

VOLUME 18 • NÚMERO 1 • ANO 1997

A Orientalização do Ocidente Surtos Emocionais Contemporâneos Protestantismo Latino-Americano Religiões Afro-Brasileiras em Buenos Aires O Caso da Projeciologia

SOMENTE PARA CONSULTA



Religião e Sociedade 18/1 Agosto - 1997

Conselho Científico (fundadores)

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

Comitê Editorial

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

Assistente Editorial Emerson Giumbelli

Conselho de Redação

Alberto Antoniazzi, Alejandro Frigerio, Alfredo Bosi, Ari Pedro Oro, Carlos Rodrigues Brandão, Cecília Mariz, Eduardo Diatahy de Menezes, Eduardo 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 Viveiros de Castro, Marion Aubrée, Nilton Bonder, Patrícia Monte-Mor, Paula Montero, Paul Freston, Pedro Ribeiro de Oliveira, Peter Fry, Ralph Della Cava, Renato Ortiz, Waldo César, Vanilda Paiva, Yvonne Maggie.

Apoio ed

Produção Gráfica Renato Casimiro Diagramação Rosania Rolins Capa Heloisa Fortes 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: (5521) 556-5923 Fax: (5521) 265-5635 E-mail: npe@ax.apc.org.br

CATALOGAÇÃO NA FONTE UERJ/SISBI/SERPROT

R382 Religião & Sociedade. - Vol. 1 (1977). - Rio de Janeiro : ISER, 1977. v.

> Semestral ISSN 0100-8587

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

CDU 2:308

S ____

Entre o espiritismo e as paraciências:

Artigos

Colin Campbell
A orientalização do Ocidente:
reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio
Otávio Velho
A orientalização do Ocidente:
comentários a um texto de Colin Campbell
Danièle Hervieu-Léger
Representam os surtos emocionais contemporâneos
o fim da secularização ou o fim da religião?
David Dixon e Sérgio Pereira
O novo protestantismo latino-americano:
considerando o que já sabemos e testando o que estamos aprendendo 49
María Julia Carozzi e Alejandro Frigerio
Não se nasce batuqueiro - a conversão às religiões
afro-brasileiras em Buenos Aires
Anthony D'Andrea

Resenhas

Emerson Giumbelli - O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo	
por Marcelo Camurça	129
José Machado Pais - Sousa Martins e suas memórias sociais - so crença popular	ciologia de uma
por Clara Mafra	135
Carlos Alberto Steil - O sertão das romarias: um estudo antropsantuário de Bom Jesus da Lapa	pológico sobre o
por Renata Menezes	139
Resumos / Abstracts	145

ORIENTALIZAÇÃO DO OCIDENTE: REFLEXÕES SOBRE UMA NOVA TEODICÉIA PARA UM NOVO MILÊNIO¹

Colin Campbell

Introdução

Para opinar sobre o que poderá constituir a natureza de qualquer sistema ético do próximo milênio (ou ao menos de suas primeiras décadas), primeiro é necessário ter alguma idéia dos valores e crenças fundamentais sobre as quais estará, provavelmente, baseado. Assim, minha preocupação neste artigo é tentar responder essa questão primordial, mais do que tratar da questão da ética do milênio como tal. Apresento de imediato minha tese: ocorre atualmente no Ocidente um processo de "orientalização", caracterizado pelo deslocamento da teodicéia tradicional por outra uma que é essencialmente oriental na sua natureza. Portanto, qualquer que seja a ética a guiar nossa conduta no século XXI, provavelmente será algo congruente com esta nova teodicéia emergente².

Orientalização

Com este termo não quero simplesmente me referir à introdução e à difusão no Ocidente de produtos reconhecidamente orientais, sejam essas mercadorias materiais, tais como temperos, iogurtes e seda, práticas, tais como ioga ou acupuntura, ou mesmo um sistema religioso completo como Hinduísmo ou Budismo. O fato dos ocidentais terem demonstrado um apetite especial para tais impor-

tações desde que o comércio entre os dois hemisférios se desenvolveu é importante e tem afetado as atitudes na Europa Ocidental e na América em relação ao Oriente. Ainda assim um gosto pelo Oriente pode ser não mais que uma moda, enquanto que a introdução de elementos "estrangeiros" em de um sistema sócio cultural nativo pode ocorrer sem afetar, de forma alguma, a natureza básica deste sistema. Portanto, tanto artefatos materiais quanto idéias podem simplesmente ser absorvidos ou assimilados sem mudar os valores e atitudes predominantes. De fato, o padrão mais comum consiste na transformação dos elementos importados, e não das sociedades que os importam, como conseqüência de seu transplante para um ambiente distinto daquele onde foram produzidos.

Estou usando o termo "orientalização" para referir-me a algo mais radical e mais amplo do que uma espécie de inversão do processo de "Coca-Cola-ização" (Coca-Cola-ização). Pois a tese aqui proposta é nada menos do que a afirmação de que o paradigma cultural ou teodicéia que tem sustentado a prática e o pensamento ocidental por cerca de dois mil anos está sofrendo um processo de substituição — e com toda probabilidade terá sido substituído, quando entrarmos no próximo milênio — pelo paradigma que tradicionalmente caracterizou o Oriente. Essa mudança radical tem sido, e continua sendo, ajudada pela introdução de idéias e influências do Oriente no Ocidente, mas o que tem sido de muito maior importância são os desenvolvimentos culturais e intelectuais dentro da própria civilização ocidental, desenvolvimentos que têm sido grandemente responsáveis por apressar esta mudança de paradigma. Contudo, para explicar mais claramente o que considero ser esta mudança, devo me referir ao trabalho do sociólogo Max Weber.

O desejo de Max Weber de entender a complexa relação entre a estrutura institucional sócio-econômica da sociedade e sua cultura o levou a construir um esquema para classificação e análise das religiões mundiais³. Embora estivesse baseado em sua erudição ampla e extraordinária. e abarcasse um estudo detalhado do cristianismo, judaísmo antigo, hinduísmo, budismo e religião chinesa (o trabalho sobre o islamismo e o aprofundamento dos trabalhos sobre cristianismo primitivo e catolicismo medieval estavam em andamento mas não tinham sido concluídos quando ele morreu), seu esquema tinha um embasamento tanto lógico como empírico. Tal esquema relacionava-se com um conjunto estritamente limitado de respostas possíveis que Weber atribuía ao problema da teodicéia — que é a explicação dos caminhos de Deus para o homem, e especialmente a solução do "problema do mal". Weber assumia que a religião primitiva tinha um caráter fundamentalmente mágico e animista, mas uma vez que a sociedade se desenvolveu até determinado ponto no qual havia uma riqueza excedente suficiente para sustentar um clero, então as crenças se tornavam mais sistematizadas na medida que essa classe especializada se dedicava a resolver esse problema. As respostas formuladas envolviam conjecturas sobre a relação entre o divino e "o mundo" em um de apenas dois modos: ou o divino era concebido como fundamentalmente imanente — assumia-se, neste caso, que interpenetrava o mundo cotidiano — ou transcendente — neste outro caso, representado como superior e separado do mundo cotidiano. No primeiro caso, presume-se que o divino é imanente em todas as coisas e é parte do mundo — incluindo a humanidade — desde a eternidade, enquanto no segundo é transcendente, e em conseqüência disso fundamentalmente separado do mundo, controlando-o de cima, tendo-o criado ex-nihilo. Essas duas pressuposições contrastantes foram vistas por Weber como exemplificadas no princípio Brahman-Atman da filosofia religiosa indiana, por um lado, e no Deus criador semita por outro⁴; duas teodicéias contrastantes que caracterizam as sociedades do Oriente e do Ocidente. Weber então prossegue, assumindo que, uma vez que as teodicéias tomaram esta forma básica, teria havido um processo de desenvolvimento cultural, ou racionalização, que as teria levado a uma evolução através das gerações culminando nos sistemas logicamente fechados representados pela lei do carma, por um lado, e, por outro, a predestinação calvinista.

Weber não levou sua análise além do ponto representado pela reforma protestante, exceto para assumir que a religião em geral declinaria em face às forças seculares da razão e da ciência⁵. Se estendemos a interpretação até a atualidade, contudo, podemos ver que os séculos XVIII, XIX e XX testemunharam um abandono progressivo desta teodicéia ocidental, na medida que essa tem sido repetidamente abalada por idéias que têm uma maior afinidade com o modelo oriental. Assim, a teodicéia calvinista não foi meramente atacada, como parecia assumir Weber, pelas forças da secularização, mas em grande medida por crenças alternativas. Essas, especialmente o Arminianismo, tenderam a enfatizar o amor mais do que a justiça terrível de Deus, a ponto de que homens e mulheres — como uma consequência de serem feitos "à Sua imagem" — eram também naturalmente bons e amáveis. Essa revolução na crença preparou o caminho para uma revolução ainda maior, representada pelo Romantismo, que rejeitou ao mesmo tempo as doutrinas literal e histórica do cristianismo, enquanto reteve uma crença tanto na bondade da humanidade como na espiritualidade que ligava a natureza do homem ao mundo natural. Todas essas crenças construíram os alicerces para a substituição da imagem transcendente do divino tradicionalmente ocidental pela imagem imanente oriental, um processo que, embora venha ocorrendo por cerca de duzentos anos, somente agora começa a se tornar de fato amplamente visível. Falar de "orientalização", portanto, não é, assim, discutir simplesmente a introdução de idéias e valores religiosos do Oriente; é referir-se ao processo pelo qual a concepção de divino tradicionalmente ocidental e suas relações com a humanidade e o mundo é substituída por aquela que tem predominado por longo tempo no Oriente.

Descrever as crenças, valores e atitudes das civilizações do Oriente e do Ocidente como estando, com efeito, em oposição uma à outra não foi idéia apenas de Max Weber (embora a sua formulação da oposição entre essas civilizações seja muito mais detalhada e fundamentada do que a maioria). Outros pensadores têm

proposto esquemas não muito diferentes⁶. O ponto chave dessas classificações baseia-se, de qualquer modo, no fato de que elas repousam em um contraste entre uma forma elaborada de resposta que exclui logicamente a outra. Esse ponto é levantado pelo trabalho dos psicólogos Gilgen e Cho (1979), que elaboraram um questionário para comparar o pensamento oriental e ocidental nos anos 70. Eles identificaram como oriental aquelas pressuposições básicas comuns ao Budismo, Taoísmo, Confucionismo e Hinduísmo; por ocidental, aquelas presentes nas religiões judaico-cristãs e, até um certo ponto, subjacentes ao pensamento grego (Gilgen e Cho 1979:835). Baseados numa ampla variedade de fontes, identificaram como sendo a característica mais importante do pensamento oriental o seu "monismo" em contraste com o "dualismo" do ocidental. Contudo, a lista completa de crenças separando as duas perspectivas foi por eles sumarizada da seguinte forma:

Oriente

- · homem e natureza são um
- o espiritual e o físico são um
- mente e corpo são um
- o homem deve reconhecer sua unidade com a natureza, o espiritual e o mental, ao invés de tentar analisar, rotular, categorizar, manipular, controlar ou consumir as coisas do mundo
- por causa de sua unidade com toda existência, o homem deve sentir-se "à vontade" em qualquer lugar e com qualquer pessoa.
- a ciência e a tecnologia criam, na melhor das hipóteses, uma ilusão de progresso
- a iluminação envolve a aquisição do senso de unicidade com o universal; é um estado onde todas as dicotomias desaparecem
- a meditação, um estado especial de contemplação silenciosa, é essencial para aquisição da iluminação

Ocidente

- o homem tem características que o separam da natureza e do espiritual
- o homem é dividido em corpo, espírito e mente
- há um deus pessoal que está acima do homem
- o homem deve controlar manipular a natureza para garantir sua sobrevivência
- o pensamento racional e a abordagem analítica para solucionar problemas devem ser enfatizados
- a ciência e a tecnologia têm-nos dado uma vida boa e são nossa principal esperança num futuro ainda melhor
- a ação e o espírito competitivo devem ser recompensados.

Essas distinções foram formatadas em um questionário de 68 itens com 34 pares de afirmativas para criar uma escala Oriente-Ocidente. A escala foi testada,

com resultados que apontam para sua validade, entre estudantes universitários, um grupo de budistas, alguns psicólogos transpessoais e alguns homens de negócio.

Outros seguiram este trabalho com resultados que sugeriram ser este tipo de escala Oriente-Ocidente útil e válida. Krus e Blackman (1980), por exemplo, usaram um versão modificada do trabalho de Gilgen e Cho para produzirem sua própria lista de categorias que pertencem ao estilo Oriental - Ocidental de pensamento.

Oriente

síntese
totalidade
integração
dedução
subjetivo
dogmático
intuição
anti-ciência
pessoal
moral
não discursivo
associativo
êxtase
irracional
imaginativo

Ocidente

análise
generalização
diferenciação
indução
objetivo
intelectual
razão
ciência
impessoal
legal
assertivo
poder
ordem
racional
crítico¹

Certamente este contraste é esboçado de forma muito rígida para ser considerado uma representação acurada da realidade quer da tradição religiosa do Oriente, quer do Ocidente. Deve ser antes visto, como pretendia Weber, como um esquema idealizado, construído em torno de dicotomias lógicas tanto quanto de realidades empíricas. Não obstante, representa uma forma de conceber a realidade vasta e complexa que compreende as religiões mundiais e é especialmente útil para entender a evolução dessas religiões.

A Evidência

Qual é então a evidência que sugere que uma mudança historicamente significativa de um lado para o outro desta classificação dicotômica está ocorrendo? Pois, embora esteja claro que religiões orientais juntamente com movimentos quase religiosos que possuem inspiração no Oriente, tais como Meditação Transcendental e o movimento Hare Krishna (ISKCON), vêm penetrando no

Ocidente, o impacto deles tem sido pequeno e por si só não justificaria tal afirmação. O que se necessita é a evidência de uma mudança nas crenças da população como um todo, mais do que o entusiasmo de uma minoria que ainda é vista pela maioria da população como movimentos "exóticos"; e há duas áreas das crenças religiosas onde tal evidência pode ser encontrada. Uma é em relação à crença em "Deus" ou no divino; a outra diz respeito à vida após a morte, ou mais corretamente, à relação desta vida com outras formas de existência.

A porcentagem da população da Grã-Bretanha que diz acreditar em Deus tem caído constantemente desde que o Gallup começou a pesquisar com regularidade esta questão depois da II Guerra Mundial7: da marca entre pouco mais de 90% e pouco mais de 85% para o seu nível atual entre pouco mais de 60% e 65%. Similarmente, a percentagem da população pronta a declarar que não acredita em um deus de nenhum tipo cresceu de meramente 3 a 4% para algo entre 14 e 20%. Contudo esta evidência aparentemente explícita de secularização mascara o fato de que esse declínio tem se dado inteiramente às custas da crença de uma concepção judeu cristã de um deus pessoal. Pois quando a questão concernente à crença em Deus é aberta em duas subquestões, separando a crença em "um deus pessoal" da crença em "algum tipo de espírito ou força vital", então se percebe que virtualmente toda a queda na crença em Deus neste período decorreu da diminuição do número daquelas pessoas que estavam prontas para afirmar sua crença no tradicional deus criador e pessoal. Tais pessoas agora representam apenas um terço da população, quando, não muito tempo atrás, constituíam mais da metade. Em contraste, a proporção das pessoas prontas para admitir a crença em algum tipo de espírito ou força vital não decaiu (como deveria se a secularização fosse a explicação), mas tem, pelo contrário, aumentado levemente nos últimos anos8.

Quando vamos considerar a natureza das crenças das pessoas sobre a relação entre essa vida e outra existência, a evidência é um tanto estranha . Por um lado, a proporção da população que declara acreditar em céu e inferno tem declinado consideravelmente (tanto que ambas são agora crenças minoritárias no mesmo nível da crença no Monstro do Loch Ness e em discos voadores). Contudo, em contraste, a crença na reencarnação — que não é, com certeza, oficialmente parte do credo de nenhuma igreja cristã histórica — vem realmente crescendo. Assim, cerca de um quinto dos britânicos adere a esta crença, que alcança um nível ainda mais elevado entre os jovens, com um quarto daqueles entrevistados entre 14 e 18 anos confessando acreditar em reencarnação⁹.

Consideradas sozinhas essas duas tendências poderiam não parecer indicar uma mudança dramática na base das crenças da população da Grã-Bretanha (ou outros países da Europa Ocidental). No entanto, quando consideradas em conjunto, e diante da evidência de que todos os itens de fé que compreendem a confissão cristã na sua forma tradicional (isto é, a crença de que Jesus era o filho de Deus, a crença em céu e no inferno, e na concepção por uma virgem etc.) são agora

crenças minoritárias, aceitas por um pouco mais que um quinto da população, então esses dados de fato sugerem que uma mudança significativa está ocorrendo, uma mudança que poderá significar a derrocada da teodicéia que tem dominado o pensamento Ocidental por dois mil anos.

Religião espiritual e mística

Uma idéia mais precisa sobre como poderá parecer a teodicéia que tomará seu lugar, e inclusive em que medida poderá ser considerada de caráter "oriental", surge ao se olhar mais de perto uma corrente minoritária dentro da religião dominante do Ocidente, isto é, o cristianismo. Uma das razões pela quais os esquemas que contrastam o Oriente com o Ocidente, apontados acima, tendem a interpretar mal a realidade está em assumirem que a tradição religiosa do Ocidente carece de uma corrente de pensamento imanente e mística. Mas é claro que tal corrente existe, mesmo que seus defensores tenham constituído tipicamente uma pequena minoria, em geral, perseguida. Quem melhor resumiu a natureza desta tradição foi Ernest Troeltsch, um historiador social e cultural que foi mesmo um contemporâneo e amigo próximo de Max Weber.

A discussão de Ernest Troeltsch sobre a distinção entre a religião de igreja e a religião de seita tornou-se imediatamente parte estabelecida do cânone clássico dos escritos sobre sociologia da religião (Troeltsch 1931). Infelizmente, o fato desta distinção integrar uma classificação tripla é comumente negligenciado. A terceira categoria desta classificação era o que Troeltsch chamava de religião espiritual e mística e, interessantemente, era esta, e não a religião de igreja ou de seita, que ele julgava a mais provável de florescer no mundo moderno. O que tinha em mente não era simplesmente o fenômeno do misticismo, que poderia ser um ingrediente em qualquer tradição religiosa, mas sim uma religião como tal, com seu próprio sistema de crenças. Tais crenças ele identificava nos seguintes termos: "a unidade da base divina", a "semente divina", e a crença na evolução espiritual. Destaca-se entre elas a crença de que todos seres finitos têm sua existência em Deus, que é o fundamento ou alma, a "semente" ou a "centelha" de todas as criaturas. Alguma forma de união com Deus (ou mais propriamente re-união) é, assim, a meta deste tipo de religião; uma meta que somente pode ser imaginada como a transformação da semente divina em um poder capaz de superar o mundo. Há, assim, a crença numa "escala de espiritualidade" que atribui graus ao avanço da relação da alma com o divino; uma concepção que é necessariamente imanentista e nega o dualismo. Não há crença na oposição fundamental entre carne e espírito ou lei natural e milagre cristão; o que existe simplesmente são diferenças no grau em que o finito dista do divino. Consequentemente, evita-se o tom ascético, embora haja uma oposição ao egoísmo e materialismo do "mundo". De fato, é uma perspectiva que geralmente considera as preocupações seculares sem importância; ao

mesmo tempo que, ao colocar a religião acima da ética, freqüentemente abraça o Antinomianismo e o Liberacionismo.

Esta forma de religião vê a experiência religiosa como expressão verdadeira daquela consciência religiosa universal que está baseada em um fundamento divino último; uma visão que leva à aceitação de um relativismo religioso em relação a todas as formas específicas de crenças e à doutrina do polimorfismo, na qual a verdade de todas a religiões é reconhecida. Daí, não apenas são toleradas visões largamente diferentes das verdades centrais do cristianismo, mas todas as formas de religião são vistas como idênticas. Entretanto, seus próprios ensinamentos, que enfatizam as verdades alcançadas através da experiência espiritual e mística, são vistos como uma representação da forma mais pura de religião. Como diz Troeltsch:

"Este tipo de misticismo torna-se uma filosofia religiosa independente, que reconhece que o processo religioso é a expressão e consciência universal da conexão metafísica entre o absoluto e o ser finito, e que descobre em qualquer lugar, sob as formas concretas de religião, o mesmo germe religioso, que, contudo, apenas alcança uma maturidade completa e pura sob seu cuidado protetor" (Troeltsch 1931:735).

Esta forma de religião é também sincrética. Por causa da sua rejeição ao dualismo e sua indiferença à verdade literal, uma religião espiritual e mística não leva necessariamente a uma posição de hostilidade em relação à cultura secular. Opõe-se firmemente ao materialismo e ao racionalismo e a uma mentalidade voltada para este mundo, mas tem uma afinidade com sistemas filosóficos idealistas e metafísicos. É também extremamente individualista, descrita por Troeltsch como "individualismo religioso radical" (Troeltsch 1931:377), normalmente não conduzindo à formação de organizações.

É bastante fácil ver como as duas crenças identificadas acima são centrais para a religião e o misticismo troeltschiano. A concepção de divino é claramente impessoal e imanente, como todos e tudo é parte do fundamento divino, assim como a crença na reencarnação (mesmo que este termo não seja usado) se ajusta facilmente com a idéia de evolução espiritual. No mais, esta forma de religião (ou talvez mais propriamente, de espiritualidade) pode também ser vista como sendo bem mais parecida com o modelo oriental do que com o ocidental, por sua ênfase na natureza polimorfa da verdade, no sincretismo e no individualismo. Além disso, percebe-se que o conceito oriental de auto-aperfeiçoamento ou auto-deificação substitui a idéia ocidental de salvação; a noção de igreja é deslocada por aquela de um grupo de seguidores ligados a um líder espiritual ou guru; finalmente, a distinção entre crente e descrente é substituída pela idéia de que todos os seres existem em uma escala de espiritualidade, uma escala que pode se estender além desta vida.

O que essa análise troeltschiana serve para demonstrar é que um processo de orientalização não tem que depender simplesmente de uma importação de idéias exógenas, mas pode ser entendido como facilitado pela presença de uma tradição cultural nativa ao Ocidente. De fato, existem pelo menos duas outras dessas tradições 'nativas' que podem ser identificadas como importantes para a eclosão da alternância histórica de uma teodicéia ocidental para uma teodicéia oriental.

Neo-Paganismo

A primeira delas é aquela, com propriedade, melhor rotulada de pré-cristã, visto que retira sua inspiração das culturas dos povos nativos, indígenas da Europa e da América do Norte que floresceram antes do surgimento da cristianização. Na Europa ela abarca tanto as culturas pagãs do Sul (tais como a Helênica e a Druídica) quanto as culturas bárbaras do Norte (tais como a Nórdica e a Céltica), ao passo que na América Central e na América do Norte ela inclui as tribos indígenas nativas, os Inuit, bem como as culturas asteca e maia¹⁰. Aqui, a teodicéia que dominou o Ocidente por dois mil anos é rejeitada não a partir de alguma "virada para o Oriente", ou mesmo por um apelo a alguma tendência inerentemente oriental que essa tradição pudesse conter em si, mas sim, ao contrário, por uma "volta" mais radical às tradições religiosas que o próprio Ocidente derrotou.

Historicamente, muito dessa "recuperação" do passado deve ser vista com desconfiança, já que as tradições de pensamento e as práticas envolvidas são, em muitos casos, 'invenções' dos tempos recentes (como, por exemplo, é o caso do Druidry na Inglaterra, bem como os longos debates acerca da pré-histórica "religião" da bruxaria11). Não que isso realmente importe, entretanto, já que o simples fato de que as tradições "pagã' e "bárbara" tenham existido na Europa (e na América) pré-cristã é, em si mesmo, suficiente para justificar a rejeição do 'jugo' cristão, enquanto a escassez de informações precisas sobre essas tradições permite que crentes contemporâneos projetem nelas quase todas e quaisquer crenças e práticas que possam imaginar. Entretanto, na prática, as crenças enfatizadas não são tão variadas, e tendem a estar em acordo com o estilo de espiritualidade a um só tempo panteísta e imanentista, esboçado acima. Embora em alguns aspectos essas crenças confiram com o pouco que se conhece sobre as formas de religiosidade pré-cristãs, sua afirmação também nutre-se do desejo de representar esses movimentos como radicalmente diferentes de um cristianismo visto como essencialmente explorador, anti-natural e patriarcal. Esse último ponto significa que o movimento neo-pagão como um todo se caracteriza por uma tendência a enfatizar o caráter feminino da divindade, ao invés do masculino; isto é, uma ênfase que se articula com a alternância da transcendência para a imanência, pois, como afirma Wendy Griffin (1995:40), referindo-se ao Goddess Movement, "a Deusa representa imanência e o fluxo de energia que conecta todas as coisas".

O Movimento Nova Era

A segunda corrente significante prefere, ao retorno a um passado pré-cristão, a celebração do movimento em direção a uma 'Nova Era' e, assim fazendo, revela sua afinidade com os elementos progressistas e científicos da cultura contemporânea. Os movimentos religiosos chamados de 'Nova Era' podem ser vistos como essencialmente modernos, na medida em que manifestam um individualismo e um otimismo extremos, enfatizam os valores progressistas do auto-desenvolvimento e da auto-satisfação, além de buscarem recompensas neste mundo (Heelas 1996). Nesse sentido, eles representam a continuação dos movimentos de encontro e potencial humano dos anos 60 e 70 que, por sua vez, em geral, se desenvolveram a partir de uma base 'científica' e não 'religiosa'. Entretanto, a perda da fé na ciência e no progresso, que marca a 'virada pós-moderna', significa que essa meta-narrativa moderna tem sido gradativamente substituída por uma meta-narrativa alternativa de psico-espiritualidade. Assim, os movimentos da Nova Era não constituem tanto um fenômeno moderno mas sim pós-moderno. A atitude essencialmente 'neomística' de uma psicoterapia contemporânea que "busca a salvação nas supostas profundezas da própria consciência humana" foi considerada, mais de uma vez, também como convergindo com uma forma hindu-budista de misticismo¹². Mas o que era então verdade para o movimento anterior também é verdade para seu sucessor Nova Era. Finalmente, é necessário mencionar um outro ramo que contribui e é indicativo da orientalização do Ocidente que, ao invés de se separar dos outros ramos até agora aqui mencionados, os atravessa e complementa: a saber, os movimentos ambientais e ecológicos emergentes.

Movimentos Ambientalistas

Esse espectro amplo de reações inquietadas diante da devastação que a humanidade infringe ao planeta tem muitas formas e se origina de uma variedade de impulsos. Entretanto, é claro que não apenas alguns desses impulsos são de natureza espiritual (se não religiosa), mas também que algumas das reações tomam tal forma. Assim, para de novo nos referirmos aos movimentos acima identificados, está claro não só que existe uma conexão íntima e duradoura entre misticismo e um respeito pela natureza, mas também que o movimento Neo-Pagão é virtualmente inseparável de um ambientalismo espiritualmente-informado.

Há mesmo uma conexão intrigante – que lembra de fato o Hinduismo e do Budismo — entre a crença em reencarnação e o ambientalismo. Isso é um tanto humoristicamente ilustrado por um anúncio do *Greenpeace* onde se lê, "Quando você voltar como uma baleia, você ficará infinitamente contente de ter colocado o Greenpeace no seu testamento"¹³. Mas então, considerar todas as criaturas vivas como seres sensíveis, não apenas capazes de sentir dor, mas como dotadas de uma

forma de consciência não essencialmente distinta da que os homens são dotados, é um corolário lógico de uma crença na reencarnação (se não, em termos técnicos, de uma crença na transmigração das almas). Não surpreende, portanto, descobrir que há ramificações do ambientalismo que lembram um movimento espiritual, se não um movimento estritamente religioso; aqueles nos quais o "auto-desenvolvimento" anda de mãos dadas com a ação direta para salvar o planeta. Esse movimento ecológico profundo, como é conhecido, não apenas reage fortemente contra aquela forma de "especiecismo" que coloca as necessidades dos humanos acima das necessidades das outras formas de vida, mas também deliberadamente procura conectar o mundo interno da experiência humana com o mundo externo da natureza. Com efeito, há um termo especial, "ecologia interna", que se refere àquela forma do despertar meditativo da consciência, familiar aos que buscam, ao modo troeltschiano, o religioso.

Além disso, há também a questão do holismo básico que é um aspecto do ambientalismo. A noção geral de entrelaçamento, não apenas do ser humano com a natureza, mas de toda a vida no planeta; a idéia da unidade metafísica última da realidade como um todo, tal como expressa no ditado 'colher uma flor é afligir uma estrela'. Essa crença está, talvez, mais concretizada na "hipótese Gaia" de Jim Lovecroft. Essa afirmação, na medida em que o planeta como um todo é um superorganismo auto-regulador, banhado de vida, claramente leva esses elementos naturais para um paradigma ambiental ou ecológico que não é simplesmente quasereligioso e místico mas oriental na sua natureza. Ao identificar os movimentos ambientalistas e ecológicos como desenvolvimentos que estão relacionados com a orientalização do ocidente, afastamo-nos de fenômenos que poderiam ser tomados como causas significativas de tal processo, preferindo aqueles que distintamente o ilustram. Uma preocupação com o ambiente que surge de uma percepção do seu significado em uma ordem mais ampla, cósmica, pode facilmente cair em ambas as categorias, mas existem outros fenômenos relacionados que provavelmente serão mais corretamente vistos como efeitos do que como causas.

Dentre eles, um merece ser mencionado, o vegetarianismo, especialmente tendo em vista sua conexão íntima com atitudes e valores religiosos no Oriente e seu *status* tradicional marginal na cultura do Ocidente. Pois, quaisquer que sejam as razões para se adotar esse regime de dieta — e, é claro, elas podem ser razões tanto de saúde, de ética ou de religião ou, na verdade, uma mistura das três —, as pessoas na Inglaterra estão tomando essa decisão em número cada vez maior. Enquanto que no final da II Guerra apenas 100.000 pessoas eram vegetarianas, hoje se calcula que sejam entre 4.2% e 11% da população inglesa, aumentando para até um quinto na faixa etária entre quatro e onze anos¹⁴. Mais ainda, o vegetarianismo agora é reconhecido oficialmente como "religião"¹⁵. Que esse aumento esteja conectado a um novo respeito pela vida animal, no lugar de razões de saúde ou dieta, é sugerido pelo crescimento, relacionado ao outro, dos movi-

mentos que procuram afirmar os direitos dos animais, tais como The League Against Cruel Sports, Compassion in World Farming, Animal Aid, Respect for Animals, e Hunt Saboteurs Association, todos eles tendo elevado o número de associados. A crença subjacente a esse aumento da preocupação com a vida animal pode não lembrar a doutrina hindu da *ahimsa*, mas seu espírito subjacente certamente aparece mais como oriental do que ocidental.

Qualificações

Como essa última observação sugere, seria tolice assumir que, ao descrever as novas crenças que estão emergindo no Ocidente como evidência de um processo de orientalização, se está assumindo que elas necessariamente tomam a mesma forma das suas contrapartes nas religiões do Oriente. Isso é especialmente verdade para o caso da reencarnação onde indícios sugerem que aí não está envolvida a idéia de que se deve tentar escapar do ciclo dos resnascimentos, diferentemente do conceito tradicional Hindu. Ao contrário, como vimos, a reencarnação foi posta em um quadro ocidental de otimismo. Visto que a vida não é experimentada como fundamentalmente uma questão de dor e de sofrimento, não há desejo de escapar da sequência da morte e do renascimento. Nem é a relação entre a atividade de alguém nessa vida e seu lugar na próxima vida (ou entre a atividade de alguém na vida passada e seu lugar nessa) tão determinista como é no Hinduísmo. O mesmo é provável ocorrer com outras crenças que parecem com aquelas do Oriente; uma semelhança superficial pode disfarçar uma diferenca mais profunda. O que, em essência, tem-se como indiscutivelmente oriental é, entretanto, a adocão de uma concepção do divino imanente e não transcendente.

Uma segunda observação que deve ser feita é que não se está afirmando que alguma dessas crenças seja realmente nova. Pois, como a análise de Troeltsch sugere, a crença em uma força divina impessoal tem sido há muito tempo um ingrediente da tradição cristã ocidental —embora se deva dizer que evidência em favor da reencarnação é mais difícil de ser encontrada¹⁶. O que é novo é o movimento dessas crenças de sua posição há muito tempo estabelecida enquanto características de grupos cúlticos ou excêntricos para a sua posição atual na vertente principal do credo; uma posição que permite mesmo aos membros das igrejas estabelecidas declararem ter essas crenças. Essa é uma mudança significativa; não é tanto a aparição de novas crenças, mas sim a aceitação ampla de crenças que anteriormente eram confinadas a uma minoria. Uma mudança que, parece, realmente data dos anos 60, quando foram adotadas por aquela minoria significante e influente que compunha a contra-cultura. Entretanto, levou mais de trinta anos para que elementos relevantes do seu credo tivessem adesão entre a população como um todo.

Os anos 60: o momento decisivo

Que os anos 60 foram o momento decisivo crucial — o momento histórico em que uma teodicéia foi efetivamente substituída por outra — pode ser observado se olharmos para a história recente dos dois sistemas intelectuais principais que juntos compreendem a maior parte da cultura ocidental; isto é, o cristianismo, e o Progressismo secular, tal como o último se manifesta no socialismo e no marxismo. Essas duas grandes tradições mostraram sinais claros de uma mudança em direção a um paradigma oriental, sendo a influência imediata principal, em ambos os casos, não o pensamento oriental como tal, mas a filosofia idealista alemã. Em um dos casos, isso foi efetivado principalmente através do trabalho de teólogos, especialmente Tillich (além de Barth, Bonhoffer e Bultmann), e no outro, através de filósofos sociais e políticos como Marcuse e a Escola de Frankfurt, em termos mais gerais. Ambos os movimentos tiveram um amplo impacto, um sob a forma conhecida como a Nova Teologia e os movimentos da Morte de Deus, o outro sob a forma conhecida como a Nova Esquerda.

No caso da Nova Teologia, a mudança crítica foi o relocamento tillichiano do divino de "lá em cima" para "aqui em baixo"; isto é, de um "lá" transcendente para um "aqui" imanente — descrito de outro modo como "a profundeza de nosso ser". Além disso, tanto o movimento Nova Teologia quanto o movimento da Morte de Deus constituem um ataque ao dogma, ao literalismo e à religião organizada; efetivamente, armam um ataque à teologia objetiva a partir da perspectiva de uma filosofia da religião subjetiva. Ao fazerem isso, formaram a base tardia para o surgimento do domínio de uma religião de misticismo no estilo troeltschiano. É claro que nenhuma dessas idéias eram novas, sendo bem conhecidas nos círculos teológicos por alguns anos, o que resultou na sua familiaridade para a maioria do clero. Contudo, os anos 60 marcaram sua introdução ao grande público, quando em 1963 John Robinson, um bispo da Igreja da Inglaterra causou um grande furor público ao publicar *Honest to God*¹⁷.

No caso da Nova Esquerda, o desenvolvimento significativo foi a rejeição do tradicional evangelho social de "salvação" através da revolução política ou reforma em favor de uma crença na auto-perfeição através da "revolução" pessoal ou da consciência intensificada. Essa mudança foi realizada substituindo-se os ensinamentos de Marx pelos de Freud (ou, mais propriamente, Reich), com a conseqüente redefinição de "alienação" e "repressão" como aplicáveis em um contexto pessoal e sexual, e não coletivo e econômico-político. Isso resultou na percepção de que arte, drogas e sexo (juntos, significativamente, com experiência mística) representavam a alameda para a reconstrução pessoal (e conseqüentemente social). Em retrospectiva, poderia parecer que esse desenvolvimento levou diretamente à erosão do programa político radical da esquerda, contribuindo assim para o colapso do comunismo e do socialismo como filosofias viáveis, bem como

o consequente surgimento das fés personalizadas do movimento da Nova Era. O que é claro é que ambas as revoluções intelectuais podem ser vistas como envolvendo mudanças de posições ocidentais para orientais como foi representado pelo contraste definido acima, pelo privilégio geral da imanência à transcendência, da resposta ao mundo interior, mística à resposta exterior, "ascética".

Por que aconteceu isso?

Se essa tese da orientalização recente e progressiva do Ocidente está correta então ela obviamente levanta uma questão importante acerca de exatamente como e por que isso aconteceu. Ora, já foi observado que as pressuposições do pensamento oriental estavam presentes no perfil cultural da vida européia antes de sua recente emergência e proeminência nos anos 70 e 80. Assim, poderíamos dizer que uma base para a orientalização já existia em uma forma nativa naquilo que, até então, era a 'orla cúltica' da sociedade. Com efeito, é importante reconhecer que um grau fundamental de orientalização da cultura da Europa Ocidental já havia ocorrido como conseqüência do movimento romântico do século XVIII e, assim, que já existia um quadro que a facilitava sob a forma de movimentos como o surrealismo, o freudianismo e o existencialismo. Essa foi, em grande parte, a herança cultural deixada pelos contra-culturalistas dos anos 60, além do material vindo do Oriente e da cultura dos povos indígenas não-ocidentais por todo o globo.

Ainda assim, nada disso explica por que o paradigma ocidental perdeu para o oriental. Para avaliar isso precisamos reconhecer que os séculos XVIII, XIX e XX testemunharam um progresso no qual, primeiro, o surgimento da ciência serviu para minar primeiro a fé das pessoas na religião tradicional, apenas, em seguida, para esvair o otimismo relacionadoà ciência e à tecnologia. Essencialmente, é essa seqüência de eventos que explica por que o paradigma oriental veio para a dianteira. Pois a teodicéia oriental tem uma evidente vantagem sobre a ocidental tradicional na medida em que tanto é menos vulnerável ao ataque da ciência (visto que não é baseada em verdades literais, históricas), como é mais compatível com o pensamento moderno em sua aparente abertura e individualismo. Esse individualismo extremo, juntamente com o anti-dualismo e a relativização das pretensões de verdade, torna-a um alvo muito difícil para o ataque dos racionalistas e cientistas. De fato, a religião mística oriental tende a usar o ataque secular, humanístico sobre a religião tradicional em benefício próprio; ao mesmo tempo em que também se aproveita das incertezas e disputas no interior das ciências para promover afirmações místicas (Campbell e McIver 1987).

A tese da orientalização centra-se em torno da afirmação de que houve uma transformação fundamental na relação entre as visões de mundo do Oriente e do Ocidente. Enquanto que anteriormente a visão ocidental era dominante e a oriental uma alternativa popular mas secundária, sugere-se aqui que essa relação foi

invertida. Agora são aqueles que buscam sustentar seja um dualismo religioso, seja um progressismo científico, racionalista que se encontram na defensiva. Pois a iniciativa, e certamente a base moral, parece ter passado àqueles que propõem o monismo e versões de misticismo vagamente espirituais ou pan-psíquicas.

Essa mudança parece acontecer por todo mundo ocidental desenvolvido (o Oriente desenvolvido, caso em que se acha o Japão, é uma questão bem diferente), mais obviamente, talvez, na Europa Ocidental¹⁸ e Escandinávia, mas também na América do Norte e cada vez mais, suspeita-se, na Europa Oriental. Apesar disso, há base para se pensar que pode ter progredido mais no Reino Unido do que em qualquer outro lugar, ao menos a julgar tanto pelos dados citados acima quanto pela diferença entre a atitude inglesa com relação à questão dos direitos dos animais e a atitude que prevalece no outro lado do canal inglês. Isso não deve sugerir que a religião tradicional perdeu todo seu poder e influência. Pelo menos o ressurgimento do Islamismo não deve ser ignorado e, embora esse seja um fator mais no mundo em desenvolvimento do que no desenvolvido, pode, ainda assim, acender uma reação no Ocidente com a possibilidade de favorecer um retorno às formas tradicionais do Cristianismo. Similarmente, podemos esperar uma clara tendência de "busca" por e afirmação de linhas de pensamento essencialmente orientais, descobertas no interior do pensamento das tradições cristã e judaica. Tampouco podemos dar por anuladas as ideologias puramente seculares, considerando o papel central da ciência na cultura da sociedade moderna. Cada vez mais, entretanto, espera-se vê-las entremeadas com suposições místicas, como no caso da hipótese Gaia.

Conclusão

Há muito tempo estamos acostumados a pensar na história do mundo moderno como envolvendo a dominação do Oriente pelo Ocidente. No início, através de conquistas e exploração colonial e, em seguida, através de controle industrial, comercial e financeiro. Mais recentemente, viemos a observar a dominação do Oriente pelo Ocidente exercida através de uma hegemonia cultural, na qual as imagens e idéias do Ocidente, enquanto fornecidas pela mídia, encetam um processo mundial de "ocidentalização" Se, sob a influência dessa suposição, qualquer influência inversa foi observada, tendeu-se a considerá-la insignificante. Certamente há muito tempo há uma fascinação no Ocidente pelos "mistérios do Oriente" e por todas as coisas orientais, uma fascinação que inclui idéias e atitudes religiosas. Mas isso é normalmente visto como pouco mais que um conjunto de notas de pé de página ao texto que é a história do Ocidente. Um entusiasmo por condimentos na Idade Média, uma paixão pelo estilo chinês de arte e decoração ("Chinoiserie") no século dezoito, a viagem hippie (literal e espiritual) a Katmandu e ao Oriente nos anos 60, tudo isso era visto como acidental com relação ao

desenvolvimento da civilização industrial ocidental moderna como a conhecemos. Mesmo assim, hoje não está nada claro que essa visão ainda esteja correta.

Certamente, a "ocidentalização" — no sentido convencional da palavra prossegue rapidamente no Oriente bem como no Terceiro Mundo. Isto é, a industrialização, o desenvolvimento econômico e, agora que o comunismo entrou em colapso, o capitalismo continuam a se espalhar pelo globo. De fato parecem ser avidamente atraídos pela maioria dos países em desenvolvimento. Nesse sentido tem havido pouco relaxamento no processo de "ocidentalização". O próprio Ocidente, entretanto, não mostra mais um entusiasmo similar por seus próprios valores e crenças, e cada vez mais é crítico desse processo, em relação tanto a como acontece no Terceiro Mundo¹⁹, quanto a como afeta a qualidade de vida de seus próprios cidadãos. Consequentemente, é no próprio coração do Ocidente que a "ocidentalização" está enfrentando seu desafio mais selvagem, um desafio que está sendo suportado por uma perspectiva que é, em essência, "oriental". Isso está ocorrendo porque aquele paradigma dominante ou "teodicéia" que serviu tão efetivamente ao Ocidente por dois mil anos finalmente perdeu seu controle sobre a maioria da população na Europa Ocidental e na América do Norte. Essas não sustentam mais uma visão de mundo dividido em matéria e espírito e governado por um Deus criador, pessoal e todo-poderoso, que tenha colocado suas criaturas acima do resto da criação. Essa visão foi abandonada e, com ela, toda justificativa em favor do domínio do homem sobre a natureza. Em seu lugar foi posta a visão fundamentalmente oriental da humanidade como parte da entrelaçada teja de vida espiritual e sensitiva. Parece inevitável que tal mudança revolucionária na visão de mundo dominante anuncie, por sua vez, uma nova consciência ética para o novo milênio.

Tradução: Cecília Mariz e Ethel Rocha

Bibliografia

ANTHONY, Dick, ROBBINS, Thomas, DOUCAS, Madeline e CURTIS, Thomas E.. 1977. "Patients and pilgrims: Changing attitudes toward psychotherapy of converts to Eastern Mysticism". *American Behavioral Scientist* 20, 6.

BARKER, Eileen. 1993. "Whatever next? The future of new religious movements". In: Cipriano, Roberto (ed.). Religions sans frontiers: present and future trends of migration, culture, and communication. Rome: Ministry of Information.

BENEDICT, Ruth. 1935. Patterns of culture. New York: Routledge and Kegan Paul.

BERGER, Peter. 1990. Rumour of Angels. Anchor Books.

BRADEN. 1967. New Theology and LSD.

CAMPBELL, Colin. 1982. "The New Religious Movements, The New Spirituality and Post-Industrial Society". In: Barker, Eileen (ed.). New Religious Movements: A perspective for understanding

society. New York: Edwin Mellon Press.

CAMPBELL, Colin e MCIVER, Shirley. 1987. "The Cultural Sources of Support for Contemporary Occultism". Social Compass, 34, 1, pp.41-60.

CAMPBELL, Colin. 1987. The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism. Oxford: Basil Backwell.

CROWLEY, Vivianne. 1989. Wicca: the Old Religion in the New Age. Harper Collins.

DEARDORFF, James W. 1996. Jesus In India. International Scholars Publications.

GILGEN, Albert R. e CHO, Jae Hyung. 1979. "Questionnaire to measure Eastern and Western thought". Psychological Reports, 44, pp. 835-41.

GRIFFIN, Wendy. 1995. "The Embodied Goddess: Feminist Witchcraft and Female Divinity". Sociology of Religion 56 (1), pp.35-48.

HARVEY, Graham e HARDMAN, Charlotte (eds.). 1996. Paganism Today. Harper Collins.

HEELAS, Paul. 1996. The New Age Movement. Oxford: Basil Blackwell.

KRUS, David J. e BLACKMAN, Harold S. 1980. "Contributions to psychohistory: East-West dimensions of ideology measured by transtemporal cognitive matching". Psychological Reports, 47, pp. 947-55.

LATOUCHE, Serge. 1996. The Westernization of the World. Polity Press.

LUHRMANN, T. M. 1989. Persuasions of the witch's craft: ritual magic and witchcraft in present-day England. Harvard: Harvard University Press.

MURRAY, Margaret. 1921. The witch cult in Western Europe. London: Oxford University Press.

TROELTSCH, Ernst. 1931. The social teaching of the Christian Churches. New York: Macmillan.

WEBER, Max. 1965. The sociology of religion. Boston: Beacon Press.

Notas

- ¹ Texto apresentado na Conferência Internacional "A Ética do Século XXI", realizada entre 2 e 4 de julho de 1997, no Rio de Janeiro, promovida pela UNESCO, Faculdades Cândido Mendes e Instituto do Pluralismo Cultural.
- Não é minha intenção neste artigo julgar os méritos respectivos das duas teodicéias esquematizadas aqui, ou afirmar que o crescimento da teodicéia oriental no Ocidente é um indicativo de uma consciência ética mais alta (ou mais baixa) do que aquela ocidental que a precede. Neste sentido, esta procura ser uma discussão isenta de valores.
- ³ Ver, inter alia, Max Weber (1965).
- ⁴ Ver Talcott Parsons in Max Weber (1965: xlvi).
- 5 Uma tentativa de realizar esta análise no século XVIII é o trabalho deste autor Campbell (1987, Parte 2).
- ⁶ A diferença entre Apolíneo-Dionisíaco proposta por Ruth Benedict vem a mente nesta comparação. Ver Ruth Benedict (1935).
- A maior parte dos dados citados neste artigo será necessariamente da Grã-Bretanha, desde que é a sociedade com a qual estou mais familiarizado. Tenho, contudo, consultado dados do resto da Europa Ocidental e em menor extensão da América do Norte. Por falta de espaço não posso citar esses dados aqui.
- 8 Em 1978 apenas um terço da população britânica acreditava num "Deus pessoal"; mas cerca de

- 40% acreditava em "algum tipo de força vital". Ver C. Campbell (1982).
- ⁹ Tem que ser dito que há algumas dúvidas sobre o que exatamente as pessoas entendem com o termo "reencarnação", e pode ser que esses números escondam algumas diferenças significantes nas crenças reais. Certamente não se deve assumir que se acredita que o termo se refira a um processo ético onde a forma de vida tomada pelos reencarnados traz o equilíbrio entre as recompensas e punições das ações realizadas na vida passada, como é no Hinduísmo. Além do mais há evidências que sugerem que, para muitos que confessam "acreditar em reencarnação" o foco é maior nas vidas passadas do que nas futuras, enquanto uma crença na seqüência de existências não implica necessariamente na crença em outro mundo.
- 10 Ver por exemplo Harvey e Hardman (1996), Luhrmann (1989) e Crowley (1989).
- 11 Ver Murray (1921).
- ¹² Ver Anthony, Robbins, Doucas e Curtis (1977); ver também Berger (1990).
- 13 Guardian, 11.01.1995.
- ¹⁴ Guardian 11.03.1997; Independent on Sunday, 11.09.1994.
- ¹⁵ Ver a decisão do Ministério do Interior no caso de um prisioneiro estritamente vegetariano que se recusou a usar as botas de couro distribuídas na prisão: Independent on Sunday, 22.05.1994.
- ¹⁶ Ver, no entanto, Deardorff (1996), para a afirmação que Jesus ensinou realmente reencarnação.
- Ver, nesta conexão, a observação de Braden (1967:18) que "o Oriente é ainda Oriente e Ocidente é ainda Ocidente, mas há evidências agora que a dois começaram a se encontrar que certos fundamentos do pensamento oriental estão se integrando e sendo assimilados dentro da cultura Ocidental".
- 18 Ver a referência de Barker (1993:371) ao fato de que um quinto dos europeus agora dizem que acreditam em reencarnação.
- Para uma crítica da ocidentalização como um processo destrutivo e contínuo que impõe os valores do Ocidente nos povos oprimidos ver Latouche (1996).

Colin Campbell

Doutor em Sociologia. Professor na Universidade de York, Inglaterra. É autor de vários artigos e livros na temática da religião: Toward a Sociology of Irreligion (1971), The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism (1987), The Myth of Social Action (1996). Integra o corpo editorial da Revista Sociology of Religion.

ORIENTALIZAÇÃO DO OCIDENTE: COMENTÁRIOS A UM TEXTO DE COLIN CAMPBELL¹

Otávio Velho

"A Orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio" é um trabalho — como costumamos dizer — de peso, que certamente terá um lugar significativo (por oposição a ocasional) no conjunto de sua importante obra. Nos limites de um artigo, diria que sua ambição não fica atrás da do seu livro *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, publicado há dez anos (1987) e que até agora, no Brasil, infelizmente ainda não teve o reconhecimento que merece como verdadeiro "clássico".

O presente trabalho, sob diversos aspectos, metodológicos e temáticos, continua aquele livro. Mas sob outros aspectos parece apresentar flagrantes descontinuidades, não só em relação ao livro, mas ao conjunto de sua obra, a qual passou pelo interesse na "irreligião", pelo reconhecimento da importância da religião na origem — mediada — do consumismo moderno e, agora, centra-se numa questão de teodicéia. Embora esse movimento talvez já pudesse ser captado em germe no distanciamento que Campbell já fizera questão de marcar em relação ao "pessimismo cultural" de Weber.

Campbell parece ter percorrido um caminho inverso ao processo da secularização, ao mesmo tempo que mantém como moto-perpétuo seu diálogo com Weber, que alcança autonomia em relação a suas preocupações sociológicas substantivas em seu recente *The Myth of Social Action* (1996). E é exatamente esse seu weberianismo, criativo e contestador do mestre, que neste paper pode desconcertar o leitor. Porque por mais que ele avise que a "Orientalização" a que dedica a sua atenção não tem como referência as "influências" orientais, mas sim um desenvolvimento interno à sociedade ocidental, o nosso senso-comum resiste a se convencer disso. Talvez por causa da tendência atual das ciências sociais a se renderem às categorias "nativas", já deplorada por Campbell alhures. Campbell quer, pelo contrário, construir um tipo, na melhor tradição de Weber. Mas quase que provocativamente utiliza-se — como seguidamente o fez o próprio Weber — de um termo carregado de uma história com a qual o tipo guarda, sobretudo, "afinidades eletivas". Tanta coerência não é comum em tempos de "Orientalização", e talvez constitua uma relativização irônica de sua tese, embora a ambigüidade que apesar de tudo mantém (como Weber também, aliás) se pudesse dizer que vá em direção contrária.

Voltarei a esse ponto adiante, mas não há dúvida de que esse instrumento ajuda Campbell a dar a devida atenção a um fenômeno que tem sido observado, mas nem sempre apreciado devidamente: o de as mudanças que têm se dado ultimamente não se restringem a questões e grupos periféricos, como pareceria ser o caso dos chamados "novos movimentos religiosos". Dão-se no cerne mesmo do pensamento de grande parte da população e portanto (suponho eu) inclusive entre os adeptos das religiões ocidentais históricas, apesar da tendência genericamente observada por Campbell para o seu declínio.

Em relação a essa última questão (as mudanças entre os adeptos das religiões históricas) permito-me apenas assinalar — pois não será possível desenvolver — cinco pontos:

- 1. A importância do dossier "Croire et Modernité", publicado pelos Archives de Sciences Sociales des Religions em 1983, que vai justamente nessa direção, fornecendo amplo material internacional a respeito, que não repetirei aqui.
- 2. O interesse em examinar o material coletado sobre religiosidade popular no Brasil, que fornece vasta evidência sobre a "heterodoxia" das crenças populares em relação a um "paradigma ocidental", mesmo no seio das religiões históricas; sobretudo, mas não só, a católica. Embora, evidentemente, do ponto de vista europeu não se precise ir tão longe, como mostram os trabalhos de Jeanne Faavret-Saada para a França e de Pierre Sanchis sobre Portugal, entre outros, que, aliás, derrubam o argumento de que no Brasil as coisas se passariam diferentemente por sermos mais orientais que ocidentais.
- 3. A dificuldade levantada pela constatação acima e também pela ausência de material comparativo sistematicamente coletado através do tempo para avaliar com maior precisão o peso relativo das mudanças recentes em relação a momentos anteriores (Qual seria, por exemplo, a atitude da maioria dos católicos quanto à autoridade papal no que diz respeito à sexualidade nos diversos períodos históricos? Qual a extensão da crença na reencarnação entre os

- cristãos em tempos passados?). É bom dizer a essa altura que pessoalmente tendo a concordar com Campbell quanto à dramaticidade das mudanças recentes e reconheço o valor das evidências apresentadas. Estou apenas querendo chamar a atenção para a necessidade (e as dificuldades) de aprofundar o assunto.
- 4. A necessidade, embora aceitando o dado do declínio das igrejas históricas, de não subestimar *a priori* as possibilidades de transformação não necessariamente admitida de seu próprio "paradigma", para isso sendo extremamente interessante acompanhar os debates teológicos atuais (por exemplo, em relação à ecologia). Retornarei a esse ponto adiante com um exemplo específico, mas aqui queria frisar que mesmo a influência de uma teologia cristã vinda do "Oriente" não deve ser subestimada. Mesmo porque, se as religiões cristãs estão em declínio no Ocidente, o mesmo não acontece no resto do mundo, hoje apresentando-se o paradoxo de um cristianismo majoritariamente não-ocidental, o que desafia quadros de interpretação que identificavam o cristianismo com o Ocidente.
- 5. Em parte, talvez, pelos motivos expostos acima, os "novos movimentos religiosos" podem incluir manifestações religiosas de base cristã. Um ponto que merece aprofundamento diz respeito às relações, lógicas e empíricas, que podem ser estabelecidas entre o (neo)pentecostalismo e os movimentos carismáticos, de um lado, e os novos movimentos religiosos strictu sensu. E o Brasil, mais uma vez, é campo fértil para essa discussão.

No que diz respeito aos novos movimentos religiosos, por sua vez, embora de certa forma concorde em que sejam efetivamente "periféricos", assinalaria dois pontos:

- 1. Não se deve subestimar a sua influência real, embora difusa, sobre o conjunto da sociedade, possivelmente a Orientalização, inclusive, servindo para tornar nebulosas as dicotomias entre adeptos e não-adeptos, crentes e não-crentes. (E a esse respeito lembraria o uso que Campbell fez num artigo recente (1996b), ao tratar das "superstições", de uma noção de crença pela metade, embora naquele momento ele estivesse mais preparado para associar isso não a um "paradigm shift" e sim a um pragmatismo absolutamente moderno e ocidental, o que não deixa de ser interessante).
- 2. Apesar das suas limitações, os novos movimentos religiosos talvez tenham grande importância ao performatizar, por vezes até sacrificial e profeticamente, o "paradigm shift". As ciências sociais têm dificuldade em absorver a sensibilidade especial, as "antenas" que os adeptos dos cultos religiosos seguidamente revelam por vezes nos chamados "estados alterados de consciência" de captar tendências do entorno, mas talvez devêssemos levá-los mais a sério, sobretudo

em tempos de Orientalização. E, aí, de periféricos talvez passassem, em nossa própria consciência, a uma posição de centralidade. *Clowns*, talvez, de nossa época.

Para terminar, gostaria de assinalar três pontos de ordem diferente. O primeiro diz respeito às implicações para o nosso próprio trabalho desse "paradigm shift", já sugeridas acima. Os conceitos e "orientações" centrais do trabalho de Campbell (como teodicéia, individualismo, etc..) — sem falar do seu "paradigma", em que se inclui o próprio dualismo Ocidente-Oriente que norteia o trabalho — são, rigorosamente, ocidentais. Ou, quiçá mesmo, orientalistas. Até que ponto isso não compromete a noção de um "paradigm shift"?

Não estou com essa questão pretendendo levantar nenhum paradoxo ontológico e sei que nas ciências sociais somos obrigados a utilizar os vocabulários disponíveis. Mas um exemplo bem concreto pode ilustrar a questão. No terreno dos estudos do New Age a noção de individualismo e de self é utilizada por autores que tendem a ver no New Age nada mais do que uma manifestação exacerbada do individualismo ocidental moderno, como é o caso do nosso amigo comum Paul Heelas, da Universidade de Lancaster (Heelas 1996). Como marcar a diferença tão crucial — entre essa posição e a que está sendo levantada por Campbell? Apenas assinalo a questão, apontando para a minha impressão de que como na verdade não há como evitar os vocabulários disponíveis, melhor seria — como na tradição antropológica — optar, deixar-se sensibilizar pelos vocabulários "nativos", incorporando-os — talvez sincreticamente — e com isso enriquecendo a nossa própria tradição societária, como já se fez com tabu e xamã etc.. Não crejo que isso seja uma questão menor, pois que pessoalmente vejo como grande empobrecimento e pretencioso reducionismo etnocêntrico o que geralmente se produz nesse campo. E como subproduto de um movimento como esse, talvez, então, pudéssemos mesmo sem que Campbell tenha que abdicar de seu weberianismo — utilizar o Oriente histórico — e aí incluiria sob certos aspectos o Brasil — como "laboratório" para questões como a da ética, permitindo-nos avançar mais nesse tópico. Mas isso exige um mergulho no escuro de que certamente sairemos (se sairmos) transformados.

O segundo ponto, que gostaria de assinalar nesta parte final da apresentação, é a importância de se ter em mente que um "paradigm shift" como o sugerido por Campbell não pode ser pensado de modo a reduzir as diferenças internas que sempre caracterizaram e emprestaram dinamismo a nossa sociedade e a que ele — a propósito das relações entre racionalidade e paixão — se referiu no final de seu *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism* como "tango cultural". Só para ilustrar eu mencionaria que às diversas manifestações culturais da nossa sociedade quiçá envolvidas no "paradigm shift" talvez se pudesse acrescentar a Gnose, que Harold Bloom — sobretudo em *The American Religion* (1992) — vem suge-

rindo ressurgir com força em nossos tempos. Isso é perfeitamente consistente com a posição exemplarmente desenvolvida por Campbell no seu livro acima referido, onde mostra, por exemplo, a convivência histórica no século XVIII de posições tão diferentes como o sentimentalismo, o dandismo e o utilitarismo. A isso só poderíamos acrescentar, talvez, a partir de experiências como a brasileira, a importância das *misturas* e *sincretismos*, dado que me parece perfeitamente assimilável quando os tipos são levados a sério como sendo, apenas, ideais e podendo esse mesmo dado ser radicalizado como dizendo respeito às esferas mais íntimas a partir de noções já utilizadas pelo próprio Campbell como processos auto-retóricos (que supõem, imagino, tratar *o si mesmo como um outro*, na expressão de Ricoeur 1991) e a diferença entre coerência lógica e coerência sociológica.

Nessa linha, por fim, gostaria de me referir a outra possibilidade que se conecta com a temática da ética. Um dos pontos em que o texto de Campbell guarda continuidade com seu The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism está na exploração do "outro" protestantismo que não o de Calvino, examinado por Weber, e que viria a se expressar através do Romantismo. Mas um dos traços fundamentais de todo esse movimento estaria na negação do pessimismo fundamental do Calvinismo (senão do próprio Weber) — sobretudo a propósito da natureza humana — e que ganharia grande impulso com o Iluminismo. Pois a mim me parece que por sua vez, hoje, esse otimismo precisaria ser relativizado. Não me parece de modo algum que estejamos mais em tempos de otimismo, sobretudo em relação à "natureza humana", e disso, creio, é preciso tirar todas as implicações, que não são poucas. Não acho, assim, que o "paradigm shift" possa repousar exclusivamente sobre o veio romântico e fazê-lo é que talvez me provoque estranhamento na insistência no "individualismo" como traço fundamental. Sem negá-lo — e, portanto, inclusive as chamadas self-religiosities — gostaria de indicar outra possibilidade que possa compor nosso "tango cultural", chamando a atenção para a leitura que faz o filósofo dinamarquês Knud Logstrup da tradição luterana em The Ethical Demand (1997), que supõe ultrapassar-se a chamada doutrina dos dois reinos. Mas tomando a leitura não como representação, mas como sintoma e um dos espelhos possíveis da nossa própria época. E ao mesmo tempo introduziria — sob a chancela da obra de Campbell — um parceiro hoje seguidamente oculto nesses debates, a teologia.

Logstrup insiste no contraste entre a vida como dado (ou como dádiva, na linguagem teológica) e a realidade *psicológica* do egocentrismo (da *selfishness*). Portanto, otimismo quanto à *situação* em que estamos postos e pessimismo quanto à "natureza humana" que me parecem bem de acordo com tendências recentes — como o movimento ecológico — apontadas por Campbell a propósito do "paradigm shift". E é exatamente esse contraste que produz a "objetividade" da demanda ética, a *interconnectedness*, talvez, na expressão — cautelosa e *low-profile*, como convém a um *scholar* britânico — de Campbell, a exigir um sair de si mesmo que

inclua, mas não só, de novo o tratar o si como um outro (Ricoeur 1991). Inclui, também, tratar o outro como um si. Se juntarmos a isso outras tendências recentes do pensamento filosófico-teológico, como a representada por Hans Jonas (1984, 1996) com a sua insistência na vulnerabilidade de Deus após Auschwitz (e da biosfera enquanto criação, suponho ser razoável acrescentar) e da consequente responsabilidade humana, talvez possamos explorar um veio que ajude a ultrapassar — na linha da Orientalização — dicotomias como transcendência e imanência, individualismo e holismo, interno e externo, que continuam a nos rondar. Recomporíamos, assim, o nosso tango cultural e, talvez, resolvêssemos algumas das dificuldades apontadas pelo próprio Campbell no "modelo" da Orientalização, como o "desvio" sofrido pela noção de encarnação entre nós que — digo eu — implica numa visão do mundo diferente da da doutrina do karma. Seríamos, agora, "otimistas" por um lado e "pessimistas" por outro. Estaríamos, então, diante de uma alternativa narrativa à via do Romantismo de que fariam parte, possivelmente, as nossas ciências sociais, que não compartilhariam da "imaginação adversa" da cultura dos românticos, nem de seu "exílio interno" à sociedade a que se refere Campbell no livro já citado. Uma alternativa, portanto, talvez mais compatível com outro valor nosso, contemporâneo, o da democracia. Mas também não se compartilharia a idéia de uma integração cósmica sem a sofrida mediação do reconhecimento — como ponto de partida e, penso eu, também de chegada — do vão aberto entre a subjetividade e o universo que hoje parece revelar-se de modo cada vez mais evidente.

Queria terminar chamando a atenção para uma limitação deste texto, que advém da minha concordância e simpatia básicas com a posição exposta por Colin Campbell, mesmo levando em conta todas as cautelas e complexificações que o seu desenvolvimento exigirá. Embora polêmica (ou por isso mesmo), creio ser extremamente fértil e enriquecedora dos nossos debates, abrindo corajosa e sofisticadamente um amplo terreno para a reflexão e levantando a possibilidade de que os processos mais aparentemente niilistas possam encontrar o seu valor.

Bibliografia

BLOOM, Harold. 1992. The American religion. New York: Simon & Schuster. CAMPBELL, Colin. 1987. The romantic ethic and the spirit of consumerism. Oxford: Basil Backwell. CAMPBELL, Colin. 1996. The mith of social action. Cambridge: Cambridge University Press. CAMPBELL, Colin. 1996b. "Half-belief and the paradox of ritual instrumental activism: a theory of modern superstition". The British Journal of Sociology, 47, 1, pp.151-165.

HEELAS, Paul. 1996. The New Age Movement. Oxford: Basil Blackwell.

JONAS, Hans. 1984. The imperative of responsibility. Chicago: University of Chicago Press.

JONAS, Hans. 1996. Mortality and morality. A search for the good after Auschwitz. Evanston: Northwestern University Press.

LOGSTRUP, Knud. 1997. The ethical demand. Notre Dame: University of Notre Dame Press. RICOEUR, Paul. 1991. O si mesmo como um outro. Campinas: Papirus.

Nota

Texto apresentado na Conferência Internacional "A Ética do Século XXI", realizada entre 2 e 4 de julho de 1997, no Rio de Janeiro, promovida pela UNESCO, Faculdades Cândido Mendes e Instituto do Pluralismo Cultural.

Otávio Velho

Professor no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRJ. Autor de Besta-Fera: Recriação do Mundo (1995). Integra o comitê editorial da revista Religião e Sociedade.

EPRESENTAM OS SURTOS EMOCIONAIS CONTEMPORÂNEOS O FIM DA SECULARIZAÇÃO OU O FIM DA RELIGIÃO?

Danièle Hervieu-Léger

O problema do lugar (e do futuro) da religião na sociedade moderna é um dos que obcecaram a pesquisa sociológica desde a origem da disciplina. Durante muito tempo, a sociologia preocupou-se essencialmente em desenvolver a idéia segundo a qual o recalque social e cultural da religião seguiria, naquela sociedade, um curso histórico paralelo à própria afirmação pelo homem de sua autonomia criadora e do seu poder sobre a natureza. Esta visão clássica do processo de secularização por sua vez é construída em função de determinada teoria da modernidade que articula, como duas dimensões de um único movimento, a trajetória histórica da racionalização e a da afirmação do sujeito autônomo. O resultado deste duplo movimento é o "despojamento dos deuses" e o desmoronamento da "empresa humana de criação de um cosmos sagrado" que constitui, segundo Peter Berger, a operação pela qual o homem, projetando-se o mais longe possível fora de si, impõe à realidade suas próprias significações, concebe o universo inteiro como tendo significação humana, e enraíza o mundo social nesse universo, do qual, nas suas estruturas fundamentais, ele se constitui num reflexo e numa derivação (Berger 1967:27-28). Por isso mesmo o mundo moderno perde a unidade e o sentido que lhe conferia o fato de ser lido como o reflexo deste cosmos sagrado. Nesta perspectiva, a modernidade vivida apresentase como a experiência de um mundo cambiante, mutável, diferenciado, como a experiência de um mundo "por fazer".

Esta crise da visão religiosa de um mundo unificado encontra-se em relação dialética (ao mesmo tempo ela vem dele e o torna possível) com o processo histórico que Weber e Parsons (entre outros) descreveram como sendo o da diferenciação das instituições e, muito especialmente, com o processo jurídico-político da emergência do Estado. O avanço da laicização, a separação (mais ou menos marcada, conforme os países) das Igrejas e do Estado manifestam, no plano jurídico e institucional, a perda de influência das instituições religiosas sobre a sociedade. O próprio campo religioso torna-se um campo institucional especializado, e a religião um fragmento da cultura.

Deste paradigma decorre, para a análise das relações entre religão e modernidade, uma perspectiva genética que coloca a religião aquém da modernidade, fazendo esta desprender-se do universo religioso preexistente através de um percurso histórico longo, contraditório, convulsivo e no entanto inexorável. Tais problemáticas lineares da secularização, que estabeleciam uma equivalência direta entre a perda da religião institucional e a eliminação da religião enquanto tal, foram objeto, há já bastante tempo, de críticas severas. No entanto, uma verdadeira reorientação teórica só aconteceu mais tarde, quando, nos anos 60-70, a pesquisa empírica impôs a evidência universal de novos surtos religiosos inesperados, tanto no seio das igrejas estabelecidas quanto sob a forma de Novos Movimentos Religiosos (Hervieu-Léger 1986). O fato deste impulso religioso, oriundo do movimento estudantil e da contracultura, difundir-se amplamente em camadas sociais médias e médias-superiores totalmente integradas à cultura moderna e dispondo muitas vezes de um capital cultural elevado ou bastante elevado, contribuiu de modo decisivo para renovar as perspectivas sobre as relações entre religião e modernidade. A tal ponto que o próprio diagnóstico da perda da religião, assimilado, no interior do campo científico, ao triunfo moderno da racionalidade, parece às vezes ter sofrido uma inversão: frisa-se com insistência a necessidade de sentido que trabalha as sociedades ocidentais perturbadas pela crise e os desequilíbrios internacionais, insiste-se sobre a demanda espiritual que ali se manifesta de vários modos, e falase de uma eventual e massiva "volta do sagrado" ao amanhecer do século XXI...

Perda e/ou volta do religioso? O debate intelectual e mediático sobre a situação religiosa das sociedades modernas tidas por secularizadas concentra-se há vários anos nesta alternativa, carregada de polêmicas e de paixões. Para alguns, este impulso religioso nada mais é do que um impulso regressivo, irracional, como acontece em períodos de perturbações e incertezas. Para outros, ali se afirma a irredutível dimensão religiosa da humanidade, para além dos triunfos provisórios da razão e do positivismo. No meio dessas turbulências, torna-se claro que uma "revisão" (necessariamente entendida como um enriquecimento teórico) do conceito de secularização impõe-se como o caminho obrigatório para a construção de uma sociologia da modernidade religiosa. Para tal empreendimento, a análise dos traços específicos da "nova religiosidade" oferece uma introdução possível.

Uma religião de comunidades emocionais

Dentre estes traços, destacaremos aqui de modo privilegiado a tendência ao emocionalismo comunitário que se expande cada vez mais, não somente no seio dos Novos Movimentos Religiosos mas também nas diferentes igrejas e confissões.

Segundo a descrição que dela oferece Weber, a religião de comunidades emocionais caracteriza as comunidades de discípulos reunidas em torno a um portador de carisma (Weber 1971:475 sg). Consideraremos aqui, mais amplamente, as formas de comunalização religiosa nas quais a expressão individual e coletiva dos afetos é central e constitutiva do grupo (Champion e Hervieu-Léger 1989). Esta religião de comunidades emocionais apresenta-se em primeiro lugar como uma religião de grupos voluntários, que implica para cada um dos seus membros um compromisso pessoal (quando não uma conversão, no sentido revivalista do termo). O testemunho que cada convertido dá ao grupo de sua própria experiência, e o reconhecimento que o grupo lhe traz de volta criam um laço muito forte entre a comunidade e o indivíduo. Este laço de adesão toma sua forma mais intensamente afetiva no caso — lembrado por Weber — de comunidades de discípulos reunidos em torno de uma personalidade carismática. Mas é possível generalizar: a expressão repetida e personalizada da adesão de cada um dos membros tende sempre a se tornar, enquanto tal, a finalidade principal do reagrupamento comunitário.

Esta intensificação da dimensão expressiva da vida comunitária não implica necessariamente que esta expressão tenha um caráter efervescente muito marcado. Os grupos nos quais a prática dos cantos, da dança, da glossolalia conduz os participantes a um estado de excitação coletiva próximo ao transe são relativamente pouco numerosos, e este estilo de "religiosidade quente" é raramente duradouro. Mas todas as comunidades emocionais dão um peso particular ao engajamento do corpo na oração, à manifestação física da proximidade comunitária e da intensidade afetiva das relações entre os membros (beijam-se, abraçam-se, tomam-se pela mão, pelo ombro, etc.) A procura estética e ecológica de um ambiente favorável à convergência emocional dos participantes é também valorizada, bem como, de modo geral, a atenção dada a todas as formas não verbais da expressão religiosa.

O outro aspeto deste reconhecimento da importância do corpo e dos sentidos na vida religiosa individual e coletiva é uma desconfiança, explícita ou implícita, em relação à formalização doutrinal e teológica das convições compartilhadas no grupo. Esta repulsa de uma "religião intelectual" não traduz somente a desconfiança de qualquer grupo auto-regulado para com os "especialistas": ela corresponde à conviçção de que a intelectualização das crenças é inútil, contraria até a finalidade da comunidade, porque pode quebrar a singularidade dos percursos pessoais que se exprimem nela. Este primado conferido à experiência dos participantes sobre qualquer conformidade comunitária objetivamente controlada explica

a porosidade de fronteiras das comunidades emocionais. Nestes grupos entra-se com facilidade, mas deles também se sai facilmente, na medida em que se enfraquece o apego à comunidade, a seus ideais, a seu líder. Esses reagrupamentos flexíveis muitas vezes constituem-se por condensação de "redes" mais amplas e mais frouxas; eles tornam possível a seus membros "tomar contato" ou "ficar ligados" sem implicar entre eles nenhum laço permanente formal. As idéias de obrigação e de permanência estão, de modo geral, ausentes na religião de comunidades emocionais: a participação só se funda, em princípio, sobre o desejo do interessado, e só se mantém na medida em que lhe assegura o desabrochar pessoal que ele procura. Tal fluidez da rede emocional traduz a mobilidade dos sentimentos individuais e coletivos. Manifesta a instabilidade própria aos estados afetivos, que passam a servir de padrão para a intensidade e a autenticidade da experiência espiritual.

Esta caracterização ideal-típica das comunidades emocionais não constitui a descrição de uma população de grupos empiricamente identificáveis. Ela se oferece como uma ferramenta para pensar, que permite detectar determinadas tendências, atestadas com vigor em comunidades carismáticas, mas também eufemisticamente presentes em instituições religiosas (paróquias, movimentos, faculdades de teologia, mosteiros, etc.) e que modelam os comportamentos religiosos individuais.

Emocão, religião e modernidade: duas perspectivas de interpretação

Que significa a expansão destas comunidades emocionais, na perspectiva das problemáticas clássicas da secularização? Trata-se, como alguns o sugerem, de uma "volta do recalcado", que manifesta assim os limites da secularização nas sociedades modernas? Ou de um processo de recomposição mais complexa do trabalho da religião nesta sociedade moderna "racionalmente desencantada"?

A primeira hipótese que gostaríamos de adiantar aqui consiste em dizer que a resposta a esta pergunta depende estritamente do quadro geral de pensamento dentro do qual se formalizam as relações entre experiência emocional e religião. Neste particular, duas tradições teóricas, claramente distintas, estão presentes no campo da sociologia das religiões.

No início era a emoção...

A primeira destas teorias é aquela que faz da experiência emocional, individual e coletiva, a fonte e o fundamento de toda expressão religiosa. A psicologia descritiva de William James sistematizou esta orientação (James 1961), estabelecendo a distinção entre "religião de primeira mão", que diz respeito à experiência interior do homem que entra em contato com "essa ordem invisível onde os enigmas da ordem natural encontram sua 'solução'", e a "religião de segunda mão",

que engloba todas as manifestações da religião institucional: "o culto e o sacrifício, as receitas para influenciar as disposições da divindade, a teologia, o cerimonial, a organização eclesiástica." A esta distinção, familiar para a tradição da fenomenologia religiosa, correspondem (apesar de não a recobrirem exatamente), outras distinções de mesmo tipo, feitas por outros autores: a de Joachim Wach, entre "experiências" e "expressão" religiosas (Wach 1955:21 sg), a de Roger Bastide entre "religiões vividas" e "religiões enlatadas" (Bastide 1967:133-134), a de Henri Bergson entre "religião dinâmica" ("aberta") e "religião estática" ("fechada") (Bergson 1946), etc. Este conjunto de oposições tende a transpor, em terreno sociológico, a dinâmica psicológica da experiência religiosa. Ele implica, de modo mais ou menos explícito, que as crenças e práticas instituídas nunca passam, segundo a fórmula do durkheimiano Hubert, da forma "administrada" de uma experiência fundadora, anterior a qualquer formalização filosófica ou teológica, e que desencadeia, de modo intensivo e até efervescente, os sentimentos e a afetividade daqueles que passam por ela. Esta experiência fundadora, vivida ao mesmo tempo no plano coletivo e no plano individual, constitui a fonte de toda religiosidade autêntica, nunca redutível às doutrinas e às liturgias, que são sua expressão socialmente aceita. Desta proposição decorre a idéia conforme a qual o fenômeno religioso se constitui em dois patamares, bem descritos por Henri Desroche no seu comentário de um texto pouco conhecido de Émile Durkheim: um patamar primário, o da experiência intensa e extraquotidiana do contato emocional com o princípio divino; um patamar secundário, no qual essa mesma experiência se socializa e se racionaliza, diferenciando-se em crenças, por um lado, em cultos e ritos por outro (Desroche 1969). Em Durkheim, a experiência religiosa elementar, extra-social ou pelo menos pré-social, é essencialmente coletiva: por isso mesmo ela pode exercer sobre as consciências esta "influência dinamogênica" através da qual a sociedade se cria a si própria. Esta "emoção das profundezas", geradora de representações coletivas, Durkheim a descreve em termos de paixão e de êxtase: exaltação, sublevação, revivificação, anormal superabundância de forças, efervescência, paixão intensa, frenesi, transfiguração, invasão, metamorfose, potência extraordinária que galvaniza até o frenesi, hiperexcitação, exaltação psíquica que não está longe do delírio, etc." (Durkheim 1968:299 sg). Conforme a perspectiva durkheimiana amplamente presente no campo da sociologia e da antropologia religiosas — qualquer vida social alimenta-se, nem que seja de longe, nesta fonte religiosa, prodigioso reservatório de energias que resulta da fusão das consciências na experiência da presença do sagrado.

Mas aquilo que faz a potência criadora desta experiência religiosa emocional é também o que a torna ameaçadora e estruturalmente instável. A intensidade excepcional dos afetos que mobiliza, a superabundância de energia que ela produz tornam sua duração no tempo perigosa e intolerável, tanto para o indivíduo quanto para a sociedade. Por definição, o êxtase é um estado transitório e ocasional.

Projetado fora do quotidiano por uma experiência extraordinária, o homem deve, necessariamente, voltar ao mundo comum para garantir sua própria sobrevivência. A função da religião institucional é realizar a aclimatação da experiência religiosa comum nas rotinas da vida quotidiana, assegurando sua reativação periódica dentro de limites precisamente controlados. Memória das "nocturnal voices of the angels in the sobering daytime of ordinary life", segundo Peter Berger (Berger 1979:43 sg), a tradição religiosa é ao mesmo tempo uma lembrança permanente da experiência fundadora e uma proteção contra os efeitos desestruradores que ela comporta também. O meio principal deste controle é a incorporação da emoção numa linguagem, a integração da experiência num dispositivo simbólico específico, que tem uma história e uma localização social determinada. Na descrição desta trajetória que faz Peter Berger, não lhe resta dúvida de que esta incorporação da experiência numa linguagem tem necessariamente algo de um apresamento. Quanto mais esta linguagem se formaliza em forma de teoria, maior é a distorção (the distortive effect) que ela impõe à experiência originária. Quanto mais a tradição se elabora intelectualmente, mais ela se endurece e mais se afasta da extrema riqueza da experiência que ela mantém presa na rede dos conceitos filosóficos e teológicos.

Esta insistência sobre a distorção entre a experiência religiosa fundadora, inteiramente situada do lado das sensações e dos sentimentos, e as formas de linguagem historicamente datadas e socialmente situadas através das quais ela se apresenta, não pertence só a Peter Berger. Ela está presente de há muito, sob formas diversas, no campo das ciências das religiões. O que se deve sobretudo destacar a seu propósito é a correspondência estreita que mantém com a concepção clássica segundo a qual a história da humanidade é a história do contínuo encolhimento da presença da religião na vida social. É fato que para muitos autores de inspiração durkheimiana a diferenciação dos "patamares" do religioso — desde a percepção imediata da presença do divino até a administração dos bens da salvação — articula-se habitualmente com um esquema cronológico de perda progressiva da religião, cuja etapa última seria supostamente a laicização das sociedades modernas.

O mito do religioso "pleno" das origens — mito fundador de muitas teorias da secularização — associa assim dois postulados quanto ao "estado puro" do religioso: o primeiro pretende que a instituição nunca passa da forma empobrecida ("domesticada") de uma experiência originária, de natureza extra-social; a segunda afirma que na origem dos tempos a religião era todo o social (Durkheim 1922: 143 sg). A combinação destes dois pressupostos leva a considerar como tranqüilo o fato da institucionalização constituir um dos vetores (talvez até o vetor principal) da crescente insignificância social da religião, insignificância redobrada na medida em que a institucionalização corresponde também, e necessariamente, ao movimento pelo qual uma religião assume, pelo menos até certo ponto, uma função atestativa da ordem social de que espera o seu reconhecimento.

A emoção, à falta de religião...

Este modo de analisar os renascimentos religiosos atuais como sendo um fenômeno de "reinvestimento" do universo simbólico moderno, esgotado pela invasão da racionalidade instrumental, fundamenta-se, como vimos, num conjunto de hipóteses (de origem durkeimiana) que dizem respeito ao processo de estabilização institucional das emoções originárias, situs do "religioso pleno". Mas existe outra perspectiva sobre as relações entre emoção e instituição religiosa, que permite um olhar diferente pelo menos sobre algumas das manifestações atuais de uma "volta da emoção". Esta segunda orientação refere-se, entre outras, à concepção de Max Weber a propósito da trajetória religiosa da humanidade, e ao modo segundo o qual ele situa as experiências emocionais primitivas nesta trajetória (Weber 1971:545 sgs).

Na perspectiva weberiana, a experiência emocional primitiva, que constitui a forma elementar des condutas religiosas, apresenta-se como experiência pobre, tendo poucos efeitos sobre a vida quotidiana, na medida em que se cinge a experiências extáticas individuais e episódicas, eventualmente dependentes de solicitações externas, como álcool, fumo, música, narcóticos, etc.. Até a orgia, forma social do êxtase e forma primitiva da comunalização religiosa, apresenta o mesmo grau de precariedade e inconsistência enquanto não está sendo assumida e dirigida por um "profissional" — o mágico — que, beneficiando-se de uma qualificação permanente, transforma estes momentos quentes mas esporádicos num empreendimento sistemático e regulado. Segundo Weber, a "institucionalização" inaugurada pela magia racional está longe de esvaziar a experiência primitiva de sua substância. Ao contrário, inaugura um processo de sistematização e racionalização das representações e práticas religiosas. De etapa em etapa, da manipulação mágica das forças naturais até a simbolização cada vez mais adiantada das relações entre os homens e as potências sobrenaturais, a religião está sendo arrancada ao universo limitado dos cálculos quotidianos e orientada para o universo ilimitado das finalidades extramundanas. Esta dinâmica da institucionalização criadora, produtora de um universo simbólico cada vez mais rico e complexo, não é autoproduzida: ela decorre de transformações e complexificações do universo social e econômico, ao mesmo tempo que expressa a necessidade de sentido deste universo. A análise weberiana do enriquecimento simbólico das representações religiosas, em direção a seu ponto final, a religião ética, é fundamentalmente baseada na insistência sobre o laço existente entre "a racionalização cada vez maior das formas de veneração das divindades e dos próprios conceitos de Deus" e o processo histórico de diferenciação social. Este laço manifesta-se, ao mesmo tempo que se realiza, na constituição de um corpo de especialistas religiosos, produtores e difusores de um saber religioso cada vez mais elaborado, que reforçam e estabilizam o seu próprio poder na medida em que eliminam os meios incontroláveis de acesso ao êxtase (Weber 1970:300-308). A planificação dos caminhos da salvação, na medida em que pretende a obtenção de um "habitus permanente e sobretudo conscientemente possuído" opõe-se às manifestações desordenadas da embriaguez orgiástica, que só se expressa em "êxtases agudos, transitórios por natureza e por intenção, e que deixam pouca marca na vida quotidiana" (Weber 1971:550).

Não obstante, este movimento de abstração e racionalização não leva ao completo desaparecimento dos componentes orgiásticos da experiência religiosa primitiva: estas continuam presentes, particularmente no interior do culto, através do canto, da dança, das dramatizações, das fórmulas fixas de oração. Mais geralmente, existe uma continuidade irredutível entre a procura orgiástica da posse imediata e sensível do deus, e a procura ética da possessão permanente do divino, na medida em que a finalidade última de ambas — a autodivinização, a encarnação no homem de um ser ultra-sensível — é a mesma. A orgia nunca se dissolve inteiramente no rito. E se ela tende, acompanhando o avanço do processo de racionalização, a esconder-se atrás das construções e operações simbólicas que garantem a sua sublimação sob a forma da mística, também nelas não se reabsorve totalmente. Pois a mística incorpora este desejo primitivo de um gozo imediato, afetivo e direto, este "habitus emocional puro" (Weber 1960:17). Pode mesmo renová-lo (Weber 1971:551), mantendo assim a dimensão do extraordinário e do extraquotidiano até no âmago do empreendimento racionalizador, aquele que, reprimindo o êxtase, inscreve a procura da salvação nas práticas ordinárias da vida quotidiana. De fato, nunca podemos esquecer o caráter ideal-típico do processo descrito por Max Weber: a orgia "pura", a magia "pura", a religião ética "pura" constituem, na sua demostração, balizas conceituais que permitem pensar a mutação fundamental da relação da religião com o mundo, mutação que se realiza pela elaboração progressiva do objetivo humano de "autodivinização". Na realidade, orgia, magia e procura ética da salvação encaixam-se e se combinam sem exclusão da presença, em qualquer etapa do processo de racionalização, das formas ditas primitivas. O "desencantamento do mundo" também não passa de um conceito-limite. Nesta perspectiva, lógicas secundárias podem vir enxertar-se na lógica primeira da "desemocionalização" do religioso, produzindo efeitos em sentido contrário. Assim, o despojamento ético da ambição mágica de "possuir a Deus" pode inverter-se num desejo de total disponibilidade à ação de Deus em si próprio, desejo que pode chegar até a negação das necessidades naturais elementares do corpo humano. Sabe-se que esta negação (da fome, da necessidade de sono, etc.) pode desembocar em experiências extraordinárias (visões, alucinações, etc.) que, por outro lado, preenchem o universo primitivo da orgia. Na perspectiva que apresenta a racionalização institucional como um fator maior da perda da religião, manifestações deste tipo são logo interpretadas como uma "volta do recalcado", e atribuídas a um relaxamento, sob influências diversas, da lógica racionalizadora dominante. A perspectiva weberiana permite escapar a este esquema linear pelo jogo, em todas as direções, das combinações possíveis entre as modalidades típicas da experiência religiosa.

Pode-se objetar que, na hipótese de uma racionalização "sem resto" do mundo, que produz o recalque e o desaparecimento da própria religião ética, o jogo possível destas combinações vai necessária e rapidamente esgotar-se. Mas se Weber acentua fortemente a "tensão" com a esfera religiosa resultante da diferenciação e da racionalização das esferas de valores (Weber 1986), ele acentua também, várias vezes, as limitações do processo de racionalização destas diferentes esferas (inclusive a da ciência) e as consequências irracionais que podem nelas se produzir. A "racionalização", pois, também ela, é um conceito-limite: na prática, a impossibilidade de dar um sentido ao mundo, que resulta da diferenciação das esferas de valores, vem constantemente revelar a irracionalidade da racionalização... (Séguy 1986). O intelectualismo racionalista e abstrato acabou soprando um ar resseguido, que favorece o surgimento de um novo tipo de "politeísmo". Este associa a valores (e não mais a divindades) certos fenômenos de crença, práticas ascéticas, engajamentos, entusiasmos e até experiências de êxtase. O "desencantamento do mundo" produz assim, à revelia de sua própria lógica, a revivescência das lutas pela definição legítima das significações do mundo. Estas lutas suscitam a mobilização e o intenso engajamento de indivíduos que a ausência de marcos transcendentes entrega, ao mesmo tempo, à mais total incerteza sobre o desembocar do conflito. Pelo mesmo fato, tornam-se geradoras de experiências fortemente afetivizadas, que reativam as paixões mais irracionais no coração de um mundo hiper-racionalizado (Weber 1959:85).

Partindo desta perspectiva geral, Weber não sistematiza uma teoria da emocão religiosa. A experiência emocional primária, de gênero orgiástico, chama pouco a sua atenção: em todo caso, ele não a considera como a experiência religiosa "pura". Ao contrário, ele insiste sobre o processo histórico de racionalização, por sua vez inseparável da institucionalização da esfera religiosa. Nesta trajetória complexa, que se desenvolve de modo não linear, mas arvorescente, a experiência emocional é remanejada, transformada, reassumida sob formas diferentes. Não desaparece: se redistribui. Pode eventualmente reemergir do próprio processo de racionalização, não só como a reativação de uma experiência recoberta ou recalcada, mas como uma forma nova de experiência religiosa, correspondente a condições sociais e culturais determinadas.

Dessecularização ou culminância emocional da secularização? Perspectivas para a pesquisa.

Quais perspectivas oferece, para uma sociologia da modernidade religiosa, a retomada destas análises clássicas da emoção em religião?

A emoção como protesto dessecularizante

A sociologia durkheimiana da "emoção das profundezas" contribuiu, no passado, para orientar a sociologia histórica dos movimentos religiosos efervescentes — heresias, misticismos, messianismos, milenarismos e outros fenômenos de revival — em direção a uma sociologia do protesto socio-religioso, entendida como radical reavaliação das evidências coletivas de uma sociedade (Desroche 1968). Ela apresenta também um inegável interesse para o estudo das manifestações contemporâneas da religião de comunidades emocionais: a sociologia dos movimentos carismáticos faz dela um uso abundante. Todos estes movimentos, com efeito, são portadores de um crítica da religião institucional, inseparável de uma crítica do regime dominante das relações sociais na sociedade moderna. Ao mesmo tempo que valorizam a expressão plural da experiência dos crentes regenerados pela conversão e põem a ênfase sobre a dimensão intensamente afetiva desta conversão, que muda totalmente a vida daqueles que passam por ela, eles rejeitam o caráter mumificado das formas de expressão autorizadas que as instituições religiosas oferecem aos fiéis. Eles se opõem também à abstração das formulações dogmáticas e dos quadros rituais no interior dos quais as instituições pretendem encerrar, para melhor controlá-lo, o dinamismo imprevisível da experiência religiosa individual e coletiva. Esta crítica explícita ou implícita da "frieza" das instituições religiosas e da pouca atenção que elas dedicam às necessidades emocionais dos fiéis questiona, mais amplamente, a dependência frente ao primado moderno da razão na qual as Igrejas progressivamente se colocaram. Todos os movimentos religiosos emocionais contemporâneos fazem da perda da substância emocional da vida comunitária a consequência do ajuste das instituições religiosas à regra do jogo de um campo religioso separado e especializado. Eles contestam, explícita ou implicitamente, este amoldamento passsivo à modernidade que, longe de assegurar às igrejas a audiência social procurada, produziu, segundo eles, o recalque massivo da própria experiência religiosa. O laco assim estabelecido entre a aceitação institucional da regra do jogo moderna e a perda da densidade emocional que se supõe ser consubstancial a uma experiência religiosa autêntica permite explicar a afinidade eletiva que se manifesta entre os movimentos religiosos emocionais contemporâneos e as correntes que, no seio das instituições, pregam uma oposição sem concessão ao espírito do mundo moderno: a história recente do movimento carismático católico oferece muitos exemplos neste sentido (Hervieu-Léger 1997). O que importa aqui é a convergência que se pode realçar — a partir de uma perspectiva que faz da emoção a fonte do "religioso puro" — entre o surto atual de religiosidade emocional e determinadas tendências desmodernizantes, que as turbulências da conjuntura econômica, social e política vêm avivar. Uma corrente da sociologia dos Novos Movimentos Religiosos inscreveu-se nesta linha de reflexão, associando os surtos emocionais contemporâneos a um processo mais amplo de "dessecularização", cuja origem seria em parte detectável na inaptidão da modernidade para realizar as promessas de progresso ilimitado.²

A emoção como "saída" da religião.

Em sentido contrário, é possível, prolongando o esquema weberiano e indo além dele, perguntar-se se o movimento geral da secularização, no interior do qual o percurso da racionalização ao mesmo tempo se cumpre e se perde, não propiciaria, em seu estado mais avançado, a emergência de experiências emocionais de um novo gênero. Nascidas sobre as ruínas das grandes tradições religiosas que o avanço da racionalidade instrumental privou de pertinência social e cultural, estas "voltas ao êxtase" poderiam corresponder a um empobrecimento do imaginário religioso, a uma procura regressiva do contato imediato com as potências sobrenaturais, reencontrando assim o universo pobre da orgia e da magia. Nesta perspectiva, os novos surtos emocionais contemporâneos acompanhariam paradoxalmente o processo geral de dessimbolização que engloba (e ultrapassa), no plano cultural, o movimento da evicção social da religião. Esta hipótese de um acabamento emocional da secularização não deixa de ser um tanto provocadora, mas ela merece ser explorada.

A problemática prática da eficácia e do interesse, que acompanha a crescente hegemonia da racionalidade instrumental, tende a despojar de qualquer pertinência cultural o conjunto dos dispositivos simbólicos (entre eles, a religião), que comandavam tradicionalmente a organização das significações coletivas e das identificações individuais. Nem por isso a necessidade de significação e de identificação desaparece: encontra-se até reforçada pela experiência da incerteza e da complexidade que carateriza a sociedade moderna. Mas seria enganoso pensar que estas "procuras de sentido", que se expressam de modo agudo nos períodos de crise, oferecem aos aparelhos simbólicos herdados do passado (e em particular às "grandes religiões") uma chance de reconquistar um lugar central na cultura contemporânea. As tradições religiosas do passado são ao contrário tratadas como "caixas de ferramentas" simbólicas, nas quais os homens de hoje escolhem livremente, sem que isso signifique necessariamente que se reconheçam naquela visão integrada do mundo e da relação do homem com este mundo que se inscrevia historicamente na linguagem daquelas tradições.

Um exemplo nos permitirá ilustrar este fato: dentro do universo cristão tradicional, o tema da cura está regularmente associado ao da salvação, a última sendo metaforicamente significada (e praticamente antecipada) na primeira. Nos movimentos de renovação religiosa em terreno cristão (particularmente em algumas correntes carismáticas fortemente marcadas pela psicologia e pela teoria das relações humanas), observa-se com freqüência uma inversão das perspectivas: o tema da salvação não remete mais à espera — culturalmente desvalorizada — de

uma vida em plenitude num outro mundo. Ele funciona como um marco simbólico que alarga o pedido de cura a todos os aspectos da realização de si. Esta busca de uma tão total realização de si mesmo no mundo está perfeitamente de acordo com a cultura moderna do indivíduo. Nesta maneira moderna de articular salvação e cura, é a visão da salvação que aparece como metáfora da cura, um modo de dizer que a saúde total, alcançada neste mundo, implica a integridade ao mesmo tempo física, psíquica e moral do indivíduo. E a evocação da "salvação" não passa de um modo de desafiar a medicina moderna para que assuma esta concepção integrada do que é humano (Augé e Herztich 1984).

Este tipo de transferência de significação (cujos exemplos poderiam ser multiplicados) faz parte de um processo mais geral de instrumentalização das referências e signos cristãos no interior da cultura moderna. Se a linguagem religiosa não "pega" mais por si só, é porque não existe mais, no interior da modernidade, a possibilidade de pensar como identificados à ordem objetiva do mundo o universo coletivo das significações e a experiência subjetivamente vivida do sentido. Ou melhor, esta coerência não pode mais ser apresentada como o fruto de uma revelação outorgada uma vez por todas: ela se constitui num objetivo humano, no horizonte (continuamente adiado) de um trabalho coletivo. O extraordinário poder de fascínio que conservam as grandes tradições religiosas nas sociedades modernas perturbadas e inseguras vem do fato de que elas manifestam assim, pelo avesso, o caráter imperioso que conserva, na modernidade, a necessidade humana de coerência: coerência da história humana protendida em direção a seu ponto de chegada, coerência do destino do indivíduo tomado nesta história. Mas estas mesmas sociedades modernas negam a possibilidade que uma resposta culturalmente plausível a tal expectativa possa ser encontrada em termos religiosos. Desqualificando as "expressões intelectuais" da fé, valorizando as manifestações sensíveis da presença do divino no mundo, as correntes religiosas emocionais contemporâneas tentam contornar este conflito estrutural da condição do crente na modernidade. Por um lado, manifestam a força de atração que conserva, no interior de um mundo perturbado, a visão de um mundo totalmente "sensato". Por outro lado, dão testemunho de que é impossível, para homens que vivem na modernidade, assumir a linguagem na qual este sentido se objetivava no universo religiosamente integrado da tradição. A passagem pela emoção coletiva permite salvar, em toda a sua intensidade religiosa, o apelo à coerência, sem que seja confrontado o problema da linguagem simbólica na qual, historicamente, esta coerência se articula.

Tal hipótese sugere que o desenvolvimento atual de uma religiosidade de tipo emocional bem poderia acompanhar o esvaziamento simbólico do universo moderno, e constituir, ao mesmo tempo, uma forma de adaptação dos grupos religiosas a este novo dado cultural. Nesta perspectiva, continua possível ler o transbordamento da expressão afetiva da experiência religiosa como a expressão de um protesto contra o enquadramento institucional empobrecedor da experiência,

tanto pessoal quanto coletiva, da fé. Este repto do sujeito à religião petrificada das igrejas corresponde, como já dissemos, às tendências culturais da modernidade avançada, centralizada sobre o direito do indivíduo à subjetividade, inclusive em matéria de religião. Mas é preciso nos perguntar ao mesmo tempo se a procura de expressões não-verbais de comunicação emocional no seio destas comunidades não traduziria, junto com um protesto contra a estereotipia da linguagem religiosa autorizada, algo da rarefação da liguagem religiosa (articulada) na cultura moderna. O lugar ocupado pelo "falar em línguas" nestes grupos coloca diretamente a questão: a glossolalia, com efeito, não pretende comunicar mensagem alguma, mas, sem mais, "expressar-se" ("faire expression") (Samarin 1972). Tratando-se de membros das camadas sociais plenamente integradas à modernidade cultural, este recurso a uma linguagem além da linguagem não poderia ser considerado como o sintoma de uma exclusão social e cultural que faria deles uns estranhos para o mundo tal como é? Longe de constituir um caso de protesto sócio-religioso contra a frustração decorrente de uma impossibilidade efetiva de expressão (como seria o caso, por exemplo, do pentecostalismo histórico, especialmente nas comunidades negras) (Synan 1971), poder-se-ia falar, a propósito destas manifestações, da "glossolalia dos herdeiros"3. A orientação puramente emocional de sua procura religiosa do sentido decorreria então precisamente do pleno êxito de sua integração no universo da racionalidade moderna, integração tão perfeita que despoja de qualquer plausibilidade, inclusive para eles próprios, a linguagem que, tradicionalmente, serve para dizer a sua experiência religiosa. Resta então o recurso a uma linguagem inarticulada, cuja capacidade de comunicação é essencialmente expressiva e poética: uma metalinguagem que evita, por definição, a confrontação direta com a linguagem da modernidade, confrontação da qual a linguagem religiosa saiu desqualificada.

A religião de comunidades emocionais, entre modernidade e anti-modernidade.

Assim, a retomada das duas tradições teóricas a partir das quais a sociologia interpretou as manifestações religiosas de tipo emocional oferece-nos uma dupla pista para a análise dos surtos emocionais contemporâneos. Por um lado, é possível pensar que representam um extravasamento desta "emoção das profundezas", que não pode mais ser contida nos limites que o universo racionalmente endurecido da modernidade fixou para a expressão religiosa. Sugere-se então que o seu desenvolvimento põe de novo em questão o acerto que regula as relações entre as instituições religiosas especializadas e uma sociedade laicizada que funciona sem referência religiosa. Neste mesmo sentido, insiste-se sobre a sua lição dessecularizante. Numa outra direção, parece legítimo sublinhar que tais fenômenos traduzem ao contrário, pela valorização de manifestações emocionais que escapam à linguagem,

a perda definitiva de uma linguagem religiosa capaz de ser socialmente ouvida: a hipótese de uma "coroação emocional da secularização" pode neste caso ser validamente sustentada. Mas isso significa que estas duas linhas de análise sejam inteiramente exclusivas uma da outra? Uma perspectiva mais interessante, do ponto de vista da construção de uma sociologia da modernidade religiosa, talvez consista mais em apreender, no interior da própria tensão que manifesta entre as "tendências dessecularizantes" e as "tendências secularizantes" ativamente presentes, *juntas*, nas experiências de renovação emocional, algo da natureza intrinsecamente contraditória do próprio processo de secularização (Hervieu-Léger 1990).

No contexto dos anos 70 e do crescimento da "nova consciência religiosa", a expansão do emocionalismo comunitário foi interpretada com frequência nos termos clássicos da sociologia do protesto sócio-religioso. Viu-se nela, antes de tudo, a manifestação, no registro da religião, de uma recusa da atomização e da abstração das relações sociais que caraterizam a sociedade tecno-industrial, e a expressão de uma corrente desmodernizante agudizada pela crise. Este surto comunitário da expressividade emocional significava, nesta perspectiva, a rejeição da indiferença afetiva de uma modernidade inteiramente submetida às prioridades da eficácia mensurável e da funcionalização burocrática das relações humanas. Estava entendido que ele punha assim em questão o modo pelo qual as grandes organizações religiosas conformam-se com as normas seculares e a elas se submetem. Mas pode-se observar, ao mesmo tempo, que este emocionalismo religioso "antimoderno" constituía assim, e paradoxalmente, um modo de adaptação das religiões ao mundo moderno. A relação pragmática com a tradição (escolhe-se nela "o que funciona", o que facilita a expressão e a experiência dos indivíduos), a insistência sobre os direitos da subjetividade em matéria religiosa, o primado concedido à realização afetiva dos indivíduos, a preocupação com o desabrochar pessoal e o enriquecimento das relações com os outros que resultam da participação comunitária: todos estes traços são indícios da afinidade que a religião de comunidades emocionais mantém com a cultura moderna, da qual ela é o produto contraditório (Champion 1989, 1991). A insistência sobre a ambigüidade desta forma religiosa em expansão permite compreender porque ela é particularmente atraente para elementos destas classes médias intelectuais (professores, trabalhadores sociais, mediadores culturais, quadros médios do mundo empresarial formados em relações humanas, etc.), que participam plenamente da modernidade cultural, mas vivenciam de maneira aguda a contradição entre o capital cultural (familial e universitário) de que são detentores, e a realidade de seu estatuto sócio-profissional e econômico. Em particular, esta perspectiva torna clara a continuidade existente entre a contracultura dos anos 60, os movimentos anti-institucionais dos anos 70 e o desenvolvimento da "nova consciência religiosa".

Esta tensão entre modernidade e antimodernidade, existente no seio das comunidades emocionais, revela-se de modo muito significativo na relação

ambivalente que os Novos Movimentos Religiosos no âmbito cristão (e particularmente os movimentos carismáticos protestantes e católicos) mantêm com a tradição das igrejas e confissões no espaço das quais se inscrevem. Por um lado, participam do "espontaneísmo religioso", que corresponde perfeitamente à temática da subjetividade que vem nutrindo a cultura moderna do indivíduo. Este espontaneísmo introduz elementos de ruptura com o conjunto das crenças, das doutrinas, dos saberes, das normas e das práticas obrigatórias que a própria instituição define como sendo o corpo da Tradição, cuja integridade ela preserva e cujas apropriações ela controla. É nesta direção que se pode considerar que estes fenômenos contribuem para o processo de desregulação institucional que acompanha o movimento geral de secularização. Mas a observação empírica revela ao mesmo tempo que tais socializações comunitárias emocionais constituem, no contexto moderno da disseminação dos fenômenos do crer, o mediador privilegiado através do qual se realiza a agregação das "pequenas narrativas" individualmente produzidas por cada crente, e a eventual mediação da articulação destas pequenas narrativas à "grande narrativa" que constitui a Tradição de que as instituições religiosas se declaram depositárias (Cohen 1986). Sendo assim, essas observações abrem o caminho para uma análise da socialização emocional aos valores e normas dominantes⁴, que não contradiz a anterior análise da dissolução emocional da religião institucional, mas articulase a ela de modo dialético. Esta necessidade de relacionar dinamicamente desenvolvimentos aparentemente contraditórios não se reduz à sociologia dos fenômenos religiosos de tipo emocional: na verdade constitui-se, por excelência, no imperativo teórico de uma sociologia da modernidade religiosa.

Tradução: Pierre Sanchis

Bibliografia

- AUGÉ, M. e HERZLICH, C. (eds.). 1984. Le Sens du Mal. Anthropologie, Histoire, Sociologie de la maladie. Paris: Editions des Archives Contemporaines.
- ARENDT, H. 1987 [1946]. "L'Aufklärung et la question juive". In: La tradition cachée. Paris: Bourgois.
- ARON, R. 1969. Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité. Paris: Calmann-Lévy.
- BASTIDE, R. 1967. Les Amériques Noires. Paris: Payot.
- BECKFORD, J. 1975. The Trumpet of Prophecy: a sociological study of Jehovah's Witnesses. Oxford: Basil and Blackwell.
- BERGER, P.L. 1967. The Sacred Canopy. Elements of a sociological theory of religion. New Yorl: Doubleday.
- BERGER, P.L. 1979. The heretical imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation. New York: Doubleday.

BERGSON, H. 1946. Les deux sources de la morale et de la religion. Paris: PUF.

BOURDIEU P. e PASSERON, J.C. 1964. Les héritiers. Paris: Minuit.

CHAMPION, F. e HERVIEU-LÉGER, D. (eds.). 1989. De l'émotion en religion. Paris: Centurion.

CHAMPION, F. 1989. "Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystiqueésotérique". Archives de Sciences Sociales des Religions, 67(1), pp.155-169.

CHAMPION, F. 1991. "Individualisme, protestation holiste et hétéronomie dans les mouvances mystiques et ésotériques contemporaines". Social Compass, 38(1), pp.33-41.

COHEN, M. 1986. "Vers des nouveaux rapports avec l'institution ecclésiastique: le cas du Renouveau Charismatique en France". Archives de Sciences Sociales des Religions, 62/1, pp.61-80.

DEARMAN, M. 1974. "Christ and conformity: a study of pentecostal values". Journal for the Scientific Study of Religion, december, pp.437-453.

DECONCHY, J.P. 1969. "La définition de la religion chez William James. Dans quelle mesure peuton l'opérationnaliser?". Archives de Sociologie des Religions, 27, pp.51-70.

DESROCHE, H. 1968. Sociologies religieuses. Paris: PUF.

DESROCHE, H. 1969. "Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues". Archives de Sociologie des Religions, 27, pp.79-88.

DOUGLAS, M. e TIPTON, S.M. (eds.). 1982. Religion and America. Spirituality in a Secular Age. Boston: Beacon Press.

DURKHEIM, E. 1968 [1912]. Les formes elémentaires de la vie religieuse. Paris: PUF.

DURKHEIM, E. 1922 [1893]. De la division du travail social. Paris: Alcan.

GAUCHET, M. 1985. Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard.

HAMMOND, P.E. (ed.). 1985. The sacred in a secular age. Toward revision in the scientific study of religion. Berkeley: University of California Press.

HERVIEU-LÉGER, D. 1986. Vers un noveau Christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris: Cerf.

HERVIEU-LÉGER, D. 1987. "Charismatisme catholique et institution". In: Ladrière, P. e Luneau, R. Le retour des certitudes. Paris: Centurion.

HERVIEU-LÉGER, D. 1990. "Religion and Modernity in the French Context: for a new approach to secularization". Sociological Analysis, 51 (Supplement).

ISAMBERT, F.A. 1976. "La sécularisation interne du christianisme". Revue Française de Sociologie, 17, pp.571-589.

JAMES, W. 1961 [1902]. The varieties of religious experience. New York: Mac Millan.

JOHNSON, B. 1961. "Do holiness sects socialize in dominant values?". Social Forces, march, pp.309-316.

MARTIN, D. 1969. The religious and the secular. Studies in secularization. London: Routledge and Kegan Paul.

MARTIN, D. 1978. A general theory of secularization. Oxford: B.Blackwell.

MCGUIRE, M. 1982. Pentecostals Catholics: power, charisma and order in a religious movement. Philadelphie: Temple University Press.

ROOF, W.C. 1987. "The new voluntarism in American religion". Actes de la Conférence Internationale de Sociologie des Religions, Tubingen (1987). Lausanne: CISR.

SAMARIN, W.J. 1972. Tongues of men and angels. The religious language of Pentecostalism. New York, MacMillan.

SÉGUY, J. 1975. "Situation historique fu pentecôtisme". Lumière et Vie, 125.

SÉGUY, J. 1980. "La socialisation utopique aux valeurs". Archives de Sciences Sociales des Religions, 50/1, pp.7-21.

SÉGUY, J. 1983. "Sociologie de l'attente". In: Perrot, C. e Abecassis, A. Le retour du Christ.

Bruxelles: Presses des Facultés Universitaires Saint-Louis.

SÉGUY, J. 1986. "Rationalisation, modernité et avenir de la religion". Archives de Sciences Sociales des Religions, 61/1, pp.127-138.

STARK, R. e BAINBRIDGE, W.S. 1985. The future of religion. Secularization, revival and cult formation. Berkeley: University of California Press.

SYNAN V. 1971. The Holiness-Pentecostal Movement in the United States. Grand Rapids: Eerdmans.

WACH, J. 1955. Sociologie de la religion. Paris: PUF.

WEBER, M. 1959. Le savant et le politique. Paris: Plon.

WEBER, M. 1960. "La morale économique des grandes religions. Essais de sociologie religieuse comparée" (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie). Archives de Sociologie des Religions, 9, pp.7-30.

WEBER, M. 1970. Le Judaisme Antique. Paris: Plon.

WEBER, M. 1971. Économie et Societé. Paris: Plon.

WEBER, M. 1986. "Parenthèse théorique. Le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés" (Zwischenbetrachtung). Archives de Sciences Sociales des religions, 61/1, pp.7-34.

WILSON, B. 1969. Religion in secular society. A sociological comment. Baltimore: Penguin Books.

WILSON, B. 1976. The contemporary transformations of religion. Oxford: Oxford University Press.

WILSON, B. 1982. Religion in sociological perspective. Oxford: Oxford University Press.

Notas

- ¹ Este artigo foi publicado em inglês sob o título "Present-Day Emotions Renewals", na obra coletiva: A Future of Religion? Trends in Social Analysis, organizada por Williams H. Swatos. (London and New York: Sage, 1993).
- Esta perspectiva, que sugere um abandono ou pelo menos uma completa reavaliação do conceito de secularização, suscitou ricos debates entre os sociólogos. Sobre estes temas: Douglas e Tipton (1982), Hammond (1985), Stark e Bainbridge (1985), etc.
- No sentido em que Jean Séguy, aludindo a Pierre Bourdieu (Bourdieu 1964), fala de "milenarismo dos herdeiros" (Séguy 1983). Ver também Séguy (1975).
- ⁴ Numa perspectiva próxima à das análises desenvolvidas por alguns autores a propósito do papel da utopia. Cf. Séguy (1980). Também: Johnson (1961), Dearman (1974) e Beckford (1975).

Danièle Hervieu-Léger

Diretora da École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris) e do Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux. Autora de vários artigos e livros, entre os quais: Vers un noveau Christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental, Les identités religieuses en Europe e La religion pour memoire (com F. Champion). Participa do corpo editorial da Revista Archives des Sciences Sociales des Religions.



Novo Protestantismo Latino-Americano: considerando o que já sabemos e testando o que estamos aprendendo¹

David Dixon Sérgio Pereira

Uma nova Reforma Protestante pode estar acontecendo na América Latina. Durante grande parte deste século a maioria dos países latino-americanos registrou um crescimento moderado de suas populações protestantes. Porém, estimativas recentes indicam que 10% de brasileiros, 16% de chilenos e talvez 20% de guatemaltecos são protestantes.²

Este novo protestantismo não tem origem no protestantismo tradicional das igrejas imigrantes, mas sim nos cismas que normalmente ocorrem nas igrejas pentecostais e carismáticas; igrejas que com frequência alcançam a classe média, mas que são especialmente eficazes em atrair a classe média baixa e uma população feminina pobre. Além dos pentecostais e carismáticos, também os Batistas, Mórmons (Igreja dos Santos dos Últimos Dias) e Testemunhas de Jeová estão se estabelecendo de maneira significativa na América Latina.

Na década de 1960, os estudiosos começaram a fazer perguntas importantes em relação a essa nova onda de protestantismo. Qual o papel das missões norte-americanas no crescimento do protestantismo latino-americano? Como as mudanças sociais ocorrendo em ritmo acelerado nesses países influenciam na decisão da população pobre em mudar sua orientação religiosa? Que mudanças esse protestantismo tem causado em famílias, comunidades, posicionamentos em relação a autoridade hierárquica e cultura político-econômica? Enquanto os centros de pesqui-

sas latino-americanos estudavam essas questões, o mesmo não ocorria na parte norte do continente. As dissertações sobre o protestantismo latino-americano foram constantemente ignoradas até o fim da década de 80 (Garrard-Burnett e Stoll 1993: 2). Porém, desde a divulgação do livro *Tongues of Fire*, de David Martin (1990), inúmeras dissertações e novos trabalhos têm sido publicados sobre essa presença protestante na América Latina e os estudiosos têm mantido seus interesses quanto ao crescimento acelerado desse fenômeno religioso.

Este ensaio considera alguns dos trabalhos mais importantes no estudo do protestantismo presente na America Latina, tanto aqueles que abordam comparativamente diversos países, quanto estudos que enfocam países isoladamente. Aqui, também, são considerados os avanços feitos na literatura e suas relações com: (1) trabalhos comparativos anteriores sobre religião e política; (2) a literatura dos novos movimentos sociais (New Social Movements); e (3) o campo de pesquisa comparativa em ciência política de maneira mais geral. Especificamente, é argumentado que: (1) apesar dos avanços na literatura sobre o protestantismo latino-americano, realizados sob o enfoque dos novos movimentos sociais, os estudiosos têm, em sua maioria, deixado de percerber notáveis avanços teóricos obtidos através dos estudos sobre catolicismo popular; e (2) apesar das tentativas isoladas de testar teorias anteriores, os estudiosos precisam agora encarar a necessidade de se fazer comparações internacionais mais abrangentes que consigam promover refinamento e sofisticação teóricos partindo do que a literatura tem produzido até agora.

1. Trabalhos que abordam diversos países

O trabalho de David Martin (1990) sobre o crescimento do protestantismo na América Latina focaliza o confronto entre duas formas de cultura: uma, caracterizada por uma organização social hierárquica íbero-americana; outra, caracterizada por princípios sociais fraternais (não hierárquicos) anglo-americanos. O autor argumenta que o crescimento de formas de cultura fraternal (protestante/não hierárquica) na periferia das sociedades latino-americanas segue o mesmo padrão do crescimento anterior de organizações fraternais na periferia do noroeste da Europa. Martin indaga se essa nova onda de protestantismo não poderia ter na América Latina a mesma influência que teve na Europa.

O seu trabalho oferece três contribuições importantes: (1) apresentação teórica detalhada do surgimento e componentes dessa religião "fraternal" ou não hierárquica; (2) estudos de casos que detalham e comparam o crescimento de igrejas protestantes através da América Latina e Caribe de forma mais específica, mas que, também, apresentam situações da África e Ásia; e (3) discussão sobre o que essa forma religiosa-cultural pode representar para o futuro da América Latina.

Religião Fraterna e Modernidade. Martin introduz no estudo da América Latina um entendimento refinado sobre o surgimento da modernidade e suas implicações sociais no norte da Europa. Em relação à religião fraternal, que enfatiza a igualdade dos membros, argumenta que: (1) pode tanto desafiar os valores sociais dominantes quanto reforçá-los; (2) a perspectiva da religião fraternal em relação a valores sociais dominantes determina se a comunidade fraterna mantém sua voz periférica ou se é incorporada pelo centro da sociedade; (3) quando movimentos fraternos são engolfados pela sociedade dominante eles assumem os valores hierárquicos do centro, enquanto que religiões fraternais que se mantêm periféricas confrontando o centro moderno criam um sistema de suporte econômico e dão ênfase a avanços pessoais (:15). Martin ilustra seu argumento comparando o Pietismo da Alemanha, o "Haugean" da Noruega e o Metodismo britânico, que, apesar de sinais iniciais de um forte protesto marginal, foram engolfados pelo centro, com o Metodismo americano que manteve seu protesto periférico enquanto evoluía para o pentecostalismo. Ele então pergunta se alguma coisa similar poderia acontecer na América Latina.

Casos Específicos na América Latina. Partindo dessa notável introdução teórica, Martin analisa a luta na América Latina entre duas expressões religiosas: religião fraternal anglo-americana e religião hierárquica íbero-americana. Ao leitor são apresentados, através de diversas fontes secundárias, vários casos (Brasil, Chile, Argentina, Equador, El Salvador, Guatemala, México e Caribe, além de Coréia do Sul e África do Sul), o que serve para consolidar o argumento. Esses estudos de caso, sem dúvida, contribuem para um melhor entendimento do argumento teórico inicial, mas são especialmente valiosos e eficazes como um guia, país a país, da literatura existente sobre a expansão do protestantismo. Através desse método de estudo de caso, Martin desenha os eventos cruciais que precipitaram o crescimento do protestantismo através das Américas: a) a tentativa de atrair capital norte-americano e europeu, bem como introduzir idéias novas do século XIX, que em consequência levaram a uma tolerância das igrejas protestantes de imigração; b) uma revolução econômica nos anos 30 que provocou efeitos colaterais na industrialização, urbanização e participação das massas nas esferas políticas e religiosas; 3) a persistência de necessidades religiosas tradicionais (algumas pré-colombianas) que nunca foram supridas pelo catolicismo oficial (:106-7).

Protestantismo Latino-Americano e Mudanças Sociais. Finalmente, Martin indaga sobre que contribuição pode uma forma de religião fraternal oferecer à sociedade hierárquica íbero-americana. Ele analisa quatro facetas importantes da religião de caráter fraterno: comunicação (capítulo nove), modelos de transformação social (capítulo dez), economia (capítulo onze) e política (capítulo doze).

O pentecostalismo, variação latino-americana da religião fraternal, oferece um modelo de comunicação flexível. Esse modelo é especialmente atraente para as pessoas que dele se beneficiam, que podem adaptá-lo para seus própios interesses:

os doentes, que encontram cura; aqueles que são intrigados pelo espiritismo, que encontram glossolalia; aqueles que experimentaram o desprezo que acompanha o racismo, que encontram aceitação; mulheres, que encontram uma linguagem sexualmente igualitária. Martin, então, passa a discutir a importância da experiência de conversão como uma metáfora para uma transformação social. Pode o pentecostalismo (religião fraternal) pavimentar o caminho para uma mudanca pacífica do modelo social? Ele argumenta que sim, por permitir que aqueles sem acesso ao poder possam se aproximar tangencialmente do sistema participatório da sociedade, mas sem ameacar aqueles que detêm o poder (:202). A secão mais interessante e completa é aquela na qual Martin trata da cultura econômica, analisando estudos sobre os povos andinos, Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, Equador, Guatemala, Coréia, México, e também sobre os Mórmons internacionais. Ele conclui que enquanto as práticas ascéticas e avanços através de ajuda mútua acontecem em alguns casos, o protestantismo ainda não foi efetivo o suficiente para transformar o sistema econômico da América Latina. Sua apresentação da política do pentecostalismo retoma o tema da mudança social pacífica. O pentecostalismo, em seu isolamento do sistema político propriamente dito, não apresenta perigo para o status quo, porém cria um espaço livre para a participação da massa na sociedade civil.

No caso brasileiro, essa visão de uma participação política tangencial é verdadeira para o pentecostalismo clássico, introduzido no Brasil pela Assembléia de Deus e pela Congregação Cristã do Brasil no início do século. Os novos pentecostais, hoje em dia, têm tido uma participação mais ativa e direta na esfera política. Não somente através de práticas de clientelismo, da troca de votos por benefícios para a igreja, mas também elegendo seus representantes políticos no Congresso Nacional. Freston (1993) é um dos autores que têm demonstrado através de seus trabalhos como os protestantes e os pentencostais intervêm de maneira mais específica na vida política no Brasil.

Ainda com relação ao caso brasileiro, resta saber até quando o protestantismo vai ser capaz de ter essa influência pacífica e tangencial mencionada por Martin, já que a ética de isolamento e a dicotomia sagrado/secular estão sendo amenizados pelas novas denominações que estão florescendo recentemente. A luta pelo controle de meios de comunicação, acrescida de uma teologia que não fortalece uma posição periférica, mas sim de participação na sociedade com todos os seus benefícios através de uma mensagem de prosperidade financeira, os trazem para o centro da disputa pelo "poder".

Essa mudança de posição (e a consequência que isso traz para a vida política dos protestantes) é bem ilustrada pela crise causada quando um bispo da Igreja Universal do Reino de Deus chutou em um programa de televisão a imagem da Santa Padroeira do Brasil. Os novos pentecostais, representados por essa igreja, tanto têm uma participação política ativa, elegendo seus representantes no Con-

gresso com o objetivo explícito de fazer *lobb*y pelos interesses da igreja, quanto uma política de enfrentar frontalmente os outros concorrentes no mercado religioso.

A contribuição que o trabalho de Martin traz para o debate sobre qual é a

A contribuição que o trabalho de Martin traz para o debate sobre qual é a influência do protestantismo para a América Latina revela-se especulativa, mas é útil para estabelecer limites que podem ser usados em trabalhos mais recentes tratando sobre o tema.

Em seu livro Is Latin America Turning Protestant?, David Stoll (1990) analisa o aspecto político da aventura de missionários norte-americanos na América Latina em três níveis: (1) o milieu político-econômico internacional; (2) o conflito existente dentro das igrejas nos EUA e nas igrejas na América Latina envolvendo conservadores e progressistas; e (3) a luta dos latino-americanos para sobreviver num contexto sócio-econômico e político adverso. Stoll argumenta que, apesar dos conflitos existentes nas igrejas com relação a estilos de missões e ideologias, a presença de missionários estrangeiros na América Latina tem fortalecido a interferência e o domínio norte-americano na região. Ele privilegia eventos na Guatemala, Nicarágua e Equador para fundamentar seu argumento.

Os estudos de casos apresentados descrevem detalhes de conflitos internos nas organizações religiosas norte-americanas, posturas ideológicas entre políticos norte-americanos, e as maneiras diversas pelas quais os pobres (na América Latina) se organizam para superar situações delicadas, que incluem esquadrões da morte, programas de austeridade econômica e alcoolismo. Stoll apresenta um estudo rápido sobre a tática de trabalho de várias organizações e personalidades religiosas, sobre inúmeros vilarejos longínquos, sobre biografias de pessoas comuns, bem como sobre complicados conflitos entre os Estados Unidos e a América Latina.

Stoll captura a intriga e a tragédia dessa onda de protestantismo emanada do hemisfério norte: os "Templários" (o que mereceria um romance de Umberto Eco), um "MK" (filho de missionários) traficante de drogas; um pastor assistente desequilibrado, que sabota fontes de eletricidade dos sandinistas, os *Lauritas*, e a felizarda mistura de pessoas com nomes como Luckhoo, Mooneyham e Dickey em cidades chamadas Chajul, Ixtepec e Pilahin.

O argumento é claro, porém problemas de conceitos, evidências e estilo geram interferências mútuas. Por exemplo, Stoll conceitua os conflitos de igrejas a partir de uma simples divisão entre grupos conservadores e progressistas. Sua análise é baseada em trabalhos anteriores sobre catolicismo, que enfocam igrejas como uma combinação de diversos elementos, entre os quais a missão salvadora é mais um fator que está sempre competindo por influência dentro dessas instituições religiosas⁴. Porém, no caso dos "Grahams" (seguidores do evangelista Billy Graham) e outros evangélicos que evitam conexões políticas, categorias tais como "conservador" ou "progressista" não são tão importantes quanto poderiam ser em outro contexto. Isso se dá por uma simples razão: é muito mais difícil descobrir o que o

indivíduo Billy Graham pensa do que saber o que a organização Billy Graham é capaz de fazer para manter seu suporte financeiro através dos tempos. É verdade que o próprio Stoll reconhece que instituições evangélicas têm um caráter duplo:

"Fundamentalistas" e "evangelicais" têm frequentemente funcionado como fachadas alternativas para a mesma operação. Quando o cristão versátil está tentando alcançar o que parece perdido, ele adota uma maneira evangelical para se tornar accessível a uma audiência tão ampla quanto for possível. Mas quando ele está buscando suporte financeiro entre irmãos fundamentalistas, ele declara crer nos mesmos "fundamentos" que eles acreditam⁵ (Stoll 1990:51).

Em resumo, embora existam líderes evangelicais progressistas, eles tendem a não assumir compromissos com nenhuma linha de ação, o que lhes possibilita apelar para os seus doadores fundamentalistas, que normalmente são mais conservadores. Infelizmente, esse caráter duplo pode reduzir de maneira significativa a utilidade da conceituação progressista *versus* conservador apresentada por Stoll, não somente no caso dos "Grahams", mas também em se tratando de muitas outras organizações evangélicas.

Existem ainda problemas em relação ao uso de dados estatísticos. Os dados apresentados por Stoll tendem a exagerar a expansão do protestantismo no continente. Por exemplo, no Chile, ao invés de usar as estatísticas meticulosas do censo e do Centro de Estudios Publicos/Adimark⁶, emprega projeções baseadas em dados da World Christian Encyclopedia (WCE). Consequentemente, as estimativas oferecidas vão bem mais além daquelas elaboradas mais recentemente. No caso do Chile, por exemplo, as estimativas mais recentes são de 16%, enquanto a projeção mais arrojada da WCE é de 22,5%. Uma leitura das estatísticas do censo oficial brasileiro e outras estimativas mais cuidadosas⁷ poderiam ter ajudado a corrigir a projeção da população protestante no Brasil de 16% para algo em torno de 10%.

O estilo de Stoll faz com que a leitura seja interessante, mas é preciso ter cuidado na avaliação de seu argumento, especialmente quando ele trata do papel da direita religiosa. Por exemplo, em certo momento (:329), ele aparenta acreditar que existe uma conspiração, apesar de seus esforços para descartá-la. Embora declare que não apóie tal teoria, sua crítica emocionada da direita religiosa torna seu argumento obscuro.

Por último, merece comentário sua ênfase na influência externa, o que exclui a contribuição que os convertidos trazem para a experiência evangélica ocorrendo na América Latina. Em diversas ocasiões, ele define cultura por uma função muito restrita, apenas sobrevivendo ou simplesmente reagindo a uma economia difícil e ao pavor da repressão política, e não reconhece as forças estruturais de resistência que a cultura contém. Seguindo essa perspectiva (:203 e 317), ele

declara explicitamente duvidar que os evangélicos de maneira geral venham a desafiar o *status quo*. Em suas conclusões, ele sustenta que as igrejas evangélicas não oferecen nenhuma inovação social, apenas estratégias de sobrevivência (:331). A visão de que sobrevivência é a questão básica para os latino-americanos pobres que se convertem ao protestantismo é um importante reforço para a observação de David Martin, conforme a qual a religião fraternal é uma reação espontânea da periferia sofrida. O problema é que essa perspectiva é, na melhor das hipóteses, incompleta. A literatura crescente sobre cultura popular e identidade popular sugere que o pobre, protestante ou não, mantém um sistema de valores que pode promover inovações sociais⁸.

É uma pena que Stoll não tenha incluído o caso brasileiro em seu trabalho. Caso esse caminho tivesse sido tomado, diversas clarificações acrescentar-se-iam à sua análise. Por exemplo, o modo como um clero nativo foi utilizado, tanto por igrejas como a Assembléia de Deus e Congregação Cristã do Brasil, quanto pelas comunidades evangélicas que estão surgindo recentemente, mesmo que o modelo de funcionamento seja americano ou importado. Seria ainda interessante pesquisar a influência dos missionários e seus relacionamentos com os brasileiros.

Um outro aspecto que poderia clarificar a posição de Stoll é a criatividade da população pobre que se converte ao protestantismo e a identidade que a religião lhe confere — juntamente com instrumentos que lhe permitem interagir com o mundo em que vive. Um claro exemplo disso no Brasil, analisado mais adiante, é apresentado por Cecília Mariz. Também é digno de menção o trabalho feito já há mais de uma década por Regina Novaes (1985), mostrando como o "crente" não é tão passivo como normalmente se pensa em busca de melhores condições de vida ou no exercício de sua cidadania.

A coleção de ensaios editada por Droogers, Huizer e Siebers (1991) disponibiliza trabalhos sobre as Américas produzidos por antropólogos holandeses. O título *Popular Power in Latin American Religions* vai direto ao cerne da questão: qual é a contribuição que os pobres e os leigos dão à história através de suas práticas religiosas? Os autores analisam bruxaria, candomblé, pentecostalismo, catolicismo carismático e práticas devocionais do catolicismo popular — uma ampla variedade das religiões populares existentes — através de uma perspectiva teórica familiar mas algo confusa.

Droogers e Siebers introduzem a parte teórica afirmando que a cultura é processual e que símbolos religiosos funcionam como elementos mediadores entre "estruturas" e "eventos" de uma maneira aberta e variada (:2-5). A apresentação teórica é confusa, às vezes contraditória. Apesar disso, percebe-se que os autores exploram um tema familiar: que as idéias religiosas e os valores dos pobres podem trazer mudanças nas relações de poder, variando de acordo com as limitações impostas pela estrutura local⁹. Nesse enfoque, propõe-se uma definição importante de religião popular:

O que é comum (...) no significado da palavra popular é a questão do prestígio. O grau de institucionalização e educação religiosa determinam o prestígio social, alto em religião oficial e baixo ou ausente em religião popular. É esse prestígio ligado ao processo da construção de significado, na religião ou na sociedade, que parece ser a característica mais fundamental da distinção entre religião oficial e religião popular (Droogers et al. 1991:21).

Partindo dessa definição a constante do livro é levar o leitor ao mundo "daqueles sem prestígio". O valor central deste trabalho é mostrar, na tradição de James Scott (1984, 1990), como aqueles considerados desprivilegiados são capazes assim mesmo de contribuir com a história, através de suas próprias operações de atribuição de significados e valores para eventos ordinários. A contribuição ocorre por se recusarem a aceitar os significados a eles impostos pela sociedade capitalista moderna, por resistirem e por ocasionalmente recorrerem à ação política¹⁰.

Embora a qualidade dos textos varie, os dois ensaios que tratam explicitamente das igrejas evangélicas são excelentes. O primeiro é assinado por Hans Siebers, "Indian Religion and the Catholic Church in Guatemala". A análise de Siebers é fascinante, passando por uma comparação da religião indígena da Guatemala com o catolicismo e com o evangelicalismo. Especificamente, ele argumenta que a queda do catolicismo progressista e o crescimento do evangelicalismo entre os índios refletem a similaridade entre as práticas da religião indígena e as dos evangélicos, e o seu contraste com as práticas do catolicismo progressista. Em resumo, ele argumenta que aqueles envolvidos com a teologia da libertação tinham interesse em trabalhar com os pobres e não com os índios. E que, também, eles não tinham idéia de que, especialmente nas horas de dificuldade, as práticas religiosas indígenas tendem em direção à comunicação vertical com os deuses, e não em direção a um discurso horizontal e de conflito com outras pessoas. Já com os pentecostais a história é outra:

As igrejas pentecostais respondem às necesidades específicas da população indígena. (...)O trabalho pastoral dos pentecostais oferece conforto e fuga da realidade e, também, novas oportunidades de socialização (...). Além do que, como já vimos, a maneira tradicional dos índios enfrentarem o medo é entrando em contato com o mundo dos deuses e espíritos através do cumprimento de certos requisitos. O pentecostalismo está restaurando o valor desse contato pessoal com o mundo sobrenatural (Siebers, in Droogers et al. 1991:94).

O ensaio de Frans Kamsteeg mostra como a relação tradicional de poder dentro das igrejas pentecostais em Arequipa (Peru) está sendo desestruturada pelo

curandeirismo, já que entre eles esta função é especialmente desempenhada pelas as mulheres, normalmente destituídas de poder. O exemplo mais dramático apresentado por Kamsteeg é o da "irmã" Elisa. Ela é conhecida pela sua habilidade de curar, tanto em sua igreja quanto em sua vizinhança. Embora o pastor de sua igreja não seja adepto desse tipo de manifestação religiosa, a irmã Elisa tem sua reputação legitimada pela eficiência e sucesso de suas práticas de cura. Ela também se utiliza de citações bíblicas para legitimar sua autoridade, citações que provavelmente não resistiriam a uma análise mais profunda do que aquela feita pela irmã Elisa (Kamsteeg, in Droogers et al. 1991: 202). Em outras palavras, a construção religiosa popular feita por ela pode criar problemas à leitura ordinária dos textos sagrados; mesmo assim, o pastor evita o confronto. Caso ele o faça, corre o risco de perder Elisa e seus seguidores (sem mencionar seus dízimos), que podem decidir começar uma nova igreja ou passar a freqüentar outra igreja. Esse é um dos poucos ensaios, até o presente, que demonstra de maneira convincente a capacidade organizacional inovadora de práticas protestantes populares, que são freqüentemente caracterizadas como tendo somente um impacto "apolítico".

Embora outros ensaios sejam excelentes, o livro como um todo apresenta algumas falhas. Primeiro, a parte introdutória, além de conter uma teorização confusa, traz também comentários sobre todos os capítulos, que são quase resumos, ao invés de apresentar uma reflexão sobre o que a compilação realiza como um todo. Segundo, alguns dos ensaios dependem de conceitos que não são claros e nem convincentes. Por exemplo, Siebers argumenta que a influência da Igreja Católica progrediu numa certa comunidade de 1945 até 1970 e aponta o aumento do número de clérigos como suporte à sua afirmação, sem especificar a relação clérigos/população, o que seria importante num contexto de rápido crescimento populacional. A proporção entre padres e paroquianos pode de fato ter experimentado um declínio real ou registrado um crescimento menor do que o encontrado em anos anteriores. Marjo de Theije (in Droogers et al. 1991: 106-127) argumenta de maneira similar, quando defende que a criação de quatro paróquias novas constitui um crescimento da influência local da Igreja Católica numa cidade brasileira. Não existe dúvida de que o crescimento dessa cidade é superior ao crescimento do número de paróquias, o que sugere, em termos reais, uma perda de influência da Igreia Católica nessa cidade.

Apesar das dificuldades teóricas e da ocasional falta de clareza conceitual, Droogers, Huizer e Siebers apresentam o primeiro trabalho com um enfoque internacional que coloca ênfase na abertura e no potencial inovativo desse novo protestantismo.

No livro Rethinking Protestantism in Latin America, editado por Garrard-Burnett and Stoll (1993), os autores abandonam verdades assumidas em trabalhos anteriores sobre o surgimento do protestantismo na América Latina, tais como (1) o protestantismo surge como resposta às condições internacionais existentes (refle-

tindo o crescimento da ideologia norte-americana, ou como um conflito entre as culturas ibérica e anglo); e (2) o protestantismo assume uma tendência política específica (conservadora). Essa coleção de ensaios representa o primeiro estudo com enfoque internacional explorando as limitações de teorias generalizantes como as apresentadas nos trabalhos de Martin e Stoll.

Ensaios elaborados por Brusco, Burdick, Ireland e Coleman et al, colocam ênfase em questões da vida social até então pouco exploradas, como, por exemplo, a idéia de que esse novo protestantismo tem potencial para influenciar o sistema político de formas diferentes em contextos diferentes. Feminismo, radicalismo, comunitarianismo e pacifismo são vozes importantes dentro das fileiras do protestantismo latino-americano. Coleman et al, notadamente, fornecem evidências convincentes fundamentadas em pesquisas (iguais àquelas encontradas por Fontaine e Beyer em seus estudos no Chile) que sugerem que o protestantismo conservador de El Salvador contém opiniões no mínimo complexas. Por exemplo, ainda que os protestantes salvadorenhos estejam mais propensos que seus compatriotas não-protestantes a apoiarem a legitimidade do sistema sócio-econômico de El Salvador, quase três quartos deles declaram desaprovar tal sistema (Coleman et al., em Garrard-Burnett and Stoll 1993: 125). Além do mais, os protestantes salvadorenhos tendem mais do que seus compatriotas a incentivar os direitistas da ARENA a continuarem as negociações com a oposição, e são menos propensos a encorajar o uso das forças armadas (:128).

Outros autores nessa coleção também dão ênfase ao fato de que os protestantes na América Latina têm diversas e às vezes conflitantes opiniões políticas. Os ensaios de Burdick, Ireland e Freston fornecem farta documentação da sutil e complexa política presente no fenômeno protestante. Os ensaios assinados por Linda Green e Leslie Gill são especialmente interessantes. O ensaio de Green organiza claramente a maneira pela qual as mulheres guatemaltecas articulam realidades protestantes, católicas e maias, procurando dar sentido às atrocidades que se abatem sobre suas famílias. Ela evidencia como idéias, que a princípio parecem ser conflitantes, apresentam-se na verdade como complementos culturais. Gill argumenta que as "conversões" às várias religiões muitas vezes são cíclicas e seguem padrões que envolvem necessidades imediatas e drásticas de indivíduos que temem por suas vidas.

Esses ensaios são preciosos por sinalizarem um avanço na habilidade de conceituação dos valores que competem pela lealdade dos pobres e também das condições que permitem o surgimento de certos padrões políticos. A teorização não é mais sobre padrões binários de culturas ou ideologias, mas sim sobre os conflitos dos pobres religiosos em seus relacionamentos com aqueles que historicamente demandam suas lealdades. Os ensaios de Green and Gill têm ainda uma importância maior por explorarem dois aspectos importantes. Primeiro, se os cien-

tistas políticos pretendem identificar a interação de fatores sociais, religiosos, políticos e outros contidos no processo decisório dessas pessoas, é crucial que eles entendam a luta do pobre religioso por uma autodefinição. Segundo, sexo é provavelmente uma barreira nada desprezível para se conseguir esse objetivo, já que a maioria dos protestantes da América Latina são mulheres e a maior parte dos cientistas sociais são homens. Provavelmente não é por acaso que as mulheres escrevem os ensaios mais reveladores desse volume.

Entre os estudos que tratam de diversos países, Rethinking Protestantism in Latin America é o que melhor apresenta critérios para um refinamento teórico no estudo desse novo protestantismo. Primeiro, por oferecer evidências de que o protestantismo em diferentes países assume características peculiares e de que nem todos são conservadores. Segundo, por colocar ênfase na sobrevivência como um fator importante na motivação das pessoas em se tornarem protestantes. Terceiro, por levantar a possibilidade de que o protestantismo latino-americano é na sua raiz uma expressão de insatisfação com o status quo. Essas três dimensões de análise representam um violento golpe na pressuposição de que o protestantismo latino-americano é constituído por uma preocupação de imitar tudo o que ocorra ou se gere na América do Norte.

2. Trabalhos que abordam somente um país

O livro de Rowan Ireland (1991) é o resultado do trabalho de um sociólogo experiente fazendo bom uso do método antropológico, para iluminar elementos obscuros e ignorados de temas que englobam mudança e poder social, legitimidade, resistência e até mesmo escapismo. Ireland realizou seu estudo numa comunidade pesqueira no nordeste do Brasil, onde ele analisa os vários projetos sociais inerentes à prática religiosa do protestantismo popular, do espiritismo e do catolicismo. O objetivo de seu trabalho é demonstrar como práticas e ideologias religiosas podem ajudar na construção de poderes alternativos de legitimação e conduta social em um Brasil populista, autoritário e sob a doutrina de "segurança nacional." Consequentemente o título, *Kingdoms Come...*, uma referência ao potencial de criar concepções antagônicas sobre o que seja bom e legítimo, atribuído às idéias presentes nas religiões populares no Brasil¹¹.

Sua contribuição fundamental consiste no refinamento que opera quanto ao tema de que política ou poder requerem acesso às fontes de legitimidade. Ele demonstra como a religião pode fornecer fontes alternativas de legitimação que resistem e podem até mesmo mudar o *status quo*. Ele localiza essas fontes de legitimidade na vida dos brasileiros pobres que estão tentando transformar a difícil situação em que vivem. A religião é o instrumento que eles têm para tentar realizar essa mudança. Ireland contribui para compreendermos melhor o relacionamento

entre religião e mudança ao introduzir o conceito de "politics of mélange" 12. Mélange é o processo pelo qual a economia internacional sistematicamente desestrutura a ordem vigente em uma pacata ilha de pescadores no nordeste brasileiro. Essa desestruturação resulta num conflito aberto entre atores locais, que tentam reorientar suas condições materiais e simbólicas (:27-32). Ireland argumenta que esse conflito em torno de universos simbólicos é fundamental para o processo político. Embora sua impressão sobre a presença de uma certa homogeneidade de propósito e identidade remontando até onde a memória consiga alcançar (:27) possa ser uma fantasia idealizada com base em dados etnográficos colhidos junto a nostálgicos líderes comunitários, o "dismantled mélange" é uma metáfora que se aplica bem ao Brasil contemporâneo.

O mecanismo da *mélange* consiste em uma interação de trocas sociais entre grupos (relacionamento entre patrões-clientes, entre empregados do governo, subempregados e trabalhadores sem qualificação e trabalhadores formalmente empregados em indústrias) e respostas culturais (comunitarismo, coronelismo, populismo e a doutrina de segurança nacional) (:31). Porém, até mesmo estruturas de trocas são imperfeitas, mesmo as pessoas pobres não aceitam a desestruturação de seus contextos e tentam mudá-los da melhor maneira possível, usando para isso idéias e práticas culturais próprias. Assim as crenças religiosas dos pobres podem se tornar fontes importantes de inovação sócio-cultural e alternativas de poder.

Segundo Ireland, a cultura política é composta de crenças, imagens e estórias que criam fronteiras entre o público e o privado. Essas crenças definem os direitos e obrigações relacionadas ao público e delas depende o processo político; as bases dessas crenças estão imbuídas de idéias, mitos e símbolos (:43). A partir disso, a religião torna-se crucial para a política, pois molda a atitude das pessoas visando produzir idéias hegemônicas; constitui reivindicações de legitimação e predisposição quanto à liderança; e promove tendências em relação a alianças políticas (:43). Os pontos aqui focalizados estão vinculados ao cerne da política, enquanto relação de poder, e têm o potencial para transformá-la.

Esse enfoque, apresentado por Ireland, é um avanço importante. Ele não se satisfaz com a interpretação "normal" de que os evangélicos brasileiros foram colonizados por idéias norte-americanas, que preferem autoritarismo ao invés de partidos trabalhistas e populares, que são apolíticos e consequentemente dão apoio ao status quo. Ireland vai buscar os mecanismos presentes no processo de pensamento daquelas pessoas que pesquisou, para mostrar como eles resolvem conflitos ideológicos via justificações religiosas. Um exemplo ocorre quando apresenta Severino, um protestante pobre, inteligente e de idéias complexas. Severino referese à democracia como "frouxa" e abertamente prefere um governo militar (:52). Porém, sua orientação milenarista e sua visão de santidade levam-no a concluir que os governos militares também são falhos e não merecem sua confiança (:53). Se por um lado Ireland insiste que os protestantes brasileiros não são de forma

uniforme politicamente conservadores, por outro lado, ele não os apresenta como determinados a mudar a sociedade numa reação autônoma popular contra tendências nacionais e internacionas. De importância especial nesse aspecto é sua discussão dos casos de Valdo e Madalena, protestantes que criticam a democracia por sua tendência de atrapalhar o progresso industrial (:75).

As entrevistas são convincentes e fascinantes. Um enfoque com maiores variações poderia ter considerado mais abertamente outros fatores mediadores (por exemplo: classe, sexo, idade). Os casos apresentados parecem representativos em relação ao conjunto da população, mas o autor não se preocupa em oferecer uma caracterização propriamente demográfica de seu universo. Além disso, sua tendência de enfatizar as opiniões divergentes sobre eventos sociais e simbólicos não se mantém constante. Por exemplo, em certo momento (:89), Ireland discute as diferenças de opinião em relação à mensagem de um pregador visitante, um missionário da Venezuela que compartilha seu testemunho com os fiéis da igreja Assembléia de Deus local. As opiniões divergentes destes fiéis podem refletir visões sociais diferentes, ou simplesmente significar que os brasileiros que falam português não entendem muito bem pregadores venezuelanos que falam espanhol.

As seções sobre a população afro-brasileira e católica são também fascinantes e preparam o cenário para suas conclusões, onde ele pergunta: "O que esses artefatos culturais (protestantismo, espiritismo e catolicismo popular) oferecem como alternativas à cultura dominante de populismo, autoritarismo burocrático e coronelismo?" (:205). Ireland não constrói um modelo que nos permita discernir a importância da religião, economia, ideologia, sexo, ocupação, etc, e as relações mútuas entre essas variáveis. Mas o valor do seu estudo está em mostrar como a prática religiosa dos pobres os ajudam na batalha diária por mudanças sociais.

Importante quanto a esse aspecto é sua discussão sobre "autonomia" e "grupos intermediários autônomos." Ireland argumenta que visões rivais sobre o "bom",
fundamentadas em justificativas religiosas, podem levar ao surgimento de grupos
intermediários autônomos, isto é, grupos que não têm no Estado a base de sua
autoridade. Esses grupos podem desafiar o Estado e sua ideologia dominante. Porém, Ireland mostra-se mais cauteloso no fim de seu trabalho, quando ele conclui
que esses grupos religiosos raramente alcançam tal nível de autonomia. A observação que segue soa algo pessimista, usando a feira como metáfora do destino dos
brasileiros pobres:

Considerando essa amostra semanal de condições determinantes, será que essa cidade pode ser considerada um lugar onde acontece história, onde modelos rivais e projetos para o futuro do Brasil podem ser negociados juntamente com melado, fumo de rolo, feijão com suas pedras capazes de quebrar dentes, mangas deliciosas e restos contaminados? (Ireland 1991:227).

Sua conclusão é de que da mesma forma como não podem escolher os precos na feira, os brasileiros pobres não podem escolher seus destinos no Brasil contemporâneo. Ireland, de maneira desnecessária, desvaloriza aquilo que sua própria pesquisa revela: que as pessoas pobres encontram maneiras de enfrentar problemas. As pessoas que vão à feira sabem muito bem que existem inúmeras estratégias, propósitos e idéias trazidos pelos pobres que lá estão. Os pobres fazem o melhor que podem para mudar o preco das mercadorias e o objetivo da troca usando todos os meios que consigam imaginar. Da mesma forma que eles mudam ideologias através de símbolos religiosos para participar da formação do Brasil moderno. Levando esse argumento um pouco adiante, usando dados colhidos por Ireland, pode-se retornar para o caso de Severino. Ele expressa sua preferência pelo autoritarismo baseado em questões práticas, mas mesmo assim essa preferência está conjugada a uma desconfianca milenarista. Assim como Severino resguarda sua lealdade ao autoritarismo via idéias religiosas evasivas, por ele mesmo criadas, os pobres na América Latina, em mercados ao ar livre em todo o continente, protegem seus interesses com semelhantes construções criativas.

O trabalho de Burdick (1993) sobre práticas religiosas na periferia urbana no Brasil representa um avanço na literatura do protestantismo latino-americano por diversas razões. Primeiro, ele faz a conexão entre o crescimento do protestantismo com as demandas feitas pelos pobres no campo da política, economia e cultura. A atração do protestantismo, ele argumenta, está relacionada com: (1) sua aceitação das pessoas analfabetas, que podem se tornar membros vibrantes das comunidades protestantes sem precisarem entender de assuntos complexos relacionados com estudos bíblicos; (2) o tamanho menor das igrejas locais, o que diminui a propensão a haver fofocas entre mulheres oprimidas; (3) aceitação racial para os afrobrasileiros, e (4) flexibilidade no horário dos cultos, que atendem bem tanto as pessoas que trabalham longas horas no setor informal, quanto as pessoas que têm horários rígidos em indústrias, lojas e repartições.

Segundo, Burdick não se contenta com as respostas isoladas dos protestantes. Ele considera a totalidade das respostas religiosas: espiritismo, catolicismo progressista e protestantismo. Embora esse enfoque abrangente e comparativo não seja inteiramente inédito¹³, é original o uso da literatura que trata desses três grupos diferentes. Burdick é o primeiro estudioso a considerar "o que já sabemos" sobre o catolicismo progressista na sua tentativa de entender esse novo protestantismo. O capítulo dois (:33-67) é um modelo de integração do conhecimento sobre o catolicismo latino-americano com a literatura que está sendo produzida sobre o protestantismo na América Latina. Nesse capítulo, Burdick introduz a "arena religiosa", ou seja, as vozes mais proeminentes no conflito social sobre auto-definição religiosa. Ele inclui uma discussão sofisticada dos "modelos" mais importantes do catolicismo, vividos nas comunidades por ele estudadas (pré-concílio, pós-concílio e teologia da libertação). Por essa análise é possível considerar esse estudo no

mesmo patamar dos trabalhos mais notáveis que tratam do catolicismo latinoamericano e de suas relações com a política¹⁴, que examinam os vínculos entre as aspirações políticas dos pobres, os objetivos políticos oficiais da igreja, das coligações de partidos políticos, e o comportamento da elite. Mais ainda, Burdick é o primeiro a integrar seu trabalho de maneira ampla com a literatura dos novos movimentos sociais, que focaliza a política das identidades coletivas que estão surgindo recentemente (:226-228).

Finalmente, o trabalho de Burdick sugere que, além do aprendizado que podemos ter através do estado atual de nosso conhecimento erudito, precisaríamos passar mais tempo em contato com aquelas pesoas que estudamos, e com isso aprender quais são as perguntas que deveríamos fazer. Sua paciência e rigorosa persistência deram-lhe acesso às preocupações mais íntimas do dia-a-dia das pessoas, não somente na igreja, mas também na parada de ônibus, em suas casas, em seus quiosques, e em seus lugares de trabalho. Ao introduzir o leitor na totalidade social da religião popular brasileira, Burdick concede-lhe o privilégio de questionar, conhecer e teorizar por si mesmo sobre as conclusões por ele apresentadas.

Cecília Loreto Mariz em seu livro *Coping with Poverty* (Mariz, 1994) indaga sobre o relacionamento entre pobreza e prática religiosa. Para tratar dessa questão, ela incursiona pelos pensamentos e opiniões dos membros das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)¹⁵ e dos pentecostais brasileiros.

Mariz começa seu trabalho com uma introdução na qual trata a pobreza através de uma análise micro-política. Esse enfoque reconhece os fatores econômicos estruturais (macro) que causam a existência de uma pobreza persistente; mas é através da análise dos fatores micro que ela afirma que:

A luta diária dos pobres não somente resolve uma necessidade imediata, permitindo a sobrevivência dessa camada da população, mas pode também promover transformações culturais, produzindo uma mudança na população de caráter mais duradouro e menos reversível (Mariz 1994:4).

Mariz refere-se ao enfoque das lutas cotidianas como "estratégias de luta", conceito emprestado de David Maybury-Lewis. Ela refina esse conceito ao separar em três categorias analíticas distintas as estratégias com as quais as pessoas administram suas vidas: estratégia econômica, estratégia política e estratégia cultural. Através dessa categorização, Mariz define o enfoque central de seu trabalho: será que o crescimento das igrejas protestantes e o declínio das CEBs podem ser explicados pelos recursos econômicos, políticos e culturais que elas oferecem aos pobres brasileiros?

Em termos de recursos materiais (capítulo 4), Mariz indica que embora tanto as igrejas pentecostais quando as CEBs ofereçam este tipo de recursos,

sua disponibilidade e seu caráter são dramaticamente diferentes. Para os pentecostais, os recursos materiais estão basicamente disponíveis através dos pastores, embora algumas vezes os membros (não a igreja) se ajudem mutuamente em tempos difíceis (:84 e 86). Nas CEBs, em contraste, os indivíduos não procuram benefícios materiais específicos, e os grupos de CEBs não tentam resolver problemas a nível individual. Ao contrário, as CEBs trabalham com projetos comunitários com a intenção de ajudar uma população anônima mais abrangente (:89).

Pentecostalismo e CEBs são também diferentes em termos dos recursos políticos que oferecem aos seus membros. Os pentecostais fazem uso da estratégia comum do clientelismo, para se beneficiarem dos serviços públicos locais para suas igrejas (asfalto, água, eletricidade, etc). Embora existam algumas tentativas de generalizar as opiniões pentecostais, o individualismo tende ser o princípio a partir do qual elas operam. Já nas CEBs o uso do clientelismo é desencorajado em favor da conscientização, da valorização da mulher e da formação de uma nova classe popular de líderes (:114-119). Apesar das diferenças, existem também similaridades entre os pentecostais e as CEBs — freqüentemente preferências pessoais enfraquecem a ênfase na participação política encorajada pelos dois grupos.

Por fim, pentecostais são diferentes dos membros das CEBs em termos das estratégias culturais utilizadas para sobrevivência. Enquanto os pentecostais trabalham tão arduamente quanto não-pentecostais (porém, não mais), suas éticas de ascetismo e poupança, combinadas com a tendência a identificar prosperidade e benção de Deus, estabelecem uma resistência particular à ética de hedonismo tão presente no Brasil (:123-130). As CEBs, em contraste, desenvolveram um melhor mecanismo cooperativo e comunitário para acumulação, em meio, então, a uma inflação galopante e preços instáveis¹⁶ (:126-127).

O trabalho de Mariz é excelente como um todo, mas é especialmente importante pela categorização mencionada acima, que trata das estratégias utilizadas pelos pobres ao se relacionarem com a probreza. Além disso, a discussão de Mariz é beneficiada pelo claro entendimento que ela demonstra possuir de parâmetros analíticos. Em muitas ocasiões ela mantém seu argumento vinculado às condições da população específica de seu estudo, enquanto outros cientistas sociais menos cuidadosos poderiam ter proposto generalizações além dos limites. Duas críticas, porém, podem ser feitas ao seu trabalho. Primeiro, enquanto Mariz se beneficia dos textos de estudiosos americanos como Levine e Mainwaring, ela não faz uso de maneira explícita de suas mais recentes contribuições teóricas — as perspectivas desses autores sobre a política de identidade popular poderiam perfeitamente complementar a teoria de Mariz. Segundo, os leitores são prejudicados em suas avaliações próprias dos argumentos, porque Mariz não permite acesso aos seus "dados". A maioria das evidências são parafraseadas, ao invés de serem expostas nas formas em que foram colhidas, o que limita a elaboração teórica por parte dos

leitores considerando registros primários sobre as concepções das pessoas pesquisadas. Apesar desses pontos, criticáveis, o trabalho representa uma contribuição importante à literatura.

3. Comentários Finais

Desde 1990, a literatura crescente sobre a ascensão do protestantismo na América Latina tem mudado consideravelmente sua ênfase, de uma preocupação com a expansão de ideologias e religiões anglo-americanas para uma maior sensibilidade sobre o papel que os pobres na América Latina desempenham ao criar para si próprios opções culturais e políticas. Essa mudança tem sido feita sob orientação do que Escobar e Alvarez (1992) decrevem como "novos movimentos sociais". Segundo eles:

"[A] presença e os conflitos dos movimentos sociais continuam sendo fatores importantes. Além do mais, eles incorporam um potencial transformador em pelo menos duas dimensões: primeiro, tornam mais abrangente uma "cidadania sócio-política", relacionada com os conflitos das pessoas pelo reconhecimento social de suas existências e por espaços políticos para se expressarem; e segundo, a transformação ou apropriação do ator no campo cultural através de suas buscas por uma identidade coletiva e a afirmação de suas diferenças e especifidades (Escobar e Alvarez 1992: 4).

Burdick (1993) deixa clara a conexão entre seu trabalho e a perspectiva dos "novos movimentos sociais", enfocando os esforços dos pobres em criar espaço político através do desenvolvimento de identidades coletivas nos campos da religião, simbolismo e misticismo. Droogers, Huizer e Siebers (1991), Mariz (1994), Ireland (1991) e Garrard-Burnett e Stoll (1993) também mantêm enfoque compatível com a literatura dos "novos movimentos sociais", mesmo que não o façam atraves de referências explícitas a esse respeito. Essa tendência é bem-vinda, já que beneficia os cientistas sociais capazes de elaborar uma análise refinada do mundo complexo em que vivem pessoas desinvestidas de poder e enredadas em conflitos. Porém, essa mudança no entendimento da política de identidade religiosa cria novos dilemas nas ciências sociais. Primeiro, separa-nos de uma rica tradição da ciência política comparativa, que relaciona nosso conhecimento das idéias e práticas do pobres com seus contextos institucionais — bispos, ministros, líderes e candidatos partidários e tendências econômicas. Estudos anteriores de grupos católicos examinaram cuidadosamente a conexão entre a política de identidade, a política das elites, candidatos e partidos¹⁷. Esses estudos analisavam de forma atentiva e simultânea as políticas estratégicas de grupos tão diversos quanto bispos, padres, senadores e os pobres, com o objetivo de oferecer uma perspectiva útil acerca da importância e do peso relativo do sistema político para uma avaliação sobre o potencial político dos pobres.

Além disso, o enfoque da identidade religiosa requer mais tempo e paciência do que dispõem os cientistas políticos, já que o protestantismo tende a se proliferar entre a camada sócio-econômica mais baixa. Nesse caso, os pesquisadores necessitam dispensar mais tempo na quebra de barreiras culturais de classe e sexo para que possam conseguir respostas acuradas e confiáveis às questões por eles levantadas. Talvez por essa razão, antropólogos, como Burdick, Droogers e seus colegas, Ireland¹⁸ e Stoll, tenham feito os avancos iniciais nesse tópico. De maneira geral, antropólogos estão melhor dispostos a investir mais tempo em localidades pobres do que quaisquer outros cientistas sociais. Se essa dedicação é recomendável, isso não garante que os antropólogos produzam resultados que sempre convençam outros cientistas sociais. Por exemplo, nos apêndices do trabalho de Stoll sobre o crescimento do protestantismo na América Latina estão presentes fontes estatísticas que são questionáveis dada a disponibilidade de fontes mais fidedignas. Além disso, os estudos são confinados a vilas, cidades ou países e não desenvolvem uma análise mais elaborada pela comparação entre nações. Desde 1967, nenhum estudo inclui uma pesquisa de opinião que permita uma análise abrangendo diferentes países.

É louvável que muitos daqueles envolvidos com o estudo do novo protestantismo estejam tratando desses aspectos gradualmente. O trabalho de Burdick fornece um modelo de como integrar análises institucionais e culturais. Ele se utiliza, e as reconhece como importantes para o estudo dos movimentos sociais, das lições advindas da literatura sobre o catolicismo progressista e construção de identidades. Da mesma forma, vários ensaios no volume de Garrard-Burnett e Stoll introduzem dados sobre o Brasil e El Salvador que nos permitem questionar generalizações anteriores sobre a posição política conservadora, assumida como fato na expansão do protestantismo. Projetos internacionais, que coletem e compilem dados estatísticos, serão bem-vindos, pois indicam a possibilidade de que as reflexões teóricas analisadas acima serão testadas de maneira mais apurada.

Tradução: Sérgio Pereira Revisão: Emerson Giumbelli

Bibliografia

- BURDICK, John. 1993. Looking for God in Brazil: the progressive Catholic Church in urban Brazil's religious arena. Berkeley: University of California Press.
- COMAROFF, Jean. 1985. Body of power, spirit of resistance. Chicago: University of Chicago Press. D'EPINAY, Christian Lalive. 1968. El refugio de las masas: estudio sociologico del protestantismo chileno. Santiago: Editorial del Pacifico.
- DAMORIENA, Prudencio. 1963. El protestantismo en America Latina: Tomos I y II. Feres: Friburgo y Bogota.
- DROOGERS, André, HUIZER, Gerrit e SIEBERS, Hans (eds.). 1991. Popular power in Latin American religions. Saarbrücken/Fort Lauderdale: Verlag Breitenbacn.
- ESCOBAR, Arturo e ALVAREZ, Sonia (eds.). 1992. The making of social movements in Latin America: identity, strategy and democracy. Boulder: Westview.
- FONTAINE, Arturo e BEYER, Harald. 1991. "Retrato del movimiento evangelico a la luz de las encuestas de opinión pública". Estudios Publicos, 44, pp.63-124.
- FRESTON, Paul. 1993. Protestantes e política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment. Campinas: Tese de Doutorado em Sociologia, UNICAMP.
- GARRARD-BURNETT, Virginia e STOLL, David (eds.). 1993. Rethinking Protestantism in Latin America. Philadelphia: Temple University Press.
- GEERTZ, Clifford. 1973. The interpretation of cultures. New York: Basic Books.
- IRELAND, Rowan. 1991. Kingdoms Come: Religion and politics in Brazil. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- LEVINE, Daniel. 1981. Religion and politics in Latin America: the Catholic Church in Venezuela and Colombia. Princeton: Princeton University Press.
- LEVINE, Daniel. 1992. Popular voices in Latin American Catholicism. Princeton: Princeton University Press.
- MAINWARING, Scott. 1986. The Catholic Church and politics in Brazil, 1916-1985. Stanford: Stanford University Press.
- MAINWARING, Scott e WILDE, Alexander (eds.). 1989. The Progressive Church in Latin America. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MARIZ, Cecília Loreto. 1994. Coping with poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil. Philadelphia: Temple University Press.
- MARTIN, David. 1990. Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America. Oxford: Basil Blackwell.
- NOVAES, Regina. 1985. Os escolhidos de Deus. Pentecostais, trabalhadores e cidadania. Cadernos do ISER, nº19. Rio de Janeiro: ISER/Marco Zero.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. 1985. Pentecostais no Brasil: Uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Vozes.
- SCOTT, James. 1984. Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance. New Haven: Yale University Press.
- SCOTT, James. 1990. Domination and the arts of resistance: hidden transcripts. New Haven: Yale University Press.
- SMITH, Brian. 1982. The Church and politics in Chile: challenges to modern Catholicism. Princeton: Princeton University Press.
- STOLL, David. 1990. Is Latin America turning Protestant? The politics of Evangelical growth. Berkeley: University of California Press.
- WILLEMS, Emilio. 1967. Followers of the New Faith. Nashville: Vanderbilt University Press.

Notas

- Publicado originalmente na revista Comparative Politics, 27 (4) (1995). Os autores gostariam de agradecer a Scott Mainwaring, Carol Drogus e Ken Erickson pelos comentários durante a elaboração deste trabalho.
- Os dados para o Brasil são estimados a partir do censo de 1980, cf. Rolim (1985), e indicações, válidas para o ano de 1989, da Cambridge Encyclopedia of Latin America and the Caribbean (1992: 249). Os dados para o Chile foram retirados de Fontaine e Beyer (1991). Os dados quanto à população protestante na Guatemala são mais difíceis de estimar, já que muitos guatemaltecos se autodenominam protestantes para escapar dos esquadrões da morte. A maioria das estimativas cita 20%, seguindo os dados da World Christian Encyclopedia, que tem a tendência de inflacionar esses números.
- ³ Ver, por exemplo, Damoriena (1963), D'Epinay (1968) e Willems (1967).
- ⁴ Ver, por exemplo, Levine (1981) e Mainwaring (1986).
- A distinção entre fundamentalismo e evangelicalismo é algo difícil. É comum entre as organizações evangélicas definir como "evangelical" organizações que desejam manter uma ampla base de donatários, que inclua tanto denominações protestantes politicamente liberais, quanto fundamentalistas politicamente conservadores. Teologicamente, os evangelicais têm a tendência de modificar os "fundamentos" dos fundamentalistas: de salvação através de um relacionamento pessoal com Deus para salvação como um encontro pessoal; de inerrância das Escrituras para inerrância de intenção, aceitando a falibilidade dos leitores.
- ⁶ Estes dados aparecem em Fontaine e Beyer (1991).
- ⁷ Ver, por exemplo, Rolim (1985).
- ⁸ Ver, por exemplo, Comaroff (1985), Scott (1984 e 1990) e Levine (1992).
- 9 Ver Levine (1992).
- O trabalho de Droogers et al. (1991) representa uma ruptura importante frente aos trabalhos de Martin (1990) e de Stoll (1990), caracterizados pela ênfase em tendências estruturais abrangentes, ao invés da interação entre estruturas globais e aspirações individuais. Esse trabalho também representa uma inflexão em direção à literatura dos "novos movimentos sociais" (Ver, por exemplo, Escobar e Alvarez 1992).
- 11 O termo "popular" é aqui usado para se referir às religiões dos pobres na América Latina.
- 12 Ireland indica que o termo mélange tem origem no trabalho de Geertz (1973).
- ¹³ Droogers et al (1991) e Ireland (1991) realizam algo semelhante.
- ¹⁴ Levine (1981), Mainwaring (1986), Mainwaring e Wilde (1989) e Smith (1982).

- As CEBs são o programa mais dramático que resultou da opção que a Igreja Católica fez pelos pobres. Embora esse movimento tenha diversas manifestações, a base comum é o propósito de se formarem grupos para reflexão, conscientização e ajuda mútua.
- Será sem dúvida interessante ver como o mercado religioso brasileiro está reagindo às mudanças que advieram com a estabilização da moeda e com a queda da inflação no país. É importante que os cientistas sociais comecem desde já uma análise do relacionamento entre esse processo de mudança econômica e a adaptação do meio evangélico à nova realidade.
- 17 Ver Levine (1981), Smith (1982) e Mainwaring (1986).
- 18 Um sociólogo que se utiliza de métodos de pesquisa antropológicos.

David Dixon

Doutor pelo Departamento de Estudos Governamentais e Internacionais (Universidade de Notre Dame) e professor no Whittier College (California, EUA).

Sergio Pereira

Doutorando em Sociologia pela Universidade de Notre Dame.



ÃO SE NASCE BATUQUEIRO – A CONVERSÃO ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM BUENOS AIRES

María Julia Carozzi Alejandro Frigerio

Este trabalho propõe-se a examinar o processo de conversão às religiões afro-brasileiras na cidade de Buenos Aires¹. Em razão de sua introdução recente, praticamente todos aqueles que participam destas religiões na Argentina são convertidos, isto é, adotaram como sua uma nova religião, na qual não tinham sido socializados na infância. Por outro lado, o número de convertidos a religiões afro-brasileiras no país é grande o bastante para torná-las a segunda maior religião em crescimento, atrás apenas do pentecostalismo, nos anos 80^2 .

O trabalho pretende contribuir para dois campos bibliográficos que têm se desenvolvido de modo independente. De um lado, a bibliografia específica sobre as religiões afro-brasileiras, que de modo geral ignorou o tema da conversão religiosa. De outro lado, a abundante bibliografia sobre conversão, publicada em particular nos Estados Unidos, onde os casos provenientes da América Latina são escassos. A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires proporciona um exemplo da forma que pode assumir o processo quando o grupo religioso não requer que seus recrutados tenham uma vida comunitária e não desenvolve uma ação proselitista dirigida à comunidade, mas se abre a esta oferecendo serviços mágicos aos não convertidos.

A compreensão do processo de conversão é vital para entender melhor como crescem as novas religiões, já que sua expansão é na realidade o resultado da

decisão de milhares de indivíduos de adotar uma nova crença. Os estudos freqüentemente recorrem a variáveis macrossociais para explicar essa expansão, esquecendo-se de verificar sua validade pela determinação de sua influência nas decisões das pessoas. No caso das religiões afro-brasileiras, um melhor conhecimento do processo de conversão pelo qual passam os indivíduos permite compreender sua expansão num país diferente do Brasil — onde ela foi geralmente interpretada em termos de variáveis macrossociológicas.

Com este propósito em vista, examinaremos primeiro a literatura geral sobre conversão a novos movimentos religiosos, para em seguida resumir brevemente o modo pelo qual os estudos sobre religiões afro-brasileiras abordaram este tema. Depois, descreveremos e analisaremos o processo de conversão às religiões afro-brasileiras tal como ocorre em Buenos Aires. Finalmente, para concluir, tentaremos mostrar de que modo este processo esclarece as questões geralmente analisadas na literatura sobre conversão a novos movimentos religiosos.

Os estudos sobre conversão

A conversão a novos movimentos religiosos

Os estudos do processo de conversão a novos grupos religiosos têm-se multiplicado na última década (Snow e Machalek 1984, Robbins 1991, Carozzi 1993b, 1994)³. Tradicionalmente, a conversão era considerada segundo aquilo que se denominava "a experiência Paulina"; acreditava-se que consistia em uma mudança súbita, dramática, das crenças religiosas do indivíduo, que transformava radicalmente sua vida (Richardson 1985). Este modelo de conversão estava informado por teorias sociais que consideravam os convertidos como sujeitos passivos que, devido a suas características sociais ou psicológicas, possuiriam uma certa inclinação para se integrar a novos movimentos religiosos (Heirich 1977).

O modelo de conversão proposto por Loflnad e Stark em 1965, que levava em conta fatores de "predisposição" e de "situação", já sugeria o caráter processual e interacional da conversão, e abriu caminho a estudos futuros por esta trilha. Modelos mais recentes, ao reavaliarem este paradigma, enfatizam a importância que têm no processo de conversão o estabelecimento de vínculos afetivos e a interação intensa com membros dos grupos religiosos (Snow e Philips 1980, Greil e Rudy 1984); sublinham a natureza evolutiva e gradual da conversão (Downton 1980) e conferem um papel mais ativo ao indivíduo que decide afiliar-se ou não ao grupo religioso (Richardson 1985).

À medida que se estuda a conversão a diversos movimentos religiosos, surgem mais elementos comuns, mas também se multiplicam as diferenças observáveis nestes processos. Snow e Philips (1980:431) e Greil e Rudy (1984) afirmam que

"o processo de conversão varia nos diversos movimentos segundo diferenças de valores, de estrutura de organização, e o modo como um movimento é considerado publicamente". Balch e Taylor (1977) e Lynch (1977) criticam a idéia de que os novos movimentos religiosos devem necessariamente ter uma cosmovisão diferente ou estranha àquela aceita pelo resto da sociedade, e sugerem que existe um "meio social no qual os postulados destes movimentos são bem vistos" (Balch e Taylor 1977:847).

Ainda que a importância da temática da conversão tenha obtido consenso nos últimos anos, a conversão em si não foi até agora conceptualizada claramente. Se a idéia de uma mudança pessoal radical parece pressuposta na maioria dos estudos sobre o tema, ninguém especificou ainda "nem conceptualmente nem operacionalmente, quanta mudança é necessária para constituir uma conversão" (Snow e Machalek 1984). Discorda-se não somente acerca de quanta mudança constitui uma conversão, mas também sobre o que é que muda, se "as crenças, valores, comportamento e identidade, lealdades interpessoais, ou se alguma coisa mais fundamental" (Snow e Machalek 1984:170).

Para as finalidades deste trabalho, enfocada dentro da perspectiva do interacionismo simbólico, a conversão é entendida como uma mudança na visão que o indivíduo tem de si mesmo, do mundo e de Deus, que passam a ser interpretados, na maior parte das situações, segundo conceitos proporcionados por uma nova religião. A conversão religiosa implica portanto em uma modificação da identidade pessoal subjetiva, e não meramente das identidades sociais que o indivíduo se auto-atribui em diferentes situações. Entendemos por identidade pessoal subjetiva a conceptualização que a pessoa elabora de sua continuidade enquanto sujeito e dos atributos que a caracterizam, diferenciando-a de outros seres humanos. A identidade pessoal é um produto da atividade reflexiva. É o conceito que o indivíduo tem de si mesmo como ser físico, social, espiritual e moral. Diferencia-se, então, da identidade social, categoria de pessoa adscrita a um indivíduo por mecanismos de auto-atribuição e atribuição por outrem, no decorrer da interação em determinado contexto.

A identidade pessoal subjetiva está em parte constituída por uma seleção, igualmente subjetiva, de algumas das identidades sociais desempenhadas pelo indivíduo (Burke 1980), que ele mesmo considera centrais e constitutivas. Além destas identidades sociais selecionadas, a identidade pessoal subjetiva geralmente inclui alguns traços que o indivíduo considera característicos de seu comportamento "através" de diferentes situações, e portanto comuns a seu desempenho de diversas identidades sociais (por exemplo, timidez, desenvoltura, habilidade, espontaneidade, formalidade, emotividade, etc.).

Apesar de outras mudanças mais ou menos definitivas, como o casamento, o divórcio, a formatura, a aposentadoria, o primeiro emprego, representarem alterações no repertório de identidades sociais à disposição do indivíduo, argu-

mentaremos que a conversão religiosa implica em uma mudança na identidade pessoal subjetiva, isto é, uma ruptura em sua percepção de continuidade. As diversas religiões referem-se a esta ruptura como "renascimento" em alguns casos, como "iniciação" em outros. A conversão religiosa constituiria um processo de redefinição da identidade subjetiva mediante o qual o indivíduo paulatinamente passa a considerar-se *outro*, diferente daquele que acreditava ser anteriormente.

A conversão distingue-se do recrutamento para um grupo religioso. Quando o indivíduo é recrutado, passa a pertencer formalmente a um grupo religioso, adotando uma nova identidade social, mas sem necessariamente mudar sua visão do mundo. O processo de recrutamento refere-se às identidades sociais desempenhadas pelo indivíduo em relação ao grupo religioso, enquanto o processo de conversão se refere às modificações na sua identidade pessoal subjetiva (suas concepções estáveis do mundo e de si mesmo).

A conversão nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras

Em sua maior parte, a bibliografia sobre religiões afro-americanas não aborda o tema da conversão. Os antropólogos em particular tendem a considerar estas religiões como parte do acervo cultural tradicional dos grupos que as praticam, e o tema dos "novos participantes" não é levado em conta. O fato de que as religiões afro-brasileiras sejam consideradas endógenas no Brasil tem impedido analisar como se obtém a conversão e como se conserva a visão do mundo, mesmo quando os estudos sobre Umbanda mostram que a maior parte das pessoas não nasce naquela religião mas a adota mais tarde. (Camargo 1961, Brown 1986:134). Prandi e Gonçalves lembram:

"Uma análise dos textos referentes às religiões afro-brasileiras mostra que o candomblé, como o xangô pernambucano e outras manifestações religiosas de origem africana mais ao norte e mais ao sul do país, sempre foram interpretadas como religiões de manutenção do patrimônio étnico, fadadas a desaparecer, portanto, quando o próprio sentido da etnicidade se dilui nos cortes de classe por que passam as transformações da sociedade brasileira. Neste quadro, a etnia, ou melhor, a cor, explicava a presença do candomblé; as classes sociais explicavam a expansão da umbanda..." (Prandi e Gonçalves 1989:221).

Provavelmente pela ampla influência de Bastide (1978) os estudos das religiões afro-brasileiras tradicionais, como o Candomblé, o Xangô ou o Batuque, vêm considerando-as como parte do acervo cultural da população de origem afri-

cana que se transmite por "herança étnica", e portanto através da socialização primária. Por outro lado, as mudanças sociais adquirem preeminência na explicação da presença de religiões sincréticas como a Umbanda. Esta é interpretada como reflexo das mudanças ocorridas com a industrialização, a urbanização e a substituição da organização social fundada na origem étnica por outra fundada nas classes sociais, ou como reflexo de características estruturais da sociedade brasileira. Em ambos os casos, não se consideram os indivíduos que adotam estas religiões tardiamente em suas vidas.

No entanto, existem algumas exceções a esta regra. Camargo (1961:78-83) fez referência à conversão à Umbanda, assinalando que a mesma se desenvolveria em quatro etapas sucessivas: um problema emocional original, de "desajuste" no sentido mais amplo da palavra (sofrimento em razão da perda de entes gueridos, falta de amor, consciência da falta de sentido da existência); uma etapa de "provação" na qual o numinoso surge de modo irrefutável; a subsequente reinterpretação das peripécias e dos acidentes da vida como sinais da própria mediunidade; e, finalmente, a lenta internalização da nova orientação religiosa. Camargo aborda em seguida o tema dos fatores individuais "de predisposição", que constituiriam a base da conversão a uma religião mediúnica, e enfatiza o caráter paulatino do processo, que desembocaria em uma última etapa de auto-percepção e de percepção do mundo a partir da nova cosmovisão. Oro (1988) também abordou o tema da conversão, assinalando que grande número de italianos e de teuto-brasileiros estão à frente dos terreiros de Batuque em Porto Alegre. Ele mostra que estas pessoas vieram a conhecer os terreiros ao buscarem solução para algum problema pessoal, e que na sua adesão aos mesmos foi instrumental a semelhança entre seu catolicismo original e o Batuque, e sua insatisfação com a religião católica.

2. As religiões afro-brasileiras em Buenos Aires

Para se entender o processo de conversão às religiões afro-brasileiras na Argentina, é fundamental notar que naquele país, comumente, se praticam juntas, dentro dos mesmos templos, duas variantes da religiosidade afro-brasileira: a Umbanda e uma modalidade ortodoxa, em geral o Batuque de Porto Alegre (em alguns templos se celebram outras, como a "nação Omolokô", e, em poucos casos, o Candomblé)⁵. Na Argentina, a prática conjunta da Umbanda e de variantes mais ortodoxamente africanas tem a denominação êmica de *a religião* (Frigerio 1989, 1990a)⁶. A Umbanda é vista como etapa introdutória, que permite ao indivíduo socializar-se na *religião* e preparar-se para uma iniciação posterior no *Africanismo*, considerado o núcleo da prática religiosa⁷.

A religião chegou à Argentina no fim dos anos 60, por meio de praticantes argentinos que fizeram seu aprendizado em Porto Alegre e Livramento (RS), e de uruguaios iniciados em Montevidéu (Frigerio 1997a). No início dos anos 70 havia

quase uma dezena de espaços de culto que praticavam principalmente Umbanda (e/ou uma forma incipiente de Batuque). Durante aquela década houve um crescimento lento da *religião*, na medida em que vários membros dos primeiros templos, após disputas com seus líderes originais, viajaram ao Brasil para se iniciarem no Batuque, ou trouxeram *pais-de-santo* (principalmente gaúchos) à Argentina para o mesmo fim. Houve também a chegada de vários *pais-de-santo* uruguaios, que contribuíram para reforçar a prática do Batuque e da Umbanda.

A volta à vida democrática em 1983 possibilitou um *boom* da *religião* na segunda metade dos anos 80. Em 1983 funcionavam quase 100 templos com existência legal; em dois anos este número dobra, e em outros três anos, triplica. Atualmente cerca de 450 templos estão inscritos no Registro Nacional de Cultos Não Católicos, do Ministério das Relações Exteriores e Culto. Segundo estimativas dos próprios praticantes, o número real de templos ultrapassaria a mil⁸. A maior parte dos templos registrados situa-se na região metropolitana de Buenos Aires. Os líderes são na maioria argentinos, ainda que exista uma porcentagem importante de uruguaios⁹.

Para entender a popularidade dos templos de Umbanda/Batuque na Argentina, é preciso levar em conta a existência de tradições mágico-religiosas populares cuja lógica, em boa parte, corresponde com a lógica dos cultos afrobrasileiros¹⁰. Uma amostragem de 96 consulentes de um templo — dentro os quais quase todos se diziam católicos — revelou que 38% já haviam consultado um curandeiro ou vidente, e eram devotos de algum santo católico; 35% já haviam consultado um curandeiro ou vidente mas não eram devotos de nenhum santo; 7% eram devotos de algum santo e não haviam consultado nem curandeiros nem videntes; e apenas 20% declaravam não ter recorrido a nenhum especialista do sobrenatural, nem ser devoto de algum santo (Carozzi e Frigerio 1992:78). Isto mostra que a consulta individual a um especialista do sobrenatural e a esperança de que o mundo espiritual ofereça auxílio não são conceitos estranhos à cultura dos setores populares.

Em Buenos Aires, a quase totalidade das pessoas chega aos templos de *religião* a partir de recomendações de algum familiar ou amigo, buscando solucionar algum problema pessoal. A informação recolhida por meio de uma amostra de 355 consulentes revela que existe um predomínio de problemas econômicos/de trabalho (34%), familiares e conjugais (33%) e de saúde (27%). Uma proporção menor de pessoas tenta resolver problemas com seu/sua companheiro/a (22%); problemas anímicos (14%) e espirituais (6%) são motivos menos freqüentes de consultas (Frigerio e Carozzi 1993)¹¹.

Segundo informações obtidas com a aplicação de 392 questionários distribuídos em 3 templos e dois congressos de Umbanda/Africanismo, podemos chegar à seguinte caracterização sobre quem pratica, em diversos níveis, a *religião* na Argentina: os *líderes* são predominantemente homens, entre 31 e 50 anos, casados,

empregados no setor não-manual ou dedicados exclusivamente a suas tarefas religiosas, com educação secundária completa. Os *médiuns* são em maioria mulheres, entre 21 e 40 anos, geralmente casadas, empregadas no setor não-manual, com educação secundária geralmente incompleta. Os consulentes são predominantemente mulheres, geralmente casadas, empregadas também no setor não-manual ou donas de casa, com escolarização primária ou secundária (Frigerio e Carozzi 1993). O conjunto destes praticantes pode ser caracterizado como pertencente em maioria aos setores médios e médios-baixos da população. Seu nível de educação supera a média da população da região bonairense. Mesmo se levarmos em conta possíveis viéses de nossa amostragem, os dados indicam que na Argentina as religiões afro-brasileiras ganharam aceitação numa camada sócio-econômica mais elevada do que no Brasil e no Uruguai¹².

Em nossa análise do processo de conversão, adotaremos a terminologia usada pelos praticantes para nos referirmos às pessoas que freqüentam os templos. Como podemos ver na fig. 1, os praticantes distinguem esses freqüentadores em duas categorias. A primeira está constituída por "a gente" ou "a gente do público", ou "a gente que vem se consultar". Esta categoria se diferencia de "a gente de branco", ou aqueles que vestem "roupa branca", isto é, os integrantes dos templos das religiões afro-brasileiras.

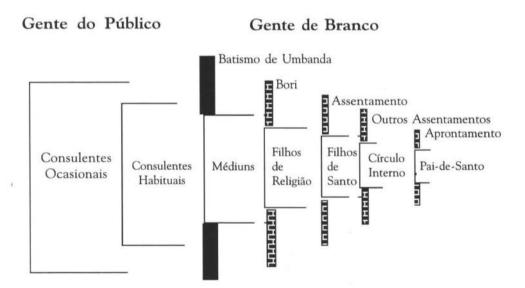


Fig. 1 - Etapas do processo de recrutamento

A categoria "a gente" abarca aqueles que freqüentam os templos ocasionalmente, para se consultar sobre seus problemas pessoais e receber ajuda na sua solução. Há gente que vem uma vez e não volta, gente que só vem quando atravessa uma crise pessoal (profissional, familiar, de saúde, etc.), e gente, uma parte pequena do total, que vem regularmente, com uma periodicidade que varia entre duas vezes por semana e duas vezes por mês (Carozzi 1992).¹³

Os consulentes são apresentados a situações mais próximas daquilo que conhecem, primeiro, e só mais tarde às mais afastadas de sua cosmovisão original. De acordo com o observado, os indivíduos assistem primeiro a uma consulta e imediatamente após se lhes dá uma ajuda espiritual, freqüentemente ante imagens de santos católicos. Somente mais tarde, quando as consultas e as ajudas espirituais tiverem criado confiança suficiente no templo como fonte de bem-estar na sua vida pessoal, é que o consulente conhecerá as sessões de caridade. É também depois de certo tempo de consultas, já estando familiarizado com o templo, que o indivíduo será submetido a trabalhos de uma certa complexidade, que impliquem em elementos muito diferentes daqueles habituais na religiosidade popular — incluindo às vezes sacrifícios de animais —, ou comparecerá a festas de orixás, já que o conceito de orixá é algo estranho à concepção popular. Pelo menos nas primeiras etapas do contato com o grupo religioso, o indivíduo pode interpretar o novo conhecimento a partir de paradigmas derivados da religiosidade popular pré-existentes em seu universo cognitivo (Carozzi e Frigerio 1992).

Eventualmente, aponta-se a alguns consulentes habituais sua condição de *médiuns*, e passarão eles a ser parte da *gente de branco*. Os médiuns são pessoas definidas como indivíduos que têm a capacidade de receber e transmitir energia espiritual, de "incorporar entidades", isto é, de entrar em estado de transe ou possessão, ou como pessoas que nasceram para servir a seu orixá. Uma vez apontada sua condição de médium, a pessoa deverá *desenvolver sua mediunidade*. Isto significa, primeiro, vestir *roupa branca* cada vez que freqüenta o templo, ingressar na hierarquia do templo, no grau mais baixo, e deixar de pertencer à categoria de consulente para passar a "ajudar" os outros através do ritual.

Em média, a cada ano, os médiuns passam por um ritual de iniciação. O primeiro ritual é geralmente o batismo na Umbanda. Este ritual não inclui o uso de sangue de animais, mas somente de água e de ervas, e se acredita que apenas cria um compromisso frágil do indivíduo com sua senda religiosa. Nos poucos templos que praticam apenas a Umbanda, depois de um período variável a partir do batismo, e tendo participado continuadamente das atividades do templo, o indivíduo pode eventualmente passar por um ritual que o promove à categoria de cacique ou chefe de Umbanda, e, com a permissão de quem dirige o templo, abrir seu próprio local de culto, tornando-se a sua autoridade máxima.

Se, como geralmente acontece, o templo pratica, além da Umbanda, uma variante mais ortodoxamente africana, o indivíduo que continua frequentando-o

como médium passará pela iniciação na modalidade ortodoxa ali praticada. Estes ritos de iniciação na variante africana realizam-se mais tarde ou mais cedo na trajetória religiosa da pessoa dependendo dos templos e do entusiasmo e rapidez na aprendizagem demonstrados por cada médium. Os médiuns que passaram pelo ritual do bori se chamam filhos de religião. O ritual iniciático seguinte é o assento do santo. Aqueles que têm seu santo assentado se chamam geralmente filhos de santo. Depois que tiverem assentado todos os orixás, são considerados filhos "prontos" ou aprontados; se quiserem, podem então abrir seu próprio templo e passarão a ser pais ou mães-de-santo.

3. O processo de conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires

A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires constitui um processo gradual, que implica em atravessar certas etapas necessárias mas não suficientes: muitos indivíduos permanecem nas primeiras etapas ou saem do sistema antes de se converterem. No que concerne à mudança da identidade pessoal do indivíduo e de sua cosmovisão, podemos definir estas etapas como 1) a adoção em certos contextos da identidade social de consulente e depositário de ajudas espirituais; 2) a adoção da identidade social de médium e a interpretação de algumas situações em termos de intervenção de entidades espirituais; 3) a adoção da identidade social de filho da religião e a socialização na cosmovisão da vertente mais ortodoxamente africana praticada no templo; e 4) a adoção da identidade de filho de um orixá em particular como componente central da identidade pessoal subjetiva e o uso da cosmovisão do templo na interpretação da maioria das situações que o indivíduo enfrenta.

1) Adoção da identidade social de consulente

Como já mencionamos, é habitual que as pessoas cheguem a um templo pela primeira vez para resolver um problema pessoal. Nestas ocasiões, consultam-se com a mãe ou pai-de-santo, consulta invariavelmente seguida de um ritual de ajuda espiritual. A fórmula habitual da primeira consulta no templo é a seguinte: determinação da causa do problema que originou a consulta; adivinhação de algum aspecto da vida do consulente; "receita" da ajuda espiritual a realizar; demonstração de interesse pelo consulente e garantia de que os problemas serão resolvidos sem que o consulente tenha que com isso se preocupar. A adivinhação, quando é acertada, tem comumente por efeito criar confiança no poder mágico do templo em geral e em quem dá a consulta em particular. Assim, a demonstração de interesse, a tomada de responsabilidade pela solução do problema e a garantia de que o problema será resolvido por quem dá a consulta, provocam em geral uma liberação imediata da tensão de que o consulente estava possuído ao chegar.

Quanto ao ritual de *ajuda espiritual*, observou-se que a pessoa que vem ao templo em busca de ajuda apenas faz o que lhe indicam, converte-se em "objeto" do *trabalho* e em muitos casos se impressiona pela *mise en scène* ritual, pela quantidade de elementos materiais, visuais e auditivos envolvidos e pelos passos que são parte do ritual — que sugerem a existência de uma massa de conhecimentos que o consulente ignora mas supõe que as *pessoas de branco* que fazem o trabalho possuem. Se a combinação de consulta e trabalho chega a suscitar no consulente confiança suficiente nos conhecimentos das pessoas do templo, a preocupação com o problema desaparecerá, a tensão provocada estará dissipada e ficará aumentada a confiança na solução do problema. Com tais elementos, muitos consulentes de fato solucionam problemas para os quais não viam saída antes de vir ao templo¹⁴.

A frequência ao templo como consulente ou, para usar a denominação utilizada pelos membros do terreiro, como "gente do público" (ou simplesmente "gente", em oposição à "gente de branco" ou membros do templo), é uma condição necessária para a conversão religiosa, embora não se constitua em algo suficiente. Assumir a identidade social de *consulente*, em alguns casos, é o primeiro passo de tal conversão religiosa. Em outros casos é uma identidade social transitória que será abandonada logo que seja solucionado o problema que levou a freqüentar o templo ou se ocorrer perda da confiança no templo como agente efetivo de solução do problema.

Para a maioria dos consulentes, freqüentar um templo de Umbanda não implica em conversão religiosa. Este fato explicar-se-ia pela coerência entre as crenças da Umbanda e do catolicismo popular de onde vem a maioria dos consulentes (Carozzi e Frigerio 1992). Como afirmou um dos entrevistados, "sempre acreditei nos santos e sempre me ajudaram, mas desde que venho ao templo, tenho mais fé neles". Quanto às modificações específicas em suas crenças, percebidas pelos consulentes que afirmaram ter experimentado estas modificações, destacam-se: a soma da fé na Umbanda a seu catolicismo original; um aumento da fé em Deus; um aumento da fé nos santos; mudanças na forma de perceber sua vida; uma relação mais direta com Deus, e um aumento da emoção religiosa durante os rituais (Carozzi 1993a) 15.

Do ponto de vista do consulente, a solução do problema trazido para a consulta, em particular se a solução ocorre depois de repetidos fracassos anteriores à ida ao templo, e de uma exposição repetida à interpretação de sua solução como algo que depende da *mãe-de-santo* e das pessoas do templo, constitui-se em "prova" de que o que esta gente "sabe" é efetivo e certo. Algumas vezes estas "provas" geram no consulente a curiosidade de possuir também este conhecimento, que, segundo ele, o ajudaria a solucionar outros problemas.

Depois de freqüentar o templo continuamente, o consulente começa a interpretar partes do ritual segundo os conceitos que conheceu na interação com

membros do mesmo (utiliza sua terminologia, identifica as *entidades espirituais* às quais se dedicam os cantos, reconhece as diversas partes do templo com suas funções, etc.). Alguns consulentes habituais estabelecem, além disso, relações afetivas não só com a pessoa que lhes dá a consulta, mas também com aqueles que habitualmente lhes oferecem as ajudas espirituais. Estas relações são o germe da criação de uma estrutura de plausibilidade (Berger e Luckmann 1972) para as crenças sustentadas no templo.

A partir do convite, feito por quem presta as consultas, para assistir a uma sessão, o consulente é apresentando simultaneamente a situações e a conceitos completamente novos para sua cosmovisão. A crença mais nova é a admissão da possibilidade para uma pessoa de abrigar duas identidades pessoais diferentes em momentos distintos: sua identidade ordinária, expressa cotidianamente, e uma identidade distinta que se manifesta em certos contextos rituais. Para os consulentes que durante trabalhos anteriores experimentaram uma alteração em seu estado de consciência ordinário, a sessão apresenta-lhes uma nova interpretação: a possibilidade de que este estado alterado seja provocado por alguma entidade de natureza espiritual que se diferencia claramente de sua pessoa.

A realização de um *trabalho espiritual* que envolve o sacrifício de um animal — em geral uma galinha ou um galo — é postergada até que o consulente tenha participado de outras atividades rituais e esteja familiarizado com o templo. A participação em tais sacrifícios implica também em conceitos novos, como a idéia de que um "santo" possa colaborar na realização dos desejos em troca de oferendas de animais sacrificados.

O consulente, na esmagadora maioria dos casos, não é um convertido. Não experimentou de modo algum uma ressocialização completa, nem modificou a interpretação de sua biografia, nem alterou o fio condutor que mantém sua continuidade vivencial. Não experimentou, em suma, nenhuma modificação de sua identidade pessoal subjetiva nem superou por outra sua cosmovisão original. Mas, se frequentou suficientemente o templo, pode ter adquirido algumas crenças novas, que acrescenta à sua cosmovisão original. A primeira delas é que existe um corpo de conhecimentos que ele desconhece e que permite ao pessoal do templo manipular forças espirituais para resolver problemas práticos. A segunda, adquirida somente por ocasião da assistência às sessões, é que existem entidades espirituais benéficas que podem possuir o corpo dos médiuns, tomando temporariamente o lugar de sua personalidade habitual, para ajudar os consulentes a resolver seus problemas pessoais. Ao mesmo tempo, se a interação com as pessoas do templo suscitou nele uma confiança suficiente em sua eficácia mágica, o consulente há de interpretar as situações problemáticas de sua vida que levou ao terreiro nos termos da intervenção dos santos e das entidades espirituais às quais se refere o pessoal do templo.

2) Adoção da identidade social de médium

Eventualmente, as pessoas do templo diagnosticam a condição de médium em alguns daqueles que se tornaram seus freqüentadores habituais. O fato da pessoa experimentar, durante os trabalhos a que é submetida ou durante as sessões, estados alterados de consciência, ou transe, tem importância central (ainda que não exclua outros fatores) na aceitação da condição de médium. Uma vez aceita a identidade de médium, a pessoa muitas vezes inclina-se a aceitar outras crenças sustentadas naquele templo, como a necessidade de desenvolver a mediunidade. Esta necessidade traz uma subordinação às autoridades do templo, especialmente à mãe ou ao pai-de-santo, pois muitas vezes estas são as únicas pessoas que conhece ou nas quais confia e que parecem ter o conhecimento necessário para concretizar este desenvolvimento. Depois de aceito o desenvolvimento da mediunidade como único caminho possível para alcançar seu bem-estar, os indivíduos parecem embarcar numa busca de provas da exatidão da atribuição de sua identidade de médium e das crenças sustentadas pelo templo16. É comum nesta etapa que as pessoas experimentem estados alterados de consciência fora do templo e que interpretem como mágicas muitas ocorrências de suas vidas cotidianas. Por outro lado, o ritual de batismo com ervas confirma, para si próprio e para o resto do pessoal do terreiro, a nova identidade.

As novas crenças transmitidas aos médiuns quando começam a se vestir de branco incluem, em primeiro lugar, a existência de duas grandes categorias de identidades sociais dentro do templo: a dos assistidos (os consulentes ou gente do público) e aqueles que auxiliam aos outros, atribuição de quem veste roupa branca. O médium passa a estar incluído nesta categoria a partir daquele momento. Em segundo lugar, comunicam-lhe que se vestir de branco subordina-o a uma hierarquia ritualmente sacralizada onde figuram os orixás/santos, as entidades espirituais, a mãe-de-santo e os chefes, aos quais se deve uma obediência e um respeito também sagrados. Também ser-lhe-á comunicado, verbalmente ou pelas práticas, que existe outra hierarquia, na base da qual está o médium quando começa a vestir roupa branca: a dos filhos-de-santo e médiuns de branco. Estas hierarquias, por um lado, possibilitam que os novos médiuns realizem efetivamente as tarefas que lhes são pedidas, e por outro lado, legitimam a idoneidade das pessoas que se encarregarão de sua ressocialização no templo. Finalmente, transmite-se indiretamente ao médium quando entra no templo o conceito de que existe uma relação direta entre matéria e espírito e que são interdependentes os cuidados de uma e outro.

A maior parte do conhecimento transmitido verbalmente aos médiuns, em conversas ou boletins escritos, está conformada pelas interpretações "oficiais" do ritual. Esta informação é transmitida na terminologia própria do catolicismo ou da linguagem científica. Praticamente os únicos rituais que são explicitados para os

médiuns são os rituais públicos da Umbanda. Somente mediante a participação ativa e a conseqüente interação com os filhos de santo é que o médium poderá aceder, lenta e gradualmente, ao conhecimento dos rituais do Batuque (ou da variante de Africanismo praticada naquele templo).

Nas explicações aos médiuns, as crenças e a liturgia próprias ao catolicismo já se dão por conhecidas, e é a partir deste conhecimento que se elaboram as explicações referentes à Umbanda, seja por assimilação ou por diferenciação. Por isso, o mais freqüentemente explicitado nestas ocasiões são aqueles aspectos do ritual que o diferenciam das práticas católicas.

Berger e Luckman (1972) assinalam que a conversão religiosa deve ser vista, diferentemente da socialização primária, como um problema de desmantelamento capaz de desintegrar a estrutura anterior da realidade subjetiva. A realidade antiga tornar-se-á reinterpretada dentro do aparato legitimador da nova realidade. Nos templos das religiões afro-brasileiras em Buenos Aires, o processo de "desmantelamento" do mundo anterior se produz como uma reinterpretação gradual. Terminologias e conceitos conhecidos, originários da linguagem científica e do catolicismo, são redefinidos e pouco a pouco inseridos em novas relações. Os "anjos", por exemplo, passam primeiro a constituir o "eu interior" dos indivíduos, afirmando-se que assumem forma ritual nos assentos. Os santos, por sua vez, são definidos como manifestações de Deus na natureza. Mais tarde, e somente se o médium interage com os filhos-de-santo e participa dos rituais, os termos "anjo" e "santo" são substituídos pela categoria mais ortodoxamente africana orixás.

A assistência obrigatória dos *médiuns de branco* às sessões e sua também freqüente consulta com *entidades espirituais* faz com que tenham nestas uma fé particular como guias para sua vida e como solucionadoras de problemas. Os médiuns que se limitam à presença obrigatória por ocasião das sessões, estes ouviram falar nos *orixás*, mas não percebem que estes tenham um papel tão importante em suas vidas quanto as *entidades* da Umbanda que *baixam* todas as sextasfeiras, em particular aquelas *incorporadas* pela *mãe* ou *pai-de-santo*.

Em razão da socialização formal de que é objeto, todo médium que permaneça o bastante em um templo chega a reinterpretar suas crenças religiosas católicas e a acrescentar outras crenças próprias da Umbanda, tais como os conceitos de limpeza ritual, energia, trabalho espiritual, abertura de caminhos, e certas entidades espirituais cultuadas nesta variante, como caboclos, pretos-velhos, oguns e exus. A freqüência de utilização destes conceitos para interpretar acontecimentos de sua vida fora do terreiro varia segundo o médium. No entanto, mais cedo ou mais tarde, quase todos carregam esta identidade para fora do templo, e de maneira aberta ou velada tentam ajudar seus familiares, amigos e companheiros de trabalho, e, por ocasião dos rituais, pedem às entidades da Umbanda que colaborem na solução dos problemas daquelas pessoas.

3) Adoção da identidade de filho da religião

A extensão da substituição pelo médium de suas crenças católicas e umbandistas por outras mais ortodoxamente africanas dependerá de sua participacão voluntária nos rituais não abertos ao público que se realizam no templo. Tais rituais têm em geral por finalidade renovar o axé, ou energia espiritual dos orixás assentados no terreiro. A participação em tais rituais coloca o médium que neles se interessa em contato informal com os filhos-de-santo e com a hierarquia do templo. É de tais conversas informais, e do contato com os elementos incluídos no ritual, que o médium poderá aceder ao conhecimento das crencas mais ortodoxamente africanas. Este conhecimento, que abrange um elenco complexo de cantos em idioma africano, elementos e ações rituais, animais, comidas e condimentos, oferendas materiais, cores, traços e atributos pessoais, órgãos e partes do corpo, e fenômenos naturais que caracterizam cada orixá, é o que separa, na terminologia dos filhos de santo, aqueles que "entendem" daqueles que "não entendem nada". O conhecimento de tal caracterização simbólica só pode ser obtido pelo médium mediante sua participação voluntária e contínua em atividades rituais não obrigatórias. Como a participação ativa em tais rituais é proibida para quem não passou por certos rituais iniciáticos, o médium interessado em frequentá-los deverá realizar tarefas de limpeza e assistência até passar por aquela iniciação.

Quanto mais o médium participar de tais tarefas não obrigatórias, mais rapidamente passará de uma cosmovisão umbandista a uma mais ortodoxamente africana, e mais rapidamente oferecer-lhe-ão a chance de passar pelo ritual do bori. Este ritual iniciático, que já implica em elementos mais ortodoxamente africanos, como o sacrifício de animais, as comidas de santo e os cantos em idioma africano, age como confirmação de sua inclusão na nova cosmovisão. Ao mesmo tempo, a decisão do médium de colaborar em rituais de assistência não obrigatória parece ser favorecida por algumas circunstâncias tais como: o estabelecimento de laços afetivos com a hierarquia do terreiro e com os filhos-de-santo; o interesse suscitado pela cosmovisão dos mesmos; o tempo livre disponível; o interesse em mudar a própria identidade pessoal tal como é definida subjetivamente; a insatisfação com a cosmovisão, a identidade pessoal subjetiva e os laços afetivos mantidos fora do templo, etc.

4) Adoção da identidade de filho de orixá

O ritual do *bori* coloca à disposição do indivíduo a possibilidade de uma modificação substancial na definição de sua identidade pessoal subjetiva. Neste ritual se confirma, por meios adivinhatórios, qual é seu "orixá de cabeça". O filho de religião não somente conhece então os rudimentos da classificação

africana do mundo e o conceito de axé e de sua renovação, como passa a ser filho de um orixá particular. Para o filho de religião que mantenha uma participação ativa nos rituais fechados ao público, tal identidade ser-lhe-á frequentemente reconfirmada pelos filhos de santo e pela hierarquia do templo. Estes dispor-se-ão a interpretar seus atos, as circunstâncias de sua vida, suas doenças, seus gostos, seus desejos e suas características físicas como resultado de sua relação particular com seu orixá de cabeça. Muitas vezes, irão cumprimentálo e chamá-lo com a saudação própria de seu orixá, ao invés de seu nome próprio. Para estes filhos de religião, a nova identidade como filhos de um orixá determinado será central, passando eles a reinterpretar todos os acontecimentos de sua vida, pretéritos ou atuais, em relação com esta identidade. Ao mesmo tempo, o mundo social, natural e divino passará a ser cotidianamente percebido e interpretado como uma manifestação da ação dos orixás. Aqueles que, enquanto filhos de religião, continuam participando ativamente das atividades do templo vêem cada vez melhor definida sua própria identidade pessoal subjetiva como resultado de sua ligação com algum orixá em particular. Quanto mais ativa for sua participação nas atividades do templo, mais axé se considerará que utilizaram e mais rapidamente chegarão ao ritual iniciático seguinte. O assento de seu orixá confirmará e objetivizará então sua identidade como filho do mesmo.

A participação ativa e seguida no templo é a condição para que a nova identidade e o novo esquema interpretativo tenham uma estrutura de plausibilidade que os sustente e os mantenha¹⁷. É interessante assinalar que o fato de que a conversão permanece oculta para a maior parte das pessoas com as quais os filhos-de-santo interagem fora do templo cria uma distância subietiva importante entre eles. O convertido, ao mesmo tempo que interage fora do terreiro como qualquer pessoa, interpreta secretamente sua própria identidade pessoal como a de filho de um determinado orixá, e atribui secretamente à pessoa com a qual interage uma identidade formulada nos mesmos termos. Rompe-se assim uma premissa básica da interação: de que quando interagimos com outros supomos que nossos atos e nossas palavras são por eles interpretados com o mesmo significado que nós mesmos lhes atribuímos. Mais tarde, as únicas pessoas com as quais a suposição valerá serão outros filhos-de-santo. Assim, se na prática os convertidos não se isolam do mundo exterior ao terreiro, o contrário ocorre-lhes do ponto de vista subjetivo. Interagem com outros, mas com a convicção de que eles não entendem do mesmo modo o conteúdo da interação. A ilusão da comunicação rompe-se com aqueles que não compartilham seu mundo de significados. Ao mesmo tempo, os laços afetivos estabelecidos dentro do templo investem-se de uma importância correlativa à ruptura vivida com o mundo exterior. As pessoas do templo são as únicas que compartilham da mesma visão do mundo e, para o convertido, as únicas nas quais a identidade pessoal objetiva do indivíduo coincide com a identidade subjetiva. Estes relacionamentos passam a ser os únicos verdadeiramente "íntimos", em que o núcleo central da identidade pessoal subjetiva se desdobra nas identidades sociais manifestas.

4. Conclusões

Em relação aos modelos que postulam etapas mais universais para conversão a novos movimentos religiosos (Lofland e Stark 1965, Gerlach e Hine 1970), o aporte mais relevante do processo de conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires é que uma perspectiva religiosa para solução de problemas pode ser construída depois do contato com o templo ou com o grupo religioso em questão — ao invés de constituir uma condição do pré-convertido antes do contato com o grupo. O consulente pode, e de fato geralmente o faz, freqüentar o templo como uma instância a mais de solução possível para seus problemas, ao mesmo tempo que tenta outros meios, médicos, psicológicos ou práticos.

Robert Balch (1980) assinala o erro no qual incorrem muitos autores ao suporem uma modificação nas crenças do indivíduo como passo inicial da conversão. O autor lembra que, quando a pessoa se associa a um culto religioso, primeiro muda seu comportamento adotando um papel novo. As mudanças podem ser dramáticas, mas não são necessariamente fundadas na convicção. Segundo o autor, a fé ilimitada do verdadeiro crente geralmente só se desenvolve depois de uma participação prolongada nas atividades diárias do culto. Ainda que concordemos em que a modificação nas crenças seja posterior à adesão ao que Balch chama de novo papel e nós chamamos de nova identidade social, isto não significa que a fé sem limites se desenvolva mais tarde, particularmente quando o grupo religioso oferece serviços mágicos. Segundo nossas observações, a fé sem limites é uma característica dos novos médiuns mais do que dos antigos filhos-de-santo. Os primeiros não baseiam sua fé no conhecimento das crenças e sim naquilo que segundo eles é o resultado destas crenças na ajuda mágica. A partir desta fé ilimitada surge a curiosidade pelo conhecimento das crenças.

Balch e Taylor (1977), Lynch (1977) e Greil e Rudy (1984) criticam a idéia de que os novos movimentos religiosos devam necessariamente portar uma visão do mundo estranha à visão do mundo que tem a sociedade, e também sugerem a existência de um meio social onde os pressupostos do movimento religioso fazem sentido. Na Argentina, este meio social revela-se caracterizado pela religiosidade popular, cuja lógica religiosa é bastante próxima da umbandista. O processo de conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires indica que é possível o crescimento de um novo movimento religioso com uma visão do mundo bastante afastada daquela sustentada pela sociedade quando este movimento possui instâncias de tradução — verbal e simbólica — que possibilitem sua compreensão gradual por

aqueles que dele se aproximem. A Umbanda constitui tal instância de tradução para as religiões afro-brasileiras mais ortodoxas, como o Batuque e o Candomblé. Como a nova cosmovisão se distancia consideravelmente das cosmovisões preexistentes na sociedade, o processo de conversão é particularmente paulatino e lento, já que a apresentação dos fatos e interpretações mais notadamente diferentes daquilo que se conhecia anteriormente é adiada até que o indivíduo esteja suficientemente integrado no novo grupo para garantir sua permanência (Downton 1980).

As experiências não explicadas pelo conhecimento ordinário e os estados alterados de consciência parecem facilitar e ajudar a sustentar a conversão (Snow e Machalek 1984). No caso das religiões afro-brasileiras, tais experiências não comuns incluem os estados alterados de consciência como o transe de possessão; ocorrências mágicas como a cura religiosa e o conhecimento não ordinário da profecia e da revelação.

O processo de conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires parece apoiar as hipóteses e os modelos que postulam o enfraquecimento dos laços afetivos fora do grupo e a experiência de um período crítico na vida como fatores que facilitam a conversão (Lofland e Stark 1965; Bankston, Forsyth e Floyd 1981). Estes fatores parecem agir através de um aumento do interesse e do tempo dedicados à convivência com o grupo religioso e às oportunidades de adquirir sua cosmovisão.

Devemos assinalar a adequação do modelo de Camargo (1961) para a conversão à Umbanda aos dados obtidos em Buenos Aires. O autor dizia que a conversão implica em quatro etapas sucessivas: um problema emocional original, de "desajuste" no sentido mais amplo da palavra; uma etapa de "provação" onde o numinoso aparece de modo irrefutável; a subsegüente reinterpretação das peripécias e acidentes da vida como sinais da própria mediunidade; e, finalmente, a lenta internalização da nova orientação religiosa. Em Buenos Aires, enquanto as duas primeiras etapas estão presentes na passagem do indivíduo a médium (umbandista); as duas seguintes corresponderiam à passagem de médium a filho-de-santo (do Batuque ou Africanismo). Dada a semelhança entre o modelo proposto por Camargo e nossa descrição do processo de conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires, podemos supor que tal descrição poderia ser adequada para os templos brasileiros que praticam conjuntamente uma variante sincrética e uma variante ortodoxa. Dada a escassez de trabalhos que levem em conta o processo de adoção destas religiões no Brasil, tal suposição só poderia ser comprovada por futuras pesquisas empíricas.

Tradução: Henry Decoster Revisão: Emerson Giumbelli

Bibliografia

- BALCH, Robert. 1980. "Looking behind the scenes in a religious cult: implications for the study of conversion". Sociological Analysis 2(41): 137-143.
- BALCH, Robert e TAYLOR, David. 1977. "Seekers and saucers: the role of the cultic milieu in joining an UFO cult". American Behavioral Scientist 20: 839-860.
- BANKSTON, W., FORSYTH, C. e FLOYD, H. 1981. "Toward a general model of radical conversion". Qualitative Sociology 4: 279-97.
- BASTIDE, Roger. 1978. The African religions of Brazil. Maryland: John Hopkins University Press. BERGER, Peter e LUCKMAN, Thomas. 1972. La construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrortu.
- BROWN, Diana. 1986. Umbanda: religion and politics in urban Brazil. Ann Arbor: UMI Research Press.
- BROWN, Diana. 1987. "Religion, class and context: continuities and discontinuities in Brazilian Umbanda". American Ethnologist 14(1): 73-93.
- BURKE, Peter. 1980. "The self: measurement requirement from an interactionist perspective". Social Psychology Quarterly 43: 18-29.
- CAMARGO, Cândido P. F. de. 1961. Kardecismo e Umbanda. São Paulo: Pioneira.
- CAROZZI, María Julia. 1992. La conversión a la Umbanda en el Gran Buenos Aires. Conicet: Informe Final no publicado.
- CAROZZI, María Julia. 1993a. "Consultando a una mãe de santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico". Revista de Investigaciones Folklóricas (UBA) 8: 68-79.
- CAROZZI, María Julia. 1993b. "Contribuciones del estudio de los nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión: una evaluación crítica". In: Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales, vol I. A. Frigerio, compilador. Buenos Aires: CEAL.
- CAROZZI, María Julia. 1994. "Tendências no estudo dos novos movimentos religiosos na América: os últimos 20 anos". Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais (ANPOCS) 37: 61-78.
- CAROZZI, María Julia e FRIGERIO, Alejandro. 1992. "Mamãe Oxum y la Madre María: santos, curanderos y religiones afro-brasileñas en Argentina". Afro- Asia (CEAO/UFBA) 15: 71-85.
- CAROZZI, María Julia e FRIGERIO, Alejandro. 1994. "Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos". In: Frigerio e Carozzi (orgs.). El estudio científico de la religión a fines del siglo XX. Buenos Aires: CEAL.
- CISNEROS LOPEZ, Mariel. 1995. "Quien contó a los Umbandistas?". Sociedad y Religión 13: 127-150.
- CORRÊA, Norton. 1992. O Batuque do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Ed. UFRGS.
- DOWNTON, James. 1980. "An evolutionary theory of spiritual conversion and commitment: the case of the Divine Light Mission". Journal for the Scientific Study of Religion 19 (4): 381-396.
- FRIGERIO, Alejandro. 1989. With the Banner of Oxala: social construction and maintenance of reality in Afro-Brazilian religions in Argentina. Los Angeles: Tese de Doutorado. Depto. de Antropologia, Universidade da Califórnia.
- FRIGERIO, Alejandro. 1990a. "Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso". Comunicações do ISER 35: 52-63.
- FRIGERIO, Alejandro. 1990b. "Nuevos movimientos religiosos y medios de comunicación: La imagen de la Umbanda en Argentina". Sociedad y Religión 8: 69-84.
- FRIGERIO, Alejandro. 1991. "'La Umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres':

- estrategias ante la estigmatización de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires". Revista de Antropología 10: 22-33.
- FRIGERIO, Alejandro. 1993a. "Perspectivas actuales sobre conversión, deconversión y 'lavado de cerebros'".
 In: A. Frigerio (org.) Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales, vol I. Buenos Aires: CEAL.
- FRIGERIO, Alejandro. 1993b. "La invasión de las sectas': el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina". Sociedad y Religión 10/11: 24-51.
- FRIGERIO, Alejandro. 1993c. "De la Umbanda al Africanismo: identificación étnica y nacional en las religiones afrobrasileñas en Argentina". In: Fonseca, C. (org.). Fronteiras da cultura. Porto Alegre: Ed. UFRGS.
- FRIGERIO, Alejandro. 1996. "La evolución de la controversia sobre la Umbanda en Argentina (1985-1995): De la acomodación a la problematización". Trabalho apresentado no XX Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, Minas Gerais.
- FRIGERIO, Alejandro. 1997a. "El rol de la 'escuela uruguaya' en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina". In: Renzo Pi Hugarte y Mariel Cisneros López (orgs). Las religiones afrobrasileñas en el Uruguay. Montevideo, no prelo.
- FRIGERIO, Alejandro. 1997b. "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur". In: Oro e Steil (orgs.). Religião e Globalização. Petrópolis: Vozes, no prelo.
- FRIGERIO, Alejandro e CAROZZI, María Julia. 1993. "Las religiones afrobrasileñas en Argentina". Cademos de Antropología (UFRGS) 10: 39-68.
- GERLACH, Luther e HINE, Virginia. 1970. People, power and change. Indiannapolis: Bobbs-Merril. GOLDMAN, Marcio. 1985. "A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé". Religião e Sociedade 12(1): 22-55.
- GREIL, Arthur e RUDY, David. 1984. "What have we learned from process models of conversion? An examination of ten studies". Sociological Focus 17 (4):306-23.
- HEIRICH, Max. 1977. "A change of heart: a test of some widely held theories about religious conversion". American Journal of Sociology 83(3): 653-680.
- PI HUGARTE, Renzo. 1993a. "Las religiones afro-brasileñas en el Uruguay". Cademos de Antropología 10: 69-81.
- PI HUGARTE, Renzo. 1993b. "Permeabilidad y dinámica de las fronteras culturales: Umbanda y Pentecostalismo en el Uruguay". In: Fonseca, C (org.). Fronteiras da cultura. Porto Alegre: Ed. UFRGS.
- LOFLAND, John e STARK, Rodney. 1965. "Becoming a world-saver". American Sociological Review 30:862-874.
- LYNCH, Frederick. 1977. "Towards a theory of conversion and commitment to the occult". American Behavioral Scientist 20(6): 887-908.
- MONTERO, Paula e ORTIZ, Renato. 1976. "Contribuição para um estudo quantitativo da religião umbandista". Ciência e Cultura 28(4): 407-416.
- ORO, Ari Pedro. 1988. "Negros e brancos nas religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul". Comunicações do ISER 28: 33- 54.
- ORO, Ari Pedro. 1993 (org.) As religiões afro-brasileiras no Cone Sul. (Cadernos de Antropologia 10). Porto Alegre: Ed. UFRGS.
- ORO, Ari Pedro. 1994 (org.) As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Ed. UFRGS.
- ORTIZ, Renato. 1978. A morte branca do feiticeiro negro. Petrópolis: Vozes.
- PALLAVICINO, María. 1987. Umbanda: religiosidad afrobrasileña en Montevideo. Montevideo: edición de la autora.
- PRANDI, Reginaldo e GONÇALVES, Vagner. 1991. "Axé São Paulo". In: Moura, C.M. (org.). Meu

sinal está no teu corpo. São Paulo: EDICON/EDUSP.

RICHARDSON, James. 1980. "Conversion careers". Society 17: 47-50.

RICHARDSON, James. 1985. "The active vs. passive convert: paradigm conflict in conversion/ recruitment research". Journal for the Scientific Stucy of Religion 24(2): 163-179.

ROBBINS, Thomas. 1991. Cults converts and charisma. Beverly Hills (CA): Sage.

SNOW, D. e MACHALEK, R. 1984. "The sociology of conversion". Annual Review of Sociology 10: 167-190.

SNOW, D. e PHILIPS, C. 1980. "The Lofland-Stark conversion model: a critical reassesment". Social Problems 27(4):430-447.

Notas

- Os dados sobre os quais se baseia este trabalho provêm da observação participante realizada em 1985-87 e 1989-91 em quatro templos de Umbanda/Africanismo; de entrevistas com 6 mães e pais-de-santo e de 392 questionários aplicados em três destes templos e em dois congressos realizados pelos praticantes da religião em Buenos Aires. O trabalho de campo efetuou-se graças a bolsas do CONICET (Argentina), do Departamento de Antropologia e do Centro de Estudos Afro-Americanos da Universidade da Califórnia, em Los Angeles. A redação final deste artigo foi possível graças a um auxílio da Fundação Antorchas.
- ² É muito difícil determinar o número de praticantes das diversas religiões no país. No Registro Nacional de Cultos, no qual devem se inscrever as organizações religiosas não católicas, há mais de uma década que as maiores porcentagens de inscrições são de templos evangélicos/ pentecostais e de casas de religião afro-brasileira. Este modo de verificar o crescimento religioso, no entanto, é em especial limitante para o caso das religiões centralizadas: os Mórmons ou as Testemunhas de Jeová, por exemplo, têm uma única inscrição no registro apesar de possuírem centenas de unidades filiadas.
- ³ Frigerio (1993a), Carozzi (1994) e Carozzi e Frigerio (1994) oferecem um resumo mais detalhado dos estudos sobre conversão realizados principalmente nos Estados Unidos.
- ⁴ Brown (1986) apresenta uma resenha ilustrativa dos argumentos utilizados para interpretar a expansão da Umbanda no Brasil.
- O Batuque de Porto Alegre somente desde há pouco está recebendo a atenção merecida por parte dos estudiosos. Os trabalhos mais completos sobre o tema devem-se a Corrêa (1992) e Oro (1988, 1993, 1994).
- A maior parte de nossos informantes inseria a quimbanda (culto aos exus) dentro da Umbanda. Segundo a cosmovisão da religião na Argentina, existe uma escala astral composta por seres espirituais de diferentes graus de desenvolvimento e pureza espiritual: no topo se encontra Deus, em seguida os orixás africanos, mais abaixo os caboclos, depois os pretos-velhos e finalmente os exus. Todos estes seres são invocados em quase todos os templos em momentos diferentes da mesma prática religiosa (Frigerio 1989, 1990a).
- ⁷ As duas variantes que compõem a religião têm vantagens comparativas que justificam que

sejam praticadas de modo conjunto. Segundo os próprios praticantes, a prática da Umbanda permite fazer a caridade, torna possível a socialização dos médiuns e clientes, e facilita o desenvolvimento da mediunidade pelos primeiros. O Africanismo implica em um maior compromisso do indivíduo com *a religião*, possibilita um contato maior com seu Orixá pessoal, um maior desenvolvimento espiritual, e através do uso do sangue de animais sacrificados mobiliza mais *axé* ou energia espiritual, em benefício daqueles que se aproximam do templo à procura de ajuda (Frigerio 1990a). Como o crescimento das religiões afro-brasileiras na Argentina ocorre dentro de um contexto de forte estigmatização destas práticas (Frigerio 1990b, 1991, 1993b), seus praticantes tentam melhorar a imagem social de sua religião, identificando-a publicamente num primeiro momento com a Umbanda, e depois, a partir de 1990 aproximadamente, com o Africanismo (Frigerio 1993c, 1996, 1997b).

- Existem outras estimativas com números maiores. Considerando a quantidade de templos que abrem e fecham as portas, preferimos adotar um número mais moderado. Levando em conta as muitas pessoas que têm um altar em casa e dão consultas, o número seria maior; todavia não cremos que constituam casas de religião (ver o excelente trabalho de Cisneros López (1995) que verifica cuidadosamente as estatísticas de templos geralmente apresentados para o Uruguai, concluindo que estes números são exagerados). Desde o início dos anos 90, a Umbanda/Africanismo viu-se cada vez mais envolvida no estrondoso debate sobre a expansão das "seitas" no país (Frigerio 1993b) e sua imagem foi afetada negativamente. Ainda que o Estado a reconheça como religião, o estigma que a acompanha desde sua chegada aumentou consideravelmente desde 1992, depois de acusações (infundadas) de que um pai-de-santo teria sacrificado ritualmente uma menina. A controvérsia crescente na qual a religião está envolvida desde então parece haver influído na diminuição de seu ritmo de crescimento (Frigerio 1996).
- 9 A influência uruguaia no desenvolvimento da Umbanda e do Batuque na Argentina pode ter sido tão importante quanto a influência brasileira (Frigerio 1997a). Pi Hugare (1993a, 1993b) e Cisnero López (1995) apresentam as descrições mais completas sobre o desenvolvimento e a situação das religiões afro-brasileiras no Uruguai.
- 10 Em outro trabalho, apresentamos argumentos mais detalhados sobre a tese de que a expansão das religiões afro-brasileiras na Argentina pode ser explicada, pelo menos em parte, "pelo fato de que estas sintetizam e institucionalizam crenças e práticas religiosas previamente existentes nos meios populares... que não encontram um marco institucional no catolicismo oficial..." (Carozzi e Frigerio 1992:84). Brown (1987:84-85) apresenta argumento semelhante para explicar a aceitação da Umbanda pela classe média brasileira. Do mesmo modo, os pais batuqueiros descendentes de alemães ou de italianos, entrevistados por Oro, achavam que o catolicismo popular e sua nova religião "têm uma lógica estrutural análoga, uma concepção do religioso e uma relação com o sagrado que se assemelham em vários pontos" (Oro 1988:45).
- O total é superior a 100 porque 125 consulentes (35%) mencionaram mais de um problema como motivo de recurso ao templo.
- ¹² Quanto à proporção de freqüentadores a templos de Umbanda que se dedicam a ocupações não-manuais, os dados disponíveis para o Brasil são de 25,7% (Montero e Ortiz 1976:413) e 31,26% (Brown 1986:128); para o Uruguai, 19,5% (Pallavicino 1987:88). Nossos dados

indicam 48,7% dos assistentes em Buenos Aires empregados no setor não-manual e somente 13% em setores manuais (outros 36% são constituídos por donas de casa, estudantes e religiosos). Quanto ao nível de educação, Brown aponta que 56,3% dos entrevistados no Rio de Janeiro tinham educação primária, 35,4% educação secundária e 8,2% educação superior (Brown 1986:130). Pallavicino (1987:87) oferece os seguintes números para o Uruguai: 65,4% com educação primária, 26,3% com educação secundária e 8,3% com nível superior ainda que incompleto. Nossos dados para Argentina dão uma porcentagem mais baixa de pessoas que têm apenas educação primária: 33,42%, enquanto aqueles que chegaram ao nível secundário (mesmo incompleto) é maior e chega a quase metade (47%) da amostragem. Aqueles que têm educação superior, ainda que incompleta, somam 16% (Frigerio e Carozzi 1993).

- Existe geralmente uma rotatividade muito alta de consulentes, e, portanto, o conjunto inclui a todo momento uma porcentagem considerável de recém-chegados, atingindo em alguns templos perto de 50% (Frigerio 1989, Carozzi 1992).
- ¹⁴ Carozzi (1993a) desenvolve com maior profundidade o processo de construção social do efeito mágico.
- 15 Uma porcentagem relativamente ampla de consulentes que afirma continuar sendo católica mas agora crê na Umbanda parece indicar a possibilidade de "somar" a crença na Umbanda às crenças católicas, sem por isso abandoná-las. Isto parece remeter ao mesmo tempo à capacidade multiplicadora de crenças e práticas que abriga o catolicismo popular, e à não exigência da conversão presente na Umbanda. Com efeito, uma grande parte do ritual público da Umbanda faz referência a santos católicos, enquanto na consulta se utilizam conceitos aceitos pelo catolicismo, como santos, Deus, a fé e o anjo da guarda. Somente depois de um prazo prolongado de permanência no templo serão paulatinamente introduzidos outros conceitos, como os orixás, assentos, comidas de santo, oferendas de animais, etc. No entanto, diferentemente do que acontece no Brasil, depois que alguém veste roupa branca (passa a integrar o grupo de médiuns de um templo) e é batizado na Umbanda, já não se considera católico.
- Um novo mundo abre suas portas ao médium: uma nova identidade, com novos laços afetivos, um novo grupo de referência, novas crenças, novos parâmetros de valoração, uma nova hierarquia e uma nova carreira ou futuro possíveis. A atração exercida por este novo mundo será a contrapartida do desconforto com a antiga identidade, os antigos laços afetivos, os antigos grupos de referência, as antigas crenças e parâmetros de valoração.
- ¹⁷ Diferentemente de outros autores (Goldman 1985), e de acordo com a perspectiva interacionista simbólica que adotamos, enfatizamos neste trabalho a importância da *interação cotidiana* dos filhos-de-santo com seus outros significantes o pai-de-santo e outros filhos-de-santo —, e não somente a importância dos rituais iniciáticos pelos quais passam.

María Julia Carozzi

Doutora em Antropologia pela Universidade da Califórnia, Los Angeles. Atualmente é docente no Mestrado em Sociologia da Universidade Católica Argentina, Buenos Aires. Realizou pesquisas sobre interação interétnica, novos movimentos religiosos, religiões afro-brasileiras e *new* age na Argentina. É autora de dois livros e de diversos artigos publicados em coletâneas e periódicos na Argentina e no Brasil.

Alejandro Frigerio

Doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia, Los Angeles. Atualmente, é professor no curso de Sociologia na Universidade Católica Argentina, Buenos Aires, além de pesquisador do CONICET (Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas). É editor associado da Revista Sociedad y Religión. Editou quatro coletâneas sobre novos movimentos religiosos publicadas na Argentina: Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales; Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur; El Pentecostalismo en Argentina e El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX (com M. J. Carozzi). Publicou vários artigos sobre religiões afro-brasileiras, novos movimentos religiosos e a controvérsia sobre "seitas" em periódicos da Argentina, Brasil e Estados Unidos.



NTRE O ESPIRITISMO E AS PARACIÊNCIAS: O CASO DA PROJECIOLOGIA E A EXPERIÊNCIA FORA DO CORPO¹

Anthony D'Andrea

"You may say I have lost my faith in Science, you may say I have lost my faith in the Holy Church, but if I ever loose my faith in you..." - Sting, 1995.

1. Introdução: Paraciências, Cultura Psicológica e Espiritismo

A realidade contemporânea das grandes cidades mundiais indica uma profusão crescente de grupos de acento religioso, que, no entanto, apresentam perfil sóciocultural original e distinto dos verificados em religiões tradicionais. Este fenômeno corresponde ao advento de "religiosidades pós-tradicionais", relacionáveis ao que vem sendo convencionado como uma "nova consciência religiosa" (D'Andrea 1996, Soares 1989, Bellah 1970)². O "novo" refere-se a recombinações de crenças, práticas e objetos culturais, que, não obstante a possível antigüidade, adquirem sentidos inéditos ao serem apropriados, em especial, por segmentos médios e urbanos da população ocidental. Relacionado a isto, o "pós-tradicional" refere-se à psicologização³ e à reflexividade⁴ crescentes da cultura contemporânea, que, no campo religioso, apontam para sua destradicionalização e privatização e para a transformação de sua natureza interna (Heelas 1996, 1993; Luckmann 1991, 1992; Bellah 1985, 1970).

Distintas abordagens sobre os novos movimentos religiosos, (res) surgidos no Ocidente a partir da década de 70, constatam uma série de fatores sócioculturais e históricos que convergem para este processo⁵. O ponto é que tanto os sucessos quanto os fracassos da civilização ocidental moderna, não só não anularam, como, principalmente, incentivaram as demandas individuais por um sentido totalizante e autônomo de vida e uma experimentação intensificada com o transcendente. Mas as igrejas tradicionais, não tendo condições de atendê-las, abriram espaço para a expansão de novas formas de religiosidade. Os sintomas desta crise de significado se tornaram mais agudos e explícitos com o movimento contracultural dos anos 60, cuja postura crítica e reflexiva se ligou ao esgotamento da legitimidade das crenças no individualismo utilitário e na tradição bíblica — ou seja, na felicidade decorrente de uma suposta abundância material infinita ou na salvação extra-mundana (ver Bellah 1979).

O movimento New Age, por sua vez, é uma das manifestações mais contundentes destas recentes transformações culturais e religiosas. Não obstante a grande diversidade de vertentes que comporta (espiritualistas, seculares e paracientíficas), dois objetivos básicos são verificados: o auto-cultivo do *self* e a entrada global numa nova etapa da existência humana, cujas estratégias interpretativas e de implementação, entretanto, variam enormemente (D'Andrea 1996, Heelas 1996, Mills 1994). As paraciências, por sua vez, constituem um campo próprio, também internamente diferenciado, composto por fronteiras internas mais ou menos nítidas. Encontram-se em gradual ascensão desde os anos 70, incluindo sistemas diversos como a astrologia, a parapsicologia, a ufologia, a tarologia, a quirologia, a homeopatia, a acupuntura, a radiestesia, dentre outros:

"A noção de paraciência designa um conjunto diversificado de práticas e doutrinas rejeitadas pelas confissões dominantes e pela ciência oficial. Intimamente ligadas ao ocultismo pelo funcionamento lógico e pela visão de mundo, dele se distinguem pela reivindicação de um status de ciência e pela busca de legitimidade através da ciência. (...) Pela ambigüidade, tende a desfazer os limites institucionais da prática científica, evocando um região imprecisa entre saber e ciência." (Chevalier 1986: 205).

Neste sentido, as paraciências expressam agudamente uma série de tensões da modernidade, justamente por se encontrarem entre duas perspectivas de mundo, a científica secularizante e a religiosa totalizante (Menezes 1990, Boy e Michelat 1986). E não só se situam entre ambas, como também procuram sintetizá-las, na reunião entre "ciência" e "espiritualidade", o que também é um dos objetivos do movimento New Age (D'Andrea 1996, Mills 1994, Hess 1993).

Deve-se ressaltar que, "do ponto de vista paracientífico", muitos destes gru-

pos procuram constituir sua identidade por oposição ao que designam por "religião". Em outros termos, valorizam elementos ligados a uma perspectiva científica de mundo, como o exercício da razão (e outros atributos psicológicos, como a intuição), métodos experimentais lógicos e argumentações referenciadas empiricamente (ou "extra-empiricamente"). Entretanto, as paraciências mantêm relação ambígua com a ciência "oficial" ou "ortodoxa": por um lado, necessidade de legitimação, por outro, o projeto de se constituírem num "novo paradigma" ("holístico", "cósmico", "conscienciológico", "sutil"), denunciando a obsolescência daquela.

Em sentido análogo, há outra forte tensão interna (não contraditória em si) ao campo paracientífico, pois se, por um lado, seus membros tendem a rejeitar a postura religiosa tradicional, por outro, há em certos casos a efetiva elaboração de cosmologias totalizantes, que podem conferir um sentido de vida significativo aos indivíduos. Tal processo converge para o advento dos "grupos para o desenvolvimento humano", de base psicológica e alternativa, distintos estruturalmente dos estritamente religiosos (Bellah 1985 e 1979). Em alguns casos, a adesão a estas visões de mundo adquire caráter de "conversão" (ou "alternação" como sugere Berger), incluindo todo o processo de reconstrução *a posteriori* da identidade pessoal, mas agora em moldes possivelmente reflexivistas e psicologizantes, o que marca uma descontinuidade fundamental em relação a padrões de orientação e conduta fixados em bases tradicionais.

Dentro do contexto brasileiro, e dos propósitos deste artigo, será abordado o caso da Projeciologia. Sua análise requer a abertura de três frentes, distintas mas complementares. Inicialmente, o grupo apresenta nexos históricos e culturais com o Espiritismo, com o qual rompe. Além disso, a análise deve considerar a expansão paralela das paraciências, em estreito contato com o movimento New Age e sua religiosidade típica (o misticismo reflexivo). E na terceira frente, deve ser considerado o campo das práticas psicológicas, especialmente as ligadas ao "complexo alternativo", dentro do contexto da era pós-psicanalítica e da difusão de uma ideologia psicologizante — a cultura psi — no seio das classes médias urbanas (Russo 1993).

As religiões mediúnicas, por sua vez, designam traço marcante da cultura brasileira: a crença generalizada em entidades sobrenaturais (Velho 1994: 54). Particularmente, não obstante as possíveis ressalvas quanto a cenários sócio-econômicos e análises prospectivas, se os níveis de escolaridade, renda e *gentrificação*⁶ se elevarem para parcelas significativas da população brasileira, é possível que o Espiritismo (e formações sincréticas a ele relacionadas) apresente possibilidades de crescimento relativo a longo prazo. Como se sabe, as variáveis renda e escolaridade⁷, associadas ao estilo de vida de classe média urbana, são característicos do espírita kardecista (Giumbelli 1995, Prandi e Pierucci 1994)⁸, e, mais ainda, do New Ager.

O Espiritismo, entretanto, ao mesmo tempo em que se expande, passa por um significativo processo de fragmentação. Esta ocorre em função da expansão do movimento New Age e suas vertentes paracientíficas, como a Projeciologia, a Parapsicologia (Hess 1993) e a Astrologia (Vilhena 1986); da proliferação de grupos sincréticos-populares, como a Umbanda Esotérica e o Vale do Amanhecer (Galinkin 1992); e de centros espíritas que se distanciam das orientações doutrinárias da Federação Espírita Brasileira e se umbandizam (Giumbelli 1995, Almeida 1993, Droogers 1992, Warren 1968). Duas causas identificáveis desta fragmentação repousam na maior abertura ao pluralismo multicultural em espaços urbanos, e na expansão da reflexividade moderna, que promove a autonomização crescente e problematizante das decisões pessoais, relacionada à ruptura com a tradição. Portanto, é na dinâmica da cultura contemporânea, e seus efeitos sobre o campo religioso, que se torna fundamental perceber a posição e o significado de novos movimentos e sistemas no cenário brasileiro e internacional.

Contudo, são escassas e imprecisas as referências de cientistas sociais, no Brasil, sobre o movimento New Age e as paraciências (Amaral 1996, D'Andrea 1996, Heelas e Amaral 1994, Menezes 1990). E isso certamente inclui o caso mais específico da Projeciologia. A organização institucional desta foi classificada, dentro de esquema tipológico, enquanto "centro especializado", "voltado para a pesquisa e ensino de temas esotéricos, treinamento e/ou aplicação de técnicas específicas." (Magnani 1994: 8-9). Sobre o sistema simbólico, a Projeciologia foi apontada como forma de "indigenização" da New Age no Brasil, se caracterizando como "uma nova organização que funde temas New Age com versões brasileiras de desenvolvimento de eficácia psicológica." (Heelas e Amaral 1994: 180). Sobre seu líder, Waldo Vieira, foi destacado como "intelectual espírita" que "compilou uma massiva bibliografia anotada sobre 'projeciologia", cujo esforço "expressa a crença espírita de que estas experiências [projeção astral] não são puramente subjetivas; ao invés disso, o perispírito e o espírito realmente deixam o corpo." (Hess 1987: 79). E é só. São análises direcionadas por outros objetivos, cujas algumas das lacunas sobre Projeciologia, paraciências e o "pós-tradicional" se procurará cobrir.

Os objetivos deste estudo, portanto, compreendem as seguintes questões específicas: a) como a noção de pessoa elaborada por um grupo social contribui para a compreensão de sua cosmologia (sendo este estudo, portanto, além de uma pesquisa empírica, um exercício metodológico); b) como tal noção pode ser situada como elemento estratégico de um debate entre diferentes discursos; e c) estes dois objetivos se ligam à intenção subjacente de relacionar as evidências deste caso com processos sociais mais amplos, através de um quadro de referências teóricas, a ser problematizado ou confirmado.

É a partir desta contextualização teórico-empírica que se passa agora a uma síntese etnográfica do grupo projeciológico, que engloba o Instituto Internacional de Projeciologia e Conscienciologia (IIPC), seus integrantes e Waldo Vieira, pre-

sidente da organização e sistematizador da Projeciologia, além de ex-liderança kardecista (nos anos 50-60). Nas partes seguintes, será identificada a noção de pessoa projeciológica oriunda de um estado alterado da consciência, denominado de "experiência fora do corpo" (EFC) ou "projeção". A partir de então, se delineará o debate Projeciologia-Espiritismo-Ciências. Finalmente, tal noção de pessoa será relacionada a processos mais largos de nossa sociedade, como o individualismo e a reflexividade.

As descrições, aqui resumidas, compreendem e resgatam observações iniciadas em 1986 (ou seja, previamente à criação do IIPC), totalizando mais de 120 palestras proferidas por W. Vieira (cerca de 580 horas), mais a participação como aluno nos cursos do IIPC (cerca de 90 horas), bem como eventuais encontros, reuniões e conversas particulares com o presidente, diretores, professores, colaboradores e inversores da organização, além de outros freqüentadores, exfreqüentadores e ex-colaboradores — os "dissidentes" ou *outsiders*. Ademais, foi utilizada a literatura projeciológica e de outros sistemas (Espiritismo, New Age, Medicina, Parapsicologia), bem como aproveitadas observações pessoais neste e noutros grupos New Age e espíritas, e um questionário aplicado ao grupo jovem do IIPC. Destes meios, se procurou identificar aspectos para um perfil sóciocultural do projeciólogo e seu sistema de práticas e representações.

2. A instituição: Societas e Comunitas Instituto Internacional de Projeciologia e Conscienciologia¹⁰

O Instituto Internacional de Projeciologia e Conscienciologia (IIPC), fundado no Rio de Janeiro em 1988, é uma organização com finalidades de pesquisa e ensino da Projeciologia e da Conscienciologia. Como descrito por um de seus fundadores, em artigo publicado numa revista New Age norte-americana: "O IIPC é uma organização privada sem fins lucrativos, independente, criada por indivíduos que decidiram formalizar suas experiências e descobertas no campo parapsíquico" (Alegretti 1995: 21).

A Projeciologia foi formalizada em 1986, pelo seu sistematizador W. Vieira, através do tratado de mais de 900 páginas *Projeciologia: panorama das experiências da consciência fora do corpo humano*, sendo autodefinida como uma "ciência que estuda os fenômenos conscienciais e energéticos para fora dos limites do corpo físico". A Conscienciologia é mais recente, formalizada em 1994 através do livro 700 *Experimentos da Conscienciologia*, e se define como o "estudo da consciência em uma abordagem integral, holossomática, multidimensional, bioenergética, projetiva, autoconsciente e cosmoética" (Vieira 1994b: 11). Esta é atualmente preferida pelos projeciólogos e considerada mais ampla que a Projeciologia¹¹, constituindo o que chamam de "paradigma conscienciológico". Ambas compartilham os mesmos pressupostos, métodos e filosofia, sendo por isso consideráveis, inclusive para fins de

análise cosmológica, como componentes de um mesmo sistema (ou paradigma). Como será melhor visto, a *projetabilidade* (capacidade de "sair do corpo") é a principal categoria estruturante desse sistema simbólico, ainda que não exclusivamente.

O grande objetivo institucional é o de elevar o grau de "lucidez extrafísica" da população (SBT 1991), hoje estimando-se em 1% o número de seres humanos que têm consciência de suas "projeções lúcidas". O grupo afirma que a vivência desta "multidimensionalidade", com "racionalidade lógica" e "cosmoética", traz grandes benefícios para o indivíduo, que passaria a evoluir mais rápida e intensamente.

Sua estrutura organizacional é complexa e altamente departamentalizada. A matriz encabeça uma rede de "filiadas" e "núcleos" em expansão contínua pelo Brasil e exterior (cabendo destacar as atuais filiadas de Nova Iorque, Orlando, Buenos Aires, Lisboa, Londres, Ottawa, Caracas...), bem como o Centro de Altos Estudos da Consciência e um Condomínio Conscienciológico (ambos em fase de construção) em Foz do Iguaçu (dados de dezembro de 1996).

A adoção do estilo administrativo burocrático-formal, no sentido weberiano do termo, além dos ganhos em eficiência, está muito de acordo com seu ideário simbólico: o de demonstrar a "racionalidade" de seu funcionamento, a busca pela eficiência e o profissionalismo, discurso este que deve atingir tanto aos públicos internos, quanto externos ao IIPC. Da mesma forma, sua ambiência física apresenta características também ligadas a este ideário: ser avançado¹², claro, saudável, funcional... causando, em muitos, uma boa impressão e bem-estar.

A remuneração financeira, entretanto, limita-se a um ou outro colaborador, quando indispensável. Como dizem, além das limitações econômicas do IIPC, o vínculo deve ser "consciencial" e não "material" (o que poderia "desvirtuar o holopensene do IIPC", termo a ser visto mais adiante, próximo da noção durkheimiana de consciência coletiva). Os cerca de quinhentos "colaboradores" e professores restantes dedicam parte de seu tempo semanal, variando conforme o caso. O aprofundamento desta questão pode revelar um sistema de compensações simbólicas para o colaborador, que dedica seu tempo (ou abre mão de salários maiores) em troca de bem-estar, status, ou, dentro de sua cosmovisão consciente, estar "agilizando sua evolutividade consciencial", especialmente através do auxílio de "consciex(es)" avançada(s), isto é, "consciências extrafísicas" (espíritos). Clifford Geertz afirma, em crítica a utilitaristas benthamianos, que o objetivo essencial da vida do indivíduo é a maximização do significado de sua existência (1989: 301). Se o código cultural ao qual os indivíduos se inscrevem indica que isso se faz através do dinheiro, se tornarão money seekers, se tal se faz através da busca espiritual, passarão a orar ou mentalizar.

Em 1996, a matriz do IIPC se transferiu do bairro da Glória para o de Ipanema, o que implicou uma ascensão sócio-geográfica, íntima e significativamen-

te relacionada ao seu ideário evolucionista: segundo o grupo, Ipanema apresenta, na média, melhores energias e condições evolutivas do que a decadente Glória¹³. Um painel de avisos sobre cursos, eventos, o logotipo característico (um boneco amarelo se projetando diagonalmente para cima a partir de um boneco preto em pé), na entrada, destaca frases da semana, e ressalta temas característicos como "conscientização", "lucidez", "crítica" e "evolução" (marcando alguns dos principais termos-chave para a compreensão do sistema). Também se vê o *slogan* principal, em português e inglês, muito repetido e apreciado: "Não acredite em nada. Nem mesmo no que lhe for dito aqui no Instituto. Experimente. Tenha suas próprias experiências."

É importante observar que esta frase exemplifica bem um traço marcante dos grupos paracientíficos: a valorização do empirismo (ainda que um "para-empirismo" de sustentação precária), em detrimento de orientações doutrinárias, tradicionais. Outra das crenças ¹⁴ fundamentais do ideário projeciológico (também comum a muitas paraciências) é a possibilidade de controle das "bioenergias", "paranormalidade" e "projetabilidade", através do uso intensivo de "técnicas" mentais racionalmente exercitadas.

Além do ensino, é importante notar que muitas atividades realizadas no IIPC têm sido direcionadas a seus próprios membros (colaboradores, pesquisadores e professores), ainda que se considere um grande volume de tarefas administrativas a serem executadas. Há "reuniões" freqüentes, "encontros" específicos diversos e dinâmicas de grupo. Todo esse conjunto de atividades comuns parece estar desempenhando importante papel na socialização intragrupal. Assim, ainda que seja uma organização societal, isto é, voltada para finalidades e objetivos externos (societas), o IIPC apresenta um forte traço comunalista, visando à criação de uma solidariedade específica e consistente (comunitas).

Neste sentido, o grupo costuma ressaltar, freqüentemente, a importância de se criar um "holopensene" ¹⁵ que seja de "alto nível consciencial", isto é, que facilite a acuidade mental, o auto-equilíbrio emocional, o desassédio extrafísico ¹⁶, propiciando assim melhores condições para a "evolução consciencial" (termo chave em sua cosmologia). Tal concepção nativa de holopensene seria a própria reificação do conceito durkheimiano de consciência coletiva, decorrente de laços de solidariedade mecânica. Mas também orgânica, já que cada indivíduo tem sua função.

Assim, ainda que a noção de indivíduo seja uma das idéias-força do imaginário projeciológico (mais até do que o corrente nas sociedades modernas), via representação de "consciência", o grupo costuma afirmar a necessidade de se ter clara a idéia de que a pessoa que atua no Instituto é uma "minipeça num maximecanismo" Esse "maximecanismo" seria uma hierarquia maior, notadamente "extrafísica" (espiritual), à qual o próprio IIPC faria parte, sendo por sua vez uma "peça". Estas representações evidenciam as proposições teóricas pós-dumontianas

de que mesmo a prevalência da "parte", ao contrário de erradicar o "todo", reivindica uma relação adequada com este.

Logo, pode-se perceber a correlação de duas redes ou hierarquias: a "extrafísica", composta pelos "amparadores" ("consciências extrafísicas" protetoras e atuantes no IIPC) e demais "consciexes"; e a outra, "intrafísica" (material, concreta) integrada pelo grupo de diretores, professores e colaboradores. Finalmente, é preciso mencionar a relação entre o plano das interações grupais e esta dupla hierarquia. Praticamente, todas as relações interpessoais e grupais, sejam do tipo conflituoso ou cooperativo, são processadas e resolvidas através da evocação de critérios e elementos componentes da rede "extrafísica" — energias, amparo, cosmoética... Estes símbolos e crenças são acionados também na dimensão micropolítica do grupo, como recurso de autoridade e tomada de decisões. Tratase, portanto, de uma organização complexa que funciona, obviamente, através de parâmetros econômicos, administrativos e científicos, "deste mundo"; mas sua dinâmica também se reporta (às vezes de forma tensa) a outros valores e critérios, não mais deste mundo: o "plano extrafísico" (ou "multidimensional" — para ser mais exato).

3. A liderança paracientífica: Razão e Carisma WALDO VIEIRA

Na história das ciências, observa-se que muitos saberes, no estágio crucial de suas fundações, foram instaurados por líderanças intelectuais peculiares, que apresentavam traços, aparentemente antagônicos, de razão e carisma. Assim, não obstante Newton, Freud, Comte e diversos outros founding fathers tivessem proposto — cada um à sua forma e dentro dos condicionantes de sua época — esquemas de pensamento que se pretendiam claramente definidos como meios de investigação científica, através de regras e princípios definidos, cada um desses nomes se delineou biograficamente por traços idiossincráticos e carismáticos em relação ao meio, resultando em posturas existenciais singulares. Contudo, assim que este pathos carismático se vai, com o seu líder, se estabelece o processo de rotinização e formalização daquele pensamento, o que abre espaço para padrões mais racionais (de adequação prevista e definida entre fins e meios) de pensamento e conduta. O advento da Projeciologia, mesmo que sob um contexto singular de estreito contato com o transcendente, pode demonstrar, quando cuidadosamente analisado, padrões similares de desenvolvimento de regras e valores¹⁸.

Ainda que o IIPC conte com "286 pesquisadores, 61 professores e mais de 19.000 alunos" (GRINVEX 1994: 2), a quase totalidade da produção literária projeciológica e conscienciológica tem-se dado através da figura de Waldo Vieira. Não há praticamente texto de outro projeciólogo que não se refira diretamente às suas obras. Poderiam ser conjugados diversos fatores para isso: desde o simples fato

da Projeciologia ter sido estruturada por ele até o ponto da formação de um "campo" (Bourdieu 1983), que tem como um dos bens a serem monopolizados o domínio intelectual sobre sua obra. Se é possível falar num campo projeciológico em formação, este é liderado por ele, independente de suas intenções ou vontade, o que se conjuga a certas "crenças coletivas" que, se contrariam a esfera "teológica" (a cosmovisão projeciológica), se revelam na dinâmica grupal: crenças no sentido que Marcel Mauss confere ao poder da magia, apresentando W. Vieira muitos traços do perfil do mago maussiano²⁰ (1974b: 57-60).

Trata-se de médico e parapsíquico, de dons e aparência peculiares²¹, conhecido nos meios espíritas e paracientíficos — além de experiente orador —, aspectos básicos que configuram uma personalidade carismática. Por mais de 30 anos segue investigando por conta própria a fenomenologia parapsíquica, estados alterados da consciência, especialmente a EFC, constituindo considerável biblioteca. É membro de duas das principais instituições parapsicológicas do planeta: a *American Society for Psychic Research* (EUA) e a *Society for Psychic Research* (RU), com as quais mantém relações amistosas.

A compreensão da trajetória e do pensamento do presidente do IIPC é central para o esclarecimento da natureza do sistema projeciológico e, ainda, do espírita (por comparação e contraste). É, em certa medida, como se a figura de W. Vieira mediunizasse, durkheimianamente, a dinâmica de uma realidade social morfológico-simbólica, em vias de divisão e rearticulação.

Sinteticamente, sua trajetória pessoal pode ser dividida em duas grandes fases: uma até o momento de ruptura com o Espiritismo kardecista (onde era expoente, em meados dos anos 60) e a outra após esse marco, quando se seculariza e passa a questionar veementemente a esfera religiosa. Esta segunda fase (pósruptura) também pode ser subdividida: uma etapa de cunho descritivista (sobre a fenomenologia extrafísica), que cronologicamente vai até a criação do IIPC, e outra, de cunho normativista ("moral", sobre a conduta individual), que gradualmente toma forma e força após a fundação do Instituto. Há de se notar que a "moralização" acentuada de seu discurso (ainda que ele sempre chame a atenção para a "lógica" e a "racionalidade" de suas afirmações, a serem "analisadas com espírito crítico") está provavelmente relacionada à expansão e à solidez gradual da Projeciologia, através da criação do IIPC e de um crescente número de adeptos. Este movimento significa, também, a marcação de diferenças em relação a sistemas concorrentes, especialmente o espírita e os paracientíficos, bem como, contrariamente aos seus interesses explícitos, um afastamento em relação ao projeto inicial de elaborar uma "ciência"22. Esta tensão também é percebida por parapsicólogos e outros agentes do campo paracientífico (o que será melhor tratado noutra seção).

Atualmente, W. Vieira vem restringindo suas atividades públicas, conforme novos professores vão sendo formados e ele avança em estudos particulares, hoje dedicados à Conscienciologia. Ao longo dos anos, a Projeciologia vem como que

sendo gradualmente deixada de lado, o que se percebe, por exemplo, através do discurso e das disposições grupais e da natureza da literatura interna.

Waldo Vieira e a maioria dos projeciólogos acreditam que a Projeciologia e o IIPC são hoje independentes de sua figura. A viabilidade e o crescimento da instituição e do sistema de idéias teriam assim se autonomizado. Contudo, ele é, pelo menos na atualidade, o autor hegemônico das obras projeciológicas e conscienciológicas, além de dispor de uma personalidade carismática. O grupo costuma dizer que essa confusão é aparente, coisa de desconhecedores; que outras disciplinas (hoje com o status de "ciência") já passaram por isso, ressaltando, por exemplo, o caso de Freud e a psicanálise. No entanto, é preciso se atentar para algumas sutilezas: o fascínio que as pessoas teriam por Freud não era da mesma natureza em relação à Vieira. Ambos, médicos, apresentaram novas visões de mundo. Mas Vieira, diferente de Freud, dispõe de "poderes sobrenaturais" que inevitavelmente surpreendem e despertam reações muito peculiares nas pessoas, e conferem uma legitimidade de natureza bem distinta ao seu discurso.

Parece haver, portanto, uma tensão entre as pretensões conscientes dos projeciólogos e conseqüências não intencionais e imprevistas. Isso significa que, mesmo que se considere a alternativa teórica de uma complementaridade (mais do que uma contradição) entre burocracia e carisma (que se rotiniza ao longo do tempo), há uma considerável divergência (*interna* ao próprio sistema) entre os objetivos de se estruturar uma ciência universal, institucionalizada racionalmente, e a viabilização desta por vias carismáticas, quase proféticas e avassaladoras.

4. O fenômeno: a "Projeção Consciente"

A maioria dos projeciólogos declara já ter passado pela experiência. Segundo levantamento pessoal feito entre 22 jovens atuantes no IIPC, 18 já se projetaram ou se projetam com freqüência. Nesse sentido todos os projeciólogos do IIPC se sentem no dever de serem também projetores, articulando "teoria e prática" (ou "teática").

A "projeção consciente" é fenômeno largamente conhecido nos meios paracientíficos, espíritas e New Age. É nesse sentido que Waldo Vieira se empreendeu num esforço nomotético de compilação das características e sinônimos que designariam o mesmo fenômeno: projeção consciencial, projeção astral, viagem astral, viagem espiritual, experiência fora do corpo (out-of-body experience), experiência da quase-morte (near-death experience), ecsomação, desdobramento lúcido, estado de descoincidência, saída em astral etc.. Cada grupo ou saber (religioso, alternativo, científico...) vai constituir, além do termo, uma atitude particular, um sentido distinto em relação à experiência. O que interessa neste estudo é a interpretação dada pelos projeciólogos, em função de sua novidade e contraste em

relação ao Espiritismo e outras perspectivas. Para isso, será necessário reconstituir a experiência, em bases fenomenológicas.

Não é preciso lembrar que o objetivo deste texto não é questionar a veracidade ou não da "projeção consciente", mas tão somente o de reconstituir sua representação e verificar: como constitui uma noção específica de pessoa, como interfere em predisposições pessoais culturalmente condicionadas, e como se relaciona com o desenvolvimento de fatos sociais, mormente, a constituição de identidades culturais relacionada a um debate que é contextualmente marcado.

A maioria dos relatos revela grande recorrência de dados, que independe da inscrição sóciocultural do indivíduo. São dados que se repetem mundial e historicamente, constituindo padrões definidos e coincidentes em larga medida com as sistematizações realizadas por médicos, psicólogos e psiquiatras estrangeiros (como Morse e Perry 1992, Groth-Marnat e Schumaker 1989, Roberts e Owen 1988, Greyson 1985, Gabbard e Twemlow 1981, Noyes Jr. 1980, Moody 1975).

A descrição projeciológica refere-se a um "ciclo projetivo", estruturado em

A descrição projeciológica refere-se a um "ciclo projetivo", estruturado em 5 fases. Nem todas são necessariamente percebidas, já que são freqüentes os blackouts conscienciais, ou seja, passagens que se ocultam na memória ou se perdem. A projeção ocorre quase sempre durante o sono, quando a pessoa tem a nítida sensação de estar fora do corpo. Segundo o projeciólogo, é experiência distinta do sonho, pois é autopersuasiva, e apresenta características próprias, podendo até ser comprovada empiricamente (a pessoa projetada observa algo em local distante, retorna ao corpo e confirma). A primeira fase (pré-projeção) se dá com a pessoa ainda acordada, quando há sensações fisiológicas e psicológicas singulares, geralmente agradáveis. A fase seguinte é a de exteriorização, nos instantes em que a consciência está saindo do corpo, e compreende sensações de descolamento e deslocamento da consciência em relação ao corpo físico.

A terceira fase é a da vivência extrafísica, muito importante e significativa para quem se projeta (e para os propósitos do texto). O indivíduo se apercebe flutuando fora do corpo. Às vezes, observa inusitadamente o corpo físico à distância, deitado, ocasionando um estranhamento sem precedentes. Pode-se deslocar para outros locais físicos e dimensões extrafísicas (inclusive o plano mental²³). Os contatos interconscienciais, com parentes ou amigos falecidos, por exemplo, são geralmente carregados de muita emoção, o que interrompe a experiência. A quarta fase é a de retorno, equivalendo-se à de exteriorização, e compreende o processo de recoincidência entre a consciência projetada e o corpo físico, quando então, ou se acorda e se lembra, ou, o mais comum, se dorme e se esquece da valiosa experiência.

A quinta e última fase é de suma importância, referindo-se às *repercussões* da EFC sobre a visão de mundo e a conduta do indivíduo. Inicialmente, há as "comprovações" de cunho parapsicológico, já mencionadas. Além disso, a observação do próprio corpo à distância gera sensações estranhas e impressionantes. É a

relativização absoluta do próprio ser, assemelhada ao choque cultural mais radical: a alteridade que passa a ser identificada e remetida à própria pessoa, rompendo-se com a auto-identidade forjada no cotidiano e com muitas das explicações científicas e religiosas socialmente difusas, estando além destas. O indivíduo estranha seu corpo e, como resolução dessa dissonância cognitiva, não o reconhece mais enquanto essência do ser, deslocada para um centro subjetivo (não material): a sua "consciência". O corpo passa a ser tão somente uma "base" para sua vida, agora "multidimensional". Outra repercussão é a perda do medo da morte, o que se faz através da relativização do corpo (agora visto enquanto máquina biológica) e do contato com falecidos, no plano extrafísico: no entanto, a perda desse medo, em geral, não vem acompanhada de atitudes inconseqüentes ou autodestrutivas²⁴.

Enfim, adotando-se a terminologia weberiana, a EFC geralmente leva a pessoa a uma orientação e a uma conduta de vida que não são mais voltadas para este mundo. Mudanças, muitas vezes dramáticas, se fazem no quadro cognitivo-comportamental do indivíduo, e em distintos graus: atividades cotidianas são invertidas em importância e repriorizadas. Valores se transformam. A pessoa se torna "mais universalista" e "menos religiosa" (Noyes 1980). Atividades mundanas perdem importância ao mesmo tempo em que se readquire um prazer especial pela vida. A vida tende a ganhar um sentido de caráter místico ou contemplativo, ou seja, o indivíduo se predispõe a um mergulho em si mesmo, em detrimento de um sentido de vida ascético, da ação voltada para a "conquista do mundo".

5. Noção de Pessoa: Projetabilidade, Holossoma e Evolução

Cada cultura apresenta uma noção própria de pessoa, entendida como a maneira pela qual o ser humano, indivíduo-empírico, é representado em uma dada sociedade. Assim, se o seu conteúdo é particular, variando conforme a cultura, a existência de representações sobre o ser humano é verificada universalmente (Geertz 1983:59, Mauss 1974:211). Ademais, ela compreende recurso metodológico apropriado para a compreensão de realidades culturais distintas. "O conceito de pessoa é, de fato, um veículo excelente para examinar toda a questão de como investigar a mente de outros povos." (Geertz 1983: 59).

Além de aspectos metodológicos, a noção de pessoa ganha importância ainda maior no caso da Projeciologia. O indivíduo é objeto de central atenção para o próprio grupo, o que se expressa de forma mais clara através de uma das derivações disciplinares: a Conscienciologia, ou seja, a consciência (o ego, revestido de corpos e atributos). As idéias de indivíduo e individualidade são altamente valorizadas pelo grupo, em detrimento de processos hierárquicos (mesmo que não totalmente ausentes) e dos que impliquem a possibilidade de anulação da individualidade, mesmo que temporária, como no caso do transe mediúnico e de efervescência coletiva e emocional.

Na Projeciologia, a noção de pessoa toma como elemento central o fenômeno da projeção da consciência. A projetabilidade é a capacidade do indivíduo sair de seu corpo, sendo uma categoria fundante do sistema, que interfere significativamente nas disposições grupais. Por um lado, por ser a projeção vista como a principal chave de acesso à "multidimensionalidade²⁵", e, por outro, por ser universal (fisiológica). E, assim sendo, segundo os projeciólogos, pessoas de outras culturas ou civilizações, que também se projetam, deverão elaborar uma representação sobre projeção que é encompassada e condicionada por outros aspectos sócioculturais, localizados e datados.

Noutro plano analítico, isso sugere que a representação da projeção poderia ser vista, simplificadamente, como a resultante de uma "experiência" mais um "contexto cultural específico". Obviamente, o reconhecimento de algo como "experiência" já é em si uma construção. Por outro lado, como dito, a "projeção" constitui, segundo os saberes médicos e (para)psicológicos, um estado alterado da consciência verificável nos mais distintos locais do planeta. Enfim, se por um lado a pretensão de universalidade dos saberes científicos ocidentais é apontada enquanto armadilha cultural, por outro, a existência de representações sobre a "projeção" talvez seja, de fato, tão universal quanto a noção de pessoa. Nesse sentido, parafraseando Geertz, a noção de projeção pode ser um veículo excelente para examinar a mente de outros povos...

Em amplo sentido histórico, a visão projeciológica é influenciada diretamente pela própria modernidade, através de alguns de seus valores máximos, como a crença na *evolução*, na *razão* e no *indivíduo*; também resulta da ascensão do modelo técno-científico, e particularmente a difusão de práticas e do discurso médico²⁶. Na especificidade brasileira, além da reprodução destes processos, ainda que semantizados particularmente (como, por exemplo, o caso da medicina, cujo *status* também se refere a seu caráter religioso-taumatúrgico — Damazio 1994), há que se destacar também a influência central do Espiritismo kardecista sobre o sistema projeciológico. A noção de pessoa na Projeciologia muito se assemelha à elaborada no Espiritismo:

"A pessoa é o ponto de convergência de todo este sistema [espírita]. Ela é o lugar no qual e através do qual o Mundo Invisível e o Mundo Visível se conectam. Nela, os dois eixos que ordenam a relação entre os dois mundos se cruzam." (Cavalcanti 1983: 42).

No eixo da diacronia ("reencarnação") há uma tensão entre o livre-arbítrio do espírito e o determinismo cármico como lei universal. No eixo da sincronia há um permanente confronto entre o livre-arbítrio humano e livres-arbítrios de outros espíritos encarnados e desencarnados. E é a partir destas representações que o espírita, enquanto tal, irá interpretar e se orientar na realidade.

Há, contudo, diferenças significativas entre Espiritismo e Projeciologia, expressas através de questionamentos que se ligam à constituição de identidades particulares e a relevantes diferenças entre as visões de mundo, como será notado na seção seguinte. Ou seja, ainda que maior parte do grupo nuclear tenha-se composto por ex-kardecistas, os projeciólogos conferem esta semelhança a causas empíricas (ou seja, porque ambas as noções derivam da realidade fenomênica extrafísica "como ela é"), e não por causa da autoridade doutrinária de Allan Kardec²⁷. Nesta parte tratar-se-á de identificar como se estrutura a noção de pessoa na Projeciologia.

A EFC é, para o projeciólogo, a prova de que o ser humano não é o corpo físico. O indivíduo "descobre" e passa a acreditar que sua essência é um centro de pensamentos e sentimentos, que independe do organismo biológico para existir. Por isso a projetabilidade é vista como a chave de acesso a uma realidade composta por várias dimensões, a "multidimensionalidade".

O Mundo Invisível torna-se, portanto, gradualmente Visível para o projetor. A projeção, desde que consciente, é vista como um instrumento para a evolução consciencial, acessível a todos os seres humanos, e corresponde a uma função (para)fisiológica, inerente a todos os seres humanos.

Teosofistas, espiritualistas, parapsicólogos, mas, sobretudo, projeciólogos afirmam que *todos* os seres humanos se projetam. Contudo, a maioria esmagadora da humanidade não se dá conta "dessa realidade". Tal visão é nitidamente democrática em relação às explicações religiosas tradicionais, que afirmam o grande perigo que tais práticas representam; ou ainda, que tais experiências são exclusividade de magos e sacerdotes (como observado por Mauss²⁸), ou "coisa do diabo"...

Os projeciólogos dispõem de algumas explicações sobre o porquê do desconhecimento e obscuridade do fenômeno, já que seria algo natural. Cabe apenas mencionar que, por um lado, elas se referem ao trabalho de ocultamento promovido por interesses religiosos; e, por outro, repousam em aspectos neurobiológicos. Ao desconhecer a projeção, a humanidade permanece no estado de "coma evolutivo", o que corresponde ao descontrole e ignorância sobre as influências da "multidimensionalidade" sobre o ser humano, bem como um potencial evolutivo não aproveitado.

A pessoa na Projeciologia e Conscienciologia constitui-se através da consciência e de um conjunto de corpos, denominado de "holossoma". Este é elemento central através do qual os projeciólogos vão explicar a natureza humana e sua trajetória cosmológica (sua própria teodicéia). E, num outro plano, para seu questionamento de outros sistemas cognitivos, reivindicando maior poder explicativo sobre a realidade multidimensional.

A representação de holossoma teve sua sistematização realizada por W. Vieira, a partir de suas próprias projeções, leituras, e milhares de outros relatos. Aqui, a legitimidade científica advém de uma base empírica (no caso, para-empírica)

consensualmente reconhecida, e não de ditames doutrinários. Logo, segundo os projeciólogos, o conceito de holossoma seria a elaboração conceitual mais bem acabada, mesmo que parcial, acerca da (para)anatomia e da (para)fisiologia humanas. A noção de pessoa no Espiritismo estaria defasada e incompleta, desprezando inclusive o elemento considerado mais importante, o *corpo mental*. E as noções teosófica e orientalista, além de envoltas num simbolismo fechado à necessidade de clareza empírica ocidental, se situariam no campo das especulações, haja vista que somente quatro dos sete corpos espirituais são "empiricamente" constatáveis, através de experiências multidimensionais.

A consciência é vista como o centro da vontade do ser, emanador de pensamentos e sentimentos, que interage com o holossoma. Este é um conjunto de corpos ou, como também se os chama, veículos de manifestação da consciência. É interessante notar que a estrutura do holossoma apresenta fortes semelhanças com outras concepções: a espírita, a teosófica, a zen-budista e esoteristas, o que já mereceria estudo à parte. O holossoma é composto por 4 corpos: o soma (o corpo físico, sede material da consciência, instrumento de evolução e fonte de provas existenciais), o holochacra (corpo energético que liga o soma ao psicossoma, possibilitando a vida orgânica), o psicossoma (corpo emocional da consciência, e veículo de quase todas as EFC's) e o mentalsoma: este é o corpo mais valorizado e investigado pelos projeciólogos, por ser o veículo mais evoluído do holossoma. Nas projeções mui especiais, chamadas de "projeções de mentalsoma" ou ao "plano mental", o mentalsoma (portando a consciência) vai para uma dimensão superior²⁹. A experiência neste nível é altamente valorizada pela sua raridade e especialidade. Paradoxalmente, se ela potencializa a evolução do projetor, por outro lado, é obtida somente por quem já dispõe de certo nível evolutivo (o que subentende um autodomínio holossomático e cosmoético consideráveis).

Segundo a Projeciologia, portanto, o indivíduo sempre se encontra em um dos três estados conscienciais. Pode estar na condição *intrafísica* ("encarnado" na terminologia espírita), onde a consciência se situa no soma. O segundo estado é o *projetado*, onde a consciência (ainda que remotamente conectada ao soma) sai para as diferentes dimensões extrafísicas. E o terceiro estado é o *extrafísico* ("desencarnado"), onde a consciência não dispõe do soma (e do holochacra), mas possui o psicossoma e o mentalsoma. Aqui, se habita as dimensões extrafísicas (o Mundo Invisível) até sua próxima "série existencial" (reencarnação), quando a consciência se reconecta a um novo soma (o feto em gestação) e passa a gradualmente esquecer de suas experiências pregressas. E assim, a consciência transita entre as dimensões extra e intrafísica, passando repetidas vezes por este ciclo trifase: ela reencarna, se projeta, e desencarna; reencarna...

Dentro desta racionalização cosmológica, há aqui uma passagem "dura" do plano empírico para o interpretativo: é a partir das observações sobre holossoma e multidimensionalidade que a *evolução consciencial* se coloca, para o projeciólogo,

como uma conclusão óbvia, algo natural, e, por isso, seu principal e mais claro objetivo na vida, cabendo, para tanto, desenvolver o melhor método de se implementá-la. Isto se faz através da conjunção de três fatores estratégicos: a priorização do mentalsoma, o autodomínio holossomático e uma atitude ética (cosmoética). Estes comporiam, portanto, o que em termos weberianos seriam os "meios de salvação".

Há, por conseqüência, uma série de procedimentos básicos cotidianos que levariam ao desenvolvimento destes fatores (indicando o grau de evolução individual) como: práticas assistenciais (especialmente as de cunho extrafísico e energético), o exercício regular de "técnicas de manipulação bioenergética" e a busca consciente de uma postura integralmente "cosmoética e racional" ("como norma e não como exceção"), ainda que considere a contingencialidade da imaturidade e dos instintos, a serem superados, moderadamente, através da longa série de existências (reencarnações).

Um dos indícios de que se está sendo bem sucedido neste processo reside na obtenção do "estado vibracional", que compreende uma série de sensações positivas que percorrem o corpo. Segundo a crença grupal, a vivência ética da multidimensionalidade com técnica tende a promover um crescente nível de bemestar, bem como o maior desenvolvimento de fenômenos parapsíquicos (clarividência, a autodefesa energética — outro elemento extremamente valorizado — e a própria EFC). O estado vibracional representa, portanto, uma das chaves para a projeção da consciência. Por isso se busca praticá-la, desenvolvê-la e aperfeiçoá-la, até o controle total e imediato. Há, nesse sentido, uma busca intensa por parte do projeciólogo em evoluir logo, em superar etapas, numa luta árdua contra os instintos e egoísmos do chamado "porão consciencial".

A evolutividade é medida, contabilmente, pela quantidade de *cons* que a consciência consegue recuperar ao longo de sua existência terrena. *Con* é a unidade mínima de lucidez consciencial, e quanto mais *cons* a consciência recupera e obtém durante suas múltiplas existências, maiores são seu estágio evolutivo e suas possibilidades de viver em condições melhores. Este processo culmina em um momento longínquo no futuro, quando a consciência estará transformada em um "serenão", o *Homo sapiens serenissimus*³⁰, dotado, virtualmente, de total livre-arbítrio.

Caberia aqui uma análise mais detida para se procurar compreender algumas destas representações, através de sentidos não percebidos pelo grupo. Inicialmente, chama a atenção o porquê da racionalização intensificada da existência por parte do projeciólogo. Afinal, "o que é e por que evoluir?" seria a questão essencial. E mais, "por que evoluir desse modo, com tal intensidade e racionalidade?". Este tipo de perguntas, em geral, desagrada o projeciólogo. Como dito, a "evolução" é, na sua visão, algo natural, uma lei universal à qual todas as consciências se sujeitam (de preferência após uma "análise lógica, com discernimento"). A evolução é ló-

gica, uma premissa da existência. Sendo assim, um fim em si mesma (uma variável fixa), é preciso apenas desenvolver o melhor método de se implementá-la. Na verdade, o projeciólogo mostra-se avesso a discussões delongadas acerca da origem e destino essenciais do ser humano, sendo tais questões, "filosóficas", vistas como infrutíferas, e por isso compõem parte formalmente pouco desenvolvida do sistema projeciológico em relação às discussões sobre "métodos" e "técnicas" de ação³¹.

A idéia de evolução, através da concepção de *evolução consciencial* e reencarnatória, constitui portanto o que Weber apontaria na Projeciologia como seu "núcleo irracional" (o elemento básico de qualquer racionalização cosmológica): o que é dado e não se explica, na lógica interna do sistema, por nenhum fundamento mais básico (Weber 1990:52). Ademais, a racionalidade projeciológica se adequa a uma das conclusões de Weber sobre seu estudo comparativo das racionalizações religiosas mundiais: "A solução formalmente mais perfeita do problema da teodicéia é a obra específica da doutrina indiana do 'carma', da chamada crença na transmigração das almas. O mundo é um cosmos ininterrupto de retribuição ética. (...) No sentido mais rigoroso, é exclusivamente o próprio indivíduo que cria seu destino." (Weber 1994: 354-5). Enfim, nada mais ocidental do que a racionalidade contábil do carma reencarnatório, especialmente como esta é pelos ocidentais semantizada... ³²

Mas além do plano simbólico-formal, pode-se pensar noutros fatores para explicar o porquê da representação de evolução ser central na Projeciologia. Nesse sentido, torna-se conveniente analisar o plano das práticas sociais dos membros deste grupo, através das estratégias de inscrição social dos indivíduos, e, particularmente, através do fator escolaridade. A maioria dos projeciólogos apresenta grande afinidade com o curso universitário de Psicologia. E se inserem, portanto, em sua ala alternativa, em processo similar ao ocorrido com terapeutas corporais (Russo 1993). Estes revelam a forte valorização da representação de "mudança", em detrimento da de "permanência" (Russo 1993: 210), processo integralmente verificado entre projeciólogos. "Mudar" está fortemente associado a um projeto individualista de ascensão social, de ser um selfmade person independente, enquanto "permanecer" está atrelado a composições hierarquizantes, tradicionalistas e inscrições de prestígio, algo negativamente valorizado (Velho 1987: 50-1). Através do conceito bourdiano de "capital cultural", Russo relaciona tal dilema à questão da continuidade de um projeto de ascensão social das classes médias urbanas brasileiras, durante o período pós-milagre econômico, agora procurando se realizar em nível simbólico. Similarmente, o projeciólogo traduz esse discurso de legitimação de uma trajetória ascensional através da representação "evolução consciencial". Não cabe aqui definir se é a idéia de evolução que desperta uma atitude de aspirações ascencionais no indivíduo, ou se estas a priori se apropriam daquela idéia como meio de (auto)legitimação. Mas, vale dizer, ambas não se contrapõem e podem se reforçar, numa cadeia de afinidades eletivas. Nesse contexto de psicologização acentuada no Ocidente, a Projeciologia certamente se relaciona a ideologias psicologizantes e distintivas, sustentadas por segmentos privilegiados das classes médias urbanas, especialmente durante a década de 80, quando "coincidentemente" surge esta paraciência.

Mas se, em síntese, o cenário das décadas de 80 e 90 conjuga fatores que facilitaram a expansão da Projeciologia, é preciso considerar a essencialidade de tendências culturais de longa duração, que privilegiam, enquanto valores, as idéias de razão, progresso e indivíduo, incorporadas e acentuadas pela Projeciologia, através do legado kardecista.

6. O campo paracientífico: convergências e divergências

Através de elementos institucionais, sócioculturais e cosmológicos (com ênfase em sua noção de pessoa), percebe-se que a Projeciologia compreende um sistema de práticas e representações — ao qual corresponde um *ethos* e uma cosmovisão particulares — formado através de rupturas, continuidades e aproximações com outros sistemas, particularmente através de nexos históricos e sócioculturais com o Espiritismo e a vertente paracientífica do movimento New Age (a Parapsicologia em especial) de um lado, e, de outro, com a Medicina e a Psicologia.

É preciso frisar que algumas destas rupturas e continuidades não são percebidas ou reconhecidas pelos seus agentes, o que possivelmente deriva do esforço, no mais das vezes inconsciente, de constituição de uma identidade própria que gere coesão no grupo e busque situá-lo da melhor forma no campo paracientífico e religioso (através da rejeição a este). Será desta tensão dialética entre Espiritismo e Ciência que resultará, como síntese, a paraciência projeciológica.

Inicialmente, pode-se enfocar a Projeciologia como expressando uma **ruptu-**ra: com o Kardecismo, sendo uma extrapolação dissidente de sua vertente intelectual-científica. Entretanto, rupturas muitas vezes englobam ou procuram encobrir
continuidades, o que se verifica numa série de semelhanças entre ambos os sistemas. Esta ruptura pode ser entendida a partir da noção de pessoa, ressemantizada
na versão projeciológica, o que leva a uma incompatibilização entre os dois sistemas³³. Como visto, tanto num quanto noutro, tal noção constrói-se no
entrecruzamento de dois eixos: o "multidimensional" (anímico-mediúnico, interativo,
na dimensão presente sincrônica) e o "pluriexistencial" (reencarnatório, na dimensão temporal e cumulativa diacrônica).

Em primeiro lugar, há, para o projeciólogo, a valorização da categoria "projetabilidade" em detrimento da "mediunidade". Se ambas são reconhecidas por projeciólogos e kardecistas, há divergências quanto à validade e à superioridade de uma sobre a outra. Os projeciólogos preconizam as vantagens práticas e existenciais (evolutivas) advindas da projeção "saudável"³⁴. O autocontrole é extremamente valorizado nos dois sistemas, pois os problemas humanos se devem à subor-

dinação do ser humano às suas paixões, e a um não exercício pleno da razão ("discernimento"). O espírita, contrariamente, ressalta o perigo que há em alguém tentar induzir a projeção, o que pode levá-lo à "loucura" ou a uma séria "obsessão espiritual". No entanto, cabe ressaltar que mesmo para o espírita, a mediunidade, seja a ritual ou a *latu sensu*, também é considerada perigosa, porque implica o risco de perda da individualidade através do encontro com a alteridade, e por isso nunca deve ser realizada sem o devido preparo e acompanhamento, em condições especiais. Mesmo assim, fato é que, no Espiritismo, a categoria "projetabilidade" é apenas marginalmente abordada, ainda que muitos adeptos em reuniões relatem ter "saído do corpo".

Na projetabilidade, seja para o projeciólogo ou para o espírita, a alteridade (o contato com o outro) não compõe intrínseca ou necessariamente a projeção (sendo o oposto da mediunidade, onde o contato e a possessão são inerentes e suas características fundamentais). Ou melhor, a alteridade, na projeção, se transfere para a própria pessoa (onde o corpo físico é estranhado pelo projetor). Há sempre a possibilidade de contato com outras consciências, mas a identidade individual é mantida, ou seja, não se abdica de uma para que se dê expressão à outra. Assim, seja no plano de análise do individualismo, ou no discurso nativo de projeciólogos e espíritas, a "abertura ao outro" constitui um dilema crítico do Espiritismo, já que o ato da mediunidade compreende a anulação, ainda que temporária, da condição consciente de livre-arbítrio do médium, valor espírita fundamental e condição básica para a evolução espiritual³⁵.

Na Projeciologia, esse dilema parece ter sido resolvido, ao serem criadas condições simbólicas para a manutenção e a valorização ainda maiores da individualidade, sendo a projetabilidade da consciência (individual e independente) a categoria fundamental que expressa a supremacia do indivíduo. A Projeciologia é, portanto, mais individualista que o Espiritismo.

Um segundo ponto de forte ruptura entre Projeciologia e Espiritismo é o da rejeição radical do discurso religioso. Todos os projeciólogos acreditam em ("constatam") espíritos, energias e dimensões extrafísicas, mas só uma minoria — cerca de 33% (D'Andrea 1996) — acredita em Deus! Isto pode ser entendido através das divergências de interpretação sobre a (para)anatomia (holossoma), suscitadas a partir das observações do projeciólogo, relacionadas a sua experiência projetiva. Como descrito anteriormente, as projeções ao plano mental repercutem de forma mais intensa no sentido de vida daqueles que "até lá" já se projetaram (projeciólogos ou não), em comparação aos outros tipos de projeção mais comuns. Como conseqüência, o mentalsoma passa a ser o corpo mais valorizado pelo projeciólogo na otimização do processo evolutivo. Os espíritas, apesar de estarem gradualmente reconhecendo o "corpo mental" (importado da Teosofia), até o momento não operam significativamente com essa representação³⁶.

A valorização do "mentalsoma" sobre o "psicossoma", no mesmo sentido, expressa a valorização do intelecto racional sobre as emoções e sentimentos. É assim que W. Vieira e outros projeciólogos, através de suas EFC's, se secularizaram e passaram a rejeitar todo o legado evangélico-cristão do Kardecismo. Obviamente, não é preciso que o indivíduo se projete para assumir uma atitude secularizada. Há outros fatores que concorrem para isso, e a projeção por si só não é condição suficiente. Mas é preciso chamar a atenção para quando este processo de secularização se faz através de categorias internas, desde sempre pertencentes ao campo das religiões tradicionais, mas agora estruturadoras de um novo campo, o paracientífico ou das religiosidades pós-tradicionais.

A visão projeciológica de mundo implica, portanto, a própria secularização do sobrenatural, agora configurado como espaço de relações horizontalizadas (entre consciências intrafísicas e/ou extrafísicas), não mais comportando remissões (verticalizadas) ao divino ou sagrado. Este, se não desaparece, dilui-se no profano, que transborda e ocupa todos os espaços. Nada mais há a se respeitar moralmente em função de temor ou mistério. O "respeito", para o projeciólogo, fundamenta-se essencialmente em critérios éticos e racionais, relacionáveis a necessidades de regulação das formas de sociabilidade, intra e extrafísica.

Em síntese, as rupturas, a nível simbólico, entre Projeciologia e Espiritismo se processam, ou podem ser expressas, através da noção de pessoa, em dois pontos de divergência: a oposição projetabilidade-mediunidade (individualismo) e a valorização do mentalsoma (secularização). Estas rupturas são justificadas a partir do que se supõe ser a natureza "real" da pessoa, consubstanciadas em distintas racionalizações discursivas sobre a "verdadeira" natureza da existência e do cosmo.

Mas se a Projeciologia advém de uma ruptura, por outro lado, também se constitui pela convergência com outros sistemas cognitivos. Assim, procura incorporar as contribuições do *approach* metodológico da Parapsicologia por um lado, e da Psicologia e da Medicina por outro. Em seus primórdios, os projeciólogos enquadravam a Projeciologia como "subdisciplina" ou "subcampo" da Parapsicologia (Vieira 1986: 13, 25); e também, mas por breve período, como a "ciência da projeção astral". Antes do advento e imediata legitimação da Conscienciologia perante o grupo, era vista ainda como "neociência independente". Mas hoje já é vista como "aplicação prática e vivenciada da Conscienciologia" (Vieira 1994: 64, grifo meu). Não obstante essa trajetória ideológica, sua interação com a produção parapsicológica é substancial, com a participação, por exemplo, de parapsicólogos de renome internacional no I Congresso Internacional de Projeciologia (1991). Contudo, é também observável o discurso de parapsicólogos que não consideram a Projeciologia e a Conscienciologia como "ciências" Outra linha de contribuições significativas tem sido a dos estudos feitos por membros da comunidade médica (cirurgiões, cardiologistas), principalmente norte-americana, sobre a "experiência da quasemorte" (EQM), baseados em relatos recorrentes e impressionantes de pacientes

que "voltavam" de estados de choque ou morte clínica. Estas análises são incorporadas no discurso projeciológico, afetando-o e reforçando-o (num exemplo típico de "dupla hermenêutica", conforme destacado em nota anterior). Mas, da mesma forma, há as explicações de cunho médico-psiquiátrico que procuram desvendar o fenômeno em sentido oposto ao dos projeciólogos: através da identificação de prováveis causas materiais-orgânicas, que vão desde reações neuroquímicas, tensão de morte, teoria do Higher-self, até o fracionamento (ego spliting) psicanalítico.

Quanto à relação com a Psicologia, o grupo projeciológico parece estar forjando sua identidade pela incorporação e expressão crescentes de uma "cultura psicológica". A produção e difusão desta, através dos estratos médios urbanos, também contribui para a expansão do movimento de terapias alternativas (Russo 1993: 11). Os profissionais do campo psicológico, em geral, expressam e reforçam fortemente ideologias individualistas (Russo 1993; Bellah 1985), o que também foi verificado entre os projeciólogos. Estes, assim como os terapeutas bioenergéticos, além de pertencerem ao mesmo "complexo alternativo" (à ortodoxia médico-psicológica), apresentam trajetórias de vida e origens de classe similares em muitos aspectos (o que, por limitações de espaço, não poderá ser melhor desenvolvido).

É preciso destacar o fato de que parcela significativa dos projeciólogos é composta por psicólogos, estudantes ou interessados em Psicologia, sendo esta, além de um meio de inserção profissional, considerada como a mais importante das ciências³⁸. Essa associação entre Projeciologia e Psicologia tem sido estimulada por W. Vieira, que afirma reiteradas vezes que, dentre os cursos oficiais, o de Psicologia é o que mais pode contribuir para o desenvolvimento pessoal ("consciencial"), ou, como diz, é o "menos pior" destes cursos.

Nesse sentido, não só o IIPC atrai psicólogos e psicoterapeutas através do discurso médico waldiano, já socializado, como também reforça este perfil, incentivando e forjando psicólogos-projeciólogos, principalmente entre os jovens. Essa associação da Projeciologia com os saberes psico-biomédicos, significa, dentre outros aspectos, a acentuação de uma pessoa singularizada, atomizada e voluntarista, e converge para a elaboração de um universo semântico próprio de diagnose patológica ("doenças somáticas, psicossomáticas e mentalsomáticas"), além de possibilitar uma alternativa profissional para o engajamento, ou melhor, uma adaptação ao mundo.

É assim, portanto, que a Projeciologia se vê enquanto "disciplina científica", procurando distanciar-se dos padrões típicos de perspectivas religiosas. Não é preciso frisar que o importante aqui é a consideração da Projeciologia, substantivamente, enquanto sistema internamente lógico de práticas e representações, que interage com outros discursos em um contexto externo mais amplo (e não tanto rotulações formais, internas ou externas — ainda que estas tenham efeitos sociais a serem considerados).

Mesmo se pretendendo secular e científica, entretanto, no sistema projeciológico subjaz a intenção de dar conta do chamado "problema do significado" (Geertz 1989: 114-124; Weber 1982: 313-324, 1994:335, 353) nos seus três aspectos: o analítico (explicar o caos empírico), o emocional (explicar o sofrimento) e o ético (explicar a iniquidade e a injustiça). Não se procederá aqui à investigação da explicação totalizante fornecida pela Projeciologia, a qual muito incorpora da cosmologia espírita e teosófica, e das propostas morais subjacentes às abordagens psicológicas. Vale lembrar apenas esta característica como sendo típica das paraciências, conforme mencionado na introdução do texto.

No cruzamento entre individualismo e o "problema do significado" enquanto teodicéia racionalizante, cabe acrescentar que, ainda que o projeciólogo opere com o conceito de carma — segundo Weber a teodicéia mais racional —, o poder de agência (livre-arbítrio) conferido ao sujeito é consideravelmente maior que a noção prevalecente no Espiritismo e noutras linhas. Segundo a visão projeciológica, não é que a maioria da humanidade já tenha saído do estado de "coma evolutivo", mas sim que, com o suposto declínio da religião, há hoje mais condições de liberdade e autonomia para o indivíduo evoluir. É assim que os projeciólogos se consideram estar, cientificamente, mais próximos de uma "verdade objetiva" sobre a multidimensionalidade, em função de uma ação combinada entre "experiência" e "razão", o que, por sua vez, implica maior evolutividade, especialmente se através de atividades consideradas intelectuais, éticas, racionais (calculadas), produtivas, assistenciais e originais.

Finalmente, é preciso destacar o que parece ser um dos principais mecanismos de geração da identidade projeciológica. Trata-se da busca por uma nova terminologia, hegemonicamente promovida por W. Vieira, que seja mais "científica" — asséptica, precisa e universal. Até a criação do IIPC, em 1988, eram adotados termos espíritas usuais (como desencarnado, obsessor etc.), mas, gradualmente, eles foram sendo substituídos. Novos termos como consciex, proéxis, pensene, holochacra, con, psicossoma, moréxis já se tornaram corriqueiros, enquanto outros mais são criados, numa série impressionante de combinações de prefixos e radicais greco-latinos39. Esse processo revela outras motivações e consequências, não conscientes ou premeditadas, que extrapolam as necessidades de um universo semântico próprio de comunicação intradisciplinar. Em outra instância, além de contribuir para a coesão do grupo num sentido de fechamento ao externo, o estabelecimento desta terminologia vincula-se a posicionamentos políticos de diferenciação em relação a outros sistemas: os "religiosos", "esoteristas", e a "ciência cartesiana-mecanicista-fisicalista" dominante. Por outro lado, é interessante notar como se mantiveram, até hoje, termos como "evolução" (idéia muito transacionada no Kardecismo, cujo sentido de progresso positivista se preservou em essência) e "serenão" 40. Fica a dúvida sobre o porquê da manutenção deles.

Uma série de indícios relacionados neste texto levam à conclusão de que a Projeciologia atua tal como uma cosmologia totalizante, a partir da semantização de uma experiência ligada a um estado alterado da consciência (a EFC). Tal cosmologia, pós-espírita, expressa uma racionalização acentuada (de adequação e clareza entre meios e fins) entre valores modernistas, iluministas e espíritas. De sua visão moral, constata-se forte acento individualista, evolucionista e racionalista, que atualiza e acentua essa tendência, já presente no Espiritismo. Isso se faz através de um discurso e de um ethos psicologizantes, que buscam legitimação nos saberes psicológicos oficiais, em contexto civilizatório marcado pela autonomização crescente do indivíduo.

7. Conclusões finais: EFC e cultura

A "experiência fora do corpo" (EFC), em sua versão dramática das UTI's hospitalares, é conhecida pela comunidade médica como "experiência da quase-morte" (EQM). Alguns médicos entretanto têm-se perguntado se a EQM somente ocorre em situações de proximidade à morte (Gabbard e Twemlow 1981). Segundo os projeciólogos, há uma vasta historiografia de relatos projetivos, que seriam encontrados nas mais diversas culturas, de diferentes épocas (e fora das situações de morte): na Bíblia (Apocalipse 1:10-11, 4:2; Ezequiel 3:14; II Coríntios 12:2), nos escritos de Platão (A República), na autobiografia de Honoré de Balzac (Louis Lambert) e em Emmanuel Swedenborg (The Spiritual Diary). Marcel Mauss chama atenção para a capacidade de sair do corpo ser um dos principais poderes distintivos do mago, conforme as etnografias que analisou sobre os feiticeiros europeus, os kumai australianos, os ioguis indianos, os xamãs siberianos etc. (Mauss 1974b). Isso para não mencionar as fontes espírita, New Age e parapsicológica. Nesta disciplina em particular, mesmo em sua vertente mais materialista (onde a EFC é analisada estritamente enquanto fenômeno de causas neuroquímicas ou psicológicas), a projeção é classificada como estado alterado da consciência, que pode desencadear eventos com eficácia empírica desconcertante para os padrões de explicação hoje vigentes nas ciências oficiais. É assim que os parapsicólogos sugerem a noção de "paranormal", que difere substantivamente da noção de "sobrenatural" (esta sim relacionada a idéias como espírito, reencarnação e vida pósmorte).

A despeito dos movimentos de oposição, aproximação e contraste a outros sistemas religiosos e (para)científicos, os projeciólogos, em geral, naturalizam sua ciência, não assumindo o legado kardecista, com o qual, justamente por não reconhecê-lo, mais interfere⁴¹: através do *ethos* marcado pela autocontenção disciplinada e intelectualista, pela privacidade e pelo assistencialismo taumatúrgico; e através da cosmovisão estruturada em bases evolucionistas, racionalistas, indivi-

dualistas e apolitizadas (Cavalcanti 1983); como o texto pretende ter demonstrado. Da mesma forma, há vínculos substantivos com o estilo de vida e o ideário de terapeutas ligados à ala alternativa do campo psi (Russo 1993).

O estado de "consciência contínua" (termo que curiosamente não mais compõe a agenda projeciológica) talvez seja uma das representações que melhor sintetizam o significado essencial da Projeciologia⁴². É a grande utopia preconizada para o indivíduo, mas até hoje não obtida por ninguém conhecido (a não ser serenões), e se refere à obtenção e à manutenção permanente do estado de vigília consciente durante as 24 horas do dia. Enquanto o corpo dorme, a consciência se projetaria lucidamente. Em condições perfeitas, o sujeito alternaria entre o estado intrafísico (acordado) e o projetado (consciente), durante a sua existência, sem nunca perder a lucidez. Tal situação representa, assim, a maximização dos esforços conscienciais em sua busca pela evolução total através de vasta gama de procedimentos práticos-normativos: a consciencialidade plena. Mas isto corresponde também a uma efetiva *taylorização* da vida, se forem desconsideradas questões de ordem mais substantiva e reflexivista.

Além desta dogmatização do indivíduo, já percebida por Durkheim como traço marcante da Modernidade (e que hoje se expressa no movimento New Age), a Projeciologia promove também uma espécie de racionalização do sobrenatural, expressando aquilo que seria o coroamento do projeto positivista de se abordar todos os domínios da realidade (Damazio 1994). Tal racionalização se transfere também para o plano moral, relacionando-se à intensificação do processo de tornar mais claras e inteligíveis as relações entre meios e fins de vida, além de horizontalizar relações verticalizadas (com a profanação e a erradicação do sagrado-tradicional). Através do que chamam de "paradigma consciencial", a consciência se torna não só o principal objeto, como o instrumento por excelência para analisar a si mesma, através dos eixos multidimensional e pluriexistencial.

Portanto, enquanto o movimento New Age se evidencia numa racionalização lógica *aberta* (ecletizante, canibalizadora) para a sacralização do self individual, a Projeciologia daquele se destaca por engendrar uma sistematização *fechada* em si mesma pela sua alta racionalidade. Mas não sem tensões: entre esse sistema, que preconiza a supremacia da razão lógica como meio mais adequado de se levar a existência que se seculariza, e a forma carismática, quase judaico-profética, com que se promove tal racionalização, através da figura de Waldo Vieira e a forma de adesão às suas idéias.

Da mesma forma, a lógica das críticas e denúncias que os projeciólogos dirigem a sistemas concorrentes — quanto ao dogmatismo, moralismo e falta de liberdade destes — poderia ser direcionada contra si, de onde se explicitam divergências lógicas entre o que se afirma (oficialmente) e o que se pratica.

Contudo, não se pode generalizar. Dentro do próprio IIPC há projeciólogos que também denunciam e criticam seu etnocentrismo de base, e procuram fomentar uma cultura relativista e reflexivista, que mitigue os aspectos negativos da "vocação" projeciológica. Ademais, considerando-se a reflexividade como questão central, pode-se esperar que um grupo que adote a "razão crítica" como núcleo de seu projeto intelectualista de investigação disponha de condições para corrigir o que, segundo sua própria lógica, corresponde aos excessos e desvios de hoje. Nesse sentido, considerando-se que a reflexividade da modernidade se difunde socialmente e impõe, segundo Giddens, uma ruptura histórica no sentido de instituir um novo tipo de sociabilidade (inexpressivo até então), aumentam as possibilidades para que os próprios agentes adquiram consciência crescente acerca das limitações de seu discurso e dos riscos envolvidos na imponderabilidade da vida social⁴³.

Em síntese, a racionalização e intensificação da cosmologia e do ethos espíritas pela Projeciologia pode ser, para além de suas particularidades e experiências próximas, vista e interpretada no bojo das grandes transformações contemporâneas: a expansão problemática da reflexividade da modernidade (ver Giddens), a secularização religiosa promovida pelos saberes científicos (Menezes 1990; Berger 1969; Weber 1982b) e a psicologização e autonomização crescentes do indivíduo (Russo 1993; Giddens 1995, 1991b; Bellah 1985), pressionando e alterando o campo religioso (Luckmann 1991, 1992). Neste sentido, a adaptação projeciológica está relacionada à natureza particular que estas transformações vêm adquirindo em contexto brasileiro. A Projeciologia pode ser vista, portanto, como expressão (e agente) do crescimento daqueles macroprocessos, notadamente entre segmentos escolarizados e psicologizados da classe média-alta urbana, em uma realidade de acentuados traços espíritas, positivistas e hierarquizantes, como a brasileira.

Finalmente, cabe destacar a eficácia simbólica da Projeciologia, paraciência pós-espírita, para aqueles que se projetam e vivenciam experiências paranormais, proporcionando explicações e um sentido totalizante para as mesmas no bojo de suas existências. Assim, o IIPC tem servido como espaço de socialização e semantização de vivências pessoais específicas e de expectativas em relação ao plano transcendente. São indivíduos de elevado nível escolar, boa situação sócio-econômica, em geral, laicizados, mas que passam por experiências (paranormais) "não-ordinárias", contrariando assim seu quadro cognitivo⁴⁴. Mas talvez seja também fruto da busca por interpretações extraordinárias que suplantem a rotinização desespiritualizada da vida moderna. Como resolver este dilema que perpassa a muitos de nós?

Bibliografia

- ALEGRETTI, Wagner. 1995. "You and the OBE". Innerself, January.
- ALMEIDA, Glória M. 1993. Grupo espírita familiar: a religião na intimidade. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC/ SP.
- AMARAL, Leila. 1996. "As implicações éticas dos sentidos Nova Era de comunidade". Religião e Sociedade, 17/1-2.
- BELLAH, Robert. 1970. Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world. New York: Harper & Row.
- BELLAH, Robert. 1979 [1975]. "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity. In: Paul Rabinow (ed.). *Interpretative Social Science: a reader*. Berkeley: University of California Press. Acompanha "Afterword 1978". (há tradução em português: "A nova consciência religiosa e a crise na Modernidade. *Religião e Sociedade*, 13/2, 1986).
- BELLAH, Robert. 1985. Habits of the heart: individualism and commitment in American life. Berkeley: University of California Press.
- BERGER, Peter. 1969 [1967]. El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religion. Buenos Aires: Amorrortu.
- BOURDIEU, Pierre. 1983. Questões de Sociologia. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- BOY, Daniel e MICHELAT, Guy. 1986. "Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturales". Revue Française de Sociologie, avril-juin, XXVII-2.
- CAVALCANTI, Maria Laura V. C. 1983. O Mundo Invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar.
- CAROZZI, María Julia. 1994. "Tendências no estudo dos novos movimentos religiosos na América: os últimos 20 anos". Boletim Informativo Bibliográfico de Ciências Sociais, 37.
- CHEVALIER, Gérard. 1986. "Parasciences et procédés de legitimation". Revue Française de Sociologie, avril-juin, XXVII-2.
- D'ANDREA, Anthony. 1994. "Allan Kardec e o Espiritismo no contexto da Modernidade". Trabalho apresentado no Seminário "Vidas e Trajetórias: um olhar antropológico", IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro.
- D'ANDREA, Anthony. 1996. O Self Perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Sociologia, IUPERJ.
- DAMAZIO, Sylvia, 1994. Da elite ao povo: advento e expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- DROOGERS, André. 1992. "O Brasil é um paciente: cura política num grupo espírita." Religião e Sociedade, 16/1-2.
- DUMONT, Louis. 1993 [1983]. O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco.
- GABBARD, Glen & TWEMLOW, Stuart. 1981. "Do 'Near Death Experiences' occur only near death?" The Journal of Nervous and Mental Disease, v.169, n.6.
- GALINKIN, Maria Lúcia. 1992. "Vale do Amanhecer: um caso de milenarismo no Ditrito Federal". Religião e Sociedade, 10/1-2.
- GEERTZ, Clifford. 1983. "From the native's point of view': On the nature of anthropological understanding". In: Local Knowledge. New York: Basic Books.
- GEERTZ, Clifford. 1989 [1973]. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- GIDDENS, Anthony. 1991 [1990]. As consequências da Modernidade. São Paulo: UNESP.
- GIDDENS, Anthony. 1991b. Modernity and self-identity. Cambridge: Polity Press.
- GIDDENS, Anthony. 1993 [1992]. A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: UNESP.

- GIDDENS, Anthony. 1995 [1993]. "Entrevista organizada por José M. Domingues et alii". Estudos Históricos, v.8, n.16.
- GREYSON, Bruce. 1985. "A typology of Near-Death Experiences". American Journal of Psychiatry, 142/8.
- GROTH-MARNAT, Gary & SCHUMAKER, Jack. 1989. "The Near-Death Experience: a review and critique." Journal of Humanistic Psychology, v.29, n.1.
- GRINVEX. 1994. Jornal da Invéxis, ano I, n.1.
- GIUMBELLI, Emerson. 1995. Em nome da caridade: assistência social e religião nas instituições espíritas. Rio de Janeiro: ISER, v.1.
- GIUMBELLI, Emerson. 1997. O cuidado dos mortos. Uma história da condenação e da legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- HADDEN, Jeffrey. 1992 [1987]. "Challenging secularization theory". In: Giddens, Anthony (ed.). Human Societies. Cambridge: Polity Press
- HEELAS, Paul. 1993. "The limits of consumption and the post-modern 'religion' of the New Age". In: Abercombrie, Keat e Whiteley (eds.). The authority of the consumer. Londres: Routledge.
- HEELAS, Paul. 1996. "A Nova Era no contexto cultural". Religião e Sociedade, 17/1-2.
- HEELAS, Paul e AMARAL, Leila. 1994. "Notes on the 'Nova Era': Rio de Janeiro and environs." Religion, n.24.
- HESS, David. 1987. Spiritism and Science in Brazil: an anthropological interpretation of religion and ideology. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Cornell.
- HESS, David. 1993. Science in the New Age: the Paranormal, its defenders and debunkers, and American Culture. Madison: The University of Winsconsin Press.
- LUCKMANN, Thomas. 1991. "The new and the old in religion". In: Bourdieu & Coleman (eds.). Social theory for a changing society. San Francisco: Westview.
- LUCKMANN, Thomas. 1992 [1967]. "Religion and personal identity in Modern Society". In: Giddens (ed.). Human societies. Cambridge: Polity Press.
- MAGNANI, José Guilherme. 1994. "Práticas esotéricas na cidade de São Paulo". Texto apresentado no XVIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG.
- MAUSS, Marcel. 1974 [1938]. "Uma categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a noção do 'eu". In: Sociologia e Antropologia, V.I. São Paulo: EPU/ EDUSP.
- MAUSS e HUBERT. 1974b [1902]. "Esboço de uma teoria geral da magia". In: Sociologia e Antropologia, V.I. São Paulo: EPU/ EDUSP.
- MENEZES, Eduardo D. 1990. "Novas formas de religiosidade: a crença nas Paraciências". Religião e Sociedade, n.15/2-3.
- MILLS, Colin Ivor. 1994. The social geography of New Age Spirituality in Vancouver. Tese de Mestrado em Geografia, University of British Columbia (Canadá).
- MOODY, Raymond. 1975. Vida além da vida. São Paulo: Record.
- MORSE, Melvin e PERRY, Paul. 1992 [1990]. Do outro lado da vida. Rio de Janeiro: Objetiva.
- NOVAES, Regina. 1994. "Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais". Comunicações do ISER, n.45, ano 13.
- NOYES Jr., Russel. 1980. "Attitude changing following Near-Death Experiences". *Psychiatry*, v.43. PRANDI, Reginaldo e PIERUCCI, Antônio. 1994. "Religiões e voto no Brasil: a eleição presidencial de 1994". Texto apresentado no XVIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG.
- ROBERTS, Glenn e OWEN, John. 1988. "The Near-Death Experience". British Journal of Psychiatry, v.153.
- RUSSO, Jane. 1993. O corpo contra a palavra: as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80. Rio de Janeiro: UFRJ.
- SBT. 1991. Entrevista com Waldo Vieira. Jô Soares Onze e Meia. São Paulo: outubro.

- SOARES, Luiz Eduardo. 1989. "Religioso por Natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil". In: Landim (org.). Sinais dos Tempos: tradições religiosas no Brasil. Rio de Janeiro: ISER.
- VELHO, Gilberto. 1987 [1981]. "Prestígio e ascensão social: Dos limites do individualismo na sociedade brasileira". In: Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- VELHO, Gilberto. 1994. "Indivíduo e religião na cultura brasileira". In: Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- VIEIRA, Waldo. 1986. Projeciologia: panorama das Experiências da Consciência Fora do Corpo Humano. Rio de Janeiro: edição do autor.
- VIEIRA, Waldo. 1987. "Teoria dos Serenões". Jornal Espírita, ano XII, n.147.
- VIEIRA, Waldo. 1989 [1981]. Projeções da Consciência: diário de Experiências Fora do Corpo Físico. Londrina: LEU.
- VIEIRA, Waldo. 1994. 700 Experimentos da Conscienciologia. Rio de Janeiro: IIP.
- VIEIRA, Waldo. 1994b. O Que é Conscienciologia? Rio de Janeiro: IIP.
- VIEIRA, Waldo. 1996. Conscienciograma: técnica de avaliação da Consciência Integral. Rio de Janeiro: IIP.
- VILHENA, Luís Rodolfo. 1990. O mundo da Astrologia: um estudo antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- WARREN Jr., Donald. 1968. "Spiritism in Brazil". Journal of Inter-American Studies, v.X, n.3.
- WEBER, Max. 1982 [1915]. "A Psicologia social das religiões mundiais". In: Ensaios de Sociologia. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- WEBER, Max. 1982b [1918]. "A Ciência como vocação". In: Ensaios de Sociologia. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- WEBER, Max. 1990 [1905]. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Lisboa: Editorial Presença. WEBER, Max. 1994 [1913]. "Sociologia da religião". In: Economia e Sociedade: fundamentos da
 - sociologia compreensiva, V.1. Brasília: UnB.

Notas

- Trata-se de versão resumida de um dos capítulos de "O Self Perfeito e a Nova Era: Individualismo e Reflexividade em Religiosidades Pós-Tradicionais" (dissertação de Mestrado em Sociologia, IUPERJ, 1996). Agradeço às orientações de Ricardo Benzaquen de Araújo e Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, em diferentes ocasiões. Esta pesquisa foi financiada com recursos da CAPES (1995-6) e CNPq (1994).
- A distinção entre religião e religiosidade é fluida. Entretanto, esta tende a apresentar uma sistematicidade menor podendo atingir o fragmentário —, ou, ainda, a ausência de igreja central, ou de hierarquia sacramental claramente definida entre sacerdotes e fiéis. Em certos casos, evidencia-se em "cultos" ou práticas mágicas, onde o indivíduo volta-se prioritariamente para a resolução de problemas pessoais, através de "forças sobrenaturais e misteriosas", sem, contudo, aderir comprometidamente a uma ética totalizante.
- ³ Baseando-se em Robert Castel, Jane Russo afirma: "O fenômeno da psicologização (...) representa uma nova forma do sujeito se relacionar consigo mesmo e com o mundo à sua volta. Diz respeito ao modo como formas tradicionais de se lidar com as esferas da vida (...) são paulatinamente

substituídas por formas idiossincráticas, teoricamente construídas a partir do próprio sujeito — de seus desejos e características pessoais. Investigar a psicologização é (...) tentar dar conta do grande paradoxo da modernidade: a produção social da idiossincrasia e da individualidade como pilares básicos do mundo social." (Russo 1993: 16).

- ⁴ Segundo Anthony Giddens: "Com o advento da modernidade, a reflexividade assume caráter diferente. Ela é introduzida na própria base de reprodução do sistema, de forma que o pensamento e a ação estão constantemente refratados entre si. (...) A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter." (1991:45). Envolve "a incorporação rotineira de novos conhecimentos e informações nos ambientes de ação que são assim reconstituídos e reorganizados" (1991b: 243). Um dos efeitos, no plano das subjetividades, é a percepção crescente do caráter construído, relativista e provisório que os sistemas de referência subjetiva adquirem, levando o indivíduo a ter de decidir autonomamente sobre suas posturas e orientações práticas, existenciais e transcendentes (ver Giddens 1993 e 1991b).
- Segundo resenha sobre o tema: "o ponto de vista mais comum é o de que, no mundo moderno, as 'novas religiões' fazem parte do próprio processo de secularização" (Carozzi 1994: 67). Ver também Hadden (1992).
- 6 Processo de upgrading (restruturação e elevação da qualidade das moradias, infra-estrutura e serviço coletivos) de áreas urbanas deterioradas e marginalizadas, que passam a ser ocupadas por segmentos mais ricos e elitizados. Em sentido sóciocultural, refere-se ao advento e difusão de um estilo de vida próprio de camadas médias urbanas ocidentais, o "urbanismo".
- Vale destacar o surpreendente dado quanto à escolaridade, de Prandi e Pierucci, indicando que 25% dos kardecistas tem nível superior e 35% o segundo grau (1994: 11).
- ⁸ Ver Velho (1994: 54), Cavalcanti (1983: 16-7), Warren (1968).
- ⁹ Jovens integrantes do IIPC, que procuram praticar, numa perspectiva de autotransformação, a "inversão existencial". Somam, hoje, cerca de 120 no Brasil (25 no Rio de Janeiro).
- 10 Síntese de D'Andrea (1996). Muitos dados interessantes tiveram que ser excluídos.
- ¹¹ Vale mencionar que, até meados de 1996, a organização chamava-se Instituto Internacional de Projeciologia (IIP). Para fins práticos, todos os membros dos IIPC e estudiosos da Conscienciologia (os conscienciólogos) e da Projeciologia serão chamados, economicamente, de "projeciólogos".
- Exemplo disso é a valorização das novas tecnologias como a internet, contando com uma home-page http://www.ibase.org.br/~iipc e correio eletrônico na matriz iipc@ax.apc.org e filiadas.
- Discurso de distinção similar ao de New Agers canadenses, residentes no bairro gentrificado de Kitsilano, cidade de Vancouver, berço da contracultura canadense (Mills 1994).
- 14 O projeciólogo rejeita a palavra "acreditar" e tudo referido à "crença", que associa à "farsa". Tudo deve ser "constatado", visto e experimentado, até ser aceito.

- 15 Holo=todo, pen=pensamento, sen=sentimento, ene=energia ("egrégora" ou "master mind" na tradição mágico-esotérica), ou seja, um "conjunto padrão de pensamentos, sentimentos e energias de um ambiente" que tende a influenciar a conformidade do grupo, auxiliando-o ou prejudicando-o, conforme adequação ("sintonia") deste àquele.
- ¹⁶ Sentido similar à "desobsessão" dos kardecistas, ainda que apresente nuances específicas.
- ¹⁷ O que sugeriria reflexões acerca de mecanismos de coerção grupal (formas de dominação) e holismo (formas de inserção e socialização).
- 18 Agradeço a Ricardo Benzaquen por ter chamado a atenção para este aspecto.
- De 1986 a 1996, o IIPC contabiliza um total de 60.000 pessoas que entraram em contato direto com a instituição, através de palestras, cursos e outros eventos, nas Américas e Europa.
- É preciso destacar a enorme importância que o ofício de médico tem nas tradições mágicas e religiosas (Mauss 1974b) e no imaginário popular. O médico é aquele que lida com a vida e com a morte, tendo o poder de trazer a saúde. Além disso, no Brasil, a expansão do Espiritismo esteve muito condicionada ao papel político e assistencial exercido pelos médicos (Giumbelli 1997, Damazio 1994). Cabe lembrar que, na telenovela A Viagem (1994, Rede Globo), o personagemchave de integração entre o mundo visível e o invisível era, justamente, um médico, espírita (interpretado pelo ator Cláudio Cavalcanti). Há atualmente prestigiadas organizações de médicos espíritas, como a AMESP.
- ²¹ Seus "dons" compreendem a projetabilidade, a mediunidade, a clarividência e a manipulação ostensiva de bioenergias (para cura, materializações). Sua fisionomia chama a atenção: sendo calvo, possui ostentosa barba branca, sobrancelhas negras, nariz fino e olhar penetrante, além de estar sempre vestido de branco. Ou seja, o próprio "bruxo" descrito por Mauss e Hubert.
- ²² Allan Kardec passou por dilema análogo. Inicialmente, sua proposta era elaborar uma "ciência positiva" sobre o fenômeno sobrenatural. Entretanto, ao longo dos 11 anos em que se dedicou à pesquisa espírita, valoriza de forma crescente (e por diversas razões) o lado cristão, evangélico e moral da "doutrina", o que estabeleceu uma tensão que persiste até hoje nos meios espíritas (D'Andrea 1994, Damazio 1994).
- Muito importante na estruturação do sistema projeciológico. Trata-se de plano de difícil acesso, dimensão sem tempo e sem forma, sem emoções, pura calma e quietude, habitada por consciências (espíritos) serenas e marcantes. Corresponde à chamada "projeção de mentalsoma", extremamente valorizada por projeciólogos e New Agers, em geral, pelo significado evolutivo que revela para o indivíduo.
- Evidencia-se assim um caso típico de dupla hermenêutica, onde saberes científicos (médicos, psicológicos) são apropriados pelos agentes analisados para a produção de um saber paralelo: paracientífico. Nesse ponto particular, a singularidade da narrativa projeciológica se desfaz ao ser encompassada por discursos científicos, alheios à sua existência.
- ²⁵ A "multidimensionalidade" compreende tanto a dimensão física (intrafísica, o Mundo Visível) como as dimensões extrafísicas (o Mundo Invisível). Quando vivenciada através da projetabilidade,

da clarividência e outros mecanismos parapsíquicos, "todas as dimensões se tornam uma só dimensão". No sentido durkheimiano, seria o próprio envolvimento do profano pelo sagrado, que por sua vez também se torna profano (pois não é mais inacessível ou intocável).

- ²⁶ É preciso destacar o forte impacto que os avanços da tecnologia médica ressuscitatória exerceram na elevação do número de relatos sobre experiência da quase-morte.
- Procurando desfazer a associação Projeciologia-Espiritismo, Waldo Vieira me disse que a maioria das pessoas que hoje vão ao IIPC "não têm nada a ver com o Espiritismo". Porém, mesmo que simplesmente se desconsidere que 20% dos inversores são ex-kardecistas (D'Andrea 1996), é preciso atentar ao fato de que a grande maioria dos adeptos ("consumidores") da Nova Era e do Kardecismo provêm do contingente de católicos não-freqüentadores. Conforme Regina Novaes: "onde estariam os representantes universitários da chamada 'nova consciência religiosa'? (...) nas franjas constitutivas do catolicismo." (1994: 70). Assim, os "novos" projeciólogos viriam diretamente da faixa desses católicos laicos, sem fazer o trânsito via Kardecismo (o que se comprova nos 20% de ex-católicos e 35% "sem religião" entre inversores). Assim é que se torna possível considerar a Projeciologia como concorrente do Kardecismo, num "supermercado de crenças".
- Após descrever uma série de poderes mágicos, Mauss complementa: "A alma do mágico é ainda mais espantosa, tem qualidades ainda mais fantásticas, mais ocultas e refolhos ainda mais obscuros do que as almas comuns. A tal ponto que, mesmo abolidas as formas primitivas das crenças animistas, mesmo não se acreditando mais, por exemplo, que as almas vulgares passeiem, durante o sonho, sob a forma de uma mosca ou borboleta, conserva-se ainda esta propriedade para a alma do mágico. (...) Em geral, todo indivíduo que tem o poder de soltar sua alma, é um mágico;" (1974b: 64).
- ²⁹ O plano sem forma descrito anteriormente no "ciclo projetivo", com nota correspondente.
- W. Vieira elaborou uma tipologia de quantificação do nível evolutivo de uma consciência, onde do menos para o mais evoluído tem-se: o comatoso, o pré-serenão, o serenão e a consciência livre (1987). O serenão constitui um tipo ideal, significando o máximo de evolução concebível e analisável no momento, cujos traços principais seriam a serenidade permanente, o total autocontrole holossomático, alto grau de discernimento, fraternidade, maturidade integral e a paranormalidade superdesenvolvida (1994:749, 1986:456, 1987). Segundo a narrativa projeciológica, trata-se de consciências raríssimas, cujo número não passa de algumas dezenas dentre as 50 bilhões de consciências intra e extrafísicas (1994: 605), a grande massa comatosa habitante da esfera multidimensional da Terra. Os serenões auxiliam na sustentação de grandes ecossistemas continentais e vivem em completo anonimato, sendo, inclusive, mais evoluídos que Cristo ou Buda, os quais, mesmo apresentando elevados percentuais de consciencialidade, ainda seriam pré-serenões. Dentro dessa perspectiva (evolucionista, teleológica e otimista), todas as consciências se direcionam à condição de serenão, em menor ou maior tempo, dependendo de incontáveis seriéxis (reencarnações).
- 31 Como W. Vieira diz: "Aqui no Instituto só nos interessa do vírus ao serenão. O que vem antes ou depois é especulação e não nos leva muito longe. A nós interessa o aqui-e-agora multidimensional..."
- 32 Na Projeciologia, foi dividida em egocarma, grupocarma e policarma (Vieira 1994: 624), sendo

uma grande realização para a consciência renunciar a alguns de seus interesses egoísticos e grupais ("paroquiais"), para, nos termos de W. Vieira, "abrir sua conta corrente policármica", voltada para fins universalistas e humanitários. Deve-se atentar que o objetivo central é a evolução consciencial do indivíduo. Mas, paradoxalmente, mais se evolui individualmente quanto maiores forem suas contribuições à humanidade, desde que, obviamente, levadas com forte sentido ético, de discernimento racional, sem "autocorrupções".

- 33 As observações seguintes baseiam-se na comparação de sínteses das narrativas espírita e projeciológica (textos, livros, conversas, palestras, aulas...).
- ³⁴ Saudável refere-se ao estado de "homeostase holossomática" (autocontrole e equilíbrio orgânico), praticado eticamente, que inclui o estudo, a assistência aos necessitados energéticos e extrafísicos. O patológico liga-se ao descontrole, à submissão a paixões, medos ou neuroses, ao egoísmo, à invasão da privacidade alheia, a coagir e prejudicar terceiros; ou está, simplesmente, em não se fazer nada para evoluir.
- 35 Segundo Maria Cavalcanti (1983), no Espiritismo, só a obsessão impõe risco ao livre-arbítrio. Contudo, muitos espíritas (W. Vieira inclusive) afirmam que a incorporação mediúnica inconsciente deve ser evitada. As pressões individualizantes no Kardecismo apontam para isso. Em sentido análogo, os New Agers equacionaram este dilema desenvolvendo a categoria "canalização", mediunidade sem incorporação, "de plano mental", onde a individualidade é mantida integralmente (em processo similar à telepatia). Com implicações semelhantes, Vieira propôs a pangrafia (por oposição à psicografia espírita).
- 36 O mais próximo seria o "estudo", mas que está longe da centralidade conferida à categoria "mediunidade" (Cavalcanti 1983).
- 37 Em conversa com parapsicólogo (não projeciólogo) ouvi o seguinte: "O trabalho que o Waldo desenvolve não é bem ciência... É até quase um tipo de religião, porque afirma coisas que não são comprováveis cientificamente. As pessoas têm muita pressa em afirmar que há vida após a morte, reencarnação e coisas do gênero. Eu mesmo já passei por uma experiência fora do corpo, e me impressionei muito, mas não sei que tipo de conclusões efetivas posso tirar daí...". Provavelmente, um projeciólogo diria que se trata do relato de um "murista" (gíria grupal, que designa pessoa indecisa, que está "em cima do muro"), de alguém que ainda não superou "questões básicas", e por isso perde tempo.
- 38 Dos jovens projeciólogos, 62% preferem Psicologia, 48% dos inversores já cursam Psicologia e 14% pretendem fazê-la (vestibulandos); 14% escolherão Medicina e 24% outros cursos. Foi observada das trajetórias dos já formados a valorização do curso de Psicologia, até se transferindo de outros cursos. Cerca de 40% do total de inversores já cursaram faculdades como: Física, Matemática, Informática, Direito, Geografia, Biologia e Veterinária. Em relação à escolha da atual faculdade, quatro motivos foram destacados: "auxiliar as pessoas", "compreender o ser humano", "proximidade com a Projeciologia/ Conscienciologia" e "contribuir para a auto-evolução consciencial" (D'Andrea 1996).
- ³⁹ Por exemplo: não se diz "espírito" e sim "consciência"; ao invés de "projeção astral" se diz "projeção consciente"; não se diz "espiritual" mas "extrafísico", não se diz "desencarnado" mas "consciex" (consciência extrafísica por oposição à intrafísica, que são os vivos)...

- ⁴⁰ Ver nota sobre os serenões. Segundo W. Vieira, o nome permaneceu porque até hoje ninguém sugeriu outro mais adequado para designar o *Homo sapiens serenissimus*. A palavra "serenão" foi adotada a partir de projeção, onde ele teria ouvido conversa entre dois espíritos, seguida do surgimento de evoluidíssimo espírito, em forma de "monja", que pacificou todo o ambiente. (Vieira 1989:185-7, 196-202).
- É preciso notar que na mitologia projeciológica, sobre sua proto-história (no século XIX), grande destaque é conferido a Swedenborg e Balzac, vistos como precursores da Projeciologia, enquanto Kardec, por outro lado, que também investigou o fenômeno da projeção, não é da mesma forma citado nem considerado, não obstante toda a herança cultural e intelectual transmitida ao IIPC. Daí se vê quão construído e contraditório é o processo de formação da identidade de qualquer grupo, por mais intelectualizado, escolarizado ou racional que seja.
- ⁴² Vale mencionar que até a criação do IIPC, W. Vieira mantinha uma mini-organização chamada Centro da Consciência Contínua.
- ⁴³ Em 1996, Waldo Vieira realiza antigo projeto: a publicação do Conscienciograma, uma "autoavaliação da consciência". Conforme folder promocional sintetiza: "Constituído de 2000 itens de avaliação relacionados à consciência, distribuídos em 100 folhas teste, a obra permite uma análise sistemática da consciência de maneira integral e a obtenção da medida do potencial evolutivo da pessoa que se submete à sua aplicação. (...) Tomando como modelo o Homo sapiens serenissimus, o Conscienciograma possibilita que você identifique seu momento evolutivo e promova sua autoorganização, dinamizando, assim, sua evolução." Neste sentido, caberia investigá-lo enquanto forma cultural reflexivista (Giddens). Trata-se, no entanto, de questão que não está integralmente pré-definida pelo conteúdo do objeto: o Conscienciograma (assim como o Santo Daime ou o Tarot) pode ser apropriado de forma reflexivista ou, reversamente, tradicionalista. É preciso considerar também a inscrição sócio-cultural do indivíduo e sua trajetória biográfica.
- 44 À guisa de problematização, se o IIPC estiver correto quanto ao dado de 1% de pessoas passarem por experiências projetivas de impacto, há então mais de 1 milhão de brasileiros que necessitam de algum tipo de resposta para tais desconcertantes experiências, sejam estas positivas-concretas (na vertente projeciológico-espírita) ou psico-simbólicas (nas interpretações de (para)psicólogos e cientistas sociais).

Anthony D'Andrea

Mestre em Sociologia (IUPERJ) e doutorando em Antropologia (Universidade de Chicago).



R —

GIUMBELLI, Emerson. O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, 326 pp.

O Espiritismo e os Poderes Públicos: da Ilegalidade para a Religião da "Pátria do Evangelho"

Marcelo Camurça

Acaba de chegar ao público leitor, O Cuidado dos Mortos: Uma história da Condenação e Legitimação do Espiritismo do antropólogo catarinense Emerson Giumbelli, originalmente sua dissertação de Mestrado, defendida na Pós-Graduação em Antropologia Social, no Museu Nacional / UFRJ, agora publicada pelo Arquivo Nacional, como resultado de sua premiação no 3º concurso promovido pelo referido Arquivo.

Assentado numa alentada pesquisa, que se traduz nas 326 páginas do livro, o autor realiza uma reconstituição da história do movimento espírita no Rio de Janeiro, no período de 1890-1950, dentro da chave: condenação/legitimação, o que resulta, não na busca pelo restabelecimento de uma "verdade histórica", mas numa perspectiva compreensiva e interpretativa em torno das disputas de sentido, que surgiram à época, na definição de "espiritismo" com

suas implicações para o movimento espírita e para a sociedade, nos termos da polaridade acima expressa.

Sua argumentação desenvolve-se baseada em um exaustivo levantamento, feito no Arquivo Nacional, dos processos legais movidos contra os espíritas no período citado, em cotejo com relatórios, regulamentos, portarias, legislação das instituições públicas da época, como Justiça, Polícia, Saúde Pública e imprensa, assim como numa revista minuciosa acerca do estado da arte sobre o estudo do Espiritismo, com remissões regulares a outras produções: estudos antropológicos sobre as religiões afro, sociologia do Direito, sociologia das profissões médicas, historiografia republicana antes de 30, psicologia médica, e clássicos do pensamento social brasileiro.

O trabalho impressiona por seu rigor acadêmico. Não há argumentação central ou mesmo lateral que não esteja posta em diálogo com a literatura consagrada acerca do tema enfocado. Desta forma, torna-se leitura obrigatória a todos os interessados na problemática do campo religioso no Brasil contemporâneo, pelo conjunto de questões que articula.

Diferindo de outras abordagens, a que nomeia "sociologismo" e "culturalismo", referindo-se, a primeira, ao primado de influências "externas" (socio/político/eco-nômicas) como determinantes do fenômeno religioso, e a segunda, propondo a chave de entendimento da singularidade religiosa, nos marcos de uma correspondência com a "cultura brasileira", Giumbelli vê o Espiritismo como resultante de interações entre os discursos produzidos pelos espíritas e pelos agentes sociais externos a ele, com desfechos distintos nos vários contextos em que está implicado.

Consideramos demasiado seu rigorismo, na Introdução, ao acusar-se de uma falta de sensibilidade antropológica, na percepção da *alteridade* de "seus nativos", atribuindo esta condição ao método de seu trabalho, ao lidar com a "frieza" dos documentos. Lembro aqui, como contra-argumento, o historiador Robert Darnton que, diante do texto tão arcaico quanto enigmático de um "massacre de gatos", soube descobrir empatias com esse "outro", e trazê-lo para junto de nós. Da mesma forma, consideramos que Giumbelli logra "transformar em familiar" o "exótico" de um Brasil pretérito de processos e inquéritos policiais contra doutrinas, hoje tão aceitas. Com isto, nos ajuda a um distanciamento — no Brasil contemporâneo da consagrada "pax" entre religiões —, para compreender a tensão entre condenações e legitimações atuais, aparentemente novas, como é o caso da Igreja Universal do Reino de Deus, objeto da reflexão do autor em outros textos.

Combinando Antropologia e História, Giumbelli procura examinar as condições de produção dos critérios definidores do estatuto do Espiritismo, nas disputas e composições das "visões de mundo" do movimento espírita carioca, expressas pela FEB (Federação Espírita Brasileira) com as demais instituições públicas. Como consequência desta tensão, alternavam-se os momentos de distinção/adequação do

espiritismo, em relação ao senso majoritário da sociedade, e desta, ora defensiva, ora permeável às influências espíritas.

Esta perspectiva expressou-se no método como Giumbelli organizou os capítulos, que recusa a uma sequência orientada com vistas "a um ponto final que estabelece o sentido de tudo que veio antes" (:53), "criando a forma mais 'correta' de se contar a história do Espiritismo no Brasil" (:113). Articula, contudo, um processo que pode ser percebido em duas vias: na continuidade/descontinuidade do seu devir ou em cada contexto temporal (capítulo), acessado por uma sonda "arqueológica", onde são narradas as conjunções/ disjunções das representações acerca do espiritismo pelos atores sociais em foco.

A categoria "espiritismo" é pensada, pelo autor, como constantemente produzida, disputada e negociada nos diversos contextos históricos, entre os espíritas (definindo hegemonias internas na condução do movimento espírita) e os diversos atores das instituições públicas, com suas concepções e motivações próprias (e até polarizadas), sejam estes médicos, com sua mentalidade higienista e do controle/ monopólio do exercício da profissão; juristas, procurando distinguir com "imparcialidade" os usos apropriados ou não das crenças religiosas, em função do bem estar social; psicólogos-médicos, que afastando-se da explicação da fraude alertavam para o risco do descontrole, ao lidar com forças naturais psíquicas que levariam, pelo poder da sugestão, a "doenças mentais"; o aparato policial, preocupado com as circunstâncias materiais de prova, enquanto critérios certeiros para detectar as práticas religiosas ílicitas, dentre outras. Em meio a esta interação com esferas públicas, tão decisivas para sua sobrevivência, Giumbelli considera que o Espiritismo da FEB vai moldando, para si, definições mais conclusivas nas dimensões doutrinária, normativa e disciplinar, e conformando um campo em seu entorno, cada vez mais uniforme ao seu centro.

Os contextos que emergem das narrativas dos capítulos expressam-se em campos, em que os discursos do movimento espírita e dos outros atores sociais — que despontam como "campeões" de determinadas concepções em voga — se entrecuzam em contendas, negociações e sínteses. Convém lembrar que, para o autor, as conjunturas não se sucedem linearmente no tempo. Ao contrário, elas se superpõem e apenas para efeito de descrição podem se esquematizar de forma sequencial.

Registramos, ainda, que o autor desenvolve, em seu livro, múltiplas e fecundas idéias e destacamos algumas de suas proposições, centrais em nosso entendimento:

* A conclusão da existência de uma relação estreita entre a argumentação e a auto-imagem que o Espiritismo produz, em defesa própria — face às acusações de curandeirismo difundidas na sociedade — e a forma por que passa a se estruturar, doutrinária e institucionalmente. Sendo assim, na medida em que ampara sua defesa no direito à "liberdade de crença", facultada pelas Constituições a partir

de 1890, o Espiritismo passa a apresentar, sob uma configuração *religiosa*, os elementos fenomênicos/mediúnicos e evangélico/ morais, constitutivos de sua doutrina. Desta maneira, transforma a anterior aversão ao termo *religião* — associado a rituais e superstições do Catolicismo —, em categoria norteadora e organizadora do par "Fé e Ciência" da doutrina.

- A presença do conceito de "caridade" intimamente associado ao de "religião", traduzindo e normalizando, "para fora", a singularidade da intervenção dos "espíritos" nos trabalhos de cura, ao justificar esta intervenção por uma missão "moral" que, ao mesmo tempo, esclarece e normatiza "para dentro" esta intervenção, como "assistência" espiritual e material, com um padrão cada vez mais definido. Para o autor, o perfil que o Espiritismo vai assumindo, "religioso" e "caritativo" é , por assim dizer, determinado pela iniciativa e acomodações necessárias à sua aceitação perante as autoridades públicas. Esta iniciativa está também diretamente ligada às suas formas internas de disciplinarização e expansão. Há, na verdade, o movimento único de um vetor que se desloca circularmente: "para dentro", organizando os elementos doutrinários na conformação dominante, em função de pressões externas; "para a periferia", disciplinarizando os centros espíritas nos moldes definidos por esta configuração e "para fora", apresentando esta conformação ao responder às exigências e suspeitas da sociedade.
- Outra apreensão do autor é a de que o Espiritismo surge, no país, enredado no universo jurídico das acusações de "crimes contra a saúde pública". Desta forma, por ser uma crença de intelectuais das camadas médias, será dentro dos marcos da lei que se organizará a sua defesa. Sob o primado de razões de ordem legal, serão excluídos pelo crivo rigoroso de sua doutrina todos os elementos que possam sugerir ilegalidade: a manipulação da crença popular, o descontrole face às forças espirituais e a utilização da comunicação espiritual para fins vulgares e maléficos. Sendo assim, enquanto as estratégias de sobrevivência e legitimação de outras crenças, no Brasil, percorreram vias diversas, será através da via legal que o Espiritismo alcançará um patamar de normalidade e reconhecimento na sociedade.

Como problematização a estas instigantes reflexões, poderíamos argumentar, mesmo nos arriscando a repetir o discurso nativo, que as configurações em que o Espiritismo se expressou, nas distintas conjunturas citadas, não foram tanto organizadas sob um grau de intencionalidade, face às exigências externas, mas que compunham um estoque genuíno da doutrina espírita, explicitado (para dentro e para fora) como parte da própria "identidade" espírita, ou seja, que a forma como o Espiritismo se mostrou nestas conjunturas, obedecia menos à dinâmica de sua interface com o meio externo, em seus aspectos de tensão ou persuasão, e mais a uma correspondência com os clássicos de sua doutrina, utilizados canonicamente, frente a conjunturas distintas.

Impossível nos contrapormos à centralidade do conceito de "caridade" no perfil da doutrina espírita, encerrado no aforismo "Fora da Caridade não há salva-

ção". Da mesma forma, o domínio da "moral" que condenava o comércio e vantagens pessoais para os promotores de atos de cura é algo intrínseco à doutrina espírita, assim como a sobriedade e ordem de suas práticas, nas sessões públicas, que impressionaram favoravelmente o cronista João do Rio, ao diferirem das "extravagâncias" dos rituais dos cultos afro-brasileiros.

Para compreendermos, então, as conjunturas de deslegitimação e as de legitimação, com o consequente espaço obtido pelo Espiritismo no seio da sociedade brasileira, nos aproximaríamos da perspectiva "culturalista" de Aubrée e Laplantine, da "afinidade eletiva" entre as práticas e crenças espíritas com uma matriz religiosa brasileira. Por este prisma, consideraríamos a fase da deslegitimação, consequência do "mal entendido" quanto aos verdadeiros fins "morais" e "caritativos" da doutrina, ao passo que atribuiríamos sua legitimação à possibilidade do Espiritismo lograr uma acomodação nos "lugares certos" da "caridade" e da "religião", neste país considerado "pátria do Evangelho".

Por fim, se quiséssemos estender a investigação de Giumbelli sobre o século passado e primeiro quartel deste para a atualidade, nos depararíamos também com iniciativas de legitimação e circulação de discursos nos contextos e campos. Estariam os discursos atuais versando sobre os mesmos conteúdos? Há, com certeza, um sentido de permanência da organização do Espiritismo, sob a égide do "religioso" e de evitação do confronto com a medicina acadêmica. Giumbelli registra que, em recente pesquisa realizada em cem centros espíritas do Rio de Janeiro, apenas 10% declararam oferecer "receituário mediúnico", contra 92% praticantes de atividades de "passe" e 94% de assistência social.

Arriscamo-nos, contudo, a dizer que outra característica latente no Espiritismo parece adquirir relevância e sentido para significativas parcelas das camadas médias urbanas brasileiras, com o conseqüente legitimante para seus divulgadores. É o paradigma da cientificidade dos fenômenos etéreos e transcendentes! Diante do esgotamento do aspecto instrumental da ciência moderna, um revival da conjugação "ciência" e "religião", proposta pelo Espiritismo, ecoa no chamado movimento New Age, com a circulação de uma linguagem franca, cada vez mais aceita nestes círculos, que se expressa na perspectiva de se comprovarem cientificamente fenômenos espirituais.

Fazendo uma livre apropriação do argumento de Anthony D'Andrea, em sua dissertação de mestrado, O Self Perfeito e a Nova Era: Individualismo e Reflexividade em Religiosidades Pós-Tradicionais (IUPERJ,1996), consideramos que se encontra em curso um processo legitimador do discurso do "reencantamento racionalizado" do mundo, que tem no Espiritismo brasileiro e na Nova Era seus principais expoentes. Discurso este ancorado no binômio comum a ambos: individualismo/espiritualismo, com ênfase, no Espiritismo, para a razão e o livre-arbítrio e, na New Age, para a intuição, a "voz interna".

Por outro lado, pensando o papel do contexto, na conjuntura atual (póstradicional /moderna) das liberdades de escolha e recorrendo ainda a D'Andrea, assistimos a uma fragmentação deste legado em discursos espiritualistas, paracientíficos e umbandistas, através de uma polifonia e polissemia a que foi submetido o consistente discurso espírita.

Como "ortodoxia" do "reencantamento racionalizado", sugerimos que o Espiritismo se coloca marcado por um intelectualismo, circunscrito à obra Kardequiana, expresso numa "moral" bem definida na sobriedade das práticas da assistência "espiritual" e "caritativa"; enquanto a New Age, como sua livre reinterpretação, de caráter mais eclético e totalizante, se coloca numa busca mais "ampla" e "criativa" de sentidos que abarcam múltiplos caminhos, quais sejam a expansão da consciência, os cuidados do corpo, o uso de técnicas diversificadas, as ervas do conhecimento, a questão da prosperidade, etc.

A nós, resta-nos procurar perceber, retomando as idéias de Giumbelli de um processo inconcluso não finalista da história, quais serão as redefinições que se operarão no Espiritismo do final do milênio, fruto do parentesco e diferenciação do seu discurso com o discurso da Nova Era, dentro da chave da condenação/legitimação.

Marcelo Camurça

Doutor em Antropologia (MN/UFRJ) e professor do Mestrado de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Autor do livro Marretas, molambudos e rabelistas - a revolta de 1914 no Juazeiro (1994).

PAIS, José Machado. Sousa Martins e suas memórias sociais - sociologia de uma crença popular. Lisboa: Gradiva, 1994, 259pp.

"O MÉDICO ATEU QUE VIROU SANTO": POLISSEMIA E ANTINOMIAS NA FORMAÇÃO DAS MEMÓRIAS SOCIAIS SOBRE SOUSA MARTINS

Clara Mafra

A origem de Sousa Martins, este médico português que virou santo, é uma referência importante para o público no Brasil. É que no catolicismo popular brasileiro é quase rotineiro, se não fosse milagroso, que pessoas com trajetórias inusitadas — são prostitutas, videntes, suicidas, amantes, revolucionários — passem a receber flores e velas nos seus sepulcros depois de mortas, tornando-se centros de romaria, consagradas assim, pela devoção popular, como mediadores com o transcendente. O menosprezo da crença popular às exigências de normas éticas, de coerência de vida e de devoção aos sacramentos na eleição destes 'novos santos' não passa desapercebido, e se por um lado tende a amplificar o incômodo que a catolicismo oficial têm para com este outro catolicismo, na contraparte, fornece, no sumo deste lado mais insólito e poético da experiência, a matéria viva para boa parte das nossas mais belas obras de realismo fantástico.

É justamente por esta aparente continuidade, porque a obra de José Machado Pais, Sousa Martins e suas Memórias Sociais faz a reconstrução de uma crença difusa e sincrética em um território miticamente original — Portugal — , onde o catolicismo está vinculado a festas e procissões fortemente calcados na tradição (ver Sanchis, Arraial, a festa de um povo, 1992), ela se torna mais interessante ao leitor brasileiro. Esta obra nos ajuda a reconhecer o caráter dinâmico e factual da construção de uma crença no âmago do catolicismo português, permitindo-nos entrever descontinuidades e continuidades insuspeitas nas múltiplas formas de reposição do sagrado em universos institucionalmente secularizados. De uma forma muito direta, o livro remexe no mito de uma herança católica luso-brasileira consagrada pelo tempo e cristalizada na reposição.

Sousa Martins (1843-97) foi um médico de origem humilde, que nasceu e morreu em Alhandra, uma vila operária à beira do estuário do Tejo e que, devido

aos seu feitos como "prestigiado médico e cientista" e seu reconhecimento internacional, teve um monumento construido em sua homenagem no largo dos Mártires da Pátria, em Lisboa. Desde o início do século, as pessoas passaram a depositar aos pés deste monumento lápides, flores e velas em agradecimento aos "milagres" e "graças" concedidas pelo "irmão" e a fazer romaria para o seu mausoléu em Alhandra. Segundo o testemunho de alguns, constrangedoramente, o médico ateu foi convertido em santo.

José Machado Pais, ao estilo de um etnógrafo moderno, recolhe os pedaços destas memórias através dos testemunhos desencontrados; das poesias e versos que enaltecem o "homem de luz", o "milagreiro", o médico; dos casos e anedotas presentes nos jornais ou na história oral alhandrense; dos mistérios e dos silêncios que permanecem sobre os caprichos do solteiro e seus amores secretos ou sobre as "graças" concedidas, etc. São as diferentes formas de consagração pública e de recriação social que o autor justapõe em suas heterologias e que, num estilo quase difusionista, persegue atento às diferentes temporalidades, reconstituindo o possível ciclo de uma crença: da origem, expansão à sua propagação.

Por mais arbitrário ou proposital que possa ser o surgimento das crenças entre os homens, Machado Pais encontra no caráter íntegro e humanista de Sousa Martins o fundamento de sua fama. Pois, é fácil ponderar, se este humanismo despertou as simpatias mais diversas na vida de Sousa Martins, fazendo consenso entre ricos e pobres, letrados e analfabetos, jovens e velhos, homens e mulheres, pescadores e ministros, etc, da mesma forma, veio a fornecer, posteriormente, o terreno fértil para as diferentes vertentes de sua consagração.

Num primeiro momento, a inserção de Sousa Martins na sociedade portuguesa foi profissional, com uma carreira prematura e velozmente ascendente: doutorou-se aos 23 anos, tornou-se professor de medicina e sócio da Sociedade de Ciências Médicas aos 26. Quatro anos mais tarde acumulava cargos em diferentes órgãos da sociedade médica tendo sido nomeado como delegado de Portugal na Conferência Sanitária Internacional, projetando-se internacionalmente. Segundo contam, este mesmo profissional que ganhou as mais altas honrarias de homem público de sua época, tinha um estilo peculiarmente doce e generoso com alunos e clientes mais humildes, contrastando com a verve cortante e atitudes ríspidas que tomava para com seus opositores e clientes mais abastados. Diz-se, por exemplo, que Sousa Martins, nas suas visitas às casas mais miseráveis, deixava junto às receitas o dinheiro para a compra dos remédios e um extra, para as necessidades mais preementes.

Portanto, a base da crença é a vida deste "homem bom" com sua discreta tragédia: intelectual humanista e metódico, atento e partícipe das questões públicas de seu tempo, ele não acumulou benesses pessoais ou herdeiros. Generoso para com os alunos e clientes mais humildes, foi, porém, avaro no tempo e atenção a sua vida pessoal. Autor de estudos de relevância internacional na área médica

morreu, contudo, de tuberculose. As memórias em torno de Sousa Martins somam as qualidades mais evidentes de *bondade* que a cultura portuguesa conta para si: nele, a generosidade, o desapego a bens pessoais, a dedicação ao trabalho, o rigor profissional, o engrandecimento científico, se acumulam amplificadamente, sem que as pequenas misérias da fragilidade de uma vida pessoal, da falta de cuidado para consigo, de um certo puritanismo no gozo da vida, venham a minimizar o brilho do seu carisma. Ao contrário, provavelmente, é deste evidente descompasso entre o ímpeto de dedicação para com os outros e o visível desprendimento para consigo, que lhe surge o exponencial multiplicador das suas diferentes memórias. Em outras palavras, é este caráter tenso mas consistente da pessoa de Sousa Martins que dá origem a uma proliferação de memórias sociais, principalmente porque no seu bojo se encontram os referentes de uma definição cultural de bondade, que tem, no desequilíbrio entre o excesso de solidariedade e o desconhecimento de necessidades humanas individuais, um valor social.

Com uma tradição anticlerical, sindicalista, oposicionista, os conterrâneos de Sousa Martins, moradores de Alhandra, renegam as versões mais místicas de suas memórias. Para eles, Sousa Martins foi antes de tudo um homem de sangue plebeu — humilde como a população operária local — que no seu anticonvencionalismo propagandeou idéias progressistas para seu tempo. Este testemunho de quem "viu o garoto crescer" não prejudica uma multiplicação ímpar de propagadores, entre peregrinos, irmãos, espíritas, videntes e bruxas, dado que em muitos destes casos a comunicação é direta e contemporânea entre o crente e o "doutor", o "irmão", o "professor" ou o "santo". A crença avança por meio dos testemunhos místicos que se multiplicam em sua heteronomia, cada testemunho descrevendo os efeitos da mediação carismática, promovendo a cura, a proteção, o reconhecimento, a indicação do caminho, o bem-estar, etc, e descrevendo, juntos, o trabalho incansável de Sousa Martins para além da sua morte — e, em mais uma disputa de significados, para além da rejeição da Igreja Católica no reconhecimento oficial da crença.

Entre tantos propagadores, uma população se destaca por cultivar mais distintamente a memória do "santo": são os avieiros, população humilde de pescadores do rio Tejo. Esta intrigante associação da população nômade e analfabeta com o renomado médico e professor dá o impulso para as mais instigantes passagens deste livro. Tradicionalmente, os avieiros identificam-se como um povo rústico, modesto e relativamente orgulhoso de sua originalidade. Com a pressão das novas condições de subsistência no processo de modernização da sociedade portuguesa, esta população viu-se diante da necessidade de abandonar a atividade pesqueira pelo trabalho operário e de serviços. Neste processo, o culto ao "santo" Sousa Martins passou a ocupar um papel importante, pois na devoção os avieiros têm o mote para rearticular anualmente seus clãs em torno às romarias a Alhandra e Lisboa, perpetuando desta forma os laços de uma comunidade que estava na emi-

nência de se fragmentar na dispersão das residências entre as cidades da beira do Tejo. Em diferentes níveis a devoção ao "santo" promove respostas: nos inúmeros e diversos milagres que uma vida em torno ao mar e às águas demanda; na visibilidade "folclórica" desta população em relação às outras; e a nível de recriação cultural, pois os avieiros, diante das novas condições de vida com residências dispersas e sedentarizadas, apóiam-se no "santo" para reinstaurar momentos de reunião e nomadismo. O culto a Sousa Martins abriu uma alternativa simbólica de continuidade em um estilo de vida.

Entretanto, causa estranheza ao leitor que, depois deste mergulho nas artimanhas culturais intrínsecas à produção de memórias polissêmicas, numa escrita atenta ao debate sociológico e antropológico internacional, Machado Pais retome os clássicos para discutir, no último capítulo, "como se explica a crença". A retomada das antinomias entre sagrado/profano, mentalidades/condições materiais de existência, etc para a síntese final sobre o material etnográfico levantado parece um recuo diante de uma análise que parecia já ter ultrapassado as amarras de respostas dualistas. Mesmo assim, o desfecho não compromete a qualidade geral do estudo, inovador, entre outros motivos, por destacar o caráter fortemente comunicacional — ainda que contendo autoreferências — de algo que se quer absoluto.

Clara Mafra

Doutoranda em Antropologia (MN/UFRJ) e pesquisadora no ISER.

STEIL, Carlos Alberto. O sertão das romarias. um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia. Petrópolis: Vozes/CID, 1996, 309 pp.

Entre o Local e o Universal: as Romarias e o Santuário de Bom Jesus da Lapa

Renata de Castro Menezes

A edição de *O Sertão das Romarias*, do antropólogo Carlos Alberto Steil, torna acessível ao público um estudo denso e inovador, que recoloca de forma provocante problemas fundamentais para a análise dos rituais. A pesquisa, realizada no santuário católico de Bom Jesus da Lapa, na Bahia, é fruto de um trabalho de campo de três anos (1991-1993), ao longo dos quais o autor alternou estadias no interior baiano à coleta de dados bibliográficos. Foi apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ como tese de doutorado, defendida em 1995, tendo sido ainda premiada no mesmo ano no concurso Sílvio Romero, promovido pela FUNARTE. Sua publicação, numa coedição entre a Editora Vozes e o CID (Centro de Investigação e Divulgação, do Instituto Teológico Franciscano), é bastante oportuna.

Quanto às características do trabalho de campo, deve-se ressaltar que paralelamente à pesquisa da tese o autor realizava uma avaliação pastoral para a Diocese de Bom Jesus da Lapa — diocese a qual pertence o santuário —, desenvolvida nos quadros da Equipe de Assessoria do ISER (Instituto de Estudos da Religião). A avaliação garantiu-lhe o ingresso na região pela mediação eclesial, que resultou no acesso privilegiado a determinados atores sociais. Mas é preciso lembrar que, se o ingresso qualificado pode facilitar certas aproximações, também torna outras inviáveis. Assim, o trabalho de campo estará marcado pelo cuidado permanente em alternar a proximidade e o distanciamento com a instituição eclesiástica, a fim de poder recompor o universo do santuário de Bom Jesus em sua complexidade.

Como lembra o autor, o santuário de Bom Jesus da Lapa localiza-se no sertão da Bahia, e juntamente com Juazeiro e Canindé forma o conjunto dos mais importantes santuários "sertanejos" do Nordeste. Sua origem remonta ao final do século XVII, e seu crescimento esteve associado à expansão do gado pelo Vale do São Francisco e aos deslocamentos da população litorânea atraída pela descoberta de

ouro nas Minas Gerais. Ponto estratégico do cruzamento de rotas entre o litoral e o sertão, o santuário ainda hoje recebe anualmente milhares de peregrinos, em geral oriundos da Bahia e de Minas Gerais, que para aí se dirigem a fim de saudar o Bom Jesus.

Menciona-se ainda que o volume de romeiros tem aumentado nos últimos anos. A observação, retomada algumas vezes ao longo da obra, demonstra que o culto ao Bom Jesus deve ser visto não como uma sobrevivência de um modelo cultual do passado colonial, mas como uma prática religiosa significativa o suficiente para atrair um número crescente de adeptos. Abre também a possibilidade de relativizar a idéia de uma crise do catolicismo brasileiro, e indagar sobre a dinâmica que rege a vitalidade das devoções populares, a partir da constatação de que se existe a decadência de alguns eventos, outros pelo contrário vêm se ampliando.

O título e o subtítulo da obra tornam evidente a relação fundamental que constitui um santuário: a do local de culto com os peregrinos que a ele afluem, os quais lhe atribuem excepcionalidade no acesso ao sagrado. O fluxo contínuo de fiéis em romaria é o testemunho da legitimidade — tanto sociológica (no sentido durkheimiano) quanto eclesial (ver por exemplo no Direito Canônico a definição de santuários) — da atribuição do título de "santuário" a determinados locais de culto. Assim, o estudo antropológico de um santuário católico é também um estudo dos romeiros que a ele afluem, e da hierarquia religiosa que o controla, e detém o poder de traçar parâmetros para que o culto ali realizado permaneça no interior das fronteiras do catolicismo.

A análise contida no livro pode ser associada a uma perspectiva de abordagem próxima à de Pierre Sanchis, em seu precioso estudo sobre as romarias portuguesas. Trata-se primeiramente de compreender o fenômeno *romaria* em sua articulação com a estrutura social em que se inscreve. As romarias são tratadas não apenas como um ritual religioso católico, mas como um fato social total, possuindo simultaneamente dimensões religiosas, políticas, econômicas, jurídicas, morais, etc. Enquanto tal, são objeto de interesse e de disputa entre os diversos atores a ela relacionados, que lutam pela possibilidade de exercer seu **poder** sobre este ritual.

Assim, a primeira parte do livro — "Paisagens, atores e rituais", dividida em quatro capítulos — é dedicada à aproximação gradual do leitor do cenário e dos grupos sociais que interagem no culto ao Bom Jesus: o sertão, o santuário, os romeiros, os moradores, os comerciantes, os políticos, o clero. Relata-se ainda a experiência do autor como romeiro, realizando a visita ao Bom Jesus juntamente com uma comunidade que há mais de trinta anos peregrina à Lapa. A partir dessa experiência, e do contato com outros romeiros, recupera-se a seqüência de celebrações que comumente constituem o grande ritual que é a romaria: a novena, os sermões, o ofício de Nossa Senhora, a missa, a procissão, o culto à imagem do Bo Jesus. E, embora o autor as considere "para além do ritual", a meu ver estariam aí incluídos também a festa, as danças, os fogos, o baile,

Resenhas 141

a comida, a bebida, a prostituição. Do conjunto dessas atividades depreende-se uma tensão constante entre as dimensões sagrada e profana da romaria, cujas fronteiras a ação do clero se esforça em demarcar nitidamente, sem nunca conseguir fazê-lo de forma integral.

O culto ao Bom Jesus é passível de ser articulado ainda a uma outra estrutura. Trata-se da **estrutura simbólica** que dá sentido às concepções e às práticas dos romeiros, a qual se deixa entrever através de um repertório de mitos sobre a sacralidade do santuário, transmitidos oralmente entre os devotos do Bom Jesus por gerações. É na segunda parte do livro — "Quando a história se faz mito: a tradição oral e a construção dos discursos dos romeiros", dividida em dois capítulos — que esses mitos serão analisados.

Nesta parte, as estórias orais sobre o santuário e o Bom Jesus recolhidas junto aos romeiros são integradas num esforço de síntese. As narrativas versam sobre a origem e as maravilhas do santuário e os milagres que atestam o poder do Bom Jesus, possuindo inúmeras variações. O confronto entre elas, no entanto, permite identificar a recorrência de temas passíveis de serem associadas a trechos bíblicos, que serão agrupados em torno de três conjuntos de mitos cristãos: origens/nascimento; paixão/morte/ressurreição; e juízo final. Steil considera que os três seriam fundantes do culto e de uma cultura bíblico-católica-sertaneja. Segundo ele, as estórias sobre o Bom Jesus funcionariam como uma forma de diálogo entre a cultura sertaneja e temas presentes na cultura bíblico-católica, isto é, como uma apropriação local de representações existentes dentro de um imaginário católico universal.

A análise de estórias orais desenvolvida na segunda parte do livro será recuperada em outros momentos, principalmente no contraste com as versões escritas sobre a história do culto. Na comparação, ressalta-se não apenas as diferenças entre as explicações, mas a variação no grau de autoridade atribuído a cada uma delas pelos grupos em questão. Assim, para os romeiros, a documentação histórica rigorosa é desnecessária como atestado do poder do Bom Jesus. Os mitos são suficientes para testemunhá-lo. Já para a hierarquia religosa, marcada pelos critérios de veracidade e cientificidade da racionalidade moderna, os mitos dos romeiros não se encontram no horizonte de formulações plausíveis sobre a verdadeira religião, mas se concentram no mundo das superstições e crendices populares. Mundo do qual fazem parte não só as estórias, mas algumas práticas devocionais como rezas, danças, cantos, penitências; e que poderá ser reprimido em nome da pureza da religião, ou tolerado, como meio de manter boas relações com os fiéis, enquanto expressão de um "folclore tradicional", exótico e inofensivo.

O confronto entre estórias orais e documentos escritos permitirá ainda que o autor realize uma discussão sobre as condições de produção e reprodução dos discursos (inclusive o antropológico), tendo como eixo a análise da tensão existente entre oralidade e escrita.

Quanto à história do santuário, o estudo focaliza um culto surgido em fins do século XVII, que estaria se prolongando até os dias de hoje, e cuja "antigüidade" seria acionada como critério de legitimidade. No entanto, na terceira e última parte do livro — "Quando o mito se faz história: a tradição escrita e a institucionalização do culto", dividida em três capítulos — a análise diacrônica permite romper com a ilusão de uma devoção inalterada que se perpetua ao longo dos séculos. Através do tratamento etnográfico aplicado a fontes escritas sobre a história do santuário, torna-se possível localizar e interpretar as mudanças sofridas pelo culto ao Bom Jesus, identificando permanências, mas também alterações.

Na análise das mudanças, pode-se ver como alguns marcos históricos genéricos, sejam da história nacional, da história do catolicismo brasileiro ou ainda da Igreja Católica mundial, vão repercutir no santuário. Marcos como o "ciclo do ouro", "o ciclo do gado", "a proclamação da República" (e a conseqüente separação entre Igreja e Estado); o Concílio de Trento, a romanização do catolicismo brasileiro com o fim do regime de padroado, o Concílio Vaticano II, a Teologia da Libertação, as Comunidades Eclesiais de Base vão adquirir concretude local, ao provocar alterações no culto ao Bom Jesus, ainda que após um intervalo de décadas ou mesmo séculos, e passando pelo filtro de inúmeras mediações.

Estes fatos históricos, que foram gerados e provocaram mudanças políticoinstitucionais, mas também ideológico-culturais, influenciaram na construção de sucessivos padrões de culto ao Bom Jesus, que a hieraquia eclesiástica tentará "aplicar" aos rituais de devoção dos romeiros. No entanto, entre a tentativa de controle da devoção popular através de seu atrelamento a parâmetros rígidos e a prática efetiva dos devotos durante a romaria, há uma grande defasagem. Neste interregno, cria-se um espaço de confronto entre diferentes concepções religiosas, isto é, entre os vários discursos sobre o sagrado, proferidos pelos atores sociais em questão. A romaria é então um momento ritual de negociação dos sentidos do sagrado, no qual se estabelecem conflitos, mas também se constróem consensos e identidades. Nesse espaço de interação, do qual não se exclui o antagonismo e onde muitas vezes o consenso é mínimo, ou meramente uma suposição, dá-se a reinterpretação do universal pelo local, do macro pelo micro, do todo pela parte. É a existência desse espaço, que na verdade é também o espaço do ritual, que viabiliza que um modelo "de cima para baixo" seja reapropriado e adquira sentido "de baixo para cima". Diante deste jogo dialético entre permanências e mudanças vivido nas romarias, Steil falará de uma tradição constantemente reinventada e reatualizada a cada celebração e identificará uma experiência de circularidade cultural, seguindo a trilha de autores como Redfield, Bakhtin, Chartier, Ginzburg e Hobsbawn.

Dando continuidade à perspectiva encontrada na obra de Eade & Sallnow, Steil considera o santuário como o espaço por excelência da polifonia e da pluralidade, onde os discursos são múltiplos, sendo a multiplicidade condição e fonte de exis-

tência do próprio culto (:14). Os santuários são locais de peregrinação, de culto extraordinário, onde as comunidades de romeiros são recebidas e integradas ritualmente numa massa católica, por sobre as distinções individuais. A romaria a um santuário seria um ritual religoso de mediação entre as diferenças, que ajudaria a construir o sentimento de pertencimento à Igreja Católica Universal.

Essa mediação pode ser realizada porque o simbólico em celebrações massivas como as dos santuários deve ser utilizado de uma maneira especial, para que faça sentido para todos. Os símbolos empregados têm a ênfase posta em seu significante, possibilitando a incorporação de diversos significados, e criando a aparência de um consenso quando realmente está se falando de coisas diferentes. Por outro lado, a situação de massa vivida no santuário oferece ao romeiro uma liberdade maior do que a que desfruta em sua comunidade de origem, quanto ao controle do clero sobre o uso de símbolos religiosos. É como massa católica que os romeiros encontram condições propícias para questionar simbolicamente o domínio religioso do clero sobre o culto ao Bom Jesus.

A constatação de que a transformação no ritual é resultado da interação entre discursos diferentes ajuda a entender como ela pode ser vivida como uma continuidade e não como uma ruptura. Isso permite que o autor estabeleça pontes com a literatura antropológica que tem tratado do papel dos rituais na manutenção ou na transformação de relações sociais, inclusive nas de dominação.

Finalizando, uma última palavra sobre a relação sujeito-objeto na obra. Como o próprio autor reconhece na conclusão, a pesquisa sobre Bom Jesus da Lapa teve também a dimensão de um acerto de contas biográfico. Ex-padre, vinculado à Teologia da Libertação e dedicado por anos ao trabalho de educação e conscientização popular, Steil pôde desfrutar de grande intimidade com o universo que pesquisou. O reconhecimento deste dado biográfico é útil para entender a facilidade e a profundidade com que o autor transita entre teologia, antropologia, filosofia e história, e contribui para a percepção da amplitude do trabalho. O envolvimento pessoal com o tema obrigou o autor a um esforço constante de objetivação e de desnaturalização de categorias às quais estava intimamente ligado; esforço no qual se saiu brilhantemente. Polifônico como as romarias, o texto de Steil se abre ao diálogo não só com os estudiosos do catolicismo ou com os antropólogos da religião, mas também com todos aqueles que se interessam pelas relações entre rituais e estrutura social, mito e história, oralidade e escrita, local e universal.

Renata de Castro Menezes

Mestre e doutoranda em Antropologia (MN/UFRJ) e membro da equipe do ISER Assessoria.



R ESUMOS / ABSTRACTS

A Orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio

Colin Campbell

Resumo:

O texto propõe a tese de que vem ocorrendo um processo de orientalização no Ocidente, no sentido de transformações na teodicéia historicamente predominante. Tais tansformações estão sinalizadas pela maior adesão a crenças em forças espirituais (por oposição ao Deus pessoal) e em reencarnação (princípio contrário a muitos dogmas do cristianismo). Refletem-se também na ascensão do "neo-paganismo", no movimento nova era e em certas características do movimento ambientalista. O processo aproxima o Ocidente dos modos orientais de conceber a divindade e sua relação com a humanidade e o mundo.

Abstract:

The article presents the thesis of a Easternization of the West, pointing to a transformation on its historically dominant theodicy. As evidence of such a transformation, the author reveals an increase concerning the beliefs on "spirit or life-forces" (as opposed to a personal God) and on reincarnation (which is not part of the creed of any mainstream Christian church). It is also reflected in the rising of "neo-paganism", the new age movement, and the environmental movements. This process makes the West closer to the essentially eastern ways of conceiving God and his relationship to humankind and the world.

Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?

Danièle Hervieu-Léger

Resumo:

O artigo discute as relações entre religião e modernidade, particularmente a partir de um dos principais aspectos do fenômeno da "nova religiosidade": a tendência ao emocionalismo. Apresenta duas tradições teóricas que têm servido de inspiração para pensar o tema: uma, durkheimiana, que situa a emoção na origem do religioso e considera a institucionalização como sintoma de seu enfraquecimento; outra, weberiana, para a qual emoção e secularização podem conviver e se alimentar mutuamente. A explicação dos *revivals* emocionais contemporâneos deve coordenar as duas contribuições, reconhecendo-os tanto nas suas convergências com tendências desmodernizantes, quanto como forma de adaptação às condições da religião na modernidade.

Abstract:

The article discusses the relation between religion and modernity, specially from one of the main points of view of the "new religiosity": the tendency to emotionalism. It presents two theoretical traditions which have inspired the subject: a durkheimist one, which places the emotional at the origin of the religious and considers institutionalization a symptom of its weakening; the other tradition, from Weber, which believes emotion and secularization can go together e feed each other. The explanation of the present-day emotional renewals should co-ordinate both contributions, stressing as their convergences with demordenizing tendencies as their function of adapting the religious to modernity.

O novo protestantismo latino-americano: considerando o que já sabemos e testando o que estamos aprendendo

David Dixon

Resumo:

O artigo avalia vários trabalhos importantes, publicados no estrangeiro, acerca da política do crescimento evangélico na América Latina. Argumenta-se que (1) alguns

desses trabalhos tendem a subestimar desenvolvimentos teóricos importantes na discussão sobre cultura popular; e (2) a maioria deles pouco se baseia em pesquisas comparativas internacionais.

Abstract:

This article reviews several important works on the politics of evangelical growth in Latin America. We argue that (1) some of these works tend to overlook important theoretical developments on the politics of popular culture, and (2) almost all of them lack multi-country survey comparisons.

Não se nasce batuqueiro - a conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires

María Julia Carozzi e Alejandro Frigerio

Resumo:

O trabalho analisa o processo de conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires a partir das teorias atuais sobre novos movimentos religiosos. Conceptualizando a conversão como um processo gradual, o trabalho descreve as diferentes etapas por que passam aqueles que ingressam nos templos, discutindo as diferentes identidades sociais que assumem, e, especialmente, as modificações que se produzem em sua identidade pessoal subjetiva. A análise enfatiza o papel que desempenha a Umbanda — cuja lógica religiosa é próxima à do catolicismo popular — como instância de tradução que possibilita a compreensão gradual de cosmovisões mais estranhas para a sociedade argentina, caso das do Batuque e do Candomblé.

Abstract:

Drawing on the new religious movements literature, this article analyzes the process of conversion to Afro-Brazilian religions (Umbanda and Batuque) in Buenos Aires. The authors describe the stages that individuals go through as they become members of a temple, detailing the different social identities they adopt as well as the modifications their personal identites undergo in the gradual process of converting to Afro-Brazilian religions. They stress the role that Umbanda plays as a bridge between the ideas of folk Catholicism and the more alien — to Argentine society — religious concepts of Batuque and Candomblé.

Entre o Espiritismo e as Paraciências: o caso da Projeciologia e a Experiência Fora do Corpo

Anthony D'Andrea

Resumo:

Objetiva analisar o significado cultural das Paraciências, enquanto alternativa às religiões tradicionais, através do estudo de caso da Projeciologia e um estado alterado da consciência (a "experiência fora do corpo"). Metodologicamente, além de esforço histórico-etnográfico, adota a noção de pessoa como meio de investigação da cosmovisão e do ethos da Projeciologia, a inserção desta no campo paracientíficoreligioso e o contexto sóciocultural mais amplo. A "experiência fora do corpo" (EFC) é o principal elemento estruturador da noção de pessoa e do sistema projeciológicos, sendo também abordada por saberes como a Medicina, a Psicologia, a Parapsicologia, o Espiritismo e outros, o que acaba por instaurar intenso debate. Sua cosmologia e seu ethos — caracterizados pela acentuada valorização de representações individualistas, racionalistas e evolucionistas — podem ser analisados no bojo de grandes transformações contemporâneas: a secularização, a reflexividade e a psicologização, marcadamente entre segmentos de classes médias urbanas ocidentais. A análise deste caso, portanto, auxilia a compreensão de três fenômenos específicos: o crescimento fragmentado do Espiritismo, a expansão internacional das paraciências (no bojo do movimento New Age) e a difusão de uma "cultura psicológica".

Abstract:

The study seeks to analyze the sociocultural meaning of the Parasciences, as an alternative to traditional religion. It is based on an ethnography, conducted in Rio de Janeiro from 1987-97, which studied Projectiology, a Post-Spiritist Parascientific group. It also attempted to analyze this group within the context of Post-Traditional forms of religiosity, in the Western world. Methodologically, besides historicalethnographic brief, the notion of person is adopted as a means of investigating the cosmovision and ethos of Projectiology (self-defined as a "science that studies the consciousness and energetic manifestations in the outside of the physical body"), its insertion on the religious-parascientific field, and its relations to the broader sociocultural context. The "out-of-body experience" is the main structuring feature of the Projectiologyc notion of person and cosmology, being also approached by Medicine, Psychology, Parapsychology, Spiritism, and other systems, which ends up to install a huge debate. The Projectiologyc system - strongly characterized by individualistic, rationalistic and evolutional values — can be seen and interpreted within a set of great contemporaneous transformations: reflexivity, individualization and detraditionalization (among Brazilian and foreign urban middle-classes).

Algumas publicações da EdUERJ





FAZER ESTILO CRIANDO GÊNEROS Patrícia Birman

Um estudo inovador sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros nos cultos afro-brasileiros. Construído com uma escrita atraente, e moldado por um notável rigor conceitual, Fazer Estilo Criando Gêneros é um livro relevante não só para o antropólogo, o psicanalista e o estudioso das religiões, mas também para toda mente curiosa e aberta à boa leitura.

SANKOFA

Org. Elisa Larkin Nascimento

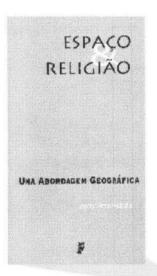
O livro Sankofa aborda aspectos da experiência afro-brasileira e suas matrizes sócio-culturais, preenchendo, com isso, uma importante lacuna da nossa historiografia e dos estudos culturais acerca da contribuição de afro-brasileiros à cultura nacional. Além de professores e pesquisadores brasileiros, o livro conta com a participação de especialistas africanos, possibilitando um amplo intercâmbio de idéias.

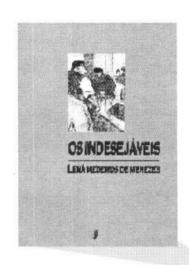
Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Rue São Francisco Xavier, 524 térreo 126 . CEP 20550 013 . Rio de Janeiro . Brasil FAX (021) 284.5088 Tel. (021) 587.7788/587.7789

Algumas publicações da EdUERJ







ESPAÇO & RELIGIÃO Zeny Rosendahl

A temática da religião vem, no Brasil, despertando um interesse cada vez mais intenso entre os cientistas sociais. Entretanto, o tema é pouco investigado pelos geógrafos, a despeito da importância do sagrado e de sua espacialidade para a geografia. Este livro apresenta um conjunto de temas que constituem parte do temário da geografia humana, e, especificamente, da geografia da religião.

OS INDESEJÁVEIS Lená Medeiros de Menezes

O livro de Lená Medeiros de Menezes analisa a conjuntura de modernização, abolição da escravatura e imigração em massa de origem européia, em particular de portugueses, no cenário da Capital Federal, de fins do século XIX a 1930. A autora utiliza, fundamentalmente, como fontes primárias, processos de expulsão, imprensa, leis e debates no legislativo, além de polêmicas científicas sobre o crime.

Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Rua São Francisco Xavier, 524 térreo 126 . CEP 20550 013 . Rio de Janeiro . Brasil FAX [021] 284.5088 Tel. [021] 587.7788/587.7789



Algumas publicações da EdUERJ



O SEGREDO DAS FOLHAS José Flávio Pessoa de Barros

Este livro trata, de forma didática e numa agradável leitura, de mil cheiros e matizes, cânticos e acalantos, das propriedades, nomes científicos e populares dos vegetais, bem como seu sentido religioso.
Ressaltando que, das raízes aos frutos, tudo é aproveitado de diversas maneiras. Ocasiões existem nas quais a simples citação do nome religioso ou ritual da folha já é um encantamento.



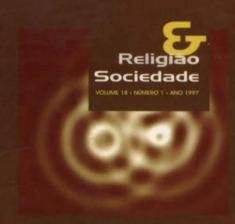
O MAL À BRASILEIRA Patrícia Birman e outros

Desde os primeiros cronistas, se sucederam e conviveram as visões do bem ou do mal que os europeus — entre a atração e o pânico — construíram sobre a América, sobre o Brasil.

Mas, apesar da importância da percepção dos espaços do bem e do mal para as discussões sobre a "identidade nacional", existem poucos estudos que retomam estas questões para o Brasil de hoje. No dia-a-dia, não há quem possa livrar-se totalmente da necessidade de refletir, compreender, desfazer ou refazer as ambigüidades e as fronteiras entre o bem e o mal.

Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Rua São Francisco Xavier, 524 térreo 126 . CEP 20550 013 . Rio de Janeiro . Brasil FAX [021] 284.5088 Tel. [021] 587.7788/587.7789



Colin Campbell

A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio

Otávio Velho

A orientalização do Ocidente: comentários a um texto de Colin Campbell

Danièle Hervieu-Léger

Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?

David Dixon e Sérgio Pereira

O novo profestantismo latino-americano: considerando o que já sabemos e testando o que estamos aprendendo

María Julia Carozzi e Alejandro Frigerio

Não se nasce batuqueiro - a conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires

Anthony D'Andrea

Entre o espiritismo e as paraciências: o caso da Projeciologia e a Experiência Fora do Corpo

