se repetir infinitas vezes é uma tarefa fácil, pois não nos pressionam a agir.

O pensador positivista ou cientificista, ao julgar a crença religiosa, está diante de uma opção que, para ele, é trivial, evitável e morta. Mas não é esse o caso de quem crê. A opção religiosa para o crente é “genuína”.

Para um indivíduo religioso sem formação científica faz pouca diferença ter que escolher entre duas concepções sobre o nascimento do universo e para um não-religioso não importa decidir se Deus existe ou não existe. Mas, pergunta James, por que o pensador positivista acha que sua escolha é racional e a do religioso é irracional? Porque, responde ele, o positivista acredita que sua opção tem um fundamento racional baseado em “evidências empíricas”, enquanto a crença religiosa se baseia, para o mesmo positivista, na satisfação afetiva, na realização de desejos sem fundamentos na realidade.

James, contudo, argumenta que a idéia de uma escolha “sem paixão” e uma escolha “passional”, ancorada na realização fantasiosa de desejos, faz parte da própria visão cientificista do mundo. Não é verdade que a prática da ciência exclua a passionalidade e a da religião a racionalidade. Ambas se apóiam em paixões, ou seja, na adesão emocional ao valor das respectivas visões de mundo, prévias e imunes a qualquer “prova racional”. O positivista não tem como “provar” que suas teses sobre a natureza do mundo e dos humanos são mais verdadeiras que as teses religiosas, a não ser aderindo, de forma arbitrária, ao critério de verdade da ciência.

Ora, os critérios de verdade da ciência não são os mesmos da religião. A ciência quer conhecer, com vistas à predição e ao controle experimental, as coisas e estados de coisas do mundo. A religião tem outros objetivos. Não há como compará-los, salvo em caso de disputa sobre os mesmos objetos e os mesmos objetivos.

Com exceção desses casos, não se pode exigir dos membros dos dois grupos que cumpram as mesmas exigências para a escolha correta de uma dada interpretação do mundo. Dizer isso, entretanto, não significa dizer que o cientista age racionalmente, ao preferir uma opção à outra, e o religioso irracionalmente em situações semelhantes.

Se considerarmos os traços predominantes da crença religiosa, veremos que a opção de crer nada tem de “irracional”. Em primeiro lugar, a religião não pretende apenas dizer como as coisas são, a modo da ciência, nem que certas coisas são melhores que outras, a modo da moral. Ela diz que as “melhores coisas são eternas”, “universais”, e que estaremos no caminho da salvação se tomarmos tais afirmações como verdadeiras (James 1956:13).

É óbvio que tais afirmações não podem ser verificadas ou falsificadas por procedimentos científicos. Mas cientista algum poderia dizer que não são verdadeiras, pois são afirmações que escapam ao parâmetro da investigação científica.

Assim, para o indivíduo religioso a escolha da crença é uma opção viva e, mais que isso, momentânea e forçosa. Momentânea porque se trata, diz James,

de ganhar ou perder um “bem vital”; forçosa porque a religião é uma opção que deve se manter viva enquanto o bem existir.

Justificar a “atitude descrente”, a pretexto de que não se possui “evidências suficientes” para crer, não é nem mais nem menos racional e passional que justificar a “atitude crente” pelos mesmos motivos. Isto é, o religioso acredita justamente “por não possuir evidências suficientes para crer”. A primeira opção diz simplesmente que “se render ao medo de errar é melhor e mais sagaz que se render à esperança que aquilo em que acreditamos seja verdade” (James 1956:27). Isso, todavia, não a torna mais racional.

O embate entre as duas opções não é entre intelecto e paixão, mas entre duas opções igualmente racionais e passionais. O positivista diz que “é melhor correr o risco de perder a verdade que ter a chance de errar” (:26); o religioso pensa ao contrário. E como nenhum dos dois pode garantir que sua própria paixão é mais sábia que a do outro, James pergunta: “Engano por engano, que provas temos de que o engano pela esperança é muito pior que o engano pelo medo?” (:27).

A opção positivista é só uma opção. E, risco por risco, o que pode desautorizar o religioso a escolher “sua própria forma de risco” (James 1956:27)? Abrir mão da verdade, por medo de errar, pode ser tão sensato ou insensato, quanto correr o risco de errar, garantindo a chance de estar com a verdade.

Enfim, a meu ver, o motivo central da interpretação da religião como contrafação compensatória das fraquezas humanas deriva da noção de “sujeito” utilizada pelos teóricos da psicanálise. A psicanálise, como mencionei, persiste marcada pela grade teórica do materialismo/ racionalismo dos séculos XVIII e XIX.

O ser humano, de acordo com essa matriz, “se subjetiva”, isto é, se habilita a adquirir os predicados próprios ao sujeito, ao reagir às coerções, solicitações, estímulos ou determinações do ambiente. A concepção do sujeito como conjunto de reações físico-mentais ao meio sublinha e reforça a imagem do indivíduo como subproduto da escassez, falta, carência ou precariedade.

Assim, dizia Buffon: “A ação dos objetos sobre os sentidos é aquilo que desperta o desejo e o desejo é o que dá origem ao movimento progressivo [da forma e do conteúdo do mental]” (*apud* Starobinsky 2001:125). Em outras palavras, o que somos e o que queremos é determinado, por assim dizer, “de fora”, pelo impacto das forças naturais ou culturais. O sujeito é um apêndice reativo do mundo; um efeito físico-mental do desequilíbrio produzido nos organismos singulares pelas condições ambientais.

De modo breve, a explicação materialista/racionalista da formação da subjetividade segue os seguintes passos. De início somos afetados pelo mundo, que nos impressiona por meio das “sensações físicas”. As sensações físicas se transformam em “representações mentais”. As representações se organizam de

forma a suprir as carências, faltas, desejos ou impulsos que tais sensações deixaram em nós. O resultado do processo é o sujeito e seus atributos físico-mentais.

O modelo compreensivo ilustra, de fato, certas descrições da natureza do sujeito e suas reações. Mas é restritivo na “explicação” proposta, por esconder, pelo menos, dois pressupostos questionáveis.

O primeiro é o padrão lógico que serve de fio condutor para a análise dos processos de “reação”. A idéia que nos subjetivamos mediante uma seqüência de respostas progressivas, isoláveis em etapas do gênero “sensação-representação-reação”, é herdeira do mecanicismo das filosofias materialistas reducionistas. A vida mental, para ir direto ao que importa ao tema das crenças, não é formada por *partes extra partes*. O psiquismo é uma totalidade que se exprime em formas particulares. Essas expressões particulares – os fenômenos afetivos, cognitivos e volitivos – não são pedaços de uma fantasmagórica máquina mental que se articulam exteriormente uns aos outros. Emoções, cognições e volições são expressões integrais da vida mental, que nos interessam valorizar, priorizar, desenvolver, em certas circunstâncias de nossa vida relacional e para efeito de certas descrições. Somos, a um só tempo, sensação, representação e ação ou quaisquer outros predicados que venhamos a atribuir às imagens que temos de nós.

A idéia do sujeito como produto da reação ao meio é, portanto, uma idéia fortemente marcada pela metafísica oculta do reducionismo fisicalista. Além do que, como mostrou Dewey (1989), não somos personagens de um cenário no qual existem de um lado organismos singulares falantes e de outro fatos brutos naturais ou culturais, os últimos agindo sobre o primeiro que *reage* com vistas a recompor o equilíbrio anterior afetado pela ação externa. A “experiência humana” não é um fenômeno passivo, teoricamente concebido para corresponder aos requisitos da corroboração de hipóteses científicas. A experiência é o modo que temos de descrever a ação dos organismos humanos no mundo.

Dito de outra forma, o mundo é uma interação constante entre coisas, estados de coisas e eventos, na qual os organismos humanos “*não são só e apenas reativos*”. Do ponto de vista do naturalismo pragmático de Dewey, agimos de moto próprio, de forma inicialmente livre e não-determinada, assim como podemos *reagir* a fenômenos que nos afetem.

Bergson defende uma idéia semelhante. Para o autor, nossas experiências do mundo resultam da percepção, e a percepção é uma função ativa, modeladora da realidade e não puramente *reativa* à força do real. Experimentamos, ou seja, *sentimos e representamos*, aquilo que recortamos do mundo pela atividade perceptiva e *agimos* não sob a pressão de forças que sacodem nossa pretensa inércia empírica ou ontológica, mas porque corpo e mente são centros autônomos de ação.⁴

O primeiro pressuposto da leitura psicanalítica, portanto, é que somos seres reativos e não iniciativos. O segundo é que não apenas somos "reativos" mas "repetitivos". Isto é, somos aquilo que o outro natural ou cultural nos obriga a ser e, uma vez *sendo*, buscamos alcançar os objetivos determinados pelas marcas de nossas carências. Em suma, tentamos ou retornar ao que éramos antes de sermos afetados, ou realizar, recuperar ou restaurar as novas necessidades, desejos ou impulsos criados pelos objetos que nos afetaram.

A imagem da religião como reparação ou falsificação ilusória de perdas que tivemos ou de ameaças de perda do que temos é o resultado direto dessa concepção da natureza do sujeito ou da vida mental. As interpretações psicanalíticas, em geral, derivam a idéia da ilusão religiosa da noção da vida mental como atividade reativa, repetitiva e utilitariamente voltada para resolver problemas criados por carências pontuais despertadas pela ação do ambiente.

Se mudarmos, entretanto, o ângulo de análise, muda o sentido das crenças religiosas. A religião, nesse enquadramento, não é um simples "hábito reativo" do sujeito em face das frustrações do ambiente; é uma das possibilidades que temos de agir no mundo e fabricar realidades segundo determinados propósitos. Bergson, por exemplo, vê na religião uma espécie de projeção no sobrenatural da vontade e da potência de fabricação dos sujeitos. Assim como criamos artefatos a partir do que ainda não existia, imaginamos um Deus que é, sobretudo, um Ser criador.

Dewey, em outra clave, vai na mesma direção. Sua reflexão sobre a religião se inscreve no quadro mais amplo da criatividade. A criatividade, a seu ver, é algo imanente à condição humana. O próprio fato de nascermos, de que algo absolutamente novo e irrepetível passou a existir, é indicativo dessa criatividade imanente à vida e ao ser humano:

"Cada indivíduo experimenta a vida de um ângulo diferente de qualquer outro indivíduo e, em consequência, tem algo distinto a dar aos outros, se puder transformar tais experiências em idéias e transmiti-las aos demais. Cada indivíduo que vem ao mundo é um novo começo; o universo ele mesmo tem, por assim dizer, um novo ponto de partida nele e tenta fazer algo novo, mesmo em pequena escala, de um modo que nunca fez antes" (*apud* Joas 1998:141).

A partir dessa idéia, sensivelmente próxima à idéia de Hannah Arendt sobre a *natalidade* como selo original da condição humana, ele desenvolve a concepção da religião como uma ação criativa particular.

Dewey, para elucidar a particularidade da experiência religiosa, distingue três dimensões da experiência, a *acomodação*, a *adaptação* e o *ajustamento*. A acomodação é a experiência passiva de submissão ao ambiente, e está relacio-

nada a aspectos focais e precisos da ação; a adaptação é a mudança do ambiente para atingir propósitos individuais e, finalmente, o ajustamento nem diz respeito à alteração do ambiente nem a mera satisfação de desejos pessoais. No ajustamento se trata de refundar a personalidade em todos seus aspectos relevantes para a ação: “É uma mudança *da* vontade concebida como a plenitude orgânica de nosso ser e não qualquer mudança especial *na* vontade” (*apud* Joas 1998:142).

A tônica posta na totalidade da vontade e não em uma parte da vontade aponta para a existência de uma experiência na qual valores inquestionáveis, os ideais, têm origem ou vêm à luz. Os ideais, por seu turno, não são itens culturais ou experiências emocionais ou intelectuais que possamos escolher com vistas a finalidades racionais ou utilitaristas. Os ideais, embora se dirijam ao futuro, não são objetivos que se possa alcançar ou manipular por meio de instrumentos ou de forma instrumental. Os ideais são aquilo que dão sentido à ação renovadora das experiências subjetivas.

A religião é uma experiência dessa ordem. A crença religiosa não é o produto de uma mente em débito com o sexo, a morte ou a alienação ideológica do sujeito. É uma atividade livre da imaginação que vê “velhas coisas em novas relações, servindo a uma nova finalidade que o novo fim ajuda a criar” (*apud* Joas 1998:143).

Em resumo, a imagem da religião é, por assim dizer, uma variável dependente da imagem do sujeito. A religião para Freud ou Zizek é a religião do sujeito impotente e desamparado diante do sexo, da morte e da alienação; a de James, Bergson e Dewey é a da natalidade, do novo começo, da ação livre do sujeito que renova a si mesmo, ao construir novos ideais, novas finalidades e novos sentidos da vida.

Para os últimos, a faceta reativa, negativa, da criatividade religiosa fica em segundo plano; para os primeiros, ocupa a boca de cena. O que legitima as respectivas opiniões não é a posse de nenhum critério cognitivo neutro e lingüisticamente transcendente em relação aos fatos, e sim a adesão prévia, empiricamente irrevogável, a uma forma de vida e a um modo de conceber a natureza do sujeito.

Como não podemos decidir entre formas de vida em competição, exceto optando por uma delas ou aderindo a uma terceira que também não pode ser escolhida, é melhor ouvir a prudência do conselho de James: *a cada um o desafio de correr seu próprio risco*. Assim podemos, talvez, respeitar mais facilmente “nossa liberdade mental” e realizar o ideal da “república intelectual” com o qual sonhamos (James 1956:30).

Referências Bibliográficas

- BERGSON, Henri. (1995), *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.
- BERGSON, Henri. (1998), *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF.
- BERGSON, Henri. (1999a), *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF.
- BERGSON, Henri. (1999b), *Matéria e memória – Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes.
- BOUVERESSE, Jacques (1973), *Wittgenstein: la rime et la raison*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- COSTA, Jurandir Freire. (2000), "O mito psicanalítico do desamparo". *Agora - Estudos em Teoria psicanalítica*, volume III, número 1:25-47.
- DEWEY, John. (1989), *Experience and nature*. La Salle, Illinois: Open Court.
- FREUD, Sigmund. (1948), *Moïse et le monotheïsme*. Paris: Gallimard.
- FREUD, Sigmund. (1971), *L'avenir d'une illusion*. Paris: PUF.
- JAMES, William. (1956), *The Will to Believe and other essays in popular philosophy e Human Immortality - Two supposed objections to the doctrine*. Nova Iorque: Dover Publications.
- JOAS, Hans. (1998), *The creativity of action*. Chicago: The University of Chicago Press.
- STAROBINSKY, Jean. (2001), *Acción y reacción – Vida y aventuras de una pareja*. México: Fondo de cultura económica.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1980), *Culture and value*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1982), *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer*. Montreux: Editions l'Age de l'Homme.
- ZIZEK, Slavoj. (2001), *On Belief*. Londres, Routledge.

Notas

- ¹ O assunto foi abordado em mais detalhes em um artigo que escrevi sobre o desamparo (Costa 2000).
- ² Ver Wittgenstein (1982, 1980) e Bouveresse (1973).
- ³ Embora não seja meu propósito analisar quais pensadores da psicanálise possuem opiniões menos intolerantes em relação à religião, cito Otto Rank e Donald Winnicott como dois grandes exemplos de leituras menos estreitas do fato religioso.
- ⁴ Ver Bergson (1995, 1998, 1999a, 1999b).

Recebido em julho de 2001.

Jurandir Freire Costa

Psiquiatra, psicanalista, professor titular do Instituto de Medicina Social da UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), colaborador regular do Caderno "Mais", da *Folha de São Paulo*. Email: jfreirecosta@alternex.com.br

C ONSTITUIÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DA ALIANÇA CIÊNCIA-RELIGIÃO NA NEBULOSA MÍSTICO-ESOTÉRICA

Françoise Champion

Há três decênios, alguns anos depois dos Estados Unidos, começava na França um tempo de forte efervescência religiosa. Novos grupos ou correntes muito diversificados se desenvolveram no interior das grandes instituições religiosas (como a Renovação Carismática no catolicismo) ou fora delas. Além dos grupos propriamente ditos – cujos membros eram identificáveis – desenvolveram-se numerosas redes “místico-esotéricas”. As mais conhecidas são as redes *New Age*, que desejavam apoiar e ativar a entrada da humanidade na “Nova Era” anunciada astrologicamente pelo início da “era de Aquário”. Outras redes se vinculavam a religiões orientais (hinduísmo, budismo) ou mais “exóticas” (como o xamanismo), ou reativavam práticas esotéricas, em particular o tarô e a astrologia. Outras ainda, como aquelas da “psicologia transpessoal”, assemelhavam-se a novos sincretismos psico-religiosos. Essas redes podem parecer muito heterogêneas. Todavia, vistas com o objetivo de “compreender as evoluções sócio-religiosas contemporâneas”, elas apresentam algumas características comuns essenciais e fortemente interconectadas que as constituem como um conjunto específico, o qual denominei “nebulosa místico-esotérica”. Mencionei aqui três dessas características. Primeiro, a centralidade concedida ao “experencial” com a idéia que “cada um deve encontrar seu caminho” entre os diversos caminhos espirituais, todos eles “verdadeiros” quando se ultrapassa suas formas “exteriores”, “esclerosadas”, “sociais”. A segunda característica si-

tua-se na própria base da definição, tanto sociológica como operacional, das redes místico-esotéricas: estas são constituídas por praticantes animados por um projeto de transformação pessoal mediante técnicas psico-corporais ou psico-esotéricas: ioga, meditação, “danças sagradas”, interpretação de “mapas astrais”, etc. Designei esse comportamento em termos weberianos como caminho de auto-aperfeiçoamento místico. Max Weber distingue, ao analisar os caminhos da salvação fundados em um auto-aperfeiçoamento, entre o caminho ético, no qual a salvação está vinculada a um comportamento conforme à vontade de Deus, e o caminho místico, no qual a salvação decorre da própria realização de um determinado estado do ser, alcançado graças a um trabalho de transformação da interioridade do sujeito.¹

É isso que torna específica a nebulosa místico-esotérica em relação a toda uma espiritualidade livre que se desenvolveu consideravelmente no mesmo momento. A explosão dos compartimentos dedicados às religiões orientais, esoterismo, espiritualidade e cultos de mistérios nas livrarias, inclusive nas maiores livrarias universitárias, é um testemunho desse movimento². A terceira característica é a adoção de uma concepção monista de toda a realidade, quer dizer a recusa das separações de origens diversas de nosso mundo ordinário. Assim, os praticantes místico-esotéricos recusam o postulado dualista das religiões abraâmicas: a separação entre o humano e o divino, a separação do mundo natural e do sobrenatural. Também se pensa que certas divisões existentes no mundo, como aquelas entre nações e religiões, custam a desaparecer – haveria uma “consciência planetária”, no sentido de uma convergência fundamental entre todas as religiões e a paz mundial. Algumas de suas concepções “holísticas” combatem as separações vinculadas ao desenvolvimento da modernidade, como aquela entre homem e natureza, e também a fragmentação dos saberes, à qual contrapõem uma nova aliança entre a ciência e a religião.

É graças à aliança que efetua entre ciência e religião que a nebulosa místico-esotérica fez sua entrada na cena pública em 1979 – a cena intelectual midiaticizada – com o “Colóquio de Córdoba” (Vários autores 1980), que reuniu físicos e neurofisiologistas de renome, psicólogos e psicanalistas (junguianos), e “representantes” das grandes tradições religiosas. A idéia que animava os responsáveis pelo colóquio era que as trilhas seguidas por certas pesquisas científicas operavam uma aproximação entre a ciência e algumas formas religiosas. O colóquio propunha-se a avaliar essa aproximação. No contexto cultural francês, essa reunião provocou um duplo escândalo. Primeiro, por seu tema, já que, mais do que em qualquer outro ponto do “Ocidente”, o pensamento racionalista francês, marcado pelo contexto da “guerra das duas França” durante muito tempo (pelo menos até a afirmação do catolicismo conciliar a partir do fim dos anos 60), considerou a religião algo “obscurantista”, “dogmática” e radicalmente oposta à Razão, Razão cujo modelo final se encontra na ciência. O colóquio

também suscitou polêmica porque a iniciativa de sua organização foi de *France Culture*, rádio estatal francesa dedicada à cultura. Simultaneamente, o livro de Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy*, era traduzido em francês logo após sua publicação nos Estados Unidos em 1980, encontrando facilmente seu público. Um dos temas centrais do livro era que se desenhava um “novo paradigma”, uma visão surpreendente do mundo nascida da convergência entre descobertas científicas mais recentes e as concepções milenares das diversas tradições místicas. Para todos aqueles que se reconheciam nas idéias apresentadas tanto no colóquio de Córdoba como em *The Aquarian Conspiracy*, a ciência mais contemporânea, a “nova ciência”, verdadeira “Outra ciência”, teria redescoberto certo número de realidades concebidas pelas religiões, ou ao menos por algumas de suas formas místicas e esotéricas.

A forma de aliança entre ciência e religião fundada nesse tipo de proposição hoje refluíu fortemente. Elucidar o que tornou possível essa aliança e seu refluxo permite compreender – creio que melhor do que analisando apenas a situação atual – o tipo de “arranjo” ciência-religião hoje prevalecente na nebulosa místico-esotérica. Além disso, também ajuda a refletir sobre o desenvolvimento de todas as crenças paralelas que mesclam referenciais religiosos (e/ou mágicos) e paracientíficos.

1. Crer na convergência da “nova ciência” e da religião

A constituição da nebulosa místico-esotérica na dinâmica do protesto contracultural dos anos 70

A constituição da nebulosa místico-esotérica tem um vínculo estreito com o processo de desenvolvimento e depois de regressão dos movimentos de contestação que se seguiram a maio de 1968. Disso são sinais a trajetória de vários dentre os primeiros líderes “místico-esotéricos”, marcada pelos movimentos contraculturais³ de contestação – comunitários, neo-rurais, ecológicos... – pela experiência “da estrada” ou pela experiência de “expansão da consciência” graças, notadamente, aos alucinógenos. É também um sinal a receptividade da nova religiosidade místico-esotérica emergente à crítica do etnocentrismo do Ocidente, característica do movimento de contestação política e cultural dos anos 70. O sucesso dos livros de Castañeda, antropólogo algo heterodoxo, sobre os ensinamentos de um feiticeiro yaquí, na contracultura e ao mesmo tempo entre os primeiros adeptos da nebulosa místico-esotérica, mostra bem a continuidade que existiu entre uma e outra. Quanto ao interesse pelas religiões orientais, de ordem antes de tudo prática, e que tinha a ver com sua riqueza em termos de metodologia da transformação de si passando por um “trabalho” sobre o corpo, inscreve-se na vontade de reabilitação e liberação do corpo,

característica dos movimentos de contestação dos anos 70, e mais ainda de todos aqueles que queriam então agitar os costumes e as mentalidades.

Busquei reconstituir e analisar a emergência de uma rede *Nova Era* – *Despertar para a consciência planetária* –, partindo de uma dessas comunidades utópicas neo-rurais implantadas em regiões desvalorizadas pelo êxodo rural.⁴ No último terço dos anos 70, enquanto em toda parte se restabelecia a “ordem normal”, a esperança utópica pôde manter-se com a ativação de referenciais religiosos, em primeiro lugar de um milenarismo apoiado na tradição esotérica dos ciclos astrológicos, a era de Aquário seguindo-se à era de Peixes. A referência à energia, à consciência divinas pôde sustentar concepções “holísticas”, permitindo ao mesmo tempo conservar a idéia de transformação global do ser humano e da sociedade a partir de ações ainda que limitadas, voltadas para conservar os compromissos comunitários e garantir algumas certezas tanto sobre a natureza do ser humano – fundamentalmente unificado (corpo e mente) – como sobre a natureza monista do mundo. A referência a crenças em realidades não-ordinárias constituiu-se em recurso que garantia um poder quando a impotência política – o fracasso de meios propriamente humanos – tornara-se evidente. A rede *Despertar para a consciência planetária* também pôde se fazer graças aos vínculos estabelecidos com a *Comunidade de Findhorn* e à inserção, ainda que tênue, na rede das redes de comunidades espirituais e dos “conspiradores” de Aquário que partilhavam da mesma crença, ou seja, que, “para mudar o mundo, é preciso mudar a si mesmo”. O livro de Marilyn Ferguson tinha, nesse ponto, um valor emblemático absolutamente explícito.

De modo simultâneo e cruzado com o movimento *Nova Era*, a *Psicologia Transpessoal* desenvolve-se após uma série de esperanças frustradas em maio de 1968 e nos movimentos de contestação que se lhe seguiram – cada um dos novos esforços ao mesmo tempo em continuidade e em ruptura com os anteriores, reativando a esperança de felicidade. No movimento de maio de 1968 e nos movimentos contraculturais que vieram depois – movimentos comunitários, movimentos de emancipação das mulheres, dos jovens, dos homossexuais... – o projeto de transformação da sociedade não envolvia apenas problemas vinculados a relações econômicas ou relações de classe, mas também os costumes e as mentalidades, a “vivência” íntima. Apesar das conseqüências importantes que tiveram esses movimentos, foram um fracasso quanto às mudanças sociais que almejavam. As subjetividades individuais tornaram-se tema de preocupação cada vez mais agudo. O desenvolvimento do movimento do *Potencial Humano* – que propunha, como se disse adequadamente, “terapias para pessoas normais” – tem aí sua origem. Na realidade, a dimensão política está nesse caso dissolvida na meta de realização pessoal integral, já que é da libertação individual que se espera a felicidade coletiva. Todavia, a crítica social, em meados dos anos 70, está sempre presente: é “a sociedade” que produz indivíduos “fechados”, limi-

tados em seu potencial. Aliás, a *Psicologia Humanista* (outro nome do *Potencial Humano*) quer ser fonte de práticas sociais alternativas, notadamente no campo da saúde (mental e psíquica) e da educação. Ali se encontram já referências e técnicas de origem religiosa, mas o grupo mantém-se no campo da psicologia. Pois, em um enunciado esquemático, ele se propõe a conhecer e transformar a psique referindo-se a concepções e a meios estritamente humanos e “racionais” (ou seja, elaborados de ponta a ponta pela razão crítica). Tende para o campo religioso no momento em que afirma ser possível escapar às limitações, às doenças, aos conflitos e aos sofrimentos: existe promessa de salvação neste mundo. Mas a *Psicologia Humanista* não promete escapar à morte por alguma forma de sobrevida. E a *Psicologia Transpessoal* dá o passo que faltava quando se refere não só ao pós-morte, mas também a uma “consciência divina”, a uma “alma”, a uma “energia espiritual”... e à experiência mística como fonte por excelência de cura e de bem-estar.

Um protesto que envolve indissolivelmente a questão cosmológica e a questão antropológica

Enquanto a maioria das novas correntes religiosas que se desenvolvem no interior do cristianismo e do judaísmo se mostram indiferentes à questão cosmológica e reassumem largamente a linha divisória entre “fé e ciência” traçada pelas instituições nas quais se desenvolvem, essa questão é tema central na nebulosa místico-esotérica. Especialmente porque, para o místico-esotérico, a questão cosmológica não se dissocia em absoluto da questão antropológica. Ora, a questão cosmológica coloca de saída o problema do saber científico como conhecimento do cosmos (em sentido amplo), conhecimento este que é hoje parte de nossas percepções e de nossas categorias de pensamento correntes. O praticante místico-esotérico, explicitamente, contesta a ciência (clássica) e o mundo que ela concebeu: mundo fragmentado, abstrato, determinado, mecanicista, quantificado e indiferente ao homem. A propósito, lembre-se que é em 1970 que Jacques Monod proclama, de maneira retumbante, que “o homem sabe finalmente que está só na imensidão indiferente do universo, de onde emergiu por acaso”, como se o grande desencanto científico do mundo que se inaugurou no Renascimento houvesse finalmente terminado de exibir seus efeitos. Dentro do mesmo movimento em virtude do qual não consegue assumir o fim de um mundo que faça sentido para o homem, o adepto místico-esoterista recusa os saberes especializados, fragmentados, “objetivos” – onde o Sujeito não tem lugar – que não têm sentido real para o homem salvo no contexto de problemáticas muito específicas. Sua recusa é especialmente forte quando se trata de concepções do homem e de sua apreensão pela medicina estabelecida, medicina esta que opera uma fragmentação da abordagem do humano, sentida

como mais despersonalizante à medida em que o valor dado ao desabrochar da pessoa "integral" se afirma mais e mais.

Esse tipo de protesto no qual se expressa a aspiração por um mundo unificado e reencantado não é historicamente inédito. É até um protesto recorrente na modernidade, como mostram não apenas as diversas correntes esotéricas ("progressistas", como entre outras E. Lévi, Papus, a teosofia, ou "regressistas", inspiradas notadamente em Guénon), mas também os movimentos romântico, simbolista, surrealista. Todavia, na nebulosa místico-esotérica, o protesto ocorre em nome não de "Outra ciência", mas no da própria ciência mais contemporânea. É uma herança dos movimentos de contestação nos quais a nebulosa místico-esotérica tem origem em larga escala: movimento ecológico, medicina paralela, busca da "expansão da consciência", psicologia humanista. Tais movimentos eram diversificados mas tinham como ponto em comum a recusa à concepção estabelecida do mundo e à ciência que a produziu. Assim, o movimento ecológico dos anos 70 desenvolvia uma crítica ao projeto prometético fundado na crença em uma natureza oferecida ao domínio do homem e em uma ciência mais voltada ao projeto de dominação da natureza do que sequiosa do saber. A isso o movimento ecológico opunha a interdependência de tudo aquilo que existe, enfatizando a globalidade fundamental de todos os sistemas. As abordagens globais constituíam-se também no argumento central dos partidários das medicinas alternativas, que recusavam a medicina "oficial" por "recortar o ser humano em partes". Quanto à busca da "expansão da consciência", isto é, a descoberta de "realidades não-ordinárias" graças a alucinógenos, baseava-se na idéia que a realidade não se reduz àquilo – visível, material e sem relevo – que apreende a consciência organizada pela linguagem comum e a ciência clássica.

Nesses movimentos, a crítica à ciência "oficial" se efetuava em nome de abordagens alternativas diversas (poética, revalorização das sociedades não-ocidentais ou da sociedade camponesa...). A religião – principalmente oriental ou esotérica – era também solicitada a fornecer "outras" técnicas ou contextos de pensamento. A crítica também era do cientificismo, em nome de descobertas e de teorias científicas, nem sempre recentes, mas pelo menos sempre socialmente marginais pois sem impacto real nas concepções do mundo e do homem ou nos contextos de pensamento "correntes": principalmente a cibernética, o sistemismo, os progressos prodigiosos da neurofisiologia. Também se tratava da mecânica quântica para a qual o mundo aparece não separável.

Progressivamente, nos movimentos contraculturais, alguns contestadores se deslocaram rumo a uma opção cada vez mais claramente religiosa e/ou esotérica; neste deslizamento afirmou-se nitidamente a crença na aliança da ciência e da religião.⁵

Crenças centrais envolvendo referência à ciência

A crença é aquilo que importa, na ordem da representação, explícita ou não. A crença “importa”, isto é, mobiliza, ou pode mobilizar, uma carga de afeto. Geralmente esta é mais ou menos importante segundo se trate de crenças centrais ou anexas.⁶ Partindo do campo constituído pela nebulosa místico-esotérica, o que importa pode ser classificado em quatro categorias principais. Primeiro, *aquilo que se apresenta como resposta – possível de enunciar – à busca mais ou menos explícita de sentido*: sentido do mundo, do homem, de sua vida, de seus fracassos... Também importa aquilo que *é capaz de dar poder, efetivo ou simbólico* – “crenças-meios” – e aquilo que *confere potência, técnica ou mágica* – “crenças-potências”. Por fim, também fazem sentido as “instituições”, que para um sujeito – indivíduo ou grupo – detêm toda ou parte da verdade: verdade do mundo, da sociedade, do homem, verdade quanto à(s) fonte(s) do sentido. Essas “instituições” consideradas detentoras de verdade podem ser uma tradição (ou a tradição), um livro sagrado, uma forma da atividade humana com suas produções – a religião, a ciência, a economia –, uma instituição-organização – igreja, escola, instituição científica –, um grupo mais ou menos amplo. Essas “instituições” consideradas detentoras da verdade, verdade quanto ao sentido, têm papel decisivo: a “escolha” das crenças que respondem a esta ou aquela busca de sentido depende muito, na realidade, da crença em tal ou qual “instituição”.

A crença na aliança ciência-religião põe em evidência – por ser uma conseqüência – algumas das **“instituições” nas quais o praticante místico-esotérico crê**: aquelas às quais ele concede autoridade como detentoras da verdade. Assim, concede certa autoridade aos livros sagrados e às tradições religiosas consideradas genericamente, pois ele crê na similaridade fundamental de seu fundo original e essencial. Mas há uma recusa a qualquer organização que pretenda gerir e controlar a verdade detida pelos livros sagrados e as tradições religiosas. O praticante místico-esotérico crê igualmente na ciência, também ela considerada genericamente. Essa crença na ciência e nos cientistas, como detentores não só de verdades parciais e fragmentadas mas de verdades sobre o sentido do mundo e do homem, é na realidade o que autoriza a aliança ciência-religião.

Somente quando ocorre verdadeiramente crença nas instituições-organizações tais como existem socialmente é que estas têm alto poder de controle: elas geram não somente as crenças centrais mas também as periféricas. Essas crenças anexas são então sistematizadas: ao mesmo tempo normalizadas e situadas dentro do conjunto hierarquizado do sistema das crenças. Isso não ocorre na nebulosa místico-esotérica. As composições livres individuais a partir de crenças estruturadas que podem ser auridas em todas as tradições religiosas e

na ciência, assim como as reinterpretações pessoais, são a regra. Nessas condições, trata-se menos de sistemas de crenças estruturados que de composições ecléticas nas quais prevalece a lógica da adição. Todavia, esse ecletismo – é necessário enfatizar – só se aplica propriamente às crenças anexas, notadamente algumas crenças envolvendo referenciais científicos muito precisos: por exemplo, a crença em “campos morfogénéticos” ou na “realidade-holograma”. Tais crenças – sobretudo para o praticante místico-esotérico com pendor para reflexões intelectuais e para a ciência – podem somar-se em grande número a suas crenças centrais sem “acrescentar” nada fundamentalmente: elas podem ser subtraídas sem problema. Mas a questão é outra quando se trata das crenças centrais, aquelas que importam realmente.

Quais são as crenças que correspondem à busca de um sentido para o mundo e para o homem? Retive fundamentalmente três.

Encontramos, em primeiro lugar, a crença em um universo inteiro de mesma natureza (o *conceito monista do mundo*, já citado). Eis alguns exemplos dos referenciais (para)científicos relativos a essa crença:

“O espírito e a matéria são, em sua natureza essencial, idênticos: são projeções de uma realidade superior que não é matéria nem consciência.”⁷

“Não se pode mais separar o homem do universo. (...) O homem parece ser o ponto de junção entre a realidade visível do cosmos e o campo quântico invisível.”

“Toda variável de um sistema qualquer interage tão intimamente com as outras variáveis que não é possível separar causa e efeito. Somos levados a rediscutir o princípio de causalidade e a introduzir a finalidade, a intenção. A realidade não é algo imóvel que pode ser recortado. É impossível compreender uma célula, um rato, uma estrutura cerebral fora de seu contexto.”

“Como bem demonstraram Lovelock e Margulis, autores da hipótese Gaia, a Terra é um ser vivo, exatamente como o Corpo do Vivo: a Terra se auto-regula e tem capacidade de previsão.”

“A realidade é exatamente como um holograma que em cada um de seus pontos contém o conjunto de informações sobre o objeto (cada parte contém o todo).”

O adepto místico-esoterista também crê *no progresso do homem e do mundo, progresso esse nada linear mas que antes se desenvolve através de mutações:*

“O homem em mutação se integra no processo de criação cósmica admitido por um número cada vez maior número de físicos de ponta. Na tradição cristã, diríamos que o homem tornou-se co-participante do ‘Reino dos Céus’.”

“A teoria das estruturas dissipativas explica os ‘processos irreversíveis’ na natureza, o movimento vital rumo a uma complexidade sempre crescente. No universo de Newton, o tempo era considerado apenas em relação ao movimento (...). A teoria de Prigogine resolve o enigma fundamental, isto é, como os seres vivos puderam aumentar sua complexidade em um universo supostamente em degradação.”

Por fim, o místico-esoterista acredita na *possibilidade de superar os limites que a ciência clássica designa à condição e à atividade humanas*. Ele crê em vida após a morte, assim como em diversas “realidades não-ordinárias” – “saída do corpo físico”, regressão a vidas passadas, comunicação e ação fora do tempo e do espaço “correntes”:

“Sheldrake propõe a existência de campos morfogênicos: estruturas ‘implicadas’ específicas a uma espécie, que ligariam os membros dessa espécie entre si, independentemente de fatores espaciais. Isso significa que quando alguns indivíduos aprendem alguma coisa ou meditam – aumentam seu nível de consciência – o impacto pode ser notável.”

“Toda a ciência atual, a mecânica quântica e também Prigogine e Atlan revelam uma verdadeira espontaneidade da matéria.”

“Quando os prótons interagiram, qualquer que seja em seguida seu grau de distanciamento, parecem possuir afinidades de seres vivos em estado de telepatia.”

As crenças-recursos, aquelas que sem remeter necessariamente a uma concepção do mundo e do homem, propiciam um poder, são freqüentes na nebulosa místico-esotérica. Crer, por exemplo, na “Terra Viva”, ou em regressões a vidas passadas (com os correspondentes referenciais científicos), é às vezes, antes de mais nada, querer pensar de outra maneira a fim de sustentar uma contestação ecológica ou um trabalho de transformação de si.

As crenças-poderes caracterizam-se basicamente por seu objetivo muito prático, e fundam-se geralmente, como o pensamento mágico, em uma lógica das correspondências ativas:

“Se aceitamos o postulado – como nos afirmam os cientistas com cada vez mais frequência – que tudo é interdependente, que existem campos de ondas nas quais se transmitem vibrações onde tudo é memorizado, isso é reconfortador: cada gesto de cada ser humano tem sua importância e pode contribuir para mudar alguma coisa.”

2. A aliança ciência-religião inscreve-se na desestabilização dos contextos de pensamento estabelecidos

Cientistas, inclusive alguns muito famosos,⁸ perturbados pelas aporias com as quais se confrontam às vezes certas teorias científicas contemporâneas, e pelo fato destas parecerem contestar as próprias categorias com as quais o pensamento científico apreende o mundo, ultrapassaram a linha divisória entre ciência e religião e estiveram, de certa forma, à frente da corrente que acreditava na convergência da nova ciência e da religião.⁹ Por outro lado, não podemos de nenhum modo ver aí o indício de uma continuidade possível entre as novas descobertas científicas e certas extrapolações de caráter mais ou menos religioso.

Para compreender a afirmação dessa corrente no fim dos anos 70, o precedente histórico do *espiritismo* – que gozou de sucesso prodigioso durante toda a segunda metade do século XIX – é esclarecedor. O *espiritismo*¹⁰ se fundava também em uma aliança da religião (principalmente do cristianismo mas também religiões orientais) com os progressos científicos contemporâneos, isto é, com a ciência que hoje consideramos clássica, a mesma ciência cuja contestação parece agora necessária para conciliar ciência e religião. O *espiritismo* pretendia ser “Outra ciência”, diferente da ciência “vulgar”, tendo de certa maneira a audácia de prolongar as descobertas científicas mais recentes. Utilizava as categorias de pensamento e as lógicas de explicação da ciência da época. Aliás, a “telegrafia espiritual” (segundo uma das autodenominações do *espiritismo*) não parecia a seus adeptos fundamentalmente diferente das invenções do tempo (telégrafo elétrico, descoberta dos raios catódicos, do telefone, do fonógrafo, da lâmpada incandescente, etc.) que visavam a “captar e a transmitir esse universo realmente invisível e imponderável das ondas e dos raios que atravessam paredes e percorrem distâncias cada vez maiores” (Aubrée e Laplantine 1990). As transformações técnicas tinham como que aberto todas as possibilidades, e Kardec e seus discípulos, sem contestar de nenhuma maneira as categorias de pensamento científico que então se afirmavam mais e mais, podiam

pensar que a transmissão do pensamento seria “um dia um meio universal de correspondência”. Por outro lado, como hoje em relação à nebulosa místico-esotérica, o espiritismo agregava cientistas, como por exemplo Camile Flammarion e William Crookes.

A aliança ciência-religião operada pela nebulosa místico-esotérica não se deve ao conteúdo específico da ciência contemporânea; em compensação, é evidente que ela tem a ver com a transformação dos contextos estabelecidos de pensamento que ocorre a partir dos anos 70.

Um novo interesse social pela ciência surgiu então. E não parou de desenvolver-se, suscitando notadamente nova vitalidade na edição de livros de caráter científico dirigidos a um público não-especializado. As razões desse interesse renovado pelos assuntos científicos são várias: movimento pendular do interesse cultural, extrema valorização das matérias científicas já no segundo ciclo das escolas, etc. Entre essas razões ocupa um lugar considerável a sensação de que acontecem agora profundas mudanças científicas: o sentimento de que uma nova problemática está surgindo. Muitos livros que fazem ecoar essa nova sensação têm por isso tido grande influência; em primeiro lugar algumas obras de Edgar Morin, resultado de sua “conversão teórica” (segundo suas próprias palavras), em si já significativa. Edgar Morin publicou em 1973, *Le Paradigme Perdu: la Nature Humaine*, e em 1974, editou, em colaboração com M. Piatelli, as atas do colóquio “Unidade do Homem”, que havia reunido biólogos, médicos, psicólogos, sociólogos. São depois publicados os três volumes de *La Méthode: La Nature de la Nature* (1977), *La Vie de la Vie* (1980) e *La Connaissance de la Connaissance* (1986). Outros livros podem ser citados entre aqueles que contribuíram, mais ou menos deliberadamente, na difusão da idéia de que mutações científicas estavam em curso e que as categorias de pensamento da ciência clássica deviam ser revistas: *Le Macrocosme. Vers une vision globale*, de Joel de Rosnay (1975), *Stabilité Structurale et Morphogenèse*, de René Thom (1977), *Entre le Cristal et la Fumée*, de Henri Atlan (1979), *A la Recherche du Réel*, de Bernard d'Espagnat (1979), *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la Science*, de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (1979), *L'Auto-organisation. De la Physique à la Politique* (atas de um colóquio de Cerisy em 1981), *Ordres et Désordres. Enquête sur un Nouveau Paradigme*, de Jean-Pierre Dupuy (1982), *A Tort e à Raison. Intercritique de la Science et du Mythe*, de Henri Atlan (1986), *Autonomie et Connaissance: Essai sur le Vivant*, de Francisco Varela. Esses livros, de concepções por vezes opostas,¹¹ têm em comum a idéia que alguns dos postulados e das categorias de análise da ciência clássica devem ser reexaminados. A maioria de seus autores, de modo mais ou menos explícito, pensa que um novo paradigma está em constituição. Assim, significativamente, Ilya Prigogine e Isabelle Stengers escolhem como título de seu livro: *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la Science*. Também Edgar Morin:

“Sabemos há mais de meio século que nem a observação microfísica nem a observação cosmo-física podem ser separadas de seu observador”;

“Todo neófito começando na Busca impõe a si mesmo a renúncia maior ao conhecimento. Convencem-no que o tempo de Pico de la Mirandola terminou há três séculos, e que agora é impossível formar para si uma visão do homem e do mundo (...). De ora em diante especialista, àquele que busca é oferecida a posse exclusiva de um fragmento do quebra-cabeça cuja visão global deve escapar a todos e a cada um (...) As questões fundamentais são despachadas como questões gerais, isto é vagas, abstratas, não-operacionais (...) A ciência hoje remete à pergunta que justificou sua ambição de ciência – ‘o que é o homem, o que é o mundo, o que é o homem no mundo?’ – à filosofia, sempre incompetente a seus olhos em razão de etilismo especulativo; remete-a à religião, sempre ilusória a seus olhos em razão da mitomania inveterada”;

“É que Descartes havia formulado o grande paradigma que viria a dominar o Ocidente, a disjunção do sujeito e do objeto, do espírito e da matéria, a oposição entre homem e natureza” (Morin 1977:introdução).

Esta citação, voluntariamente extensa, mostra bem que a contestação do modelo dominante de conhecimento e a aspiração a outro modelo não é específico da nebulosa místico-esotérica. Assim, muitos cientistas ligados à academia, sem forçosamente compartilhar da opção religiosa da nebulosa místico-esotérica, aceitam claramente e com boa vontade os contatos e os diálogos. É o caso entre outros de Edgar Morin; cito como exemplo muito recente seu prefácio à obra *La Mort Transfigurée* (Mercier 1992).¹² Ainda que assumindo posição bem diferente daquela dos autores, Edgar Morin afirma ter uma “atitude aberta em relação ao psi”, reconhece “que as manifestações do psi (telepatia, vidência, etc.) não podem ser comprovadas pelos métodos clássicos de experimentação”, e se declara por vezes “impressionado pela predição de alguns eventos”. Ele pensa que “esses fenômenos só poderão ser realmente compreendidos quando a ciência se tornar mais complexa, mais adiantada, mais aberta”.

A crença em um novo paradigma não está limitada aos segmentos e aos pesquisadores mais visivelmente engajados naquilo que podemos chamar de militância cultural e intelectual a favor do novo paradigma. Assim testemunha, por exemplo, Georges Balandier:

"A ciência primeiro engendrou um efeito de desencanto (...). A ciência atual interroga seu modo de conhecimento, trata daquilo que é complexo, dá lugar ao imprevisível. As teorias científicas são agora mais locais do que globais ou unificadoras, um pouco ou muito deterministas, submissas ao trabalho do tempo (...). Tendo perdido seu grande sonho unificador, a ciência atual tornou-se mais permeável àquilo que lhe é exterior (...); ela abandonou qualquer ilusão de 'extra-territorialidade' teórica e mesmo cultural (...); a ciência está começando a reencontrar os espaços da tradição e do mito; ela não os exclui; ela por vezes os constitui em lugar de uma 'inter-crítica' cuja fecundidade Henri Atlan demonstrou." (Balandier 1988).¹³

É verdade que tais concepções estão longe de contar com a aprovação da maioria dos cientistas e dos pensadores da ciência, inclusive entre aqueles que criticam fortemente as orientações tecnológicas, tecnocráticas, científicistas, da ciência estabelecida. Mas esses pensadores concordam geralmente sobre o fato que a interrogação profunda a respeito dos postulados e das categorias de pensamento da ciência estabelecida está na agenda. Por exemplo, Jean-Marc Lévy-Leblond, professor de física quântica, diretor da coleção "Science Ouverte" da editora Seuil, autor-editor, em 1973, de *Auto-critique de la Science*, pensa que:

"As famosas correlações à distância em física quântica não permitem em absoluto transportar informação ou energia mais rapidamente que a velocidade da luz e não contradizem nesse ponto a teoria da relatividade. Resta o fato, com essas correlações, que o mundo não é mais repartível (...). O mundo é não-repartível, então porque parece ser repartível? Há uns dez anos, eu pensava que tudo podia mudar mais depressa. A longo prazo, talvez um ou alguns séculos, estou persuadido que a ciência vai sofrer mutações, tornar-se radicalmente diferente, pois tudo leva a crer, já agora, que ela vai atingir seus limites materiais e conceptuais." (Entrevista para *Autrement. La science et ses doubles*, 1986).

Aqui, se pode prosseguir a comparação com o espiritismo. Além de estar estreitamente ligado às transformações técnicas da época, o espiritismo é com certeza – também ele – o produto da desestabilização dos contextos estabelecidos do pensamento. Esses contextos provinham do cristianismo e foram profundamente desestabilizados pela ciência, ao tempo muito dominadora e totalmente segura de si. O cientificismo que prevalece durante a segunda metade do século XIX, baseado na crença da ciência reveladora da verdade do mundo – e que

depois nunca mais será tão intenso – é uma indicação excelente da ampla dimensão da desestabilização das categorias de pensamento e das concepções do cristianismo. É o caso, notadamente, da própria idéia de sobrenaturalidade e do relato da gênese: a tese do dilúvio é definitivamente questionada em meados do século XIX, e a *Origem das Espécies* é publicado em 1859.

O *espiritismo* era pois, fundamentalmente, o produto do questionamento do cristianismo em nome da ciência, no mesmo momento em que esse cristianismo – mais precisamente o catolicismo, no que diz respeito ao espiritismo kardecista – ainda impregnava profundamente as mentalidades. O *espiritismo*, por querer ser “religião científica”, almejava “cientifizar” a religião. A nebulosa místico-esotérica é o produto de um protesto contra a ciência numa época em que esta tornou-se incontornável, mas também no momento em que está enfraquecida e não pode mais – pelo menos sozinha – trazer a verdade do mundo e do homem. Então, a contestação da ciência clássica ocorre conjuntamente em nome da mais contemporânea ciência e do reconhecimento de uma dimensão espiritual que teria sido esquecida pela ciência clássica e reencontrada pela ciência contemporânea. Assim chegamos, na nebulosa místico-esotérica, a uma espiritualização da ciência.

3. O refluxo da contestadora aliança ciência-religião e o desenvolvimento do mágico-paracientífico

A nebulosa místico-esotérica, desde seu surgimento já faz um quarto de século, transformou-se muito. Desde o fim dos anos 80, ela normalizou-se; ocorreu uma eufemização muito forte do protesto cultural de que participava a aliança ciência-religião tal como acabamos de analisar. O refluxo do protesto ecologista que sustentava uma concepção “holística” do “cosmos” é especialmente evidente. O mesmo, ou quase, se aplica ao protesto contra um pensamento e um mundo social e humano “fragmentados”. Então, as normas que definem a legitimidade intelectual (com as vantagens inerentes a essa legitimidade) retomaram seus direitos, notadamente entre aqueles que têm posições acadêmicas a preservar. A norma de uma linha divisória nítida entre “ciência e fé” (retomando a expressão das grandes instituições religiosas que tiveram que responder aos desafios da ciência) como confrontação de duas ordens de realidade heterogêneas uma a outra reimpôs-se amplamente.

Todavia, desenvolveu-se um tipo de crença envolvendo uma certa forma de aliança ciência-religião: trata-se das crenças-potências, que remetem, na realidade, a um pensamento mágico. O pensamento mágico, examinado segundo uma perspectiva mais sociológica ou mais psicanalítica (o “pensamento onipotente”), parece constituir-se em invariante antropológica. Esse pensamento pode ser socialmente mais ou menos reprimido ou ativado. Desde o fim do

século XIX as grandes instituições geradoras de sentido – as grandes igrejas, a ciência, as grandes ideologias políticas – acordavam-se em combatê-lo. Todas haviam conseguido contê-lo nas camadas populares, na tradição esotérica, deslegitimada, e também em algumas correntes artísticas (muito especialmente o surrealismo). Hoje já é diferente. Vários “elementos” conjugam-se para fazer do presente momento histórico um momento de forte ativação do pensamento mágico.

Antes de precisar esses “elementos”, é necessário especificar o que é a magia hoje, considerando as categorias socioculturais com bons níveis de educação formal como aquelas onde a nebulosa místico-esotérica recruta de preferência seus adeptos. Devo dizer primeiro que entendo como “mágico”, em sentido restrito, um pensamento fundado no “princípio” das correspondências e das semelhanças, e uma ação que envolve a idéia de uma determinação que constrange: se tais e tais condições – de ritos, de pureza... – são satisfeitas, o efeito desejado deve ocorrer. Entendo também como “mágica”, em sentido mais amplo, toda forma de crença e ou de prática envolvendo um sobrenatural que não está ou não está mais integrado em um sistema simbólico religioso (as religiões, inclusive as grandes religiões monoteístas, são na realidade sistemas mágico-religiosos). Neste caso, a crença ou a prática se torna, como um elétron livre, capaz de entrar em diversas composições, quer estas respondam ao desejo de escapar às limitações e à finitude da condição humana (a esse respeito é característico o sucesso da crença na reencarnação), quer respondam, para cada indivíduo, ao desejo de compreender a si mesmo e ao mesmo tempo dar sentido ao fracasso e à desgraça (por exemplo, a astrologia psicológica), ou ainda de escapar à incerteza (as “artes divinatórias”: astrologia, tarô, numerologia, etc.). A esse propósito, é preciso lembrar como a “magia” pode ser consoante com os valores modernos. Assim, o recurso às “artes divinatórias” não remete a perspectivas fatalistas, mas sim, freqüentemente e em primeiro lugar, a perguntas do tipo “o que fazer?”, “como é melhor agir?”, “como dominar a incerteza?”. Isso significa que esse recurso se inscreve em uma perspectiva moderna de responsabilidade individual e de estímulo à ação. A intervenção do invisível assume – privilegiadamente – a forma da magia, pois esta (ao contrário do arbitrário do milagre, ou das idéias de vontade divina e de graça) repousa sobre uma visão ao mesmo tempo voluntarista e determinista, um determinismo que pode parecer aparentado àquele da ciência. A recusa do fatalismo em favor de concepções dinamizadoras se expressa, por exemplo, na crença na reencarnação: ao envolver ao mesmo tempo a crença no carma (todas as determinações resultantes de vidas anteriores pesando na vida atual da pessoa), a reencarnação é interpretada no sentido do “progresso” possível da pessoa e da incitação à ação, confrontando e transformando as dificuldades que de todo modo enfrentará cedo ou tarde e que são parte do destino da pessoa (se não nesta vida, numa vida futura).

Esta colocação de certas formas mágicas de hoje mostra como elas constituem um produto da modernidade. No que diz respeito às condições culturais que permitiram a reativação da magia na atual conjuntura, é preciso primeiro lembrar a desvalorização e a decomposição da religião instituída: as tendências mágicas, antes reprimidas, controladas e reguladas por ela, estão agora “liberadas”. Também conta o que é o indivíduo hoje: um indivíduo sempre mais sequioso de independência, de liberdade de escolher e de experimentar, dentro como fora dos sistemas mais bem estabelecidos, que só aceita como referência sua experiência pessoal, pouco preocupado pela confrontação intelectual, pela exigência de rigor ou de espírito crítico, um indivíduo pragmático para quem a categoria “útil” vale mais que a categoria “veraz”, pois o que conta hoje não é a salvação (religiosa ou secular), em outro lugar ou no futuro, mas a vida presente, a vida aqui. Importa menos que uma crença seja verdadeira ou não, e mais o que ela pode trazer em termos de bem-estar, de felicidade pessoal, de ajuda nas dificuldades... e de possibilidades de desempenho em uma sociedade na qual o desempenho é cada vez mais valorizado¹⁴. Finalmente, também importa, na reativação do mágico, a desestabilização continuada da ciência. Claro, falhadas as tentativas de conceber um “novo paradigma”, uma “outra ciência” mais sistêmica ou mais complexa, a ciência “comum”, conseqüentemente, voltou a legitimar-se; claro, os progressos técnico-científicos, notadamente no campo dos seres vivos, foram plebiscitados em virtude de sua eficiência prodigiosa. Assim, a referência à autoridade dos cientistas e da própria ciência, às provas científicas, é cada vez mais inevitável.

No entanto, a ciência continua ao mesmo tempo desestabilizada, pelo menos em relação ao que era entre o último terço do século XIX e os anos 60. Hoje, com sua prodigiosa eficácia técnica, a ciência não mais ambiciona substituir-se à religião e conseguir trazer a Verdade do mundo e do ser humano. Não só ela se tornou mais modesta, mas, não conseguindo realmente eliminar as aporias que suscita, as perguntas sobre a natureza da verdade científica ou sobre a especificidade da ciência (“ocidental”) comparada ao saber de outras civilizações tornaram-se (relativamente) freqüentes. Na realidade, fora dos laboratórios propriamente ditos, a fronteira entre legitimidade e ilegitimidade científicas tornou-se permeável: o momento não é mais, forçosamente, de anátemas, de desqualificação dos cientistas que desenvolvem concepções heterodoxas. Os “*empêcheurs de tourner en rond*”¹⁵ (para usar o nome de uma editora e agora de uma coleção), que estão sempre reexaminando o saber estabelecido, são hoje bastante numerosos e encontram facilmente um público. É útil lembrar que aproximadamente 30% dos clínicos de medicina geral receitam, ao menos ocasionalmente, medicamentos homeopáticos, sendo que 7% deles se dizem homeopatas.¹⁶ Na realidade, os reexames efetuados pela ciência mais contemporânea unidos a sua formidável eficiência técnica – que está sempre fazendo

recuar os limites do possível – podem alimentar um imaginário no qual o que parece impossível é não conquistar o conhecimento, e ao mesmo tempo tornar possível toda espécie de “realidade não-comum”. Algumas realidades não-comuns são tomadas da magia, mas a maioria dos praticantes místico-esotéricos demonstram impaciência para obter provas científicas. Outros praticantes, antes de tudo amantes de realidades não-comuns paracientíficas, também buscam concepções “holísticas” (unificadoras do corpo e da mente, também muitas vezes da natureza ou do cosmos), concepções carregadas de mistério, concepções com uma dimensão espiritual. Uns e outros se juntam para firmar uma aliança entre mágico-religioso e (para)ciência.¹⁷

Esse tipo de aliança é encontrado muito além da nebulosa místico-esotérica, e constitui-se hoje em fenômeno cultural (no sentido antropológico) muito amplo. É tanto mais significativo que se encontra antes de tudo entre as novas camadas médias escolarizadas e é também um fenômeno em crescimento.¹⁸ No entanto, esse fenômeno continua muito pouco estudado pela pesquisa antropológica e sociológica. Resta elucidar as razões dessa falta de interesse. Com certeza envolve a divisão dos campos de pesquisa; trata-se aqui de objeto sociológico híbrido, na encruzilhada das sociologias da religião, da saúde, das formas contemporâneas do individualismo. Talvez se relacione mais com o forte descrédito ligado a esse tipo de crença mágico-paracientífica, que de fato não encontra muitos “defensores” nas elites esclarecidas¹⁹ e que à primeira vista não parece passível de suscitar entre os pesquisadores um pouco de empatia, aquela empatia que é mola essencial de seu trabalho. No entanto, é preciso que se desenvolvam as pesquisas nesse campo, a fim de compreender as formas que assumem hoje as figuras, de um lado, da capacidade humana para mudar as coisas e mudar o próprio homem, e, de outro, da crítica do que existe. Disso depende a compreensão do curso do tempo presente, pois esses projetos – projeto de capacidade e projeto crítico – estão no cerne da modernidade (ocidental), na qual a humanidade quer transformar o mundo e se auto-transformar, e onde o espírito crítico é o sinal da independência dos indivíduos em relação às diversas formas de autoridade – sempre mais numerosas – às quais não mais querem se submeter.

Referências Bibliográficas

- AUBRÉE, Marion e LAPLANTINE, Françoise. (1990), *La Table, le livre et les esprits*. Paris: J.-C.Lattès.
- BALANDIER, Georges. (1988), *Le désordre*. Paris: Fayard.
- CHAMPION, Françoise. (1993), “La croyance en l’alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques.” *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 82.
- EHRENBERG, Alain. (1998), *La fatigue d’être soi*. Paris: O. Jacob.

- MERCIER, Evelyne-Sarah (org.). (1992), *La mort transfigurée. Recherches sur les expériences vécues aux approches de la mort*. Paris: Le Grand Livre du Mois.
- MICHELAT, Guy. (2001), "L'essor des croyances parallèles." *Futuribles*, 260.
- MORIN, Edgar. (1977), *La nature de la nature*. Paris: Seuil.
- VÁRIOS autores (Colloque de Cordoue). (1980), *Science et conscience. Les deux lectures de l'univers*. Paris: Stock.

Notas

- ¹ Foi em referência a essas conceitualizações weberianas que chamei de "mística" a nebulosa de redes que estudava. A segunda qualificação, "esotérica", é descritiva e remete à importância da tradição esotérica, tradição completamente reinterpretada na medida em que não se trata mais – na nebulosa místico-esotérica – de coisas ocultas reservadas a iniciados.
- ² Em outros termos, e muito concretamente: os "simples" leitores (sem prática psico-espiritual) de Paulo Coelho, cujo sucesso é tão prodigioso na França quanto no Brasil, não participam da nebulosa místico-esotérica.
- ³ Na França, é comum distinguir, esquematicamente, duas correntes na contestação pós-68: uma corrente política, de extrema esquerda, e uma corrente contracultural.
- ⁴ Minhas pesquisas sobre a nebulosa místico-esotérica começaram em 1984. Realizei observação participante de diversas redes, compartilhando, através de vários anos, de momentos mais ou menos extensos da vida comunitária da aldeia neo-rural da rede *Despertar para a consciência planetária*, participando de diversos estágios e seminários (por exemplo de "astrologia transpessoal"), assim como de grupos de ioga e meditação, etc.. Minha pesquisa incluiu também, e principalmente, entrevistas semidirigidas com praticantes místico-esotéricos que conheci nos estágios, seminários ou conferências. As citações neste artigo são tiradas dessas entrevistas.
- ⁵ As modalidades e processos dessa aliança são diversos; sua análise é particularmente interessante do ponto de vista de uma sociologia da *bricolage*. Sobre esses processos, ver Champion (1993).
- ⁶ À exceção, fundamental, das crenças tão amplamente compartilhadas a ponto de parecerem evidentes, não mobilizando forte carga de afeto se não estiverem ameaçadas (de modo geral, a ameaça aumenta a carga de afeto associada a uma crença).
- ⁷ As citações foram escolhidas em razão de sua total clareza; são um pouco enganadoras na medida em que levam a supor que os tipos de crenças são nitidamente distintos, quando na realidade estão frequentemente entrelaçados.
- ⁸ Podemos citar entre outros David Bohm (autor de importantes trabalhos de mecânica quântica) e Brian D. Josephson (prêmio Nobel aos 33 anos pela descoberta da supercondutividade). D. Bohm debateu muito com Krishnamurti partindo de sua idéia de uma "ordem implicada" do universo. B. D. Josephson prossegue pesquisas com Maharishi Mahesh (líder da Meditação Transcendental); ele pensa que "uma parte da atividade científica está incluída na consciência cósmica" e que os eixos de pesquisa que ele escolheu "não podem ser conduzidos sem a meditação" que ele pratica.
- ⁹ O mais conhecido na nebulosa místico-esotérica é sem dúvida Fritjof Capra, autor, entre outras obras, do *Tao da Física*.
- ¹⁰ Trata-se aqui apenas do espiritismo do século XIX.
- ¹¹ Às vezes provocando polémica: cf., por exemplo, sobre a questão do determinismo, o debate entre R. Thom, E. Morin, I. Prigogine, H. Atlan em *Le Débat*, nos. 3 e 6 (1980) e 14 (1981).
- ¹² Subtítulo da obra: *Recherches sur les expériences vécues aux approches de la mort (NDE)*. A obra foi publicada sob a direção de Evelyne-Sarah Mercier, fundadora da associação IANDS-France, cujo objetivo é o estudo de experiências de quase-morte. O presidente da associação é Louis Vincent-Thomas, autor do posfácio da obra.

- ¹³ Comparando-se estas palavras de Balandier com as de Morin, torna-se claro – como já salientei – que os adeptos de um “novo paradigma” não percebem realmente este de maneira idêntica.
- ¹⁴ A propósito das consequências psicológicas do desempenho como objetivo importante, ver Ehrenberg (1998).
- ¹⁵ “Os que impedem de andar em círculos” (NT).
- ¹⁶ Segundo o *Rapport du Conseil de l'Ordre des Médecins, session du 12 décembre 1997*. No fim dos anos 90, 40% dos franceses recorriam, ao menos ocasionalmente, à homeopatia, contra 16% no início dos anos 80.
- ¹⁷ O que conduz a falar genericamente, de maneira voluntariamente mal definida, em crenças “paralelas”. É também a opção à qual chega Guy Michelat, que se interessa pelas paraciências. Note-se a convergência das análises: “(aqueles que acreditam nas paraciências) têm tanto interesse pela ciência que gostariam de ver recuar seus limites. Isso não exclui uma atitude ambivalente: querem uma explicação racional mas ao mesmo tempo desejam que permaneça um pouco de saber oculto, passível de ser revelado a alguns, onde reste um pouco de encanto e de mistério” (Michelat 2001).
- ¹⁸ Ver avaliações quantitativas em G. Michelat (2001).
- ¹⁹ Os fenômenos sociais que não têm “seus intelectuais” – essencialmente antropólogos e sociólogos que aparecem em público – para defendê-los são muito raros; a magia popular, as seitas, os “hooligans”, os integristas, todos esses têm os seus.

Recebido em maio de 2001.

Tradução: Henry Decoster
Revisão: Patricia Birman

Françoise Champion

Pesquisadora do CNRS, membro do Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (IRESO). Organizou, juntamente com Martine Cohen, *Sectes et Démocratie* (Seuil, 1999) e, juntamente com Danièle Hervieu-Léger, *De l'Émotion en Religion* (Le Centurion, 1990). Email: champal@magic.fr

D

ESPERTANDO OS DEMÔNIOS DO EU DIVIDIDO

Sherrill Mulhern

As possessões respondem a nossas neuroses, que nós explicamos apelando novamente a forças psíquicas. Para nós, os demônios são desejos reprováveis, rejeitados, refugos de forças pulsionais evitadas, recalçadas.

Nós apenas recusamos a esses seres psíquicos a projeção no mundo exterior que a Idade Média permitia; nós os deixamos nascer na vida interior dos doentes nos quais eles habitam (Freud 1955).

Introdução

Diferentemente dos sistemas culturais que aceitam a idéia de que alguém pode transportar-se de um corpo para outro, ou que um corpo pode conter duas ou mais pessoas, nas culturas judaico-cristãs, desde a alta Idade Média, “a corporificação de uma pessoa durante a vida inteira em um corpo tem sido axiomática” (Douglas 1995:84ss). Os termos personalidade e identidade têm sido utilizados para designar o conjunto de características únicas que diferenciam uma pessoa em relação a todas as outras. Como resultado – a despeito das ciências sociais e comportamentais haverem demonstrado repetidamente que a personalidade ou “eu” psicológico é na realidade uma estrutura muito complexa e maleável, continuamente formada e modificada pelas interações sociais de um indivíduo – de modo geral, a discussão sobre entidades separadas e identificáveis

no interior da pessoa tem sido limitada à ficção ou aos meios clínicos (Orne e Bauer-Manley 1991). As pessoas que se sentem controladas por entidades autônomas com vontade própria e que demonstram comportamentos que corroboram ostensivamente suas auto-percepções são geralmente vistas como estando fora da realidade e entregues aos cuidados de profissionais especializados. Mas, nos últimos anos, a unidade do “eu” tem sido objeto de uma profunda reinterpretação e reavaliação dentro do discurso filosófico moderno. Afirmções pós-modernas sobre a ausência de unidade do “eu”, sua descontinuidade e fragmentação, e dúvidas concomitantes sobre sua identidade têm ganho ressonância e sido bastante reforçadas nos meios clínicos, particularmente na América do Norte, onde o aval acrítico dos profissionais da saúde mental a um coquetel de psicoterapias fundadas na hipnose e ou no transe tem se combinado com uma nova onda de pensamento neo-kraepeliano na psiquiatria, para criar a mais recente invenção social pós-moderna: o “múltiplo”, com suas cem ou mais personalidades (Radden 1996).

Sem dúvida, aqueles que elaboraram clinicamente a tese do Distúrbio da Dissociação da Identidade (anteriormente Distúrbio da Personalidade Múltipla) (DDI/PM) objetariam à utilização do termo “invenção” para qualificar aquilo que percebem como sendo a expressão natural de um mecanismo inato de defesa psico-fisiológica. Argumentariam que a decisão da Associação Psiquiátrica Americana, em 1980 – na terceira edição do seu Manual Diagnóstico e Estatístico de Distúrbios Mentais (DSM-III) –, de dissociar e reclassificar o agregado de sintomas somáticos e psicológicos que, tradicionalmente, definiam a neurose histérica em categorias diagnósticas discretas simplesmente tornou mais fácil a possibilidade para os clínicos de melhor identificar e tratar eficazmente os estados mentais mórbidos subjacentes até então negligenciados nos pacientes. Lembrariam a bateria de instrumentos padronizados e estruturados de diagnóstico que têm desenvolvido, testado e retestado, e afirmariam que esses dispositivos demonstram com segurança que os DDI/PM são fenômenos trans-temporais e trans-culturais (Bowman 1996). Todavia – apesar da inclusão formal do distúrbio de personalidade múltipla no prestigioso DSM-III, e apesar das dezenas de livros e centenas de artigos por, para e a respeito de múltiplos publicados desde o início dos anos 80 haverem conferido uma aura de integridade científica às manifestações de *alter* personalidades – os principais especialistas na área da psiquiatria têm dado escassa atenção ao fato de que seus instrumentos não são simples refletores passivos do mundo tal como é. Do mesmo modo que as ferramentas experimentais concebidas pelas ciências de laboratório, os instrumentos clínicos não produzem somente dados; eles isolam, criam e validam socialmente fenômenos (Hacking 1992).

Existe um corpo substancial de literatura que demonstra que “doenças” psicológicas – mesmo aquelas que parecem ter uma clara etiologia biológica –

são “tecno-fenômenos” socialmente negociados e mediados por idéias, práticas e tecnologias elaboradas por seres humanos, em lugares e momentos específicos, para acomodar necessidades locais particulares (Angel e Thoits 1987). As tentativas de explicar a epidemia de DDI/PM – que polarizam os meios terapêuticos norte-americanos nos dois últimos decênios – segundo a perspectiva estritamente clínica da psicopatologia estão fadadas ao fracasso porque, como observou apropriadamente o psiquiatra e antropólogo britânico Roland Littlewood (1996:38), o distúrbio da personalidade múltipla (DPM) é ao mesmo tempo um estado psicofisiológico, uma identidade, uma tecnologia médica, uma moléstia, uma teoria da mente, uma alegoria do capitalismo tardio, uma estética expressiva (e) um drama político.

O retorno do eu dividido

Através da história houve certamente centenas de milhares de indivíduos que poderiam vir a compreender-se como múltiplos e que seriam diagnosticados satisfatoriamente como tais segundo os critérios do manual DSM-III. No entanto, eles nem fizeram nem receberam esse diagnóstico – pois antes da publicação do romance documentário *As Três Faces de Eva*, de dois psiquiatras americanos, Thigpen e Cleckley, e da subsequente exibição do filme de mesmo título (premiado com um Oscar) em meados dos anos 50, na perspectiva social ser “múltiplo” não “significava” nada. Somente após o padrão particular de comportamento dramático e não convencional de Eva – geralmente assimilado a DDI/PM – haver sido especificado por representantes habilitados da profissão médica e referendado pela mídia profissional e popular como sendo uma expressão significativa e não desejada de doença, só então um contingente importante de pessoas – que experimentavam uma aflição subjetiva – começaram a demonstrar essa forma singular de “comportamento doentio” e a se apresentar para tratamento clínico (Thigpen e Cleckley 1984; Littlewood e Lipsedge 1997).

Apesar de especialistas da época, quase unânimes, afirmarem que a descrição feita pela mídia da situação de Eva deturpava gravemente o distúrbio clínico real, o caso continua a ser um marco psico/social na medida em que redefiniu a incorporação de uma segunda personalidade como o primeiro passo necessário rumo à saúde mental. Eva era retratada como uma dona de casa e uma mãe deprimida, emocionalmente perturbada, prisioneira de um casamento sem amor, que sofria de fortes dores de cabeça seguidas de “acessos” de amnésia prolongada durante os quais se comprazia num consumismo extravagante, tornando-se violenta com seu filho e ouvindo uma voz que exigia que ela abandonasse o marido. Após uma série de tratamentos com hipnose – que haviam começado a voltar à moda naquele tempo –, segundo seus terapeutas, ela repentinamente produziu outra personalidade, alegre e sexualmente desinibida,

com gosto pronunciado pela bebida e pela dança, personalidade que reivindicava a responsabilidade pelo comportamento incomum da paciente.

O caso foi aparentemente resolvido após a separação do marido, quando surgiu uma terceira personalidade, sensual porém sensível, que se lembrava de uma série de ocorrências violentas que Eva havia aparentemente testemunhado quando criança (Thigpen e Checkley 1954). Apesar de seus médicos afirmarem que esses traumas da infância é que haviam provocado seu estado de saúde, existe pouca evidência de que essa teoria da causa haja realmente deslanchado a onda de casos auto-diagnosticados que surgiu depois que a história se propagou. As pessoas, especialmente as mulheres, achavam convincente o comportamento de Eva no romance porque suas personalidades conflitantes encarnavam dramaticamente a incômoda condição social e sexual em que muitas se encontravam naquele tempo de prosperidade que se seguiu à Segunda Guerra Mundial. Em outras palavras, o caso de Eva apresentava uma nova linguagem de aflição através da qual as pessoas podiam negociar, de modo plausível, sofrimentos subjetivos psico/sociais bem reais por meio de um distúrbio mental (Littlewood e Lipsedge 1985; Simons e Hughes 1984).

Apesar de muitas mulheres se identificarem imediatamente com a doença de Eva, em regra os terapeutas trataram a primeira leva de múltiplos auto-diagnosticados que se apresentaram nos meios clínicos com circunspeção. Diferentemente de Eva, a maioria das mulheres que demonstravam *alter* personalidades na terapia foram desestimuladas a buscar tratamento e aconselhadas a assumir sua responsabilidade por aquelas manifestações estranhas. As *alter* personalidades foram tratadas como caricaturas simbólicas que representavam aspectos desaprovados do eu psicológico daquelas pacientes. Além do mais, instruiu-se as pessoas que interagem com essas mulheres – tanto dentro como fora do meio clínico – a ignorar suas *alter* personalidades e a focar sua atenção no ser humano integral. Somente em meados dos anos 70 – depois que um vínculo aparente entre distúrbios de múltipla personalidade e maus tratos na infância (ainda que esquecidos) ter sido graficamente ilustrado na obra da romancista e feminista Flora Reta Schreiber, *Sybil*, e no premiado telefilme de mesmo título – as *alter* personalidades emergiram como atores clínicos e sociais (Schreiber 1973).

Maus tratos na infância: entre a medicina e a política

Filósofo, Ian Hacking argumenta que a expressão pública da experiência subjetiva de multiplicidade psicológica – isto é, de perder-se e de ser controlado ou assumido por uma entidade exterior – sempre exige um “hospedeiro” cultural (Hacking 1995). Em outras palavras, como na possessão por espíritos, a incorporação de *alter* personalidades é um mecanismo cultural estabilizador que permite

que comunidades traduzam conflitos potencialmente desastrosos dentro de limites sociais convencionais valorizados onde podem ser examinados com segurança (Littlewood e Lipsedge 1997). No fim do século XX, o distúrbio de múltipla personalidade surgiu como meio privilegiado através do qual as preocupações sociais com a violência sexual contra crianças podiam se expressar.

Historicamente, os maus tratos pelos pais e a negligência eram vistos como consequência deplorável, mas inevitável, da carência socioeconômica. Todavia, em 1962, tais persistentes problemas sociais foram redefinidos como distúrbios médicos passíveis de diagnóstico, tratamento e prevenção: a Síndrome da Criança Agredida. Em artigo que marcou época, um grupo de pediatras norte-americanos apresentou evidências médicas irrefutáveis demonstrando que uma importante proporção de crianças atendidas nos serviços de emergência dos hospitais em razão de ferimentos supostamente provocados por acidentes haviam sido na realidade atacadas por quem delas tomava conta (Kempe et al. 1962). Dado que os agressores, na amostra pesquisada, muitas vezes tinham uma boa educação e estabilidade financeira, os autores chegaram à conclusão de que os maus tratos a crianças não eram um subproduto da pobreza ou de baixa inteligência, e sim que fatores psiquiátricos eram provavelmente de primeira importância na patogênese do distúrbio. Nos anos seguintes, a rápida disseminação dessa descoberta pelos meios de comunicação de massa propiciou o surgimento de um dinâmico setor socioeconômico especializado na proteção à infância (Scheper-Hughes e Stein 1987).

No início dos anos 70, no mesmo momento em que uma reação institucional organizada começava a formar-se para o problema, agora medicalizado, de maus tratos às crianças, uma segunda série de questões sociais, ainda mais prementes, foi levada ao conhecimento do público nos Estados Unidos: o incesto e a agressão e exploração sexuais de mulheres e crianças. Mas, ao contrário do problema da violência contra as crianças, a agressão sexual foi inicialmente apresentada como um problema político, por ativistas feministas que começaram a organizar abrigos para mulheres vítimas de estupro e/ou violência doméstica (Armstrong 1994). A primeira análise teórica da agressão sexual a crianças no ambiente familiar como uma prática difundida com antecedentes de aceitação social foi apresentada em 1971 por Florence Rush, assistente social de uma casa para moças dependentes e abandonadas, em um encontro científico de dois dias sobre o problema do estupro, organizado pela Liga das Feministas Radicais de Nova York. Citando estatísticas da Sociedade Humana Americana sobre crimes sexuais contra crianças – que revelaram que 97% dos agressores eram homens e 90% de suas vítimas eram do sexo feminino – Rush afirmou que a agressão sexual na família de crianças do sexo feminino por homens era o pivô do poder masculino sobre as mulheres. Os homens foram acusados de coagir suas vítimas ao silêncio colocando a culpa pelos estupros de crianças no comportamento

supostamente sedutor das vítimas. Além disso, Rush afirmou que a realidade da agressão sexual incestuosa vivida pelas mulheres era contornada e deformada pela prática psiquiátrica que rejeitava as revelações das vítimas como sendo fantasias históricas, adotando-se livremente o mito psicanalítico do consentimento – isto é, que as mulheres querem conquistar um homem, ou ter um pênis (Rush 1971, 1980).

A análise de Rush foi efusivamente endossada por militantes feministas que estimularam as vítimas adultas de agressão sexual na infância a falar publicamente, e exigiram que essas “sobreviventes” fossem aceitas como testemunhas válidas das suas experiências na infância e que seus supostos agressores fossem presos, julgados, condenados e encarcerados (Armstrong 1994). A reação das mulheres à avaliação feminista foi imediata e avassaladora. Nos meses seguintes, o véu da vergonha que havia escondido o espinhoso problema do incesto foi arrancado. Enquanto multidões de mulheres até então caladas e agora enraivecidas acorriam a jornais, revistas e programas de entrevistas no rádio e na televisão com seus relatos emocionalmente penosos sobre incestos, a atitude do público evoluía rapidamente. Em meados dos anos 70, a agressão sexual havia substituído a agressão física como o que era visto como mais sério problema social enfrentado pelo país.

A iniciativa feminista despertou eficazmente a consciência do público sobre o incesto e levou o Congresso, em 1974, a legislar que a “omissão em relatar agressão sexual suspeita” era crime segundo as leis federais sobre violência contra crianças. Apesar disso, sua exigência de que a justiça agisse baseada simplesmente nos relatos diretos feitos por adultos sobreviventes de vitimização na infância sofreu de uma ausência fatal de realismo político e histórico. As mulheres logo descobriram que, se falar de agressão sexual infantil era tolerado e mesmo estimulado, agir sobre essa questão não o era. Quando adultos sobreviventes tentaram obter reparações por crimes de que alegavam haver sido vítimas na infância – mesmo quando surgiam provas em seu favor – as limitações legais existentes geralmente os impediam de levar seus agressores ao tribunal. Considerando o contexto social particular, o muito divulgado caso de Sybil, publicado em 1973, forçaria muitas feministas a rever sua animosidade original em relação à classe psicoterapêutica.

A face velada da agressão sexual

Diferentemente das sobreviventes politicamente ativas, que começaram falando de experiências traumáticas da primeira infância que nunca haviam esquecido, Sybil, ao começar a psicoterapia, não tinha conhecimento de haver sofrido violência. Apenas após meses de tratamento intensivo – que incluía hipnose e barbitúricos – sua terapeuta, Cornelia Wilbur, conseguiu ter acesso a

suas 16 *alter* personalidades – que tinham uma lembrança clara – e reconstituir lentamente a história da infância de Sybil e da grotesca violência física e sexual cometida por sua mãe, mentalmente perturbada. Paradoxalmente, para muitas militantes feministas e especialistas em violência contra crianças, assim como para o grande público, o fato de revistas de psiquiatria recusarem-se sistematicamente a publicar o relato clínico do caso pela Dra. Wilbur – sob a alegação de que as descrições espetaculares da paciente pareciam haver sido bastante influenciadas pela atitude da médica – efetivamente confirmara a veracidade do relato. Em decorrência disso, foi a versão sensacionalista de Schreiber que consagrou publicamente os “múltiplos” como o sobrevivente paradigmático de violência sexual infantil e, para grande número de ambiciosos psiquiatras, consagrou Sybil como modelo pelo qual todos os outros casos de personalidade múltipla seriam compreendidos e avaliados (Putnam 1989).

Apesar de, a nível mundial, a maioria dos psiquiatras continuar a ignorar a síndrome, a partir do fim dos anos 70, nos Estados Unidos, o interesse clínico pelo DPM começou a crescer amplamente em resposta aos esforços de um pequeno grupo de psiquiatras e hipnoterapeutas muito motivados, incluindo a Dra. Wilbur. Considerando pesquisas estatísticas que, por um lado, mostravam que a capacidade de transe hipnótico era distribuída proporcionalmente em toda a população, e, por outro, indicavam que centenas de milhares de mulheres eram vítimas de violência física e sexual na infância, concluíram que com toda probabilidade existia um número enorme de múltiplos não diagnosticados na população psiquiátrica, em tratamento ou não. Membros daquele grupo logo se firmaram como *experts* e começaram a elaborar instrumentos e técnicas que podiam ser utilizados para identificar “múltiplos” até então mal diagnosticados e para acessar suas *alter* personalidades dissimuladas (Greaves 1984). Repercutiram suas experiências clínicas tanto através de um informativo nacional, *Memos in Multiplicity*, que estampava mais de 300 interessados assinantes, como através de uma oficina aberta ao público organizada na conferência anual da Associação Psiquiátrica Americana.

Em 1980, viram seus esforços recompensados quando aquela Associação decidiu eliminar o diagnóstico notoriamente vago e ostensivamente misógeno de neurose histérica, reassociando os sintomas psicológicos mais importantes antes vinculados a essa síndrome a um distúrbio dissociativo, autônomo, o DPM. A nova entidade de diagnóstico derivava da descrição da histeria, do século XIX, mas de modo claro era politicamente correta na medida em que não se mencionava as bem-conhecidas características dos histéricos, como amnésia e vulnerabilidade à sugestão e à confabulação (Janet 1907). Além disso, ao contrário dos histéricos, que muitas vezes eram vistos como degenerados mentais, os múltiplos do fim do século XX eram descritos como criativos, virtuosos psicológicos que utilizavam sua extraordinária capacidade de auto-hipnose como

defesa eficaz contra agressões infantis (p.ex., Wilbur 1984). Apesar dessas pacientes supostamente sofrerem de fortes distúrbios mentais, eram aclamadas como heroínas dentro e fora dos meios clínicos. Por exemplo, em seu livreto *United We Stand: A Book for People with Multiple Personalities*, a psicóloga e especialista em violência sexual Dra. Eliana Gil (1990) considerava que a “multiplicidade não é uma forma de doença mental” e aconselhava aos seus leitores que pudessem pensar que eram múltiplos que “ser um múltiplo era um dom que permitia sobreviver. Nem todos podem se tornar múltiplos; aqueles que podem se tornar múltiplos são mais sortudos”. O *status* social singular concedido aos múltiplos permitiu que membros de um segmento emergente dos profissionais de medicina mental se estabelecesse como mediadores privilegiados e avalistas da legitimidade dos relatos dos adultos sobreviventes de agressão física incestuosa na infância. Até o fim do decênio, mais casos de múltipla personalidade haviam sido diagnosticados nos Estados Unidos do que em toda a história da psiquiatria.

A criação do super-múltiplo

Quando se permite que um modelo teórico de psicopatologia se libere dos dados clínicos e seja determinado basicamente por imperativos sociopolíticos, sua implementação no meio clínico, inevitavelmente, terá ramificações sociais, políticas e legais profundas, muitas vezes inesperadas (Fulford 1996). Os teóricos da personalidade múltipla freqüentemente pretendem que os cientistas sociais injustamente privilegiaram o distúrbio em suas críticas, alegando que enquanto satisfizerem os padrões diagnósticos profissionais de validade e confiabilidade, esse distúrbio deve ser encarado como qualquer outro distúrbio psiquiátrico (Ross 1996). No entanto, tanto as revistas científicas como os numerosos meios de comunicação de massa que tratavam dos múltiplos e dos seus terapeutas no fim dos anos 70 e início dos 80, demonstram que, desde o início, a personalidade múltipla não só foi percebida como um distúrbio singular, mas que assim era apresentada pelos especialistas.

De acordo com o caráter puramente descritivo do manual DSM-III, como regra geral, as características que definem distúrbios específicos não mencionam a etiologia. Mas, no caso do DPM, era explicitamente afirmado que “a violência na infância e outras formas de trauma emocional grave na infância podem ser fatores predisponentes.” A sugestão do DSM-III – de que pessoas que demonstram ou vêm a demonstrar subpersonalidades como resultado de terapia hipnótica muitas vezes são vítimas de crimes – repercutiu nas publicações clínicas e especializadas da época. Em 1982, vários dentre os principais teóricos do distúrbio foram citados em artigo publicado no *Journal of Psychiatry & Law*. Quando perguntados se os tribunais poderiam considerar o DPM como prova de que

tinha havido violência contra a criança, Cornelia Wilbur, médica de Sybil, declarou sem hesitar que “sim, múltipla personalidade é prova de violência na infância”. Apesar de alguns especialistas concederem que o distúrbio podia ser desencadeado por outras formas de trauma, a maioria concordava com o pesquisador do National Institute of Mental Health, Dr. Frank Putnam, segundo quem “a personalidade múltipla é de fato um distúrbio psiquiátrico que tem uma causa relativamente específica, a violência sexual incestuosa, e começa na infância.” (Elliot 1982).

Em uma sociedade empenhada em erradicar a violência sexual contra crianças, a importância do consenso aparente entre os médicos especialistas de que tanto o diagnóstico de subpersonalidades como os relatos desses pacientes podiam, plausivelmente, ser uma prova criminal, aceitável por um tribunal, não pode ser subestimada. Paradoxalmente, apesar da introdução do manual DSM-III cuidadosamente lembrar aos clínicos que “é comum o conceito errado segundo o qual a classificação dos distúrbios mentais também classifica as pessoas, quando na realidade o que se classifica são os distúrbios que as pessoas têm”, ao associar o desenvolvimento da multiplicidade psicológica com a violência experimentada na infância, os especialistas que definiram o DPM ao mesmo tempo transformaram os múltiplos em uma categoria diferente de pessoas (Gil 1990), sugerindo que – na medida em que eram testemunhas sobreviventes de traumas indizíveis – suas *alter* personalidades mereciam reconhecimento social, individual e talvez até mesmo legal (Slovenko 1991; Saks 1992).

As pessoas interiores

O manual DSM-III define personalidade como uma unidade psicológica complexa, inteiramente integrada, com lembranças, padrões de comportamento e relacionamentos sociais próprios, os quais determinam a natureza das ações do indivíduo quando essa personalidade é dominante. Apesar dessa definição lacônica ser bastante consistente com as descrições das duplas personalidades dos histéricos, ela deturpou fortemente os fenômenos relatados pela mídia dos Estados Unidos nos anos 80 (APA 1980). Por exemplo, em 1983, quando o programa de documentários de grande audiência na televisão, *20/20*, pôs no ar uma edição sobre personalidade múltipla, iniciou com a entrevista de uma jovem que dizia ser uma dona de casa de 32 anos, mãe de três filhos. Logo depois o apresentador anunciou que “ela tem, segundo seu médico, 100 personalidades diferentes” (American Broadcasting Co. 1983).

O número astronômico de personalidades nesse caso sugeria que havia forte discrepância entre os fenômenos que o terapeuta da paciente qualificava como personalidade e os fenômenos descritos no DSM-III. Apesar dos céticos logo apontarem que nesse caso simplesmente não havia como um clínico encon-

trar tantas unidades psicológicas complexas totalmente integradas, no decorrer da terapia, o caso foi amplamente aceito como autêntico e representativo, pois o médico da paciente, que a acompanhara durante a entrevista, era Richard Kluft, o especialista mais conhecido desse campo. Nos anos seguintes, praticamente todo documentário na televisão e artigos de jornais e revistas que tematizaram esse distúrbio apresentaram uma ou mais autoridades clínicas reconhecidas junto com um ou mais múltiplos, cada um relatando 30 ou mais personalidades, e todas declarando haver sofrido bárbaras violências na infância.

A partir do fim dos anos 80, os especialistas passaram a culpar publicamente os meios de comunicação pelo enfoque sensacionalista, lembrando que apesar do número médio (e mediano) de personalidades diferentes haver aumentado substancialmente desde o fim dos anos 70, os pacientes que mostravam centenas de personalidades eram a exceção e não a regra (Goff e Simms 1993). Ironicamente, foram esses mesmos clínicos, e não jornalistas, que de fato escolheram os pacientes extraordinários apresentados à mídia. E não foram jornalistas mas a própria Cornelia Wilbur quem explicou pacientemente aos telespectadores que “ao contrário da esquizofrenia – onde a separação se passa entre como você se sente e o que você pensa – na personalidade múltipla não há uma cisão em nenhuma das personalidades, todas são um todo perfeito, mas são pessoas completamente separadas.” (American Broadcasting Co. 1983). Além disso, gravações de conferências e artigos nominalmente científicos apresentados em seminários profissionais no decorrer dos anos 80 mostram que, se super múltiplos com centenas de personalidades podem não ser representativos do fenômeno clínico, invariavelmente eram apontados como exemplares por especialistas reconhecidos (Sixty Minutes 1985; Braun 1984).

Durante os anos 80, pesquisas clínicas revelaram que, na época do diagnóstico, o número médio de personalidades dos múltiplos era de 2,5. Somente durante o tratamento a média subia para 15. Os críticos dos diagnósticos declararam que isso sugeria uma correlação provável entre o número crescente de personalidades e o próprio processo de tratamento. Pesquisadores experimentais – que haviam observado indivíduos muito hipnotizáveis e se alarmado com o aumento súbito tanto do número de pessoas diagnosticadas como múltiplos quanto do número de personalidades que os médicos afirmavam haver observado nesses pacientes – chamaram a atenção para o fato de muitos dos novos casos estarem sendo produzidos iatrogenicamente. Apesar de reconhecerem que pessoas altamente dissociativas têm a característica de rejeitar sua responsabilidade pessoal por sentimentos, desejos e comportamentos que lhes parecem inaceitáveis – alegando amnésia ou controle por uma força exterior –, lembraram que os terapeutas que legitimam as experiências subjetivas desses indivíduos (sugerindo que outros “eus” são na realidade responsáveis por sua situação) estão na verdade reificando as tendências psicológicas de seus pacientes. Além disso,

notaram que, quando se diz a pacientes muito aflitos que eles não são responsáveis pelo comportamento de seus outros “eus” e que a cura depende da descoberta desses outros “eus” pelo médico, como indivíduos separados, tais pacientes podem facilmente ser induzidos a atribuir “nomes” a seus sentimentos, comportamentos e lembranças que desejam negar, convertendo assim sua experiência subjetiva de multiplicidade psicológica em experiência objetiva de multiplicidade socialmente validada (Orne e Bauer-Manley 1991; Frankel 1990).

Todavia, os proponentes do Distúrbio da Personalidade Múltipla rejeitaram unanimemente a sugestão de seus colegas experimentais – de que suas técnicas terapêuticas haviam afetado substancialmente o comportamento de seus pacientes – com o argumento de que pesquisas dos especialistas que trataram de múltiplos haviam revelado uma correlação entre a quantidade e a qualidade de traumas da infância relatados por pacientes, por um lado, e o número de personalidades e a complexidade dos sistemas de personalidade exibidos, por outro lado (Putnam 1989). Apesar dos incidentes específicos que esses pacientes rememoravam na terapia nunca terem sido realmente corroborados por pesquisas independentes, considerando que alguns múltiplos conseguiram provar documentalmente que tinham sido vítimas de violência na infância, os clínicos deduziram que todas as lembranças resgatadas por todos os múltiplos eram historicamente corretas (Coons e Milstein 1986). Em consequência, os especialistas levantaram a hipótese que, do mesmo modo que se pode classificar violência contra crianças segundo uma escala graduada que reflete frequência e intensidade, as seqüelas psicológicas de traumas de infância podem ser dispostas numa escala dissociativa paralela, tendo o distúrbio de múltipla personalidade como manifestação mais severa (Ross 1991). Em outras palavras, os múltiplos que mostravam mais personalidades eram apenas indivíduos psicologicamente dotados que haviam sofrido mais violências.

Durante o século XIX, os médicos reconheceram que as subpersonalidades históricas eram geralmente desencadeadas por experiências traumáticas. Todavia, declaravam que o foco do tratamento devia ser a degeneração nervosa preexistente que tornava esses pacientes muito vulneráveis a qualquer tipo de trauma. Ao contrário, os médicos do século XX que tratam de múltiplos concentraram seus esforços quase exclusivamente em ajudar os pacientes a rememorar e resumir as experiências traumáticas que haviam ostensivamente esquecido (Herman 1992). Em 1984, durante a primeira sessão plenária da 1ª Conferência Internacional sobre Personalidade Múltipla e Estados Dissociativos, o presidente da conferência, Dr. Bennett Braun, relatou o caso dramático que ilustrava graficamente a nova visão clínica sobre multiplicidade e personalidade psicológica, assim como as atitudes dos terapeutas em relação às lembranças resgatadas pelos pacientes. Segundo Braun, no momento do trauma as lembranças dos múltiplos são muitas vezes estilhaçadas em partes de comportamento, de afeto,

de sensação e de conhecimento que são em seguida codificadas por fragmentos separados da personalidade; isto é, personalidades parciais, unidirecionadas que só emergem uma vez para lidar com ocorrências catastróficas com as quais as *alter* personalidades integralmente formadas não podem lidar. Para ilustrar sua teoria, ele resumiu os procedimentos de tratamento que havia utilizado com um de seus "múltiplos polifragmentados".

Braun afirma que, com sua ajuda, a paciente "lembrou-se" de haver testemunhado uma briga entre seu pai e seu tio, quando ela tinha cinco anos. Ao começar o tratamento, a paciente não tinha lembrança do incidente. Sua queixa inicial era de lembranças recorrentes de ver um lampejo de luz, e dores de cabeça. Braun interpretou essas imagens como sendo lembranças somáticas. Ele explicou que durante a terapia, trabalhando a partir dessas imagens furtivas, ele havia ajudado a paciente a reconstruir a lembrança de haver visto a briga começando, de correr para o porão para fugir da cena, de ser seguida pelos homens que caíram embolados na escada, atrás dela; então se separaram e o pai pegou uma arma e matou o tio com um tiro. Segundo Braun, depois de haver feito contato com a outra personalidade da paciente, ele descobriu grupos de personalidades fragmentadas com um objetivo especial, algumas das quais haviam codificado o conhecimento de descer as escadas correndo, de ver o assassinato, etc.; outras haviam codificado a sensação de zumbido nos ouvidos, da visão de um lampejo; outras ainda, a sensação de medo e os comportamentos de descer as escadas correndo, de encolher-se de medo no escuro, de tremer. Braun descreveu o tratamento como consistindo em acessar cada um desses fragmentos, apreendendo ora um naco de conhecimento, ora um pedaço de comportamento, associando-os então com tal comoção e tal sensação, para produzir alguma memória. Ele afirmou haver utilizado esse processo repetidamente até que o relato final emergisse (Braun 1984).

Podia-se presumir que, dada a gravidade aparente do distúrbio de memória dessa paciente e o papel axial da paciente na reconstrução da narrativa, caberia a Braun precaver os médicos e os numerosos pacientes que assistiram a sua conferência de que, até confirmação por uma investigação criminal, a veracidade histórica da memória recuperada da paciente, segundo a qual seu pai era um assassino, devia ser considerada, na melhor hipótese, algo frágil. Mas Braun não agiu assim. Ainda que nunca tenha declarado que a lembrança era realmente verdadeira, não deu uma explicação alternativa que sugerisse a falsidade da lembrança. Durante os anos 80, todos os especialistas fizeram eco à confiança de Braun no relato de sua paciente. Tanto na literatura clínica como na grande imprensa, os múltiplos polifragmentados foram continuamente tratados como instrutores de seus médicos; modelos de coragem cujas histórias de vida dramáticas foram adotadas como narrativas morais relevantes.

A trilha acidentada rumo à guerra das memórias

Entre 1980 e 1986, o número de múltiplos diagnosticados na América do Norte passou de algumas centenas para vários milhares. Durante o mesmo período, mais de 400 *papers* clínicos, exposições, livros, artigos, programas de rádio e televisão, oficinas e seminários ocorreram, inclusive três importantes conferências internacionais (Greaves 1984). Todavia, apesar do novo diagnóstico parecer um sucesso retumbante, nos meios médicos em rápida expansão do campo do DPM, algumas tendências perturbadoras estavam surgindo. Quando foi publicado o DSM-III em 1980, havia um consenso entre os especialistas de que a ampla maioria dos múltiplos não diagnosticados são capazes de controlar suas outras personalidades inconscientes tão bem que não podem ser detectados, sendo vistos como possuidores de uma única identidade social. Mas paradoxalmente, depois que seus outros “eus” evasivos são detectados por médicos capacitados, esses mesmos especialistas afirmam que os múltiplos estão na verdade à mercê deles e por isso não podem ser responsabilizados pelo comportamento idiossincrático do paciente. Segundo essa teoria, amigos e parentes de múltiplos diagnosticados foram aconselhados a que, ao aparecerem as outras personalidades, estas deviam ser bem acolhidas, e suas necessidades próprias satisfeitas (Braun 1984, 1986, 1989a; Kluft 1985, 1991). Por exemplo, os maridos e namorados de múltiplos foram aconselhados a adaptar seu comportamento sexual a quem quer que surgisse na cama; programas especiais foram organizados para ajudar os filhos dos múltiplos a aprender a identificar as várias personalidades – e adaptar-se a elas – que repentinamente “aparecessem” em suas mães.

Em meados dos anos 80 os múltiplos e suas *alter* personalidades tinham se tornado participantes reconhecíveis no cotidiano da sociedade americana. Mas os críticos do diagnóstico continuavam insistindo em que havia evidência crescente de que o endosso incondicional do DSM-III à incorporação das *alter* personalidades como comportamento involuntário e doentio estava estimulando um número crescente de psiquiatras, psicólogos, assistentes sociais e mesmo conselheiros pastorais a diagnosticar indiscriminadamente um grande contingente de pessoas com conflitos psicológicos – que relatavam fortes tendências dissociativas, mesmo se não totalmente debilitantes – como se sofressem de forte distúrbio mental. Além disso, depois de diagnosticados, para maior aflição das famílias, em vez de apresentarem melhoras muitos desses pacientes começaram a desenvolver e solidificar identidades sociais primárias como múltiplos (Chu 1997). De fato, alguns múltiplos muito conhecidos realmente apareceram na mídia, exigindo que a sociedade reconhecesse que ser múltiplo era um estilo de vida legítimo, e que fossem autorizados a recusar tratamento, permanecendo múltiplos se assim desejassem (Chase 1987). Apesar dos partidários do diagnóstico insistirem que a aprovação social não podia explicar a geração inicial de

alter personalidades, alguns concederam que havia evidências de que ela podia prolongar o tempo de invalidez do paciente (Coons 1980).

Segundo a teoria inicial do DPM, esperava-se de um múltiplo e sua família que suportassem o esforço de conformar suas vidas às idiossincrasias de grande número de personalidades somente até que o terapeuta tivesse descoberto e tratado todas essas *alter* personalidades. Depois disso, essas *alter* personalidades seriam reunidas ou fundidas numa só personalidade, e a cura estaria efetivada. Todavia, os médicos descobriram que era mais difícil do que pensavam tratar os múltiplos diagnosticados (Coons 1986). Em meados dos anos 80, tornou-se claro que, apesar de alguns pacientes apresentarem um quadro estável, um número importante de múltiplos claramente em crise voltava ao tratamento, habitados por toda uma nova geração de *alter* personalidades. Para piorar as coisas, os médicos relataram que à medida que os pacientes crônicos produziam sucessivas gerações de *alter* personalidades, as lembranças horripilantes reveladas por essas entidades se tornavam cada vez mais perturbadoras e improváveis. Em 1986, uma pesquisa informal entre médicos reunidos na Conferência Internacional sobre Personalidades Múltiplas e Dissociação, em Chicago, revelou que quase 25% de todos os pacientes com diagnóstico de personalidade múltipla alegavam que aqueles que tomavam conta deles, na infância, não só eram agressores, mas satanistas organizados, que os sujeitavam a torturas rituais, orgias, estupros, abortos e canibalismo (Braun e Gray 1987).

A demonização da psicopatologia

A partir do início dos anos 70, os meios de comunicação populares dos Estados Unidos desenvolveram uma espécie de paixão por boatos relacionados com cultos satânicos. Uma variedade absurda de comportamentos religiosos, recreativos, desviantes e/ou criminosos – incluindo celebrações neo-pagãs, livrarias ocultistas, música *heavy metal*, os flamejantes rituais da Igreja de Satanás e assassinatos em série – eram mostrados como prova da existência de um violento satanismo. Alertados pelo forte proselitismo de um punhado de auto-nomeados *experts* em “seitas”, predominantemente fundamentalistas cristãos, e por um colorido grupo de antigos seguidores do diabo, devidamente arrependidos, súbitos surtos de crença na existência de sanguinários cultos satânicos em cidades rurais e comunidades suburbanas desencadearam manifestações de pânico moral (Carlson et al. 1989; Hicks 1990; Lyons 1970; Rivera 1988). Quando boatos de atividades satânicas surgiam numa comunidade, eram levados muito a sério pelas autoridades locais. As crianças eram retiradas das escolas enquanto a polícia, pressionada, organizava frenéticas buscas dos culpados pelo mal (Balch 1989; Victor 1989).

É curioso observar que médicos que tratavam de múltiplos crônicos não levaram em conta a possibilidade de que as horríveis lembranças de alguns de seus pacientes possam não ser relatos da própria experiência, e sim reflexos das ansiedades sociais em jogo. Pelo contrário, um número surpreendente de afamados especialistas em DPM e um grupo importante de terapeutas cristãos aceitaram os relatos de satanismo por parte da imprensa como prova evidente de que seus pacientes relatavam experiências reais (Braun 1988, 1989c; Greaves 1989; Padzer e Smith 1980; Sexton 1989; Summit 1987; Young 1988). Em vez de procurar falhas possíveis em suas teorias e em suas técnicas terapêuticas em conferências locais e nacionais sobre DPM e violência contra crianças, os médicos partidários dessas teorias e seus pacientes organizaram pequenas reuniões informais nas quais compartilhavam seu medo da ameaça satânica.

A introdução inesperada da questão satânica precipitou uma mudança radical na visão dos médicos quanto ao DPM. Autoridades reconhecidas como o Dr. Braun estimaram que – enquanto a multiplicidade comum era uma defesa psicológica natural contra agressões sexuais na infância – a prodigiosa “multiplicidade” exibida por múltiplos polifragmentados havia sido criada artificialmente e era mantida por sofisticados programadores do culto satânico (Braun 1989a, 1989b). A etiologia satânica do DPM foi meticulosamente detalhada em 1987 na Conferência Internacional sobre Personalidade Múltipla e Dissociação. Os autores descreveram o caso de uma paciente que, sustentavam eles, havia sido “programada” ritualmente para continuar a tradição de culto de sua família. Entre suas *alter* personalidades programadas, afirmaram haver descoberto um grupo delas altamente dedicadas aos rituais de culto. Também sustentaram que a paciente havia sido expressamente treinada para evitar a detecção de suas personalidades rituais por meio de: (1) camadas superpostas de outras personalidades, (2) por um “criador” de personalidades capacitado a “reciclar” personalidades, (3) por um “bloqueador-de-via” que tinha a função de impedir o surgimento de laços de confiança entre as numerosas personalidades e “forasteiros”, e finalmente, (4) por um intrincado mecanismo de autodestruição (Worrall e Stockman 1987). Essa notável descrição encontra ressonância em seis outros estudos apresentados por terapeutas trabalhando em clínicas do país.

A introdução dos conceitos de lavagem cerebral intencional, de controle da mente e de programação, assim como a ameaça de cultos de sangue conspiratórios, tiveram um impacto dramático na maneira como muitos médicos viam seus pacientes. Alguns chegaram à conclusão de que muitas, se não todas, das vítimas altamente traumatizadas de violência sexual na infância que haviam tratado eram na realidade robôs satânicos programados por lavagem cerebral, a espera das ordens de líderes postados atrás da porta do consultório (Hammond 1989; Beere 1989). Os temores dos médicos cujos pacientes haviam começado a resgatar lembranças de infância relativas a torturas rituais e mortes sacrificiais

se exacerbaram quando esses mesmos pacientes subitamente começaram a produzir *alter* personalidades “satânicas”, que relatavam voltar regularmente ao “Culto” para participar de rituais em andamento quando não estavam na terapia (Young 1988, 1989).

No início dos anos 80, cientes de sua obrigação legal de levar ao conhecimento das autoridades as suspeitas de violência contra crianças, muitos médicos comunicaram à polícia os relatos de tortura ritual, de sacrifícios humanos e animais e de canibalismo de seus pacientes “programados”. Inicialmente, essas alegações foram levadas muito a sério (Lanning 1989). Mas, quando investigações criminais repetidas deixaram de comprovar aquelas histórias extravagantes, em vez de se sentirem aliviados por seus pacientes não serem, com toda probabilidade, vítimas de canibais incestuosos e satânicos, os médicos se mantiveram inflexíveis (Sexton 1989). Reagiram ultrajados quando a polícia lembrou que – ao contrário do incesto, que pode ser muito difícil de comprovar pois muitas vezes a única evidência é a palavra de uma criança contra a de um adulto – as atividades descritas pelas supostas vítimas de cultos satânicos teriam necessariamente de deixar algum vestígio material; estupro em grupo, mutilação, assassinato e canibalismo são técnicas de proselitismo singularmente espalhafatosas (Lanning 1992). Paradoxalmente, para esses médicos e seus pacientes, a falta de provas materiais que provocava o ceticismo da polícia apenas constituía-se em sinal da extraordinária sofisticação das técnicas de lavagem cerebral e dos métodos de eliminação de indícios por parte do culto satânico. Insistiram que o fato de múltiplos – em tratamento em hospitais e clínicas particulares em todo o país – “relatarem” experiências similares, assim como as características que demonstravam a sinceridade das reações desses pacientes constituíam-se em “provas terapêuticas” da realidade dos cultos satânicos (Braun et al. 1989; Young et al. 1991). As autoridades eram rejeitadas, por serem incompetentes ou por estarem infiltradas pelos que perpetravam o mal; cientistas sociais que ousavam duvidar eram acusados publicamente de serem satanistas incógnitos (Hammond 1992).

A partir de meados dos anos 80, quando se aprofundava a distância entre crentes e céticos, os partidários da etiologia satânica do DPM começaram um forte *lobby* junto a seus colegas de profissão, organizando grande número de seminários de alto nível, abertamente para capacitar outros médicos a diagnosticar e tratar aquilo que agora se denominava violência ritual satânica. Mas, considerando o tema tratado e que a maioria desses seminários atraiu grande número de pessoas, uma revisão crítica tanto da forma como do conteúdo de muitos desses eventos supostamente científicos revelou que a validade do diagnóstico e das técnicas de tratamento ensinados dependiam de os pacientes haverem sido e continuarem a ser realmente vítimas de verdadeiros cultos sanguinários secretos. Em consequência, geralmente, a maioria das sessões dos

seminários era dedicada a persuadir os participantes da realidade da ameaça dos cultos satânicos (Mulhern 1990a, 1990b).

Os participantes dos seminários recebiam listas de indicadores satânicos, como imagens de símbolos, inscrições e objetos cerimoniais, descrições de orgias rituais e calendários de festividades satânicas (Braun e Sachs 1988; Braun 1989c; Gould 1988; Graham-Costain 1990; Kaye e Line 1987; Vickery et al. 1989; Young 1989). Especialistas representando instituições psiquiátricas afamadas, que levavam a sério a ameaça satânica, lembraram que mesmo presentes aparentemente inócuos, como conchas de animais marinhos, flores ou até cartões de cumprimentos, podiam ser detonadores pré-programados para o suicídio ou a auto-mutilação. Insistiam em que, apesar de sofisticadas medidas de segurança, tinham provas de que seus pacientes estavam sendo continuamente recontatados por agentes secretos do culto, que conspiravam para frustrar o progresso do tratamento (Braun et al. 1989; Braun e Sachs 1988; Young 1989).

No fim dos anos 80, o pânico satânico que havia começado a agitar os meios médicos explodiu nos meios de comunicação leigos (Raphael 1989; Rivera 1988; Winfrey 1989). A audiência dos programas diurnos de entrevistas ficava fascinada quando “múltiplos programados por cultos” contavam histórias de arrepiar sobre sangrentos rituais nos quais indigentes eram torturados e esfolados vivos e bebês eram mortos a punhaladas com cruzes invertidas ou jogados em piscinas cheias de piranhas (Multimedia 1989). Essas narrativas horripilantes inseriam-se no quadro de enormes conspirações que chegavam aos mais altos níveis do governo local, estadual e federal, de cabalas afins que se comunicavam por hieróglifos demoníacos e de “gatilhos” que podiam trazer de volta qualquer pessoa, de qualquer lugar, para o domínio dos cultos (Mulhern 1993).

A maioria dos cientistas sociais inicialmente descartou a ofensiva satânica da mídia como “lixo televisivo” até os supostos “sobreviventes” começarem a ser coadjuvados por seus médicos (Richardson et al. 1991). Depois que médicos com impressionantes títulos acadêmicos, aparecendo no horário nobre, começaram a criticar o sistema judicial por insistir que as horrendas lembranças recuperadas dos pacientes de psiquiatria deviam ser razoavelmente provadas antes que os acusados fossem condenados, o impacto potencial do espetáculo satânico tornou-se claro (Braun et al. 1989; Lloyd 1991). Durante os anos 80, com o apoio de seus médicos, adultos que haviam resgatado lembranças de incesto na infância utilizaram com sucesso o conceito de memória traumática dissociada – tal como exemplificada no DPM – para lançar bem sucedidas campanhas em 25 estados no sentido de mudar as leis que tratam da violência sexual contra crianças, com o objetivo de permitir a aplicação da “doutrina da descoberta tardia”. Essa regra permite que limitações legais não comecem a valer até que o queixoso tenha descoberto todos os fatos essenciais para a ação judicial; ou seja, até o momento das vítimas se lembrarem das experiências traumáticas

(Bickel 1991; Ernsdorff e Loftus 1993). Paradoxalmente, essas leis foram saudadas como uma vitória das vítimas de agressão sexual na infância mesmo se, na realidade, ainda impediam que a grande maioria dos adultos sobreviventes – que sempre tiveram lembrança das experiências da infância – processassem seus algozes. Isto dito, para consternação de muitos juristas e cientistas sociais, as novas leis efetivamente abriram as portas das cortes cíveis e criminais em todo o país para os “múltiplos programados pelo culto”.

Enquanto a civilização ocidental cambaleava às vésperas do terceiro milênio, nos Estados Unidos, os sacerdotes seculares da psiquiatria tinham conseguido despertar os demônios da baixa Idade Média (Cohen 1975; Mulhern 1991). Era incrível que ninguém parecesse notar a estranha semelhança entre a “prova terapêutica para agressão ritual satânica” do século XX e a “prova espectral de bruxaria” que havia sido utilizada para condenar 19 pessoas às galés e mais de cem à prisão em Salem, no estado de Massachusetts, em 1692. Quase trezentos anos depois das últimas fogueiras da Inquisição terem desaparecido num dos capítulos mais sinistros dos livros de história, processos fundados em “provas espectrais terapêuticas” voltavam a surgir. Desta vez os acusados eram trabalhadores diaristas, pais divorciados apanhados em audiências sobre custódia e pais já idosos de mulheres de meia idade cujas *alter* personalidades “se lembraram” e reviveram, com a ajuda do terapeuta, sua participação numa variação “high-tech” do abominável sabá das bruxas.

No início, quando a febre satânica crescia nos tribunais, após ouvirem peritos médicos explicarem o mecanismo da memória traumática dissociativa, alguns júris acharam convincentes as horripilantes alegações dos múltiplos e decidiram em seu favor (Lachnit 1991). Todavia, quando centenas de múltiplos, seus pais e seus terapeutas começaram a disputar nos tribunais em todo o país, assim como na onipresente mídia, a falta de provas materiais começou a levantar sérios problemas. Embora os sobreviventes do satanismo e seus defensores apresentassem uma multidão de teorias estranhas para explicar porque tantos assassinatos e tanto caos tinham passado despercebidos, enquanto o número de acusados continuou a crescer, aos assediados críticos do DPM e da violência ritual satânica juntaram-se cientistas sociais, juristas, profissionais da área médica e feministas, que notaram vigorosamente que a aceitação sem exame crítico das lembranças recuperadas dos múltiplos começava a ameaçar a integridade da psicoterapia e também todo o movimento de proteção à infância (Richardson et al. 1991).

Em junho de 1994, em reação à crise crescente, a Associação Médica Americana (AMA) adotou uma resolução que criava novas diretrizes sobre métodos de ativação da memória, utilizados nos casos de possível violência sexual na infância. As diretrizes declaram: a AMA considera que a técnica de “ativação da memória” no campo da violência sexual infantil está eivada de

problemas de potencial má aplicação (AMA 1994). A decisão também solicitou que o Conselho de Assuntos Científicos pesquisasse as questões relacionadas com ativação da memória. Um ano depois, em sua quarta edição do manual de diagnóstico e estatística de distúrbios mentais, a Associação Psiquiátrica Americana (APA) revisou o conceito e deu novo nome ao DPM, agora Distúrbio de Dissociação da Identidade, reconhecendo formalmente que pessoas passíveis de novo diagnóstico eram de fato muito hipnotizáveis e vulneráveis à sugestão, e que as lembranças traumáticas que esses pacientes resgatavam na terapia deviam ser avaliadas com prudência (APA 1995).

Quase tão rapidamente como havia começado, o pânico satânico dos anos 90 começou a arrefecer. Com os demorados processos sendo examinados nos tribunais de apelação, a mídia perdeu interesse na questão. Apesar de jamais se ter conclusivamente evidenciado que alguém houvesse algum dia abusado de uma criança em nome de Satanás, diante da ameaça de desintegração social, até muitos dos psico-demonólogos bem intencionados tiveram de reconhecer que, à semelhança dos diabólicos sabás da alta Idade Média, a violência ritual satânica era uma narrativa – e não uma realidade – que destruía a vida e custara a reputação de centenas de vítimas inocentes.

Referências bibliográficas

- AMA (American Medical Association). (1994), *AMA Policy Compendium*, 1994 Policy 515.978.
- AMERICAN BROADCASTING COMPANIES, Inc. (1983), 20/20 : *The People Inside Me*. Denver, CO: Journal Graphics, Inc.
- ANGEL, R. e THOITS, P. (1987), "The impact of culture on the cognitive structure of illness". *Culture, Medicine and Psychiatry*, 11:465-494.
- APA (American Psychiatric Association). (1980), *Diagnostic and Statistical Manual (DSM-III)*. Washington, D.C.: American Psychiatric Association.
- APA (American Psychiatric Association). (1994), *Diagnostic and Statistical Manual (DSM-IV)*. Washington, D.C.: American Psychiatric Association.
- ARMSTRONG, L. (1994), *Rocking the Cradle of Sexual Politics: What happened when women said incest*. New York: Addison-Wesley Publishing Company.
- BALCH, R. (1989), "The social construction of satanism: a case study of the rumor process". Documento apresentado na reunião anual da Society for the Scientific Study of Religion.
- BEERE, D. (1989), "Satanic programming designed to undercut therapy". *Sixth International Conference on Multiple Personality/ Dissociative States*. Alexandria, VA: Transcrição de áudio: VIIIa-512.
- BICKEL, L. (1991), "Tolling the statue of limitations in actions brought by adult survivors of childhood sexual abuse". *Arizona Law Review*, 33:427.
- BOWMAN, E. (1996), "A global update on the field of dissociative disorders". Discurso do presidente na ISSD 13th International Fall Conference on Dissociative Disorders, San Francisco.
- BRAUN, B. (1984), *Dissociative disorders - 1984: Proceedings of the First International Conference on Multiple Personality/ Dissociative States*. Chicago, IL: Department of Psychiatry, Rush University.
- BRAUN, B. (1986), "Issues in the psychotherapy of multiple personality disorder". In B. Braun (org.). *Treatment of Multiple Personality* Washington, D.C.: American Psychiatric Press, Inc.

- BRAUN, B. (1988), Apresentação sem título. Workshop on Identification and Treatment of Victims of Ritual Cult Abuse. *Fifth International Conference on Multiple Personality/ Dissociative States*. Gravação particular.
- BRAUN, B. (1989a), "Psychotherapy of the patient with dissociative disorder". *Psychiatric Clinics of North America*. 12:307-325. Washington, D.C.: American Psychiatric Press, Inc.
- BRAUN, B. (1989b), "Psychology and brain chemistry in the programming of human beings". *Sixth International Conference on Multiple Personality/Dissociative States*. Alexandria, VA: Transcrição da fita II-512.
- BRAUN, B. (1989c), "Ritualistic Abuse and dissociation, believing the unbelievable". *Orange County Conference on Multiple Personality and Dissociation*. Garden Grove, CA: InfoMedex: B158-9a/b.
- BRAUN, B. e GRAY, G. (1987), "Report on the 1986 MPD questionnaire - MPD and cult involvement". *Fourth International Conference on Multiple Personality/ Dissociative States*. Alexandria, VA: Transcrição de áudio Va-383-87.
- BRAUN, B. e SACHS, R. (1988), "Recognition of possible cult involvement in MPD patients". *Fifth International Conference on Multiple Personality/Dissociative States*. Alexandria, VA: Transcrição de áudio IVd-436.
- BRAUN, B., GOODWIN, J., GOULD, K., HAMMOND, D., KLUFT, R., SACHS, R., SUMMIT, R., e YOUNG, W. (1989), *Ritual Child Abuse: A Professional Overview*. Ukiah, California: Cavalcade Productions.
- CARLSON, S., LARUE, G., O'SULLIVAN, G., MASCHKE, A.A., e FREW, D.H. (1989), *Satanism in America*. Buffalo, N.Y.: CSER.
- CHASE, T. (1987), *When Rabbit Howls*. Nova Iorque: E.P.Dutton.
- CHU, J. (1997), "President's message". In: C. Courtois (org.). *The International Society for the Study of Dissociation News*. 15(2):2.
- COHEN, N. (1975), *Europe's Inner Demons*. Nova Iorque: Basic Books Inc.
- COONS, P. (1980), "Multiple personality: Diagnostic considerations". *Journal of Clinical Psychiatry*. 41(10):330-336.
- COONS, P. (1986), "Treatment progress in 20 patients with multiple personality disorder". *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 174(12):715-721.
- COONS, P. e MILSTEIN, V. (1986), "Psychosexual disturbances in multiple personality: characteristics, etiology and treatment". *Journal of Clinical Psychiatry*, 47:106-110.
- DOUGLAS, M. (1995), "The cloud god and the shadow self". *Social Anthropology*, 3(2):83-94.
- ELLIOT, D. (1982), "State intervention and childhood multiple personality disorder". *The Journal of Psychiatry and Law*, 10:441-456.
- ERNSDORFF, G. e LOFTUS, E. (1993), "Let sleeping memories lie? Words of caution about tolling the statue of limitations in cases of memory repression". *The Journal of Criminal Law and Criminology*, 84(1):129-174.
- FRANKEL, F. (1990), "Hypnotizability and dissociation". *The American Journal of Psychiatry*, 147(7):823-829.
- FREUD, S. (1955), *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* - Vol. 2(3). Londres: Hogarth Press.
- FULFORD, K. (1996), "Extending the limits of tolerance". In: Dinesh Bhugra (ed.). *Psychiatry and Religion*. Londres: Routledge.
- GIL, E. (1990), *United We Stand: A book for people with multiple personalities*. Walnut Creek, CA: Launch Press.
- GOFF, D. e SIMMS, C. (1993), "Has multiple personality disorder remained consistent over time?". *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 181(10):595-605.
- GOULD, C. (1988), Signs and Symptoms of Ritualistic Child Abuse. Apostila.
- GRAHAM-COSTAIN, V. (1990), "The use of Play Therapy with Child and Adult Survivors of Ritual Abuse". *Annual Orange County Conference on Multiple Personality and Dissociation*. Garden

- Grove, CA: InfoMedex: C153-21.
- GREAVES, G. (1984), "Editorial". *International Society for the Study of Multiple Personality Newsletter*, 2(2):4.
- GREAVES, G. (1989), "A cognitive-behavioral approach to the treatment of MPD ritually abused satanic cult survivors". *Sixth International Conference on Multiple Personality/ Dissociative States*. Alexandria, Va: Transcrição de áudio IVa-512.
- HACKING, I. (1992), "The self-vindication of the laboratory sciences". In: A. Pickering (org.). *Science and practice and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- HACKING, I. (1995), *Rewriting the Soul*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- HAMMOND, D. (1989), "The 'Manchurian Candidate': antisocial uses of hypnosis & brainwashing in satanic cults". *Sixth International Conference on Multiple Personality/Dissociative States*. Alexandria, Va: Transcrição de áudio Vlb-512.
- HAMMOND, D. (1992), "Clinical hypnosis in the treatment of multiple personality disorder". *Fourth Annual Eastern Regional Conference on Abuse and Multiple Personality*. Alexandria, VA: Transcrição de áudio 37-742-92abcd.
- HERMAN, J. (1992), *Trauma and Recovery*. Nova Iorque: Basic Books.
- HICKS, R.D. (1990), "Police pursuit of satanic crime, part II: the satanic conspiracy and urban legends". *Skeptical Inquirer*, 14:378-390.
- JANET, P. (1907), *The Major Symptoms of Hysteria*. Nova Iorque: Macmillan.
- KAYE, M. e KLINE, L. (1987), "Clinical Indicators of Satanic Cult Victimization". *Sixth International Conference on Multiple Personality/Dissociative States*. Alexandria, VA: Transcrição de áudio Vlb-383.
- KEMPE, C., SILVERMAN, F., STEELE, B., DROEGEMUELLER, W. e SILVER, H. (1962), "The battered-child syndrome". *The Journal of the American Medical Association*, 181:17-24.
- KLUFT, R. (1985), "The natural history of multiple personality disorder". In: R. Kluft (org.). *Childhood Antecedents of Multiple Personality*. Washington, D.C.: American Psychiatric Press.
- KLUFT, R. (1991), "Clinical presentations of multiple personality disorder". *The Psychiatric Clinics of North America*, 14(13):605-630.
- LACHNIT, C. (1991), "Satan trial jurors rule for 2 sisters". *The Orange County Register*, 13:3.
- LANNING, K. (1989), "Gaining Insights into the Complexity of Ritualistic Abuse". *The Eighth National Conference on Child Abuse and Neglect*. Fita #28.
- LANNING, K. (1992), *Investigator's guide to allegations of 'ritual' child abuse*. Quantico, VA: National Center for the Analysis of Violent Crime.
- LITTLEWOOD, R. (1996), *Reason and Necessity in the Specification of the Multiple Self*. Londres: The Royal Anthropological Institute.
- LITTLEWOOD, R. e LIPSEGE, M. (1985), "Culture-bound syndromes". In: K. Granville-Grossman (org.). *Recent Advances in Clinical Psychiatry:4*. Edimburgo: Churchill-Livingstone.
- LITTLEWOOD, R. e LIPSEGE, M. (1997), "Psychopathology and its public sources: from a provisional typology to a dramaturgy of domestic sieges". *Anthropology and Medicine*, 4(1):25-43.
- LLOYD, D.W. (1991), "Ritual Child Abuse: Where do we go from here?" *Children's Legal Rights Journal*, 12:13-18.
- LYONS, A. (1970), *The Second Coming*. Nova Iorque: Dood, Mead & Company.
- MULHERN, S. (1990a), "Training Seminars in Satanic Ritual Abuse". *Seventh International Conference on Multiple Personality/Dissociative States*. Chicago, 9 a 11 de novembro.
- MULHERN, S. (1990b), "Ritual Abuse: Defining a Syndrome vs. Defending a Belief". *International Congress on Child Abuse and Neglect*, Hamburgo, 2 a 6 de setembro.
- MULHERN, S. (1991), "Satanism and Psychotherapy: A rumor in search of an inquisition". In: Richardson, Best e Bromley (orgs.). *The Satanism Scare*. Nova Iorque: Aldine de Gruyter..
- MULHERN, S. (1993), "Souvenirs du sabbat au XXème. siècle: la démonisation de la psychothérapie".

- In: *Le Sabbat des Sorciers en Europe (XVème-XVIIIème. Siècles)*. Paris: Editions Jérôme Millon.
- MULTIMEDIA ENTERTAINMENT. (1989), *Sally Jessy Raphael: Baby Breeders*. Nova Iorque: Journal Graphics, Inc.
- ORNE, M. e BAUER-MANLEY, N. (1991), "Disorders of the self: Myths, metaphors and demand characteristics of treatment". In: J. Strauss e G.R. Goethals (orgs.) *The Self: Interdisciplinary Approaches*. Nova Iorque: Springer-Verlag.
- PADZER, L. e SMITH, M. (1980), *Michelle Remembers*. Nova Iorque: Pocket Books.
- PUTNAM, F. (1989), *Diagnosis and Treatment of Multiple Personality Disorder*. Nova Iorque: The Guilford Press.
- RADDEN, J. (1996), *Divided Minds and Successive Selves: Ethical Issues in Disorders of Identity and Personality*. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- RAPHAEL, S. (1989), *Baby Breeders*. Nova Iorque: Multimedia Entertainment Inc.
- RICHARDSON, J.T., BEST, J. e BROMLEY, D.G. (1991), *The Satanism Scare*. Nova Iorque: Aldine de Gruyter.
- RIVERA, G. (1988), "Devil worship: Exposing Satan's underground". *The Investigative News Group*. Nova Iorque: Journal Graphics Inc.
- ROSS, C. (1991), "Epidemiology of multiple personality disorder and dissociation". *Psychiatric Clinics of North America*. 14:503-518.
- ROSS, C. (1996), *Dissociative Identity Disorder*. Nova Iorque: John Wiley & Sons, Inc.
- RUSH, F. (1971), "The sexual abuse of children: A feminist point of view". Trabalho apresentado na New York Radical Feminist Rape Conference, Nova Iorque.
- RUSH, F. (1980), *The Best Kept Secret: The sexual abuse of children*. Nova Iorque: McGraw-Hill Book Company.
- SAKS, E. (1992), "Multiple personality disorder and criminal responsibility". *Law Review. University of California Davis*, 25:381-461.
- SCHEPER-HUGHES, N. e STEIN, H.F. (1987), "Child Abuse and the Unconscious in American Popular Culture". In: N. Scheper-Hughes (org.). *Child Survival*. Nova Iorque: D. Reidel Publishing Company.
- SCHREIBER, F. (1973), *Sybil*. Nova Iorque: Warner Books.
- SEXTON, D. (1989), "Gaining Insights into the Complexity of Ritualistic Abuse". *The Eighth National Conference on Child Abuse and Neglect*. Fita 28.
- SIMONS, R. e HUGHES, C. (orgs.). (1984), *Culture-bound Syndromes: Folk illness of psychiatric and anthropological interest*. Dordrecht: Reidel.
- SIXTY MINUTES. (1985), *MPD: An examination of the phenomenon of multiple personality disorder*. Colorado: Journal Graphics, Inc.
- SLOVENKO, R. (1991), "The multiple personality: a challenge to legal concepts". *The Journal of Psychiatry & Law*. Winter:681-719.
- SUMMIT, R.C. (1987), "Recognition of cult phenomena in MPD". *Fourth International Conference on Multiple Personality/ Dissociative States*. Alexandria, VA: Transcrição de áudio Vlb.
- THIGPEN, C. e CLECKLEY, H. (1954), "A case of multiple personality". *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 49:135-151.
- THIGPEN, C. e CLECKLEY, H. (1984), "On the incidence of multiple personality disorder: a brief communication". *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 32:63-66.
- VICKERY, D.M., KAYE, M., e KLEIN, L. (1989), "Understanding cult triggers". *Sixth International Conference on Multiple Personality/Dissociative States*. Alexandria, VA: Transcrição de áudio VIIIa-512.
- VICTOR, J. (1989), "A rumor-panic about a dangerous satanic cult in western New York". *New York Folklore*, 15.
- WILBUR, C. (1984), "Multiple personality and child abuse: an etiologic overview". *First International*

- Conference on Multiple Personality/ Dissociative States. Alexandria, VA: Transcrição de áudio Va-1A-127-84.
- WINFREY, O. (1988), *Satanic Worship*. Nova Iorque: American Broadcasting Companies, Inc.
- WORRALL, W.A. e STOCKMAN, A.W. (1987), "The role of multiplicity in a cult: a case study". *Fourth International Conference on Multiple Personality/ Dissociative States*. Alexandria, VA: Transcrição de áudio IVb
- YOUNG, W., SACHS, R., BRAUN, B. e WATKINS, R. (1991), "Patients reporting ritual abuse in childhood: a clinical syndrome". *International Journal of Child Abuse and Neglect*, 15:181-189.
- YOUNG, W.C. (1988), "Issues in the treatment of cult abuse victims". *Fifth International Conference on Multiple Personality/ Dissociative States*. Alexandria, VA: Transcrição de áudio IVd.
- YOUNG, W.C. (1989), "Triggers, programs, and cues in survivors of ritual abuse". *Sixth International Conference on Multiple Personality/Dissociative States*. Alexandria, VA: Transcrição de áudio VIIIa-512.

Notas

- ¹ No manual DSM-IV, o Distúrbio da Personalidade Múltipla foi redefinido e ganhou o novo nome de Distúrbio da Identidade Dissociativa. Essa formulação sugere que os fenômenos descritos no novo manual eram os mesmos já descritos no DSM-III e III-R. No entanto, existe uma correlação direta entre a maneira como é definida uma doença psicológica e a maneira como é experimentada e exibida psico/socialmente. Em outras palavras, mesmo se distúrbio da personalidade múltipla e distúrbio da identidade dissociativa forem comprovadamente expressões de uma mesma, ainda que complexa, situação psico/biológica, quando encarados na perspectiva da psicologia social, há uma diferença fundamental entre os modos como os múltiplos (que foram definidos como indivíduos psicobiologicamente dotados que, em reação a extrema violência na infância, dissociaram-se espontaneamente em entidades capazes de vontade própria que agem como repositórios inconscientes de lembranças traumáticas não-corrompidas) e portadores de distúrbio de dissociação de identidade (definidos como indivíduos muito sensíveis à hipnose e sugestionáveis que vieram a "acreditar" que têm mais de uma identidade) se vêem e são vistos pelas outras pessoas. Assim, neste artigo, os fenômenos descritos no DSM-III foram abreviados como DPM, enquanto as referências aos fenômenos e àquilo descrito no DSM-IV são abreviados como DDI/PM.
- ² Pouco após a apresentação do filme, a paciente real, Chris Sizemore, revelou sua identidade aos órgãos de comunicação e publicou o primeiro volume de sua prodigiosa autobiografia. Nos anos seguintes, voltou a tratar-se, quando demonstrou 22 personalidades, isto é, seis mais do que Sybil. Após o fim do seu tratamento claramente bem sucedido, ela se tornou uma conferencista muito requisitada no campo da personalidade múltipla, sendo mais tarde nomeada para a primeira comissão executiva da Sociedade Internacional de Estudos da Personalidade Múltipla.
- ³ Em 1978, uma pesquisa informal de 385 médicos interessados no tratamento de DPM revelou que 80% deles eram homens, sendo 90% psiquiatras. Em 1995, uma pesquisa similar entre 2600 médicos mostrou um forte declínio no número de homens e que apenas 13% eram psiquiatras, e os outros sendo psicólogos, assistentes sociais e conselheiros.
- ⁴ No atual jargão DDI/PM, as personalidades dos múltiplos são identificadas como "sistemas"; assim, "eu falei com o sistema dela ontem." As pessoas que não têm sistemas de personalidade são chamadas de "singletons" [unificações].
- ⁵ Desde o início dos anos 80, o DPM, especialmente do tipo satânico, teve o aval entusiástico de muitos evangelistas e conselheiros cristãos fundamentalistas influentes. Vários manuais para

tratamento foram elaborados para ajudar os médicos cristãos a distinguir entre personalidades múltiplas (que deviam ser estimuladas a integrar-se com o tratamento) e demônios (que deviam ser exorcizados).

Recebido em junho de 2001.

Tradução: Henry Decoster
Revisão: Emerson Giumbelli

Sherrill Mulhern

Antropóloga e etnopsiquiatra. Membro do Laboratoire des Rumeurs, des Mythes du Futur, et des Sectes, na Université de Paris 7 – Denis Diderot. Atualmente, é professora convidada na Université de Paris 6 (Antropologia e Psicopatologia) e na Université de Rouen (Antropologia e Criminologia).
E-mail: momontheroad@hotmail.com

BREVES REFLEXÕES SOBRE UMA CRISE DE PASSAGEM

Vitória Peres de Oliveira

Para começar a tratar de ciência e religião, relembro o editorial de *Religião e Sociedade* de março de 1986 (13/1). O número trazia como seu tema de capa "Ciência e Crença", um tema, diziam os editores, "bem antigo, e no entanto estranhamente recorrente". Ao ler aquilo, uma pergunta me veio logo à mente: "estranhamente" por quê? Continuava ainda o mesmo editorial falando em assunto esgotado, mas levantando a hipótese de que, de certa forma, cada geração necessitaria refletir a respeito e trazer novos ângulos para o debate. Situando, finalmente, o tema como próprio "às crises de passagem na idade da razão".

A palavra "estranhamente" me levou à possível compreensão de que a relação entre Ciência e Crença, segundo esse editorial, já deveria estar de alguma forma estabelecida e aceita na "idade da razão", mas que "estranhamente" ainda não estava e por isso esta volta ao tema. Mas, ao falar em crise de passagem havia também uma possível insinuação de que talvez, como um rito de passagem, o tema tenha que ser percorrido de novo por cada um de nós, cientistas e crentes ou cientistas crentes ou crentes cientistas, de uma forma pessoal e particular.

Em 1999, mais uma vez, a temática foi retomada polemicamente por Pierucci (1999), que chama a área de sociologia da religião de "impuramente acadêmica" e conclama os seus pares a uma posição mais radical, "científica", e "puramente acadêmica".

A questão da relação entre ciência e religião também se acha presente na mídia, em diferentes abordagens. O físico Marcelo Gleiser, por exemplo, em entrevista recente,¹ fala de seu novo livro onde discute ciência e religião e vê essas duas esferas da vida humana como tendo papéis complementares no processo de descoberta do ser humano, apesar de não se considerar uma pessoa religiosa. É interessante notar que este cientista escreve sobre ciência semanalmente no caderno "Mais", da *Folha de São Paulo*, e se aventura agora em seu novo livro a tratar da relação entre ciência e religião. É comum também encontrar-se artigos sobre cientistas que querem estabelecer diálogo entre a mecânica quântica e vários ramos da sabedoria oriental. Há ainda autores ligados à religião como o teólogo Leonardo Boff que busca em seus estudos de ecologia e religião, uma relação quântica e holística que una os dois saberes. E recentemente na França, devido à defesa de uma tese de doutorado na Sorbonne,² instalou-se um debate sobre a relação da ciência com disciplinas não-científicas (como a astrologia) onde o estatuto da ciência foi amplamente discutido.

Em agosto passado, foi realizado em São Paulo o Primeiro Workshop Sul Americano "Ciência e Religião – Uma Nova Perspectiva para o Século XXI", com a presença de vários cientistas, filósofos e historiadores da ciência, e teólogos, nacionais e internacionais. O *workshop* foi promovido conjuntamente por duas universidades paulistas, uma católica e uma presbiteriana e por um centro de teologia e ciências naturais americano. É também digno de nota a criação de centros dentro da Universidade que reúnem estudiosos sobre os dois temas, como o Centro de Ciência e Religião da Universidade de Leeds, Inglaterra.

Como se vê, o tema continua atual e muitas vezes "estranhamente" polêmico.

Este artigo vai buscar refletir sobre as relações entre Ciência e Religião, não exatamente na vida do cientista ou do crente,³ mas a partir de uma certa literatura que vem discutindo, e de alguma forma buscando entender, as relações entre Ciência e Religião na atualidade. O tema central é portanto as possibilidades e as diferentes formas de integração que vêm sendo tentadas entre essas duas esferas culturais.⁴

Meu interesse nesta temática adveio de estudos realizados na área de religião em Antropologia e posteriormente na área de ciência a partir da perspectiva da sociologia do conhecimento científico. Como na área de religião dediquei-me ao Islã e Sufismo (Oliveira 1991, 2000), vim a trabalhar com autores que escrevem sobre esses temas e também estão ligados ao que se convencionou chamar tradições de sabedoria, ciência tradicional ou filosofia perene, o que me levou a pesquisar a posição destes autores em sua relação com a ciência. Esta posição é interessante por ressaltar o caráter da espiritualidade enquanto uma modalidade de conhecimento. E afinal, no meu entender, é esta compreensão de espiritualidade que acirra a questão e traz para a mesma matices e enfoques diferentes.

No debate realizado por esta revista (março, 1986), os autores, ao se pronunciarem, indicam algumas das diversas posições que se pode ter sobre a relação entre Ciência e Religião. Evans-Pritchard (1986) fala de religião como uma fé pessoal; daí que o estudo da Antropologia pouco afetaria a fé do sujeito. Uma fé que se vive de forma total e estanque, sem discussões ou questionamentos, e que é quase uma escolha racional, entretanto sem relações ou influências na vida profissional do cientista. Ortiz (1986) opta por não opor razão e fé, e utiliza os critérios de universalidade e particularidade, para indicar, de certa forma, uma superioridade da Ciência. Como diz, o conhecimento religioso é válido, mas particular, como um fato social específico se esgota em sua particularidade, ao contrário das Ciências Sociais, que por sua vocação universalista, escapam ao particularismo dos fatos sociais (esta posição é semelhante à do físico Marcelo Gleiser, citado acima). Da Matta (1986) busca uma terceira via, nem religião, nem ciência, nem fé, nem razão, mas uma nova disciplina da compaixão humana. Fernandes (1986), por sua vez, mostra a ingenuidade do ateísmo triunfante, contrapondo-o à aceitação menos inocente de uma crença.

Velho, em seu artigo na mesma revista, propõe novas relações entre a Antropologia e a religião, não a partir de um quadro de referência das Ciências Sociais, mas da alteração do eixo de referências e do estabelecimento de relações reais. Voltarei a alguns dos argumentos deste artigo quando estiver tratando o ponto de vista das chamadas tradições de sabedoria.

Como diz Wilber (1998) em seu recente livro onde discute uma possível integração entre Ciência e Religião, há pelo menos cinco posições possíveis que se pode assumir neste debate. Vou partir dessas posições para situar e contextualizar nossa temática.

1. A ciência nega qualquer validade à religião;
2. A religião nega qualquer validade à ciência;
3. O pluralismo epistemológico;
4. A ciência pode oferecer argumentos plausíveis para a existência do Espírito;
5. A ciência não é conhecimento do mundo, e sim mais uma interpretação do mundo e, portanto, sua validade não é maior do que a de qualquer outra área como poesia, ou arte, ou religião.

A ciência nega qualquer validade à religião

Naturalmente, esta primeira posição é aquela associada ao positivismo e a um momento específico da modernidade e que, apesar de ter seus seguidores ainda hoje, não é mais a dominante. Por sua crença na ciência como única forma de conhecimento, quer tratar a religião e sua crença em Deus através da perspectiva e metodologia científica e a partir destes critérios negá-la. É a posição de alguns ateus e daqueles que vêem a religião como apenas uma

superstição e um atraso. Notadamente é uma posição radical, muitas vezes fanática e que não vê necessidade de diálogo. O seu fanatismo insinua de alguma forma a emocionalidade que envolve seus argumentos, dando ao seu discurso um caráter muitas vezes "irracional", aproximando-o portanto, do que critica no discurso religioso. Na Inglaterra, cientistas renomados como Richard Dawkins e Stephen Jay Gould, ligados à revista *Skeptical Inquirer*, podem ser associados a esta tendência. Esses cientistas não só atacam (e perseguem) o que eles chamam disciplinas não-científicas (como astrologia, etc), como também em debates públicos atacam a religião e a entendem como algo a ser superado no desenrolar da modernidade científica.

Esta posição também tem suas versões mais sutis e menos fundamentalistas, quando por exemplo os cientistas reduzem a religião à condição de objeto, tirando da religião a possibilidade de diálogo, ou seja de sujeito nesta arena. Muitos estudiosos da religião se encaixam nesta posição, enquanto outros se questionam e se perguntam como lidar com esta difícil questão. Entre alguns dos estudos recentes que vêm discutindo este enfoque, cito os artigos de Otávio Velho (1986, 1998) e também o artigo de Rita Segato (1992).

A religião nega qualquer validade à ciência

Esta segunda posição está ligada ao fundamentalismo religioso. Não é a posição das grandes religiões que, em geral, não se opõem ou negam a validade da ciência, mas apenas da versão fundamentalista das mesmas. É um produto da própria modernidade, e sua oposição não é apenas à ciência, mas à modernidade em si e ao materialismo científico. Normalmente os que seguem esta posição querem uma volta a um passado "mítico", quando as coisas seriam diferentes. Por seu fanatismo se opõe ao diálogo e a irracionalidade envolve seus argumentos.

Esses fundamentalismos não se restringem apenas a alguns países muçulmanos que suportam alguma de suas versões e negam validade ao materialismo científico e suas criações. Também existem, por exemplo, nos Estados Unidos. Lembremos que no estado do Tennessee havia uma lei defendida pelos fundamentalistas religiosos, que proibia o ensino da teoria da evolução, lei que esta que só foi revogada em 1968. Naturalmente, essas são posições difíceis de serem mantidas integralmente no mundo moderno, onde a ciência e a tecnologia de uma forma ou de outra invadem a vida de todos os seus habitantes.

As duas primeiras posições, em suas versões fundamentalistas, por sua radicalidade e falta de escuta, às vezes não parecem trazer muito para o diálogo e integração entre as duas instâncias. Entretanto, o estudo das mesmas põe em relevo aspectos fundamentais e, por sua mútua referência e dependência, acrescentam elementos importantes e matizes sutis à compreensão das duas áreas e às possibilidades de integrações.

O pluralismo epistemológico

A terceira posição, o pluralismo epistemológico, é uma das mais populares. Entende que existem várias modalidades de conhecimento, a ciência é uma delas, a religião e a espiritualidade são outras, e que elas podem conviver sem problemas. Esta posição parte ainda da compreensão de que existem certos fundamentos epistemológicos, diferentemente da quinta posição, a qual vou discutir abaixo, que nega os fundamentos como suportes epistemológicos, só reconhecendo construções e relatos sem possíveis amarras fundantes.

O pluralismo epistemológico, apesar de aparentar maior facilidade e abertura de compreensão, traz, entretanto, à tona algumas das questões mais espinhosas na discussão sobre ciência e religião.

Por um lado, a modernidade entendida como materialismo científico, nega, em geral, os níveis mais elevados de espiritualidade (como os transmentais, trans-rationais, contemplativos, etc.), tornando por isso difícil uma aceitação do que seria entendido como técnicas, meios e a própria modalidade do conhecimento religioso em si. Parte deste conhecimento não é passível de ser tratado como se trata os objetos da ciência, nem pode ser alcançado segundo os meios do método científico. Por isso, para aqueles atrelados ao materialismo científico, torna-se difícil, senão impossível, entender a espiritualidade como sendo uma das possíveis modalidades de conhecimento. Apesar de serem capazes de conceder teoricamente quanto à possibilidade de um pluralismo epistemológico, é complicado deixar de lado os critérios do seu método, o científico, e validar uma outra modalidade tão diferente e estranha àquela com a qual estão acostumados.

Por outro lado, para aqueles que seguem as tradições de sabedoria ou caminhos espirituais, a questão não é aceitar modalidades de conhecimento distintos, ou seja, um pluralismo epistemológico, mas atribuir o mesmo valor a essas modalidades.

As tradições de sabedoria normalmente defendem que há uma hierarquia nos níveis de conhecimento, distinguindo o físico, o mental e o espiritual. O nível espiritual estaria acima dos outros níveis, sendo, portanto, superior. Esta visão da realidade como uma grande corrente de níveis foi abordada no clássico estudo de Arthur Lovejoy. Nele, o autor, após vasta pesquisa, chega a conclusão de que a visão comum a todas as tradições religiosas, tanto no Ocidente quanto no Oriente, é o que se convencionou chamar “a grande corrente do ser”, ou “os grandes nichos do ser”. A idéia de uma grande corrente e “da realidade como uma rica tapeçaria de níveis entretecidos, indo da matéria para o corpo para a mente para a alma para o espírito” é a visão de mundo que, segundo Lovejoy, grande parte dos maiores mestres, tanto do Oriente como do Ocidente, de alguma forma defenderam (*apud* Wilber 1998:6,7). O número de níveis varia

conforme a tradição em questão, algumas tendo muitos níveis e sub-níveis, outras menos, entretanto todas se aproximando em torno pelo menos de três níveis: matéria, mente, espírito. Esses níveis são como círculos dentro de círculos, cada um incluindo e transcendendo o próximo nível.

A partir desta concepção, entende-se a dificuldade que resulta ao se tentar relacionar ciência e religião. Para a religião, está claro que a ciência é uma modalidade de conhecimento; entretanto, por estar no nível da matéria (do empírico), ficaria de certa forma subordinada ao conhecimento religioso (nível do espírito). Os autores vinculados ao que se chama "tradição de sabedoria", como Sayed Hussein Nasr (1967), René Guenon (1983, 1993), Frithjof Schuon (1989, 1998), entre outros, defendem esta posição. Para esses autores, a crise da modernidade deve-se a este descompasso, os níveis não são respeitados e há um predomínio do nível material em detrimento do nível espiritual.

Wilber, por sua vez, utiliza a idéia da corrente do ser, mas entende seus níveis como nichos e advoga uma compreensão desses nichos onde a hierarquia não é enfatizada e sim a idéia de *holon*, palavra cunhada por Arthur Koestler que se refere à idéia de parte/todo, de acordo com a qual cada parte é um todo em si mesma e parte de um todo maior no qual está contida e assim por diante. Cada elemento, afinal, não sendo nem uma parte, nem um todo, mas uma parte/todo, onde o nível posterior inclui e transcende o anterior, acrescentando algo distinto.

Para a ciência, a questão da grande corrente do ser é complicada e dificilmente aceita, já que aceitar a superioridade do nível espiritual implica, em última análise, em uma subordinação ao mesmo. Isso imediatamente traz consigo uma outra dificuldade: quem estaria apto a falar em nome deste nível espiritual e propor limites e caminhos à ciência?

Portanto, o pluralismo epistemológico é difícil para os ortodoxos dos dois lados, ou seja, tanto para os autores ligados às tradições de sabedoria quanto para os cientistas, pois não é entendido nem por uns, nem pelos outros a partir de um princípio de simetria. É importante que fique claro que apesar de não entenderem os dois saberes como iguais, ainda assim afirmam que são saberes, o que é diferente das primeiras posições discutidas anteriormente, relacionadas ao fundamentalismo, que admitem apenas para sua área a possibilidade de saber, negando esta possibilidade ao outro. O pluralismo epistemológico tem mais popularidade entre os leigos que não estão comprometidos com nenhuma das duas áreas de conhecimento e muitas vezes não têm muito claro as premissas que essas áreas em última análise postulam.

A ciência pode oferecer argumentos plausíveis para a existência do Espírito

A quarta posição é muito encontrada hoje em autores diversos ligados à

ciência ou a religião, como por exemplo Fritjof Capra (1975), que a partir dos avanços da ciência, principalmente da Física, tenta explicar a existência do espírito e justificar argumentos religiosos. Outro físico, o francês Patrick Drouot⁵, também realiza uma aproximação entre a física quântica e o xamanismo. Entre os nossos autores nacionais, vale lembrar que Leonardo Boff utiliza igualmente este tipo de argumento em seus livros sobre ecologia e a mudança de paradigmas (Boff 1999a, 1999b).

Para os autores mais ligados às tradições de sabedoria, esta é uma posição equivocada e até prejudicial para a espiritualidade. Como diz Nasr (1967), ao tentar justificar o espírito pela matéria, há uma inversão de hierarquia, já que pela compreensão dos nichos do ser, o nível que vem depois inclui e transcende o anterior. É portanto equivocado achar que o nível empírico poderia explicar o espiritual. Mesmo a Física mais avançada, não deixa de partir do nível da matéria e do empírico, não podendo jamais compreender ou justificar plenamente o nível espiritual. Outro argumento utilizado é que as teorias na ciência sempre podem ser refutadas em algum momento futuro e, portanto, utilizá-las como justificativa não é necessariamente uma vantagem duradoura. Nasr, por exemplo, critica Teilhard de Chardin por usar a teoria da evolução como base do seu pensamento. Lembra também que, assim como a Física Newtoniana encontrou seus limites e teve parte das suas explicações e causas retomadas e refeitas, assim também, futuramente, a Física Quântica, a Relatividade e mesmo a Teoria da Evolução poderão ser ultrapassadas. Portanto, utilizá-las como base explicativa é relativizar um campo, o religioso, que funciona em outras bases, segundo ele e outros autores, mais fundantes e menos relativas, não podendo por isso se beneficiar de modo algum deste tipo de argumento.

Wilber (1999:35,36) afirma também que esta posição pode ser prejudicial para a espiritualidade. Para ele, a espiritualidade se atinge por outros meios como a meditação e o treinamento espiritual e não pela mente explicativa e seus argumentos empíricos. Estas explicações científicas da espiritualidade, além de não serem adequadas, podem distrair o sujeito do verdadeiro caminho a trilhar para atingir um nível efetivamente espiritual. Como diz, há o que ele chama de três olhos para conhecer: o olho da carne, que relaciona ao empiricismo; o olho da mente, relacionado ao racionalismo; e o olho da contemplação, relacionado ao misticismo. O olho da contemplação estaria relacionado ao conhecimento direto (atenção, que ele diz direto, e direto nesse caso não quer dizer imediato⁶), e é através deste conhecimento direto que se poderia ter acesso ao conhecimento espiritual, e não através do olho da carne ou da mente.

A ciência não é conhecimento do mundo, e sim mais uma interpretação do mundo e, portanto, sua validade não é maior do que a de qualquer outra área como poesia, arte ou religião

A quinta posição está ligada à pós-modernidade e ao construtivismo. Como tudo é construído e temos apenas interpretações, nenhuma pode se reivindicar como melhor do que as outras.

Como exemplo vou mencionar os autores da Sociologia do Conhecimento Científico, também chamada Nova Sociologia da Ciência ou ainda Estudos Sociais da Ciência, que têm em comum nos seus estudos o objetivo de não-excluir o conhecimento científico do âmbito da sua investigação.⁷ As pesquisas que foram e são realizadas dentro deste marco se voltam mais para a construção do conhecimento científico do que para a ciência enquanto instituição. Sua visão foca mais os conflitos (cientistas retratados como competidores individualizados num mercado) que o consenso. É através desses estudos dos conflitos que se torna possível observar as negociações acontecendo e determinando escolhas aparentemente "científicas". Para observar esses conflitos, pesquisam especialidades científicas, ou casos onde há controvérsia científica. Um estudo interessante tratou da Física e da Parapsicologia (Collins e Pinch 1982). Neste estudo, a questão da evidência experimental foi descrita como profundamente ambígua e, portanto, não podendo ser utilizada como parâmetro para julgar grupos teóricos diferentes.

Na Sociologia do Conhecimento Científico, um dos itens do chamado "programa forte" defendido por David Bloor e Barry Barnes é a simetria entre as diversas proposições.⁸ Por simetria querem dizer que as explicações científicas não devem ser diferenciadas de crenças, já que verdade ou falsidade não podem entrar em questão.

Para Bloor, assim como os religiosos, os cientistas dividem o mundo em dois domínios, o sagrado e o secular. Os cientistas, ao entenderem a ciência como um objeto sagrado, resistem às explicações sociológicas. É a análise do *status* sagrado da ciência que pode ajudar a que se compreenda a ciência como um produto social.

A ênfase em relatos, interpretações e ausência de fundamentos dá forma aos argumentos da quinta posição. Tanto os estudos sobre a construção do conhecimento científico (que são relativamente novos), quanto os estudos sobre a construção religiosa (já realizados há mais tempo) se equiparam e tornam esta posição interessante enquanto ampliação da compreensão dos fenômenos. Como se percebe, o nivelamento das modalidades de conhecimento que é realizado por esta posição dinamiza os alicerces de ambas as áreas e cancela qualquer possibilidade de fundamento. Não é de admirar que os seus argumentos não sejam aceitos nem pelos defensores fundamentalistas da ciência, nem da reli-

gião, como tampouco pelos que advogam o pluralismo epistemológico, já que, como se assinalou acima, o pluralismo epistemológico não nega a possibilidade de fundamentos epistemológicos. Os recursos que oferecem não são, portanto, normalmente utilizados para a integração desses dois campos.

Outras possibilidades de posições – Cientistas e Teólogos

Além dessas posições básicas, também existem outras possibilidades. Por exemplo, cientistas que falam de religião, reconhecendo e defendendo suas funções enquanto propiciadora de sentido e diferenciando-a da ciência enquanto possibilidade de conhecer o mundo. Recentemente, conforme se mencionou acima, Marcelo Gleiser, cientista brasileiro que vive nos Estados Unidos, falou a um jornal sobre seu novo livro que trata de ciência e religião. O interessante é ele dizer que não crê em Deus, mas que se considera “espiritual”. Como diz:

“Não acredito que exista Deus ou um arquiteto universal que tenha criado o mundo e os homens. Acho que a natureza acontece sem causas sobrenaturais. Mas, por outro lado, acredito que o homem – e nisso me incluo – é um ser extremamente espiritual, que precisa transcender um pouco o lado material da vida.”⁹

Suas palavras retratam a dificuldade em aceitar uma instância superior que é característica da posição da ciência. Na mesma entrevista, ele se refere aos limites da ciência e reconhece um papel para esta “espiritualidade” e para as religiões que, segundo ele, seria lidar com a morte. Esta posição, que parte da ciência e que está no fundo buscando integrar as duas áreas, cria um profundo obstáculo. Como é possível integrar as áreas, deixando a parte fundamental de uma delas fora da integração. Ou seja, como fica uma religião sem Deus ou qualquer causa sobrenatural? Seria capaz, mesmo assim, de propiciar sentido para este sujeito não-crente? Talvez isso se equipare a aceitar a ciência, sem seu método científico ou teorias.

Há outros autores que falam da relação entre ciência e religião, e que são teólogos ou pastores de alguma religião histórica. É comum encontrar-se muita literatura sobre este tema, principalmente entre autores protestantes que em seus livros defendem uma forma de incorporação da crença à ciência como forma de atualizar a mensagem junto a seus fiéis. São autores¹⁰ que normalmente defendem a ciência e relêem hermeneuticamente seus textos sagrados, visando compatibilizar e entender a contribuição religiosa mais em termos éticos. Por exemplo, entendem que a doutrina deve “encaixar” a ciência e que a pregação deve manter pertinência com o mundo tecnológico e científico. Esta posição algumas vezes incorpora um pouco da posição quatro, mas a diferença é que os

autores em geral apresentam a religião mais como uma contribuição ética do que realmente uma modalidade de conhecimento. O autor é, na maioria das vezes, teólogo ou pastor, ou quando cientista professa alguma religião estabelecida e, portanto, seu ponto de partida é mais o da sua religião e sua preocupação em torná-la adequada aos novos tempos. O encontro sobre ciência e religião que aconteceu em São Paulo e que mencionei no início, por exemplo, está mais próximo desta posição, assim como também incorpora atitudes relativas ao pluralismo epistemológico.

A espiritualidade como uma modalidade de conhecimento

Isto põe em relevo uma diferença entre os autores mais ligados às religiões tradicionais (como protestantismo, catolicismo) e aqueles mais ligados ao gnosticismo ou esoterismo, mesmo que professem alguma religião tradicional.¹¹ Os primeiros lidam com a religião, não como uma modalidade de conhecimento, mas como um paradigma ético; e os segundos lidam com a religião – ou melhor, o conhecimento espiritual – como uma modalidade de conhecimento, tão ou mais (segundo cada um) válida que o conhecimento científico.

Para aqueles que entendem a religião como paradigma ético e a ciência como uma modalidade de conhecimento, fica mais fácil conciliar as duas áreas. É o caso dos autores de que falei acima que buscam atualizar, a partir da incorporação da ciência, sua crença. A dificuldade se dá quando a espiritualidade é entendida como uma modalidade de conhecimento. É esta espiritualidade que talvez precise ser mais entendida e diferenciada dentro do que comumente se entende por religião, para que se possa entender as nuances deste debate. A religião está mais ligada aos dogmas, a uma possível revelação, a um sistema articulado de crenças. A espiritualidade, no sentido de uma modalidade de conhecimento, é mais experimental e realizada pelo sujeito, levando-o a uma transformação profunda nessa busca. Uma religião pode ou não favorecer o desenvolvimento desta espiritualidade. Nem todas as religiões são iguais, como diz Carvalho (1994), e por isso é necessário estabelecer critérios de distinção¹² entre várias modalidades de expressão religiosa. Dentro deste contexto de discussão, também se poderia diferenciar religiões ou caminhos espirituais que enfatizam a espiritualidade como uma forma de conhecimento e aqueles que não têm esta proposta.

Os autores, principalmente os ligados a tradições de sabedoria, quando se referem à espiritualidade, a entendem como uma modalidade de conhecimento, a não ser em alguns casos especificados. Falam das várias escolas e caminhos espirituais, como, por exemplo da escola hinduísta Vaiseshika, onde o conhecimento do mundo externo se dá através do conhecimento interior profundo de cada um. Também da espiritualidade do Sufismo, onde o buscador, ao se conhe-

cer, atinge a realização plena do indivíduo e transcende os limites da consciência individual, o coração sendo o espelho do universo. Assim como da espiritualidade do Taoísmo, do Cristianismo esotérico e de todas as tradições esotéricas e gnósticas.

Reflexões Finais

É o caminho do místico que traz, como possibilidade, a espiritualidade como modalidade de conhecimento e através dela a compreensão do mundo, mas somente a partir de uma transformação do próprio sujeito que busca. Por isso quando Velho (1986) fala em ultrapassar o dualismo na Antropologia e incorporar a perspectiva religiosa, entendida como participação mística, esquece de apontar a dificuldade que isto representaria para o antropólogo. O dualismo, para uma escola mística, não é superado por um exercício mental, mas através de uma profunda transformação do sujeito.

É essa necessidade de vivenciar e experimentar que se torna um obstáculo para aqueles que não compreendem a especificidade desse tipo de espiritualidade. Muitas vezes esquecendo que mesmo na área científica é também necessário uma preparação e uma experimentação. A espiritualidade, para ser compreendida, necessita partir de seus próprios referenciais e meios. Assim também necessita a ciência. Em uma pesquisa que fiz com cientistas ingleses, o diretor do departamento que pesquisei me contava como era difícil ensinar a fazer ciência e disse o seguinte:

"A coisa mais difícil de captar, eu acho, não são as tecnologias, mas os conceitos. Eu observei, por exemplo, que se alguém vinha de uma cultura ou país diferente, muitas vezes eu pressupunha que eles percebiam a importância de, ao fazer um experimento, coletar diferentes amostragens, controlar variáveis, ter um padrão e um controle. Mas isto não se dava necessariamente e podia levar um longo tempo para persuadi-lo que essas coisas eram necessárias, se ele não tivesse sido educado com esses conceitos, por assim dizer. Isto freqüentemente leva muito tempo. Eu acho que se você tentar me ensinar como apontar um lápis, e se eu nunca tivesse feito isso antes, eu poderia aprender em cinco minutos, mas se você tentar me ensinar uma nova forma de pensar, eu acho que pode levar muito tempo. Minha observação é que seres humanos não mudam suas mentes sobre questões maiores rapidamente, se eu tivesse que, digamos, mudar minha mente acerca de religião ou política, ou evolução, poderia levar muitos anos antes que eu conseguisse. E freqüentemente, portanto, as pessoas de outras culturas podem levar muito tempo para se ajustar ao que nós consideramos nossa forma de fazer ciência."¹³

Tanto aprender a fazer ciência, como aprender a desenvolver a espiritualidade, como uma modalidade de conhecimento, não são coisas fáceis ou imediatas, ou que dependam apenas de leituras. Ambas as áreas envolvem um treinamento e precisam de um tempo para que se desenvolvam.

Outra dificuldade que se apresenta para que haja a compreensão das duas áreas é a questão da visão objetivada do mundo. Esta tem sido a grande crítica da religião à ciência, essa relação eu-isso. Uma relação onde só um discursa e se estabelece um monólogo, o monólogo da ciência empírica,¹⁴ que, como disse acima, é uma forma sutil de negar a religião. Entretanto, não basta apenas chegar à relação eu-tu, onde acontece o diálogo, onde é possível a interpretação, a compreensão mútua de dois sujeitos. Velho (1986) em seu artigo discute bastante esta questão. Para esta espiritualidade que estamos discutindo, é necessário ir além e chegar ao eu-Transcendente, onde se chega ao trans-lógico, como diz Wilber (1998), que vai além do lógico, do racional, do mental e que só pode ser alcançado pela meditação.

Para a religião ou espiritualidade como uma modalidade de conhecimento, não é necessário que a ciência tente provar sua existência através de novas teorias científicas, ou que seja estabelecido o diálogo entre as duas áreas. Segundo aqueles que a defendem, para que ela possa ser compreendida realmente, é necessário que através de um método o sujeito possa entregar-se à contemplação e, portanto, abrir-se diretamente à Realidade.

Como se vê, quando partimos da especificidade de cada um desses campos de conhecimento, percebemos os obstáculos. Fica a questão: como superar esses obstáculos? Para a Ciência, como existe hoje, é quase impossível pensar em submeter-se a qualquer instância que regularize o seu saber, como sugerem alguns dos autores das tradições de sabedoria. Para a espiritualidade, é impossível mostrar-se como uma modalidade de conhecimento sem que o próprio sujeito faça a experiência.

Este debate que busca integrar as esferas da ciência e da religião, fragmentadas desde o advento da modernidade, não pode ser entendido, entretanto, como uma volta ao passado. Não se trata de apagar a diferenciação moderna. A diferenciação das esferas da arte, ciência e moral, que caracterizou a modernidade, é uma conquista, deve ser preservada – tal como, por exemplo, defende Wilber, sem alcançar unanimidade a esse respeito. Todos os autores, contudo, estão buscando integrar o que acreditam estar fragmentado. Em última análise, buscam integrar a ciência, modalidade de conhecimento desta modernidade diferenciada, com a espiritualidade, modalidade de conhecimento que vem da pré-modernidade. Com isto entendem, cada um a partir de seus argumentos, que poderão minorar a crise que acreditam que vivemos na atualidade.

Esta busca em superar uma crise e integrar a fragmentação da modernidade,

naturalmente, pode ser citada como explicação para a recorrência do tema “ciência e religião”. Há essa “intuição” de que é necessário integrar essas modalidades de conhecimento, de que ficar com só uma delas é perder de alguma forma uma perspectiva fundamental do conhecimento do universo. Como fazê-lo é o que realmente diferencia as distintas posições.

Não seria demais contar uma história sufi que trata de um juiz e a necessidade de julgar.

“Mullá Nasrudin foi empossado como juiz. Durante seu primeiro caso, o queixoso argumentou tão persuasivamente, que Nasrudin exclamou:

‘Acho que você tem razão!’

O funcionário do tribunal rogou-lhe que se contivesse, pois o acusado ainda não havia sido ouvido.

Nasrudin ficou tão envolvido pela eloquência do acusado, que exclamou assim que o homem terminara de expor suas evidências:

‘Acho que você tem razão!’

O funcionário do tribunal não podia permitir que isto acontecesse.

‘Excelência, não dá para os dois terem razão!’

‘Acho que você tem razão!’”

(Histórias de Nasrudin 1994)

Esta história me recorda que talvez não se trate de julgar que tem razão, ou de uma questão de escolha entre ciência e religião. Como vimos, no desenrolar deste artigo, há radicalidades e obsessões em ambos os lados. São essas radicalidades e obsessões que precisam ser superadas, para que se possa cada vez refletir mais sobre o sentido dessas duas modalidades de conhecimento, a ciência e a espiritualidade.

Finalizando, poder-se-ia perguntar: é possível ou necessário que haja esta integração da ciência e da religião na sociedade? Quem sabe o editorial com o qual comecei esteja sinalizando no caminho certo e esta integração tenha que ser realizada dentro de cada um, como uma crise de passagem na idade da razão.

Referências Bibliográficas

- BARBOUR, Ian. (1966), *Issues in science and religion*. New Jersey: Prentice Hall.
- BARNES, B., BLOOR, D. e HENRY, J. (1966), *Scientific knowledge – a sociological analysis*. Londres: The Athlone Press.
- BLOOR, David. (1976), *Knowledge and social imagery*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BOFF, Leonardo. (1999a), *Ecologia grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ed. Ática.
- BOFF, Leonardo. (1999b), *Ecologia mundialização espiritualidade – a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ed. Ática.

- CAPRA, Fritjof. (1975), *O tao da física*. São Paulo: Ed. Cultrix.
- CARVALHO, José Jorge de. (1994), "O encontro de velhas e novas religiões: um esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade". In: A. Moreira e R. Zicman (orgs.). *Misticismo e Novas Religiões*. Petrópolis/São Paulo: Ed. Vozes/ Universidade de São Francisco.
- COLLINS, H.M. e PINCH, T.J. (1982), *Frames of meaning: the social construction of extraordinary science*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- DA MATTA, Roberto. (1986), "Evans-Pritchard e a religião". *Religião e Sociedade*, n. 13/1.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1986), "A religião e os antropólogos". *Religião e Sociedade*, n. 13/1.
- FALCÃO, Eliane B.(1999), *Atividades científicas e crenças religiosas: um estudo comparativo entre cientistas britânicos e brasileiros*. UFRJ, Relatório de Pesquisa.
- FERNANDES, Rubem César. (1986), "Pritchard contra Pritchard: com boas razões". *Religião e Sociedade*, n. 13/1.
- GUENON, René. (1983), *Esoterismo islâmico y taoísmo*. Espanha: Ed. Obelisco.
- GUENON, René. (1993), *Oriente y ocidente*. Buenos Aires: C.S. Ediciones.
- HEFNER, Philip. (1993), *The Human Factor - evolution, culture and religion*. Minneapolis: Fortress Press.
- HISTÓRIAS de Nasrudin. (1994). Rio de Janeiro: Ed. Dervish.
- LATOUR, B. e WOOLGAR, S. (1979), *Laboratory life: the social construction of scientific facts*. Bervely Hills: Sage.
- LINGS, M. (1981), *What is Sufism?* Londres: Unwin Paperbacks.
- MANGUM, John (org.). (1989), *The new faith-science debate – Probing cosmology, technology and theology*. Minneapolis: WCC Publications Fortress Press.
- NASR, Seyyed Hossein. (1967), *O homem e a natureza*. Rio de Janeiro: Zahar.
- OLIVEIRA, Vitória Peres de. (1991), *O caminho do silêncio – um estudo de um grupo sufi*. Campinas: Dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia Social/IFCH/ UNICAMP.
- OLIVEIRA, Vitória Peres de. (1998), *Uma informação tácita ou o aspecto tácito nos processos de geração de informação na Ciência e no Sufismo*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado, Pós-Graduação em Ciência da Informação. Convênio CNPq/IBICT/UFRJ (ECO).
- OLIVEIRA, Vitória Peres de. (2000), "Tradição e reinvenção no Sufismo". *NUMEN*, v.3, n.2.
- ORTIZ, Renato. (1986), "Iluminismo e religião". *Religião e Sociedade*, 13/1.
- PAIVA, Geraldo José. (2000), *A religião dos cientistas – uma leitura psicológica*. São Paulo: Edições Loyola.
- PIERUCCI, Antonio F. (1999), "Sociologia da religião – área impuramente acadêmica". In: S.Miceli (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995) - Sociologia*. São Paulo:Ed. Sumaré.
- SCHUON, Frithjof. (1989), *Compreender o Islão*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- SCHUON, Frithjof. (1998), *Forma y substancia en las religiones*. Espanha: Sophia Perennis.
- SEGATO, Rita. (1992), "Um paradoxo do relativismo: discurso racional da Antropologia frente ao sagrado". *Religião e Sociedade*, 16/1-2.
- VELHO, Otávio. (1986), "Religiosidade e antropologia". *Religião e Sociedade*, 13/1.
- VELHO, Otávio. (1998), "O que a religião pode fazer pelas ciências sociais?". *Religião e Sociedade*, n. 19/1.
- WILBER, Ken. (1983), *Um Deus social*. São Paulo: Ed. Cultrix.
- WILBER, Ken. (1998), *The marriage of sense and soul – integrating science and religion*. Dublin: Newleaf.

Notas

¹ Caderno "Mais" da Folha de São Paulo (29.07.2001).

² Segundo artigo no caderno "Mais", da Folha de São Paulo (19.08.2001), quatro prêmios Nobel

solicitaram ao ministro da Educação francês que impedisse a defesa da tese.

- ³ Ver as pesquisas de Paiva (2000) e Falcão (1999) sobre o papel da crença na vida do cientista.
- ⁴ Gostaria de agradecer as valiosas sugestões do comitê editorial, quanto à sutileza de algumas questões.
- ⁵ Ele esteve no Brasil em 1999, lançando seu livro *O físico, o xamã e o místico* e realizando *workshops*. O prefácio de seu livro foi escrito por Leonardo Boff, onde afirma: "A física quântica à la Heisenberg mostrou a inclusão da consciência na compreensão da realidade. Além disso revelou que vigora uma conexão quântica ligando e religando tudo no universo. Desta forma, o sagrado não é apenas um conteúdo possível da consciência, mas um elemento inerente à estrutura da realidade."
- ⁶ Às vezes se encontra esta confusão entre conhecimento direto e conhecimento imediato na vida mística. O conhecimento direto da realidade espiritual normalmente é fruto de um grande treinamento a que se submete o místico em sua caminhada até a sua meta. Portanto, direto normalmente se refere à ausência de intermediação e não à duração de tempo em que ocorre.
- ⁷ Principalmente porque, excetuando Bruno Latour (ver Latour e Woolgar 1979), os autores desta corrente são pouco conhecidos no Brasil, enquanto os pós-modernos e outras correntes construtivistas são mais populares entre nós.
- ⁸ Ver Bloor (1976) e Barnes, Bloor e Henry (1966).
- ⁹ Ver entrevista no caderno "Mais" da Folha de São Paulo (29.07.2001).
- ¹⁰ Ver por exemplo Mangum (1989); Hefner (1993); Barbour (1966).
- ¹¹ Em geral, seriam mais os autores ligados às "tradições de sabedoria" ou "ciência tradicional", como os já citados Nasr, Schuon e Guenon, além de Martin Lings (1981), entre outros.
- ¹² Ver também Wilber (1983) sobre esta questão.
- ¹³ Ver mais sobre esta pesquisa em Oliveira (1998).
- ¹⁴ Ver mais sobre isto em Wilber (1998).

Recebido em agosto de 2001.

Vitória Peres de Oliveira

Professora Visitante da Universidade Federal de Juiz de Fora, Departamento de Ciência da Religião. Mestre em Antropologia Social - Unicamp/SP, Doutora em Ciência da Informação (subárea de Comunicação Científica - UFRJ). Bolsa sanduíche na Inglaterra na área de Sociologia do Conhecimento Científico. Áreas de interesse e pesquisa: religião/esoterismo (Islã e Sufismo) e ciência (conhecimento científico e sua transferência).

Email: vipe@openlink.com.br

POLÍTICA E MÍDIA: A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS NAS ELEIÇÕES¹

Flávio Cesar Conrado

1. Introdução

Dentre as igrejas pentecostais que mantêm uma ativa participação político-partidária, a neopentecostal Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) vem se destacando, seja em função de sua presença quantitativa, seja devido às estratégias de atuação adotadas para alcançar seus objetivos políticos e eleitorais. A cada pleito eleitoral, a Universal vem aumentando seu número de representantes em todas as instâncias legislativas. Em 1986, a IURD elegeu apenas um deputado federal e um deputado estadual no Rio de Janeiro. Em 1990, já havia triplicado tanto o número de deputados federais quanto o de estaduais. Em 1994, duplicou esse número atingindo seis deputados federais e seis estaduais. Nas eleições de 1998, elegeu 17 deputados federais e 26 estaduais espalhados em 16 estados brasileiros. Se após a redemocratização, a política evangélica via-se sob o predomínio de parlamentares do pentecostalismo clássico, assiste-se, no final dos anos 90, à sua *neopentecostalização*.²

Acompanhando a campanha eleitoral de 1998 chamou-me a atenção o esforço institucional e organizacional de mobilização da Igreja Universal do Reino de Deus no sentido de apresentar candidaturas oficiais com um claro projeto de poder. A IURD já havia testado sua força política no Rio de Janeiro em 1994 ao lançar, além de candidatos a deputado estadual e federal (seis), um

candidato a senador, Jorge Boaventura, obtendo cerca de 500 mil votos, e ao apoiar o candidato vencedor Marcello Alencar a governador do Estado, obtendo a Secretaria de Trabalho e Ação Social e a Fundação Leão XIII. Em 1998, sua estratégia política se limitou à eleição de parlamentares federais e estaduais em quase todos os estados.

Se é um ingresso na política de forma institucional, como ele se realiza? Como se articula o capital pessoal do candidato e a plataforma política da igreja? Até que ponto os candidatos da igreja se adequam às regras da política ou é o reverso o que ocorre? Quais são os recursos discursivos e simbólicos que a IURD utiliza para construir a legitimidade da sua presença no processo eleitoral?

Neste artigo procurarei responder a estas questões tendo o jornal *Folha Universal* como instrumento privilegiado.³ Parte-se do pressuposto, para dar este privilégio, de que o jornal *Folha Universal* serve como instrumento de produção e reprodução de concepções políticas oficiais de um grupo, que não apenas revela como também opera ativamente na construção das práticas eleitorais e concepções políticas da Igreja Universal do Reino de Deus.⁴ A escolha da *Folha Universal*, portanto, como objeto empírico para analisar a atuação da IURD na campanha das últimas eleições visa apreender o trabalho de elaboração simbólica posto em ação no momento eleitoral, como espaço de “representação política”,⁵ sendo ele mesmo indutor de canais de legitimação que aproximam e revalidam a relação entre o campo da política e o campo social (Barreira 1998). Nesse sentido, as campanhas eleitorais nos permitem apreender as concepções e modos de ação em jogo na “luta pela imposição de diferentes visões e di-visões de mundo” (Bourdieu 1989).

O artigo está dividido em duas partes. Na primeira parte, descrevo os elementos presentes na construção e na invenção da legitimidade dos políticos iurdianos. A transformação de capital que é operada através da apresentação dos candidatos aos fiéis: como e onde se constrói esse capital, a partir de que perfil e de que instâncias institucionais. Na segunda parte, aponto para os aspectos discursivos e simbólicos que jogam um papel relevante na inserção da IURD na política, sinalizando ao mesmo tempo para o modo como esta é concebida e representada pela igreja. Aqui eu me debruço sobre o modo como a IURD se identifica e com quem, assim como sobre os símbolos e representações que ela aciona na disputa eleitoral para situar-se estrategicamente diante dos outros concorrentes políticos e religiosos e para (in)formar o fiel-eleitor na sua relação com o “voto” e a “cidadania”.

2. Práticas e Estratégias Eleitorais: *Folha Universal*, um jornal a serviço de Deus

Durante as campanhas eleitorais, os templos da IURD ficam cheios de cartazes e anúncios solicitando que se providencie o título de eleitor, candidatos

se apresentam nas igrejas, e obreiros e fiéis se tornam cabos eleitorais e coordenadores de campanha. Eventos que aglutinam multidões são realizados em várias localidades, durante os quais os candidatos da Igreja têm um momento para falar, mistura de “showmício” e culto onde o Espírito Santo é evocado para a ocorrência de milagres como curas, prosperidade financeira, libertação. A pesquisa Novo Nascimento (Fernandes 1998), realizada pelo ISER na região metropolitana do Rio de Janeiro, indica uma relação mais freqüente dos evangélicos com seus representantes que a população em geral, e associa o sucesso eleitoral de candidaturas evangélicas a uma comunicação mais intensa entre eleitores e eleitos. A mesma pesquisa do ISER apontou também para uma diferença significativa dos membros da Universal em relação aos outros evangélicos. Os membros da IURD se transformam em cabos eleitorais distribuindo folhetos, realizando boca de urna, “vestindo a camisa” dos candidatos que são distribuídos regionalmente para que se obtenha o quociente eleitoral necessário para que se elejam. Enfim, parece haver concordância que a participação dos fiéis da IURD no processo eleitoral está bem acima da média. Tanto em termos de engajamento ativo como militantes da campanha, quanto no sentido de orar pelos seus candidatos – em vez de orar pelas eleições, como a maioria dos evangélicos.

Podemos dizer que a *Folha Universal* marca o período eleitoral no cotidiano pentecostal da IURD. O período eleitoral pode ser pensado como um momento em que conflitos são explicitados, identificações são instauradas e um “mercado de bens simbólicos” (como imagens, retóricas, discursos) tomam corpo e espaço no âmbito da vida social. Na IURD, este período é evidenciado justamente pela *Folha Universal*, que dá o sinal de largada, anunciando e apresentando os candidatos escolhidos pela cúpula, mobilizando os fiéis para regularizar o título de eleitor, combatendo os candidatos externos, construindo a representação política e o “voto corporativo”.

Uma pesquisa recente sobre os evangélicos e a mídia realizada também na região metropolitana do Rio de Janeiro baseada em um *survey* aplicado a 935 fiéis de 24 denominações (Fonseca 1997) reforça a hipótese da eficácia do uso da mídia impressa pela IURD como canal de comunicação preferencial para a produção de “visões e di-visões do mundo” nos termos de Bourdieu (1989). Em relação aos hábitos de leitura, a Universal aparece como a igreja que ocupa a primeira colocação na porcentagem de leitores (68%), embora seja, junto com a Assembléia de Deus, a igreja que possui a clientela de menor escolaridade e menor poder aquisitivo entre os evangélicos. A Universal, conclui a pesquisa, incentiva a leitura, ainda que o incentivo se dirija às publicações da igreja. Segundo o autor, a facilidade de acesso às obras de Edir Macedo e de outros bispos é algo que certamente propicia essa situação.

O jornal é amplamente divulgado pelos membros da Igreja Universal, e é elemento central em toda a estrutura e ação da denominação onde é distribuído

como material de evangelização, utilizado para defesa institucional ou como material de campanha dos seus candidatos. Poderíamos afirmar que na IURD, o papel da mídia impressa, ao lado de outros instrumentos como as rádios, reuniões diárias e a televisão, é o de produzir o que Freston (1993) chamou de “socialização sectária” – ou seja, a preocupação de algumas igrejas pentecostais em proteger seus membros de outras visões de mundo. Segundo o editor do jornal, Pr. J. Cabral, muitos pastores utilizam as matérias e estudos bíblicos contidos na *Folha Universal* para pregar, ensinar e informar, sobretudo em época de campanha, a respeito dos candidatos da Igreja. Nesse sentido, o jornal também seria um dos responsáveis, segundo ele, pelo compartilhamento de uma linguagem comum.

Parece-me ser possível pensar a *Folha Universal* como um instrumento utilizado pela IURD na luta pelo

“monopólio do poder de fazer ver e de fazer crer, de fazer conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social (...) que tão logo se impõe ao conjunto de um grupo, estabelecem o sentido e o consenso sobre o sentido, em particular sobre a identidade e a unidade do grupo, que está na raiz da realidade da unidade e da identidade do grupo” (Bourdieu 1996:108)

através de símbolos que

“são os instrumentos por excelência de ‘integração social’: enquanto instrumentos de conhecimento e comunicação eles tornam possível o consensus acerca do sentido do mundo social que contribui para a reprodução da ordem social — a integração ‘lógica’ é a condição da integração ‘moral’” (Bourdieu 1989:10)

Portanto, através da mídia impressa, os bens simbólicos de que nos fala Bourdieu podem realizar em larga escala sua produção, reprodução e circulação, constituindo, desse modo, uma idéia de Igreja em termos de unidade simbólica. (Thompson 1995) propõe pensar a mídia, de uma forma geral, como produtora e difusora de formas simbólicas que têm capacidade para “intervir no curso dos eventos, para influenciar as ações de outros e para criar eventos, por meio da produção e transmissão de formas simbólicas”. Certamente, de uma maneira geral, a recepção das formas simbólicas em circulação, no caso por parte dos leitores do jornal, implica numa atividade de reelaboração dos conteúdos e de construção de sentidos. No entanto, os resultados eleitorais confirmam a eficácia simbólica do “trabalho político” da liderança da Igreja Universal, no qual a *Folha Universal* ocupa um lugar estratégico. A *Folha Universal*, por isso, é um

meio revelador das dinâmicas eleitorais e práticas políticas, como a constituição das candidaturas, as estratégias de campanha, o “trabalho de apresentação” dos candidatos e os conflitos e lutas políticas por meio das quais a IURD “(re)inventa” sua legitimidade na política.

A *Folha Universal*⁶ pode ser descrita em termos gerais como um jornal institucional, mas que procura servir como fonte de informação de assuntos mais gerais como esporte, estética feminina, lazer, saúde, etc. O núcleo de assuntos da *Folha Universal* relaciona-se às atividades da igreja, como campanhas, aconselhamento pastoral, testemunhos, notícias das atividades da Universal nas cidades brasileiras e em outros países, matérias a respeito das atividades da Associação Beneficente Cristã (ABC), entidade assistencial da IURD, e política. O jornal é alimentado também com fatos jornalísticos onde outras religiões, principalmente a Igreja Católica e os cultos afro-brasileiros se vêem envolvidos em escândalos ou em situações suscetíveis de serem tratadas negativamente. As “chamadas” de capa, portanto, se referem sempre a esse núcleo, podendo incluir alguma outra notícia sobre comportamento, questões sócio-econômicas, e outros. Há um eixo (composto de temas sociais, assistência social e política) que corresponde a um terço (30,6%) do jornal dedicado a assuntos que chamaríamos de “sócio-políticos” contraposto a outro eixo correspondente a quase metade (44%) da pauta do jornal que poderia ser chamado genericamente de “vida eclesial” (mobilizações, rituais, cultos, aconselhamentos, testemunhos).

2.1. O processo eleitoral em foco

Nos processos eleitorais, as estratégias de campanha amparam o “trabalho político” de apresentação dos candidatos. Há que se delinear primeiro os temas, os *slogans*, os símbolos de legitimação, os arranjos no campo político, as redes de mediação que serão privilegiadas, enfim, a partir de que bases sociais e simbólicas serão constituídas as candidaturas (Coradini 1998). No caso da IURD, estas estratégias e decisões são tomadas à revelia dos fiéis e negociadas com os candidatos. No dia 14 de março de 1998, a IURD reuniu no auditório da TV Record uma centena de líderes e políticos de diversas denominações do Rio de Janeiro para discutir as eleições de 1998. O tema central foi “a organização da base e a orientação da massa protestante contra o engano”, que deveria realizar-se através de cartilhas explicativas “sobre a importância do voto e o nome dos candidatos, suas qualidades e participação política dentro e fora da igreja”. Segundo bispo Rodrigues, que discursou na ocasião,

“os milhões de votos evangélicos, que já elegeram o presidente Collor, os governadores Leonel Brizola, Moreira Franco, Marcello Alencar e deputados Francisco Silva, Matusalém Nascimento, Arolde

de Oliveira, Paulo César Graça e Paz e até a senadora Benedita da Silva, devem ser mais direcionados e administrados com sabedoria e dependência de Deus”.

Segundo a matéria (FU 312; 29/03/98), a preocupação da IURD nas eleições é “com o compromisso do candidato com o povo depois de eleito e também com a direção do voto evangélico somente para candidatos evangélicos”. A direção da IURD também afirmou que “o político eleito pela Igreja Universal do Reino de Deus, a partir de agora, terá compromisso, indistintamente, com todas as denominações e fará atendimento a todas as suas necessidades em união”. Um dos lemas de campanha da IURD foi “Conhecereis o seu voto e o seu voto vos libertará”, e o carro-chefe para qualquer membro da IURD candidato a um cargo eletivo foi “Fé para Vencer”. Bispo Rodrigues salientou também a dificuldade de unificar o voto evangélico em torno de candidaturas da igreja porque, além de existirem candidatos de várias denominações, “as propostas enganosas dos ‘de fora’ ainda cativam, devido ao baixo nível de consciência política da população”.

2.2. Onde se Constrói a Identificação

Definidas as estratégias que visam construir a “representação política” a partir dos *slogans*, dos temas e das delegações de poder *from above*, das identificações e diferenciações partidárias e políticas, as campanhas passam a se constituir através da construção espacial através da qual proximidade, distanciamento e pertença são expressos (Barreira 1998). A exploração desta identificação por parte dos candidatos da Igreja Universal implica em que os lugares de culto e expressão eclesial dêem o tom do caráter da campanha. As campanhas iurdianas não se caracterizam pelas caravanas, carreatas ou caminhadas, onde o panorama móvel da política expressa-se por situações de deslocamento e mobilidade nas quais a “política vai até o povo” — a rua sendo o espaço por excelência desses “rituais móveis”. Se não há mobilidade no sentido já explicitado, a “fixidez” das campanhas iurdianas não é encontrada na realização dos comícios tradicionais, rituais que trazem o sentido de um evento que se realiza e se encerra em determinado local, sendo o palanque a linha espacial divisória entre o público e o candidato (Palmeira e Heredia 1995). O comício, deslocando-se de bairro em bairro, expressa uma articulação entre o candidato e os problemas do lugar. Já as campanhas iurdianas adquirem seu caráter fixo por meio, de um lado, da realização de eventos, não restritos especificamente ao seu sentido político, mistura, na verdade, de celebração cültica e “showmício”, onde entre pregações, show de cantores *gospel*, louvores e orações, os candidatos podem ser apresentados e indicados. De outro lado, a atividade política fixa se dá no dia-a-dia dos templos, território de expressão teatral e ritual por excelência onde

as forças do mal são extirpadas (Campos 1999).

As candidaturas ligadas à IURD são distribuídas espacialmente na cidade em relação ao número de fiéis-eleitores arrolados nas diversas igrejas da denominação. Divide-se habilmente pelos templos da Igreja os candidatos, de modo que em cada região há sempre apenas dois candidatos como opção da igreja: um candidato a deputado estadual e um candidato a deputado federal. Há uma racionalização na escolha dos candidatos — o número de candidatos indicados deve ser compatível com os cálculos sobre os votos “certos”. O editor da *Folha Universal*, Pr. J. Cabral, comenta esta estratégia:

“É muito bem dividido o número de igrejas em relação à votação de determinados candidatos. Os candidatos recebem um número x de igrejas para votar nele. Eles já sabem mais ou menos quantos votos vão ter. (...) a gente acredita em 20% de fidelidade só. Se uma igreja tem mil membros a gente só conta com 200 (...) Aprendemos que é mais ou menos esse o percentual”.

Dessa forma, as candidaturas se “deslocam” de templo em templo, tornando-se espacialmente delimitadas. O espaço da igreja e dos eventos realizados pela igreja demarcam o cotidiano eleitoral das candidaturas iurdianas. As atividades nos templos, nas concentrações e na mídia impressa, conforme se pretende demonstrar neste artigo, realizam a construção espacial através de processos de criação de identificação por meio da proximidade física, que pretende fazer equivalência com a proximidade moral. O “trabalho de apresentação” das candidaturas nos locais de expressão da vida eclesial da igreja evoca a construção da “representação política” sobretudo através de símbolos, imagens e discursos que tenham ressonância no imaginário religioso.

2.3. O perfil do “político de Deus”: apresentando o representante

Pesquisas recentes (Scotto 1994) têm destacado o caráter processual e complexo da representação política. O “trabalho de apresentação”, utilizando um estoque de imagens, símbolos e representações que visa um “reconhecimento” do candidato por parte dos eleitores em oposição a uma concepção de senso comum que naturaliza a representação como uma operação racional de escolha de produtos políticos. “Reconhecimento” aí nos seus dois sentidos diferentes, conforme destacado por Scotto (1999): como (re)-conhecimento, ou seja, como identificação concreta de uma pessoa conhecida, e como reconhecimento de uma coisa como boa, verdadeira ou legítima. A tarefa de apresentar os candidatos pretende transformar o primeiro sentido de *reconhecimento* no segundo. Trata-se de uma construção da imagem do candidato e da sua trajetória, sua biografia, seus recursos sociais, seu passado, de modo que possa se encontrar a

forma do candidato deixar de ser um "Indivíduo" para se constituir como "Pessoa" (Scotto 1999). Como este reconhecimento se realiza na igreja levando em conta que a maior parte não tinha um perfil religioso anteriormente? Como se dá a transferência do re-conhecimento religioso para o político?

O trabalho de apresentação realizado através da *Folha Universal* é ilustrativo da estratégia iurdiana. A partir da quinta edição do ano de 1998 (FU 304; 01/02/98), na página sobre "Política", semanalmente um candidato diferente ocupou uma coluna designada primeiro como "Perfil do Candidato" — nesta coluna, apenas candidatos à reeleição foram apresentados — que depois passou a se chamar "Perfil do Homem/Mulher de Deus". Ao longo do tempo, devido ao número de candidatos lançados pela IURD, outros candidatos foram apresentados em outros espaços e partes da seção, sempre seguindo um modelo em que a biografia do candidato era desvelada.

Esta pequena coluna, que se chama "Perfil do Homem/Mulher de Deus", apresenta alguns dos candidatos a deputado estadual e federal pela IURD. O propósito da coluna é contar a trajetória do candidato através de fatos relevantes de sua carreira profissional: cargos que ocupou, suas atividades na IURD e seu testemunho de conversão. Dois eixos básicos são acentuados na trajetória do candidato: o antes da Universal e o depois da Universal. Ao contrário, no entanto, dos testemunhos clássicos na IURD onde esta abordagem também é utilizada, aqui a trajetória profissional é sempre valorizada e realçada mesmo quando se refere ao período prévio à adesão à igreja, a não ser nos casos em que a carreira pastoral substituiu ou era a única existente na vida do candidato. Este mecanismo parece buscar articular as regras dos dois campos (religioso e político), aliando conversão/adesão religiosa com competência para a política. O que se procura fazer é uma espécie de transferência do capital religioso ou simbólico, em decorrência da posição na hierarquia eclesiástica ou organizacional, para o capital político, em termos de preparo e competência para atuar no campo político.

Doze candidatos foram apresentados de março a agosto de 1998 na coluna. Destes, a metade eram pastores da IURD. Os outros tinham trajetórias profissionais variadas, destacando-se dois advogados, um economista, um empresário do setor de comunicação e um coronel militar.

Neste tipo de notícia, dois tipos de "aproximações" se evidenciam. Ambas fazem parte do modo de fazer política no Brasil e se reproduzem na IURD — sem ficar restrito a ela, já que outros evangélicos utilizam estes elementos (Freston 1993; Fonseca 1997). O primeiro tipo, entre meios de comunicação e política. Metade destes candidatos participa em algum tipo de programa de rádio ou TV. O objetivo de tais programas é "levar ao povo de Deus uma palavra de fé e determinação, além de campanhas educacionais, serviços de utilidade pública e informações sobre projetos que estão sendo apresentados na Câmara" (FU 318,

10/05/98) ou ainda entrevistar políticos e autoridades sobre os problemas da comunidade, sem falar nos programas de divulgação das atividades da Associação Beneficente Cristã (ABC). O que nos leva ao segundo tipo de "aproximação": a da ação social com a política. Nada menos que metade dos candidatos assumiam algum tipo de cargo de direção estadual ou nacional na ABC, sendo que dois terços eram pastores. A candidatura de pastores e bispos parece fazer parte de uma nova estratégia, seja pela proximidade com os fiéis, seja pela falta de quadros que se encaixem nos critérios da liderança, e de algum modo, a ABC parece estar se tornando uma espécie de estágio de formação. A IURD lançou 39 candidatos a deputado estadual em quase todo o Brasil, elegendo 26. No total de candidatos, 22 eram pastores. Nada menos que 17 pastores conseguiram se eleger. Também entre os 28 candidatos a deputado federal, havia uma quantidade razoável de pastores e também de bispos, 13. Destes se elegeram oito, num total de 17 eleitos. O capital religioso é transformado em capital político em mais de 50% dos casos. O fato é que pastores motivados ou selecionados para concorrerem a cargos eletivos passam, na sua maioria, pela direção da entidade assistencial e pelos programas de rádio e TV. Os pretendentes a cargos políticos ficam expostos, dessa maneira, a linguagens necessárias ao político moderno, a dos meios de comunicação e a dos problemas sociais; além de travarem contato com clientelas já existentes e outras em formação. O pastor, desprovido de capital político, vai recebendo o *carisma institucional* (Bourdieu 1989) e vai sobrepondo-o ao seu capital religioso.

Há aqueles que possuindo uma trajetória profissional e/ou política desvinculada da igreja, antes da conversão, são inseridos após estarem comprometidos com sua dinâmica institucional. É o caso de um empresário de comunicações que participou ativamente das campanhas sociais da igreja com toneladas de alimento e dízimos e ofertas volumosos; ou de um político que tendo exercido mandatos de vereador e deputado estadual, chega à IURD sem qualquer perspectiva de vida, "dá a volta por cima" e assume o cargo de diretor executivo estadual na ABC (FU 321, 31/05/98; FU 326, 05/07/98).

A coluna "Perfil do Homem/ Mulher de Deus" leva em consideração o fato da integração institucional daquele que está pleiteando o voto evangélico, mas acima de tudo demarca o compromisso pessoal com a fé que ele/ela diz que vai defender se for eleito(a). Símbolos de um relacionamento pessoal com Deus, a "Bíblia sagrada" ou a "Palavra de Deus" figuram na maioria das "apresentações" como o livro preferido dos candidatos, acompanhado sempre dos capítulos e versículos correspondentes às mensagens prediletas de "homens de Deus". A escolha de um dos livros de Edir Macedo como segundo livro preferido constitui mais uma vinculação simbólica com o sistema de doutrinas e crenças da igreja.

É relevante que, nesta construção do representado, nenhum candidato evidencie em sua trajetória política, nem mesmo aqueles que estão buscando o

seu segundo ou terceiro mandato, as siglas partidárias. Apenas, em poucos casos, em uma nota no final da coluna, vem a indicação do partido e do cargo pleiteado. Como já foi dito, a maioria dos candidatos se espalha em diversos partidos do leque chamado de direita e centro-direita, como PFL, PL, PTB, PPB, PSD, PRONA, PST, PMDB. Uma novidade nas eleições de 1998 foi a disputa de quatro candidatos da IURD por partidos considerados de esquerda: um pelo PSB (GO) e os outros pelo PDT (RN, PB e PI). Nesta relação candidato/ fiel-eleitor não se focalizam compromissos ou programas político-partidários, mas que “sua atividade mais importante como representante político da Igreja do Senhor Jesus é a de impedir que façam leis que venham prejudicar os menos favorecidos e barrar a pregação do evangelho” (FU 323, 14/06/98).

2.4. ABC: “o braço social da igreja”

Em 1994, a IURD fundou a Associação Beneficente Cristã para comandar as ações assistenciais da igreja. Poderíamos situar seu surgimento como resultado das controvérsias envolvendo a Universal com, dentre outros, o então presidente da Associação Evangélica Brasileira (AEVB) e da agência paraeclesiástica VINDE, Caio Fábio, que na época começava a ser destacado na mídia como líder ético da comunidade evangélica e se unia a vários setores da sociedade carioca para combater a violência, na luta pela cidadania, em um movimento apartidário e amplo. O mesmo Caio Fábio começava a empreender uma série de ações sociais neste momento de ebulição social em torno do problema da fome, da miséria e da falta de ética na política, como a campanha “Rio, Desarme-se”, campanhas de solidariedade em prol das populações de rua, e a Fábrica da Esperança, considerada uma das maiores obras sociais da América Latina. Neste contexto de disputas em que discursos e símbolos de ação social são veiculados com o objetivo de criar imagens positivas dos atores religiosos, a IURD resolveu investir em programas sociais, traço que certamente ajuda a criar maior empatia com a opinião pública. Passou-se, então, a investir e aumentar o alcance das ações da ABC até que uma organização nacional, apoiada pela estrutura denominacional, viesse a se constituir (Birman 1996). A ABC torna-se, a partir de então, um elemento central na estratégia da IURD, como demonstraremos a seguir.

Durante o ano de 1998, a *Folha Universal* destacou várias ações da ABC em comunidades carentes, em presídios, eventos para arrecadação de alimentos, e durante alguns meses, noticiou a campanha de ajuda às regiões atingidas pela seca no Nordeste chamada “SOS Nordeste”. Foram muitas toneladas de alimentos enviadas de várias partes do país àquelas regiões. As matérias eram uma mistura de publicidade das ações sociais da igreja e de denúncia do suposto despreparo e descaso do governo Fernando Henrique para lidar com aquela situação. Nos outros eventos da ABC, as matérias também eram pontuadas com

críticas à atuação do governo na área social, chamando atenção para os problemas de desemprego, analfabetismo, miséria. A solução para estes problemas sociais era dada pela mobilização da igreja em favor dos desfavorecidos da sociedade.

As chamadas de capa relacionadas a matérias sobre “assistência social” e “temas sociais” detêm um percentual de 21,2%, acima de matérias sobre vida eclesial, como cultos, consagrações, campanhas, etc. (18,7%). Uma das facetas desta recorrência e cobertura das atividades da ABC é a possibilidade de afirmar a presença da IURD na sociedade, socorrendo necessidades que deveriam ser atendidas pelo aparato governamental. É possível, dessa maneira, vincular a atenção a matérias destacando problemas sociais – como desemprego, pobreza, analfabetismo – e as campanhas de socorro às regiões nordestinas atingidas pela seca ou aos milhares de desempregados urbanos realizadas pela ABC. O que se procura evidenciar é que a Igreja Universal está fazendo algo pela população, enquanto o governo é ineficiente na formulação de políticas públicas voltadas para as questões sociais. Dessa forma, descrever uma atividade assistencial permite, além de evidenciar diretores da instituição que estão se candidatando ou almejam se candidatar, elaborar um “discurso performático”.⁷

Procura-se transmitir a idéia de que a “responsabilidade”, os “recursos”, as “atitudes”, que deveriam ser atributos das instâncias públicas, são tomados pela IURD, a “denominação mais perseguida” e, portanto, acusada de enganar “essa gente sofrida”, “os excluídos da sociedade”, “os carentes e necessitados”. Há um jogo de linguagem que procura abrir espaço para atribuições positivas e negativas. De um lado, “lacuna”, “falta” e “descaso” atribuído ao governo; de outro, “solidariedade”, “mão amiga”, “braço de ajuda”, “luta pela salvação de almas e pela saúde e bem-estar das pessoas”, colocam em evidência a identificação da Igreja com “todos os necessitados do país”. A IURD vai se apropriando de uma linguagem de outros atores sociais, notadamente de agências não-governamentais, construindo um discurso e uma imagem de igreja que tem um compromisso com os excluídos da sociedade.

Outro aspecto que se coloca nestas matérias sobre a ABC é a construção de imagens em que os candidatos da Igreja podem ser percebidos como pessoas que estão fazendo, ajudando, liderando ações assistenciais. As fotos são sempre construídas de modo a enfatizar a presença do político ou candidato no evento, quando não doando uma cesta para alguém. Recupera-se nas matérias a aproximação que os políticos deveriam ter com seus eleitores, ou que só têm em época de eleições. É comum se pensar que, por meio da assistência social, os políticos estão interessados na formação de um eleitorado.⁸ Os candidatos e políticos da IURD não estão engajados numa *atividade particular* de compra de votos, mas na organização da igreja como uma entidade interessada no resultado “*espiritual*” do seu empreendimento. Nesse sentido, há uma estratégia de expo-

sição dos políticos e candidatos da Igreja. O que parece relevante é que o trabalho das imagens nas candidaturas iurdianas é mediado pela instituição, já que é através dela que as candidaturas se constituem, e estão associadas aos valores e símbolos ligados mais ao campo religioso. Isso pode ser percebido através dos *slogans* que acompanharam uma parte das imagens dos candidatos no jornal.⁹

Se a apresentação do candidato da igreja também se dá via ação social, como esta se efetiva na rede da IURD? Estaríamos diante da prática assistencialista tradicional?

Além do “discurso performático”, todas essas realizações foram oportunidades para que os candidatos da igreja estivessem presentes, “ao lado do povo”, utilizando aqueles eventos para apresentar imagens de proximidade e identificação com o povo. Ao mesmo tempo, certamente estas ações assistenciais contribuíram para a formação de “clientelas” que estendem para além das fronteiras da igreja o eleitorado potencial de seus candidatos. Como já foi visto também, boa parte dos candidatos estreantes faziam parte da estrutura da ABC como diretores ou presidentes estaduais.

A prática assistencialista da ABC nos remete para a discussão de um modelo de *clientelismo* praticado entre candidatos e eleitores, mediado pela instituição Igreja Universal. Nesse sentido, a figura do *político assistencialista*, definida por Kuschnir (1993) como empreendedor de ações voltadas para questões da comunidade ou daqueles que o procuram, caracterizando-o como “benfeitor”, tem nuances importantes no caso dos políticos ligados à IURD. Quem exerce a condição de “benfeitor” é a ABC, o *braço social da IURD*, que identifica as doações e estabelece as relações. Os políticos ou candidatos são atores que fazem parte da instituição, não gozam de autonomia ou poder simbólico em si mesmo, mas a partir da organização. É a organização que fornece aquilo que as instâncias públicas deveriam fornecer. Portanto, a mediação é feita via instituição. Isso é um lado da prática assistencialista iurdiana.

Por outro lado, as práticas clientelistas a nível micro certamente não deixam de existir. O deputado federal Aldir Cabral assumiu a pasta de Trabalho e Ação Social, fruto de uma negociação em que a IURD apoiaria a candidatura de Marcello Alencar, e o jornal *O Globo* (26/10/95) reclamou que os cargos principais do órgão estavam sendo loteados entre pastores da igreja. Outras denúncias foram feitas e noticiadas pelo *Jornal do Brasil* (31/12/95) e pela *Folha de São Paulo* (06/01/96) de que fiéis estavam recebendo informações privilegiadas a respeito de empregos oferecidos pelo SINE (Sistema Nacional de Empregos). A crise criada por estas denúncias e os episódios do “chute da santa” e do vídeo com os líderes da IURD, entregue à Rede Globo pelo ex-pastor da IURD Carlos Magno, levaram à exoneração de Aldir Cabral da pasta.

No ano de 1998, a *Folha Universal* noticiou amplamente várias das ações

e eventos promovidos pela ABC. Isso demonstra que a relação da igreja com a sociedade pode estar sofrendo alterações. Se observadas as matérias que destacam o trabalho parlamentar dos políticos da igreja e os temas aos quais se dedicam, percebemos que eles já não se concentram em questões pertinentes aos negócios da Igreja. Estes dados nos levam a formular a hipótese de que se a criação da ABC — sem entrar aqui no julgamento sobre questões doutrinárias ou de sensibilidade social — amplia as possibilidades de inserção política da IURD por meio da formação de “clientelas”, ao mesmo tempo também se constitui como um espaço para intervenções sociais.

Em resumo, o modelo das “candidaturas oficiais” está mediado por um projeto a um só tempo religioso e político, que incentiva e dá suporte para as práticas clientelistas que produzem fiéis-clientes. Neste caso, o clientelismo não é baseado estritamente e preponderantemente em relações diádicas (Foster 1967). Mediado institucionalmente, também configura-se como um *clientelismo corporativo* (Landé 1977; Boissevain 1977). A princípio o que se busca não são favores pessoais para os fiéis individualmente, nem para os líderes religiosos ou políticos baseados em relações interpessoais, tal como Bezerra (1995) aponta no seu estudo sobre corrupção. O que se busca aqui são benefícios para a instituição.

Os políticos atuam como *brokers* fazendo a ligação entre os fiéis e líderes e as instâncias públicas (Fonseca 1996). O político eleito pela IURD tem o seu mandato nas mãos dela, seguindo sua orientação nas questões de interesse da igreja. A legitimidade da sua representação deriva de um “ato de instituição” que a organização faculta. É aquilo que Bourdieu (1989) chama de “capital delegado da autoridade política”, produto da transferência limitada e provisória de um capital detido e controlado pela instituição.

3. Imagens, discursos e símbolos

As candidaturas iurdianas, ao serem apresentadas, evocam um trabalho permanente de construção simbólica da “representação política”.¹⁰ E como afirma Barreira (1998), “a existência de simbologias que operam essa dimensão de representação não acontece sobre um vazio cultural”. Há aqui uma “floresta de símbolos” a ser explorada no campo profícuo da relação entre religião e política. Novaes (1997) já chamou atenção para as interseções entre estas duas dimensões da vida social¹¹ afirmando que as pessoas não se aproximam da política apenas através da motivação abstrata de se fazer presente no “espaço público”, mas também a partir de suas crenças religiosas, afinidades pessoais, paixões, sentimentos, concepções sobre o Bem e o Mal. Nesse sentido, apresentar alguns dos recursos simbólicos utilizados pela Igreja Universal na época das eleições se constitui numa tarefa essencial para entender como esta igreja constitui um lugar social a partir do qual se insere na política. Nesse sentido, as afirmações

identitárias deste “grupo político” são construídas sempre em oposição a outros grupos religiosos e políticos. Ao mesmo tempo, marca a singularidade de sua presença no espaço público a partir da disseminação de um discurso persecutório, tomando determinados momentos da vida política como momentos simbólicos, visando demonstrar a eficácia da “representação política”.

3.1. “Nós evangélicos”

A história recente das tentativas de unificação e representatividade no campo evangélico pode ser reconstituída a partir do nascimento em 1991 da Associação Evangélica Brasileira (AEVB). Envolvido nesta construção de um coletivo pela via institucional estavam os interesses de determinados segmentos evangélicos – preocupados tanto com a relação da igreja com a sociedade no que se refere à diversificação da penetração em áreas distintas da vida social e suas implicações éticas, como com o alardeado crescimento quantitativo. Sem falar da busca de resguardar a imagem dos evangélicos arranhada pelos sucessivos escândalos de políticos da chamada “bancada evangélica” e controvérsias públicas envolvendo a Igreja Universal. Os projetos particularistas desta igreja levaram-na a fundar uma outra associação de igrejas, denominada Conselho Nacional de Pastores do Brasil (CNPB), polarizando o campo evangélico. Isto pareceu notório, sobretudo, durante as eleições de 1994, quando a propósito do lançamento de uma cartilha elaborada pela AEVB chamada *Decálogo Evangélico do Voto Ético*, evidenciara-se dois modos distintos de compreender a prática política dos evangélicos e sua condição de cidadãos.¹² Desde então, a IURD tem buscado alargar seu espectro de alianças e empreender uma atuação conjunta, principalmente, quando envolvida em controvérsias públicas ou em ações políticas contra projetos que “ameaçam” e “perseguem” os evangélicos. Nas eleições de 1998, houve uma série de iniciativas nesse sentido, inclusive o apoio a candidaturas evangélicas de deputados ligados a outras denominações, como os atuais deputados federais Magno Malta (ES) e Lincoln Portela (MG).

A construção discursiva do enunciado “nós evangélicos” propõe uma adesão ao projeto político da IURD a partir da identificação sugerida pelo pertencimento religioso. Essa identificação, ao mesmo tempo, não é automática na medida em que a IURD é vista com ressalvas pela comunidade evangélica e suas lideranças.¹³ Nesse sentido, o enunciado visa também a auto-inclusão e aceitação por meio de uma presença que se pretende hegemônica e eficaz na esfera política. A tarefa de constituir as candidaturas não pode ser levada a cabo a não ser que se (re)elabore o lugar social de onde se fala e se explicitem os arranjos políticos e religiosos.¹⁴ A “invenção” ou “reinvenção” da legitimidade tem como um dos pontos de referência espaços de identificação, que no caso da IURD são de natureza religiosa. O discurso da IURD se torna cada vez mais “nós evangélicos”, tomando como pauta o voto evangélico e o compromisso dos candidatos

com todas as denominações. Amplia-se o campo de alianças e identificações a partir do espaço de disputa e *jogo* que o momento eleitoral impõe, na medida em que se busca adquirir poder simbólico para reconversão no campo religioso – e vice-versa.

3.2. Desmistificando a política

Como já foi mencionado, as igrejas evangélicas, sobretudo as correntes pentecostais, se tornaram atores políticos há pouco mais de uma década ao decidir participar da elaboração da Constituição de 1988, com o objetivo de exercer *lobby* em prol de questões como aborto, divórcio, direitos sexuais e “liberdade religiosa”. No entanto, o peso da assertiva “crente não se mete em política porque é coisa do diabo” ainda se faz sentir em muitas das comunidades pentecostais no Brasil, principalmente depois dos escândalos de fisiologismo e corrupção em que se viram envolvidos muitos dos políticos evangélicos desde então. Como possível resultado destes acontecimentos, teve-se o decrescente percentual de políticos ligados a estas comunidades.¹⁵ Não houve notícias de que políticos ligados à Igreja Universal estivessem envolvidos nesses casos, o que colaborou para criar uma imagem positiva de sua presença, possibilitando um discurso de afirmação da participação política corporativa da Igreja, na defesa dos interesses da causa evangélica, em contraposição àqueles que estão no Congresso “para defender interesses particulares”.

Buscando a hegemonia política na chamada “bancada evangélica”, a Universal, na figura do bispo Rodrigues e de alguns candidatos e políticos, buscou apoio e alianças para além das fronteiras denominacionais. Promoveram visitas às igrejas, organizaram encontros de lideranças evangélicas e, neste contexto, combateram a “venda de votos” para candidatos não-evangélicos.¹⁶ Em vários momentos, portanto, articulou-se um discurso afirmando a vocação política da “Igreja Evangélica”. Isto foi feito menos pela via da recuperação de exemplos históricos da atuação política de cristãos das mais diversas tradições protestantes, e mais por meio do apelo a modelos bíblicos de lideranças político-religiosas, como Moisés, Daniel, José ou Davi. O apelo, no entanto, não é feito apenas através dos personagens bíblicos. Invoca-se, também, um argumento do campo político: na vivência democrática, é legítimo que diversos grupos de interesse interajam no processo político. Os “evangélicos” devem exercer sua cidadania, o que implica em afetar os rumos da sociedade, participar ativamente da gestão pública.

3.3. Bem-aventurados os perseguidos!

É no seu discurso político que um certo viés persecutório se manifesta de modo expressivo. A idéia de que o Estado, a Igreja Católica, setores evangélicos e a Rede Globo são aliados na tarefa de perseguir a IURD tem sido largamente

utilizada como estratégia de comunicação, centrada em teorias persecutórias e baseada numa lógica de competição na oferta de bens simbólicos no mercado religioso, que potencializa a formação de multidões evangélicas a partir deste viés (Mafra 1999). A concepção de "representação política" passa, então, a ser elaborada em boa medida como ação lobista em favor dos evangélicos e *contra* a perseguição.

Um exemplo de manifestação desse discurso e simbolismo persecutórios pode ser dado a partir da proposta do deputado Almino Afonso (PMDB/MG) de uma emenda na Lei de Contravenções Penais com vistas à atualizá-la, legalizando a atividade de cartomantes, tarólogos, videntes e outros tipos de atividades divinatórias, que foi aprovada no Congresso Nacional. Isso desencadeou uma série de protestos por parte de políticos ligados à IURD. Para eles, enquanto os esotéricos recebem garantias legais para trabalhar, os evangélicos continuam sendo vítimas de perseguição. A matéria cita dois projetos de lei que chegaram ao Senado em 1997 que propunham medidas contra a pregação do evangelho. Trata-se do projeto n.º 1164/91 que define os crimes e as infrações administrativas contra o meio ambiente e do projeto de lei 1521/96 que institui o serviço de "radiodifusão comunitária" e proíbe a pregação religiosa durante a programação das rádios (FU 302, 18/01/98).

Mafra (1999), a este propósito, afirma que a IURD, recorrendo ao discurso persecutório, realizou o deslocamento da lógica da vitimização, característico da relação entre os pentecostais e a opinião pública, para a lógica da competição.

3.4. A dinâmica dos "insultos" e boatos: católicos e falsos evangélicos

No plano político, as candidaturas se definem de acordo com candidaturas adversárias, "os de fora". Ao trabalho de "instituição", soma-se o de "destituição" das propostas enganosas ao eleitorado evangélico. Nas eleições de 1998, a IURD não se alinhou ou firmou compromissos com candidaturas majoritárias, seja à presidência, seja a postos estaduais. Resolveu concentrar seus esforços nas candidaturas proporcionais. Os concorrentes se colocaram neste nível, não sendo por acaso a citação de deputados como Arolde de Oliveira, Francisco Silva e Matusalém Nascimento, já que eles também teriam como bases sociais, e em alguns casos principalmente, o eleitorado evangélico. Em tempo de eleições, o voto evangélico também é disputado por candidatos não evangélicos, de modo que uma das "instruções" contidas na "cartilha de cidadania" preparada pelo bispo Rodrigues é a precaução com relação aos candidatos que se apresentam como evangélicos por ocasião das eleições ou só aparecem no período eleitoral, ou ainda com líderes evangélicos que se deixam seduzir por tais candidatos e trocam o seu voto e o das suas congregações por benefícios pessoais ou para suas igrejas. Os primeiros são chamados de "cegos"; os segundos, de "Judas".

Preocupada com o lançamento de uma cartilha de conscientização polí-

tica a respeito da compra e venda de votos para as eleições por parte da CNBB e outras entidades, incluindo o Centro de Defesa dos Direitos Humanos, o Fórum pela Ética na Política e a Ordem dos Advogados do Brasil (seção Amazonas), a *Folha Universal* chama atenção para o que poderia estar atrás disso lembrando organizações católicas como a Opus Dei e a Companhia de Jesus que atuariam secularmente na área política: “a visão política é dominar instituições e organizações sociais com o propósito de perpetuar o poder do Vaticano no mundo”. Por isso, “o povo de Deus deve colocar-se alerta no sentido de que no bojo destas orientações políticas, algo venha contrariar a liberdade da igreja evangélica”, visto que “já temos experiência da dor de cabeça que nos causou a aprovação do Projeto de Lei n.º 1164/91, que previa a criação do Código Nacional de Meio Ambiente”. Nesse projeto, um artigo incluía no rol de estabelecimentos potencialmente poluidores os templos religiosos, artigo que foi, juntamente com outros, vetado por Medida Provisória de FHC, “depois de muita luta e competência política das lideranças evangélicas encabeçadas pelo bispo Carlos Alberto Rodrigues da IURD” (FU 312, 29/03/98).

No caso da Igreja Católica, há uma verdadeira e permanente campanha de insultos, boatos e difamações. No “conluio” de forças e agentes que perseguem a igreja evangélica e lutam contra seus interesses, a Igreja Católica parece ser considerada a principal. A Igreja Universal parece se conceber como baluarte de uma contracultura evangélica, tendo por referência os traços culturais católicos na nossa formação brasileira. Todas as correntes, instituições, dogmas, costumes, ícones, etc., do catolicismo são alvo de matérias que pretendem expor seu caráter “falso” ou “amaldiçoador”.

3.5. Legitimando-se pela vitória e pela derrota

Parte dos espaços da seção sobre política na *Folha Universal* foi ocupada com matérias que buscavam salientar as “lutas” do “povo evangélico” contra a “perseguição” mediante leis “injustas”. Através de vários exemplos, para bem legitimar-se, adquirindo um consenso a respeito da participação política de pastores, bispos, da igreja enquanto tal, utilizam-se os “troféus” políticos, ou seja, contam-se e enumeram-se as “vitórias”. De outro modo, as “derrotas” são também oportunidades para realçar a necessidade de mais representantes para ter “poder de fogo”, a fim de exercer eficazmente as negociações e acordos através de uma significativa base parlamentar nas instâncias legislativas do país.

A retórica da “conquista” se expressa como um acionador automático da “(re)invenção” da legitimidade. Na medida em que a IURD diversifica suas atividades e extrapola sua ação para esferas não propriamente religiosas adquirindo poder financeiro, empresarial e mediático, sua atuação política assume feições de defesa desses interesses corporativos. Do ponto de vista externo, surgem iniciativas com vistas a fiscalizar tais atividades. Do ponto de vista da

liderança, há a construção de um discurso persecutório em função do avanço da “causa evangélica”. A utilização completa dos recursos políticos não pode ser compartilhada com os fiéis. Daí que eventos como esses são boas oportunidades para (re)inventar a legitimidade de um envolvimento político que sempre foi visto como ilegítimo. Mas as “derrotas” também são acionadas simbolicamente como momentos em que é possível “conscientizar” os evangélicos a respeito da necessidade de representantes que impeçam que “leis injustas” sejam feitas com o objetivo de “destruir” as igrejas evangélicas. A legitimidade pode ser inventada a partir das “vitórias”, que possibilitam potencializar a retórica de “conquista”, e até encontrar no seu reverso, a “derrota”, oportunidades de “conscientização” a serem transformadas em capital eleitoral.

De outro modo, a (re)invenção da legitimidade também é feita por meio de notícias constantes sobre a atividade parlamentar de deputados e vereadores nas diversas casas legislativas de estados e municípios do Brasil. É importante observar que esse trabalho de “prestação de contas” dos mandatos ocorre também fora do período eleitoral. No entanto, em época de eleições enfatiza-se as realizações dos deputados e vereadores da Igreja, traduzidas em projetos de lei apresentados, disputas em que os parlamentares evangélicos estão envolvidos como defensores da “causa evangélica”, leis sancionadas pelos parlamentares da Igreja, participação em comissões, homenagens a bispos ou parlamentares da IURD, etc.

Procura-se através desta espécie de “prestação de contas” construir a imagem de políticos que estão trabalhando. Aliás, nos *slogans* de campanha dos candidatos, “trabalho” e “competência” aparecem como categorias significativas. Como exemplos:

“Competência comprovada!”

“Voto consciente: integridade e competência”

“Fé e Trabalho por Goiás”

“Trabalhando para mudar”

“Fé, Trabalho e Justiça”

Existe, portanto, um esforço significativo em inventar a legitimidade no espaço político como um lugar social em que o avanço da Igreja depende destes “representantes” que estão nas casas legislativas “lutando” e “trabalhando” pela “causa evangélica”.

3.6. O cidadão e o político do Reino de Deus: cidadania e voto

Um dos aspectos mais curiosos do imbricamento entre política e religião na configuração iurdiana é o processo de educação de cidadania dos fiéis. Pois ao contrário do que se postula nos meios de comunicação, em que a atuação política da igreja dependeria da ignorância do fiel-eleitor, os líderes da igreja dirigem um esforço consciente em (in)formar o fiel politicamente.

Durante os meses de março a julho, foi escrito pelos bispos Rodrigues e Alfredo Paulo uma série de artigos com o título: “Carta Aberta aos Cidadãos do Reino de Deus”. O objetivo destes artigos era “conscientizar” os fiéis a respeito da importância daquele momento eleitoral em termos de “cidadania”. O primeiro artigo da série com o título “O que é ser cidadão?” (FU 312, 29/03/98) já anuncia o propósito de mobilizar os fiéis para a “cidadania”: “Que Deus possa renovar a mente de todos os cidadãos cristãos para que através das nossas orações, jejuns e votos, possamos transformar este país” (grifos meus). A justificativa para a mobilização dos cristãos é que as leis que regem o país têm sido formuladas por “homens sem compromisso com Deus”, “apascentadores de si mesmos” e que “utilizam perseguições e calúnias para conseguir alcançar seus objetivos”. Por isso, é necessário que os cristãos exerçam o seu direito de cidadãos brasileiros e não esqueçam, portanto, de tirar o seu título de eleitor ou transferi-lo para o local de residência atual, porque o “título de eleitor atualizado é o seu certificado de cidadão” (grifo meu). Em cada eleição, a IURD incentiva os jovens maiores de 16 anos a tirarem seu título, fornecendo informações, dirigindo-os às regionais eleitorais e, inclusive, recenseando títulos de eleitor (Fonseca 1995).

Cabe destacar que cada discurso a respeito do título de eleitor, de cidadania ou de qualquer outro assunto é precedido com um texto bíblico, utilizado como ilustração de uma máxima moral a respeito do dever da igreja em assumir sua responsabilidade política: “o verdadeiro cidadão do reino de Deus é aquele que compreende a sua missão e assume a sua responsabilidade. Quem deve governar este mundo não é o diabo nem os filhos do diabo, mas Deus e os Seus filhos” (FU 316, 26/04/98).

Mas é relevante asseverar que tais afirmações, conquanto tenham um viés marcadamente pragmático em função dos objetivos eleitorais, são fruto também de uma interpretação particular de textos bíblicos que guardam uma coerência lógica com o arcabouço teológico da IURD. Dentre eles, a idéia de que os evangélicos são “cabeça e não cauda” e que possuem um destino político manifesto de governo sobre o mundo, que

“assim como Deus escolheu José e fez com que ele galgasse ao posto de governador, para abençoar o Seu povo, da mesma maneira, o Senhor quer usar os Seus servos hoje, para abençoar os Seus filhos” e que “Ele deseja colocar este mundo nas mãos do Seu povo” (FU 316, 26/04/98).

Por isso,

“é tempo de os cristãos deixarem de ser ingênuos e compreen-

derem que realmente Deus quer instituir as autoridades sobre este mundo, mas só o fará se o Seu povo compreender o Seu propósito e cooperar com Ele na hora de oficializar a escolha dos seus representantes" (FU 322, 07/06/98).

Os políticos evangélicos, desse modo, eleitos pelo povo de Deus, são representantes do governo de Deus sobre este mundo, tendo também como uma de suas tarefas defender a igreja "perseguida" e "massacrada" por políticos que criam leis para prejudicar o crescimento da obra de Deus.

A teologia da Guerra Espiritual (Mariz 1999) não é apenas atualizada nos rituais e liturgias da igreja, mas é levada também para o plano da política onde

"pessoas maldosas, inescrupulosas e mal intencionadas buscam o poder e a autoridade para uso próprio, e, aproveitando-se dos cargos que ocupam, enriquecem ilicitamente, na maioria das vezes à custa daqueles que ajudam a oprimir, e ainda se deixam usar pelo diabo para impedir que a obra de Deus seja feita" (FU 322, 07/06/98).

A forma de exorcizar o mal da política, portanto, é eleger "pessoas tementes a Deus, comprometidas com a Sua Palavra e fiéis em relação ao bem-estar do Seu povo", que possam legislar não segundo seus interesses particulares, mas sejam "submissos a Ele e assumam o compromisso de legislar de acordo com a Sua vontade", pois "se as leis que regem a sociedade devem ser as de Deus, então, os legisladores que o povo elege devem estar afinados com Ele" (FU 325, 28/06/98).

Como já vimos, a *representação política* na IURD é construída também através da escolha de representantes que possuem um perfil adequado do ponto de vista religioso: um *homem/mulher de Deus*. O processo de escolha dos candidatos, no caso da IURD, passa pela direção da igreja porque devem ser "pessoas despojadas de interesses pessoais", ter o "desejo exclusivo de glorificar o bom nome do Nosso Senhor Jesus Cristo e defender o Seu corpo, a igreja aqui na Terra", possuir "caráter" e "compromisso com o povo de Deus", preocupar-se com os "desamparados, pobres e necessitados", "sem vaidades interiores, sem egoísmos e com o Espírito Santo dominando sua vida", enfim, "o homem de Deus tem todas as condições de ser um político exemplar" (FU 327, 12/07/98; 329, 26/07/98).

Se existe um discurso de que a sociedade democrática faculta aos seus grupos organizados a possibilidade de ingerência na *res pública*, a responsabilidade direta na intervenção pública cabe aos "homens de Deus". O exercício da cidadania, ao ser invocado, não é entendido do modo amplo como

têm advogado os diversos movimentos sociais ou no seu estatuto de categoria sociológica – ou seja, como ausência –, mas como exercício do direito e dever de votar.¹⁷

4. Conclusão

Ao longo do artigo se descreveu – em termos de trajetória dos representantes e da inserção da IURD na política – a emergência de um “modo de fazer política” singular. Uma inserção marcada pelas teorias persecutórias e simbologias bíblicas e que entende a “cidadania” através do “voto irmão”. Tão marcadamente singular que talvez poderíamos até falar em um “eleitor da Universal” como quer Carneiro (1998), e não em “eleitor evangélico” de modo mais genérico. Mas o caso analisado serve para pensar também nessa nova fase da inserção política evangélica. A presença dos pentecostais nas eleições já é constitutiva e modifica a configuração das relações no campo político brasileiro. A hegemonia da Universal na política evangélica faz-nos indagar sobre os seus efeitos na dinâmica religiosa no país.

No caso da Universal, o fato de existir um bispo que coordene a ação política da igreja é sintomático de como essa presença é reputada como essencial para a reprodução da instituição e para a afirmação da religiosidade pentecostal na dinâmica da cultura brasileira. A luta se dá no campo religioso, mas as armas de que se valem os concorrentes transcendem o campo propriamente religioso e desembocam em duas principais fontes de poder da sociedade moderna: política e meios de comunicação. Nesse sentido, a identidade religiosa é que dá sentido à participação política. Os políticos pentecostais atuam no campo político, devendo agir de acordo com as regras que regulam a disputa e o jogo político, e o fazem no contexto dos princípios da democracia, articulando-se a políticos, ocupando espaços nos partidos, etc. No entanto, sua performance se pauta, sobretudo, pelas disputas travadas no campo religioso.

A IURD utiliza, com o objetivo de construir a “representação política”, uma gama de imagens, símbolos, *slogans* que (re)inventam a legitimidade e concorrem para a constituição de um discurso que se vale de uma linguagem religiosa, e que tem na mídia impressa um dos seus pontos nodais de disseminação. A ação política de um grupo é sempre baseada em concepções a respeito da política. Se a eficácia do discurso político, como argumenta Bourdieu (1996) é seu poder de enunciar e prever, tornar crível o que se está enunciando, a IURD sai na frente pelo seu poder de convencimento baseado na cultura bíblica evangélica.

A exploração de teorias persecutórias, as tentativas de unificar o campo evangélico em torno da defesa da “causa evangélica”, os “troféus simbólicos” por meio dos quais se busca legitimação, o trabalho de apresentação – são exemplos

de como o religioso é o *locus* da identificação social. Do ponto de vista interno da Igreja, o projeto político vem a reboque do projeto religioso de “conquista da nação para o Senhor Jesus”. Por isso mesmo, é uma presença que não elide o posicionamento no campo religioso e dele se alimenta. E o seu impacto mesmo na esfera política deriva de sua forma peculiar de se estruturar e se organizar no campo religioso.

Uma estratégia de hegemonia na política implica um discurso menos particularista e mais amplo que inclua outros segmentos evangélicos. De uma certa forma, embora a IURD encontre algumas ressalvas da parte de lideranças evangélicas, de outro lado, ela já começa a conseguir apoio de determinados segmentos e líderes. A elaboração de um discurso “nós evangélicos” funciona como acionador de inclusões e alianças. O fato de que alguns de seus reclames e mobilizações no Congresso, decorrentes do posicionamento frente à Lei do Meio Ambiente, repercutiu com positividade no governo, pode ter servido como um ponto de convergência entre diversas lideranças, legitimando, de certa forma, o viés persecutório e a necessidade de uma presença na política.

Recentemente, a dinâmica do conflito no campo religioso levou a IURD a se mostrar mais suscetível para atividades pouco afeitas a sua estratégia, doutrina e ação ritual. A criação da ABC em 1994 concorreu para engendrar, além de uma imagem mais positiva diante da sociedade, um novo direcionamento no discurso, na prática e na estratégia da igreja. As atividades da ABC envolvem doação de alimentos (com destaque para a Campanha “SOS Nordeste - Caridade não tem Religião” em socorro aos atingidos pela seca em 1998); assistência jurídica, médica, odontológica; alfabetização com o programa supletivo “Ler e Escrever”; oferecimento de cursos profissionalizantes. Além do “Projeto Nordeste”, lançado em 1999, que envolve a criação de uma indústria de processamento de produtos agrícolas numa fazenda que beneficiaria 30 mil pequenos produtores no município de Irecê, a partir do modelo dos *kibutz* israelenses, trazendo tecnologia de irrigação, escola, hospital e serviço voluntário na região baiana atingida pela seca. Junto com o “Projeto Nordeste”, o bispo e cantor Marcelo Crivella, sobrinho de Macedo e responsável pela expansão da Universal na África e Ásia, foi amplamente assediado pela mídia. Sua projeção deve-se em parte ao seu contrato com a gravadora Sony como tentativa de fazer contraposição no mercado *gospel* ao sucesso de venda do padre *pop star* Marcelo Rossi. Ao mesmo tempo, propicia, com um discurso politizado e menos beligerante, a elaboração de uma nova imagem e discurso da igreja, através de uma liderança jovem com formação superior e origem de classe média, com o objetivo de atingir novos públicos.

Não apenas problemas sociais como desemprego, saúde e educação públicas foram incluídos na pauta da Universal, mas os próprios candidatos e parlamentares demonstraram um discurso pouco afinado com o perfil conservador

que lhes tem sido atribuído pelos pesquisadores e pela mídia. A crítica aberta ao governo FHC – que parece não ter favorecido a IURD nos processos movidos contra ela ao nível federal, conforme se esperava em decorrência do apoio à sua candidatura em 1994 – e ao que seria uma estreita ligação com a Igreja Católica, através de políticos e ministros identificados com este grupo religioso, abriu o flanco para um posicionamento de oposição, conforme demonstrou a entrada de vários parlamentares da IURD no PL, entre eles o bispo Rodrigues, logo após as eleições.

Parece possível pensar que na medida em que se tenta construir a “representação política”, mesmo se valendo de uma identificação propriamente religiosa, os pentecostais não podem se furtar de tratar questões próprias ao campo social mais amplo e ao campo político *stricto sensu*. Nesse sentido, a construção de um lugar na política e no jogo político significa também a reconstrução permanente da estratégia religiosa. Se, de um lado, a presença dos evangélicos na esfera pública reflete as necessidades de reprodução e concorrência no campo religioso, de outro, ela parece estar cada vez mais caminhando para a construção de uma religiosidade menos instrumental, “contaminada” pela constituição de um discurso que toma as questões sociais “a pulso” no contexto de ações “performáticas”.

Nesse sentido, a política liderada pela Universal dá sinais de que incorpora um certo *habitus* político. O político pentecostal não parece estar mais no Congresso ou em outras casas legislativas só para impedir que a igreja evangélica seja perseguida ou para defender interesses particulares de sua igreja. Um sentido de possibilidade de influenciar outras questões sociais começa a ser aguçado. Penso que isso foi acarretado por pelo menos três motivos: a experiência eleitoral e parlamentar de quatro mandatos (13 anos); o aumento no número de representantes (de seis para 17, na Universal; 19 para 25 pentecostais em geral), que se consolidam como uma força política a nível nacional; e a sensibilidade social adquirida nos últimos anos por meio de ações sociais que os colocam em contato com problemas que exigem soluções governamentais. Sinal de que a política pentecostal deixa de ter conseqüências apenas “corporativas”. Sua presença no jogo político impede conclusões a respeito de possuir somente tendências conservadoras. A mudança de partido, no início do mandato em 1999, pelo bispo Rodrigues e por um grupo de deputados, saindo de legendas que dão sustentação ao governo Fernando Henrique Cardoso e ingressando no Partido Liberal e outros pequenos partidos, que saíram da base de sustentação do governo, pode ter vários efeitos. Uma pesquisa sobre o posicionamento dos parlamentares da “bancada Universal” e dos evangélicos em geral em questões que signifiquem a afirmação ou negação da política do governo, assim como

sobre as alianças que serão feitas para as eleições de 2002, poderia nos dizer algo mais em relação às consequências dessa nova fase de inserção dos evangélicos na política brasileira.

Referências Bibliográficas

- BARREIRA, Irllys A. (1998), *Chuva de Papéis: ritos e símbolos de campanhas eleitorais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ NuAP.
- BEYER, Peter. (1994), *Religion and Globalization*. Londres: Sage.
- BEZERRA, Marcos O. (1995), *Corrupção. Um estudo sobre poder político e relações pessoais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ ANPOCS.
- BIRMAN, Patrícia (1996), "O Bispo, o Povo e a TV: alguns efeitos, talvez inesperados, da presença política recente dos pentecostais". Paper apresentado no Seminário Religião e Política, IUPERJ.
- BOISSEVAIN, Jeremy. (1977), "When the saints go marching out: reflections on the decline of patronage in Malta". In: E. Gellner e J. Waterbury (eds.). *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. Londres/ Duckworth: Center for Mediterranean Studies of the American Field Staff.
- BOURDIEU, Pierre. (1989), *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel.
- BOURDIEU, Pierre. (1996), *Economia das Trocas Lingüísticas*. São Paulo: Edusp.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. (1999), *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/ Simpósio Editora e UESP.
- CARNEIRO, Leandro Piquet. (1998), "Cultura Cívica e Participação Política entre Evangélicos". In: R.C. Fernandes (org.). *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad.
- CONRADO, Flávio Cesar dos Santos. (2000), *Cidadãos do Reino de Deus: Representações, Práticas e Estratégias Eleitorais. Um estudo da Folha Universal nas eleições de 1998*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGSA/IFCS/UFRJ.
- CORADINI, Odaci Luiz. (1998), "Origens Sociais, Mediação e Processo Eleitoral num Município de Imigração Italiana". In: I. Barreira e M. Palmeira. (orgs.) *Candidatos e Candidaturas: enredos de campanha eleitoral no Brasil*. São Paulo: Annablume.
- FERNANDES, Rubem César. (org.) (1998), *Novo Nascimento: Os evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*. Rio de Janeiro: Mauad.
- FONSECA, Alexandre Brasil. (1995), "Surge uma Nova Força Política: a Igreja Universal do Reino de Deus e as eleições de 1994". *Boletim Teológico*, 27, FTL.
- FONSECA, Alexandre Brasil. (1996), "Uma Igreja na Política: voto, clientelismo e mediação na Igreja Universal do Reino de Deus". *Cadernos do CEAS*, 164: 66-88.
- FONSECA, Alexandre Brasil. (1997), *Evangélicos e Mídia no Brasil*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGS/IFCS/UFRJ.
- FOSTER, George M. (1967), "The dyadic contract: a model for the social structure of a mexican peasant village". In: Potter et all (orgs.). *Peasant Society: a reader*. Boston: Little Brown.
- FRESTON, Paul. (1993), *Evangélicos e Política no Brasil, da Constituinte ao Impeachment*. Tese de Doutorado. São Paulo: DCS/IFCH/Unicamp.
- KUSCHNIR, Karina. (1993), *Política e Mediação Cultural: um estudo na Câmara Municipal do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/MN.
- LANDÉ, Carl H. (1977), "The dyadic basis of clientelism". In: S. Schmidt et al (orgs.). *Friends, Followers and Factions: a reader in political clientelism*. Berkley: UCP.
- LEMENHE, Maria Auxiliadora. (1998), "A 'Modernidade' como Emblema Político". In: I. Barreira e M. Palmeira (orgs.). *Candidatos e Candidaturas: enredos de campanha eleitoral no Brasil*. São Paulo: Annablume.

- MAFRA, Clara. (1999), *Na Posse da Palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.
- MARIANO, Ricardo. (1995), *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. São Paulo: Dissertação de Mestrado, Dpto. de Sociologia, FFLCH/USP.
- MARIZ, Cecília. (1999), "A Teologia da Batalha Espiritual: uma revisão da bibliografia". *BIB*, 47.
- NOVAES, Regina. (1997), "As metamorfoses da Besta Fera: o mal, a religião e a política entre trabalhadores rurais". In: Birman, Novaes e Crespo (orgs.). *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro: Eduerj.
- PALMEIRA, Moacir e HEREDIA, Beatriz. (1995), "Os comícios e a política de facções". *Anuário Antropológico* 94:31-94.
- SCOTTO, Gabriela. (1994), *Representacion y Apresentacion: un analisis de la campanha de Benedita da Silva a la prefeitura de Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/ MN.
- SCOTTO, Gabriela. (1999), "Imagens, Candidatos e Campanhas Eleitorais". *Cadernos do NuAP*, 2:50-68.
- THOMPSON, John. (1995), *The Media and the Modernity: a social theory of the media*. Cambridge: Polity Press.

Notas

- ¹ Este artigo é uma versão resumida e modificada da dissertação de mestrado do autor defendida em fevereiro de 2000. Sou muito grato a Regina Novaes, Beatriz Heredia e Clara Mafra por vários comentários, muitos dos quais incorporados neste artigo.
- ² Com *neopentecostalismo* refiro-me às igrejas da chamada terceira onda histórico-institucional do pentecostalismo brasileiro, datadas da década de 70 em diante, que traz em sua constituição inovações litúrgicas, estéticas, éticas, e no modo de se posicionar diante da sociedade e cultura brasileiras se comparada às outras duas ondas. Dentre as chamadas igrejas *neopentecostais*, a Igreja Universal do Reino de Deus foi a que adquiriu maior visibilidade e importância (Freston 1993; Mariano 1995).
- ³ Para tanto, foram analisadas todas as edições da *Folha Universal* (52 edições), jornal oficial da Igreja Universal do Reino de Deus, no ano eleitoral de 1998 e realizada uma entrevista com o editor do jornal desde 1994, pastor J. Cabral, além de ter sido feito um acompanhamento não-sistemático das eleições de 1998. A análise pretendeu extrair deste material as atividades e eventos políticos em que os parlamentares da IURD atuam como representantes da igreja e as concepções oficiais de política veiculadas. Ao fazer isto, estamos conscientes da parcialidade e limitação que tal objeto nos impõe. No entanto, entendemos que o papel que a *Folha Universal* ocupa no processo político justifica nosso empreendimento.
- ⁴ Nesse sentido, o caráter "performático" das campanhas e sua dimensão de eficácia simbólica podem ser apreendidos, a meu ver, no processo de construção da *representação política*, que pressupõe a *apresentação* dos candidatos para o eleitorado (Scotto 1994). A idéia de "representação" aponta para o modo como são construídas as articulações entre candidatos e eleitores, por meio de uma elaboração simbólica capaz de erigir os termos de uma legitimidade, acionando símbolos, metáforas, imagens, estoques culturais disponíveis e ressignificando lugares sociais (Barreira 1998). Nesse sentido, há todo um trabalho de apresentação dos candidatos que intenciona, através da construção de uma imagem, produzir uma identificação.
- ⁵ O conceito de representação política utilizado aqui, a despeito dos paradoxos e conflitos que o envolvem em seu sentido teórico ou prático, dos quais estamos conscientes, pode ser entendido a partir da idéia da construção de uma relação a ser realizada em bases que pressupõem identificação, correspondência e legitimidade, implicadas no sistema político democrático, entre representante (presente) e representados (ausentes). Enquanto tal, esta relação presente/ausentes envolve a evocação de sentimentos, idéias e crenças capazes de acionar conexões que visam tanto resolver

os enigmas decorrentes da distância entre representantes e representados, como imprimir um sentido de representação condizente com a proposta de cada grupo ou partido. Nesse sentido, elaborar a representação significa também construir o representante dotando-o de capacidade de ser muitos em um só, ao mesmo tempo em que apresenta princípios e personagens capazes de encarnar os ideais de comunicação entre o campo social e o campo político (Barreira 1998).

- ⁶ A *Folha Universal* (FU) foi criada em 1992, iniciando com uma edição mensal que no ano seguinte se tornou regularmente quinzenal, para em 1995 se tornar semanal. Em 1998, chegou a uma tiragem de 1 milhão 180 mil exemplares. Hoje já conta com 1 milhão 500 mil exemplares. O jornal conta com uma equipe profissional que produz uma editoração de jornal de grande circulação.
- ⁷ O termo “performático” aqui está referenciado à distinção de Beyer (1994) entre *função* e *performance* relacionada ao papel da religião na sociedade contemporânea. A religião, destituída de seu caráter fundacional pela modernidade, restringe-se, de um lado, à privatização das escolhas manifestando-se em sua dimensão transcendente e de sentido à vida pessoal no contexto de identidades deslocadas pelas mudanças estruturais da modernidade; de outro lado, apresenta-se na esfera pública, por seu caráter universalista, a partir de discursos e práticas performáticas no sentido de apresentar soluções para problemas não resolvidos pela economia e pela política.
- ⁸ Uma matéria do JB (20/12/1999) chama atenção para a prática do assistencialismo envolvendo 40 dos 70 deputados da Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro. O objetivo dos centros comunitários ou atendimentos sociais por parte dos deputados, segundo a matéria, seria a formação de um eleitorado através da compra de votos. Os deputados ligados à IURD são citados como doadores à Associação Beneficente Cristã.
- ⁹ Durante os meses de agosto e setembro, a *Folha Universal* registrou nos cantos inferiores das páginas as fotos com os dados dos candidatos como número, partido, cargo a que estava se candidatando e seu estado. Nas 10 edições em que se distribuíram estas imagens e informações, com cada imagem do candidato os seus *slogans* de campanha. Cataloguei 60 *slogans*. Desses, 20% eram versículos ou partes de versículos bíblicos (“Tu és meu servo, eu te escolhi”, Isaías 41:9; “Aguardamos a esperança da justiça...”, Gálatas 5:5; “Sê forte e age”, Esdras 10:4); 23,3% indicavam o foco na defesa de interesses evangélicos na política (“Só um evangélico entende a luta de outro evangélico”; “A minha vitória é a do povo de Deus”; “O candidato do povo evangélico”); 41,7% acionam significantes próprios da esfera religiosa (“Com Deus, pelo povo”; “Vote no homem de Deus”; “Irmão vota em irmão”) e 28% utilizam significantes próprios do campo político (“Competência comprovada!”; “Voto consciente: integridade e competência”; “O amigo do povo”).
- ¹⁰ Se como dimensão constitutiva da política, o simbólico está presente nas eleições, inclusive como momento privilegiado para apreender sua presença, pode-se dizer que ele não apenas constitui como constrói a disputa.
- ¹¹ A autora tratou especificamente dos sentidos que a imagem bíblica da “Besta Fera” adquiriu, transpassando os campos religioso e político, entre trabalhadores rurais do Nordeste.
- ¹² O *Decálogo Evangélico do Voto Ético* da AEBV resultou da conferência Anual de Igrejas, Missões e Instituições desta entidade, no Rio de Janeiro, nos dias 17 e 18 de março de 1994. As proposições da “cartilha” da AEBV contrastavam com as práticas da IURD, principalmente nos pontos em que se observava que os fiéis deveriam avaliar criticamente as indicações de seus líderes e votar baseados em programas de governo e propostas, e não em “boatos” sobre se tal candidato é ateu ou “vai fechar as igrejas”; além disso, questionava-se a idéia do voto obrigatório no candidato “pelo simples fato de ele se confessar cristão evangélico”.
- ¹³ A pesquisa Novo Nascimento pediu aos seus entrevistados que dessem uma nota de 1 a 10 para algumas denominações representativas no Rio de Janeiro. Segundo o relatório, na média geral a melhor nota foi obtida pela Assembléia de Deus (8,02), seguida de perto pela Batista (7,63). A pior média ficou com a Universal (6,08), sendo que 30,2% dos entrevistados atribuem notas mínimas (1 a 4) à Universal. Embora não seja possível apreender o significado dessa rejeição e o sentido que atribuem os entrevistados a cada valor contido na gradação, fica claro uma rejeição

expressiva da IURD entre os evangélicos (Fernandes 1998:76-79).

- ¹⁴ Lemenhe (1998) propõe pensar a campanha eleitoral como um momento de “invenção/reinvenção da legitimidade”, na medida em que a credibilidade do candidato, avaliada nas urnas, envolve um processo de construção que se faz/refaz durante a campanha. Para ela, o termo “invenção da legitimidade” pode se adequar, em particular, a situações em que o palco das disputas são as grandes cidades, expressões da sociedade de massas, nas quais as relações candidatos-eleitores se concretizam, sobretudo, pela intervenção de recursos “mediáticos” (:193).
- ¹⁵ Em termos gerais, na legislatura 1987-1991 havia 36 deputados evangélicos, sendo maioria pentecostal (13 eram da Assembléia de Deus e dois do Evangelho Quadrangular). Na legislatura 1991-1995, com 31 evangélicos, a AD permanece com 13 e a IEQ fica com um apenas, mas a proporção pentecostal aumenta. Já em 1995-1999, a representação pentecostal tem uma leve queda, com quatro parlamentares a menos que antes (num total de 30). As eleições de 1998 implicaram na subrepresentação dos pentecostais de primeira e segunda ondas: num total de 41 parlamentares, oito são pentecostais (seis da AD e dois da IEQ).
- ¹⁶ Na lógica do apoliticismo cristão pentecostal, resumido na frase “crente não se mete em política” e dentro da qual os líderes têm um peso considerável na atitude dos fiéis, busca-se duas saídas para a obrigação eleitoral: ou a “abstenção” do voto nulo/ em branco, ou a negociação do voto da comunidade em troca de favores “nobres” – como material de construção para a obra da igreja e instrumentos musicais para o ministério de louvor – com candidatos locais não cristãos.
- ¹⁷ “O termo cidadania, transformado em conceito no âmbito das ciências sociais, possui diferentes acepções que convergem para o necessário reconhecimento dos direitos do cidadão em diferentes espaços sociais. Nas formulações políticas que atravessam a prática de movimentos sociais e partidos de esquerda, a noção de cidadania reporta-se normalmente à sua ausência. A palavra cidadania adquire o estatuto de denúncia sobre o limite de seu exercício, dando sentido a um conjunto amplo de reivindicações feitas em seu nome” (Barreira 1998:76).

Recebido em julho de 2001.

Flávio Cesar Conrado

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Email: flconrado@uol.com.br

R ESENHAS

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000, 194pp.

ETNOGRAFIA E MAGIA

Marcia Contins

O tema deste livro nos remete a uma das áreas de estudo mais tradicionais e importantes desenvolvidas no Brasil dentro da antropologia cultural ou social: os estudos de religião, principalmente aqueles relacionados às chamadas religiões afro-brasileiras: candomblé, umbanda, tambor de mina, entre outros.

Classificando esses estudos entre os chamados “clássicos” (realizados por Nina Rodrigues, Roger Bastide, Arthur Ramos, Pierre Verger) e autores contemporâneos (principalmente a partir da década de 70 até os dias atuais), Vagner Gonçalves da Silva propõe discutir o trabalho de campo e as etnografias realizadas por esses últimos em pesquisas conduzidas junto a comunidades religiosas afro-brasileiras. A questão principal de suas reflexões é a presença do antropólogo no campo e as diferentes dimensões de relacionamento entre ele e os grupos estudados. Discute também, exaustivamente, o modo como esse relacionamento se reflete na pesquisa desses autores e como se processa a transformação da experiência de campo em texto etnográfico. Finalmente, analisa a forma pela qual os textos etnográficos são lidos e apropriados pelos grupos religiosos estudados.

O que torna interessante este livro, originalmente sua tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, são as perguntas que o autor dirige à experiência social e intelectual dos antropólogos e pesquisadores na área dos estudos afro-brasileiros. Essas questões, colocadas por alguns antropólogos (e historiadores da antropologia) norte-americanos na década de 80, levam em conta as condições de coleta de dados de campo que envolvem dimensões intersubjetivas, focalizando as relações de poder que se estabelecem entre antropólogos e o grupo pesquisado, afetando assim as interpretações elaboradas no texto etnográfico.

Vagner escolheu voltar sua reflexão para as pesquisas etnográficas em comunidades religiosas afro-brasileiras, após uma longa convivência dele mesmo no campo, seja enquanto adepto do candomblé, num primeiro momento, seja enquanto pesquisador, num segundo momento. Desse modo, as questões sobre intersubjetividade e relacionamentos entre pesquisador e pesquisado já faziam parte de seu universo de pesquisa, antes mesmo de decidir-se pela problemática de sua tese.

Vagner discute alguns traços que distinguem a experiência da observação participante nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras e as dificuldades no estudo de uma religião de transe, que foi, durante anos, duramente perseguida. Na apresentação desses traços o autor discutiu com antropólogos e igualmente com religiosos (que são também pesquisadores – não-acadêmicos – destas religiões), sob as perspectivas dos observadores e dos observados. Na perspectiva do observador, relacionou as principais etnografias tanto de alguns autores clássicos, de Nina Rodrigues a Roger Bastide, quanto de etnógrafos contemporâneos, discutindo como são representadas as condições do trabalho de campo nessas obras. A partir das etnografias e das biografias desses autores clássicos e dos etnógrafos contemporâneos e também, principalmente, dos diálogos pessoais com alguns destes últimos, Vagner tenta reconstituir as transformações verificadas no trabalho de campo desses etnógrafos. Desse modo, o que o livro nos mostra é muito mais do que uma simples história linear da antropologia brasileira na área dos estudos das religiões afro-brasileiras.

O livro promove uma historicização desses estudos, tendo como foco central as etnografias e o trabalho de campo nesta área. Fazendo referência a Malinowski e seu entendimento da natureza da etnografia – e, especificamente, à “magia do etnógrafo” que, segundo o próprio Malinowski, consegue “...evocar o verdadeiro espírito dos nativos numa visão autêntica da vida tribal...” através de sua longa estada no campo –, Vagner propõe discutir as condições do trabalho de campo e da produção de etnografias dos antropólogos contemporâneos que se dedicaram a essa área de estudos (já que os dados de campo relativos aos etnógrafos clássicos não são disponíveis).

O livro descreve, na perspectiva dos observados e a partir de entrevistas

realizadas com antropólogos de vários centros acadêmicos do Brasil, as diversas situações que eles enfrentam ao estudarem religiões afro-brasileiras. O autor discute a chegada dos etnógrafos ao campo, os constrangimentos que estes sofrem, a escolha de seus interlocutores, a importância dos diálogos que mantêm com seus observados até a realização do texto final.

Um dos pontos principais do livro está no que o autor chama de “diálogo etnográfico”. Vagner vai relatar, através de sua própria experiência de campo como pesquisador e enquanto adepto do candomblé, e através das entrevistas com os outros pesquisadores, a relação de diálogo que eles mantêm com os observados. Neste sentido, o entendimento da observação participante vai muito além de uma simples técnica ou de um procedimento metodológico adotado pelo pesquisador para conhecer a comunidade estudada. O livro discute, na perspectiva do diálogo etnográfico, a participação ativa dos antropólogos nos rituais de iniciação das religiões afro-brasileiras e, em alguns casos mais extremos, a própria conversão destes a essas religiões. É interessante observar que quase todos os antropólogos que estudaram as religiões afro-brasileiras, inclusive os etnógrafos clássicos citados no livro, lidam com esta questão. É possível, do ponto de vista do antropólogo, ter acesso ao grupo religioso apenas como observador ou é preciso observar de dentro, tornando-se nativo? Esse é um dos pontos centrais mais discutidos e descritos pelo autor através dos depoimentos de seus entrevistados e das etnografias selecionadas por ele para análise. Não há propriamente um consenso entre os pesquisadores, mas todos sublinham a importância do tema da inserção nos grupos religiosos. O autor não traz, enfim, uma discussão ingênua da problemática do trabalho de campo, mas situa essa discussão dentro de um diálogo que o etnógrafo mantém com os seus pesquisados.

Na perspectiva dos observados, o livro trata principalmente da maneira pela qual os grupos religiosos apropriam-se tanto do texto escrito pelos antropólogos, quanto dos possíveis resultados da pesquisa para a comunidade estudada. Nesta perspectiva, os diálogos entre observados e etnógrafo são intensos. Os religiosos descrevem o processo de pesquisa do qual participaram, focalizando a presença do antropólogo no grupo religioso, a relação que este mantém com eles e as suas interferências nos resultados finais da pesquisa.

O livro trata ainda das etnografias realizadas pelos próprios pais e mães-de-santo que se tornam autores. Nota-se, dentro desta discussão, que alguns antropólogos defendem a iniciação dos etnógrafos como parte de sua pesquisa, possibilitando assim a estes últimos uma “visão de dentro para fora”. Segundo o autor: “Se a iniciação dos antropólogos nas religiões afro-brasileiras é um recurso freqüente de aproximação aos valores do grupo, a forma como os próprios antropólogos se posicionam, em seus discursos, frente às crenças que compartilham com os membros dos terreiros, revela os limites e a complexidade desse jogo de aproximação e distanciamento existente entre eles” (:101). Desta forma

o livro abre para discussões importantes sobre ética do trabalho de campo no estudo de religiões afro-brasileiras.

Uma originalidade da visão de Vagner manifesta-se na forma pela qual o livro está organizado. Distanciando-se de uma opção mais convencional e presente em textos e teses acadêmicas, Vagner substituiu os capítulos por vinte e dois núcleos temáticos. O texto apresenta-se de uma maneira contínua, ressaltando os núcleos temáticos e “dando assim uma visão poética do texto etnográfico”. Temas como “rituais de delicadeza”; “antropólogos na encruzilhada”; “outros campos, outros gafanhotos ou: de volta às praias desertas”; “construindo textos, tecendo tradições”, entre outros, possibilitam ao leitor múltiplas entradas de leitura, sem uma rígida totalização.

Num diálogo com Malinowski e a crença na “magia do etnógrafo”, o autor vai fazer uso da noção de “diálogo etnográfico”. Baseando-se nos estudos recentes da história da antropologia (George Stocking, James Clifford e outros), propõe uma releitura dos estudos clássicos e contemporâneos das religiões afro-brasileiras. Além de promover uma necessária historicização desses estudos, o autor mostra que, ao longo dessa tradição, tanto os chamados “clássicos” quanto os etnógrafos contemporâneos vêm-se diante de constrangimentos similares. As múltiplas *personas* do etnógrafo são constituídas nas relações com os observados e essa experiência vem a ser internalizada na própria elaboração do texto etnográfico. Em contraste com os etnógrafos clássicos, talvez os etnógrafos contemporâneos estejam mais mobilizados por essa experiência. Embora esses constrangimentos sejam um traço comum a toda experiência etnográfica, o autor mostra como esses problemas parecem particularmente sensíveis nessa área de estudos.

Finalmente, vale assinalar a belíssima edição do livro.

Marcia Contins

Antropóloga. Professora do Departamento de Ciências Sociais da UERJ. Publicou *Narrativas Pentecostais: etnicidade e religião entre pentecostais negros nos Estados Unidos e no Brasil* (Cadernos do PPCIS, 1997) e organizou *Quase Catálogo 6: Visões da Abolição 1988* (MIS/Secretaria do Estado e Cultura do RJ, 1998).

Email: mcontins@uerj.br

MAFRA, Clara. *Os Evangélicos*. (Col. Descobrimdo o Brasil). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, 88 pp.

MAGNANI, José Guilherme. *O Brasil da Nova Era*. (Col. Descobrimdo o Brasil). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, 63 pp.

DE LA PALABRA Y SUS ALTERNATIVAS EN TIERRAS BRASILENAS

María Julia Carozzi

Tanto *Os Evangélicos* como *O Brasil da Nova Era* – dos publicaciones que forman parte de la colección de pequeños volúmenes *Descobrimdo o Brasil* de la editora Zahar – muestran cuán ricos pueden resultar los libros destinados a la difusión cuando los autores son, como en el caso de Clara Mafra y José Guilherme Cantor Magnani, sólidos investigadores de los temas abordados. Ambas obras, a pesar de su pequeño formato, sintetizan, ordenan e interpretan una cuantiosa información procedente tanto de fuentes académicas seleccionadas, como de los propios estudios de campo de los autores. Las secciones finales dedicadas a fuentes y lecturas sugeridas, proporcionan bibliografías convenientemente anotadas al lector interesado.

Clara Mafra se encarga de guiarnos en el descubrimiento de *Os Evangelicos* en Brasil. Universo reconocidamente diverso, que la autora identifica con un cierto estilo de religiosidad, una actitud de evangelización, propagación y difusión de una lectura de la Biblia centrada en el Nuevo Testamento. Para abordar tanto las innumerables formas en que este énfasis en la difusión del mensaje se desplegara como las diversas relecturas de que el mismo fuera objeto a lo largo de un siglo y medio en tierra brasileña, la autora nos invita a un vuelo panorámico sobre su historia, que conjugará en bien proporcionadas dosis hechos particulares con tendencias generales.

El lector puede descubrir entonces, que ya en la segunda mitad del siglo XIX, aunque la teología desplegada por los misioneros presbiterianos, metodistas y bautistas sustentaba una noción conversionista fuerte – ligada a la solidez del aprendizaje de los dogmas y la ética, al autocontrol y a la disciplina – algunos misioneros locales defenderían una mayor condescendencia frente a los usos y costumbres considerados impropios; una reducción de las exigencias de educación de los nuevos miembros en la nueva fe y una visión que encontraba más continuidades que rupturas entre esta última y el catolicismo. Al mismo tiempo, como afirma la autora, los miembros más humildes de esas iglesias, trabajadores

libres, algunos de ellos ex-esclavos, encontraban allí un espacio único de reconocimiento a su dignidad, de acceso al aprendizaje de la lecto-escritura y de modelos para regular su comportamiento y cambiar su conducta aprendiendo las "buenas maneras" de la sociedad burguesa.

También para esta época, la cuestión de la educación, ya marcaría una diferencia en el interior del campo evangélico. Luteranos, presbiterianos y metodistas procurarían afirmarse en la sociedad brasileña a través de la construcción y mantenimiento de instituciones educativas prestigiosas; para los bautistas, en cambio, el proselitismo debía disociarse de la ilustración, asumiendo un lenguaje religioso directo y simple, al tiempo que todo nuevo miembro debería tornarse un evangelista, sin una preocupación muy rigurosa en términos de formación religiosa. Esta flexibilidad, argumenta la autora, tuvo admirables resultados de conversión – inversamente proporcionales a los correspondientes al prestigio de la iglesia entre la "gente decente" –, imprimió mayor fluidez en la frontera entre evangélicos y no-evangélicos y, probablemente, alentó la segmentación.

No se extrañará entonces el lector al descubrir que del seno de esta iglesia, se desprende la mayor iglesia pentecostal de Brasil, la Asamblea de Dios, que habrá de multiplicarse en las ciudades del interior y transformará el campo evangélico. La conjugación, en el camino de santificación de la inmersión en el Espíritu y la lectura de la palabra que caracteriza a esta iglesia, traerá, a su vez, transformaciones importantes en la reproducción del universo evangélico: la ampliación de su puerta de entrada para incluir a las camadas más populares; la maximización de la tendencia bautista de hacer de cada miembro un misionero, y la reducción del control de la ortodoxia teológica, que recaerá en cambio en el comportamiento de los fieles.

Los años 50 serán testigos de una segunda onda Pentecostal, caracterizada por el énfasis en el don de cura, la incorporación de recursos tecnológicos tanto en el culto como en el proselitismo y la búsqueda de formas rituales adecuadas a un público de masa. Las iglesias fundadas en este período se caracterizarán por el apego y fascinación de la multitud por los líderes fundadores, lo que resultará en una relativa incapacidad de reproducción de sus estructuras institucionales. La denominación que marcará la tercera onda del pentecostalismo en Brasil, la Iglesia Universal del Reino de Dios, asimilará esta lección transfiriendo el carisma de la persona del fundador a la institución: sus pastores serán presentados principalmente como funcionarios de una iglesia, entrenados por ella y con una carrera de ascensos en su interior.

Como muestra Clara Mafra, esta iglesia desarrollará paulatinamente un novedoso y llamativo estilo misionero de oposición, que culmina en la demonización de la Umbanda y el Candomblé y la acusación de idolatría a la Iglesia Católica. Al mismo tiempo, instrumentará un movimiento misiológico

internacional articulado, pragmático y exitoso. Al concluir este recorrido por la historia, el lector descubrirá, entonces, a los misioneros brasileños que hoy se están introduciendo en el circuito internacional. Al contrario de los primeros evangélicos que llegaron al Brasil, ellos no tendrán su medio de legitimación en la cultura letrada. Habitantes suburbanos, sin contacto previo con el extranjero, se implantarán con redes radiales, redes de centros de culto, diarios locales y programas televisivos, creando puentes entre la cultura oral suburbana y la cultura televisiva, radiofónica o digital.

Dominado numéricamente por las iglesias pentecostales, que superan a las tradicionales, las históricas y las de misión, el panorama actual de los evangélicos en Brasil se presenta particularmente complejo, como consecuencia no sólo de las transformaciones sociales que las iglesias evangélicas acompañan de cerca, sino de la interacción de un conjunto muy diverso de antiguas y nuevas denominaciones. Clara Mafra caracteriza las principales vertientes de diversificación, pero también señala algunas tendencias generales, tal como la intensificación de la lógica de segmentación, que se acelera y profundiza en la década del 90, con la creación de muchas pequeñas iglesias pentecostales autónomas, no ligadas a las principales corrientes denominacionales sino el producto de creyentes inspirados; la pentecostalización creciente del campo evangélico brasileño; el florecimiento del rito y la multiplicación del milagro. Empleando el concepto de acto performático de la lengua, introducido por John Austin, para analizar tal multiplicación, la autora apunta que “em contraste com os ritos mais tradicionalistas e ciosos da memória que carregam, os pentecostais, avivados e carismáticos, tendem a enfocar a questão da intencionalidade na linguagem. Fenômenos como os da glossolalia – isto é, da fala em línguas estranhas –, da profecia, da cura divina, do exorcismo presentes no interior dos vários pentecostalismos parecem estar servindo como instrumentos cognitivos para diferentes processos de burilamento da intenção na linguagem, em formações que valorizam o indivíduo, em dinâmicas que certamente envolvem líderes carismáticos e suas multidões. Nesse sentido, ‘tomar posse da palavra’ não é uma mera expressão retórica e cala fundo em uma tradição religiosa que foi, desde o início, conhecida como a ‘religião da palavra’.” (:59).

En *O Brasil da Nova Era*, Magnani se propone caracterizar un fenómeno, designado a veces como neo-esoterismo, misticismo contemporáneo o Era de Acuario, que tiene una de sus fuentes, justamente, en la oposición contracultural a la tradición bíblica y protestante, dominante en los Estados Unidos e Inglaterra, y la búsqueda de vertientes espirituales alternativas, tanto orientales como esotéricas occidentales. Desde el inicio, el autor se propone superar tanto el sentido común académico que tiende a ver en este fenómeno una nueva religión, como el sentido común lego que lo clasifica como una moda pasajera y superficial que dispone al consumo indiscriminado de toda suerte de productos

y creencias exóticas. Para ello, muestra primero algunos antecedentes históricos de la Nueva Era en los Estados Unidos y su proceso de expansión y consolidación en el Brasil; en segundo lugar expone sus características actuales más importantes – clasificando las principales actividades y los espacios donde son practicadas – y finalmente, presenta sus bases doctrinarias y el perfil de los frequentadores.

Como corolario de su recorrido por la historia del fenómeno, presentada sintéticamente pero en forma notablemente completa, el autor argumentará que la Nueva Era constituye hoy un verdadero estilo de vida “reconhecido e visível na paisagem dos grandes centros urbanos”. Si, hasta finales de la década del 80, el fenómeno alternativo era todavía localizado e incluso estigmatizado en el Brasil, a partir de entonces, siguiendo en esto una tendencia internacional, el mismo se diversifica, se torna cosmopolita y gana proporciones de mercado. La demanda, producción, consumo y divulgación tanto de productos – alimentos naturales, hierbas medicinales, accesorios, publicaciones, discos, videos, implementos usados en terapias alternativas y sistemas oraculares, objetos de culto y de decoración, talismanes, etc. – como de servicios – workshops, congresos, simposios, shows, cursos de formación, celebraciones, cursos de técnicas corporales, paquetes turísticos, etc. – identificados con los diferentes sistemas que integran el universo de la Nueva Era adquiere, entonces, otra escala. Junto a este cambio cuantitativo, la oposición a los valores dominantes presente en etapas previas, se ve opacada por la búsqueda de prosperidad, del descubrimiento de las potencialidades interiores y de una mejor calidad de vida. Consecuentemente, el fenómeno se desprende de todo rastro de estigma.

Particularmente esclarecedor es el concepto de circuito, con que el autor describe la interrelación entre los diversos espacios neo-esotéricos en la ciudad de Sao Paulo, y que constituye a mi entender, su más valioso aporte a la comprensión de este complejo fenómeno en muchos centros urbanos : “Sejam quais forem as motivações, filiações filosóficas e propósitos, todos esses estabelecimentos, de um ponto de vista operacional e de implantação na paisagem urbana, constituem uma oferta regular e visível de produtos e serviços. Formam, assim, um circuito – a exemplo de muitos outros que existem na cidade – ao longo do qual os usuários, adeptos ou frequentadores ocasionais constroem seus trajetos e fazem suas escolhas.” (:33).

La ausencia de dogmas, jerarquías, culto organizado, y doctrina revelada llevan a José Guilherme Magnani a concluir que la Nueva Era no constituye una religión específica, aunque favorece y desenvuelve aspectos de la religiosidad – proporciona ritos y celebraciones como forma de expresión colectiva de la experiencia religiosa – e incorpora el elemento de espiritualidad, entendida como una forma más individualizada de expresar la vivencia de lo sagrado en su sentido más amplio. Sin embargo, afirma el autor, el fenómeno de la Nueva Era es más abarcativo, en parte debido a la visión holista que la caracteriza. La

afirmación de la interrelación entre los distintos planos de existencia – físico, mental y espiritual – llevan a explicar todo sufrimiento, todo problema y toda enfermedad en algún tipo de falencia en el tránsito entre los planos que componen la individualidad, y entre esta y los otros polos de la relación que componen la gramática del movimiento: la comunidad y la individualidad.

El autor relativiza también la frecuente asociación de la Nueva Era con el individualismo radical. La asistencia a los mismos espacios, y principalmente la asiduidad y mayor lealtad a uno en particular, afirma, acaba por crear lazos y estrechar vínculos de sociabilidad. Si el énfasis en las dimensiones internas del yo, puede llevar a un enclaustramiento en el individualismo, concluye el autor “cabe lembrar que este último aspecto, ao menos no modelo discursivo de base, não está dissociado das outras duas pontas do triângulo: a visão do mundo dominada pela idéia de totalidade e interdependência e a valorização de vivências no interior de comunidades – ainda que efêmeras, transitórias.” (:56).

Tanto *O Brasil da Nova Era*, como *Os Evangélicos*, conducen al lector a comprender la formación histórica de los campos que abordan y proporcionan mapas que permiten orientarse en la complejidad interna que caracteriza la actualidad de los mismos. Su lectura resulta no sólo un viaje de descubrimiento interesante para lectores legos, sino también un invalorable punto de partida para quienes se deciden a abordar el estudio o la investigación de las múltiples temáticas particulares que cada uno de sus títulos cobija.

María Julia Carozzi.

Antropóloga. Pesquisadora do Conselho Nacional de Investigações Científicas y Técnicas, Argentina. Professora da Universidad Católica Argentina.

Email: mcarozzi@mail.retina.ar

O Bispo de Volta Redonda. *Memórias de Dom Waldyr Calheiros* (Depoimento ao Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil). Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2001; 192pp.

O BISPO DE VOLTA REDONDA

Pedro A. Ribeiro de Oliveira

Costuma-se dizer dos grandes vultos históricos que eles são “figuras de proa”. Mas eu não usaria esta expressão para D. Waldyr Calheiros. Bispo de uma diocese de pouco prestígio, D. Waldyr nunca ocupou cargo de proeminência na CNBB nem se destacou por sua presença na mídia. Apesar disso, é uma das figuras mais importantes do episcopado brasileiro na segunda metade do século XX. É que seu lugar não é o lugar mais visível, na “proa”, mas sulcando as águas como a quilha no navio. É nas bases da Igreja, e não nas suas cúpulas, que vamos encontrar esse homem cujas memórias, coletadas num longo depoimento ao CPDOC, foram oportunamente editadas em forma de livro.

A biografia de D. Waldyr compõe tanto a história da Igreja Católica quanto dos movimentos populares no Brasil, e é um elemento-chave para entendermos a influência de uma na outra, conformando a história do que gosto de chamar a *Igreja da Libertação*. Sua atuação atinge diferentes áreas, tanto no interior da Igreja, quanto no campo sócio-político. Não é demais lembrar aqui algumas delas.

No campo eclesial, temos D. Waldyr ainda pároco na Tijuca, inventando meios para tornar a missa mais atraente aos jovens, mobilizando a população com a coleta de jornais velhos para obter recursos para a igreja, inovando a pastoral familiar e abrindo-se para a pastoral das favelas: “ai de nós se a favela não existisse!”. Como bispo, faz a experiência bem-sucedida de *paróquia única* na cidade de Volta Redonda, dando vez às Comunidades Eclesiais de Base e às Pastorais populares. Até hoje a diocese de Barra do Piraí / Volta-Redonda destaca-se entre as dioceses brasileiras por sua estrutura participativa e seu dinamismo pastoral na linha da opção pelos pobres.

Sua atuação no campo social e político, como defensor dos direitos humanos, deu a D. Waldyr um lugar ímpar na Igreja. Sua radicalidade incomodou muita gente importante, inclusive nas cúrias eclesiásticas. Ao tomar conhecimento de torturas, o bispo se enchia de coragem e enfrentava qualquer desafio.

O caso mais notável é o dos quatro jovens recrutas mortos sob tortura no Batalhão de Infantaria Blindada, em 1971. O relato impressiona pela riqueza de detalhes e pelo testemunho de um pastor que em vez de calar-se ou “fazer de conta que não era com ele”, assumiu as dores dos recrutas e suas famílias, arrostando a perseguição por militares protegidos pelo AI-5.

Até o final do *Regime de Segurança Nacional*, D. Waldyr destaca-se por seu apoio às lutas sindicais, notadamente a dos operários da CSN, durante a greve de 1988, quando três trabalhadores foram mortos pelo Exército causando a repulsa nacional contra o abuso do poder. Não por acaso D. Waldyr foi durante muito tempo “homem marcado pra morrer”, mas nunca abandonou o campo de luta (nem mesmo quando o Núncio apostólico lhe propôs uma arquidiocese como compensação por sua remoção).

Bastariam os elementos biográficos para justificar a publicação dessas memórias, cuja leitura é prazerosa e muito proveitosa. As organizadoras e o organizador conseguiram manter no texto o estilo vivaz da fala de D. Waldyr, com sua fina ironia e cheio de insinuações nas entrelinhas. Mais que a forma, porém, vale o conteúdo do depoimento. Ao longo da narrativa, ele traz informações de primeiríssima qualidade para quem se interessa em conhecer os meandros da *Igreja da Libertação*. As muitas articulações de que participou, seja na CNBB nacional e regional – o *Leste zero* –, seja nos bastidores da instituição (as CEBs, o grupo informal de bispos, as experiências pastorais de linha libertadora, o Movimento “Fé e Política”) são ali relatadas com a descrição de quem evita críticas a colegas de episcopado, mas deixa as dicas ao pesquisador curioso.

A leitura suscitou em mim uma questão, que tomo aqui como exemplo para a reflexão sociológica: como se forma um “bispo da Libertação”? A trajetória vocacional do menino alagoano, cuja família era muito religiosa mas pouco freqüentadora de igreja, que resolveu “estudar para padre” e tornou-se reitor do seminário do Rio de Janeiro, teria tudo para favorecer uma carreira eclesiástica centrada nas cúrias e sacristias. O interessante é que nenhum fato excepcional veio quebrar aquela tendência: foi estudar no Rio porque era bom seminarista; tornou-se professor porque era bom aluno; foi eleito bispo porque era um bom padre. Sempre revelou criatividade e interesse no exercício dos ministérios que lhe foram confiados, mas nunca foi “figura de proa”; sempre navegou na quilha, junto à linha d’água. A chave da explicação está na aliança entre seu coração de pastor e sua inquietude intelectual. Ao assumir uma área pastoral (seja uma paróquia ou vicariato carioca, seja a diocese de Barra do Piraí / Volta-Redonda), D. Waldyr abre seu coração para as pessoas sob sua responsabilidade, tecendo um laço afetivo e efetivo com cada uma delas. E aí de quem ofendê-las em seus direitos, principalmente se forem pessoas pobres ou indefesas! Ao mesmo tempo, D. Waldyr lê, estuda, participa de cursos de atualização. Ao longo de seu depoimento, ele cita autores e pessoas que o influenciaram e foram

adequando seu modo de pensar à sua prática pastoral em defesa dos pobres. E assim, gradativamente, sem saltos nem rupturas bruscas, ele se torna um dos pilares da *Igreja da Libertação*.

O pesquisador interessado em conhecer a trajetória da Igreja Católica na segunda metade do século XX não pode deixar de ler esse depoimento, que, além de trazer a biografia exemplar de quem atravessou aquele período navegando na "linha d'água", é uma preciosa fonte de informações sobre o contexto eclesiástico, cultural e político da época.

Pedro A. Ribeiro de Oliveira

Sociólogo, professor na Universidade Católica de Brasília e assessor da CNBB

Email: cebs@cnbb.org.br

R

ESUMOS / ABSTRACTS

Resumo:

O risco de cada um *Jurandir Freire Costa*

O autor discute a interpretação corrente da religião pela teoria psicanalítica. O argumento é o de que a psicanálise, em geral, aborda a religião pelo viés das concepções materialista e racionalista predominantes nos séculos XVIII e XIX. Em sua opinião, entender a religião como uma forma de defesa psíquica do Eu em face do medo da sexualidade, da morte ou como uma justificativa para as inconsistências das visões de mundo totalizadoras é uma maneira precária de dar conta da complexidade do fenômeno. Tendo como ponto de apoio as idéias de Wittgenstein, Bergson, William James, James Dewey, entre outros, ele vê a religião como um fato produtivo, ativo, construtivo e criativo da imaginação humana, e não como uma reação do psiquismo individual a fatores supostamente traumáticos para o equilíbrio da vida mental.

Abstract:

The everyone's risk *Jurandir Freire Costa*

The author discusses the current interpretation of religion through psychoanalytic theory. The argument is that psychoanalysis approaches religion through the materialist and rationalist conceptions which prevailed in the 18th. and 19th. centuries. To understand religion as a psychic protection of the Self against fear of sexuality or death, or as a justification of the inconsistency of totalizing views of the world, is an uncertain

way of accounting for the complexity of the question. With the support of Wittgenstein, Bergson, William James, James Dewey, among others, he sees religion as a productive, active, constructive and creative fact of human imagination, not as a reaction of individual psychism to supposedly traumatic factors affecting the balance of mental life.

Resumo:**Constituição e transformação da aliança ciência-religião na nebulosa místico-esotérica***Françoise Champion*

O artigo trata das formas de aliança ciência-religião na nebulosa místico-esotérica, conjunto de redes (instituições, grupos, atividades) que se desenvolveram no rastro dos ideais de 1968. Localizando dois momentos distintos, aponta certas transformações: um primeiro, quando a recusa da fragmentação do saber ocorre em nome da ciência mais contemporânea; um outro, quando a ciência é questionada em nome do reconhecimento de uma dimensão espiritual e/ou mágica. Situa essas transformações em um quadro mais geral de contestação do modelo clássico de ciência. Oferece pistas gerais para compreender o desenvolvimento de crenças paralelas que mesclam referenciais religiosos e/ou mágicos e paracientíficos.

Abstract:**Constitution and transformation of science/religion alliance in the mystic/esoteric nebula***Françoise Champion*

The paper deals with the patterns of science/religion alliance in the mystic/esoteric nebula, a set of networks (institutions, groups, activities) which developed after the ideals of 1968. It distinguishes two different moments and points to some transformations: first, when a refusal of fragmentation of the knowledge occurs in the name of the very contemporary science; second, when science is questioned because of a spiritual and or magic dimension. It places these transformations in a more general frame of contestation of the classical model of science. It suggests clues to understand the development of parallel beliefs which mingle religious and/or magic references with parascientific ones.

Resumo:**Despertando os demônios do eu dividido***Sherrill Mulhern*

O conjunto de idéias que articula organizações secretas com rituais noturnos, devassidão sexual, sacrifício humano, assassinato de bebês e canibalismo é um dos mitos constitutivos da cultura judaico-cristã. Começando nos anos 80 nos Estados Unidos, impulsionada por crescentes interesses sociais e políticos em torno do abuso sexual e físico de crianças, essa produção social – traduzindo preocupações fundamentais da sociedade e atitudes dominantes em várias gerações – foi inesperadamente revitalizada por uma ressurgência dramática de crenças populares. Este artigo examina um dos principais desenvolvimentos sócio/ culturais que determinaram os assim chamados “pavores satânicos” do final do século XX: a emergência, especificação e disseminação da diagnose psiquiátrica do distúrbio de personalidade múltipla.

Abstract:**Raising the demons of the divided self***Sherrill Mulhern*

The cluster of ideas that link secret organizations with nocturnal rituals, sexual depravity, human sacrifice, baby killing and cannibalism is one of the constituent myths of Judeo-Christian culture. Beginning in the 1980s in the United States, triggered by rising social and political interest in and concern about the physical and sexual abuse of child, this quintessentially social production – that has translated society's fundamental concerns and prevalent attitudes for generations – was unexpectedly revitalized by a dramatic resurgence of popular belief. The following analysis examines one of the principal socio/ cultural developments that determined the so called “Satanic Panics” of the late 20th century: the emergence, specification and propagation of the psychiatric diagnosis of multiple personality disorder.

Resumo:**Breves reflexões sobre uma crise de passagem***Vitória Peres de Oliveira*

Este artigo discute as relações entre Ciência e Religião e as possibilidades de integração que vêm sendo pensadas entre essas duas esferas culturais. Apresenta diversas posições disponíveis neste campo e os obstáculos que cada posição percebe como difíceis de superar para que se dê uma possível integração. Expõe a questão da espiritualidade como uma modalidade de conhecimento, ponto de partida da posição das tradições de sabedoria e a diferencia da compreensão da religião enquanto paradigma ético, distinção relevante para esta discussão. Sugere que é um amplo campo de debate e reflexão, principalmente quando se parte da hipótese que tanto a espiritualidade quanto a ciência são modalidades de conhecimento do mundo.

Abstract:

Short remarks on a passage crisis*Vitória Peres de Oliveira*

This article discusses the relationship between Science and Religion and the possibilities of integration that have been thought between those two cultural spheres. It presents several available positions in this field and the obstacles that each position perceives as difficult to overcome in order to have a possible integration. It brings the question of spirituality as a modality of knowledge, starting point of the wisdom traditions' position and distinguishes it from the understanding of religion as an ethical paradigm, relevant distinction for this discussion. It suggests that it is a wide field of debate and reflection, mainly when one starts from the hypotheses that spirituality as science are modalities of knowing the world.

Resumo:

Política e mídia: a Igreja Universal do Reino de Deus nas eleições*Flávio Cesar Conrado*

Este artigo examina a relação entre mídia e política a partir da análise, durante as eleições, do jornal *Folha Universal* como instrumento privilegiado para apreender a inserção dos pentecostais na arena pública brasileira, nomeadamente a Igreja Universal do Reino de Deus. A análise aponta para um modo particular de transferência de capital a partir de recursos simbólicos e institucionais, assim como para as concepções e representações políticas que informam as práticas políticas pentecostais. E sugere que a participação crescente no jogo político, embora ancorada em estratégias religiosas, pode estar caminhando para uma presença menos "corporativa".

Abstract:

Politics and media: the Universal Church of the Kingdom of God in the elections*Flávio Cesar Conrado*

This article examines the relation between media and politics based on the analysis, during the elections, of the newspaper *Folha Universal* as a privileged instrument to understand the insertion of the pentecostals in the Brazilian public arena, namely the Universal Church of the Kingdom of God. The analysis focus on a particular way of transference of capital relied on institutional and symbolic resources as well as the political conceptions and representations that support the pentecostal's political performance. And it suggests that the growing participation in the political game, although based on religious strategies, can be directing towards a presence less "corporated".

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) deve(m) 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, 2^o ed.

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

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

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*. Local: Grau acadêmico a que se refere, instituição em que foi apresentada.

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

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). Pedir-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:

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

Impressão e Acabamento
EDITORA LIDADOR LTDA.
Rua Hilário Ribeiro, 154 - Praça da Bandeira
Tel.: (21) 2569-0594 / Fax: (21) 2204-0684
e-mail: lidador@terra.com.br
Rio de Janeiro - RJ

Jurandir Freire Costa

O risco de cada um

Françoise Champion

Constituição e transformação da aliança ciência e
religião na nebulosa místico-esotérica

Sherrill Mulhern

Despertando os demônios do eu dividido

Vitória Peres de Oliveira

Breves reflexões sobre uma crise de passagem

Flávio Cesar Conrado

Política e mídia: a Igreja Universal do Reino de Deus nas eleições

ISSN 0100-8587



9 770100 858016

00002

