ISSN 0100-8587

Religião & Sociedade

VOLUME 18 • NÚMERO 2 • ANO 1997

Carta de Moçambique
Religião Popular
Estudos Afro-brasileiros
Pentecostalismo e Cultura

20 anos

Religião
Sociedade

Religião
Sociedade

Religião e Sociedade

volume 18 - número 2 - dezembro de 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, Antonio Flávio Pierucci, 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 uerj

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

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

CDU 2:308

SUMÁRIO

Religião e Sociedade, vinte anos: Entrevista com Rubem César Fernandes por Regina Novaes 7

Artigos

Uma Carta de Moçambique
Peter Fry 29

Adeus à sociologia da religião popular
Pedro Ribeiro de Oliveira 43

Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado
Lísias Nogueira Negrão 63

O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros
Patricia Birman 75

A tradição mística afro-brasileira
José Jorge de Carvalho 93

Pentecostalismo e cultura brasileira
Pierre Sanchis 123

Os pentecostalismos nos países do Cone-Sul: panorama e estudos
Ari Pedro Oro e Pablo Séman 127

Documento

Trabalhos apresentados no "GT Religião e Sociedade" da ANPOCS (1980-1997)
Solange dos Santos Rodrigues 157

Resenha

Harvey Cox - Fire from heaven: The rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century
por André Mello 181

Resumos/Abstracts 189

EDITORIAL

A Revista *Religião e Sociedade* completou em 1997 seu vigésimo aniversário e este número, além de dar continuidade à sua publicação, destina-se a comemorar este marco. Afinal, considerando as revistas científicas na área de ciências sociais com circulação ininterrupta, trata-se de um dos títulos mais antigos no Brasil e que permanece único na sua especialidade. Encarregados de preparar este número comemorativo, como integrantes do Comitê Editorial, após percorrer a coleção da revista em busca de idéias, pensamos em temas e pessoas que deveriam estar presentes. Fizemos uma carta e enviamos para um bom grupo de pesquisadores que se destacaram seja pela participação na história da revista, seja pela contribuição analítica acerca dos temas tratados ao longo do tempo. Entre eles estão os autores deste número.

Nesta mesma carta, dizíamos que valiam contribuições baseadas em trajetórias individuais de autores/personagens que, de diversas formas, fazem parte deste campo de reflexão. A entrevista com Rubem César Fernandes cumpriu esta função. Alertamos também que as contribuições poderiam chegar em diversos formatos. Além, evidentemente, de artigos, notas e impressões, memórias e mesmo cartas seriam bem-vindas. A "Carta de Moçambique", escrita por Peter Fry para descrever suas primeiras impressões de campo e compartilhar hipóteses sobre a dinâmica religiosa em um país africano, foi muito bem-vinda.

De fato queríamos reunir reflexões que girassem em torno da pergunta: *Religião e Sociedade, o que mudou nestes últimos 20 anos?* A expectativa era conseguir diferentes contribuições que avaliassem a "vida pregressa" e as "perspectivas futuras" da revista aniversariante. O objetivo foi alcançado. Percursos teóricos e configurações temáticas foram comentados aqui, alguns considerando o conjunto da revista, outros apenas retomando um ou mais números particu-

larmente significativos. Os artigos de Patricia Birman, sobre os textos publicados em *Religião e Sociedade* dedicados às religiões afro-brasileiras, de José Jorge de Carvalho, chamando a atenção para uma lacuna nessa literatura (a dimensão mística daquleas religiões), de Pedro Ribeiro de Oliveira, enfocando a perene discussão acerca do catolicismo popular, e de Lísias Negrão, voltando ao problema do múltiplo pertencimento religioso — todos atenderam a tal demanda.

Mas, não era esta a única possibilidade anunciada na carta que dirigimos aos colegas. Valiam também reflexões sobre mudanças e continuidades nestes 20 anos de religiões e sociedade brasileira ou sociedades no plural, assim como seriam bem aceitos os balanços parciais da produção científica sobre sub-temáticas. Neste caso se enquadram o artigo de Pierre Sanchis, que sintetiza suas interpretações sobre o impacto do pentecostalismo na cultura brasileira, e o de Ari Pedro Oro e Pablo Séman, que analisa a vasta mas não tão conhecida literatura sobre o pentecostalismo no Brasil, Argentina, Uruguai e Chile. Uma relação dos textos editados por *Religião e Sociedade* ao longo de toda sua história acompanha o artigo de Pierre Sanchis.

Também a publicação do levantamento, realizado por Solange Rodrigues, sobre os trabalhos apresentados no "GT Religião e Sociedade" dos Encontros Anuais da ANPOCS (que também completou seus 20 anos em 1997), pode ser pensado como subsídio para um balanço da produção na área da religião nas duas últimas décadas. Juntamente com a resenha do último livro do teólogo Harvey Cox, finaliza o número.

Enfim, valorizando o pluralismo de abordagens, recortes e olhares que *Religião e Sociedade* sempre cultivou, foram abertas diferentes e múltiplas possibilidades de obter contribuições. Ao fechar o número, avaliamos positivamente os resultados, até porque ficamos ainda com um considerável material para outro número e algumas estimulantes promessas de futuras contribuições.

RELIGIÃO E SOCIEDADE, VINTE ANOS

Entrevista com Rubem César Fernandes, realizada e editada por *Regina Novaes*

__Rubem César Fernandes__ rememora, nesta entrevista, o início da revista Religião e Sociedade, que nasceu em Campinas, em 1977. Com certeza, para reconstituir esta história deveríamos reunir outras lembranças e ouvir avaliações de outros tantos estudiosos que, em diferentes momentos, participaram do Comitê Editorial, do Conselho de Redação e/ou publicaram na Revista. No momento a pretensão é bem mais restrita. Contudo, sem dúvida, os aspectos aqui resgatados serão importantes para uma futura construção da memória de Religião e Sociedade. Afinal, o percurso da Revista está, em certa medida, imbricado com a trajetória de nosso entrevistado que foi coordenador do Comitê Editorial por cerca de 17 anos. Por outro lado, é bom ressaltar, a conversa não se limitou ao passado. Além de questões editoriais, falou-se também sobre o presente e sobre o papel das redes religiosas no mundo contemporâneo.

Redes e personagens: vínculos que deram origem à Revista

Religião e Sociedade - Onde, com quem e por que iniciar a publicação de uma revista científica especializada em religião?

Rubem César Fernandes - Foi lá na UNICAMP. Estávamos lá. Rubem Alves, que era o presidente do ISER na época, Alba Zaluar e eu. Éramos o grupo mais próximo. Encontramos também um colega, de outra área, que não tinha uma história comum, mas que se interessava por esse tema. Era o

Jayme Pinsky, historiador, que era também uma pessoa de iniciativa editorial, estava ligado à HUCITEC. Convidamos também o Duglas Monteiro, da USP, para fazer parte do Conselho Editorial. Então, essa foi a turminha no primeiro momento. Por que fazer a Revista? Bom, havia claramente um interesse em valorizar a religião no âmbito das Ciências Sociais. O que não chegava a ser, assim, uma batalha, não. Quer dizer, não chegava ser uma coisa difícil a conquistar. Era uma valorização que parecia, até certo ponto, evidente. O tema era facilmente aproveitável, abordável e tal. Mas, o que não existia era um grupo, uma expressão disso.

RS - O ISER já existia.

Rubem - O que existia era o ISER. O ISER que reunia pesquisadores de religião já desde o início dos anos 70 e cujo presidente era o Rubem Alves. A sede do ISER era na casa do Rubem, que era professor de filosofia na UNICAMP. O ISER, nos anos 70, se reunia duas vezes ao ano. Era um conjunto de pesquisadores, de vários lugares do país, que se encontrava periodicamente. Geralmente em um fim de semana, organizava-se um seminário, a cada vez escolhia-se um tema, as pessoas traziam um *paper* e se encontravam. Era uma rede de pesquisadores e uma rede de amigos. As duas coisas se combinavam. Rubem era o presidente dessa rede.

RS - Você e Alba Zaluar faziam parte desta rede? Chegaram ao mesmo tempo na UNICAMP?

Rubem - A Alba Zaluar estava na UNICAMP, recém-chegada. Acho que ela chegou no mesmo ano que eu. Se não me engano, 1976. Ela fez o concurso para lá, vinda do Rio. Eu fiz o concurso, vindo de fora, voltando ao Brasil. Voltei direto para a UNICAMP. A tese da Alba havia sido sobre religião também... religião na perspectiva antropológica. E eu voltava ao Brasil, filósofo...

RS - Que tipo de filosofo você era, ou melhor, em que área da Filosofia você se especializou?

Rubem - Eu havia feito Mestrado em Filosofia, na Polônia, e havia feito Doutorado em História do Pensamento Social nos Estados Unidos. Mas, de fato, meu trabalho era uma História da Filosofia Social, minha tese foi nessa área. Fui contratado pelo Departamento de Filosofia da UNICAMP. No concurso, o tema que eu apresentei — e que foi também o meu primeiro trabalho acadêmico de volta ao Brasil — foi um estudo sobre o populismo russo. O pensamento social russo, no século XIX. Então, era uma coisa ainda muito eslava, muito voltada para aquele momento polonês da minha formação. No seminário, eu valorizava a dimensão socioló-

gica do pensamento conservador no debate que produziu o populismo russo. E fazia isso mostrando como os temas do conservadorismo foram assimilados ao pensamento da esquerda populista.

RS - Em sua volta ao Brasil, permaneceram os mesmos interesses?

Rubem - Recém-chegado encontrei uma certa dificuldade em praticar Filosofia no Brasil. Porque, para mim, Filosofia foi sempre História da Filosofia. Nunca fui uma pessoa muito chegada no pensamento sistemático, lógico, ancorado na idéia de sistema, de pensar teorias... Isto nunca me impressionou muito. Mas, de volta ao Brasil, fazer História da Filosofia era fazer uma história longínqua, de um ambiente longínquo. Muito interessante, fascinante evidentemente. Mas, claramente, não era uma história em que o Brasil tivesse algum lugar. O Brasil é meio pós-filosófico ou pré-filosófico, ou à margem da Filosofia. Seguir fazendo aqui o que eu fazia lá fora era estar em outro lugar, escrevendo aqui, publicando em outros lugares, em revistas européias ou americanas, dialogando com autores estrangeiros. A densidade do trabalho de História da Filosofia na Europa e nos Estados Unidos é extraordinária. O nível de erudição das equipes que produzem aqueles trabalhos é extraordinário. A Filosofia lá faz parte da formação dos secundaristas, as pessoas lêem esses clássicos na escola secundária, fazem exame de redação em torno desses clássicos, etc... Enquanto aqui é uma coisa muito fora de contexto, digamos assim. Então, eu me senti um pouco me perguntando: o que é que eu faço com essa História da Filosofia que eu estudei e na qual me formei. Eu não via muito lugar.

RS - Foi neste momento que surgiu o interesse pelo estudo da religião?

Rubem – O primeiro passo foi uma coisa mais pessoal de reencontrar antigos amigos, como Rubem Alves, que eu conhecia de outros carnavais. O ISER incluía várias pessoas que conhecia ainda dos anos anteriores a 64... Eu sempre mantive uma relação pessoal com esse circuito protestante de esquerda lá fora. Mesmo morando na Polônia, de vez em quando era convidado para ir ao *Conselho Mundial de Igrejas* para um seminário, para um encontro. Nada de política eclesial ou de projetos, nada disso, mas seminários em que reencontrava vários amigos em Genebra, e por aí vai... Richard Shaull, que foi um personagem importante aqui para o pessoal protestante de esquerda, estava nos Estados Unidos. Eu acabei morando um tempo nos Estados Unidos com ele e com uma comunidade da qual Shaull fazia parte. Eu nunca perdi o laço, digamos, pessoal com esta rede. Então, aqui houve um reencontro de amigos, neste circuito. Logo no primeiro passo de reingresso no Brasil, eu pensei: bom, se não há Filosofia, há, no entanto, religião. Religião não como reflexão filosófica. Mas, antes,

como uma prática forte, uma pregnância, como pensamento que move as pessoas. E era esse lado da Filosofia que me interessava. Uma Filosofia histórica. De modo que eu encontrei no interesse pela religião uma forma de fazer uma ponte entre preocupações mais filosóficas e o ambiente brasileiro ao qual eu voltava. Então, foi uma opção, assim meio pensada mesmo, de me aproximar desse tema.

RS - Rubem Alves, então presidente do ISER, fez um caminho diferente, não?

Rubem - Acho que Rubem Alves fez o caminho inverso da Teologia para a Filosofia. Mas, para ambos, a religião fazia a ponte entre a universidade e preocupações pessoais. Ele vindo e eu indo. Mas havia uma coisa similar aí. A gente se encontrou muito. Fomos muito amigos nesse período na UNICAMP. Eu freqüentava muito a casa dele e a gente estava muito próximo.

RS – Vocês estiveram juntos concebendo esta Revista que agora faz vinte anos. E, por que o nome *Religião e Sociedade*?

Rubem - Quando começamos a falar de uma revista sobre religião, no Brasil, abriu-se para mim a possibilidade de fazer história do pensamento. E não só história. O pensamento social vivo, no Brasil, seria mais marcantemente expresso numa linguagem religiosa, no rito religioso. Então, quando a gente começou a conversar sobre essa revista, estávamos num ambiente de pessoas que vieram do ISER, cada um lá com a sua maneira de chegar. Alba Zaluar chegando totalmente de fora do mundo religioso. Tinha uma formação secular, marxista, de cientista social. Mas também se interessava pela dimensão simbólica que estava na religião. Neste prisma mais acadêmico a religião interessava como um indicador social, expressão de relações sociais. Esse era o quadro de referência da Alba. Para mim, talvez, não fosse alguma coisa tão sociologizante. Mas, essa relação interessava a todos. Daí o nome da revista *Religião e Sociedade*. Então chamamos o Duglas Teixeira Monteiro, ampliamos para a USP.

RS - Duglas já coordenava o Centro de Estudos da Religião, o CER?

Rubem - Duglas, nessa altura, estava formando um centro chamado CER. E até quando criamos a revista houve um problema para registrar o nome. Tinha que haver uma entidade que registrasse a revista... O ISER estava com um problema qualquer com a documentação. Não podia ser o ISER. Lembro-me de Duglas dizendo: "*se vocês quiserem eu posso emprestar o CER, o CER pode ser esta entidade*". E foi assim que o CER entrou na história. O CER estava sendo organizado na mesma ocasião. Então, no momento em que na USP se organizava o CER, na UNICAMP a gente

organizava a *Religião e Sociedade*. Foram esses vínculos que deram origem à revista.

RS - Duglas Teixeira Monteiro foi vítima de um acidente estúpido, em Recife, em 1979. Foi uma perda e tanto. No número 4 de Religião e Sociedade sete reconhecidos cientistas sociais escreveram sobre ele e sua obra, uma bela homenagem póstuma. Gostaria que você falasse sobre as relações dele, um sociólogo, com este grupo inicial da Revista.

Rubem - Duglas era muito sintonizado com essa temática. Ele dialogava bem com a antropologia. Veja o tema que ele trata no número 1 da revista. O artigo dele é sobre cura. Sobre cura por correspondência. O material de pesquisa é típico, muito próximo daquele que um antropólogo usaria. Não havia nenhuma dificuldade conceitual ou de estilo de pensamento entre o Duglas e os antropólogos da UNICAMP. Seria diferente se fosse um sociólogo mais do estilo de Octavio Ianni, que analisa as grandes categorias da sociedade. Ele não. Ele estava usando correspondências de indivíduos, para isso discutir um conceito, o conceito de cura no meio religioso. Então, neste caso não havia nenhuma distância substancial por conta diferença de tradição disciplinar. Duglas era muito próximo; duas vezes próximo: pelo viés de análise e pelo ISER. O Duglas também era do ISER.

RS - Do ISER dos anos 70? E ele era pessoalmente ligado a alguma tradição religiosa?

Rubem - Eu acho que ele tinha um passado protestante. Ele conhecia hinos. Ele conhecia personagens. Ele tinha lá um passado profundo protestante, mas há muito tempo tinha saído. Mas tinha sim, um passado protestante. E era uma pessoa muito próxima.

Circuitos que compuseram o primeiro Conselho de Redação

RS - Pergunto-me porque prevaleceu a idéia de fazer uma revista acadêmica? Por um lado, havia um interesse nas relações entre religião e sociedade, no exame de relações sociais, mas, por outro, no início do ISER estava presente certa tradição atuante da esquerda protestante. O que havia em comum entre as pessoas que foram convidadas para compor o Conselho de Redação?

Rubem - Olhando o Conselho de Redação, claramente pode-se notar aí parte da rede de pesquisadores que se encontravam no ISER. Há vários protestantes aqui: Elter Dias Maciel, Waldo Cesar, Jacy Maraschin, Jether Ramalho, Oswaldo Elias Xidieh, Christian Lalive D'Epinay (de Genebra,

que entrou porque estudava pentecostalismo a convite do *Conselho Mundial de Igrejas*). Você tem um circuito aqui, com nomes bem expressivos do mundo ecumênico que foram para a universidade. Uma intelectualidade protestante que migrou para a universidade nos anos da ditadura e que se organizou no ISER, que se reencontrava no ISER. Então, era enquanto pesquisadores de religião que eles estavam aí. Depois tem um outro grupo, um outro circuito, que é um circuito católico. Estavam: o Gregori, que é bispo, Alberto Antoniazzi, Francisco Cartaxo Rolim, Eduardo Hoornaert, Edênio Valle, José Oscar Beozzo. De maneira semelhante ao circuito ecumênico, dentro da Igreja Católica eles são intelectuais. Pesquisadores para o lado das Ciências Sociais e da História, não para o lado da Teologia. Fazem parte do circuito de intelectuais católicos, no qual se destacam Pedro Ribeiro de Oliveira e Thomas Bruneau. E tem gente que vem do mundo puramente acadêmico: Cândido Procópio Camargo, Rene Ribeiro e Yvonne Maggie, que estava entrando na área, estudando a umbanda e o candomblé. Ralph Della Cava estava, também havia interesse em incluir brasilianistas. Gente que já se encontrava, gente do exterior e gente do Brasil. Então, era uma rede, uma rede de diferentes pesquisadores que se aproximavam pelo fato de estudar religião. Embora, por entradas muito diversas. A diferença de perfil, de biografia ou mesmo de estética, de sensualidade entre os vários circuitos é muito clara. Gente muito diferente mas que tinha em comum o fato de pesquisar. Havia uma vontade de construir, de ajudar a construir, um campo de pesquisas, um campo de estudos, de discussão, que supunha muito esta vivência comum, um interesse comum, valores razoavelmente dialogáveis. Diferenças próximas, eu acho que era isso. Era o interesse de trazer para o âmbito propriamente acadêmico, propriamente da pesquisa, um campo de relações e de valores. Agora, para escrever logo no primeiro número a gente convida pessoas que não eram desse circuito.

Um caso de conversão à Antropologia

RS - Observando o sumário do primeiro número, pode-se dizer que — entre as Ciências Sociais — a revista fez uma "opção preferencial pela Antropologia"?

Rubem - Eu acho que, de fato, tem uma carga antropológica forte. Mas, isso correspondia a quê? A um ambiente muito Campinas, um ambiente muito antropológico. Escreveram no primeiro número Peter Fry, Manuela Carneiro da Cunha e Diana Brown. Por quê? Porque no meio da Antropologia você tinha um interesse pela religião, pelo assunto religião. Quer dizer, a revista encontrou um terreno fértil no meio antropológico. Mais fértil do

que no Departamento de Sociologia, que estava discutindo outras coisas nessa época. Lá se discutia a democratização do país, os grandes mecanismos de transição democrática. Esse era o debate tanto da Sociologia quanto da Ciência Política. Também na Economia se debatia grandes temas... Já na Antropologia a religião tinha mais eco, ressonância, pessoas interessadas no assunto. Fosse por especialização, como Diana Brown e Peter Fry que estavam estudando aspectos das religiões afro-brasileiras, fosse pela dimensão simbólica, como é o caso de Manuela, já que o campo simbólico é chave no pensamento antropológico. E ainda, eu acho que foi por algum desses colegas que a gente soube do artigo do Roberto Da Matta, que nos pareceu muito interessante e foi também publicado neste primeiro número. Enfim, a montagem desse número ocorreu em Campinas. Sendo Campinas, quem tinha que se interessar por esses assuntos era o pessoal da Antropologia, não poderia ser no Departamento de Filosofia cuja tendência forte era discutir lógica, epistemologia, outros temas.

RS - Mas você estava ligado ao Departamento de Filosofia?

Rubem - É, mas houve uma aproximação significativa da Antropologia. Quando eu comecei a me perguntar sobre esse retorno, fui percebendo que não seria no Departamento de Filosofia que realmente me encontraria. Se eu estava interessado no pensamento social, não filosófico, mas o pensamento social coletivo, no campo dos símbolos, a área que fazia isso era a Antropologia. Eu cheguei a ir ao Departamento de História, saber se lá tinha gente interessada em história das mentalidades, da cultura. Poderia ser por aí. Não tinha. Por outro lado, o pessoal de Antropologia era um pessoal muito simpático, que logo me seduziu. Estava recém chegado ao Brasil e este pessoal me seduziu pelo estilo, pela forma mais informal de se encontrar, de se reunir, de festejar. Era uma turma divertida. Eu, vindo de um ambiente universitário muito formal, lá nos Estados Unidos na área da Filosofia, achei o máximo!.

RS - Qual era o lugar da Antropologia entre as ciências humanas na UNICAMP? Era a Economia que tinha maior visibilidade nacional na época, não?

Rubem - Qual eram, na UNICAMP, as polaridades disciplinares? Havia a Economia numa ponta, com Beluzo, João Manoel Cardoso de Melo, aquela turma que ficava pensando o que fazer com o Brasil. Na outra ponta, estava a Antropologia. Aí o pessoal que ia para "baixo", para o "local", "cultura popular", os micro-objetos e estudos sobre grupos desviantes... Muito sem pretensões de poder, muito menos estruturados como Departamento. Isto contribuiu para minha aproximação do pessoal da Antropologia e do campo da Antropologia.

RS - Você já havia se interessado anteriormente, lá fora, pela chamada perspectiva antropológica?

Rubem - Eu já tinha lido Antropologia mas como um tema, digamos, teórico. Tinha lido certos autores, mas nesse campo de relativização do conhecimento. Nos Estados Unidos, o tema da diversidade cultural, do pluralismo cultural e do multiculturalismo tinha me interessado, eu tinha lecionado sobre isso na universidade. Então, de alguma maneira, eu encontrei um campo comum e eu tenho a impressão que para os antropólogos a minha entrada foi interessante. Eles ganhavam alguém que vinha do campo da Filosofia.

RS - Você mudou formalmente de Departamento?

Rubem - Mudei formalmente em 1976. E acho que eles gostaram do meu ingresso, primeiro porque a gente se aproximou pessoalmente, mas também porque representava um ganho da Antropologia frente aos marxistas da época. Em geral o marxismo ia em direção ao Estado, das grandes questões nacionais.

RS - E quais foram os rituais desta passagem?

Rubem - Eu não sabia muito de Antropologia. Então, os colegas propuseram que eu desse os cursos todos da graduação. Quer dizer, começasse pelo básico, fosse dando todos os cursos e fosse aprendendo. Passei por toda a bibliografia de formação e fui entrando mais na história da Antropologia. Também fiz o meu primeiro trabalho de campo e com isto fui me tornando mais antropólogo. Houve também um seminário que a gente resolveu fazer às quintas-feiras. Um seminário teórico, entre os professores. Eu acho que eles pediam para eu organizar este seminário. Eu vinha da Filosofia, portanto, deveria ajudar na teoria...

Um estilo para Religião e Sociedade: combinações entre conjunturas e relativismos

RS - Também nos interessa saber como, a partir deste olhar antropológico, foram se definindo áreas temáticas ou abordagens que deveriam compor a pauta da revista?

Rubem - A presença da Antropologia expressa a receptividade da disciplina a essa temática. Religião na revista foi sendo muito mais pensada como cultura, relações interpessoais, símbolos que circulam pela sociedade, formas de ação que são mais próximas do indivíduo. Muito pouca discussão dos grandes grupos, sobre os grandes esquemas de articulação coletiva. Por exemplo, muito pouco estudo sobre sindicalismo, que era uma área forte da Sociologia, nessa época. Era uma área que se expandia, já que

sindicalismo estava voltando no país, reemergindo. O antropólogo ficava discutindo as várias correntes que podiam existir dentro de um sindicato, o que a rigor não tinha nada a ver com sindicato. A partir do espaço do sindicato buscava-se a vida social articulada por outras dimensões. Então, eu acho que foi por isso que Antropologia acabou sendo forte naquele momento para a revista. Assim, a Revista — desde a origem — não se justificava porque a religião crescia como tema social, ou porque nessa época muito se falava da Teologia da Libertação. O máximo que a gente se aproximou da grandes questões nacionais foi esse texto do Matta sobre procissões, paradas e carnavais. (*RS*, nº 1)

RS - Mas, sempre houve um empenho no sentido de dar conta de temas do momento. Por exemplo, no número um se debate a História da Igreja na América Latina, no número dois o debate é "O CIMI e os antropólogos". O número 5 tem como chamada de capa "A igreja de Wojtila". A capa e o debate do número 6, publicado justamente em 1980, é "A Igreja no ABC". O número 7 fala do marxismo e as tradições indígenas e o número 9 também trata do marxismo, desta vez como sistema de crença, com seus carismas e rituais. A Nicaragua é matéria de capa no número 11/1, justamente em 1984. Em 1985 o número 12/2 anuncia "Religião e Nova República" na capa. Já em 1990, não é por acaso que há um número que trata de violência urbana. Estes assuntos acabam por relacionar religião com a política, com P maiúsculo, com temas sociais, não?

Rubem - Sim, mas a abordagem é, como a gente dizia na época, relativizadora. Uma epistemologia relativista.

RS - Você pode descrever um pouco este estilo que pretendeu combinar temas quentes de conjuntura e o chamado "relativismo antropológico"?

Rubem - Esta perspectiva batia muito bem com a minha orientação, com o tipo de reflexão que eu havia feito na tese de doutorado. Então, eu me encontrei bem neste contexto. Por exemplo, você vê claramente um dedinho meu no número 1 introduzindo uma discussão a partir de um texto do Leszek Kolakowski chamado "A *revanche do sagrado na cultura profana*". A gente convidou várias pessoas com diferentes inserções para reagirem ao texto: Octavio Ianni, pe. Henrique Lima Vaz e Roberto Da Matta. Era um texto fora de lugar e, pode-se dizer, um texto conservador. Foi escrito num momento conservador da vida dele. Mas foi naquele momento que ele discutiu com profundidade a questão da dimensão religiosa.

RS - Pode-se dizer, então, que o "estilo da Revista" é uma combinação entre certo iluminismo presente na tradição da esquerda protestante, a

pluralidade brasileira presente nas redes de pesquisadores do ISER, e o gosto pela diferença da tradição antropológica ?

Rubem - É, um ponto de encontro. Mas, a hegemonia na revista, o pensamento mais forte está na vertente antropológica. É verdade que o segundo número chega mais perto da política e religião, se aproximando da temática da Teologia da Libertação. Mas, a Revista permanece sempre muito aberta tematicamente. Ao lado destes temas da atualidade no segundo número a gente publicou Durkheim "*O problema religioso e a dualidade da natureza humana*", que não estava traduzido ainda e é um texto clássico. A gente usou, em vários números, esta estratégia de ter sempre uma tradução inédita, de um texto clássico das ciências sociais, sobre religião. Era uma maneira clara de inserir, assim, o tema religião nos fundamentos das ciências sociais. Quer dizer, de legitimar, se você quiser, a religião no campo das ciências sociais. E de sugerir uma leitura mais densa, mais profunda que fizesse a Revista dialogar com as ciências sociais e com seus clássicos. Então, em todo número, a gente procurava um texto mais pesado, mais fundamental.

RS - Ou seja, não se tratava de evitar certos temas, mas de tratá-los de maneira pouco usual?

Rubem - É. Um exemplo disto: o artigo do Carlos Nelson Santos ("Três movimentos sociais urbanos no Rio de Janeiro", *RS* 2, 1977). É claramente um artigo relativizador, irônico diante dos movimentos sociais... Naquele contexto não era muito comum você ter alguém que analisa com seriedade, com proximidade, com simpatia, mas também com ironia, o movimento social popular. O ambiente era muito sisudo em relação ao movimentos sociais. Então, é um artigo que combina com o tom da Revista.

RS - Já no número 5 o debate foi sobre "a Igreja Católica e os movimentos populares". O texto base é de Ivo Lesbaupin, com comentários de José Sérgio Leite Lopes e Heloísa Martins.

Rubem - O que era completamente compreensível dado o peso que a temática da libertação ganhou no campo religioso da época. Era a religião intervindo no mundo político. A idéia era provocar alguém do mundo sociologia secular para refletir sobre algo que ainda era muito igreja. Os pensadores de fora ainda não refletiam muito sobre a Teologia da Libertação, sobre o que estava se passando. A Revista tinha esse interesse também de provocar pessoas de diferentes setores para refletirem sobre um tema. Não ficar só com a turma de dentro. Cruzar perspectivas e olhares. Então, isto foi parte da estratégia da Revista. Em cada número havia uma seção de debate, sempre convidando pessoas de diferentes perspectivas para participar.

Desafios editoriais: as experiências com Religião e Sociedade

RS - Boas idéias parece que não faltaram, mas e a parte material? Seria bom que você falasse um pouco sobre a parte da realização editorial da Revista. A Revista passou por várias editoras. Que dificuldades surgiram nesse sentido? É possível combinar os interesses de uma editora comercial e de uma revista científica? O que você diria sobre isso?

Rubem - No início foi a HUCITEC que bancou os custos da revista. Como eu já disse, Jayme Pinsky era sócio da HUCITEC. Então, ele viu a revista como um produto editorial. Um produto que poderia ter um interesse comercial e a HUCITEC fez dois números. Depois destes números a editora achou que não era tão interessante do ponto de vista comercial e a gente procurou uma outra alternativa. A solução veio através de Ênio da Silveira. Ou seja, a *Civilização Brasileira* viu na Revista um tremendo potencial e nós fomos lá negociar. A *Civilização Brasileira* tinha uma história antiga de interesse por esse campo, tinha a Paz e Terra. Moacir Félix participou da conversa com Ênio. A história era fazer uma espécie de reedição da *Revista Paz e Terra*, tanto que Moacir Félix entrou na lista do nosso Conselho de Redação. Ênio, visionário, e Moacir, ainda mais, apostaram tanto na Revista que propuseram uma edição de dez mil exemplares. E, de fato, desse número três, que aliás saiu com uma capa meio feiosa, nós vendemos seis mil exemplares. Foi nosso *best-seller*. Uma revista muito vendida, mas que mesmo assim acabou encontrando uma certa resistência na *Civilização Brasileira*. A *Civilização* fez dois números: o três e o quatro. Depois desistiu. Houve uma divergência entre nós e a *Civilização*. Ênio e Moacir queriam fazer, de fato, uma *Paz e Terra*. Queriam fazer uma revista política, de religião política. O que significava, àquela altura, a Teologia da Libertação, Comunidades Eclesiais de Base, essa linha que acabou desaguando no PT. Eles viam aí um potencial forte e queriam fazer uma revista que expressasse esse movimento. Para eles não fazia sentido outra coisa. Quer dizer, tinham uma visão política da revista. A gente se recusou por duas razões: primeiro, porque queríamos manter uma natureza mais de ciência social, não tanto de militância política e, segundo, porque a gente tinha aquela visão relativizante, relativizadora, da qual já falamos. Para nós era imprescindível manter uma pluralidade de posições. Não dava para confundir a revista com uma vertente, com uma tendência. Então, deu um problema e a *Civilização* decidiu não continuar. De modo que aquele foi, evidentemente, um momento de decisão sobre a orientação da Revista que tinha a ver com esse diálogo entre uma visão mais plural e acadêmica, de um lado, e a militância política, uma visão mais particular, de outro.

RS - Neste caso o político parecia ter mais chance de ser comercial do que o acadêmico. Você acha que são poucas as possibilidades de um bom casamento entre revista científica e editora comercial?

Rubem - Veja bem, em primeiro lugar, eu acho que revista científica tem que ser subsidiada. Não há revista científica, eu acho, que consiga se pagar pela venda. O público potencial é pequeno. No geral as áreas científicas são especializadas. Poucas chegam a temas mais gerais, e nestes casos já pressupõem, também, uma ampliação no conceito de científico. Uma alternativa para ampliar o público é colocar umas aspas no científico para fazer uma coisa mais variada, ainda que se mantenha um nível acadêmico alto. Isso é uma alternativa para escapar desse problema, mas o científico estrito senso é especializado. No caso, *Religião e Sociedade* é uma revista especializada. Do ponto de vista acadêmico, é uma área de interesse de um grupo muito pequeno. Há muitos crentes, religiosos, mas a parte da academia que se interessa pela religião no Brasil é restrita, restrita no mundo das Ciências Sociais e restrita no mundo das igrejas. Então, você acaba com um público muito restrito. Com estes que se pode contar realmente como círculo de leitores regulares, que querem ter a coleção... Em minha estimativa são umas 500, 600 pessoas no Brasil. Então, se você conseguisse atingir de maneira regular, permanente, este público, você cumpriria sua missão. Quer dizer, atingiria o grupo de referência da revista, o grupo que acompanha o debate, que é formador de opinião, orientadores de idéias, pesquisadores, etc. É por aí. E vendendo 600 exemplares é impossível você pagar uma revista que é do tamanho de um livro. O custo unitário fica muito alto.

RS - Ou seja, optando por este público a revista foi se tornando inviável primeiro para a HUCITEC, depois para a *Civilização Brasileira*, depois para *Cortez*, etc...?

Rubem - É, o número 3, como já disse, teve uma tiragem de 10 mil e vendeu 6 mil. Mas, com ele houve um certo engodo editorial, que não sobreviveu ao número seguinte, que já não vendeu tanto; no seguinte a *Civilização* preferiu sair. Mas, neste caso pesou também a estratégia política da Editora que tinha toda a coerência com a cabeça de Ênio. A editora, neste caso, tinha tanto uma visão política do assunto, quanto uma visão comercial do que poderia ser viável. A gente não aceitou porque batia de frente com o interesse científico da Revista.

RS - Vocês nunca pensaram em resolver este problema através de outra equação: por exemplo, manter a perspectiva relativizadora, mas de maneira mais leve, para aumentar o circuito de interessados?

Rubem - Um caminho mais comercial? Eu acho que chegamos a discutir também a hipótese de fazer uma revista mais leve, mais fácil de ler, artigos menores, intervindo mais na política cultural. Então seria menos acadêmico-científica estrito senso e mais cultural, política-cultural, valorizando a religião, o simbólico, etc. Mas houve resistência interna, porque isso implicava abandonar de novo o circuito estrito senso dos pesquisadores de religião que faziam o grupo de referência da Revista. Então, a gente não conseguiu sair do modelo, ou seja, continuamos almejando ser um instrumento de comunicação dos pesquisadores de religião no Brasil. Eu não sei se para o bem ou para o mal, o fato é que a revista é isso. Ficou isso. E nessa definição, ou ela é subsidiada, ou não há editora comercial que realmente sustente o projeto. E subsidiar significa comprar uma boa parte da edição, justamente uns 500, 600 exemplares, que garantem o preço do custo, e aí, com alguma coisa que se ganhe além disso, a editora tira algum lucro. Ou melhor, empata comercialmente, e as editoras não estão muito interessadas em coisas que empatam, a não ser por alguma razão de prestígio, para compor ao lado de outras publicações... Elas estão preocupadas com publicações que vendam. Então, há aí um certo impasse.

RS - Além das experiências com as editoras, Religião e Sociedade também teve apoio do Programa Editorial FINEP/CNPq. Porque a Revista chegou a perder a periodicidade?

Rubem - É, tivemos acesso a esta fonte de financiamento. Mas, aí nós tivemos alguns problemas com as regras do jogo do CNPq. A gente vivia, enquanto eu fui coordenador da Comissão Editorial, sob a égide da inflação. O governo sempre atrasava na execução do orçamento, o que implicava um atraso, uma demora, na liberação dos recursos e com isso os valores ficavam prejudicados. Mais tarde foi indexado, saía já em UFIR, mas por um bom tempo saía na moeda da época. A inflação deteriorava os recursos e em um mês já se contava na prática com a metade do dinheiro, no outro mês metade da metade, e assim ia... E pelas regras da época, em relação ao uso de recursos públicos, havia uma série de restrições que inviabilizavam o uso economicamente razoável do dinheiro. Resumindo, não se podia aplicar o dinheiro, com uma inflação de 2 dígitos mensais, se você não aplica o dinheiro, em 2, 3 meses ele foi embora. Ou, então, quando o dinheiro chegava eu passava para o ISER que tocava a Revista, que pagava gráfica, tradutor, revisor, etc.. Em situações em que o ISER não teve condições de adiantar o trabalho, a Revista foi perdendo a periodicidade. Mas, apesar destes problemas, houve neste processo uma coisa positiva da parte do CNPq: a criação de uma comissão de revistas científicas com liderança de algumas pessoas da área que batalharam pela

valorização desse produto, como o Charles Pessanha. Lembro que quando eu via o Charles eu já pensava imediatamente em revista científica, na minha lembrança ele era a pessoa preocupada em criar padrões, normas, contribuir para a melhoria da qualidade das revistas.

RS - Com dificuldades de atingir um público mais amplo, pouco interesse comercial, recursos escassos com regras rígidas para utilização, e também com padrões acadêmicos estabelecidos por comissões, qual é o papel do editor ou do coordenador do Comitê Editorial de uma revista científica? Ou então: como você avalia sua experiência editorial em *Religião e Sociedade*?

Rubem - Eu acho que havia um problema de tipo editorial. As revistas enquanto tal tinham pouca autonomia enquanto veículo. Eram muito vistas como instrumento, e pouco como produto que tinha um valor em si. Não eram pensadas como produto que possui suas regras próprias. As revistas científicas eram, e são, muito vistas "*para publicar nossos trabalhos*". Há mais uma lógica de autor: "*somos autores, lemos uns aos outros e podemos ser lidos através de um veículo chamado revista*". Então, o tamanho do artigo, o estilo do artigo, está na dependência do uso de trabalhos feitos para outras coisas a serem publicados na revista. *Papers* de mestrandos eram aproveitados como artigos para a revista, e assim por diante. Relatórios de pesquisa, mexidos um pouquinho, eram aproveitados como artigos. As revistas em geral não tinham uma identidade forte o bastante para imporem os padrões para as pessoas escreverem *para* elas. Você escreve para um jornal, são tantas linhas, tal assunto, entra ou não entra. Depende do momento, é encomendado. Você escreve *para aquele* veículo. Na revista científica a tendência é aproveitar a produção acadêmica feita para o circuito escolar da vida acadêmica, onde predominam as teses. Então, a revista passa a ser veículo para subprodutos da vida universitária. Ela não cria sua própria instância, sua própria demanda, suas regras e sua produção. Isso em detrimento da qualidade da revista. A *Religião e Sociedade* ficou no meio termo, no meu período. Ela tentou criar temas, encomendar debates, encomendar artigos, etc, mas, ainda tinha muito desse ranço de aproveitamento de outras produções paralelas. No período em que estive na coordenação de *Religião e Sociedade*, a primeira revista que realmente rompeu com essa tática foi *Ciência Hoje*. Ela quis ser de fato uma revista, aí botou um editor que cortava, revia, um editor profissional, que as pessoas ficavam escandalizadas. Eu próprio fiquei, quando ele mexeu em um artigo que eu publiquei lá, e mexeu mesmo, aí eu tive que negociar com ele o texto. Ele via o artigo do ponto de vista do estilo do veículo, da linguagem daquele veículo. *Ciência Hoje* investiu nisso, por isso ela teve o sucesso que teve. Nós não pudemos investir nisso, não tínhamos

recursos para contratar um profissional para fazer isso. Os recursos que a gente tinha eram os recursos para tradução, revisão, secretaria, não tinha um editor. Então, eu acho que as revistas científicas de qualidade deveriam dar um outro *status* para a editoria, que é uma função maior.

RS - Você acha que é possível imaginar um outro tipo de comunicação entre cientistas, ou entre cientistas e outros interessados em religião, uma publicação que fosse além do público fiel à *Religião e Sociedade*?

Rubem - Várias vezes apareceram idéias de encontrar outros caminhos. Resolvi, por exemplo, acompanhar por um período a *Esprit*, revista francesa. Lá tinha uma equipe que trabalhava na sede do *Esprit*, um pessoal de primeira linha. Eram pessoas que foram importantes na intelectualidade, na vida cultural francesa, e que tinham disposição para trabalhar naquela publicação. Pegavam um tema, exploravam um tema a fundo... Nós nunca chegamos a esse nível com *Religião e Sociedade* e não sei se vamos chegar, se teremos essa ambição com relação a ela. Mas, eu fiquei um pouco frustrado em relação a isso. Mas, com certeza eu acho que a Revista se realizou como uma revista científica na área de religião, no meu juízo ela contribuiu para a constituição de um campo de pesquisa sobre religião. Em um período que o assunto ganhava interesse, buscava um espaço no meio científico, ela certamente manteve uma qualidade muito boa em termos acadêmicos. Mas, não conseguiu se impor como uma revista estrito senso. Continua sendo um veículo de comunicação entre cientistas, não conseguiu ampliar. Eu acho que se ela se firmasse como revista, essas questões de co-edição, financiamento, esses problemas não se imporiam com esta força. Mas, como não foi o caso, ela se contentou em ser um instrumento de um campo de pesquisa.

RS - Parece haver um dilema aí. Ao que me parece, as regras atuais para uma revista científica obter apoio financeiro tendem a exigir mais e mais padronização. A questão é: como conciliar estas regras do jogo com a criatividade e flexibilidade necessárias para se criar um estilo, uma "cara"?

Rubem - Francamente, eu não acho que é através de regras burocráticas que você cria qualidade. Ao contrário. Inclusive o mercado não funciona assim, o mercado encontra suas soluções à medida que vai definindo riscos e se encontra meios de capturar aquele risco. Eu acho que a vitalidade da produção intelectual deveria ser tanta e de tantas formas, que a pergunta central seria: *com quem quer se comunicar, em que escopo?* Por exemplo, se o tamanho da comunicação da *Religião e Sociedade* é 500 exemplares, que sejam 500 exemplares, mas que não falte esta revista na casa desses 500, tenha regularidade. Você mexe muito mais com a pro-

dução intelectual dentro dessa definição clara do que imaginando 10 mil e vendendo 500. Então, eu acho que tamanho, formato, as regras devem se submeter aos objetivos de cada publicação. Os critérios de avaliação devem existir, mas não é por uma padronização formal, abstrata, homogeneizadora que se obtém a qualidade de produção acadêmica ou de revistas.

Religião na Sociedade

RS - Em sua avaliação de hoje, o que faltou em *Religião e Sociedade?*

Rubem - Francamente eu acho que tudo isso depende muito, de novo, da definição da revista. Porque, por exemplo, eu sentia falta, na RS, de artigos mais reflexivos, no sentido tradicional da expressão. Mais *intelligentzia*, mais reflexão, mais expansão do pensamento na direção do debate mais amplo, do sentido das coisas, da vida e tal. Não é necessariamente filosofia, mas textos mais filosofantes. Mais questionadores. E, às vezes, a predominância das Ciências Sociais inibia isso. As revistas européias com frequência têm mais liberdade em relação a essa postura. Um primeiro exemplo: dar mais espaço para toda uma discussão sobre o sagrado, a religião, fé e o mundo racionalizado. Um tema clássico, mas a maioria das pessoas que eu conheço continua praticando uma dicotomia entre o nível das crenças e práticas religiosas e o da reflexão mais profunda. Então, eu acho que deveria haver mais lugar para isso. Outro exemplo: dar mais espaço para a reflexão sobre outro campo fundamental das ciências humanas, que é o campo das sociabilidades. Isto é, o campo que constitui a vida em comum, dos lugares dos símbolos, das crenças, dos fundamentos da sociabilidade. Nestes dois campos o símbolo e a religiosidade têm muito a contribuir.

RS - Estes aspectos estão presentes na Revista. Talvez você esteja chamando a atenção para necessidade de dosar melhor, garantir mais equilíbrio entre os ensaios e os artigos/relatórios de pesquisa, entre interpretações e empiria?

Rubem - É, a gente na Revista procurou remeter um pouco a essa tradição das discussões sobre o sagrado, os sentidos da vida. O fato da Revista se interessar por religião, de certa maneira, pressiona esse campo a se interessar pelas questões extremas, as questões de limite, seja da Sociologia, seja da Psicologia, seja limites existenciais, quer dizer, seja da Filosofia. Religiosidade é um campo que chama para o limite, chama para as últimas questões, para as primeiras questões. Hoje eu acho que faz falta um espaço desse tipo de reflexão. Um espaço que seja vital, desperte interesse. Um espaço que não seja chatice, que não seja simplesmente exer-

cício de uma rotina de aprendizagem dessas questões, mas que seja uma coisa de expansão, de questionamento. Também tem que ter qualidade. Qualidade literária, qualidade reflexiva, eu não vejo muito isso acontecendo. A gente, eu acho, avançou muito em termos de produção de dados, de pesquisa de campo na esfera da empiria e da informação. E eu acho que, sem dúvida, isto é um ganho. Os estudos sobre os evangélicos são tipicamente isso: informação, informação, informação. Sentia-se uma evidente falta de informação, agora a informação está ali. Ótimo, mas...

RS - Será que você está sugerindo novas diretrizes para nossa revista?

Rubem - Eu acho que para uma revista como RS se manter viva é preciso que a gente encontre quem, no campo, tenha esse espaço interior. E mais, precisa ter um grupinho editorial de qualidade para avaliar o que vale a pena ou não publicar. E a outra coisa é que foi sempre um problema para a Revista pensar essa conjunção religião e sociedade. Essa foi um crítica que Peter Fry fez logo no início, quando estava bem presente na Revista lá em Campinas: "*ora, mas religião não é parte da sociedade, porque Religião e Sociedade?*". Essa expressão, eu acho, tem mais a ver com a constituição de um campo de pesquisa, um objeto de pesquisa, um círculo de pesquisadores do que realmente com uma separação. Ninguém ali separava. Mas, eu acho interessante conseguir, dentro das Ciências Sociais, reencontrar a dimensão dos valores e dos ritos, e das crenças em relação aos outros campos, na economia, na inflação, na política, no cotidiano, na estruturação da vida das pessoas... e aí a religião meio que se dissolve, nesse campo.

RS - Nesta perspectiva, pode-se dizer, tudo que é social pode ser visto da ótica da religiosidade?

Rubem - Este, eu acho, é um problema que a Revista sempre teve, mas que é um bom problema, que tem sido sempre objeto de interesse e produção. A gente tentou fazer isso selecionando temas como moeda, dinheiro, violência, psicanálise... Quando a gente abordava esses temas, a gente também estava tentando produzir uma conversa entre especialistas. Sempre lembro que eu não conhecia o pessoal da área da psicanálise, quando a gente foi fazer aquele número (11/2, 1984), para mim foi um boa surpresa. Surpresa mesmo, até porque eles se interessassem em fazer uma conversa sobre psicanálise e religião. Aí você parte justamente da religião como indicador social, signo social, linguagem social, etc...

RS - Na época, cerca de treze anos atrás, você percebeu um interesse de outros especialistas em discutir a dimensão religiosa da vida. Hoje, década de

90, este interesse em relação à religião aumenta ou diminui? No âmbito da cooperação internacional, por exemplo?

Rubem - Você está falando agora do ISER, não é isso? Eu percebi algum interesse recente em algumas agências de financiamento. Eu acho que isto tem a ver com um campo específico: agências de apoio ao desenvolvimento e promoção de desenvolvimento global. Esse campo foi muito questionado na última década, surgiram questões sobre a eficácia dele. Pergunta-se se realmente toda essa ajuda internacional, essa cooperação internacional, é eficaz. Questiona-se toda aquela expectativa meio messiânica, missionária. Sob esse questionamento, sob essa pressão, eu acho, houve uma reação da cooperação internacional em relação ao mundo. As agências internacionais, diante da crítica e da crise de recursos, tiveram uma certa retração em relação às suas bases tradicionais e institucionais. O sentimento de perda em relação a essas bases é um fenômeno muito forte na Europa. São instituições religiosas muito poderosas, muito cheias de recursos tradicionais e muito vazias de adesão e entusiasmo, de participação... sobretudo aquelas mais clássicas... sobretudo as reformadas, que pertencem ao mundo evangélico. De fato, havia uma expectativa de mudança global que não se cumpriu e cujos termos foram muito transformados pelo fim da Guerra Fria, com a globalização, com todos esses novos temas. Além do questionamento da eficácia, dos caminhos, dos modos, foi também extremamente forte o fenômeno da pentecostalização, que é meio universal. As novas seitas impactaram e as Igrejas tradicionais estão tentando recuperar o seu sentido e sua alocação, sua identidade Eu acho que é um pouco por aí, é assim que eu vejo... Não vejo como fenômeno de expansão do tema em si, mas como uma retração ou uma recuperação de uma certa alocação que ficou meio perdida.

As Igrejas e as comunidades na era *Mc Donalds*

RS - Os efeitos do fim da Guerra Fria e da chamada globalização também podem ser percebidos a nível local, nas organizações da sociedade civil, nas redes de sociabilidades. Atualmente você coordena o movimento *Viva Rio*, que é uma organização da sociedade civil. Qual tem sido a relação entre as Igrejas situadas em áreas pobres e violentas do Rio de Janeiro com os Projetos Comunitários desenvolvidos pelo *Viva Rio*?

Rubem - O *Viva Rio* tem investido muito na direção de fortalecer o associativismo local, de maneira bem estratégica, bem clara. E, nesse campo do associativismo local, com muita frequência, os quadros, os marcos, são religiosos. É fascinante a selvageria da religiosidade viva. É um fenômeno já com vários paralelos, na Europa, *Free Churches*, século XIX. O

pentencostalismo está no mundo inteiro, os carismáticos também, para citar apenas estes que já são tradicionais no Brasil. Mas, neste caso, estamos falando de uma efervescência social-religiosa que acontece a nível local, comunitário, mas que não se expressa no nível conceitual, intelectual ou das grandes estruturas de Igreja. Estas não acompanham de forma alguma essa dinâmica, que é muito pesada e muito selvagem. Então, de alguma maneira, continuamos com o antigo problema de uma defasagem muito grande entre essa vitalidade religiosa e suas referências intelectuais mais estruturadas no institucional. Eu sinto que depois da Teologia da Libertação, que fez uma ponte, importante, entre os dois campos, você não vê nenhuma ponte por onde trilhar, você não vê gente trilhando essa relação, construindo essa relação. O que o *Viva Rio* tem feito é valorizar muito a relação com o associativismo local.

RS - Pelo que você falou agora, seria possível comparar em algum nível a "educação popular" que o *Viva Rio* faz e a "educação popular" inspirada em Paulo Freire e proposta pela Teologia da Libertação?

Rubem - De certa forma, estamos nos dois casos falando em educação em favelas. O que o *Viva Rio* faz? Utilizando um método de educação à distância, o Telecurso 2000, faz educação a partir de salas comunitárias, todas elas seguindo um certo padrão. Isto é, as instituições comunitárias são remuneradas pelo trabalho de gerenciar essas salas. Funciona todo dia, 4 horas por dia, e a remuneração é feita pelo número de alunos presentes. De maneira que a remuneração está ligada à busca do aluno de uma maneira muito direta: vai atrás do aluno senão não tem nem o dinheiro no fim do mês. É voltada para a formação, associando educação a trabalho. Esse projeto tem hoje 221 associações envolvidas nele, todas no mesmo calendário, produzindo basicamente o mesmo produto, esse tipo de sala, esse tipo de educação voltada para o trabalho. E seguindo os mesmos moldes de remuneração, de supervisão, controle, avaliação, etc. É, de novo, um projeto de educação popular, mas na "era Mc Donalds". É Paulo Freire almoçando no *Mc Donalds*, porque tem uma característica de *franchising*, um mesmo modelo que vai se replicando e que tem uma lógica de produto. Aproxima-se trabalho e educação, um trabalho mais do tipo empresarial, muito mais do que um trabalho político, como era a característica do Paulo Freire.

RS – Nestes territórios as várias Igrejas se apresentam como instituições locais que oferecem seus prédios e suas redes para este tipo de trabalho educativo? Não há choques de "doutrinas"?

Rubem - Neste projeto de educação através do telecurso 2000 e também no

Serviço Civil Voluntário (que inicia em abril de 1998) são as instituições locais que gerenciam as turmas. Entre elas há um número enorme de Igrejas. Não por nossa escolha, mas porque são elas que aparecem se candidatando para abrigar essas turmas. E essas turmas são constituídas através das redes locais. Somando com o Serviço Civil Voluntário a gente vai chegar perto de mil associações no Estado do Rio de Janeiro e eu estou convencido de que dentro dessas associações todas um bom percentual de organizações seja de igreja. No Serviço Civil os focos de atividade tem um sentido bem mais amplo de ação local, de discussão sobre os problemas da vida, do universo cidadão, de uma sociedade democrática, etc. Eu acho que aí terá certamente um trabalho a fazer em termos de tentar se comunicar mais especificamente com o segmento das Igrejas, estimular encontros, discussões... Comparando com as experiências anteriores das Comunidades de Base, os novos termos exigem, certamente, maior separação entre o campo da Teologia e o campo da Cidadania, menos mistura das duas coisas e mais separação. Quer dizer, nestes projetos de educação pela regra do jogo não pode misturar... Mas, é um campo de trabalho interessante de comunicação entre estas dimensões. É, sobretudo, também um novo campo de pesquisa para quem quiser retomar o tema do envolvimento das Igrejas no trabalho comunitário.

RS - Acabamos de falar sobre religião e sociabilidades, sobre Igrejas e trabalho comunitário. Como você avalia a presença da alternativa evangélica, pentecostal, nas áreas pobres e violentas onde o *Viva Rio* atua?

Rubem - São sobretudo estas religiões que mais têm se mexido nesse meio. Os evangélicos, justamente, se testam e se expandem através da idéia de um novo nascimento. É preciso nascer de novo, recomeçar e abrir para vida. Então, é uma coisa de conversão forte.

RS - Nesse meio, o que há hoje em comum entre o foco de abordagem de um movimento do tipo do *Viva Rio* e a religião, enquanto uma das fontes doadoras de sentido para a vida ?

Rubem - Em relação à religião? Eu sinto que há um potencial aí muito maior do que o que a gente já conseguiu mobilizar, articular, ou conceitualizar. Isto porque no *Viva Rio*, tudo pode se resumir à questão da esperança. Esta é uma cidade incrível. As circunstâncias de vida, circunstâncias cotidianas, são muito difíceis. E o chamado do *Viva Rio* é para a vida, para abrir o futuro, perspectiva de futuro. É um chamado que tem a ver com o campo da crença e da esperança, particularmente em relação ao grande foco do problema, que é a favela. O grande problema do Rio é a favela, quer dizer, a questão da cidade partida... Este é o foco... não é só o

sintoma do drama social, mas também da violência que tem uma dinâmica própria com as características que a gente sabe... E o foco da violência é o jovem. A juventude é portadora do futuro da sociedade, está orientada pela idéia de futuro. No geral, quem vê o futuro é jovem. Mas, boa parte dessa juventude de favela é tida como condenada. Condenada à marginalidade e condenada a morrer. Morrer jovem é a metáfora mais próxima. O que predomina é um senso comum de que esse pessoal está destinado a morrer, morrer cedo. Então, a idéia de que é possível reverter essa dinâmica e abrir uma expectativa de vida, um futuro, passa por uma mexida, uma transformação, simbólica. Uma virada simbólica que, claro, pode ser expressa em qualquer linguagem, mas que tem na religião, eu acho, seu ambiente mais forte.

Uma Carta de Moçambique

Peter Fry

Quando escreveu um artigo intitulado "Mediunidade e Sexualidade" para o número 1 de Religião e Sociedade, *em maio de 1997, Peter Fry poderia ser qualificado como um antropólogo inglês, com trabalho de campo na África, que se dispunha a conhecer o Brasil. A porta de entrada era a busca dos elementos que compõem o ritual, as crenças e a organização social de cultos de possessão brasileiros. Mais particularmente tratava-se de um artigo que tinha como objetivo "relatar observações feitas em Belém, as quais demonstram existir uma relação entre homossexualidade masculina e os cultos, tanto no nível das representações coletivas, quanto da prática efetiva". Depois, em outros números da Revista, Fry comparou industrialização e religiosidade popular em Manchester e São Paulo* (número 3), *voltou à África através da resenha de* Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande, *de Evans-Pritchard* (número 4), *e com Carlos Vogt chegou ao Cafundó para analisar as alianças e os conflitos no cenário da cultura negra no Brasil* (número 8). *Anos depois, revelando-se sempre o analista entre a África e o Brasil,* Comunicações do ISER (1989, ano 8, nº 33) *publicou uma carta de Peter Fry, vinda do Zimbábwe.*

Agora, por ocasião do vigésimo aniversário de Religião e Sociedade, *Peter Fry foi uma das pessoas convocadas a participar do número co-*

memorativo. Respondeu que estava partindo para Moçambique e, lembrando o trabalho de Carlos Rodrigues Brandão na cidade de Monte Mor (Religião e Sociedade, 3), *contou que levaria consigo o desejo de voltar aos estudos de religião e "mapear o campo religioso" naquele pedaço da África. Dissemos: então, por que não outra carta? Prometido e cumprido. Desta vez quem escreve é um inglês, muito brasileiro, que olha Moçambique conversando com o Brasil.*

Chimoio, Moçambique, 30 de outubro de 1997.

Caros colegas de *Religião e Sociedade*:

Saudações e saudades de Moçambique!

Estou há mais ou menos um mês em Chimoio, capital da Província de Manica no centro de Moçambique e penso que está na hora de escrever a carta que lhes prometi.

Comecei minha estadia visitando amigos na Cidade do Cabo, na África do Sul; em seguida fui para Joanesburgo para pegar um Suzuki Samurai que uma amiga dinamarquesa me alugou por uma soma muito razoável. É um carro pequeno (tive um no Brasil por um certo tempo) com tração nas quatro rodas, mas que anda devagar e balança bastante nas estradas esburacadas — um pouco como canoa num rio turbulento. Para as minhas finalidades, porém, é esplêndido, pois imagino que vai me levar aonde quiser nesta estação chuvosa do ano.

Saí de Joanesburgo sem problemas, pernoitei em Nelspruit, pequena cidade de fazendeiros bôeres onde comprei um guarda-chuva grande e colorido, e cheguei em Maputo no dia seguinte. Logo me instalei na casa de uma amiga minha (antropóloga australiana natural da Etiópia, que trabalha no Ministério de Indústria, Comércio e Turismo). Segundo ela, a economia de Moçambique está se transformando rapidamente. Há dois anos atrás, a ênfase da política econômica recaía quase totalmente na obtenção de doações e empréstimos. Agora, procura-se investimentos propriamente ditos. Assim houve uma total reviravolta na apresentação de Moçambique e na construção de sua imagem na vida quotidiana: os doadores "exigiam" um discurso trágico, cheio de referências aos horrores da guerra, da fome e da pestilência. Os investidores, ao contrário dos doadores, querem saber de um país em paz, rico em recursos naturais e humanos e com grande potencial para negócios. Sinal dos tempos... Nos últimos vinte e cinco anos, Moçambique tem passado por três idiomas de poder

radicalmente distintos: o do regime colonial até 1975, com epicentro em Lisboa; o da experiência marxista-leninista de 1975 até os finais da década de 80, com o centro na União Soviética e dependências; e, agora, o da fase do "salve-se quem puder" com o grande ímpeto oriundo de Joanesburgo, Londres, Paris e Washington.

Em Maputo estabeleci contatos com o Dr. Luís Covane, diretor da minha instituição anfitriã, o Arquivo do Patrimônio Cultural (ARPAC). Ligado ao Ministério da Cultura, o ARPAC desenvolve pesquisa sobre a situação social e cultural do país. Tem delegações provinciais em Beira (Província de Sofala), Pemba (Província de Cabo Delgado), Lichinga (Província de Niassa) e Chimoio. O Diretor cedeu um funcionário, o sr. Saute, para me acompanhar na viagem de aproximadamente 1.200 quilômetros de Maputo a Chimoio. Na madrugada do dia 29 de setembro, rumamos ao norte na Estrada Nacional Número Um (EN1).

A estrada sai pela Província de Maputo, passa pela Província de Gaza, atravessa o Rio Limpopo, e depois de alguns quilômetros entra na Província de Inhambane. O primeiro distrito de Inhambane, Zavala, é onde vivem os Machopi, famosos pelos seus xilofones e pelo fato de terem resistido bravamente contra as incursões bélicas do Gungunhane, imperador de Gaza. Soube por uma amiga em Maputo da existência de uma escola de xilofones que promovia ensaios nas tardes dos domingos e parei, portanto, quando vi uma placa com os seguintes dizeres:

Centro de Música Chopi "Catini"
Katini Centre for Chopi Timbila Music
Venâncio Mbande\Msiki wa Timbila
tel: Maputo 471138, 419149
Visitors Welcome
Visitas são bem vindas

Do lado da estrada, um grupo de homens almoçava sob uma árvore frondosa. Avisaram-nos que o Venâncio estava descansando mas a música começaria em breve, debaixo de uma outra árvore onde deveríamos aguardar. Quando lá chegamos, vimos uma dupla de homens brancos, debruçados sobre uma maquinaria eletrônica complicadíssima, com microfones por tudo quanto é canto. Pertenciam a uma rádio belga que preparava um CD.

Aos poucos, os homens se aproximaram da árvore onde nos encontrávamos com os belgas, trazendo xilofones grandes e pequenos, colocando-os um ao lado do outro. Venâncio logo apareceu, com porte de rei, supervisionando os preparativos. Mulheres também apareceram e se sentaram, próximas, conversando animadamente entre si. Um assistente dos belgas comentou sua tendência a sempre se aproveitarem de qualquer ocasião para falar mal dos homens, acres-

centando, de barato, que são elas as destruidoras da felicidade familiar. Outros por perto não tardaram a se juntar a estas animadas reclamações contra as mulheres. Fiquei imaginando o conteúdo da conversa delas!

Logo, outros homens surgiram, vestidos de guerreiros africanos, com azagaias, escudos e "rabos" feitos de pernas de avestruz. Venâncio anunciou a primeira música com um solo malabarístico, seus martelinhos voando sobre as paletas do seu xilofone que encheu o ar parado com milhares de sinos zumbindo. Em seguida, veio o coro dos outros timibila, cada um no seu registro: das lentas profundezas dos bordões às rápidas configurações sopranos. Com uma arquitetura que lembra os passacaglias do Bach, baseada na inexorável repetição de uma melodia de oito compassos nos baixos, com elaborações cada vez mais ousadas dos altos, a música dos timbila de Venâncio pôs os guerreiros a dançar, as mulheres a ulular e este seu amigo a chorar...

Os simpáticos belgas me contaram a seguinte estória que, vocês hão de concordar, é paradigmática dos tempos modernos:

> Os machopi sempre foram mestres na arte de fabricar e tocar xilofones (timbila) em orquestras de até quinze instrumentos que tocaram para os reis e em cerimônias importantes. Os portugueses gostaram tanto dos timbila de Zavala que incentivaram orquestras de mais de cem instrumentos que colocaram a tocar nas suas próprias cerimônias diversas. Assim, na Independência em 1975, os xilofones foram vítimas da campanha da FRELIMO para eliminar os vestígios do capitalismo e do colonialismo no país! Naquele tempo, o Venâncio Mbande trabalhava nas minas da África do Sul como chefe de cozinha. Utilizava o seu poder para empregar jovens músicos de Zavala, para, desta forma, manter a tradição viva. Algum tempo atrás, Venâncio perdeu seu emprego e voltou para Zavala, onde um produtor belga de música se interessou pelos xilofones. Organizou apoios e uma visita à Europa. Conseguiram levantar dinheiro suficiente para construir uma casa para Venâncio e para começar a escola. A Associação dos Amigos de Zavala (AMIZAVA), que é composta pelos naturais de Zavala que vivem nas cidades, também ajuda a promover o trabalho de Venâncio. Andrew Tracey, etnomusicólogo e filho do muito famoso e também etnomusicólogo sul-africano, Hugh Tracey, se interessou pelo projeto e pessoalmente produziu a placa que vimos na beira da estrada. Ajuda Venâncio a importar uma madeira específica da África do Sul para o fabrico dos seus instrumentos. Como resultado disso tudo, os timbila de Zavala soam de novo na terra dos machopi.

Como se vê, o que chamamos de tradição se promove por vários caminhos, mas nunca pelo isolamento. Seguramente os xilofones estão tocando graças em parte a fatores freqüentemente considerados inimigos da diversidade cultural, ou seja, capitalismo, migração de mão de obra, "globalização" e assim por diante.

Mas esta tradição como outras não foi apenas "inventada", como alguns insistiriam. É verdade que os timbila de Zavala têm sido "lidos" de várias maneiras ao longo dos últimos anos e em distintos lugares, ora gozando de estímulo e apoio, ora sofrendo castigo e interdição. Mas o que é inefável nos timbila é a grandeza da sua música resultante de um precipitado moderno de longos tempos de criação e elaboração. Esta grandeza escapa (mesmo se não anula) as nossas análises sociológicas, por mais interpretativas que sejam, por mais que tentem seduzir o leitor com uma pseudo-poesia de escritor *manqué*. Como entender a emoção que estes instrumentos impõe sobre os seus ouvintes tanto de Zavala quanto de Portugal, da Bélgica, da África do Sul e do Brasil?

O resto da nossa viagem transcorreu sem maiores incidentes, com exceção do que conto porque faz ressoar em mim outros eventos e outros ditos que fizeram parte da minha experiência nas últimas semanas: um osso duro de roer; aquele da "raça." Estávamos em Quissico, capital de Zavala, onde tínhamos parado para tomar um refrigerante. Surgiu na minha frente um homem *muito louco*, com pinduricalhos de toda natureza, cabelos e barbas longas, e um chapéu policialesco no seu cume. Pediu esmola. Mas também ofereceu a história da sua loucura. Teria sido capitão de esquadra de polícia, tão importante e cheio de galões que provocou a inveja dos seus parentes que o enfeitiçaram. "Nós, pretos, não prestamos!" foi seu comentário final. Eu olhei para o chão, constrangido e sem resposta imediata. Saute, irado, aconselhou o homem louco a saber distinguir entre a família dele e todos os outros negros no mundo. Continuamos a viagem.

Em vez de seguir a EN1 até Inchope, onde esta encontra a estrada que liga Beira a Chimoio, pegamos um "corta-mato" que sai da EN1 uns cem quilômetros depois da ponte sobre o Rio Save e passa por Dombe e Sussundenga, antes de chegar em Chimoio. É estrada de terra batida e muito melhor que a EN1, que naquele trecho foi muito estragada pela guerra, pelo tempo e pelo abandono. É também uma viagem esplêndida, passando por baixos tropicais e luxuriantes e altos de montanha cheios de floresta ainda virgens. À distância, a cordilheira de Chimanimani marca a fronteira com Zimbábue. A guerra entre RENAMO e FRELIMO deixou ao longo do caminho algumas carcaças de tanques soviéticos (fico imaginando que possível papel teria um tanque num combate de guerrilha em mato cerrado). O "desenvolvimento" que se seguiu à paz levou à reconstrução das linhas de alta tensão da hidroelétrica de Cahora Bassa no Rio Zambesi, cujas torres se sucedem ao longo de violentos rasgos na floresta. Obra da cooperação italiana.

Chegamos em Chimoio bem, o Sr. Saute voltou para Maputo de machimbombo (palavra moçambicana para o nosso prosaico ônibus) e eu me instalei no Hotel Moinho, assim chamado porque seu dono em tempo colonial o construiu em forma de moinho holandês. Na Independência, este hotel, como a maioria em Moçambique, passou para o partido FRELIMO quando seu dono foi "corrido do país" pelo sistema "vinte-vinte-e-quatro," ou seja, vinte quilos de bagagem e vinte e quatro horas para deixar o país. Ao contrário de outros nos quais me hospedei, este não decaiu tanto e a comida é excelente e bem servida pelos Srs. Maroto e Felipe, ambos um pouco impressionados com meu esforço de lembrar a Chishona, língua indígena da Província de Manica.[1]

Depois de uma semana de hotel mudei para o apartamento de um casal amigo meu, Consul Junior e Charmaine, e seu filho de um ano, Sena. Consul é um jovem moçambicano que trabalha numa ONG belga (seu patrão é Guy Massart que passou tempo no Programa Raça e Etnicidade no IFCS (Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/UFRJ) — o fato do meu amigo Consul estar com ele é pura coincidência). Charmaine trabalha em projetos de desenvolvimento, tendo feito parte dos esforços dos Estados Unidos para ajudar repatriar refugiados quando a guerra terminou em 1992. Agora, portanto, tenho boa companhia, telefone e correio eletrônico (peterfry@zebra.uem.mz); pesquisa de campo de luxo.

Como lembram da nossa conversa no Rio, a minha idéia original era de "entrar" na sociedade de Manica através das religiões, imaginando-as como lugares especialmente importantes no contexto de uma sociedade exposta a tanta fome, guerra e insegurança ao longo dos últimos trinta anos. Mas havia outras razões para esta escolha. Uma delas é que foi pela religião que comecei os meus estudos na África e no Brasil. Outra é que as religiões tiveram muita importância simbólica e prática na história recente de Moçambique. Nos últimos anos do regime colonial, quando a Igreja Católica gozou do *status* de religião oficial com um quase monopólio sobre as instituições de ensino e grande investimentos estatais nas suas obras, as igrejas protestantes eram vistas com bastante suspeição pelos governos coloniais. Havia razões mais "filosóficas", por assim dizer, como o medo de um assalto sobre a soberania da cultura portuguesa pelos anglófonos com sua estranha política de evangelizar nas línguas vernáculas, e razões mais de ordem prática, já que as igrejas protestantes e sincréticas eram vistas como sedes da "subversão," e da luta armada da FRELIMO. Nos primeiros anos de Independência, todas as manifestações religiosas se tornaram alvo da ira do "socialismo científico," religião monopólio do governo da FRELIMO. Com o famoso slogan, "Abaixo o Obscurantismo", muitas igrejas, mesquitas e suas dependências foram nacionalizadas enquanto homens e mulheres religiosas sofreram perseguições. Era vedada a entrada de pessoas religiosas na FRELIMO. De 1983 em diante, porém, o governo resolveu reconhecer as igrejas diversas e,

com o passar do tempo, devolver-lhes as suas propriedades. Finalmente, é notória a importância da Igreja Católica e do Conselho Cristão de Moçambique (este reúne as igrejas protestantes "históricas") na produção das conversações entre a FRELIMO e a RENAMO que finalmente trouxeram a paz em 4 de outubro de 1992.

Mas havia uma razão mais forte para a minha escolha, que se encontra presente em todas as outras; nomeadamente, uma vontade de refletir sobre a constituição das sociedades africanas pós-coloniais, particularmente Moçambique. Afinal, é no campo religioso que se dá o encontro entre diversas cosmologias constitutivas do empreendimento colonial, desde as cosmologias com pretensões universalistas, importadas pelos conquistadores, o cristianismo nas suas diversas modalidades, também o islã, sem excluir as cosmologias locais.

A Delegação do ARPAC em Chimoio ocupa uma pequena casa num lugar chamado FEPOM (Feira Popular de Manica), onde se encontram alguns escritórios e outros tantos bares e restaurantes e boates! É liderado pelo Sr. Domingos do Rosário Artur, antropólogo treinado na França, e quatro assistentes. Estão pesquisando sobre sistemas indígenas de conservação da natureza em Chimanimani e sobre atitudes populares em relação às eleições municipais que devem ter lugar no ano que vem.

A idéia original era que um funcionário do ARPAC trabalhasse comigo, ganhando experiência de pesquisa de campo no processo. Mas quando percebi que todo o pessoal do ARPAC estava abundantemente ocupado, fui obrigado a começar mais ou menos sozinho, andando pela cidade. No centro da cidade, o que aqui se chama "cidade de cimento," há dois edifícios religiosos imponentes, a catedral católica em estilo neo-gótico suburbano num lado, perto da sede do governo e dos bancos, e uma mesquita enorme com quatro minaretas em verde e branco no outro lado na zona mais comercial. Faz sentido. O catolicismo era religião oficial do Estado antes da independência, enquanto o islão era, e continua sendo, a religião dos descendentes de indianos, a maioria comerciantes. Nos "bairros" da cidade, ou seja, nas zonas que se espalham a partir da "cidade de cimento" em infinitas ruelas de chão batido entre casas de construção "tradicional" na sua maior parte, encontrei uma multidão de pequenas igrejas de vários tamanhos, estilos e nomes, *como Igreja Apostólica de Moçambique, Assembléia de Deus Africana, Evangélica Graça de Jesus Cristo, Igreja do Evangelho Completo de Deus em Moçambique, Igreja Evangélica Enviado de Deus em Moçambique, Ministério de Despertação, União Baptista de Moçambique, Velha Apostólica de África em Moçambique, Vitória do Tabernáculo, Zione Christian Church (ZCC), Igreja Missão da Fé Apostólica em África, Apostólica Pentecoste em Mocambique, Missão Evangélica Fé Pentecostial, Zion Nazareta, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Velha Apostólica em Moçambique e Comunhão Anglicana*, para falar de algumas. Cada bairro também

tem a sua pequena mesquita e no cinema da cidade se instalou a brasileira *Deus é Amor*. Invisíveis são os miríade "curandeiros" e "profetas" que, com a exceção do escritório da AMETRAMO (*Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique*), preferem não se exibir publicamente. Penso, obviamente, dos lugares "ermos e de acesso difícil" dos candomblés de Nina Rodrigues. É impossível não enxergar mais uma vez a afinidade entre as margens e o poder mágico.

Com coragem e *cara-de-pau* comecei a falar com quem pude num esforço de descobrir o sistema de classificação que "faria sentido" neste mundo tão diverso. Ainda não achei nenhum único sistema, talvez não exista, mas alguns critérios estão emergindo. Em primeiro lugar, distingue-se entre quem "reza" e quem não reza. Os últimos continuam no mundo da "tradição" dos "curandeiros" (*madzinganga*). Tudo mundo concorda que, entre quem reza, há uma divisão fundamental entre cristãos e muçulmanos. São mundos à parte e mutuamente estranhos. Entre os cristãos, distingue-se entre os "católicos" e os "protestantes." Entre os protestantes, penso que são três categorias básicas que correspondem às nossas "sincréticas," "pentecostais" e "históricas." Nas primeiras, chamadas às vezes de "espiritualistas", o Espírito Santo se manifesta e "profetiza." Nas "pentecostais" o Espírito Santo apenas se manifesta, e nas "históricas" (não achei um termo "nativo") o Espírito Santo não se manifesta. Mas há também uma preocupação em dividir as igrejas de acordo com seu lugar de origem e se são "independentes" ou "moçambicanas."

Dentro destas categorias mais amplas, cada igreja se define em relação às outras por uma série de sinais diacríticos definidos pela sua "disciplina" (*mutemo*), que estabelece regras sartoriais, alimentares, de casamento e da medicina, basicamente. Estou pensando que a "dureza" da disciplina aumenta com a distância da Igreja Católica, que é vista como a mais tolerante de todas. Mas também parece-me que o rigor da disciplina aumenta, entre os protestantes, dos "históricos" em direção aos mais "sincréticos." Vi um ou outro metodista bebendo cerveja, por exemplo. Mas os "pentecostais", cá como no Brasil, evitam bebida, tabaco, espetáculos etc... Os "espiritualistas" como os Mazione e Vapostore, bastante orientados pelo Velho Testamento, acrescentam também as proibições do Levítico.

Ainda não cheguei muito perto dos muçulmanos, mas tive uma interessante entrevista com o Presidente da Liga Muçulmana de Chimoio que indica que vou ter um grande trabalho pela frente. Parece que se dividem por "etnia" (os descendentes de indianos *versus* os africanos) e entre os mais ou menos fundamentalistas. Hoje fui entrevistar o *shehe* (chefe) de uma mesquita de bairro. Quando perguntei sobre as diferenças entre islã e cristianismo, ele apontou logo para as regras e sugeriu, com orgulho, que são bem mais complexas que as dos cristãos.

Guy Massart, muito mais "pós-moderno" que eu, pensa que coerência classificatória é invenção de antropólogo. Pode ser. Mas mesmo assim, penso que a minha tentativa de entender o sistema local de classificação vale a pena, mesmo se, no final, eu chegar a concordar com o Guy. Para me ajudar, contratei dois assistentes jovens, Feliciano e Domingos, que, montados em bicicletas novinhas em folha, estão a coletar informações sobre o máximo número de igrejas possível. O Departamento de Assuntos Religiosos do Ministério do Interior me providenciou uma lista de 84 igrejas formalmente registradas, mas o número é obviamente bem maior.

A minha esperança era de que conseguiria estabelecer rapidamente algumas relações de maneira a poder entrar no campo. Custou, e cheguei a ficar bastante deprimido. A gente tende a esquecer as agruras de pesquisa de campo, sobretudo a sensação de estar como intruso que precisa ter intimidade exatamente nos ambientes onde não foi convidado a entrar. Mas fui salvo, por assim dizer, por uma coincidência inesperada. Num domingo, sozinho e abandonado, cheio de saudades pelo Brasil, fui para um barzinho na FEPOM beber uma cervejinha e comer um frango assado. O bar foi muitíssimo acolhedor e acabei saindo da solidão para falar com um grande número de pessoas, a maioria pertencente à classe média profissional de Chimoio, ou seja, (adivinharam?) funcionários de ONGs! (Mesmo se os seus projetos não são sempre muito bem-sucedidos, conseguiram "produzir" uma classe média local, benza Deus!) As pessoas se apresentavam à medida em que vinham chegando, até que apareceu um senhor com um sorriso aberto e um pouco malandro. "Azarias Massuque," disse ele. Quando falei o meu nome, ele começou a rir com enorme felicidade, pois sabia que eu estava a procura dele, o Coordenador para a Província de Manica do Conselho Cristão de Moçambique (CCM)!

Encontrar um protestante num bar foi esplêndido, porque já estava me sentindo o último dos pecadores com minhas cervejas e os meus cigarros, que, aliás, pus de lado no dia 21 de outubro. Gostamos um do outro e combinamos nos encontrar para conversar no dia seguinte às oito da manhã.

Azarias é da Igreja Metodista Unida, na qual o seu pai é pastor. Ele pensa que o CCM pode e deve tomar a frente em desenhar e executar "projetos" de desenvolvimento. Pensa, é claro, que eu posso ajudar. Com a relutância de quem escapou do "desenvolvimento" com profundas dúvidas sobre o valor deste, aceito porque o Azarias está me propondo um negócio simpático e de ajuda mútua.

O CCM, fundado em 1948 pelas antigas missões protestantes, congrega as igrejas "históricas" como *Anglicanos, Metodistas, Presbiterianos, Igreja de Cristo, Nazarenos*, etc. Existem mais duas associações, o *Encontro Fraternal* e a *Aliança das Igrejas Cristãs Independentes de Moçambique* (AICIM), que foram fundadas logo depois da Independência para dar voz às igrejas "independentes" naquele

momento de descolonização, mas também para protegê-las das investidas da FRELIMO contra o "obscurantismo."

Azarias, pensando ecumenicamente em incorporar igrejas não pertencentes ao CCM nos seus planos desenvolvimentistas, me acompanhou na minha visita ao Pastor Jeque, presidente da Aliança (ainda não conseguimos falar com o Encontro Fraternal). Pastor Jeque é bispo de uma igreja que ele próprio fundou, a *Igreja Apostólica Nazareth* em Moçambique. Azarias e eu ficamos encantados por este senhor baixo e forte, vestido de colete, terno e gravata, e possuidor de um sorriso cativante e cúmplice. Apesar de seus setenta e poucos anos e *status* de bispo, o Pastor Jeque tem jeito de menino simpático. Para dar apenas uma idéia do mundo que estou começando a conhecer, conto um pouco mais sobre Pastor Jeque.

A sua história é a história do seu país. Menino nascido na Província de Sofala, logo foi à Beira em busca de aventura. Entrou numa orquestra como tocador de tambor. Mas como o mundo da música é de muito perigo, cheio de *tsotsis* (palavra da África austral para o nosso pivete), o Jeque aprendeu boxe, se tornando um *boxeur* de considerável renome na região. Lutou na Beira e em Salisbúria, capital da vizinha Rodésia, e depois se tornou treinador. Assim, conseguiu estudar e fazer amigos entre os brancos. Graças ao seu pai ter sido "urbano," o "bilhete de identidade" do Jeque era azul, marcando seu *status* de "assimilado." Funcionou como talismã, pois em qualquer situação difícil, bastava apresentar o bilhete azul e a polícia se afastava.

Originalmente era católico, como qualquer moçambicano que queria estudar (todas as escolas acima de um certo nível eram católicas por causa da concordata). Mas em 1966 teve um sonho no qual apareceu um grupo de doze pessoas que indicaram que ele deveria deixar todas as coisas. Quando acordou ficou "um pouco pancado," não sabia o que estava a fazer. Entrou na Igreja *Apostles de Moçambique* de João Chigubu. Como a igreja era longe de casa, o chefe, sr. Machava, sugeriu que ele rezasse em casa nos dias de chuva. O resultado foi que ele conseguiu juntar muita gente, criando assim inveja na igreja entre os mais velhos. Pensou "isso não é vida" e em 1970 ajudou a estabelecer em Moçambique uma outra igreja de origem sul-africana, a *Igreja de Deus Assembléia de Chuva*. Mas depois de construir a igreja, apareceu "ambição" na congregação e o sr. Jeque sonhou o nome de uma nova igreja (a atual) que ele prontamente fundou em 1985. Agora tem filiais em todas as províncias de Moçambique, formadas na sua maioria por pessoas que se curaram pelas mãos da *Igreja Apostólica Nazareth* em Moçambique, que, como a maioria dos "independentes", é um verdadeiro culto de aflição.

Jeque conta como os portugueses gostaram tão pouco das igrejas protestantes e independentes a ponto de imaginarem neles focos de sedição. E, no caso, tinham razão! De 1973 a 1975, Pastor Jeque, empregado do governo,

mandava jovens recrutas para a base da FRELIMO em Musangaze. Foi preso certa vez, mas salvo pelo governador que muito o prezava. Quando veio a Independência, disse-me o sr. Jeque que "nada mudou." Perplexo, perguntei o que ele queria dizer. Explicou-me que continuava a gozar dos mesmos privilégios de antanho, pois pelos seus serviços prestados à FRELIMO ganhou um "Certificado de Emulado" que veio a substituir o seu bilhete azul. Este certificado, inspirado nos ideais socialistas, marcou-o como cidadão reto e membro excelente da FRELIMO, que no caso de Jeque fez exceção à sua regra geral de que religiosos não podiam ser membros do partido. Tentei demonstrar na conferência que proferi para o meu concurso de titular a continuidade entre a política colonial de assimilação e a política do "homem novo" do regime socialista, mas nunca imaginei que um dia encontrasse evidência tão convincente, e ainda mais sem procurá-la!

O Bispo Jeque abriu duas escolas para órfãos de guerra e fez questão de me convidar para conhecer as crianças. Que embaraço. Dezenas de crianças, sem caderno, sem caneta, sem livro escolar, sem banco, sem lousa, quase sem professor, mas ainda com energia e entusiasmo. Presenteei-os com alguns cadernos e fiz uma "palestra" sobre iniciativa própria! Na medida em que falava, fui até me convencendo. Agora estou tentando ajudar as escolas a serem reconhecidas pelo governo como "escolas comunitárias."

Jeque deve ter gostado da visita às escolas, pois em seguida convidou-me para uma cerimônia na casa de um crente seu para expulsar demônios através do sacrifício de um bode. Começou às 10:00 de sábado. Voltei para casa às 11:30 no domingo seguinte. Não vou descrever esta cerimônia aqui, mas vale dizer que me senti transportado para o Velho Testamento, sobretudo na hora de queimar certas partes do pobre animal, substituto de Isaac, de acordo com as prescrições de Jeremias. O forte da Igreja de Jeque é de ativar o Velho Testamento e o Espírito Santo para expulsar a "tradição", ou seja, antepassados zangados e outros "espíritos malignos." Desta forma a "tradição" é formalmente negada (os antepassados são de fato emanações de Satanás), mas ritualmente reconhecida e vencida. E, digo, com muito teatro mesmo, quando, no final na madrugada, os profetas da Igreja "recebem" os espíritos malignos da casa antes de serem expulsos de vez, rastejando como cobras para o mato.

Bem. Cada igreja tem a sua maneira de se relacionar com a "tradição," que neste campo é quase sempre sinônimo de antepassados e outros espíritos, e das maquinações de feiticeiros. E penso que é sobre isso que vou concentrar os meus esforços. Para tanto, vou passar cada vez mais tempo observando rituais e, sobretudo, conversando com os crentes sobre essas questões. Fico pouco satisfeito com as exegeses antropológicas que não levam em conta as reflexões dos próprios "nativos." Desde já, começam a aparecer idéias e configurações de idéias que me deixam não pouco preocupado, para não dizer assustado. Uma

destas configurações constrói-se sobre a relação entre raça e comportamento social, o osso que mencionei antes.

Um dia, numa visita a um grupo de "sincréticos," os *Vapostore de João Maranke*, no momento de discutir o poder do Espírito Santo de explusar demônios, meus interlocutores disseram que esta era uma questão muito séria na África, onde grassavam espíritos malignos e onde os negros tinham pouco poder de raciocínio. Vocês podem imaginar como fiquei, ouvindo um discurso que seria bem mais apropriado na boca de um branco sul-africano conservador e racista. Era o mesmo discurso do "louco" em Quissico. Reagi da mesma forma, dizendo que não poderia aceitar que havia mais diferença entre negros e brancos que a aparência física. Não convenci e os Apóstolos apenas insistiram no seu argumento apontando para o estado de ruína ao qual tinha chegado o país após a Independência.

Durante o ritual do Bispo Jeque, estava sentado ao lado do seu "conselheiro" um senhor muito magro e bastante velho, que de quando em vez me soprava uma informação explicativa. Num dado momento, ele virou e comentou que os espíritos malignos eram assunto muito sério, ao contrário da Europa, onde não havia tais chateações. Sugeri que ele estava a exagerar, mas isto apenas provocou maior convicção no meu interlocutor que disse que os negros tinham conhecimento fraco. Em seguida, disse-me que o Jardim do Éden se localiza aqui na África, mas que os africanos, com os olhos vedados, não conseguem enxergar a riqueza que está no "subsolo."

Dias depois perguntei ao Bispo sobre a localização do Jardim do Éden e a questão da diferença entre brancos e negros. Ele tirou a Bíblia e me pediu para abrir o livro de Gênesis. Primeiro, me informou que os rios Gihoni (Gênesis 1, 13) e Tigirisi (Gênesis 1,14) que surgem do Éden são de fato os rios Limpopo e Zambesi. Depois me mandou ler o primeiro capítulo, versículo 26. Li, mas não vi nada de branco ou negro, apenas que Deus criou o homem à sua própria imagem. Olhei perplexo para Jeque, que com seu sorriso maroto me mandou ler o segundo capítulo, versículos 15 e 16, que relatam Deus criando Adão e Eva. Li e olhei perplexo de novo. Bem, disse Jeque, você viu que Deus criou pessoas *antes* de Adão e Eva. Estes são os negros que foram expulsos por "ambição" do jardim, antes da criação de Adão e Eva. São eles a cobra que ensina a Eva os prazeres carnais, de tal forma que seu primeiro filho, Caim, é "misto." Abel, que é morto por Caim, é o bonzinho e é branco, fruto da primeira relação carnal entre Eva e seu pupilo Adão. A raça branca surge, então, de Seth e suas irmãs que nascem depois. E é por isso que os negros tem um "conhecimento mais fraco." Deus lhes tirou o conhecimento em punição pela sua "ambição."

Independentemente disso tudo, Guy Massart, quando o encontrei, observou, preocupado, que tinha ouvido comentários auto-depreciativos de muitos moçambicanos. E, depois de um jantar na casa dele, ouvimos comentários se-

melhantes do seu guarda. Este, membro da Igreja dos Velhos Apóstolos, vestido de gravata caso precisasse rezar a qualquer momento, insistiu que havia uma diferença grande entre brancos e negros. Os primeiros se ajudam, os segundos não, por causa da inveja e da "ambição." Além disso, na África, os espíritos malignos são muitos. O guarda foi além, dizendo-nos que as pessoas do sul de Moçambique, os Mashangaana e os Manhambane, já estão a se comportar como os brancos. Ajudam-se muito uns aos outros. Assim é porque a "civilização" começou no sul do país. Mas, continuou, o comportamento dos do sul, chamando inclusive as pessoas do norte de *chingondo* (não encontrei ainda a origem deste termo, mas significa "bárbaro"), foi uma das causas da última guerra entre RENAMO e FRELIMO (A liderança da RENAMO é de Manica e Sofala enquanto a liderança da FRELIMO tende a ser de Gaza e Maputo).

Pensando que estes comentários poderiam dever-se em parte ao fato de sermos brancos, pedi aos meus assistentes que introduzissem o assunto em rodas sem a presença de brancos. Um me disse que este pensamento era mais ou menos generalizado, com a exceção da juventude que nasceu depois da Independência. Mas as igrejas pentecostais parecem não se referir a raça, falando o tempo todo da "tradição" como o mal que deve ser extirpado. São, como os pentecostais brasileiros descritos por David Lehmann, os guerreiros contra a "cultura popular" da qual almejam nos "salvar" e "libertar." Para eles o discurso "racista" não é nada necessário porque a "libertação" vale para todos através do Espírito Santo. Mas mesmo assim, ele sempre ronda entre as sombras das palavras.

Mas não são, obviamente, todos que pensam assim. A contra-corrente reune os velhos "chefes tradicionais", os "médicos tradicionais" e os intelectuais, que reivindicam uma maior reverência perante a "cultura africana" ou "cultura moçambicana." No campo religioso, esta corrente aparece mais fortemente entre os católicos da "inculturação." Vocês no Brasil devem saber muito mais de que eu sobre isso, e conto com a ajuda de todos! Lembrei-me da tese de mestrado da Caetana Damasceno quando assisti a missa das 7:00 h, num domingo. Ao longo do culto apareciam senhoras e moças vestidas de capulanas (panos coloridos associados à tradição), que, sem sapatos, executavam danças que pareciam uma versão dessexualizada de algumas danças tradicionais. Na hora da consagração do vinho e pão, um homem bateu palmas numa versão estilizada dos cumprimentos de praxe na cultura local e uma senhora ululou dramaticamente. Parecia obra de teatrólogo carioca!

A contra-corrente da "valorização da cultura" expande-se também num outro lugar muito influente, no cerne de uma cosmologia que também deve fazer parte do meu estudo, ou seja, a do "desenvolvimento auto-sustentável," o último grito da "development community" no mundo inteiro. Esta cosmologia apareceu, penso eu, um pouco em reação à teoria da modernização, mas também

em resposta ao fracasso das políticas antigas de desenvolvimento na África. Penso também que veio a reboque do "multiculturalismo", da glorificação da etnicidade e da crítica ao "eurocentrismo" na Europa mas sobretudo nos Estados Unidos. A teoria é que a "cultura" pode ser uma "barreira" ao desenvolvimento se os projetos não a levam em consideração. Mas pode também ser a chave do sucesso se compreendida e arreada à charrua do projeto de desenvolvimento em curso. É como se o desenvolvimento, como o cristianismo, tivesse que se "inculturar" para poder entrar profundamente nas comunidades. E é por isso que os meninos do ARPAC estão a transcrever fita após fita da sabedoria local sobre o "meio-ambiente." Situação, no mínimo, engraçada. Um grupo de intelectuais que é altamente "assimilado" ao que poderíamos chamar uma rede de significações mais ou menos globais, tentando utilizar uma "cultura" que eles próprios abandonaram faz tempo para "desenvolver" uma população que só sonha em se libertar da "tradição" para resolver os problemas perenes de falta de dinheiro, de saúde e de harmonia familiar. Pronto!

Meus abraços cheios de saudades,
Peter

Notas

[1] Chishona é de fato uma família de línguas com muitos dialetos. O dialeto de Chimoio é o Chiuté

Peter Fry
Professor do Departamento de Antropologia do IFCS/UFRJ. Recentemente publicou, junto com Carlos Vogt, *Cafundó: a África no Brasil* (Cia. das Letras / Editora da UNICAMP, 1996).

Adeus à Sociologia da Religião Popular

Pedro A. Ribeiro de Oliveira[1]

Introdução

Em 1970 publiquei o resultado de uma pesquisa intitulada "Religiosidade popular na América Latina", entrando assim para o rol de "especialistas" em catolicismo popular. Mesmo quando pesquisava outros temas, nunca esqueci aquele que foi objeto do meu primeiro amor sociológico. Escrevi muito sobre o assunto, mas nunca expus claramente minha posição sobre o que me levou a apaixonar-me por ele: o problema político da religião popular. Hoje quero fazer esse acerto de contas, para — como a bananeira que já deu cacho — não precisar mais escrever sobre catolicismo popular.

Já é antigo em nossa América o debate sobre a dimensão política das religiões populares. Num pólo está a tradição esquerdista que nelas só vê alienação ou, na melhor das hipóteses, práticas e crenças de ordem subjetiva incompatíveis com a racionalidade de um projeto político de transformação social. Noutro polo está quem as considere formas religiosas próprias aos oprimidos e com as quais eles podem construir até mesmo um projeto revolucionário autônomo. Essa polarização bem reflete a ambivalência política das religiões populares, conservadoras em sua visão de mundo mas inegavelmente capazes de mobilizar as classes populares em defesa de seus direitos.

Penso que se o debate pouco avançou nos últimos anos[2] foi mais por falta

de fundamentação teórica do que por deficiência de dados empíricos. Embora haja muita pesquisa sobre o tema, ainda está por ser feita uma rigorosa classificação daquilo que é vulgarmente tratado como "religiosidade" popular e que dá margem à confusão entre fatos de natureza muito diferentes. Ao analisar aqui o catolicismo popular quero em primeiro lugar mostrar que sob essa categoria genérica encontram-se formas religiosas distintas e cuja especificidade proíbe uma generalização apressada. Somente após considerar as particularidades das três principais formas de catolicismo popular no Brasil estaremos aptos a enfrentar o problema sociológico de suas funções[3] políticas, isto é, de seus efeitos sobre a ordem social.

Para abordar o problema, retomo a contribuição da sociologia marxista traçada por Gramsci e desenvolvida por M. Godelier, F. Houtart e toda uma corrente de pesquisadores para quem a religião não é um simples reflexo das relações sociais, mas sim sua expressão simbólica e portanto parte constitutiva da sua realidade. Tal perspectiva obriga-nos ao estudo empírico da estrutura social na qual é gerada cada forma religiosa, antes de chegar a proposições genéricas sobre a relação entre religião popular e transformação social. A rigor, somente após um estudo comparativo de casos bem diferentes[4] seria possível formular uma assertiva científica. O propósito deste trabalho é mais modesto: analisar o catolicismo popular no Brasil para realçar seu potencial transformador bem como seus limites estruturais. Por isso, não espero chegar a uma conclusão de caráter geral, mas sim recolocar a questão em termos que ajudem avançar o debate.

Antes, porém, é indispensável clarificar o que entendemos por popular, que aqui qualifica a religião. Muitos preconceitos envolvem essa categoria. Por um lado, há uma perspectiva elitista para a qual popular é desqualificante: equivalente a vulgar, o popular seria a deformação de uma forma original, ou um produto cultural de segunda linha para consumo de massa. Por outro lado, uma perspectiva basista vê o popular como forma espontânea própria de grupos ou classes subalternas e por isso capaz de conferir a marca de autenticidade a sua produção cultural. O juízo de valor implicado em ambas perspectivas prejudica seu uso em sociologia, obrigando-nos a buscar uma definição que delimite nosso campo de estudo sem prejulgá-lo seja como forma religiosa deturpada, desfigurada[5], própria de massas incultas, seja, pelo contrário, como forma da autêntica religião dos oprimidos.

Na busca de uma definição sociológica do que é o popular, recorro à distinção feita por P. Bourdieu[6] (1971) entre trabalho religioso anônimo e coletivo, vale dizer, a produção de autoconsumo, e o trabalho dos especialistas para consumo dos leigos. No primeiro tipo, a produção religiosa cabe a todos os membros de um determinado grupo, que de modo prático manejam o conjunto de esquemas de pensamento e de ação referentes ao sagrado, o qual se lhes

apresenta em estado implícito e é adquirido por familiaridade. Este é o caso das religiões populares, em oposição à produção religiosa de especialistas (agentes socialmente reconhecidos como únicos habilitados para produzir, reproduzir, gerir e distribuir os bens religiosos).

Colocada nessa perspectiva, a categoria popular implica: (i) a socialização dos bens sagrados, posto que produzidos para autoconsumo; conseqüentemente, as formas populares são as mais acessíveis às classes dominadas, cujo excedente econômico não lhes permite manter especialistas para a produção de bens religiosos; (ii) a ausência de sistematização doutrinal e teológica — que é uma atividade própria a especialistas — ficando o conjunto de crenças e práticas religiosas articulado de forma implícita; e (iii) a ausência de legitimidade institucional que apenas especialistas oficiais podem conferir, já que, sendo produto de autoconsumo, as formas religiosas populares só podem reivindicar para si a legitimação proveniente da tradição.

A categoria popular contém portanto diferentes significados. Tomada sob a perspectiva social, ela se opõe ao que é próprio de classes dominantes; tomada sob o prisma da cultura, ela se opõe a erudita; sob o prisma político, ela se opõe a oficial. Trata-se, é claro, de oposições dialéticas, uma vez que o trabalho religioso anônimo e coletivo sempre coexiste — variando a proporção — com o trabalho especializado, e por conseguinte nenhuma religião é exclusivamente popular. Idealmente, podemos dizer que no pólo no qual se articulam essas três propriedades está a religião (e não religiosidade) popular: forma religiosa contraposta à forma erudita, oficial e de classe dominante, mas com a qual constitui uma única totalidade sistêmica de representações e práticas referentes ao sagrado.

É evidente que só falamos de popular em contraste com a forma oficial de um mesmo sistema religioso. Neste sentido, alinho-me com M. Weber que fala de *voksreligiosität*[7], conceito que pouco tem a ver com o de folk religion[8] referente a religiões de âmbito local ou tribal em contraposição às religiões universais, embora em ambos os casos trate-se de produção simbólica de autoconsumo.

Feito o esclarecimento conceitual, podemos agora tomar como objeto de estudo o catolicismo popular no Brasil. Iniciando por uma análise empírica de suas três principais formas, discutiremos o problema sociológico de suas funções políticas.

O catolicismo popular tradicional

A conquista colonial, que subjuga ou destrói as sociedades indígenas e implanta na América o domínio de uma classe social vinculada ao moderno sistema de mercado mundial, traz consigo o catolicismo[9]. Ele vem como religião do Estado a serviço da classe detentora do poder político, econômico e cultural,

mas vem também como religião popular, introduzida na América por colonos pobres — aqueles que mesmo tendo a posse da terra, não possuíam escravos que lhes permitissem produzir para o mercado.

Assim, ao lado daquele catolicismo oficial, patriarcal, constitui-se e difunde-se na massa camponesa — de origem ibérica ou composta por índios destribalizados, ex-escravos fugidos ou alforriados, e todo tipo de mestiços — um catolicismo popular íbero-americano[10]. Também nas cidades difunde-se esse catolicismo popular; mas sendo elas pequenas e pouco importantes — exceto nas zonas de mineração e portos — predomina com mais força a marca rural.

O elemento nuclear do catolicismo popular é o santo. Desde as três pessoas da Trindade até as almas de inocentes, passando pelas diversas invocações de Maria, os apóstolos, mártires e doutores da Igreja, muitos são os santos e santas que recebem o culto popular. O santo está na sua imagem mas não se identifica com ela. É como se a imagem tivesse vida: com ela o devoto conversa, a ela oferece flores e velas, enfeita, visita no santuário, leva em procissão e romaria; mas pode também vir a ser punida pelo mesmo devoto quando este se sente desprotegido pelo santo. Assim, é em torno à imagem que se organiza o culto popular, nele distinguindo-se três níveis: doméstico, da comunidade local, e de âmbito regional[11] (Beozzo 1977).

Nas casas o espaço do culto é o oratório. Por vezes é uma pequena capela, com o altar para os santos de devoção da família; em geral, é apenas um canto da sala onde ficam, sempre em destaque, as imagens, lembranças e quadros religiosos. Ali a família reúne-se para rezar, cotidianamente ou em momentos de aflição, sempre dirigida por um de seus próprios membros.

Na comunidade local, o espaço religioso é a capela. Construída para abrigar a imagem do padroeiro e dos santos de devoção do lugar, a capela é o centro da vida religiosa. Ali reúne-se o povo para a reza que pode ter diversas finalidades: preparar a festa do santo, celebrar o domingo e dias de guarda, alcançar o repouso para a alma dos defuntos, proteger a comunidade. Também ali é celebrada a missa por ocasião da visita do padre. A liderança religiosa local cabe aos rezadores, leigos e leigas que assumem aquela função não por delegação eclesiástica, mas por sua capacidade de animar e conduzir as rezas. Nas cidades a animação da vida religiosa normalmente cabe às irmandades e confrarias (também formadas e dirigidas por leigos).

Enfim, em âmbito mais amplo encontram-se os santuários. Centros religiosos voltados para o culto de algum santo de grande devoção popular, os santuários atraem muitos romeiros durante a novena e a festa do padroeiro. Sua direção cabe a ermitães, leigos que, individualmente ou organizados em irmandades, animam as festas e organizam a acolhida aos romeiros, recolhendo esmolas e donativos para manter o templo e contratar sacerdotes em número suficiente para os serviços religiosos.

Em suma, o culto aos santos organiza-se através de animadores leigos, sendo esporádica a intervenção de sacerdotes: visitas de desobriga, presença nos santuários e missões populares. Por isso, cabe perfeitamente a descrição do catolicismo popular como uma religião de

"Muita reza, pouca missa; muito santo, pouco padre".

. . .

Não é preciso dizer que o catolicismo popular embebe toda a vida dos homens e mulheres do campo, propiciando-lhes o quadro de leitura para o seu cotidiano e para os eventos extraordinários. Houve até quem falasse de fatalismo para caracterizar essa força das concepções religiosas no mundo popular rural... Na realidade não se trata de um fatalismo de tipo mágico, mas sim de uma ética que regula as relações sociais a partir do modelo celeste: na terra como no céu, os grandes e poderosos devem proteger os pequenos e fracos, que a eles devem lealdade e submissão sincera. C. R. Brandão[12] (1993) fala de uma "ética de relação" modelada sobre a família tradicional cuja base é o grupo doméstico camponês, bem diferente de uma ética cujo sujeito é o indivíduo isolado e absorto na angústia de sua própria salvação, ou de uma ética modelada sobre a comunidade social ou eclesial. Em sua perspectiva, é tão digno para o subalterno sujeitar-se ao senhor quanto submeter-se e honrar seu santo protetor.

Assim, as relações políticas de dominação e de alianças que constituem o quadro de referência social do camponês são indissociáveis da religião. Na sua visão, Deus não fez os homens iguais: uns são ricos, outros pobres, cada qual com seu destino, sua sina. Mas essa desigualdade não admite opressão do fraco pelo forte; ao contrário, quem tem algum poder ou riqueza é obrigado a proteger o pobre que a ele recorre. Em outras palavras, os poderosos têm o direito às homenagens[13] e à prestação de serviços — principalmente quando se trata de afilhados ou compadres — mas estão impedidos de exercer exploração econômica sobre seus subalternos. Em suma: ao regular uma ordem social fundada sobre a desigualdade, o catolicismo popular estabelece ao mesmo tempo os limites da dominação que ela encerra.

A ética política do catolicismo popular tradicional favorece, portanto, a dominação senhorial exercida pela elite rural sobre a massa camponesa. Não há, porém, indicadores de que ela seja uma espécie de ideologia senhorial incutida na religião popular. Ao contrário, o material empírico sugere que a ética política do catolicismo popular é uma produção religiosa oriunda dos próprios grupos subalternos. Estamos diante do paradoxo dos subalternos que produzem a justificação (mas também os limites!) de sua sujeição[14].

Para explicar esse paradoxo é preciso levar em consideração que a domi-

nação senhorial supõe a existência de outro grupo submetido à exploração econômica, v.g. os escravos. De fato, é na ordem escravista que se constitui o catolicismo popular; e quando ela entra em colapso e submete os camponeses à exploração econômica direta, a mesma religião torna-se seu veículo de protesto social.

Aqui se situam os movimentos rurais de protesto social e religioso, dos quais os mais conhecidos são os que ocorrem na Primeira República (1889-1930) nos sertões de Canudos, Contestado e Juazeiro[15]. Eles nos interessam de modo particular, porque apontam as condições nas quais emerge a força transformadora e os limites políticos do catolicismo popular.

Apesar de suas muitas peculiaridades históricas e geográficas, é legítimo fazer uma apreciação sociológica genérica dos movimentos ditos messiânicos, devido ao contexto sócio-econômico no qual foram engendrados: o fim da economia camponesa subordinada ao sistema senhorial-escravista e a brusca introdução de relações impessoais de mercado que passam a reger a vida rural. Incapazes de uma ação prática sobre um processo social fora de seu alcance, os movimentos sociais buscam, por meio da ação simbólica de intensificação das energias religiosas, provocar o retorno à ordem cósmico-social perturbada pela ruptura da solidariedade entre ricos e pobres.

Naquele contexto, o catolicismo popular tradicional sofre um processo de exacerbação da produção religiosa, pelo qual é reinterpretado, ganhando uma dimensão contestatória e, no limite, escatológica. A segurança que as crenças religiosas inspiram aos camponeses lhes dá força para a resistência. A nova ordem republicana aparece a seus olhos como a imagem da desordem social e política, pois ao separar Igreja e Estado não reconhece mais o catolicismo como religião oficial. A República é o alvo primeiro da reação camponesa, que em certos momentos rejeita até mesmo sua moeda. A repressão política, eclesiástica e militar não tarda e a guerra contra aqueles homens precariamente armados é de extrema violência (exceto no caso de Juazeiro, onde a habilidade mediadora do Pe. Cícero evitou a insurreição popular). Sua resistência só pode ser entendida levando-se em conta o lugar da religião no mundo camponês: se ela é violada e suas normas são impunemente desrespeitadas, a vida perde sua referência. Aceitar a abolição da ética de solidariedade representaria aceitar o desmoronamento do mundo camponês e portanto o fim do mundo tout court. Daí a surpreendente resistência daqueles homens e mulheres que preferiram a morte a uma vida sem sentido.

Para o nosso problema, esses movimentos são especialmente importantes porque mostram os limites políticos do catolicismo popular. Ele é capaz de mobilizar uma grande quantidade de energia coletiva para resistir a um processo que implode as condições sociais de existência do camponês, mas não gera uma alternativa social e política (ainda que utópica ou irrealizável) porque só con-

testa a nova ordem capitalista pela idealização do passado. Em outras palavras, o catolicismo popular torna-se força de resistência, mas não inspira um projeto alternativo[16].

Há quem busque explicar essa limitação do catolicismo popular sugerindo ser ele uma espécie de "religião da natureza", carregada de magia, conforme afirma M.Weber em relação ao campesinato em geral[17]. O material empírico, porém, aponta para uma religião "cósmica", porquanto articula numa única totalidade as relações com o céu, com a natureza e entre os humanos. A explicação do seu aparente fatalismo residiria na própria concepção de tempo perene: desde a Criação até hoje o mundo é o mesmo e assim será até o dia do Juízo Final. Não há nele a dimensão de uma História que faça a mediação temporal entre os primórdios e a escatologia. A ordem camponesa é a única ordem possível porque só ela é compatível com a ordem cósmica, e por isso deve ser defendida a qualquer custo.

A modernização capitalista dos primórdios do século XX, ao dar cabo da ordem senhorial-escravista, minou as bases sociais do catolicismo popular tradicional. Suas práticas e crenças vêm sofrendo modificações e sua estrutura organizativa foi pulverizada em pequeninos grupos de praticantes que teimam em conservar suas tradições religiosas. Apesar disso, não seria exagero dizer que ele ainda hoje está vivo em muitas regiões rurais do Brasil, sendo encontrado também nas periferias e favelas das grandes cidades. Não tem mais, é claro, o mesmo vigor social nem o mesmo alcance em número de praticantes; conserva, porém, o mesmo núcleo religioso de crenças e práticas religiosas do passado, o que nos permite considerá-lo como um fato religioso atual e não como material arqueológico[18]. O impacto da modernidade e da vida urbana o atinge em cheio, obrigando seus agentes a uma constante reinvenção da tradição para manter sua plausibilidade. E é por sua capacidade de recriar-se nesses novos contextos que o catolicismo popular tradicional constitui-se em componente ainda fundamental da cultura popular, "porta de entrada da consciência"[19] para amplos setores da população brasileira.

Romanização e privatização: o catolicismo de massas

O catolicismo popular tradicional é freqüentemente confundido com uma outra forma de catolicismo praticada em larga escala, que é o catolicismo popular privatizado. Embora ambos tenham o mesmo núcleo — a devoção aos santos protetores —, são estruturalmente distintos quanto à organização do culto e à relação com a vida cotidiana. Enquanto o primeiro é uma forma propriamente popular de catolicismo, o segundo deriva do controle do sagrado pelo corpo sacerdotal da Igreja e seria mais adequado qualificá-lo como um catolicismo de massas, por isomorfia com a cultura de massas. Para entendê-lo

hoje, é preciso considerar sua gênese no processo de romanização.

Chamamos romanização o processo de reformas religiosas levadas a efeito pelo pontificado de Pio IX e que visava implantar em todo o orbe o mesmo modelo romano de catolicismo[20]. Seu núcleo reside na administração dos sacramentos para a salvação individual, tendo por conseguinte a marca clerical e espiritualista. No Brasil, sua implantação se faz em confronto direto com o catolicismo popular tradicional, cujo caráter leigo e devocional aparecia ao clero romanizado como um desvio mais perigoso do que uma heresia[21], sendo por isso desqualificado como "ignorância religiosa" e recebendo um combate sem tréguas. Tratando-o como um conjunto de superstições, crendices e práticas mágicas, fanáticas e até imorais, o agente romanizador busca destruí-lo substituindo-o pela forma romana, a seus olhos a única autenticamente católica.

O combate dá-se através da deslegitimação das crenças e práticas tradicionais, que são excluídas dos espaços sagrados sob controle do clero e só conseguem sobreviver à margem da instituição eclesiástica. A estratégia romanizadora substitui os antigos santos e santas cujo culto incluía folias, danças, banquetes e festas, por "novos" santos aos quais se dedica um culto austero, moralizante e sacramental, próprio ao ambiente de uma igreja voltada para a salvação das almas. É assim que o Sagrado Coração de Jesus, as modernas invocações de Nossa Senhora e os santos devidamente canonizados pelo Papa assumem o lugar dos antigos santos de devoção popular. Tal processo encontra por vezes muita resistência social, mas ao cabo de duas ou três gerações o catolicismo romano se impõe no espaço eclesiástico, expulsando o catolicismo popular para o terreno da religiosidade ou do folclore.

Ocorre, porém, que a romanização foi suficientemente forte para combater o catolicismo popular, mas não o bastante para implantar o catolicismo romano na grande massa de católicos. Se a prática religiosa tradicional esmoreceu, nem por isso firmou-se a prática regular dos sacramentos. Certos elementos do catolicismo romano foram reapropriados e reinterpretados pelos devotos, disso resultando uma forma original que se pode chamar de catolicismo privatizado. Ele combina a devoção aos santos (rezas, promessas, romarias, culto doméstico às imagens, etc) com práticas sacramentais esporádicas (batismo, primeira comunhão, missas festivas e de sétimo dia), tendo por eixo a relação direta e pessoal entre o fiel e o santo protetor. Não há mediação institucional entre eles, cabendo ao devoto expressar sua devoção ao santo do modo que melhor lhe aprouver: "minha religião é Deus e eu".

O culto privatizado aos santos não é porém inteiramente autônomo, porque o lugar do santo é na igreja e esta fica sob o controle do padre, o qual pode impor certas normas para o culto. Neste sentido, a paróquia (instituição básica do catolicismo romanizado) tornou-se o espaço identificador de um catolicismo privatizado e massivo que só parcialmente está submetido ao clero. Se no co-

tidiano do devoto, ao nível doméstico, o catolicismo privatizado é um assunto pessoal, em sua dimensão pública, quando o devoto se dirige ao santo na igreja ou centro de romaria, não tem como escapar da autoridade eclesiástica.

. . .

Diferentemente do catolicismo popular tradicional, que constrói uma visão de mundo e uma ética de relações capaz de unir o céu à terra, o raio de alcance do catolicismo privatizado não ultrapassa o âmbito das biografias individuais. Suas crenças e práticas têm por função justificar os êxitos e fracassos da vida cotidiana, consolar os sofrimentos e legitimar as alegrias, dando a cada pessoa o sentimento de proteção neste mundo e a segurança de um lugar no céu para a vida após a morte.

Voltado para a construção do sentido de biografias individuais, o catolicismo privatizado é social e politicamente conformista, embora não impeça a emergência de uma consciência de classe[22]. Os santos e santas têm sua função protetora limitada à dimensão individual, sem se ocuparem do mundo "que a Deus pertence". Prova disto é que na relação do devoto com os santos o que conta é a confiança no santo e a estrita observância ritual: se o fiel cumpre suas obrigações para com o santo, este também concede o favor que lhe é pedido, independentemente de suas implicações sociais ou morais. Se há uma ética, não é ela um ideal de ordem social, mas a ética do *do ut des*, de molde clientelista. Por isso, o catolicismo privatizado é incapaz de colocar em questão a ordem estabelecida e ainda menos de engendrar um modelo alternativo. Tudo que ele pode fazer é dar sentido a biografias individuais, ajudando as pessoas a suportarem com ânimo suas condições de existência.

A privatização do catolicismo popular, decorrente do processo de romanização, o reduz a um núcleo devocional-protetor em torno do qual podem ser agregadas outras crenças e práticas religiosas. Esse núcleo devocional-protetor reapropria o catolicismo romano, sendo seus elementos reinterpretados numa perspectiva de privatização religiosa. Se o catolicismo popular de certo modo romanizou-se, por seu lado o catolicismo romano foi privatizado ao tornar-se uma religião de massas. Embora uma minoria que se autoclassifica como católica praticante conserve a forma romana e mantenha sua hegemonia sobre o aparelho religioso, a grande maioria dos católicos não-praticantes segue autonomamente seu caminho. Neste contexto entende-se um depoimento que marcou toda minha trajetória de pesquisador, quando, comparando as diversas religiões que já praticara, disse-me uma mulher: "o catolicismo é a melhor religião que existe: a gente faz o que quer e ninguém toma conta da vida da gente."

Aqui se entende também a abertura do catolicismo privatizado a crenças

e práticas não-católicas. O tema tem sido objeto de muitos estudos, levantando-se de modo particular a questão do sincretismo. Penso, contudo, que não se trata propriamente de um novo sincretismo católico, mas sim da incorporação ao catolicismo privatizado de crenças e práticas religiosas instrumentalizadas para colocarem o sagrado a serviço de necessidades imediatas[23]. Pouco importa aí a legitimação que o aparelho religioso possa lhe conferir ou retirar, uma vez que o catolicismo privatizado não tem qualquer pretensão a tornar-se religião oficial. Basta-lhe proporcionar à população brasileira o material religioso para a construção do sentido de sua biografia — cada pessoa fazendo sua própria bricolagem.

Temos assim a explicação do caráter massivo do catolicismo brasileiro que, conforme o censo demográfico de 1991, abrange 83,9% da população. Apesar da grande expansão pentecostal nas últimas décadas e da proliferação de novos grupos religiosos e esotéricos, ainda é o catolicismo o referencial religioso da esmagadora maioria dos brasileiros. Certamente essa adesão massiva não corresponde nem às práticas sacramentais (só uma minoria freqüenta regularmente a igreja), nem à doutrina e à ética oficiais (independentemente do que ensinam as autoridades eclesiásticas, o povo age conforme julga ser melhor). Se queremos explicá-la devemos ter em conta que a Igreja Católica goza do privilégio às chaves de acesso à vida além da morte: o início e o fim das biografias individuais devem passar pelo ritual católico romano, única instituição culturalmente legitimada para ministrar o batismo e celebrar a missa de sétimo dia[24]. Desafiliar-se da Igreja Católica equivale a perder o acesso a esses dois rituais-chaves, risco que só corre quem estiver muito convencido da eficácia de outros meios para alcançar a felicidade eterna. Conseqüência e causa desse caráter massivo é a atitude ambivalente das autoridades eclesiásticas em relação ao catolicismo privatizado: nunca o condenam explicitamente, mas recomendam aproveitar o que ele tem de bom para educar o povo aos pouquinhos e assim evitar conflitos desgastantes para a Igreja.

O catolicismo da libertação

Se o Concílio Vaticano I teve por conseqüência a romanização, o Concílio Vaticano II trouxe para a Nossa América, pela mediação da Conferência Episcopal de Medellín, uma nova forma do catolicismo, que tem como portadores principais as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e as Pastorais populares. Seu desenvolvimento nos meios populares (de zonas rurais, periferias urbanas e regiões empobrecidas) está ligado à "opção preferencial pelos pobres", que o norteia unindo a vivência religiosa a práticas coletivas de luta contra as diversas opressões e males que atingem as camadas populares. Entre as muitas inovações que essa forma popular de catolicismo traz, destacam-se a centralidade da Bíblia, as celebrações ligadas à vida coletiva e um novo modo de organização eclesial.

Se o catolicismo popular tradicional e privatizado dá ao santo o lugar de maior destaque, e o catolicismo romanizado tem nos sacramentos sua marca, no catolicismo da libertação é a Bíblia que ocupa lugar central. A teologia da libertação, com a qual ele normalmente se identifica, é a expressão erudita da vivência religiosa das CEBs, que tem sua raiz numa espiritualidade fundada na leitura da Bíblia pela ótica dos empobrecidos. Lida como narrativa exemplar e sagrada da libertação dos oprimidos, ela se torna uma referência ética para as lutas populares e não só para o comportamento individual. Textos marcantes são os que falam de Deus que escuta os clamores do seu povo (Ex 3, 7-10), derruba os poderosos do trono (Lc 1, 46-55), julga a partir da prática com os desvalidos (Mt 25, 31-46) e quer uma Igreja na qual não haja pobres (At 2, 44-47). Assumida por leigos e leigas das camadas populares, a Bíblia ganha uma força contestatária de grande efeito, não só para a crítica da ordem social, econômica e política, mas também da própria religião, na medida em que fundamenta a utopia igualitária do povo em todas as esferas de sua vida, inclusive na Igreja.

A liturgia manifesta bem nitidamente as características dessa nova forma de catolicismo popular. O abandono de orações e rituais costumeiros e a busca de novas formas de rezar e celebrar têm dado ensejo a uma grande criatividade. Mesmo correndo o risco de errar, as CEBs e Pastorais populares experimentam unir na liturgia tradição e vida, e assim transfiguram as vivências coletivas dando-lhes uma significação religiosa original: as práticas populares de luta pela vida passam a ser lidas como contribuição à construção do Reino de Deus. O catolicismo das CEBs torna-se então instrumento de construção de sentido não mais apenas de biografias individuais isoladas (como é o caso do catolicismo privatizado), mas de biografias inseridas numa história que passa pela comunidade.

Essa nova forma de espiritualidade católica, centrada na Bíblia e celebrante da vida coletiva, concretiza-se institucionalmente num novo modo de ser Igreja: a rede de comunidades que toma o lugar da paróquia como base da igreja local[25].

A CEB deve ser vista como unidade fundamental da diocese renovada conforme a eclesiologia do Vaticano II, bem distinta da diocese de molde tridentino, cuja unidade fundamental é a paróquia. Situadas no patamar inferior da instituição eclesial mais ampla, as CEBs são grupos de caráter local nos quais se realizam as atividades normais da Igreja Católica: evangelização e catequese, administração dos sacramentos, e pastoral social. Seu caráter eclesial pode ser reconhecido de diferentes maneiras: a presença do pároco ou agente de pastoral, a visita do bispo, a participação em assembléias e encontros, a comunhão com outras CEBs. À medida em que as comunidades se consolidam, a paróquia vai se transformando numa rede de comunidades para a qual a matriz é mais um facilitador de serviços (para a formação de animadores e catequistas, celebrações especiais, registros e administração) do que propria-

mente seu centro religioso. Sob o ponto de vista organizacional sua originalidade está em constituirem-se no elemento básico de uma nova estrutura eclesial, e não mais uma das subdivisões da paróquia (como ainda o são as antigas capelas).

As dimensões e principais características das CEBs do Brasil foram objeto de ampla pesquisa[26] cujos dados permitem projetar seu número em cerca de 75.000. É importante assinalar que elas já são um fato de âmbito nacional, presentes em todas as regiões. Embora cada uma tenha suas peculiaridades, as mesmas características podem ser encontradas em comunidades geograficamente muito distantes entre si. Importa menos a região onde está localizada a CEB do que sua integração no processo de renovação pastoral — a caminhada.

Forma moderna de catolicismo popular, o catolicismo da libertação está em sua segunda geração e ainda não tem uma tradição própria. Trata-se de um fenômeno religioso original, por ser uma forma popular (produzida por leigos e leigas de setores sociais subalternos), mas gozando de certa oficialidade (na medida em que tem sido compartilhada por teólogos e bispos, e já foi reconhecida por documentos pontifícios). Confrontá-lo às duas outras formas populares de catolicismo deixa mais clara sua peculiaridade.

O ponto de partida é certamente seu caráter leigo. Nas CEBs, leigos e leigas dirigem o culto dominical, orientam grupos de reflexão, lideram pastorais e administram certos sacramentos. Embora isso seja novidade, suas raízes são antigas. Os rezadores e rezadoras, festeiros, capelães, beatos e beatas do Nordeste ou padres leigos do Sul são seus equivalentes no quadro do catolicismo popular tradicional. Onde o padre nunca foi uma presença cotidiana e a vivência religiosa sempre foi liderada pelos próprios membros da comunidade, os animadores e agentes de pastoral leigos parecem fazer ressurgir uma antiga tradição religiosa luso-brasileira. Tal semelhança é menos pertinente para o catolicismo privatizado, no qual o culto aos santos é um assunto individual ou familiar, cada pessoa desempenhando o papel de rezadora para si mesma.

É na função propriamente religiosa que os agentes leigos das CEBs diferenciam-se radicalmente de seus congêneres, porquanto pouco se aplicam ao culto aos santos, dedicando-se principalmente a evangelizar por meio da Bíblia. Livro que pode ser estudado, refletido, comparado à experiência vivida e reinterpretado em cada contexto, a Bíblia favorece uma visão de mundo na qual este é visto não como obra acabada, mas como um campo onde a humanidade deve realizar (mas pode também empatar) os projetos de Deus. Esse sentido bíblico de história, que se opõe tanto ao aparente fatalismo do catolicismo popular tradicional quanto à privatização das relações com o sagrado, é talvez a particularidade mais forte do catolicismo das CEBs. O sentido missionário decorrente dessa visão bíblica bem explica sua dificuldade de diálogo com outras formas de religião popular, católicas ou não.

Conclusão

Detivemo-nos no estudo do catolicismo no Brasil para que, estabelecidas as suas distinções internas, possamos saber a qual religião popular refere-se determinada função social ou política. Fugir à generalização apressada é não somente distinguir a forma popular da forma oficial, mas também demarcar as diferentes modalidades propriamente populares. É isso que nos obriga a tratar separadamente o catolicismo tradicional e o catolicismo privatizado, pois mesmo tendo este muitos elementos do primeiro não é igual a estrutura religiosa que os organiza. Com mais razão ainda impõe-se a distinção entre aquelas duas formas e o catolicismo da libertação, cujo caráter popular não é óbvio[27]. Tendo em mente essas distinções, podemos agora retomar a análise empírica para colocar em relevo as funções políticas da cada forma do catolicismo popular latino-americano[28].

Nossa primeira conclusão refere-se ao catolicismo privatizado. Nele não foi encontrada qualquer evidência de potencial simbólico que tivesse uma função contestadora ou transformadora da ordem estabelecida. Voltado para a construção de sentido das biografias, essa forma de catolicismo dissocia o individual do social e relaciona o fiel à divindade sem mediações sociais. Aliás, até mesmo os estudiosos que mais radicalmente defendem a tese do potencial transformador da religião popular deixam de lado o catolicismo privatizado[29]. Não é por acaso que esta é uma forma religiosa propriamente massiva: seus praticantes não constituem comunidades ou igrejas, mas sim a multidão informe cujo espaço aglutinador (mas não organizador) é a paróquia onde recebem os sacramentos entendidos como meios de acesso ao céu.

Já o catolicismo popular tradicional merece uma reflexão atenta, porque, apesar de ter sofrido intenso processo de desqualificação religiosa, não se deixou folclorizar. É equivocada a idéia de que ele esteja encerrado nos limites da tradição ou seja imutável. Dados de pesquisa recente[30] mostram que a cada geração o catolicismo popular se reproduz reinventando-se. Está vivo porque é importante para a reprodução de relações sociais como os laços de parentesco e de vizinhança, essenciais à existência das classes populares nas periferias urbanas e zonas rurais. Seria difícil prever em que medida as futuras gerações conseguirão assegurar sua sobrevivência, ameaçada pelo avanço da modernidade e pelo desenvolvimento de outras religiões populares que desempenham a mesma função (notadamente as de corte pentecostal), mas é certo que até o presente momento o catolicismo popular ocupa lugar de destaque no cenário cultural brasileiro. E é aí que retomaremos a análise de seu potencial político.

Tendo a função de garantir a ética que informa o processo de reprodução das relações sociais de solidariedade na família e na vizinhança, o catolicismo popular está longe de ser um fator de mudanças sociais e menos ainda de ter

algum potencial revolucionário, como sugere a corrente basista. Seria ingenuidade esperar do catolicismo popular qualquer forma de projeto político de transformação, porque politicamente ele é necessariamente conservador: mesmo quando, em situações-limite, deu origem a movimentos populares de protesto e confronto armado contra a ordem estabelecida, foi em nome da restauração de um passado idealizado e não pela produção de um projeto social ou político capaz de superar as contradições do presente.

Apesar de seu conservadorismo em relação à ordem social, o catolicismo popular desempenha uma função politicamente libertária no campo da produção cultural: propiciar às classes dominadas uma identidade autoproduzida. Aqui está o ponto-chave da questão. Enquanto forma religiosa propriamente popular ele produz uma identidade social que valoriza os grupos e classes dominadas, protegendo-as contra a identidade que lhes é conferida pelas classes dominantes e que lhes atribui uma posição necessariamente subalterna. Na medida em que a identidade autoconstruída é forte (e aí reside a importância da religião ao consagrar valores e padrões de comportamento), os grupos e classes subalternas ganham a auto-estima que o catolicismo burguês de salvação individual lhes nega[31]. Neste sentido, o catolicismo popular é culturalmente subversivo, com toda implicação política que isso acarreta.

Se essa identidade autoproduzida não constitui plataforma suficiente para um projeto de transformação social, é porque não consegue ultrapassar os limites do campo de existência das classes subalternas e reconstruir a totalidade social a partir de sua ótica. Em outras palavras, ela é particularista. O catolicismo popular redefine a identidade do dominado, conferindo-lhe um valor que o catolicismo romano desconhece, mas não consegue redefinir também a identidade do dominante de modo a poder situar ambos numa outra totalidade alternativa àquela que é imposta pela religião oficial.

Por tudo isso, é legítimo falarmos de ambivalência política no que se refere ao catolicismo popular. Por um lado, a identidade por ela autoproduzida lhe dá uma inegável força de contestação da ideologia que relega os grupos e classes subalternos à condição de inferioridade natural/sobrenatural, e a torna um elemento indispensável à construção de uma cultura na qual os dominados se encontrem num lugar de valor. Por outro lado, ela é incapaz de ultrapassar seu particularismo e construir uma representação da totalidade social que inclua dialeticamente dominantes e dominados.

Em outras palavras, a religião popular só pode tornar-se força de transformação sócio-política ao romper os limites que o particularismo lhe impõe. É o que ocorre no catolicismo da libertação.

Tal como no catolicismo popular tradicional, o catolicismo das CEBs produz uma identidade popular própria. Analisando o uso da categoria "povo" nos textos preparados por representantes de comunidades para o III Encontro

Intereclesial de CEBs (1978), pude perceber ali quatro dimensões que gradativamente se superpõem na medida em que aumenta sua participação em movimentos sociais e lutas populares[32] (Ribeiro de Oliveira 1984). Num primeiro momento, "povo" é uma categoria descritiva do conjunto indiferenciado dos moradores de regiões pobres; depois, explicita-se por oposição ao que é próprio à elite ou classe dirigente e assim adquire a conotação de identidade social. Num terceiro momento, correlato à experiência de movimentos sociais e de educação popular, "povo" é uma categoria mobilizadora de quem deixa de ser "massa" e torna-se capaz de influir no próprio destino. Enfim, a categoria assume uma dimensão axiológica quando explicita seus próprios valores e a partir deles elabora projetos sociais: ser povo, comportar-se como povo, ter o senso estético popular, praticar a religião popular, não é motivo de desonra ou vergonha, mas, ao contrário, motivo de orgulho de quem se descobre diferente da elite, valoriza-se a si mesmo e quer construir uma nova ordem social à sua imagem e semelhança.

Observe-se que se trata aqui de algo mais que a autoprodução da identidade popular, pois o ideário religioso dos animadores e animadoras das CEBs e Pastorais populares inclui também um projeto ou, pelo menos, uma utopia de sociedade que norteia sua praxis social e política. Bebendo da fonte bíblica, esse ideário recupera o mito da libertação do povo eleito e assim responde a uma necessidade de ordem prática: motivar a participação de grupos e comunidades católicas em movimentos e lutas populares. É certamente a reflexão bíblica feita em pequenos grupos (os "círculos bíblicos", grupos de reflexão, grupos de Evangelho, ou que outros nomes tenham) a principal mediação dessa produção religiosa popular. Pode-se aquilatar a vitalidade de uma CEB pelo lugar que nela ocupam os grupos de reflexão bíblica[33], porque neles a Bíblia não é um objeto de estudo piedoso mas sim um referencial sagrado para a interpretação da realidade vivida. Seu uso nas comunidades populares, liberado pela atuação de agentes de renovação pastoral após o Concílio Vaticano II, implode os limites de sua visão de mundo, inserindo na mesma história do povo de Deus o Êxodo, os profetas, a pregação itinerante de Jesus, as primeiras comunidades cristãs e as CEBs com suas lutas. Amplia-se portanto o universo intelectual popular, incorporando uma visão universalista capaz de dar-se conta da história do povo e da Igreja. Não seria exagero afirmar que no uso libertário da Bíblia encontra-se a chave de explicação do dinamismo das CEBs, tal como para as Igrejas oriundas da Reforma[34]. Por sua mediação as classes e grupos dominados tornam-se capazes de produzir um novo catolicismo popular, diferente das formas tradicional e privatizada porquanto supera seu particularismo e introduz uma concepção universalista e histórica haurida da Bíblia.

. . .

Recolocando o problema das funções políticas do catolicismo popular, esta análise aponta seu potencial e seus limites enquanto força de transformação social, e pode assim ajudar a superar as simplificações presentes no debate entre a perspectiva basista e a tradição esquerdista. Dentro dos parâmetros metodológicos da sociologia, ela não pode ir além disso, pois não lhe cabe resolver o problema prático com que nos defrontamos ao encarar o sistema de dominação que pesa sobre os grupos e classes populares de Nossa América: tornar as religiões populares realmente libertárias.

E é neste ponto que digo adeus à sociologia da religião popular. Durante quase trinta anos usei seu instrumental analítico para levar adiante o debate sobre as conseqüências alienantes ou libertárias do catolicismo popular, e penso que se a conclusão a que cheguei não é bastante clara, o caminho intelectual percorrido abriu oportunidade para colhermos pelo menos um bom fruto: a Igreja Católica descobriu o valor das expressões religiosas populares, ou, no mínimo, aprendeu a respeitá-las[35]. O antigo discurso sobre "a ignorância religiosa do povo" está hoje restrito aos setores eclesiásticos mais conservadores, infensos à análise científica e que não se deixam questionar por ela.

Chegando aqui, vejo que o campo de pesquisa alargou-se, convidando uma nova geração de pesquisadores e pesquisadoras a discutir temas como, por exemplo, a invenção da tradição e consequentemente a questão do dinamismo religioso popular (negligenciado em meus estudos). Assistirei com gosto os debates ensejados por pesquisas que encarem de frente esse problema. Não estou deixando a pesquisa em sociologia da religião, pois sigo firme no estudo do meu segundo amor sociológico — as CEBs e a estrutura eclesiástica — e agora volto minha atenção também para outro tema — a sacralidade imanente do mercado. Tenho portanto o direito de me dar ao prazer de ser apenas um devoto a mais no catolicismo popular.

A Deus, pelos caminhos da religião popular.

Bibliografia

BEOZZO, José Oscar. (1977), "Santuários, irmandades e capelinhas de beira de estrada". *Revista Eclesiástica Brasileira*, nº 148, pp. 741-758

BIRMAN, Patrícia. (1992), "Modos periféricos de crença". In: P. Sanchis (org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola.

BOURDIEU, Pierre. (1971), "Génèse et structure du champs religieux". *Révue Française de Sociologie*, nº 12 (3), pp. 295-334.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1981), *Sacerdotes de viola*. Petrópolis: Vozes.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1985), *Memória do sagrado*. São Paulo: Paulinas.

CNBB. (1996), *34ª Assembléia Geral: Rumo ao novo milênio* ("Documentos da CNBB, 56"). São Paulo: Paulinas.

GIMENEZ, Gilberto. (1978), *Cultura popular y religión en el Anahuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
GONZALES, José Luís, BRANDÃO, Carlos R. e IRARRÁZAVAL, Diego. (1993), *Catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes.
HOORNAERT, Eduardo. (1973), *Verdadeira e falsa religião no Nordeste*. Salvador: Ed. Beneditina.
HOORNAERT, Eduardo. (1991), *O cristianismo moreno no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
KUDÓ, Tokihiro. (1980), *Práctica religiosa y proyecto histórico* (vol.II). Lima: Centro de Estudios y Publicaciónes Bartolomé de las Casas.
LANTERNARI, Victor. (1974), *As religiões dos oprimidos*. São Paulo: Perspectiva.
LESLIE, Charles (ed.). (1960), *Anthropology of folk religion*. New York: Vintage Books.
MENDONÇA, Antônio G. e VELASQUES FILHO, Prócoro. (1990), *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola/Ciências da Religião.
MERTON, Robert K. (1966), *Social theory and social structure* (2ª ed.). New York: The Free Press.
MOURA, Abdalazis. (1978), *Frei Damião e os impasses da religião popular*. Petrópolis: Vozes.
PARKER, Cristián. (1996), *Religião popular e modernização capitalista*. Petrópolis: Vozes.
PEREIRA M. GOMES, Núbia e ALMEIDA PEREIRA, Edimilson de. (1988), *Negras raízes mineiras: os Arturos*. Juiz de Fora: Ed. UFJF/MEC.
RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. (1972), "Religiosidade popular na América Latina". *Revista Eclesiática Brasileira*, nº XXXII/jun., pp. 354-364.
RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. (1984), "O que significa analiticamente 'povo'". *Concilium*, nº 196/6, pp. 108-110.
RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. (1985), *Religião e dominação de classe*. Petrópolis: Vozes.
RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. (1994), "CEBs: o que são?, quantas são?". *Revista Eclesiática Brasileira*, dez,. pp. 931-934.
RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. (1997), "CEB: unidade estruturante da Igreja". In: Clodovis Boff et al. *As CEBs em questão*. São Paulo: Ed. Paulinas.
SANCHIS, Pierre. (1983), *Arraial: festa de um povo*. Lisboa: Dom Quixote.
STEIL, Carlos A. (1996), *O sertão das romarias*. Petrópolis: Vozes.
TEIXEIRA MONTEIRO, Duglas. (1977), "Um confronto entre Canudos, Juazeiro e Contestado". In: Boris Fausto (ed.) *História Geral da Civilização Brasileira* (Vol III/2: "O Brasil republicano"). São Paulo: DIFEL, pp. 38-92.
TEIXEIRA, Faustino L. C. (1987), *A fé na vida*. São Paulo: Loyola.
VALLE, Rogério e PITTA, Marcelo. (1994), Comunidades eclesiais católicas - resultados estatísticos no Brasil. Petropólis: Vozes-CERIS, 1994.
HOORNAERT, Eduardo et allii. (1975), *História Geral da Igreja na América Latina* (t.II). Petrópolis: Vozes.
WEBER, Max. (1966), *The sociology of religion*. London: Meuthen & Co. Ltd.

Notas

[1] Este texto foi apresentado, com pequenas mudanças, no 49º Congresso Internacional de Americanistas, Quito, julho de 1997, sob o título "As funções políticas do catolicismo popular". Para sua elaboração contei com o valioso apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais -FAPEMIG, à qual expresso meu agradecimento.

[2] Há quase 20 anos Gilberto Gimenez (1978), já assinalava essa polarização criticando a "admiração romântica própria do populismo cultural" (:248). Apesar da crítica, obra recente da respeitada coleção "Teologia e Libertação" só enfatiza a dimensão libertadora do catolicismo popular. Cf.

Gonzales, Brandão e Irarrázaval (1993). Hoje a bibliografia brasileira e hispano-americana sobre o tema já é vastíssima e não tenho a pretensão de dominá-la. As obras aqui citadas, embora referindo-se a um ou outro tema específico, constituem de fato minhas referências sobre o tema, juntamente com uma pesquisa pessoal iniciada em 1968.

[3] Nunca é demais lembrar que, conforme a definição clássica, "o conceito de função envolve o ponto de vista do *observador*, não necessariamente o do participante. A função social refere-se a *consequências objetivas e observáveis* e não a *disposições subjetivas* (intenções, propósitos, motivos)." Cf. Merton (1966: 24, itálicos no original).

[4] Não é o que faz Lanternari (1974), que seleciona unicamente as religiões que impulsionam movimentos sociais de contestação.

[5] Esta foi a minha primeira abordagem ao fenômeno: "Catolicismo popular no Brasil" em *Estudos sócio-religiosos* nº9, CERIS, Rio de Janeiro, (mimeo), depois retomada em Ribeiro de Oliveira (1972).

[6] Cf. Weber (1966:90), que fala de uma religião de massas consentida pela burocracia religiosa oficial.

[7] Conceito introduzido por R. Redfield e cuja aplicacão pode ser encontrada, por exemplo, em Leslie (1960).

[8] Para o estudo da especificidade do catolicismo em Portugal, cf. Sanchis (1983).

[9] É hoje vasta a bibliografia sobre o assunto; eu o trabalhei em Ribeiro de Oliveira (1985, cap III); são já clássicos os estudos de Hoornaert e Azzi, notadamente Hoornaert et al (1975); uma síntese recente é oferecida por Hoornaert (1991).

[10] Durante nossa pesquisa em Bom Jesus da Lapa (BA), Carlos Steil observava nos romeiros um ritual próprio ao sistema de *patronagem*: apresentar-se ao Senhor Bom Jesus ainda com o pó da estrada, entrar na gruta de joelhos, soltar fogos e gritar vivas para fazer as honras próprias a quem, já sendo senhor de tudo, só pode receber homenagens. Para um estudo daquele santuário, suas romarias e seus mitos, cf. Steil (1996).

[11] Cf. Hoornaert (1973).

[12] Também sobre este tema é grande a literatura; uma excelente síntese encontra-se em Teixeira Monteiro (1977).

[13] É interessante notar que, ainda hoje, certas Comunidades Eclesiais de Base dos sertões do Nordeste e da Amazônia fortemente marcadas pelo catolicismo popular reagem ao capitalismo reforçando suas relações econômicas tradicionais, pensando com isso impedir a penetração de relações de mercado na comunidade camponesa.

[14] Refiro-me à afirmação de que "a sorte do camponês está tão fortemente ligada à natureza, tão dependente de processos orgânicos e ocorrências naturais, e economicamente tão pouco orientada para a sistematização racional, que em geral o campesinato só se torna agente religioso quando ameaçado de escravismo ou proletarização". Cf. Weber (1966: cap.6).

[15] Os estudos de Carlos Rodrigues Brandão são a melhor referência a este respeito. Citamos: Brandão (1985) e (1981).

[16] Expressão de Teixeira (1987, cap.II).

[17] Retomo aqui, de modo abreviado, o cap.VII de Ribeiro de Oliveira (1985).

[18] "Minha reza vale tanto quanto sua Missa", teria dito o *monge* João Maria, o mais respeitado agente do catolicismo popular na região do Contestado, para escândalo do missionário Fr. Rogério Neuhaus, ofm.

[19] É ilustrativa a pesquisa de Kudó (1980). Ele assinala a função de identidade social desempenhada pelo catolicismo em bairros populares no Peru, mas dissociada de sua consciência de classe (:177). Parker (1996, cap. 4) fala do catolicismo popular nas periferias urbanas como "estratégia simbólica da sobrevivência".

[20] Este tema foi bem explorado por Patrícia Birman (1992).

[21] Falando a este respeito com Josildeth Consorte, pesquisadora dos cultos afro-brasileiros, sugeriu-me ela que aí reside uma explicação para a afiliação de tantos candomblecistas à Igreja Católica.

[22] Uso a expressão "igreja local", distinta de "igreja particular" que se refere à igreja diocesana, para definir aquela unidade eclesial básica para a vivência religiosa da comunidade católica. Podemos usar como indicador empírico a celebração ordinária (embora não necessariamente semanal) da eucaristia e dos sacramentos de iniciação (batismo e eucaristia). Para uma análise em profundidade, cf meu texto: Ribeiro de Oliveira (1997).

[23] Realizada em colaboração entre o CERIS e *ISER -Assessoria*, a pesquisa teve seu relatório publicado em Valle e Pitta (1994). Para um comentário e a estimativa do total de CEBs existentes no Brasil, cf. meu artigo: Ribeiro de Oliveira (1994).

[24] Devido a sua relativa oficialidade, durante muito tempo considerei-o como um caso à parte. Só passei a tratá-lo como uma variante do catolicismo popular ao verificar que ele não precisa de legitimação oficial para existir (vindo então a constituir o que se pode propriamente chamar de *igreja popular*).

[25] Penso que cabe aqui essa generalização porque, embora meus dados empíricos sejam referentes à realidade do Brasil, nunca encontrei incompatibilidade de fundo entre eles e os dados de estudos congêneres realizados em outros países latino-americanos.

[26] É ilustrativa a pesquisa de Moura (1978). Usando dados de entrevistas, o autor procura mostrar que por detrás do catolicismo de massa esconde-se um saber popular contestatário e prenhe de força transformadora. Para explicar este fato, é preciso lembrar que na Igreja do nordeste em processo de renovação pós-Concílio Vaticano II (sendo D. Helder Câmara seu homem de proa), o catolicismo popular tradicional encontrou na figura de Fr. Damião um nicho para sua sobrevivência, pois aquele missionário capuchinho em pleno século XX repetia a mesma fórmula da romanização tridentina.

[27] Estudantes do Mestrado em Ciência da Religião da UFJF, com quem trabalhei este tema, mostram em suas pesquisas que o catolicismo popular reinventa as tradições que o legitimam para adaptar-se a diferentes contextos históricos e sociais. Destaca-se, neste ponto, Pereira Gomes e Almeida Pereira (1988). Aliás, P. Sanchis (1983) já havia feito essa mesma observação referindo-se ao catolicismo popular em Portugal.

[28] Pode-se ilustrar tal visão do pobre com a *Pastoral Collectiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Ecclesiásticas de S. Sebastião do Rio de Janeiro, Marianna, São Paulo, Cuyabá e Porto Alegre* (Rio de Janeiro, Typ. Martins de Araújo & Cia, 1915), reproduzindo o ensinamento do Papa Leão XIII, ao falar da devoção a S. José: "Não é, pois, abjecta a condição das classes operárias, porque, se bem examinarmos, o trabalho manual não só não desonra, senão pode também enobrecer altamente quando é acompanhado da virtude" (art. 637).

[29] A pesquisa de avaliação da Prelazia de São Félix do Araguaia, por exemplo, mostra que são os grupos de reflexão os principais responsáveis por sua vitalidade pastoral. Cf. Ribeiro de Oliveira (1997).

[30] A este respeito, cabe a observação de A.G. Mendonça de uma "inquietante sensação de que a Bíblia já não tem a mesma representação que teve no passado para o povo da Reforma. (...) Embora seja vista em todos os lugares, o problema está na forma como é lida. O escolasticismo protestante, o pietismo e o fundamentalismo, numa progressão histórica, anularam ou quase, os efeitos libertadores introduzidos pela Reforma. Assim, o que se lê não é mais o texto sagrado, mas um sistema de doutrinas enrijecido e ideologizado. (...) Essa perda da Bíblia pode ser responsável pelo enfraquecimento da dinâmica do protestantismo tradicional. Quanto ao pentecostalismo, sua dinâmica deve ser atribuída a outros fatores, não ao uso histórico da Bíblia". Cf. Mendonça e Velasques Filho (1990: 273-274).

[31] Essa análise já foi em boa parte incorporada ao discurso *nativo* da Igreja Católica. Cf., por exemplo: CNBB (1996). Outro exemplo é a referência feita ao catolicismo popular na carta final do IX

Encontro Intereclesial de CEBs, em julho de 1997: "Neste bloco, sublinhamos: (i) As CEBs situam-se no seio do catolicismo popular. Elas são espaços onde antigas vivências se renovam e de velhas raízes brotam novos ramos com flores vistosas e frutos nutritivos e gostosos para nossos tempos. (ii) O fermento que as CEBs podem levar às massas do catolicismo popular é aprender a ler a Bíblia na vida, gerando compromisso transformador. Deste catolicismo, as CEBs recebem uma fé de resistência, grande riqueza de simbolismos e de práticas religiosas, especialmente as romarias e missões populares". Cf. *Tempo e Presença*, nº 294, jul-ago. 1997, p.40.

Pedro Ribeiro de Oliveira
Professor no Instituto de Ciências Humanas e Letras na Universidade Federal de Juiz de Fora e membro do ISER-Assessoria. É autor de *Religião e dominação de classe* (Vozes, 1985). Recentemente, publicou *Reforçando a rede de uma igreja missionária* (Paulinas, 1997) e participou de *As CEBs em questão.* (Paulinas, 1997).

Refazendo Antigas e Urdindo Novas Tramas: Trajetórias do Sagrado

Lísias Nogueira Negrão

Pluralismo religioso à brasileira

Proponho-me, nas páginas deste artigo, analisar atitudes e comportamentos tanto de leigos quanto de especialistas dentro do campo religioso brasileiro que, embora há muito conhecidos, o são de forma superficial e vaga, não tendo recebido o merecido realce por parte dos pesquisadores.

Para situar o tema contemplado, valho-me de dois exemplos. Um extraído de artigo de Pedro Ribeiro de Oliveira (1975) e outro de minha própria experiência de pesquisa. Em sua análise sobre o procedimento que chamava de "coexistência religiosa", o autor mencionado sumariou entrevista de uma de suas informantes, relatando o seu percurso religioso, que se iniciou no catolicismo, passou pela umbanda e estava, naquele momento, no pentecostalismo. Explicava ela que tinha deixado de ser católica quando seu marido foi acometido de grave doença e "desenganado" pelos médicos. Recorreu então à umbanda, onde o caboclo que o atendeu o curou com seus "trabalhos". Restabelecido, o marido passou por novos problemas, agora de ordem econômica. Recorreu ela então aos "crentes", que se ajudam muito uns aos outros, passando, ela e o marido, a freqüentar os cultos de uma de suas igrejas. De fato, apoiado pelos "irmãos", recuperou-se. Com os problemas de saúde e econômicos superados, afirmava ela "já estar pensando em voltar a ser católica de novo"...

Em minhas pesquisas sobre a umbanda (Negrão 1996), ao terminar a entrevista com pais-de-santo, perguntávamos a eles qual a sua religião. Não era incomum a resposta: "católico", ou então, "católico e umbandista". Esta é uma resposta já conhecida, dada por parte de adeptos deste culto que, nos levantamentos censitários, assumem o catolicismo pelo fato deste constituir a face pública de sua religião, associado à falta de legitimidade do culto umbandista. Mas, no caso referido, tratava-se não de adeptos comuns, mas de especialistas que, já tinham sido observados pelos entrevistadores dirigindo as "giras" em seu terreiros e que, nesta condição de "pais-de-santo", aceitaram conceder entrevista, apresentando-se como porta-vozes deste culto. O que torna tais declarações mais desconcertantes.

Pretendo aprofundar a reflexão no sentido de melhor compreender a vivência religiosa plural, ambivalente do ponto de vista das instituições religiosas, mas sentida como legítima e mesmo como indispensável por parte de grande número de agentes religiosos. Interessa-me refletir sobre as trajetórias religiosas de indivíduos particulares, suas estratégias e posicionamentos dentro do campo religioso, sobretudo no que se refere às participações dúplices e migrações entre quadros institucionais de tradições religiosas diferenciadas.

Conforme veremos com maior detalhe ainda nestas páginas, a vivência dúplice da experiência religiosa, independentemente das vinculações institucionais rígidas, é característica histórica da religiosidade brasileira, reforçada atualmente pela enorme diversificação de alternativas introduzidas em seu campo. A duplicidade mais tradicional (católica/afro-brasileira) continua a existir, mantendo-se o catolicismo como a face religiosa pública e formal, e o culto afro-brasileiro como a face privada e efetivamente vivenciada. Contudo outras duplicidades menos freqüentes mas tendentes a crescer em número, já se afiguram: católica/kardecista, pentecostal/católica carismática e mesmo a insólita mescla de umbanda com pentecostalismo. Além disso, a passagem fácil de um para outro quadro institucional religioso, conforme um dos exemplos acima, também parece estar tornando-se cada vez mais comum. Enfim, trata-se de refletir sociologicamente sobre aquilo que a arte — como quase sempre, à frente da ciência — já percebera. Nas palavras de personagem de Guimarães Rosa:

> "Muita religião, seu moço! Eu cá não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue."

A ótica aqui adotada de "leitura" da dinâmica do campo religioso é antes a do agente que a da instituição. Não que as relações inter-grupais ecumênicas ou concorrenciais, de tolerância ou intolerância e seus produtos, tais como sincretismos e anti-sincretismos, não tenham interesse. Mas tais posicionamentos

institucionais serão considerados apenas como parte do cenário, na medida em que interferem na conduta do adepto individual.

Enfim, levarei a sério os comportamentos religiosos tidos como "desviantes" diante do modelo implícito de adesões religiosas, que postula como "corretos":

- o exclusivismo religioso;
- a mobilidade religiosa mediante conversão (migração de um para outro exclusivismo);
- a membresia como forma de vinculação à instituição religiosa (leigos dotados de *habitus* religioso[1]).

Estes três aspectos constituiriam as atitudes e ações religiosas consideradas "normais". As demais formas de participação religiosa seriam "anormais", não só porque divergentes, mas também por serem "contraditórias", "irracionais", "ilógicas". Na ótica do modelo, tudo que escape aos seus postulados é incompreensível e incongruente.

Mas seria esta a única interpretação possível destes fenômenos? Será que a formação histórica específica deste campo, tão diferente da realidade européia, cuja formação fornece as bases do modelo, não possibilitaria uma leitura diferenciada do mesmo? Em suma, não seria o campo religioso brasileiro dotado de uma dinâmica e lógica próprias que comporte tais fenômenos não como exceções discrepantes, mas como um tipo de vivência religiosa coerente e adequada?

As respostas a estas questões só poderão ser conseguidas mediante o aprofundamento da pesquisa nesta direção. É o que pretendo fazer, coordenando pesquisa nesta direção a ser empreendida pelo **CER - Centro de Estudos da Religião Duglas Teixeira Monteiro**, durante os próximos 3 ou 4 anos.

No presente artigo pretendo apenas realizar um apanhado, tanto teórico quanto metodológico, da incorporação acrítica de conceitos e interpretações moldadas com base em outras realidades sociais pela sociologia da religião desenvolvida no Brasil, sobretudo no que se refere à análise do campo religioso, que embasam a incorporação deste modelo como correspondendo à atitude religiosa correta.

Impropriedades teóricas, conceituais e metodológicas

Em seu sentido clássico (Weber 1964, Bourdieu 1974), o campo religioso consiste no sistema conformado pelas relações de especialistas do sagrado (sacerdote, profeta e mago) entre si e destes com os leigos, dentro dos quadros de uma mesma tradição religiosa ou, no máximo de abrangência, no jogo entre uma religião dominante tida como legítima e uma religião dominada tida como

contestação mágica ilegítima. A utilização deste conceito no que se refere à realidade religiosa brasileira ultrapassa tal concepção clássica, por incidir no jogo de diferentes instituições religiosas dentro do contexto religioso plural característico das sociedades modernas. Chega-se por esta via à concepção do pluralismo mercadológico de Peter Berger: as igrejas, seitas e grupos religiosos vistos como agências produtoras de bens simbólicos de salvação em situação de mercado, disputando a preferência de consumidores livres, não obrigados a consumi-los (Berger 1985).

Tal pluralismo mercadológico está, de forma nítida, presente no campo religioso brasileiro, bem como a competição entre os grupos religiosos pela preferência do fiel/consumidor. No entanto, há um aspecto distintivo entre o modelo de Berger, assentado empiricamente na realidade religiosa americana, e o caso brasileiro, via de regra ignorado pelos pesquisadores nacionais, que se refere ao papel do Estado nesta dinâmica de relações entre os diferentes grupos religiosos.

Nos Estados Unidos, o Estado aparece como agente de circulação neutro e eqüidistante dos grupos em competição, garantindo sua livre concorrência; trata-se de um modelo de economia liberal. No Brasil, em que há uma afinidade histórica entre o Estado e a Igreja Católica, não obstante os eventuais momentos de ruptura, aquele tem maiores afinidades com esta do que com as demais igrejas, estando mais próximo da figura de aliado do que de mediador. Poder-se-ia argumentar que tais afinidades culturais e políticas também existem nos Estados Unidos, em relação ao protestantismo. No entanto, na medida em que este aí está cindido em um grande número de instituições diferenciadas, não existe o favoritismo a nenhuma delas, ao contrário do caso brasileiro em que há a unidade institucional católica.

Neste sentido, a legitimação pelo Estado de qualquer religião no Brasil passa por sua catolicização, ou seja, por sua cristianização segundo o modelo católico ou, ao menos por sua moralização dentro dos códigos cristãos/católicos. Exemplo disto é a proposta anti-sincrética do candomblé, ou de sua reafricanização, que não passa de um processo restrito a uma pequena parte do seu sacerdócio e aos seus segmentos mais intelectualizados, que não tem conseguido sucesso em suas tentativas de depurá-lo de sua associação com símbolos religiosos católicos. Tanto este culto quanto a umbanda, maiores ganhos de legitimidade têm, na medida em que mais incorporem elementos daqueles códigos.

Mesmo que cristãs, as modalidades religiosas mais recentes emergentes dentro do campo religioso, sobretudo as pentecostais, encontram na Igreja Católica um obstáculo a sua livre atuação e no Estado um aliado da mesma. A recente inserção dos pentecostais no jogo político partidário, a que se recusavam há algumas décadas, pode ser interpretada como um caminho encontrado para enfrentar a hegemonia católica.

Outra questão teórica mal assimilada por nossa sociologia da religião é referente ao conceito weberiano de "desencantamento do mundo". Ao elaborá-lo referia-se o autor clássico, no contexto da gestação do mundo ocidental moderno, tanto à perda de conteúdos sacrais (seus "encantamentos"), quanto à racionalização dos mesmos, internamente ao âmbito da religião. Além de boa parte dos sociólogos interpretarem-no, ao meu ver equivocadamente, apenas como o avanço e predomínio da racionalidade científica no mundo moderno, parece-me haver outra inadequação histórica em sua aplicação à realidade religiosa brasileira. Esquecem-se eles de que os conceitos weberianos, emboras ideais, são historicamente construídos.

Em relação à esta realidade, tem sido tranqüilamente aceita a idéia de um "desencantamento", talvez um tanto defasado historicamente, em relação à realidade européia. Embora com atraso, teria a sociedade brasileira passado pelo mesmo processo, a partir da expansão e predomínio de setores urbano-industriais após a década de 30 do presente século. Mais recentemente ainda, teria sobrevido, também à sociedade brasileira, uma espécie de reencantamento, tal como diagnosticam os sociólogos para o mundo contemporâneo em seu conjunto. Seria, segundo estes, a "vingança de Deus" (Kepel 1991).

Sustento que a sociedade brasileira não foi reencantada pelo simples fato de nunca ter sido desencantada. A própria religião dominante durante todo o período pré-republicano era e é altamente encantada, a ponto de o próprio Weber tê-la considerado um retrocesso no processo de secularização, comparativamente ao judaísmo. O catolicismo repovoou o mundo com seres sagrados (anjos, santos), intermediários entre Deus e os homens, revelando-se através de eventos miraculosos.

As demais religiões então presentes, de origem indígena ou africana, eram absolutamente encantadas, plenas de relatos míticos e de práticas mágicas. Em inícios do sec. XX, das novas religiões de tradição protestante introduzidas por via missionária, apenas o pentecostalismo — uma espécie de reencantamento do altamente desencantado protestantismo histórico — atinge no desenrolar do século contingentes populacionais consideráveis. A umbanda, também gestada em inícios do século, adapta as crenças afro-brasileiras ao novo ambiente social, moralizando-as de acordo com princípios cristãos e kardecistas, contudo sem comprometer o encantamento original.

Sem querer negar a presença de "ilhas de desencantamento" dentro do mundo urbano brasileiro desde a emergência da República, composto por elites positivistas e modernizantes, a maior parte da população brasileira viveu a modernização da sociedade sem secularizar sua visão de mundo, compatibilizando de alguma forma sua vivência em um mundo urbano industrial acentuadamente tecnificado com suas vivências religiosas densamente sacrais. É desta maneira que Roger Bastide (1973) analisou o surgimento do candomblé nas periferias de

Salvador após a Abolição, introduzindo o expediente que posssibilitaria a dupla vivência, dentro da vida cotidiana profana e no interior da comunidade religiosa, que ele chamou de "princípio da cisão". De maneira semelhante analisou ele o surgimento posterior da umbanda. No primeiro caso, a religião negra manter-se-ia à parte do mundo secular, criando seu próprio espaço o tanto quanto possível separado da influência do meio social circundante. No segundo caso, ela se abriria a este, deixando-se influenciar e introduzindo modificações necessárias para sua legitimação, sem, contudo, desencantar-se.

Paralelamente aos pretensos desencantamento e reencantamento, mais uma vez os sociólogos que têm analisado o campo religioso brasileiro, lhe atribuem, ainda sob a influência de Berger, outra característica das religiões no moderno contexto social do mundo ocidental: a privatização do sagrado, que se refugiaria na realidade da vida individual e familiar, perdendo suas tradicionais funções de instâncias conferidoras de sentidos totalizadores.

Sem negar o alcance da crise das instituições religiosas também à contemporaneidade brasileira e o reforço que tal crise conferiu à privatização da experiência religiosa, devo lembrar que esta referência da religião à subjetividade e aos contextos sociais de âmbito mais restrito (familiar, de vizinhança) é característica imemorial da vida religiosa brasileira.

O catolicismo colonial foi uma religião obrigatória enquanto prática formal, não exigindo uma vivência coerente com seus valores e apegada à ortodoxia (Hoornaert 1974). As populações católicas dispersas pelo interior prescindiam do controle eclesiástico, desenvolvendo um "catolicismo rústico" relativamente autônomo e centrado em devoções a santos padroeiros locais (Pereira de Queiroz 1968). Nas cidades desenvolveram-se as confrarias de leigos que, apesar da vinculação institucional à Igreja, gozavam de alguma autonomia para venerar suas devoções e desenvolver seus próprios cultos.

Acresce a esta autonomia leiga o fato de que as exigências da Igreja quanto às práticas católicas eram meramente formais. Aos escravos bastava seu batismo nos portos de embarque ou desembarque, e a prática de seus rituais ancestrais frente ao altar católico e aos santos identificados aos orixás, para serem considerados cristãos. Aos homens livres e de algumas posses, a freqüência às missas e a atribuição de nomes de santos aos seus negócios era o suficiente. Após a Abolição, formou-se uma plebe multi-racial em que a duplicidade religiosa católica/afro-brasileira foi antes regra que exceção.

Esta religiosidade popular, calcada no culto aos santos e na vivência dúplice do catolicismo e do candomblé, caracterizava-se pelo seu caráter ao mesmo tempo devocional e protetor. O santo católico, o orixá africano, sincretizados ou não, conferiam proteção pessoal aos seus devotos, e no máximo, à comunidade familiar ou de vizinhança. A realidade social a que diziam res-

peito estas religiões tinha os horizontes bem mais estreitos que a totalidade pretendida pela ortodoxia católica.

Em suma, a religião sempre foi vivida como realidade subjetiva nas senzalas, nas irmandades, nos bairros rurais, tendo mantido estas características ao longo do século XX, apesar das mudanças estruturais sofridas pela sociedade brasileira e da entrada em cena de outras vertentes religiosas. O caráter público do catolicismo sempre esteve associado à ortodoxia institucional e, no caso dos leigos, restrito ao catolicismo das elites, legitimador da ordem colonial ou pós-colonial.

Foi apenas nas últimas décadas que o catolicismo institucional, ou parte dele, rompeu, inspirado na Teologia da Libertação, com seu compromisso com os dominantes. Elabora-se, agora sim, um catolicismo politizado e também totalizador, voltado para os segmentos populares. Este catolicismo, contudo, não chega a sensibilizar a grande massa católica, que permanece fiel ao seu catolicismo devocional e protetor, eventualmente aberto a outras experiências religiosas. Não houve, portanto, enfraquecimento da religião institucional, que sempre foi frágil, a despeito do poder político detido pela Igreja. Ele sempre foi frágil como poder especificamente religioso, já que a vida religiosa de seus pretensos fiéis ganhava realidade fora dos quadros institucionais católicos.

Devido a sua grande magnitude, são praticamente inexistentes os estudos sobre o campo religioso brasileiro em sua totalidade. São mais facilmente encontráveis levantamentos sobre seus fragmentos, confessional e espacialmente delimitados. Tais são os casos do levantamento do campo espírita e afro-brasileiro (incluindo kardecismo, umbanda e candomblé), realizado em São Paulo pelo CER (Centro de Estudos da Religião Duglas Teixeira Monteiro),[2] e do *Censo Institucional Evangélico*, realizado no Rio de Janeiro pelo ISER (Instituto de Estudos da Religião).

Embora incidindo sobre o número de adeptos e não sobre o número de unidades de culto, como é o caso dos dois estudos acima referidos, o mais completo de todos os levantamentos sobre o campo religioso brasileiro foi elaborado por Pierucci e Prandi (1996), através de amostragem válida para a totalidade da população de eleitores do Brasil. Apesar de seu refinamento técnico que permitiu captar inclusive a pertença dos fiéis às diferentes igrejas protestantes e movimentos católicos, a pesquisa incorreu na mesma limitação dos recenseamentos, não registrando as vivências religiosas dúplices. Fiéis aos rigores do método quantitativo, que trabalha apenas com categorias mutuamente exclusivas, os autores não puderam captar tais ambigüidades.

O método operacional adequado à captação destas duplicidades não pode ser o simples registro da religião declarada pelo informante. Conforme vimos na parte inicial deste artigo, inclusive pais-de-santo qualificam-se como católicos, nestas circunstâncias. Apenas entrevistas abertas, centradas na biografia religiosa do informante, estarão aptas a captá-las.

Hipóteses

Como orientação das pesquisas que seguir-se-ão, no sentido de detectar os mecanismos que tornam possível a vivência plural da experiência religiosa no Brasil, partirei da afirmação da existência de uma cultura religiosa brasileira popular, que inclui um "mínimo denominador comum" capaz de ser identificado pelo homem religioso nos diferentes cultos integrantes do campo. Detectá-lo e defini-lo é o que me proponho realizar.

Apesar de sua oportunidade, esta não é uma questão nova, tendo sido discutida desde há cerca de 20 anos. O pioneiro foi Carlos Rodrigues Brandão, que supunha a existência de

> "uma grande matriz simbólica de uso comum, sobre a qual cada grupo religioso faz seu próprio recorte e combina seu repertório de crenças." (Brandão 1978)

A questão voltou à baila em 1982, em debate a propósito da publicação de livro de Rubem César Fernandes (1982), entre este autor e Pedro Ribeiro de Oliveira[3]. Ambos concordaram quanto à existência de um substrato comum a todas as religiões, mas enquanto este último considerava que tal repositório de crenças e práticas deveria ser encontrado no catolicismo, o autor de *Os Cavaleiros do Bom Jesus* entendia que as próprias diferenças religiosas já estariam previamente postas no processo de socialização religiosa.

Reflexão mais aprofundada sobre este tema encontra-se no artigo de André Droogers (1987), "A Religiosidade Mínima Brasileira". Apesar da semelhança de minha formulação "mínimo denominador religioso comum" com a sua noção de "religiosidade mínima brasileira", nossos enfoques são bem diferentes. Afirma o autor:

> "Neste artigo queremos demonstrar que existe algo que aqui chamaremos de 'religiosidade mínima brasileira' (RMB). Trata-se de uma religiosidade que se manifesta publicamente em contextos seculares, que é veiculada pelos meios de comunicação de massa, mas também pela linguagem cotidiana. Ela faz parte da cultura brasileira. Existe no nível nacional e pode, inclusive, servir a fins nacionalistas"(...) "Assim, a RMB não é o acervo ou mesmo a matéria-prima da qual as religiões tiram o seu repertório". (Droogers 1987: 65)

No meu caso, é especificamente sobre a cultura religiosa que o foco recai. Não será no contexto da literatura em geral, nos mecanismos de comunicação

de massa ou na vida profana dos indivíduos, que buscarei as evidências deste substrato religioso comum. Dirigindo-me preferencialmente aos indivíduos que às instituições, será sobre suas experiências especificamente religiosas, institucionais ou não, que indagarei. Interessam-me suas experiências com o sagrado, suas vivências junto a grupos religiosos ao longo de suas trajetórias, antes que outras influências indiretas enfocadas por Droogers.

Ainda à guisa de hipótese e como tentativa de detalhamento da mesma, penso haver algumas características comuns a todas as religiões ou à maioria delas, que operam no sentido de favorecer suas interpenetrações

A primeira delas é a concepção mais freqüentemente encontrada entre espíritas mas que se generalizou, atingindo à quase totalidade do campo, de que "todas as religiões são boas porque todas conduzem a Deus". A finalidade única de todas elas seria o "encontro" com o divino, sendo as diferentes religiões consideradas como meios alternativos legítimos e eficazes de alcançá-lo. Nesta ótica religiosa popular, o que é visto como pré-requisito necessário a todo religioso é a crença na existência de Deus, pois ela consistiria no fundamento de toda religião, suficiente para tornar qualquer homem um crente, diferente do ateu, do incréu. "Não existe religião sem Igreja", diz Durkheim (1968: 61); "não existe religião sem Deus", nos diz o homem comum. Tal crença seria minimamente necessária para atestar o bom caráter e a formação moral da pessoa, tendo inclusive implicações de ordem política[4]. Aqueles que n'Ele não crêem são vistos, ao menos, como de caráter duvidoso.

À crença em Deus associa-se a fé que n'Ele se deve ter. Ter fé é acreditar em Seu poder e na Sua providência, no seu caráter de protetor pessoal e coletivo. Deus não é avesso aos problemas dos homens nem insensível às suas súplicas. Mesmo assumindo um caráter supramundano e ocioso, envia seus auxiliares em socorro daqueles que sofrem de aflições materiais ou espirituais. Inclusive neste caso, é figura presente em todas as religiões, como referência necessária. Em seu estudo sobre especialistas do sagrado e leigos em um pequeno município do interior paulista, Brandão já havia notado esta referência universal a Deus, por parte dos mais variados grupos religiosos locais:

> "Deus está em toda parte e Deus tudo pode"; "Deus é tudo" ; "Com Deus hei de vencer"; "Deus que nos proteja"; "Deus é pai e é bom"; "Um dia tudo acaba em Deus de novo". (Brandão 1980: 293)

A segunda característica seria a concepção cristã da divindade, não importa se na versão católica ou na protestante, ou ainda se através da adição desta concepção a crenças originalmente fora deste universo. Neste último caso, estariam o espiritismo kardecista e as religiões afro-brasileiras, que de alguma forma se impregnaram de crenças e práticas cristãs ou, ao menos, de sua

moralidade. As virtudes cristãs, sobretudo a da caridade, tornaram-se elemento essencial de suas doutrinas.

A terceira característica seria que, embora sempre presente, Deus talvez tenha um papel central no culto, apenas no protestantismo histórico. Nos restantes, está sempre em um segundo plano, substituído nas demais religiões cristãs pelas outras figuras da Trindade e mesmo, no catolicismo, pelos santos. Neste último caso e no contexto dos cultos afro-brasileiros e do espiritismo, por intermediários "trabalhadores" (os próprios santos, orixás, guias tais como caboclos, pretos-velhos e outros, mestres do astral). Diversamente do que aconteceria no caso da "Religiosidade Mínima Brasileira", de Droogers:

> "... na maioria das religiões e religiosidades brasileiras, Deus está distante. Ele atua através de intermediários, como Jesus, a Virgem Maria, santos, espíritos ou orixás, que são, de fato, os verdadeiros objetos da devoção e da atividade ritual. Na RMB, contudo, trata-se diretamente com Deus." (Droogers 1987: 76).

Em quarto lugar, mas não menos importante como traço essencial da religiosidade brasileira, coloca-se a crença nos espíritos dos mortos e em sua capacidade de comunicação com os homens, além de sua interferência na vida dos mesmos. Tal crença é compatível inclusive com o universo católico. Ainda que os dogmas da Igreja recusem a incorporação voluntária de espíritos, os exorcismos levados a efeito por clérigos e o culto popular às "almas" atestam sua presença. Mesmo dentro do universo protestante tão secularizado, as versões pentecostais lhe abrem espaço através da efusão do Espírito Santo e da demonização dos "guias" umbandistas. Seja em sua versão adorcista, tal como ocorre no contexto dos cultos espíritas e afro-brasileiros, seja na concepção exorcista cristã em que aparecem sob forma demoníaca, a crença nos espíritos e em sua atuação benéfica ou maléfica no mundo dos vivos parece ser um dos pontos centrais da religiosidade brasileira. Gilberto Velho dá-se conta disto, ao afirmar que:

> "Para uma população de mais de cento e trinta milhões de brasileiros, parece ser um cálculo modesto dizer que cerca da metade participa diretamente de sistemas religiosos em que a crença em espíritos é característica fundamental". (Velho 1994: 54)

As crenças em Deus e nos espíritos, a manipulação destes últimos e das demais figuras sagradas intermediárias entre Aquele e os homens, dentro de um contexto moral cristão, consistiriam, pois, os elementos mínimos presentes na religiosidade brasileira.

Como tradução destas crenças nos plano das ações, dos rituais, teríamos uma quinta e última generalidade: a busca de proteção contra os males do mundo. O caráter protetor da religiosidade brasileira é evidente, desde as devoções católicas até a "cura divina" pentecostal, passando pelos trabalhos mágicos da umbanda e do candomblé e pelos tratamentos espirituais kardecistas. Proteção contra a doença, contra os problemas advindos dos relacionamentos pessoais e familiares, contra o insucesso pessoal, contra a penúria econômica, contra a maldade do próximo.

Em decorrência deste conjunto de elementos comuns à maioria das tradições presentes no campo religioso brasileiro atual, temos tanto a possibilidade da dupla vivência de experiências religiosas diversas, quanto a fácil mobilidade religiosa entre elas. O repositório comum de crenças inclusive coloca em xeque a noção de conversão religiosa. A migração de um para outro sistema não requer mais a ressocialização do homem religioso, podendo, pois, ser entendida como uma simples **adesão**, motivada por fatores eventuais ligados à sua história de vida.

Como conclusão provisória desta discussão, sustento que a pluralidade concomitante ou sucessiva de experiências religiosas individuais no contexto religioso brasileiro pode legitimamente ser vista como comportamento comum e "normal", na medida em que é decorrência da formação histórica de seu campo religioso e expressão de concepções teológicas simples mas arraigadas na cultura religiosa popular brasileira.

Bibliografia

BASTIDE, Roger. (1973), *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Ed. Pioneira/USP, 2 vols.

BERGER, Peter. (1985), *O Dossel Sagrado — elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas.

BOURDIEU, Pierre. (1974), "Gênese e Estrutura do Campo Religioso". In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1978), "O número dos eleitos: religião e ideologia religiosa em uma sociedade de economia agrária do Estado de São Paulo". *Religião e Sociedade*, nº 3.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1980), *Os Deuses do Povo*. São Paulo: Brasiliense.

DROOGERS, André. (1987), "A Religiosidade Mínima Brasileira". *Religião e Sociedade*, nº 14/2.

DURKHEIM, Émile. (1968), *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: PUF.

FERNANDES, Rubem César. (1982), *Os Cavaleiros do Bom Jesus - uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense.

HOORNAERT, Eduardo. (1974), *Formação do Catolicismo Brasileiro - 1550/1800*. Petrópolis: Vozes.

KEPEL, Gilles. (1991), *La Revanche de Dieu. Chrétiens, Juifs et Musulmans à la Reconquête du Monde*. Paris: Ed. Du Seuil.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. (1996), *Entre a Cruz e a Encruzilhada*. São Paulo: EDUSP.
PEREIRA de QUEIROZ, Maria Isaura. (1968), "O Catolicismo Rústico no Brasil". *Revista do I.E.B da USP*, 1968.
PIERUCCI, Antonio Flávio e PRANDI, José Reginaldo. (1996), "Religiões e Voto: a eleição presidencial de 1994". In: *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC.
RIBEIRO de OLIVEIRA, Pedro. (1975), "Coexistência Religiosa". *Revista de Cultura Vozes* (número temático sobre o sincretismo religioso), setembro de 1975.
VELHO, Gilberto. (1994), "Indivíduo e Religião na Cultura Brasileira". In: *Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro: Zahar.
WEBER, Max. (1964), "Tipos de Comunidad Religiosa (Sociología de la Religión)". In: *Economía y Sociedad*. Mexico-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Notas

[1] No sentido utilizado por Weber e Bourdieu, conforme textos assinalados adiante.
[2] Ver Negrão (1996).
[3] Ver "Debate: Religião Popular e os Cavaleiros do Bom Jesus." *Comunicações do ISER* nº 5, setembro de 1983.
[4] A estigmatização de ateísmo sofrida por F. H. Cardoso na malograda tentativa de eleger-se prefeito de São Paulo em 1984 tem sido apontada como uma das causas de sua derrota.

Lísias Nogueira Negrão
Professor do Departamento de Sociologia da USP e coordenador do CER (Centro de Estudos da Religião Duglas Teixeira Monteiro). Publicou recentemente *Entre a Cruz e a Encruzilhada* (EDUSP, 1996).

O Campo da Nostalgia e a Recusa da Saudade: Temas e Dilemas dos *Estudos Afro-Brasileiros*

Patricia Birman

O campo da nostalgia

Não é raro entre os pesquisadores que surja, às vezes como um pesadelo insistente, uma pergunta sobre a validade de se continuar trabalhando sobre um mesmo tema. Talvez já esgotado, "batido", será possível renová-lo, reestruturando o campo perceptivo através de novas questões? Como sabemos, a sensação de esgotamento que pode tomar as pessoas diante de um objeto de estudo não nos é nada estranha. Embora difícil de ser absorvida, faz parte da dinâmica da produção do saber. O que, no caso específico das chamadas religiões afro-brasileiras, responde por esse sentimento de exaustão[1], no meu modo de entender, deve estar em parte associado à convivência mais ampla que se tem com o tema na sociedade e que ultrapassa as fronteiras do interesse acadêmico.

Pode-se dizer que *todos* têm algo a dizer sobre os *orixás*, sobre seus *santos, guias, jogos de búzios, consultas* com *caboclos e pretos-velhos*, sobre os rituais, sobre os terreiros confiáveis, sobre o saber que é ou não é verdadeiramente da África — como no caso do futebol, no Brasil, valendo-me aqui de uma convicção nacional sobre os nossos milhões de técnicos nesse esporte. Nos cursos de graduação, onde ensinamos, o interesse dos estudantes em pesquisar religiões *afro-brasileiras* desafia a capacidade de renovação dos professores. Há uma vasta produção teórica de diferentes segmentos religiosos desses cultos que se mistura com a produção acadêmica nas prateleiras das livrarias[2], e se faz presente nos

debates públicos e nas discussões promovidas pelos movimentos negros.

Em outras palavras, há um interesse social abrangente por esse saber religioso que garante sua reprodução naturalizada na sociedade e que se constitui como a interlocução mais forte em relação a esse tema para os pesquisadores, propiciando uma repetição incansável de velhos argumentos, um debate permanente sobre as mesmas questões e um sentimento de exaustão e impotência diante desses percursos conhecidos e sem saída aparente. Nada menos dinâmico e estimulante em termos de criação de novas idéias, se pensa freqüentemente. Contudo, um tema que envolve a curiosidade dos mais diferentes segmentos sociais e, mais do que isso, é objeto de uma reflexão contínua da sociedade sobre a sua "cultura" e sobre o que nesta se apresenta como "tradição" é responsável tanto pela sensação de esgotamento que se apresenta entre os pesquisadores quanto pelo vigor com que, paradoxalmente, se renova e renasce em diferentes circunstâncias. Entre momentos de exaustão e momentos de animação em que se valoriza a força social desse movimento e a busca de seus sentidos, navegam os pesquisadores que se voltam para os chamados cultos *afro-brasileiros*.

É impossível, pois, ignorar os efeitos dessa relação específica estabelecida entre esse domínio de estudos no campo acadêmico e as formas de sua presença no âmbito da sociedade. Sem dúvida, trata-se de um movimento de mão dupla, em que tanto pesquisas realizadas no domínio das ciências sociais produzem efeitos sobre os cultos e sobre a reflexão social mais ampla acerca deles, quanto a reflexão gerada na sociedade conforma numa grande medida o perfil dessa produção. Até agora, as discussões que se fizeram sobre essa relação exploraram principalmente os efeitos que o campo acadêmico produziu com suas reflexões na sociedade e nos religiosos. Mas pouco se deu atenção à direção inversa, isto é, às formas de constrangimento social que foram fundamentais na constituição desse domínio, com o perfil que ele mantém até hoje.

Estou propondo que as questões básicas que estruturaram os *estudos afro-brasileiros* no campo acadêmico são efeito dessa pressão social, quer dizer, da importância que a sociedade e/ou alguns de seus segmentos atribuem ao *afro-brasileiro*. Os antropólogos, juntamente com os outros cientistas sociais, como não podia deixar de ser, dobraram-se a essas pressões e exigências, responderam como puderam às questões que lhes foram postas, dialogaram e se confrontaram com perspectivas diferentes das suas, produzindo uma literatura em que, talvez, a marca mais importante seja essa: a interlocução de setores significativos da academia com a sociedade a respeito de um tema candente para esta última.

Não é de causar espanto, portanto, que, menos nas ciências sociais como um todo e mais na antropologia, a *religião* veio a ser um dos campos de estudo mais claramente explorados — não qualquer religião, mas justamente os chamados *cultos afro-brasileiros*. Esta rubrica historicamente se estabeleceu incluin-

do todas as modalidades de cultos reconhecidos como de *origem africana*, ou simplesmente associados, em maior ou menor grau, a esta origem suposta. Assim, como em outros periódicos científicos, na revista *Religião e Sociedade*, os artigos sobre os *cultos afro-brasileiros* ocupam um lugar de destaque[3].

A importância concedida ao tema *cultos afro-brasileiros*, privilegiando esse recorte específico, indica, em primeiro lugar, que a antropologia no Brasil se construiu numa de suas faces mais importantes através de um debate cuja marca maior se deve ao fato de ser "interno", vale dizer, priorizando como interlocutor a sociedade e atribuindo um espaço pequeno ao diálogo com a comunidade acadêmica e suas questões no plano internacional. A lógica cultural local e suas noções prevaleceram, portanto.

Embora pertencentes, do ponto de vista dos temas reconhecidos internacionalmente, a um campo *clássico* de estudos — como é o caso da religião na tradição antropológica —, no Brasil, este tema permaneceu, pois, fiel aos limites dados pela noção de "afro-brasileiro". O *afro-brasileiro* constituiu-se não só como uma noção de uso corrente e de sentido naturalizado, quanto também como um corpo sedimentado de conhecimentos, o que veio ao longo do tempo garantir uma unidade que o justifica como um domínio específico em torno do qual recortes reconhecidos na antropologia puderam gravitar sem jamais ameaçar a sua unidade fundamental.

Esta noção, no entanto, nunca foi empregada gratuitamente. Historicamente se constituiu numa dinâmica reflexiva que dizia respeito às relações entre negros e brancos na sociedade brasileira. Nem por isso os debates antropológicos que aqui chegavam eram ignorados. Simplesmente sofriam uma "leitura" que os adequava aos interesses "locais". Assim, as reflexões produzidas na antropologia relacionando sobretudo os cultos de possessão a diferentes questões relativas à vida social, como discussões sobre possessão e teorias rituais, possessão e noção de pessoa, linguagem da magia e da feitiçaria e organização social, conflitos e movimentos sociais, entre outras, de certo modo, foram subordinadas a uma única questão, que instituía o *afro-brasileiro* como tema de interesse: aquela que respondia pela identidade produzida por esse culto específico. Tema, pois, que sem perder a condição de *brasileiro*, ou melhor, a partir dessa identidade suposta, pôde dialogar com a literatura internacional de forma tal que essa nunca foi capaz de ameaçá-lo de fragmentação ou dissolução através de outras abordagens e recortes que desconsiderassem a unidade preconcebida desse domínio.

Em outras palavras, a unidade local do *afro-brasileiro* enquanto objeto foi dada, mantida e, de certa forma, exigida pela sociedade na interlocução com as ciências sociais. As exigências que de modo permanente se colocaram e se recolocaram a respeito da identidade nacional conseguiram garantir nessa interlocução o campo de interesses que tem movido suas interrogações.

Notadamente a antropologia não só reconheceu a pertinência desses limites, como, de forma geral, subordinou outros interesses a esse domínio *afro-brasileiro*, reconhecido na sua especificidade irredutível.

Os estudos *afro-brasileiros*, portanto, continuam, desde o final do século XIX, prestando serviços e gerando trabalhos. Gerações após gerações, devido à força de atração que estes cultos exercem, *redescobrem* o candomblé juntamente com os seus emblemas mais caros: o panteão de deuses, os ritos de iniciação, o sincretismo, a africanidade, etc, etc.

A presença do *afro-brasileiro* na sociedade gera, portanto, como um dos seus impactos, uma certa tensão no campo acadêmico. Este, por um lado, parece aceitar acriticamente e de modo naturalizado o que lhe é oferecido pela sociedade e, por outro, busca outros interlocutores, reage e quer manter suas distâncias do que lhe é cotidianamente oferecido como lugar comum e como perguntas eternamente requentadas sobre a identidade brasileira. Apesar de tudo, entre uma perspectiva mais universalizante e uma outra associada a um certo relativismo cultural no qual se destacam as singularidades e preocupações com a ordem local, privilegiou-se a segunda. O que significa, vale a pena insistir, a presença, a força e o impacto das questões *nativas* na constituição desse campo de pesquisa. Os debates nacionais estabelecem e constrangem, mais do que se reconhece usualmente, a agenda dos pesquisadores. Poderia ser de outra maneira? Não sei, reconhecemos simplesmente a força destes. Portanto, imprimem a essa agenda uma conformação peculiar, privilegiando as indagações que atravessam a sociedade sobre a cultura e identidade nacionais em detrimento de qualquer outra questão capaz de escapar do campo dessa singularidade assim circunscrita. Como resultado, uma *antropologia brasileira* sobre *cultos afro-brasileiros*, a partir de indagações sobre a *identidade nacional*, domina quase que integralmente os trabalhos associados aos cultos de possessão. Como demonstra Peter Fry (1982), as indagações sobre as identidades *afro-brasileiras*, da mesma forma como o reconhecimento de símbolos étnicos de negritude, no Brasil, são resultado de um interesse a respeito da identidade da nação, já que estes símbolos reenviam, de imediato, para a especificidade nacional ao invés da especificidade de uma etnia sem uma articulação com a totalidade da qual faz parte. Designa-se um certo conjunto de práticas religiosas através do que seria uma identidade "étnica", associada a uma identidade "nacional".

A expressão *religiões afro-brasileiras* revela, portanto, uma preocupação teórica marcada essencialmente pelo caráter singular e local do fenômeno, e pela pouca importância atribuída a critérios mais universalistas. Simultaneamente "afro" e "brasileiras", definidas como uma junção entre "culturas" distintas, ou ainda como culturas hierarquicamente dispostas, estas religiões tradicionalmente são pensadas através de uma associação com o significado que teria a nacionalidade brasileira. Desde o início dos primeiros estudos sobre as reli-

giões dos negros no Brasil, que remontam a Nina Rodrigues, as *religiões afro-brasileiras* foram designadas como um componente heterogêneo, de certo modo estrangeiro, e ao mesmo tempo como fazendo parte da singularidade que "faz do brasil, Brasil", para recorrer à expressão posta em uso por Roberto Da Matta. O modo de integração desse componente heterogêneo, a recusa raivosa e racista de sua ocorrência, os efeitos supostos que veio a ter, constituiu-se como uma questão absolutamente central na produção intelectual brasileira e na reflexão social mais ampla. Antes de ser "religião", portanto, os cultos de possessão no Brasil foram (e são até hoje) considerados essencialmente locais de pertencimento, territórios e fontes identitárias da população dos descendentes de escravos. Perguntas a respeito da relação desse grupo com a sociedade nacional, dos valores que lhe pertenceriam em função de suas heranças culturais, do papel dessa cultura — o seu peso relativo: se esta seria ou não tragada pela cultura branca dominante ou se continuaria a se fazer presente através de uma marca cultural singular — funcionaram como pano de fundo que organizou grande parte dos trabalhos que se elaboraram sobre os *cultos afro-brasileiros*.

Associados ao campo assim constituído nascem, pois, debates a respeito dos efeitos que esses cultos produzem sobre a sociedade nacional e também acerca do inverso, ou seja, os efeitos da sociedade abrangente sobre estes territórios da tradição cultural *africana*. Entendê-los é entender os caminhos da sociedade como um todo. O tema básico, então, pano de fundo da maioria dos estudos até os dias de hoje é *religião e nação brasileira*, sobretudo as influências recíprocas que pavimentam os caminhos tanto de uma como de outra no processo contínuo de transformação da sociedade nacional.

A recusa da saudade

A aceitação naturalizada das categorias nativas e às exigências da sociedade sobre estes cultos de possessão e sobre seus intelectuais foi posta em questão de modo mais claro e nítido a partir da década de 70. Desnaturalizar essa temática, no entanto, não quer dizer anulá-la, ou mesmo dissolver o seu impacto. As interrogações sobre as identidades étnicas e nacionais persistiram, embora tenha se alterado o lugar a partir do qual a intelectualidade brasileira passou a falar sobre isto e também os critérios a partir dos quais foi possível falar. Ganhou-se em distanciamento crítico, quebrou-se um certo encantamento ingênuo tão pregnante nos estudos de folclore. Como chama atenção GilbertoVelho (Velho, Pereira Reis e Reis 1997), de vinte anos para cá muita coisa mudou na produção acadêmica brasileira, sobretudo na antropologia. Novos padrões para a produção intelectual foram elaborados, associados essencialmente à criação dos primeiros cursos de pós-graduação. Rigor científico e formação disciplinar, somados a uma preocupação com a objetividade do conhecimento alimentaram

não somente novos critérios para a produção científica, mas também um novo *ethos* para essa intelectualidade. No caso da antropologia, a preocupação com o rigor se deu evidentemente no sentido de valorizar os registros etnográficos e as formas de produzi-los, sobretudo em relação a novos objetos como, por exemplo, o surgimento de uma antropologia preocupada com questões no meio urbano. É possível, então, associar esse lugar atribuído aos cientistas sociais contemporâneos e seus métodos de trabalho ao vigor com que combateram tanto as teorias consideradas ultrapassadas, que predominavam nos estudos *afro-brasileiros*, quanto um tipo de relação que a geração precedente manteve com um certo modelo de intelectual[4]. Surge uma nova geração de antropólogos[5] que foi responsável pela renovação desse campo devido tanto às questões que passaram a propor quanto às críticas que fizeram dos trabalhos e autores que os precederam.

Por um lado, estas críticas se voltavam para o que teria sido a forma de participação dos intelectuais junto às casas de culto e o entrecruzamento político relacionando interesses de certos grupos religosos com os de certos segmentos universitários, bem situados no campo intelectual. Por outro lado, as críticas se dirigiam à perspectiva analítica que estaria na base desses comportamentos, o que lhes estaria dando, além do mais, legitimidade social e acadêmica. De certo modo, como veremos adiante, a perspectiva inaugurada nos anos 70 associou fortemente a naturalização da considerada religião afro-brasileira com uma determinada perspectiva teórica que operava sobretudo através da noção de cultura.

Esta noção, demasiadamente próxima do folclore, valorizava em função disso a continuidade de certas práticas como exemplos de tradição preservada. Visão substantivista da cultura, associada eventualmente a um componente evolutivo; naturalização das relações que eram entretidas com os terreiros e recusa em tematizar as relações de poder e os contextos sociais e políticos dessas relações seriam, assim, em resumo, os componentes postos em discussão nessa nova onda de trabalhos. A idéia de cultura como "tradição" sustentaria teoricamente um conjunto de práticas sociais e também formas de relação dos intelectuais com as casas de culto para muito além do imaginável. Como se uma perspectiva teórica fosse capaz de abarcar o mundo tamanha a multiplicidade de seus efeitos. Em suma, ao lado da crítica às teorias vigentes, a interlocução com a sociedade permitia de certo modo que se deslizasse com alguma facilidade para a crítica dos movimentos e organizações sociais que faziam apelo às noções do senso comum antropológico.

Buscou-se assim desnaturalizar as chamadas religiões afro-brasileiras transformando-as em objeto de crítica apaixonada e também em objeto apaixonante pelo que era capaz de revelar sobre os segmentos sociais envolvidos e sobre a nação brasileira. A naturalização dos pressupostos que fizeram das religiões *afro-*

brasileiras tanto uma religião da *tradição* que se estruturava como território dos negros, quanto uma religião depositária de uma *tradição* que revelava a substância dessa identidade, foi assim objeto de críticas constantes. Nestas, questionou-se de modo bastante explícito os compromissos que uma certa elite intelectual teria com uma das formas de dominação política das classes populares: a aliança que entretinha com certos setores dos cultos, sobretudo os "anti-sincréticos" (as lideranças religiosas que operavam essa mediação eram também criticáveis), que se fazia em nome da defesa da tradição, e portanto, utilizando de forma inadequada uma noção ultrapassada na disciplina antropológica. Essa elite intelectual cometia também outro pecado: de forma talvez pouco reflexiva, se colocava em oposição à grande maioria "plebéia" dos praticantes das macumbas e dos cultos "sincréticos", invisíveis para esses estudiosos "tradicionais" e folclorizantes.

Denunciou-se, assim, uma antropologia que se imiscuia na vida dos terreiros, que tomava partido e se fazia presente nas relações políticas destes com a sociedade e, ainda por cima, não tematizava os efeitos gerados pelas suas formas de participação. Haveria um campo de compromissos que uma certa elite intelectual entreteria com lideranças religiosas, baseado na troca de favores e no clientelismo político. Esta elite podia agir dessa forma em nome da cultura tradicional praticada nos terreiros, em defesa das origens africanas cultivadas em certas casas a serem preservadas como fontes da *tradição* da *cultura brasileira* (cf. Fry 1986).

Criou-se, assim, com o aval dessa geração de intelectuais, uma hierarquia religiosa cujo cume mais valorizado estaria no(s) grupo(s) religioso(s) que conseguisse(m) realizar da forma mais perfeita o modelo de uma suposta pureza original africana. A presença da *África*, maior ou menor, seria aquilo que definiria os *cultos afro-brasileiros* e o lugar de maior ou menor valor que deteriam tanto na sociedade quanto no campo religioso. O sentido da *África* seria aquele que viria de uma imagem composta por traços genéricos, relacionados com naturalidade com uma suposta "tradição", que por sua vez, fechando um movimento circular, era associada aos terreiros que já teriam dado provas de tradicionalidade. Com esse movimento era possível reiterar na literatura a presença de traços culturais africanos ao mesmo tempo genéricos e inespecíficos, mas facilmente reconhecíveis e, consequentemente, capazes de serem contrapostos a supostos traços "sincréticos", reveladores do avanço inexorável de uma cultura moderna capitalista e da perda paulatina da integridade cultural africana (Ortiz 1977)[6]. Tanto a modernidade quanto a tradicionalidade não trariam problemas em relação a seus sentidos supostos. De certo modo, os caminhos de uma e de outra seriam dados de imediato, facilmente reconhecíveis e de total acordo com o estabelecido, na sociedade e no senso comum da disciplina. Em outras palavras, havia uma certa correspondência entre a valorização da tradi-

ção e a valorização de uma prática religiosa anti-sincrética, que remetia tanto a uma perspectiva intelectual quanto a uma prática religiosa mantida por certas casas de culto, muitas delas, aliás, em relação estreita com esses intelectuais (Elbein dos Santos 1982; Verger 1982).

Na literatura sobre os *cultos afro-brasileiros*, aquela alvo dessa crítica desenvolvida a partir dos anos 70, deu-se uma importância excepcional aos candomblés *nagôs*, que representavam a pureza mantida e conquistada da cultura religiosa dos descendentes de escravos (estes cultos eram considerados socialmente como aqueles que buscavam guardar suas origens) e, nesse sentido, foram utilizados como referência nessa literatura para definir o lugar a partir da qual o processo de transformação social e religiosa se iniciava, o seu ponto de partida, estaca zero a partir do qual qualquer atividade religiosa poderia ser comparada como mais ou menos distante desse modelo. Presença da *África*, maior ou menor, seria aquilo que definiria os *cultos afro-brasileiros*. O sentido da África viria de uma imagem composta por traços genéricos, facilmente relacionados com a noção de tradicionalidade que, por sua vez, era associada aos terreiros supostamente tradicionais — através desse movimento era possível fazer surgir com uma naturalidade surpreendente uma Africa inespecífica[7] que traria como sentido, portanto, uma diferença em relação aos (também supostos) traços de modernidade capitalista. Esse perfil identitário assim construído era essencialmente defensor de um anti-sincretismo. Em nome de uma tradição originária não se reconhecia como legítimos os cultos "misturados". A geração que iniciou seus trabalhos nos anos 70 levou a sério não somente a denúncia desse compromisso como também veio a colaborar no sentido de defender os cultos "excluídos", aqueles sincréticos e menosprezados tanto pela nobreza dos candomblés quanto pelos intelectuais seus aliados.

A desnaturalização dos sentidos da África no Brasil se colocou pois como um dos eixos fortes dessa corrente renovadora[8]. Discutiu-se o que foi naturalizado, ainda que para realizar o mesmo movimento no sentido oposto: "desnaturalizar" as *áfricas* no Brasil para redimensioná-las como *invenções* culturais associadas à criação de identidades religiosas e nacionais. Ao invés de se considerar como fruto de uma continuidade histórica a presença de certas características culturais, valorizando desse modo os lugares/territórios de produção de um movimento anti-sincrético, guardião da *tradição*, buscou-se inaugurar um novo modelo analítico em que se valorizou a descontinuidade, a dimensão sistêmica e funcional da cultura que poderia, portanto, ser encontrada em qualquer lugar, inclusive (e sobretudo) nas formas sincréticas, aparentemente descomprometidas com a política desenvolvida pela tradição intelectual marcada pelo folclore.

Uma *áfrica* funcional, inventada, a serviço de interesses políticos locais e nacionais se opôs, assim, a uma *África* originária, produto da tradição africana

conservada pelos negros no Brasil. Ambas falavam do povo, das identidades deste e das formas pelas quais se estabelecia a relação entre este e a nação. Mas não falavam do mesmo lugar, o que levou a uma mudança nas perguntas e nos resultados de pesquisa apresentados[9].

Multiplicidade cultural moderna, da mesma forma como tradicionalidade inventada foram assim os temas mais explorados. Os sentidos das práticas religiosas são múltiplos do mesmo modo como o modelo econômico e social dificilmente se reduz a um, ou a uma "etapa" de um percurso obrigatório — por exemplo, de um modelo social menos individualista a um mais individualista, de uma lógica mais relacional para uma outra que valorize menos as mediações e as continuidades etc. Repetindo o famoso argumento boasiano a respeito do sentido das práticas culturais (práticas aparentemente idênticas não respondem a mesmas causas como se supôs através da argumentação evolucionista), Peter Fry (1978) publica um ensaio em *Religião e Sociedade* comparando o metodismo na Inglaterra e o seu papel no processo de industrialização da sociedade inglesa com a umbanda e o pentecostalismo no Brasil. Os dois cultos brasileiros não significam, respectivamente, anti-desenvolvimento industrial e pró-desenvolvimento industrial, mas caminhos múltiplos numa sociedade que possui mais de um sistema de valores que, ao mesmo tempo que dão sentido a certas práticas sociais e políticas, ajudam a fortalecê-las. Assim, o pentecostalismo seria aqui uma vertente, entre outras, que não nega a modernidade, mas atribui a esta uma outra direção, também plausível e por isso mesmo socialmente valorizada. O mesmo aconteceria com os cultos afro-brasileiros, que não repetem o curso da cronologia européia que estaria servindo de modelo a outras análises.

Como o povo inventou a *África*, ou ainda como certos segmentos religiosos fizeram das suas *áfricas* modos de poder e de relação com a sociedade inclusiva, tornaram-se assim questões que orientaram inúmeros artigos que implicitamente debatiam com a idéia de uma cultura tradicional e originária. O problema da identidade continua a se repor, buscando, contudo, outros pontos de apoio e outras formas de investigação. Mecanismos políticos associados à reinterpretação dos signos religiosos (Negrão 1979) e construções de identidades baseadas em certos modos de apropriação política da cultura "tradicional" se transformaram no principal interesse do campo durante um bom tempo[10]. Nesse campo assim constituído, os temas de pesquisa se desdobraram de muitas formas.

Identidade, política e religião foram assim temas centrais ao longo destes anos. A preocupação em compreender como se constróem identidades religiosas, como estas se situam no contexto social e político a que pertencem nos possibilitou encontrar em *Religião e Sociedade* artigos com base em trabalhos etnográficos que nos oferecem os cultos *afro-brasileiros* como espaços sociais de construção de diferenças que, ao mesmo tempo que se relacionavam com a dinâmica da sociedade global, não eram reduzidas a ela. Diferenças foram assim

apontadas em termos de construção de gênero (Fry 1977; Silverstein 1979; Birman 1985), de resistência política (Negrão 1979; Trindade 1982; Silverstein 1979; Reis 1986; Ortiz 1984; Brown 1977), da construção de diferenças religiosas (Contins e Goldman 1984; Maggie 1985; Góis Dantas 1982)[11], de usos singulares do sincretismo e anti-sincretismo (Góis Dantas 1982), dos usos da tradição (Carvalho 1987) e da criação de etnias (Carneiro da Cunha 1977; Fry e Vogt 1982)[12].

Etnos e ethos: afro-multiplicidade nos percursos antropológicos

Dissemos que a forma pela qual essa produção sobre as religiões afro-brasileiras se desenvolveu está relacionada à crítica de um certo aporte que predominou até os anos 70 e que esta produção está também fortemente associada à criação de um novo *ethos* acadêmico. Digo *ethos* porque o que veio se criar ultrapassa de longe o que seria uma mera abordagem teórico-metodológica. Criou-se um certo padrão de comportamento, um modo de interação com a sociedade a partir desse lugar atribuído ao "cientista social". A crítica ao padrão de comportamento anteriormente dominante, que naturalizava a relação com os religiosos como fontes mais ou menos autênticas da tradição e a cultura como folclore, tendeu a ser substituída por um modo de relacionamento baseado nas regras e talvez nos rigores da observação participante. No entanto, não se chegou a tematizar de forma pregnante a presença social desses cultos nas elaborações que fazia e a presença, talvez mais discreta, do mesmo faccionalismo denunciado na sua vertente anti-sincrética. De todo modo, é possível logo perceber que nunca se discutiu *religiões afro-brasileiras* sem que de certa forma se colocasse em questão e se produzisse interrogações diversas sobre o sentido positivo ou negativo das práticas sociais que se buscava compreender.

O reconhecimento concedido à invenção cultural, à multiplicidade de pontos de vista religiosos no campo da possessão, à resistência política tanto à ortodoxia religiosa quanto às formas variadas de exclusão social, se constituiram como pontos programáticos valorizados. Talvez a capacidade de invenção a partir de modelos pouco nítidos e de sistemas de regras fluidos tenha se constituido como o aspecto mais valorizado desta produção. Nesse sentido, o sincretismo, a inoperância das ortodoxias, a presença de valores e práticas sociais que contradizem o que uma suposta homogeneidade social apontaria, foram argumentos fortes na valorização positiva destas práticas religiosas (Henry 1987). Se pudermos, exagerando um pouco no traço e nas tintas, definir essa tendência analítica, diríamos que esta pertence à facção sincrética do movimento religioso presente na sociedade e nos cultos de possessão.

Percebe-se a presença discreta de diferentes projetos para a sociedade, quer dizer, de adesão a pontos de vista programáticos e de críticas tanto aos

sujeitos sociais observados como aos outros estudiosos do mesmo campo. Sem querer reduzir esse movimento a um único eixo, diríamos que uma preocupação recorrente se manifestou em relação a uma valorização predominantemente positiva do que a bibliografia aponta como a "especificidade cultural" brasileira. O campo desta religiosidade seria, *grosso modo*, a realização mais bem acabada do que se apresenta como específico da nação, isto é, as reconhecidas marcas identitárias provenientes do sincretismo, das relações políticas particularistas, da crença na magia e na feitiçaria, do universo da festa, dos ritos e da mestiçagem. Pode-se considerar, como é possível depreender em certos textos, que o *afro-brasileiro* opera e é operado nas entrelinhas como uma das metáforas do país.

A crítica apaixonada à perspectiva dos intelectuais que apoiaram certas facções dos cultos "afro", como o "candomblé puro e autêntico", exaustivamente denunciada (Cavalcanti 1986), não significou, portanto, a plena adesão aos valores de uma objetividade científica sem que fossem submetidos a uma boa dose de ironia e a um posicionamento político que a antropologia, ao menos, sempre teve inscrito no seu olhar, em relação às suas pretensões de conhecimento. Com efeito, contra as posições adotadas pelas vertentes comprometidas com a perspectiva evolucionista e folclorizante da cultura, manifesta através de uma adesão ao anti-sincretismo representado pelo candomblé nagô, criou-se uma propensão a valorizar as casas de culto e os movimentos religiosos um tanto menosprezados por essa literatura — aqueles que escapavam ao esteticismo bem cultivado do africanismo exótico e adotavam o sincretismo como regra explícita[13]. Os cultos populares, sem estirpe e defensores, ganharam pela mão dessa nova geração acadêmica um lugar ao sol (Brown 1977; Negrão 1979; Trindade 1982; Fry 1977; Maggie 1986; Goldman 1985; Pecman 1982; Birman 1982). Compreender a política da chamada "umbanda", das casas "de angola", dos "candomblés de caboclo", nas suas formas de organização, alianças, modos de resistência, compromissos "étnicos" e modalidades de culto seria, pois, valorizar as variedades de culto existentes em maior número e também, em consequência, as mais populares. O popular, assim, pôde se fazer atraente através da valorização do sincretismo, compreendido também como uma estética de resistência, facilmente associada ao tropicalismo, cuja defesa da brasilidade enfatizava o sincrético, a mistura e um *ethos* social e político da malandragem, do valor concedido aos poderes da feitiçaria, das sexualidades desviantes, da fruição sexual, da carnavalização dos ritos e da possessão. Uma certa resistência ao bom-mocismo acadêmico pôde assim se afirmar pela valorização, nesses cultos, tanto do que seriam os seus aspectos periféricos, expressões de uma "inversão da ordem" e das relações de poder e conseqüente criação de poderes marginais (Fry 1977; Trindade 1982; Da Matta 1977; Negrão 1979; Birman 1982), quanto do que expressaria desordem e caos como modalidade de existência (Carvalho

1990), ou ainda como uma forma de recusa a uma estética elitista e a uma espécie de dominação (Lapassade e Luz 1972; Brandão 1986).

A considerar esse quadro hoje, parece um pouco estranho esta partição de poderes associada a movimentos religiosos populares que colocou, de um lado, os "anti-sincréticos", facção com um lugar periférico no campo acadêmico, favoráveis a uma leitura que valorizava a tradição religiosa e um aporte substantivista da cultura e, de outro, os "sincréticos", facção dominante no meio acadêmico, que enfatizava uma leitura instrumental da cultura dando destaque ao tema da política e da construção de identidades[14]. Nada nos impede de pensar que estas posições assumidas não precisariam gerar necessariamente esse tipo de correspondência entre a hierarquia no campo intelectual e certas correntes de pensamento. Contudo, podemos reconhecer as afinidades que permitiram esse desdobramento bem como o contexto em que se passaram. A perspectiva mais instrumental de compreensão dos fenômenos religiosos correspondeu a um movimento que passou a dominar através do estrutural-funcionalismo no campo antropológico e que correspondeu ao momento de redefinição do papel do intelectual no campo acadêmico. A ascensão do novo profissional em antropologia se deu através da introdução de um "profissionalismo" antropológico, que tinha como marca estas correntes analíticas acompanhadas de "trabalho de campo" e novas regras para a "observação participante". Como vimos, no entanto, o movimento de profissionalização e institucionalização da antropologia ficou longe do que seria um certo ideal científico, cultivado na época: ideal da neutralidade, acompanhado de um compromisso forte com a produção da disciplina no campo internacional. A distância crítica em relação às noções nativas seria proporcional ao envolvimento com uma interlocução desenvolvida com o exterior. Outros focos de pensamento seriam os meios de desnaturalizar as querelas locais. Como vimos, o que predominou pela presença e força das questões locais foi o inverso. A sociedade brasileira soube impor os seus temas e desafiar a ordem global, introduzindo a "tradição" dos seus problemas e seus modos de concebê-los na leitura, em língua inglesa, das categorias antropológicas. Seria falso, contudo, desconhecer nesse campo de práticas a presença de uma tensão constante entre um plano universalista e os constrangimentos locais. Esta tensão não somente existiu como permanece até hoje. E, além disso, é responsável por uma parte significativa da produção intelectual que está além das oposições que descrevemos.

Portanto, a perspectiva de análise dominante foi acompanhada de outros pontos de vista nos quais a oposição entre *sincréticos* e *anti-sincréticos* não tinha um sentido tão pregnante e já não carregava uma dimensão tão açambarcadora do ponto de vista das querelas e disputas do período. Toda esta produção, repetimos, manteve uma relação tensa com essa temática imposta socialmente.

O que veio a significar, de certo modo, seja a presença de outros vieses nos artigos que tinham o tema identitário como dominante, seja a produção de textos em que essa questão era esvaziada pela presença de outras interrogações. Há, pois, trabalhos e perspectivas em diferentes pesquisas, de certo modo à margem, como dissemos, desse debate, cujos objetos de investigação não são tributários dessas oposições relacionadas a identidades étnicas e tradição. Outras interrogações despertam interesse: sobre sistemas de crença, noção de pessoa e de tempo, rituais, possessão etc.

O esvaziamento da oposição tradição/modernidade fez-se, em parte, por meio dessa oposição entre sincretismo e anti-sincretismo e, em parte, pelo reconhecimento do caráter reinventado e reinterpretado das práticas religiosas tanto sincréticas quanto anti-sincréticas. Esse campo religioso, apesar do relativo privilégio concedido ao modelo sincrético, pôde também ser pensado como uno diante de outras interrogações.

Com efeito, o esvaziamento da noção de tradição enquanto modelo explicativo não impediu que a compreensão desses cultos se defrontasse com diferenças que recolocavam na ordem do dia modos de existência, estilos de vida e sistemas de crença que apresentavam uma distância significativa em relação ao modelo cultural dominante que, de forma genérica e pouco precisa, se pode designar como "Ocidente cristão". A crença na magia e na feitiçaria, a desordem aparente das "personalidades" pela prática da possessão, os "desvios sexuais" reconhecidamente presentes nos terreiros, as estratégias políticas desenvolvidas para a reprodução destes, o sentido dos rituais, os sistemas de trocas envolvidos através das práticas religiosas, os pontos de vista cosmológicos estruturantes organizando modos de vida diferenciados — tudo isso, em suma, reenvia para algo mais do que um jogo identitário ou do que seria uma forma conservada de tradição. Compreender as diferenças, no caso, significa valorizar essas alternativas construídas para além do que seria uma instrumentalidade vigente ou a reprodução congelada de uma sobrevivência cultural em vias de desaparecimento[15].

A instrumentalidade concedida à cultura por parte desse conjunto de trabalhos foi, assim, alvo de críticas. Contra a instrumentalidade como princípio interpretativo advogaram uma análise da cultura menos imediatamente conectada aos contextos sociais e políticos. Em nome de um suposto universalismo de dispositivos simbólicos foi possível desconsiderar as reinvenções culturais como fruto de estratégias de sobrevivência e dos caminhos tortuosos das suas cumplicidades políticas. A noção de "tradição" congelada, que foi analisada abandonando o seu suposto conteúdo em nome da sua função política identitária, nesse outro caso, foi ignorada na medida em que, ser ou não congelada, não teria relevância do ponto de vista dos mecanismos simbólicos e inconscientes que efetivamente estruturam a continuidade dos cultos (Goldman 1985; Vogel *et al*

1987; Augras e Gonçalves 1990; Carvalho 1987). Haveria, neste caso, um outro sentido para a tradição. Esta representaria não tanto um conteúdo explicitamente advogado pelos sujeitos sociais, mas a presença social de continuidades que ultrapassam o jogo das relações em disputa e o caráter circunstancial dos acontecimentos.

Reencontramos assim a tensão que mencionamos ao longo deste artigo. De um lado, e no primeiro caso, a análise dos procedimentos religiosos privilegiaria a dimensão instrumental e o seu caráter de jogo, vale dizer, eram avaliados não pelo que diziam, mas pelos efeitos políticos e identitários que geravam; por outro lado, essa perspectiva era criticada na medida em que se supunha que a dimensão circunstancial desse jogo não seria capaz de revelar as continuidades que verdadeiramente importavam e que possivelmente não seriam encontradas nesse plano discursivo existente. A busca de dimensões mais duradouras ficou claramente associada a uma perspectiva universalizante e globalizante da cultura, enquanto que a tentativa de compreensão do jogo político e identitário vinculou-se à ordem local e às categorias nativas, incapazes de fornecer instrumentos analíticos que se distanciassem proveitosamente dos contextos locais. Será necessário nesta tensão, que de certo modo é constitutiva do fazer antropológico, manter esse paralelismo de perdas? Será que o plano político e instrumental da cultura precisa ser negado para se descobrir as continuidades que o atravessam? Será que o fazer antropológico não implica necessariamente, como hoje é corrente dizer, uma presença faccional?

Sahlins, num artigo recentemente publicado em português (1997), discute a permeabilidade das ordens locais e globais, defendendo como ponto de vista a permanência de culturas tradicionais através de meios não só modernos como também eficazes devido a uma apropriação instrumental e local do que a cultura mundial e globalizada oferece. A antropologia, bem como os povos que esta se dedica a estudar, afirma Sahlins, sempre buscou objetivar a cultura e transformá-la em fonte de reflexão. Hoje se vê uma objetivação crescente e mundial por parte de diferentes povos do que seriam as suas "culturas" locais, prática acompanhada de reivindicações de direitos os mais diversos. Seria pobre, continua esse autor, considerar somente a hipótese de uma instrumentalização de um universo cultural sem princípios e fragmentado nas suas manifestações. Do mesmo modo como seria inútil negar a presença de modos de existência tradicionais tendo como suporte e também como instrumento a defesa da "cultura tradicional". O recurso político e identitário de apropriação da cultura tradicional não precisa significar um esvaziamento de modos tradicionais de existência, mas pode significar a utilização de aparatos modernos e tradicionais, pouco importa a distinção, para que, em nome da tradição, continuem a persistir movimentos de resistência à homogeneização cultural do mundo. Gostaria, pois, de terminar citando Sahlins (1997:136) neste artigo:

> "Para compreendermos os movimentos culturalistas contemporâneos, as lições da sabedoria boasiana tradicional poderiam ser tomadas da seguinte forma: a defesa da tradição implica alguma consciência, a consciência da tradição implica alguma invenção, a invenção da tradição implica alguma tradição".

Creio que isto também vale para compreendermos como, no âmbito da academia, falamos em nome da tradição e dos valores universais da disciplina e no plano local nos comprometemos de modo mais ou menos sutil com as nossas facções.

Bibliografia

AUGRAS, M. e GONÇALVES, M.A. (1990), "O assentamento dos deuses: um aspecto da construção da identidade mítica no candomblé". *Religião e Sociedade*, nº 15/2-3.

BIRMAN, Patricia. (1982), "Laços que nos unem: ritual, família e poder na umbanda". *Religião e Sociedade*, nº 8.

BIRMAN, Patricia. (1985), "Identidade social e homossexualismo no Candomblé". *Religião e Sociedade*, nº 12/1.

BRANDÃO, Carlos R. (1986), "O festim dos bruxos - relações sociais e simbólicas na prática do curandeirismo no Brasil". *Religião e Sociedade*, nº 13/3.

BROWN, Diana. (1977),"Umbanda e classes sociais". *Religião e Sociedade*, nº 1.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (1977), "Religião, comércio e etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em Lagos". *Religião e Sociedade*, nº 1.

CARVALHO, José Jorge. (1987), "A força da nostalgia. A concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros". *Religião e Sociedade*, nº 14/2.

CARVALHO, José Jorge. (1990), "Violência e caos na experiência religiosa". *Religião e Sociedade*, nº 15/1.

CAVALCANTI, Maria Laura. (1986), "Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a umbanda". *Religião e Sociedade*, nº 13/2.

CAVALCANTI, Maria Laura. (1990), "Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil, de Beatriz Góis Dantas". Resenha em *Religião e Sociedade*, nº 15/2-3.

CONTINS, M. e GOLDMAN, M. (1984), "'O caso da Pomba-Gira': religião e violência. Uma análise do jogo discursivo entre Umbanda e Sociedade". *Religião e Sociedade*, nº 11/1.

DA MATTA, Roberto. (1977), "Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos". *Religião e Sociedade*, nº 1.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. (1982), "Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado". *Religião e Sociedade*, nº 8.

FERRETTI, Sérgio. (1995), *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP.

FRY, Peter. (1977), "Mediunidade e sexualidade". *Religião e Sociedade*, nº 1.

FRY, Peter. (1978), "Manchester e São Paulo: industrialização e religiosidade popular". *Religião e Sociedade*, nº 3.

FRY, Peter. (1982), *Para inglês ver*. Rio: Zahar.

FRY, Peter. (1986), "Gallus Africanus Est, ou como Roger Bastide se tornou africano no Brasil". In: Olga Moraes Von Simon e Maria Isaura Pereira de Queiroz (orgs.) *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide*. São Paulo: USP-FFLCH-CERU.

FRY, P. e VOGT, C. (1982), "A 'descoberta' do cafundó: aliança e conflitos no cenário de cultura negra no Brasil". *Religião e Sociedade*, n° 8.

GÓIS DANTAS, Beatriz. (1982), "Repensando a pureza nagô". *Religião e Sociedade*, n° 8.

GÓIS DANTAS, Beatriz. (1988), *Vovô nagô e papai branco - usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

GOLDMAN, Marcio. (1985), "A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé". *Religião e Sociedade*, nº 12/1.

HENRY, Anaiza V. (1987), "A Semana Santa nos terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará". *Religião e Sociedade*, nº 14/3.

LAPASSADE, G. e LUZ, M.A. (1972), *O segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MAGGIE, Yvonne. (1985), "O diabo na sala de visitas". *Religião e Sociedade*, nº 12/2.

MAGGIE, Yvonne. (1986), "O medo do feitiço". *Religião e Sociedade*, nº 13/1.

NEGRÃO, Lísias. (1979), "A Umbanda como expressão de religiosidade popular". *Religião e Sociedade*, n° 4.

ORTIZ, Renato. (1977), "A morte branca do feiticeiro negro". *Religião e Sociedade*, n° 1.

ORTIZ, Renato. (1978), *A morte branca do feiticeiro negro*. Petropólis: Vozes.

ORTIZ, Renato. (1984), "Ética, poder e política na Umbanda". *Religião e Sociedade*, nº 11/3.

PECMAN, T. (1982), "Umbanda e política no Rio de Janeiro". *Religião e Sociedade*, n° 8.

PIAULT, Marc. (1997), "Images de l'Afrique: Afrique imaginaire ou question d'identité brésilienne?" *Journal des Africanistes*, nº 67/1.

REIS, João José. (1986), "Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé de Accú na Bahia, 1829". *Religião e Sociedade*, nº 13/3.

SAHLINS, Marshall. (1997), "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II)". *Mana*, nº 3/2.

SILVERSTEIN, Leni. (1979), "Mãe de Todo Mundo - modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia". *Religião e Sociedade*, nº 4.

STEWART, C. e SHAW, R.(orgs.). (1994), *Syncretism/Anti-Syncretism. The politics of religious synthesis*. London: Routledge.

TRINDADE, Liana. (1982), "Exu, reinterpretações individualizadas de um mito". *Religião e Sociedade*, n° 8.

VELHO, G., PEREIRA REIS, E. e REIS, W. (1997), "As ciências sociais nos últimos vinte anos: três perspectivas". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.12, n° 25.

VERGER, Pierre. (1982), "Etnografia religiosa iorubá e probidade científica". *Religião e Sociedade*, n° 8.

VILHENA, Luis R. (1997), "L'Afrique dans la tradition des sciences sociales au Brésil". *Journal des Africanistes*, nº 67/1.

VOGEL, Arno et al. (1987), "A moeda dos orixás". *Religião e Sociedade*, nº 14/2.

Notas

[1] Não deixa de ser sugestivo que tanto Yvonne Maggie (1986) quanto Anaiza Vergolino Henry (1987) iniciaram seus artigos em *Religião e Sociedade* perguntando-se se ainda fazia sentido continuar explorando esse campo *afro-brasileiro*, no qual tudo parecia dito e excessivamente explorado.

[2] A bem da verdade não saberia dizer se isto mudou nos últimos dez anos com o crescimento do pentecostalismo. Em todo caso, até o final dos anos 80, antes da grande vaga pentecostal a literatura afro-brasileira se fazia presente em quase todas as livrarias não excessivamente especializadas e que atendiam a um público amplo.

[3] Neste texto detenho-me a comentar a produção sobre os cultos afro-brasileiros publicados em *Religião e Sociedade*, e marginalmente faço referências a artigos em outras fontes. Viso responder com isso à demanda da revista na comemoração de seus vinte anos. Mas este empreendimento só foi possível porque *Religião e Sociedade* se constituiu ao longo desses anos no principal veículo de discussão sobre religiões no cenário intelectual brasileiro. Creio, portanto, que as referências mais importantes nesse campo se encontram bem representadas nos seus números.

[4] Luis Rodolfo Vilhena (1997) analisa os movimentos na constituição desse campo intelectual dando destaque às mudanças que foram nele se produzindo com a alteração do lugar concedido aos folcloristas.

[5] Não somente antropólogos; mas sem dúvida este tema sempre pertenceu preferencialmente à antropologia e é no interior desta disciplina que encontramos as principais correntes analíticas e os debates que se produziram relacionados ao vasto campo dos cultos afro-brasileiros no Brasil.

[6] Renato Ortiz em seu livro *A morte branca do feitiçeiro negro* (Ortiz 1978) trabalha a oposição tradição e modernidade, acompanhando de certa maneira o pensamento desenvolvido por Roger Bastide sobre estes cultos no Brasil, como nichos da cultura negra; vê no sincretismo um avanço do desenvolvimento capitalista corrompendo a cultura negra e africana manifesta nos cultos tradicionais de candomblé. No primeiro número de *Religião e Sociedade*, encontra-se um artigo seu que resume esta tese.

[7] Ver o artigo de Peter Fry (1986) sobre a "conversão" de Roger Bastide à África no Brasil.

[8] Ver neste sentido o artigo de Marc Piault (1997), no qual o autor faz uma crítica interessante sobre as referências à Africa no Brasil, desconectadas de qualquer informação e pesquisa sobre as sociedades africanas. Ver também o artigo de Luis Rodolfo Vilhena (1997) que analisa o trabalho dos folcloristas sobre este campo *afro-brasileiro*.

[9] Para uma análise de movimentos equivalentes na literatura internacional a respeito do sincretismo e do anti-sincretismo ver Stewart e Shaw (1994).

[10] Também no primeiro número de *Religião e Sociedade* temos um artigo de Manuela Carneiro da Cunha (1977) que oferece um modelo de análise de identidades étnicas que ocupou um lugar de destaque nessa literatura. Em resumo, defende a idéia de que a "tradição" funciona como um repertório disponível para os grupos sociais produzirem suas identidades retirando dela os sinais diacríticos capazes de os distinguirem dos outros grupos no mesmo contexto. O caráter absolutamente sistêmico destes traços de um lado e a funcionalidade extrema que possuem por outro faz da religião um meio eficaz, equivalente a outros meios, de construção de diferenças e de expressão de interesses com base nas diferenças assim construídas.

[11] O trabalho de Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco* (Góis Dantas 1988), transformou-se num texto de referência nesta corrente da literatura sobre o afro-brasileiro. Analisa um caso em Sergipe que adquiriu um valor de exemplaridade, na medida em que realizou uma etnografia na qual a elaboração da identidade religiosa negra articulava-se nitidamente seja com outras identidades negras em presença, pela forma como se apropriava da "pureza nagô" como sinal diacrítico frente a outros terreiros "misturados", seja com modalidades de aliança com o patrão branco, através desse

mesmo dispositivo de elaboração de diferenças.

[12] Lembro aqui aos leitores que estou privilegiando os artigos em *Religião e Sociedade* e por esta razão outros trabalhos que foram pelo mesmo caminho não estão sendo comentados.

[13] Para uma análise da bibliografia sobre o sincretismo na literatura brasileira, ver o trabalho de Sergio Ferretti (1995). E para uma crítica e recuperação dessa noção enquanto instrumento analítico, ver Stewart e Shaw (1994).

[14] O artigo de Anaiza Vergolino Henry (1987) não deixa de ser uma exceção neste campo: tomando igualmente o sincretismo como tema e defendendo-o como um sistema cultural complexo e altamente elaborado, analisa-o mais do ponto de vista da instituição de práticas religiosas que instauram novas sínteses do que como meio funcional de adaptação ou protesto social.

[15] Colocar como razão última a ordem instrumental para entender os cultos afro-brasileiros foi alvo de críticas e, em *Religião e Sociedade*, sobretudo o artigo de Marcio Goldman (1985) insiste no caráter reducionista dessas análises, sugerindo como solução uma análise estruturalista para ultrapassar a dimensão funcional excessivamente dependente e conectada com a ordem social. Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1986 e 1990) aproxima-se dessa mesma crítica. José Jorge de Carvalho (1987) aproxima e contrasta a relação dos intelectuais e dos religiosos com a noção de temporalidade e portanto com a tradição e a ancestralidade, destacando, digamos, cosmologias diferenciadas mas com o mesmo valor cognitivo. Uma perspectiva interessante já que apaga, em benefício de uma maior compreensão, uma suposta objetividade científica em oposição a um saber religioso.

Patricia Birman
Doutora em Antropologia Social pela UFRJ e professora do Departamento de Ciências Sociais da UERJ. Recentemente, publicou *Fazendo estilo criando gêneros* (EdUERJ/Relume-Dumará, 1996) e organizou, com Regina Noaves e Samyra Crespo, *O mal à brasileira* (EdUERJ, 1997).

A Tradição Mística Afro-Brasileira

José Jorge de Carvalho

Na canção sopra o espírito
Friedrich Hölderlin

Para uma interpretação da mística afro-brasileira

Ao longo destes vinte anos de existência, *Religião e Sociedade* publicou um considerável número de artigos sobre as religiões afro-brasileiras, que se sucederam em quase todos os volumes da revista. Apesar da enorme variedade de enfoques e assuntos tratados, um tema que considero crucial esteve ausente desses trabalhos: a experiência mística proposta por essa tradição religiosa. Seguindo um padrão bastante estabelecido dos estudos de religiões comparadas, os ensaios da Revista que discutiram temas relacionados diretamente com o misticismo tiveram como foco de análise aspectos das chamadas grandes religiões mundiais: um artigo sobre mística feminina, dentro da tradição cristã (Maître 1984); outro ensaio sobre mística católica (Bingemer 1992); e outro sobre a mística da violência, dentro da tradição xiita iraniana (Queiroz 1990). Além desses ensaios, a Revista brindou-nos também uma pequena compilação de textos famosos dos místicos espanhóis Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz (*Religião e Sociedade*, Vol. 12, No. 1, 1985).

Proponho-me, então, a apresentar alguns elementos para uma interpreta-

ção da experiência mística dos membros dos cultos afro-brasileiros, concentrando-me naqueles cuja liturgia e textualidade é desempenhada na língua portuguesa. Falo, portanto, dos cultos tidos como mais sincréticos, ou menos afrocêntricos, tais como a macumba, a umbanda, a pajelança, a jurema, o catimbó, o candomblé de caboclo, etc. Após um convívio de mais de vinte anos com esses textos, resolvi selecionar alguns, extraídos de diferentes pontos do país, que ilustram o tipo de espiritualidade mais exercitada pelos cultos afro-brasileiros. Minha intenção não é contrapor-me, mas complementar os estudos anteriores desses cantos. Até agora a maioria das interpretações dos cantos afro-brasileiros tem se concentrado nos aspectos ideológicos contidos nos mesmos — tudo o que eles indicam sobre a natureza das relações sociais, raciais, políticas, sexuais, etc, que envolvem a vida dos membros. Contudo, não se pode esquecer que se trata de textos religiosos. Deveríamos, portanto, dar crédito ao que dizem os textos dos cantos sagrados afro-brasileiros da mesma forma que o fazemos em relação aos textos sagrados oriundos das chamadas grandes religiões letradas — e são infindáveis as interpretações dos conteúdos espirituais, dos conhecimentos e da sabedoria supostamente neles embutida, acumuladas ao longo de várias gerações de estudiosos.

Procuro dar continuidade, assim, entre nós, a um trabalho pioneiro e desafiador de Roger Bastide, em que ele procurava descrever as características do que denominou de "castelo interior" do homem negro (1976). Conforme discuti em outro trabalho (Carvalho 1994a), Bastide recorreu à metáfora mística favorita de Santa Teresa de Ávila, usada no título de um dos seus ensaios mais importantes, o Castelo Interior ou Moradas (Santa Teresa 1988). A pergunta básica formulada por Bastide ficou sem uma resposta precisamente porque dirigiu-a ao candomblé baiano, tradição religiosa que enfatiza o transe, o sacrifício e a iniciação e cuja expressão linguística (conscientemente limitada e controlada pelos adeptos, inclusive) está profundamente centrada nos cânticos em línguas africanas — notadamente em iorubá — e que não possuem mais a maleabilidade das línguas vivas na interação cotidiana. Tornou-se difícil, assim, encontrar qualquer equivalente discursivo da experiência verbalizada tão detalhadamente por Santa Teresa, num texto altamente letrado e personalizado como é o seu tratado sobre as Moradas da alma.

Assim como Otávio Velho, num artigo polêmico e inovador na Revista (Velho 1987), procurou reler certas expressões já bem conhecidas do campesinato brasileiro, argumentando em favor da existência de uma "cultura bíblica "que circula oralmente entre as classes populares do Brasil — e para a qual nossos estudiosos ainda não haviam atinado — defendo aqui a existência de uma "cultura mística", deveras intensa, entre os praticantes dos cultos afro-brasileiros, expressa em textos de grande beleza e originalidade poética e igualmente silenciada na literatura corrente.

Em dois ensaios anteriores (Carvalho 1992 e 1994a), procurei mapear os estilos de espiritualidade mais comuns no Brasil, na tentativa de lançar as bases de uma teoria que distinga e relativize, por um lado, e que igualmente qualifique, por outro lado, uma produção que não pode ser idêntica em conteúdo propriamente espiritual. Entre esses estilos principais, descrevi de um modo geral o estilo de espiritualidade afro-brasileira, tomando como referência central o modelo do candomblé. Contudo, esse universo continua profundamente opaco para a maioria dos estudiosos do assunto.

Esclarecendo um pouco mais o projeto em curso, ofereço aqui uma antologia de textos sagrados. Trata-se de pequenos cânticos, carregados de valor ritual no momento em que foram gerados no contexto específico de uma tradição religiosa, definida em termos genéricos como cultos afro-brasileiros. Compostos predominantemente no modo lírico, esses fragmentos se vinculam a um rico universo mítico que não é necessariamente descrito por eles; pelo contrário, a mitopoética desses cantos existe para modificar e expandir esse mesmo universo de origem. Tratar esses cantos como textos literários significa estabelecer com eles uma espécie de "pacto" hermenêutico, como diz Alan Olson (1980), aceitando que eles carregam um significado, isto é, que dispõem de uma autonomia semântica, que extravasa as balizas e limites semânticos construídos em torno deles pelo ritual de que originalmente faziam parte. Hans-Georg Gadamer, em dois ensaios seminais (1980 e 1986), discute as diferenças fundamentais entre a fala cotidiana, regida pelo princípio da dialogia e pela fluidez da própria situação pela qual (e somente pela qual) ela existe, e as falas poética e religiosa, caracterizadas pela sua capacidade de se independentizar da situação na qual foram geradas e por isso mesmo entendidas como "textos eminentes". É justamente essa autonomia em relação à comunicação ordinária que faz com que esses textos possam ser, com propriedade, chamados de literários.

Minha intenção é levar a sério a idéia de que esses cantos de poucos versos, dedicados a caboclos, juremas, pretos velhos e tantas outras entidades, são de fato textos pertencentes à esfera do sagrado e isso implica uma atitude de respeito radical a sua característica básica, qual seja, a de formar um grande *corpus* místico-poético. Como Gadamer nos lembra, *mythos* (mito) significa literalmente "fazer através da palavra", e *theologein* (teologia), "fala sobre o divino" (Gadamer 1980). Se tomamos como comparação os primigênios Hinos Órficos, do séc. VI A.C. (com os quais de fato mantêm afinidades, pelo uso comum da lírica teofânica), esses cantos aparentemente simples da jurema, da macumba, da pajelança, atestam um exercício vivo e constante de *mythopoiesis*, isto é, de criar o mito das entidades a que se referem através das letras dos cânticos a elas dedicados. E na medida em que formam uma tradição eminentemente oral, não são "petrificados pela escrita", como é o caso das escrituras sagradas a que as reflexões da maioria dos filósofos se referem, mas são fixados (ou melhor, con-

tidos) pelo verso, pelas melodias a eles associadas e pelas várias condições rituais a que se submete sua criação e reprodução. E há que registrar, antes de mais nada, a abundância de textos que circulam nos milhares de terreiros existentes no Brasil. Não deixa de surpreender, portanto, justamente se pensamos nas dimensões desse *corpus*, a pouquíssima atenção que nossos estudiosos têm dado até agora a esse repertório, especificamente enquanto expressão místico-literária.

Umas poucas letras de cantos para entidades aparecem esparsamente nas obras acadêmicas sobre umbanda, macumba, candomblé de caboclo, funcionando em geral apenas como ilustração de certos atributos do culto ou das entidades mais conhecidas. E é doloroso (pelo menos para mim, que consigo ver criatividade literária e imaginação mítica intensa nessas estrofes cantadas) admitir que esses textos parecem quase sempre feios, ingênuos, inofensivos ou primários, do modo como são colocados nos ensaios dos autores mais conhecidos. Recobertos quase sempre de uma aura de banalidade e tautologia, como se fossem meras descrições, isentas da menor significação literária das inúmeras entidades cultuadas nas mesas, sessões de cura, giras e festas de toré. Estereotipadamente, vêm representar a versão dita "degenerada" do catolicismo popular e seus sincretismos, esses identificados pelas "vagas" e às vezes "extravagantes" menções à Virgem Maria, a Jesus Cristo e aos santos em geral. Podemos encontrar passagens de Mário de Andrade, Câmara Cascudo, Gonçalves Fernandes e até Roger Bastide que comprovem essa visão de pouco crédito dado a esse universo mitopoético. O problema é saber se se trata de fato um mero depósito de fragmentos dispersos, de sobrevivências caóticas, ou se se trata de uma produção mítica — original, densa, intensa — que, por enquanto, tem encontrado expressão entre adeptos maioritariamente iletrados e cuja riqueza de forma e de conteúdo os pesquisadores que a ela se dedicaram ainda não conseguiram captar.

De fato, nos dois famosos ensaios de Câmara Cascudo (1951) e Mário de Andrade (1963), os textos dos cantos de jurema e catimbó certamente não brilham nem entusiasmam. Mário, o poeta e narrador, decididamente não se envolve com eles. Valeria, inclusive, perguntar se esses eminentes intérpretes da tradição cultural afro-brasileira não tiveram acesso a textos mais imaginativos ou se não foram capazes de transmitir-nos sua beleza, quem sabe por não estarem convencidos, eles mesmos, do seu valor mitopoético.

Em *Meleagro*, Câmara Cascudo deparou-se com o *corpus* do catimbó e ressaltou nele o mito grego, em vez de extrair o mito próprio da tradição dos mestres da mesa de jurema. Afinal, a *mythopoiesis* da jurema não se refere primariamente ao roubo ou captura da alma (tema central do mito de Meleagro tal como contado na Odisséia), mas à construção de uma geografia celeste, a uma cidade habitada, que é ao mesmo tempo histórica, mítica e alegórica do

ponto de vista da experiência mística. Pelo menos essa é a leitura que desejo ressaltar e que espero evidenciar com os cantos apresentados. Obviamente, a comparação do catimbó com a feitiçaria clássica proposta por Cascudo não deixa de ser um avanço quando comparada com o modo como o assunto havia sido abordado até então, mas ainda assim afasta um nível de enfrentamento com a realidade espiritual do catimbó, na medida em que o intelectual Câmara Cascudo não aceitou estebelecer um diálogo horizontal com essa tradição simbólica.

Quanto a Mário de Andrade, apesar do fascínio que sobre ele exerceu a tradição poético-musical nordestina, atestada sobretudo na sua relação com o cantor de coco Chico Antônio do Rio Grande do Norte, o que diz em sua conferência principal sobre as canções do catimbó não é de todo animador: "Algumas se aparentam à baboseira das louvações católicas que virgens, crianças e beatas descantam em língua nacional; outras não passam de cantilenas e toadas profanas com que a cidade imita e falseia o sertão; outras, enfim, imitam ou plagiam mesmo descaradamente a melosidade das modinhas, como a detestável linha da mestra Iracema..." (1963:54).

Minha intenção aqui, então, é complementar o esforço realizado por esses e muitos outros autores: tratar esses cantos como textos literários e textos religiosos e admitir que são eminentes, como o são os livros sagrados das chamadas "grandes religiões mundiais", isto é, que resistem perfeitamente a uma leitura que não precise apoiar-se a cada instante no seu valor de indutor de transe, no seu potencial mágico, ou na sua capacidade de contribuir para a consolidação de identidades individuais ou coletivas. Em suma, desejo advogar para eles estatuto similar ao que atribuímos aos textos da "mística mistérica" da Grécia clássica, para utilizar uma expressão do padre H. C. de Lima Vaz. Tal como ele o explica, tratava-se de "'um discurso sagrado' (*hierós lógos*) do qual são conhecidas duas formas:o *hierós lógos* cultual e o *hierós lógos* literário. Ambos apresentam, porém, a mesma estrutura cognoscitiva, distinguindo-se pelo fato de que o *hierós lógos* cultual é acompanhado de práticas ou ações rituais (*erga*): elas conduzem a um conhecimento (*gnosis*), obtido numa contemplação (*théa*) e tendo como objeto o divino ou o deus (*theion, théos*). É na estrutura desse processo que se delineia o que pode ser chamado 'mística mistéria' na tradição grega, designação que envolve, no entanto, uma realidade complexa e não totalmente elucidada pelos historiadores" (Vaz 1992:513).

Várias são as dificuldades a serem vencidas para uma leitura dos cantos. Primeiro, está o fato de que aparecem como um todo indiferenciado, uma expressão anônima, coletivizada; não sabemos quem é o autor de cada um dos textos, quando exatamente foram criados, por pessoas, quem sabe, muito diferentes entre si. Não sabemos também com precisão as condições de produção dos textos; todavia, situações por nós testemunhadas quando um novo canto foi agregado ao repertório conhecido permitem-nos supor que parte deles foi com-

posta através de um estado alterado de consciência: a pessoa, incorporada com uma entidade, canta ou dita um ponto novo para a comunidade que o memoriza, repete e consagra ao longo do tempo. O ponto é passado de um devoto de uma entidade para outro devoto da mesma entidade (ou até de uma entidade diretamente para outra); logo, de uma casa para outra, de uma cidade para outra até transitar, finalmente, por todo o país, fato que já sucede com muitos. Eis porque já se pode falar de uma antologia nacional, que circula sobretudo em livros escritos por pais-de-santo e em discos, editados por centros de umbanda, terreiros de candomblé e por estudiosos. Trata-se, enfim, de uma riquíssima e intrincada rede poético-discursiva, sobre a qual falta ainda saber muito. Deparamo-nos, além disso, com a construção de um campo mítico a partir da lírica, em geral mais subjetivo e muito mais maleável à representação de mudanças de estado do sujeito. É mais comum ver *corpi* de narrativas míticas no tom épico, que acentua a rigidez identitária do sujeito e a formação de um senso exclusivista de grupo ou comunidade de interesse. A pouca pretensão etnicizante da tradição dos cultos afro-brasileiros ajuda igualmente a explicar o não uso do estilo épico. Além disso, a lírica possui uma grande maleabilidade, capitalizada pelos praticantes para criarem novos textos continuamente. No sentido estrito da *mythopoiesis*, essa atividade lírica não representa as entidades, mas é sua própria epifania.

Selecionei alguns textos que considero ilustrativos dos caminhos dessa espiritualidade afro-brasileira. Escolhi-os, antes de mais nada, porque me impactaram esteticamente e porque fascinou-me o que diziam (pelo menos o que consegui ler neles). Indo mais adiante, porém, esse estudo faz parte de um projeto maior de compreensão do mundo religioso afro-brasileiro, onde defendo a necessidade de se colocar essas expressões num quadro de referência mais universal, de religiões comparadas e mesmo de mística comparada.

O que tem sido ressaltado até agora pelos estudiosos é o perfil de personalidade das entidades cultuadas pelos cantos — prostitutas, rufiões, assassinos, pilantras, seres violentos, ex-escravos submissos, caboclos fortes e orgulhosos, caboclas bonitas e faceiras, mestres poderosos, etc. Contudo, há ainda outras dimensões desses textos que, me parece, tocam já não o plano psíquico da relação adepto — entidade, mas um outro plano que, embora rebatido na subjetividade, é também objetivo, no sentido de condensar um **conhecimento** sobre o mundo espiritual (a *gnosis* da mística mistérica acima mencionada). Fazer presente essa dimensão é dar crédito ao caráter especificamente religioso dessa tradição. Os textos deixam de ser apenas representação coletiva e passam a atestar descobertas, conclusões, explorações, questionamentos; enfim, expansões da consciência dos indivíduos que vivem o culto às entidades desse complexo panteão.

Para construir o presente *corpus*, procurei cantos de origens diversas e

tentei refazer as perguntas a eles dirigidas: o que dizem, a que se referem, que realidade evocam ou descortinam. A tendência, ao se falar em mito na tradição oral, é fixar-se na interpretação que privilegia o contexto — data de Bronislaw Malinowski essa abordagem, em seus inúmeros estudos da mitologia e da literatura oral trobriandesa, e, entre nós, foi entre nós com muita eficácia por Antônio Cândido em um ensaio em que contrasta literatura oral e literatura escrita (Cândido 1976). Contudo, Cândido contrapôs a funcionalidade, o uso interessado, que seria uma característica básica dos textos étnicos (como os cantos dos Nuer do Sudão transcritos por Evans-Pritchard), com a supostamente exclusiva transcendência ao social dos textos poéticos ocidentais: "Na literatura oral, o megulho na circunstância determina uma estrutura de palavras com menor autonomia" (1976:50), enquanto "na literatura erudita, a extrema plurivalência da palavra confere ao texto uma elasticidade que lhe permite ajustar-se aos mais diversos contextos" (:51). E conclui: "Esquematizando, diríamos que, no limite, as formas eruditas de literatura dispensam o ponto de vista sociológico, mas de modo algum a análise estética; enquanto as suas formas orais dispensariam a análise estética, mas de modo algum o ponto de vista sociológico" (:51). Nosso esforço, aqui, é justamente propor uma revisão dessa posição de Antônio Cândido, infelizmente ainda hoje capaz de influenciar uma boa parcela de nossos críticos literários e cientistas sociais.

Em suma, acredito que é preciso tomar a sério a dimensão textual, místico-poética, desses cantos em português às divindades do panteão afro-brasileiro. Por tal motivo, procurei deliberadamente contra-exemplos aos textos "funcionais" de Antônio Cândido. Eis porque proponho, antes de tudo, suspender temporariamente o primado do contexto; ele nos dá uma segurança excessiva e corremos o risco de parar de perguntar pelo que diz, no sentido amplo, o texto — até mesmo, quem sabe, para os que participam de seu contexto imediato de influência. A descontextualização é uma etapa imprescindível para que esses cantos adquiram o estatuto de literatura, o que implica re-contextualizar essa mitopoética, transferindo-a para o lugar onde acredito que deveria ter estado sempre: o repertório dos textos poético-religiosos da humanidade. Alio-me, nesse sentido, a vários projetos teóricos de simbologia e mística comparada, como os de Vittorino Vezani (1955), F. C. Happold (1970), Mircea Eliade (1967), Ion Couliano (1991), Geoffrey Parrinder (1996), Louis Gardet e Olivier Lacombe (1981), Robert Torrance (1994); e sobretudo com as de Gilbert Durand (1969 e 1979), Marian Berlewi (1977), Michel de Certeau (1992) e Michael Sells (1994), com os quais meu trabalho possui maior parentesco. Entre nós, somo-me também ao tipo de análise que Rita Segato, em seu estudo comparativo do politeísmo afro-brasileiro com a tradição arquetipal ocidental, chamou de "exegese recíproca" (Segato 1995a). Há uma visada radicalmente democrática nesse tipo de hermenêutica, pois a colocação em contigüidade de duas tradições místicas

e textuais distintas, uma com o prestígio civilizatório a ela já atribuída por sua vinculação à tradição clássica, e a outra popular, permite refazer a hierarquia vigente de prestígio e abrir espaço para uma atitude deveras plural em relação às tradições religiosas da humanidade. Ofereço a seguir, então, apenas uma pequena seleção de exemplos inspiradores que iniciam esse programa de estudo no qual me acho atualmente empenhado.

Textos místicos afro-brasileiros

Canto de Caboclo Tupinambá para Santo Juremeiro

Três Pedras, três pedras
dentro dessa aldeia
Uma maior, outra menor
a mais pequena é que nos alumeia.

Esse canto faz parte da coleção de gravações feita por Melville Herskovits na Bahia em 1941 e publicadas em disco (Frances Heskovits e Melville Herskovits 1947). Cantei-o em 1977, em São Luís, para um filho-de-santo que morava em Belém e este o reconheceu, confirmando que ele é conhecido nos terreiros de pajelança do Pará.

Além do lirismo das imagens, o texto alude diretamente a um plano místico de entendimento do cosmos e da alma individual. Há, primeiramente, alusão a uma tríade, que por si só nos abriria um vasto campo de investigação de simbologia comparada. Pode-se lembrar aqui, por exemplo, a idéia da "grande tríade" trabalhada intensamente por René Guénon (1983).

O poder do menor, do mínimo, sobre o maior, é um tema caro a muitas tradições místicas. Uma primeira ressonância simbólica poderia ser encontrada no Evangelho de São Marcos, onde o reino de Deus é comparado a um grão de mostarda: "quando semeado é a menor de todas as sementes sobre a terra; mas, uma vez semeada, cresce e se torna maior do que todas as hortaliças, e deita grande ramos a ponto de as aves do céu poderem aninhar-se à sua sombra" (Mc 4:31-32). Idêntico simbolismo podemos encontrar no *Chandogya Upanishad*, Cap. 3.14.2-3, ao descrever a alma individual (*atman*) que é a mesma Alma do Universo (*Brahman*): "Esta minha alma (*atma*) que jaz no fundo do meu coração é menor que um grão de arroz ou de cevada, menor que um grão de mostarda, menor ainda que um grão de painço ou que a semente contida num grão de painço; mas é maior que a terra, maior que a região entre a terra e o céu, maior que o céu, maior ainda que todos esses mundos juntos".

Essa pedra mínima que ilumina pode parecer-se à pedra filosofal dos alquimistas e até mesmo ao centro incontaminado da alma, a "Fünkelein", ou

luz interna da alma de que fala Meister Eckhart (como no Sermão *Intravit Iesus in quoddam castellum*, No. 24 da seleção feita por Robert Blakney (Meister Eckhart 1977)). Outras referências da mística cristã a essa pedra que brilha podem ser encontradas na prolífica obra de Jacob Boehme, místico alemão do séc. XVII. No seu tratado *Da Encarnação de Cristo*, compara o homem terrestre com o seixo rolado: "Na pedra grosseira e opaca que gira sobre o solo se encontra frequentemente o melhor ouro; aí podemos ver como o ouro brilha na pedra, que é inerte e não sabe que abriga um ouro tão nobre" (1976:152).

Os leitores mais familiarizados com a tradição mitológica hindu poderão associar essa pedrinha diminuta com o *Hiranya garbha*, o embrião de ouro ou útero dourado, imagem do corpo divino instalado no íntimo do coração, espécie de ilha resguardada onde o par mítico Shiva-Parvati copulam eternamente. No mito da Dança de Shiva no Céu, os *yogis* assim se dirigem a Shiva: "Tu és o átomo, menor que o menor e maior que o maior. *Hiranyagarbha*, o embrião de ouro, que é o centro interno do mundo, nasceu de ti" (Dimmit e Buitenen 1978:202). Outra analogia igualmente possível seria com o *Bindu*, ponto divino, semente de consciência e ipseidade, um dos símbolos básicos da tradição do Tantra budista. E há ainda um lema alquímico clássico que diz o mesmo: *ex infimo totus* — literalmente: do pequeno tudo sai; é o mais ínfimo que captura o imenso.

Já a "aldeia" remete-nos a um dos principais modelos dessa tradição espiritual: o modelo da fortaleza (ou da cidade, do terreiro), do espaço cercado, que parece referir-se tanto a um centro sagrado exterior, projetado no universo físico, como a um centro interno, a um espaço que a pessoa vai construindo na medida em que pratica a incorporação e a relação dialógica, existencial, com as entidades. Nesse sentido, essa aldeia da jurema pode sugerir o mesmo espaço interno trabalhado pelo grande místico renano: há três pedras em nossa alma-aldeia, diz-nos o juremeiro; e é a parcela menor dessa trindade que nos ilumina. Segundo Ilse M. de Brugger, nos comentários à sua tradução espanhola dos Sermões de Meister Eckhart, esse pequeno castelo também pode ser entendido como "pequena aldeia" da alma (Meister Eckhart 1983:281).

A imagem central é apresentada em forma de paradoxo: a pedra é opaca e passa a ser justamente aquilo que alumia. A pedra que brilha ("alumeia") é também o título de uma das obras principais de um dos grandes místicos cristãos, o flamenco Jan van Ruysbroek, que viveu no séc. XIV: *Van den blinckenden Steen* (Da Pedra Brilhante). Ruysbroek interpreta a pedra branca do Apocalipse de São João (2:17) como uma pedrinha que brilha. Há que observar ainda que é bastante comum o **culto** às pedras, mas sempre adjetivadas ou personalizadas. Como veremos a seguir, é mais frequente que se fale da Pedra Rainha, da Pedra do Reino, da Cidade das Pedrinhas, etc. O canto à pedra em si, porém, como neste caso, é mais raro.

Canto do Caboclo Pedra Preta

Pedrinha miudinha
de Aruanda ê
lajeiro tão grande
tão longe de Aruanda ê

Pedrinha bonitinha
de Aruanda ê
lajeiro tão grande
tão grande de Aruanda ê

A primeira variante desse canto foi gravada por mim numa sessão de jurema no Recife. A segunda variante foi difundida nacionalmente por Joãozinho da Goméia num disco denominado *Rei do Candomblé*. O Caboclo Pedra Preta era uma das entidades mais famosas de Joãozinho. Contudo, na mesa de jurema do Recife o texto apresentou uma alteração fundamental em uma palavra. Ao dizer "longe" em vez de "grande", a imagem do *multum in parvo*, do poder do pequeno, semelhante ao do canto anterior, ficou ainda mais consolidada: enquanto o grande penhasco, que se destaca na paisagem, distancia-se do reino mítico da Aruanda, a pedrinha é o lajeiro em que posso me apoiar (a rocha do Salmo 18). Certamente a pedrinha é algo oculto, de uma ordem de grandeza análoga à da pedra "mais pequena" de que falávamos acima. E não devemos esquecer o próprio nome do caboclo a quem o canto é dedicado: Pedra Preta.

Mesmo conservando a versão de Joãozinho da Goméia, a idéia de uma transformação mística não se desfaz de todo, pois ele estaria afirmando que, no reino de Aruanda, as pedrinhas miudinhas são de fato grandes lajeiros. Em toda a região central do culto da jurema existem muitas pedras grandes que são objeto de culto dos juremeiros. No livro de Gonçalves Fernandes (1938), *O Folclore Mágico do Nordeste*, há fotos de duas pedras sagradas na Paraíba, uma em Alagoinha e outra na Serra do Fagundes, em Campina Grande; são ambos locais de peregrinação e devoção, que o autor chama de "pedras-fetiche". As pedrinhas suscitam a possibilidade mágica de um dia voltar ao reino encantado, aos lajeiros.

No caso dos cultos afro-brasileiros tradicionais, que preservam com tenacidade a raiz simbólica africana (como o candomblé, o xangô e o batuque), a linguagem para se referir a esses espaços míticos é mais indireta e muito menos formalizada. O mundo do *orun*, da África, de onde vêm os orixás, é mencionado apenas nos rituais e mesmo nesse contexto há uma inibição formal, em termos de clareza de expressão, proporcionada pelo uso restrito da língua portuguesa. Ainda mais difícil se torna dizê-lo nos cânticos, pois estes são cantados em

iorubá, idioma que não é mais falado pela comunidade afro-brasileira. Em contraparte, o reino da Aruanda é uma imagem explícita de um espaço mítico, de uma África celeste, ao mesmo tempo individual e coletiva, subjetiva e objetiva, com que os adeptos se propõem entrar em contato. Paralelo, assim, ao modelo da cidade fortificada, surge um outro modelo igualmente muito desenvolvido nessa tradição: **o modelo da transformação.** É o contato com o reino encantado da Aruanda que permite esse prodígio, da pedrinha virar lajeiro.

Essa pedrinha-lajeiro-de-Aruanda é claramente uma *imago mundi*, equivalente, por exemplo, a outra pedra muito cara aos estudiosos da cultura grega antiga: o *omphalos*, a pedra do oráculo de Apolo em Delfos, que a Pítia tocava e que funcionava como um umbigo do mundo (o *axis mundi* na terminologia já tão difundida por Mircea Eliade). Essa associação simbólica pode crescer para incluir também, pelo lado do lajeiro de Aruanda, outros centros do mundo conhecidos dos estudiosos de mitologia e religiões comparadas: o monte Meru da mitologia hindu; o Montsalvat, da lenda medieval do Santo Graal; o monte Qaf da mitologia persa clássica; e mesmo o bétilo — Beth-El, ou casa de Deus, pedra em que Jacó apoiou sua cabeça para dormir e sonhar com a escada por onde subiam e desciam os anjos (Gn 28:11-12).

Enquanto pedrinha, pode ser assimilada ainda à própria pedra do Graal, o *lapsit exillis* que aparece no *Parzival* de Wolfram von Eschenbach (1980); e se nos atemos ao seu brilho, podemos associá-lo também ao simbolismo da *Étoille Internelle,* analisada por L. Charbonneau-Lassay. Da pedra do exílio do Graal passamos à pedra filosofal (*lapis philosophorum*) dos alquimistas. O tratado *Summum Bonum*, do alquimista rosacruz Joachim Frizius, condensa os simbolismos tradicionais e cristãos da pedra filosofal: "Esta pedra é Cristo que se tornou nossa pedra angular... Eis a razão pela qual a pedra Aben aparece em forma dupla, isto é, na macrocósmica e na microcósmica".

Na mesma linha do canto anterior está o seguinte, dedicado à Mestra Laurinda, que gravei numa mesa de jurema em Recife:

Sou eu a Mestra Laurinda
Da Cidade das Pedrinhas
Já fui moça e já sou velha
Vou cumprindo minha sina.

Este canto corrobora a existência da Cidade das Pedrinhas, outro poético espaço sagrado similar à Cidade da Jurema, espécie de Jerusalém Celeste que permitiu à Mestra de nome Laurinda o crescimento de seu propósito vital e divino: chegar à velhice plena e poder apresentar-se, portanto, como guia de poderes e protetora dos adeptos da jurema.

Canto de Maria Gola

Meu coração é de ouro
meu pensamento é de prata
minha vontade é de chumbo
onde ela cai deixa marca

Meu coração é de ouro
meu pensamento é de prata
minha bala é de chumbo
onde ela cai ela mata

Canto gravado em dois rituais de mesa de jurema no Recife, uma delas celebrada num dos terreiros mais antigos da cidade. Uma adepta do culto disse-me tratar-se de um ponto pertencente a uma mestra da macumba carioca. A gradação de qualidades é aqui descrita de um modo sofisticado, seguindo à risca a simbologia alquímica e a simbologia do mito hesiódico e ovidiano das quatro raças e idades. Lembra igualmente o famoso sonho de Nabucodonosor (Dn 2:32): "A cabeça era de ouro, o peito e os braços de prata, o ventre e os quadris de bronze; as pernas de ferro, os pés em parte de ferro, em parte de barro."

Esta mesma simbólica está reproduzida num texto persa do século XIV, o clássico sufi *Os Santos dos Derviches Girantes* de Aflâki, que narra a biografia espiritual do grande mestre sufi Djelal ud-Din Rumi, fundador da ordem dos derviches girantes e dos demais membros de sua escola. Há ali referência a um sonho do sultão de Konya, Ala-ud-Din Kaykobad: "Vejo em sonho que minha cabeça é de ouro, que meu peito é de prata pura e que o resto de meu corpo, a partir do umbigo, é de bronze, minhas duas coxas e meus dois pés de estanho" (Aflâki 1978)

Não sei até que ponto a história sufi, datada da Idade Média, foi uma apropriação islâmica de uma história bíblica. Em todo caso, o ponto de jurema inverteu uma parte importante da associação simbólica expressa tanto pelo rei babilônio quanto pelo sultão turco, colocando o peito (lugar do coração) de ouro, enquanto a cabeça (o lugar do pensamento) virou prata. Claro que essa mudança pode ser entendida pelo fato de que as interpretações de Daniel e Baha ud-Din Valad estabeleciam uma relação entre os metais e as descendências dos respectivos reis e sua simbologia mística seguia o modelo antropomórfico clássico das religiões abraâmicas, plasmado com mais inteireza textual na figura do Adam Kadmon, tal como se encontra no *Zohar*, obra maior da mística judaica. Já a tradição da jurema, pelo que eu saiba, não apresenta essa pretensão totalizadora e antropomorfizante das cosmogonias antigas e relaciona os metais

diretamente com as funções espirituais do ser humano, tal como aparecem estruturadas nessa tradição simbólica. As referências a Aflâki e ao *Zohar* são obviamente remotas e muito pouco conhecidas. Quanto à referência ao texto bíblico, há uma possibilidade maior de que alguns adeptos hajam tido acesso a ela para compor essa canção.

Canto de expressão de poder, coloca o coração (o sentimento, o afeto e, por derivação, a própria entrega à entidade, que é realmente muito intensa nessa tradição religiosa) como a mais desenvolvida das funções. Já a vontade é como uma bala, mais densa, mais terrenal e mais letal que o resto. Pesada como o chumbo e distante do coração (pois tem o pensamento para mediar os dois), a vontade, nessa visão, concorda com a concepção ocidental moderna, de afirmação do ego. Note-se que essa oportunidade de fortalecer o eu, fragilizado por uma vida social atribulada, é um dos temas mais presentes na literatura sociológica e antropológica sobre os cultos afro-brasileiros. O que esse texto faz, então, é expandir enormemente essa verdade sociológica já inteiramente assimilada e difundida em inúmeros estudos sobre os cultos.

O cântico que seguiu imediatamente ao de Maria Gola é igualmente interessante:

O Rosário de Maria
São balas de artilharia
Quem combate os inimigos
Credo em cruz Ave Maria.

Uma idéia certamente rara aparece nesse canto de força: transformar as contas do rosário da Virgem em balas de artilharia. Maria, que não possui um lugar definido no mundo do xangô enquanto tal, passa a ser incorporada no mundo da jurema. Essa imagem é original, pois é comum que Maria seja associada a um escudo de proteção (uma utilização defensiva, ou "pacifista", digamos, da Virgem) e não a uma arma de combate. Aqui, a reza é também uma arma; espiritualidade e guerra estão unidas, pois a reza é uma forma de resistência. Que a doutrina do espírito nem sempre é pacífica foi expressa pelo próprio Jesus Cristo quando advertiu: "não vim trazer paz, mas espada" (Mt 10:34).

Canto de Caboclo Cirilo

A mata virgem balanceou
Cidade do Juremá
Caboclo Cirilo abaixou no reino
Saravou seu filho
encruzou gongá.

Belíssimo ponto de umbanda cantado pelo pescador e artesão de Cabo Frio Antonio de Gastão, gravado porRicardo Gomes de Lima em 1987. O texto é paradigmático do modelo de construção do cercado simbólico típico da jurema e da macumba (o "estado", equivalente ao castelo da alma da mística medieval mencionado acima). Aqui se descreve uma relação de sincronicidade: o caboclo baixa no terreiro, aparece para todos, fisicamente, com o corpo do cavalo; ao mesmo tempo, ele baixa no indivíduo, tomando posse, ainda que parcialmente, de sua consciência e nesse sentido se pode conceber sua cabeça como um símile da mata virgem, como a cidade do Juremá, o reino encantado dos caboclos, ou como o gongá (templo, espaço sagrado da terra).

O texto expressa assim essa passagem do domínio celeste para o terrestre: Caboclo Cirilo saiu do domínio distante em que se encontrava e, ao descer, fecundou o espaço antes profano do terreiro, tornando-o co-extensivo ao da mata virgem, isto é, transformando-o num gongá.

Do ponto de vista musical, essa melodia é perfeitamente icônica. Os dois primeiros versos descansam na tônica e na terceira da escala maior em que é construída a canção, numa tessitura grave. Quando inicia o terceiro verso modula-se para a sub-dominante e após a palavra "abaixou", que possui a nota mais alta de todas, a melodia vai caindo ou "abaixando" por graus contíguos, reproduzindo iconicamente o processo que se descreve no texto: o Caboclo Cirilo vem do alto, do reino do juremá, chega ao nível humano, dos seus filhos e finalmente baixa ao nível da terra, do gongá.

Retomando o que disse no início deste texto, penso que a comparação mais própria para Roger Bastide deveria ter sido feita entre as moradas de Santa Teresa e essa Cidade do Juremá. Afinal, é o símile da cidade com o castelo interior que está presente nesses dois textos espirituais, e ele não está no candomblé. Haveria inclusive que procurar saber de onde surgiu essa idéia da cidade, ou do estado. E há uma certa linha da umbanda que dá continuidade a esse simbolismo. Além disso, a jurema se pareceria mais com a mística letrada de Santa Teresa do que o candomblé também porque exercita a atividade mística de ver, individualizadamente, os seres celestiais ou angelicais — e não somente pela prática do sair de si, do transe, predominante no candomblé.

Essa passagem de um plano a outro é experimentada como uma comoção, um estremecimento, uma revolução na disposição aparente das coisas; enfim, a presença súbita da entidade para todos, no terreiro, é equivalente à possessão, ao transe, visto do ponto de vista da consciência individual. Há um outro ponto de macumba muito similar a esse e que ajuda a esclarecer essa dimensão:

Canto de Caboclo Rompe Mato na Linha de Oxóci

Na mata da jurema

houve um tiroteio
até sua cabana ela abandonou
Ô juremeiro, ô juremá
Seu Rompe Mato me mandou chamar

Ponto gravado por Édison Carneiro no Terreiro de Maria Conga, no Rio de Janeiro, em 1963. Podemos associar o tiroteio deste canto com os relâmpagos na mata virgem do anterior. Seu Rompe Mato se impõe aqui ao chefe e à comunidade de modo análogo a como Caboclo Cirilo se impõe a seus filhos.

Esse tipo de texto permite que se altere a visão corrente entre os estudiosos, de que o mundo do candomblé, do xangô, mais "africano", admite expressão de profundidades espirituais inalcançáveis pela umbanda, entendida em geral como uma versão mais diluída do modelo tradicional de religião afro-brasileira. Talvez seja mais verdadeiro compreender que se trata de estilos diferentes, com seus recursos e potenciais de simbolização próprios. No caso presente, é justamente nos textos em português que se encontra um modo bem mais efetivo e acessível de descrever o espaço incontaminado, o reino sagrado, a fonte original, plena de significado, de onde emana o poder das entidades protetoras dos adeptos.

Ponto de Xangô

A porta do céu abriu
Pai Xangô abençoe este sítio
Pai Xangô abençoe este gongá
Subi a serra acompanhando o pai Xangô
No lugar aonde passa
Corre água e nasce flor

Ponto cantado por Clementina de Jesus. Também altamente lírico, ele dá continuidade a uma estética de expressão do sentimento religioso afro-brasileiro que é comum ao catolicismo. Ele quer dizer, em outros termos, que o sentimento religioso afro-brasileiro assimilou o sentimento cristão e que este passou a ocupar, concretamente, uma parcela de seu repertório expressivo. Obviamente, a espiritualidade cristã não tolera outros aspectos do universo afro-brasileiro, tais como as atitudes de exus e pomba giras. Pelo contrário, Pai Xangô é aqui uma figura facilmente assimilável ao Cristo, a São José, ou a Deus Pai. Seu correlato cristão poderia estar no famoso Salmo 23: "O Senhor é o meu pastor: nada me faltará". Musicalmente, esse tipo de melodia parece-se muito com as melodias dos hinos religiosos cristãos. O texto aponta assim para uma outra dimensão, mais abstrata, do fenômeno do sincretismo, pelo que sei até aqui inexplorada

entre nossos estudiosos: o sincretismo nos cânticos e já não apenas nas imagens.

Canto de Preto Velho

Meu pilão tem duas bocas
trabalha pelos dois lados
na hora do aperreio
valei-me, pilão deitado

Canto gravado por Rita Segato e por mim no terreiro de Mário Miranda, em Casa Amarela, no Recife, em 1976. Texto poderosíssimo, condensa vários planos de experiência numa linguagem metafórica que capitaliza ao máximo o poder da ambiguidade. Antes de discutir as duas bocas do pilão, há que lembrar da existência de dois pilões: existe o pilão grande, ou de tamanho normal, utensílio doméstico que evoca a cozinha da casa do amo onde o Preto Velho e a Preta Velha desempenhavam (historica e miticamente) suas tarefas domésticas. Esse pilão é também associado simbolicamente a Xangô. E há ainda o pilãozinho manual, artefato utilizado exclusivamente no contexto ritual afro-brasileiro para pilar as ervas e outros ingredientes naturais com que se preparam banhos e vários tipos de despachos e poções mágicas. Na qualidade de canto sagrado, portanto, esse texto evoca de entrada o dualismo e a ambivalência do poder divino. O pilãozinho pode trabalhar tanto para o bem (para a proteção do cliente) como para o mal (para causar dano ao inimigo). Na medida, porém, em que o canto fecha com a idéia do pilão deitado, pode indicar a volta à unidade e ao equilíbrio estável; como se dissesse: por necessidade sou ambíguo, mas essencialmente sou uno.

Ainda dentro desse plano mais abertamente espiritual, o texto mostra o lado mais aguerrido, desafiante do arquétipo do Preto Velho, geralmente tido como exemplo da passividade e da resistência pacífica. Além disso, é paradigmático de uma série de conteúdos da psicologia social brasileira, no momento em que a linguagem de poder se desloca do plano espiritual para o mundo das relações sociais e raciais de discriminação: o sujeito poético está preparado para o que der e vier e tanto se dispõe para o bem, para o convívio pacífico, como para o conflito aberto, para o enfrentamento, caso se veja desafiado, pressionado, discriminado ou encurralado.

Ampliando seu quadro polissêmico, é possível identificar uma alusão sexual bastante evidente no texto, que sugere um modo de viver aberto tanto à heterossexualidade quanto à homossexualidade. Instado o sujeito poético a posicionar-se no campo das identidades sexuais, opta por um distanciamento estratégico, por uma neutralidade, uma imparcialidade onde não há lugar para a omissão: na hora do aperreio (do "arrepio", da excitação, isto é, da "neces-

sidade" sexual), é capaz de funcionar como passivo e como ativo. Admitindo ser a heterossexualidade o seu lado aparente, convencional, avisa que conta com Pilão Deitado para fazer frente ao aperreio, assumindo a inversão. Essa dimensão de significado é coerente com a notória abertura dos cultos à bissexualidade e ao trânsito sexual em geral.

Contudo, este texto reflete também outro aspecto da espiritualidade afro-brasileira: o da integração do bem e do mal. O ser que se constrói com essa visão de mundo não é um ser exclusivamente bom no sentido cristão do termo; além disso, do ponto de vista da educação da alma, a ambiguidade é ainda mais extrema, pois alude a um distanciamento das qualidades opostas da psique individual e também a uma atitude "guerreira", dinâmica, da alma, em tudo distante do "dejamiento" de Miguel de Molinos e dos outros alumbrados espanhóis, influenciados pelos *xadilis* de Ibn Abbad de Ronda, ou do "desinteresse", ou "desprendimento" (a famosa *Abgescheidenheit*, ou *Gelassenheit*) de Meister Eckhart.

Na mesma medida em que esse texto se distancia dos valores cristãos, também a melodia é mais distante do padrão melódico convencionalmente tonal com que se constrói a maioria dos cantos cristãos.

Canto de mesa de jurema

Vamo-nos embora
para a nossa aldeia
levantá os caboclo guerreiro
para a juremeira

Bebe, bebe vinho
em qualquer lugar
levantá os caboclo guerreiro
para o Juremá

No jardim das flores
onde os caboclo mora
levantá os caboclo guerreiro
vamo-nos embora

Este canto, para fechar um ritual de mesa ("levantar o estado" é a expressão local) numa sessão de jurema do Recife, ainda extremamente fiel ao mundo do catimbó dos anos trinta descrito por Câmara Cascudo, menciona o paraíso da juremeira e do Juremá. Destaque especial merece, porém, a imagem do jardim das flores, outro símbolo do centro do mundo bastante difundido em muitas

tradições religiosas. Podemos lembrar aqui, dado o caráter pacífico e benigno da imagem da aldeia da juremeira, a descrição do *Tyr na N'Og*, a Terra da Eterna Juventude, ou a Planície Amena, da mitologia irlandesa clássica. Parece tautológico, se não pueril, a princípio, falar de um jardim de flores, quando a idéia da flor parece já contida na idéia de jardim; contudo, há que lembrar que existem jardins de pura folhagem e ainda que a maioria dos jardins exibe uma mistura de folhas e flores. Um jardim exclusivamente de flores não é pois um pleonasmo; pelo contrário, é algo difícil de conseguir, justamente porque as flores são mais facilmente perecíveis. À semelhança do jardim do paraíso, portanto, essa imagem passa a idéia de um instante de eternidade. É justamente na boca do sertão, espaço da aridez e dureza, que o caboclo (humano, mítico, divino) constrói um oásis espiritual. O vinho que aqui se bebe, o vinho da jurema, é da mesma família do vinho celebrado por Omar Khayyam no seu famoso *Rubayat*: o vinho do êxtase místico.

Canto de pajelança

A rã preta é dourada
mas eu moro é no balseiro
do olho d'água

Canto para caboclo cultuado em uma cerimônia de cura num terreiro de mina chamado Casa de Fanti Ashanti, em São Luís, gravado por Rita Segato e por mim em 1977. Segundo o pai-de-santo Euclides Ferreira, aqui se celebra o espírito de uma rã, a qual assumiu o estatuto sobrenatural de um encantado, o que aponta para a influência, no tambor de mina, da pajelança indígena do Norte do país, tradição espiritual de tipo xamânico. Trata-se do texto mais extraordinário, entre as centenas de cantos que conheço de toda a tradição afro-brasileira. A idéia, de uma complexidade desafiadora, é construída sobre antíteses que obedecem a uma estrutura simbólica perfeita, se vista à luz da mística universal ou da Alquimia. A rã preta (o inferior) é a mesma superior (a rã dourada); e eu moro num balseiro (mangue) que é puro, de água cristalina (o olho d'água). Dito em terminologia alquímica clássica, a rã preta é a *opus nigrum*, a matéria imperfeita, degradada, que é submetida à putrefação; e a rã dourada é a *rubedo*, a obra em vemelho, ou carmesim dourado, que é o ouro resultante do final do processo. Assim, a mesma *prima materia*, bruta e densa (a rã preta), é o mesmo *lapis philosophorum*, rã dourada, realização final da obra de transmutação. No emblema V do clássico tratado *Atalanta Fugiens* (Atalanta Fugitiva), de Michael Maier, de 1612, a rã preta é levada ao seio de uma mulher para que dele retire, numa operação simbolicamente análoga à aqui descrita, o puro leite branco (Maier 1970).

A mente analítica teria separado os dois processos: a rã preta mora no balseiro e a rã dourada mora no olho d'água. O autor, porém, imbricou, via paradoxo, essas disposições clássicas, propondo uma integração que lembra a figura do Tao, onde o branco se imiscui no negro e o negro se imiscui no branco, fundindo definitivamente suas essências originais. Esse balseiro que é do olho d'água lembra ainda a relação entre o lodo e o lótus, tão central na mística budista: quanto mais lama, maior o lótus em que nascerá o Buda.

Canto de cura para o Caboclo João Navalheiro

Sou João, sou João eu sou Guerreiro
Sou João, sou João eu sou Guerreiro
Sete Estrelas de navalha, aê João
Sou um Cristo navalheiro

Canto gravado na mesma ocasião que o anterior, oferece uma esplêndida oportunidade de se exercitar uma leitura musical do texto de uma canção. O primeiro verso é indiscutivelmente o que se destaca, rítmica e melodicamente, e seu valor semântico cresce ainda mais com a repetição integral da frase. O segundo verso mantém uma energia mais ou menos constante, incluindo ainda uma repetição do nome João, que passa a ser central em todo o texto. Já o terceiro verso, ao ser de arremate, num movimento melódico descendente, é cantado com energia de repouso, com dinâmica bem mais fraca e terminando com a nota mais grave de toda a melodia. Dessa forma, o sujeito poético suaviza o escândalo potencial trazido pelo epíteto de navalheiro a um Príncipe, entidade que pertence ao espectro mais nobre e "gentil" do panteão da encantaria do tambor de mina maranhense..

Numa leitura ainda mais detalhada, seria possível considerar esse texto seccionado semanticamente em dois sub-textos. A mensagem aberta, de declaração de força, estaria concentrada nos dois primeiros versos, que passariam uma idéia acabada: sou João Guerreiro, entidade que faz uso de serras e navalhas. O terceiro verso poderia então aparecer entre parênteses, como se o sujeito fizesse um comentário oblíquo, ou esclarecedor, para quem o escuta. A necessidade de um terceiro é imposta também pela construção harmônica da canção: a melodia da expressão "aê João" traz a suspensão de uma dominante, pedindo portanto mais uma frase para que se realize a resolução tonal.

Outra leitura perfeitamente justa desse texto seria identificar o emprego da figura de retórica conhecida como *litótes*, ou *exadverso*. Como a define Heinrich Lausberg, trata-se de uma "ironia da dissimulação com valor perifrástico, que consiste em obter um grau superlativo pela negação do contrário" (1988: 162). Assim como a expressão "não pequeno" pode significar "muito grande", o dis-

farce melódico e energético do "Princípe navalheiro" quer indicar que se trata de um personagem deveras letal, fulminador, violento. Um certo oxímoron presente na expressão "Princípe navalheiro" é disfarçado musicalmente pelo fato das notas para os fonemas de "navalheiro" serem as de menor intensidade de toda a canção.

A poesia apresenta ainda uma gradação perfeita da hierarquia dos seres nomeados, numa espécie de cadeia de emanação neoplatônica invertida: no primeiro verso está João, nome de um homem comum, representando o plano sub-lunar; e no último, um Príncipe encantado, entidade cujo campo semântico é em geral positiva, com seu atributo de ser letal, culmina o plano extra-lunar ou celestial, que é a meta buscada por esse canto sagrado. Quando esse impulso místico ascensional parecia completado, regressa-se abruptamente à parte mais densa do plano sub-lunar, com a última palavra, "navalheiro", que é o objeto do eu elíptico do último verso transformado poeticamente em epíteto sagrado.

Canto de Pomba Gira

Essa puta é minha
e ninguém toma
quem quiser puta gostosa
vai buscar na zona.

Canto gravado por Rita Segato e por mim em Brasília, num terreiro de umbanda, em 1991. É compreensível que este texto desperte nos leitores pouco expostos a uma simbólica sagrada tão crua e direta o sentimento conhecido pelo termo Pali *samvega*, que Ananda Coomaraswami traduz pela expressão "choque estético": "*Samvega* refere-se à experiência que se pode sentir diante de uma obra de arte quando somos golpeados por ela, como um cavalo pode ser golpeado com um chicote" (Coomaraswami 1977:182). Uma vez recobrados desse golpe inicial do *samvega*, o texto nos convida a meditar sobre a simbólica da zona de meretrício e da prostituta. Para mim, uma de suas perplexidades está em que, em princípio, a prostituta pertence a todos; por que o sujeito pretende apossar-se dela sozinho? Na zona estão inúmeras mulheres; quem sabe procurar, terminará por encontrar a **sua** "puta gostosa" lá. O texto, além de elogiar a Pomba Gira, ressalta-lhe os atributos de gostosa possivelmente assinalando a necessidade de individuação, de encontro com o desejo pessoal.

Enquanto achamos que a pessoa não desenvolveu a capacidade de sintonia, para individuar-se, pode-se dizer que a puta é de todos; no momento em que se deu esse reconhecimento, a puta passa a ter dono. A puta apresenta a estrutura de uma imagem arquetipal, ocupando o lugar do princípio geral de identificação. A zona, então, torna-se um espaço parecido com o reino das mães do *Fausto* de Goethe, lugar onde habitam todos os arquétipos em estado de

potencial. Lugar da pluralidade, do trânsito, da miragem provocada pela sedução, e também lugar do abandono, da servidão e do desafio para o encontro verdadeiro. Lugar de *maya*, do véu da ilusão e ao mesmo tempo da possibilidade de superação da ilusão. Quem pode dizer: "essa puta é minha e ninguém toma" é porque se achou, encontrou-se em algum nível; foi capaz de transformar a zona num lugar de individuação. Todos os homens e todas as mulheres possuem uma pomba gira — no caso, o sujeito poético (obviamente, independente do seu sexo biológico ou da sua orientação sexual) encontrou a sua.

O autor parece dizer que encontrou a Pomba Gira na zona. Uma palavra-chave do texto é a palavra "buscar". Seguindo a linha interpretativa proposta, podemos afirmar que não se encontra puta gostosa de graça, nem se pede a dos outros. Aceitar a puta é aceitar plenamente a dimensão interna, a verdade do si mesmo, e isso é tarefa de cada um, onde nenhuma ajuda externa vale. Em suma, a possessividade da prostituta de que se fala não é da ordem da sexualidade concreta, mas uma alegoria — extremamente original e a mais ousada, sem dúvida, de quantas já recolhi nas inúmeras tradições religiosas que pesquisei — do centramento psíquico, da certeza advinda de uma experiência espiritual transformadora.

Este texto é também uma rara celebração do prazer — num mundo onde não há repressão, a "puta gostosa" é algo positivo, desejável, isento de qualquer noção de pecado ou vergonha. Uma utopia do prazer é aqui delineada e a zona passa a cumprir um papel simbólico equivalente ao da cidade das pedrinhas, do jardim das flores, do *Tyr na N'Og* irlandês.

Dada a milenar repressão das imagens sexuais nas tradições monoteistas (quer seja no cristianismo, no judaismo ou no islamismo), foi previsivelmente nas tradições orientais que pude encontrar poemas místicos de algum modo equivalentes à linguagem sexual explícita desse canto de pomba gira. Darei dois exemplos da fase clássica do budismo lamaísta. O primeiro é um poema de Drukpa Kunley, grande *yogi* tântrico tibetano do século XVI, tido na história como um místico louco e libertino. Eis a oração que ensinou a um velho solitário para que se livrasse da roda do *samsara* (o círculo das encarnações):

> Refugio-me no pênis flácido do velho,
> ressecado pela raiz, abatido como uma árvore morta.
> Refugio-me na vagina flácida da velha,
> desmoronada, impenetrável, murcha como uma esponja.
> Refugio-me no bastão viril do jovem tigre,
> orgulhosamente ereto, indiferente à morte.
> Refugio-me no lótus das jovens,
> fazendo-as gozar com ondas de felicidade,
> libertando-as da inibição e da vergonha.

Outro poema compatível com esse imaginário da zona de meretrício como metáfora espiritual é o seguinte, do famoso e polêmico Sexto Dalai Lama, o monge Lobsang Tsang Gyatso, que reinou no Tibete nos últimos anos do século XVII. Lobsang deixou inúmeros poemas sobre suas experiências de buscas amorosas nos bordéis de Lhasa, entre eles o seguinte, que menciona o quarteirão Litang:

Empresta-me tuas asas,
pássaro branco,
não irei longe.
Darei uma volta pelas ruas do prazer
e logo hei de regressar.

Os textos acima exemplificam perfeitamente a especificidade dos cultos tidos como mais sincréticos, como é o caso da umbanda, da macumba, da jurema, do catimbó. Na umbanda, por exemplo, muitos textos apresentam essa transposição de domínio, do prosaico para o sublimado, do profano para o sagrado; todos os valores terrenais são trocados e a verossimilhança com a vida cotidiana e sua moral reguladora dos comportamentos sociais e morais acaba tornando-se uma barreira para disfarçar, ou mesmo ocultar, o significado místico, ou esotérico, dos cantos. O seguinte canto de Ogum, por exemplo, lança mão dos valores morais profanos tido como positivos para celebrar sua hierofania:

Ogum não devia beber
Ogum não devia fumar
E na fumaça ele é a nuvem santa
E na cerveja é espuma do mar

Ponto recolhido por mim no Recife, numa festa de jurema num terreiro de nação Xambá. Há um fundo profano, de valor ambíguo, sedutor aos olhos dos que se pautam pela etiqueta social promovida pela publicidade internacional e condenável pelo Ministério da Saúde, que adverte que fumar faz mal ao corpo; e há um outro fumo, sagrado, que nos liga à pajelança indígena, uma das grandes matrizes simbólicas desse imaginário. Idêntica dualidade nos é colocada em relação à cerveja: álcool profano, por um lado cheio de *glamour* e de promessas de momentos felizes com os amigos e por outro lado responsável pelo declínio físico, moral e profissional de milhares de pessoas; e imagem estetizada da espuma do mar, símbolo poético do umbral entre os estados do ser e da conexão com os espaços extra-lunares.

Muitas das entidades ditas de esquerda apresentam o lado destrutivo, mortífero, de quem rompe com todas as ligaduras, altera a ordem prevista do

signo das coisas, transformando o bom em ruim e o ruim em bom, desfazendo assim os liames do circuito estabelecido e em geral enrijecido das coisas. Esse lado de destruidor dos laços convencionais está bem expresso no seguinte ponto de Mestre Zé Pelintra:

> Matei pai, matei mãe
> matei padrinho e madrinha
> matei um aleijado
> e mais um cego no caminho.

Uma conexão possível seria com o Evangelho segundo Mateus, em que Jesus anuncia: "não vim trazer paz, mas espada; vim causar divisão entre o homem e seu pai, entre a filha e sua mãe e entre a nora e sua sogra" (Mt 10:34-35).

Há paralelos possíveis também dessa simbologia com a da deusa hindu Kali, a devoradora. Eis um pedaço de um hino a Kali, traduzido para o inglês pelo grande estudioso do tantrismo, Sir Arthur Avalon:

> Auspiciosa Kali do cabelo desgrenhado,
> os cantos de tua boca derramam torrentes de sangue.
> Os que recitam teu canto detróem seus inimigos
> e submetem os três mundos aos seus desejos.

Eis ainda o Verso 3 de uma outra oração a Kali, também traduzida por Sir Arthur Avalon (Avalon 1953:50):

> Ela, que tudo vê,
> que é pintada com os cadáveres de duas crianças
> penduradas como brincos de suas orelhas.
> De enormes dentes, uma grande língua vermelha de sangue balançando
> e uma taça de crânio humano na mão.

Nesses últimos exemplos, mais uma vez, trata-se obviamente de um sacrifício alegórico, pura metáfora, longe de qualquer realidade imediata; um sacrifício, enfim, que fala de um poder e uma ordem claramente sobrenaturais, tão arbitrários em sua autonomia que são facilmente capazes de transcender as dualidades colocadas pela ordem humana.

Finalmente, um exemplo de um dos simbolismos mais difundidos e controvertidos de Exu: o seu lado maléfico, não integrado à harmonia cósmica, expresso poeticamente pelos cantos que descrevem os reinos da jurema.

Canto de Exu

Exu que tem duas cabeças
ele faz sua gira onde quer
mas uma é Satanás do Inferno
e outra é de Jesus Nazaré
mas uma é Satanás do Inferno
e outra Tranca Rua de Fé
mas uma é Satanás do Inferno
e outra é a Pomba Gira de Fé
mas uma é Satanás do Inferno
e outra é Jesus lá do Céu.

Este canto desafia a maioria das interpretações vigentes das religiões afro-brasileiras, que em geral tendem a ver, nos textos onde o lado maligno das entidades é mencionado, apenas a sua capacidade de integrar princípios opostos. Semanticamente, ele pode ser apreendido como o inverso do canto da rã preta. Enquanto aquele texto aponta para uma integração de tipo taoísta das qualidades polarizadas, este enfatiza o caráter irreconciliável das paisagens do mundo a serem percorridas. Mais do que inverso, pode ser ainda assimilado como o inverso simétrico, quando nos damos conta de que Jesus de Nazaré possui um valor equivalente ao dos Exus — de Tranca Rua e da Pomba Gira. Enfim, pode-se "salvar", por assim dizer, os dois Exus (tanto o masculino como o feminino), em termos de uma integração de qualidades; porém, não há modo de salvar Satanás, que sempre há de opor-se ao princípio crístico, por mais que ele se abra para a ambiguidade e mesmo para a violência. Grande exemplo, portanto, da ambivalência divina, não da ordem da *coincidentia oppositorum*, mais do gosto de muitos analistas, porém da dualidade radical.

Considerações finais

Conforme indiquei no início, minha intenção foi simplesmente propor uma nova recepção de alguns textos religiosos afro-brasileiros que tentasse fazer justiça ao que acredito ser sua dimensão fundamental, qual seja, textos que refletem a experiência mística dos fiéis dos cultos. As associações e comparações que apontei com outras tradições espirituais letradas são apenas um esboço de um programa muito mais minucioso de mística comparada — não pretendem ser definitivas nem exaustivas e poderão eventualmente abrigar outras hermenêuticas distintas da que proponho. Enfatizo apenas que é na contraposição horizontal das experiências — ou seja, na exploração analítica das relações verticais entre

o homem e o transcendente — que os textos místicos de todas as tradições religiosas se encontram.

Como bem sugere Michel de Certeau, toda tradição mística pressupõe uma topografia própria, com suas regiões, categorias sociais, tipos de grupos, formas de trabalho (1992:21). No caso dessa mística afro-brasileira cantada em português, um ingrediente básico de seu desenvolvimento pode ter sido a ruptura de códigos que, aliada a um certo afrouxamento generalizado das ortodoxias no Brasil, permitiu a ousadia expressiva, o exercício livre da imaginação. E aqui entram também vozes muito diferenciadas, ainda que distantes da elite social que controla a auto-imagem do país; em sua maioria, os adeptos da jurema, do candomblé de caboclo, da mina, do catimbó, da pajelança e mesmo da umbanda, são pajés, mestres e pais-de-santo analfabetos ou de pouca escolaridade, pessoas que beberam quase exclusivamente das tradições orais; em menor grau, comparecem também escritores, poetas, compositores de música popular e demais membros da classe média, sobretudo suburbana, incluindo aqueles que poderiam ser rotulados de intelectuais orgânicos do movimento umbandista. De qualquer forma, é o espaço popular que conduz essa tradição de contato com o sagrado e ainda impede, por enquanto, sua domesticação ou sistematização teológica.

Assim, por trás do pequeno *corpus* acima comentado, ressoam evidentemente um sem número de influências simbólicas e mitológicas que condicionam a experiência religiosa dos adeptos e sua expressão poética: a liturgia católica, sobretudo com os códigos do chamado "catolicismo popular"; a "cultura bíblica" da raiz protestante no Brasil; tradições de uso ritual da jurema e dos torés dos grupos indígenas do Nordeste; tradições dos caboclos amazônicos, que difundem o vasto mundo da *encantaria*; várias tradições poético-musicais afro-brasileiras que se desenvolveram paralelamente à reintegração dos cultos religiosos, tais como a capoeira, o maculelê, o maneiro-pau, o reisado, o congado, a pemba, o candombe, o terecô, etc; e uma simbólica, mais abstrata, das religiões afro-brasileiras, no intento de passar para a língua portuguesa mitemas mais característicos dos orixás. Toda essa rica intertextualidade está presente neste *corpus*, de um modo apenas implícito devido ao limitado escopo do presente trabalho. Espero haver pelo menos indicado um caminho para o seu reconhecimento.

Bibliografia

AFLÂKI, Shams-ud-Din Ahmed. (1978), *Les Saints des derviches-tourneurs*. Trad. de C. Huart, 2 vols. Paris: Sindbad.

ALVARENGA, Oneyda. (1949), *Catimbó*. Registros Sonoros de Folclore Musical Brasileiro III. São Paulo: Discoteca Pública Municipal.

ANDRADE, Mário. (1963), *Música de Feitiçaria no Brasil*. São Paulo: Livraria Martins Editora.

ASÍN PALACIOS, Miguel. (1941), "Un Precursor Hispanomusulmán de San Juan de la Cruz". In: *Huellas del Islam*. Madri: Espasa-Calpe.

ASÍN PALACIOS, Miguel. (1944), Shadilíes y Alumbrados. In: *Al-Andalus*. Vol. 10, pp.321-345.

ATHANASSAKIS, Apostolos. (1977), *The Orphic Hymns*. Missoula: Scholar Press.

AVALON, Arthur. (1953), *Hymn to Kali. Karpuradi-Stotra*. Madras: Ganesh & Co..

BASTIDE, Roger. (1971), *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira\ EDUSP.

BASTIDE, Roger. (1976), "El 'Castillo interior' del negro". In: *El Sueño, el Trance y la Locura*. Buenos Aires: Amorrortú.

BERLEWI, Marian (org). (1977), *Encyclopédie des Mystiques*, 4 Vols. Paris: Seghers.

BINGEMER, Maria Clara. (1976), "A sedução do sagrado". *Religião e Sociedade*, n. 16/1-2, pp.82-93.

BOEHME, Jacob. (1976), *De l'Incarnation de Jésus-Christ*. Milão: Sebastiani.

BRANDÃO, Junito. (1987), *Mitologia Grega*, Vol. II. Petrópolis: Vozes.

CÂNDIDO, Antonio. (1976), *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

CARVALHO, José Jorge. (1988), "A Força da Nostalgia: a concepção de tempo histórico nas religiões afro-brasileiras tradicionais. *Religião e Sociedade*, n.14/2, pp.36-61.

CARVALHO, José Jorge. (1990), "Jurema". In: L. Landim. *Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião.

CARVALHO, José Jorge. (1992), "Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea". In: Maria Clara Bingemer (org) . *O Impacto da Modernidade sobre a Religião*. São Paulo: Edições Loyola.

CARVALHO, José Jorge. (1993), *Cantos Sagrados do Xangô do Recife*. Brasília: Fundação Cultural Palmares.

CARVALHO, José Jorge. (1994a), "O Encontro de velhas e novas religiões. Esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: Alberto Moreira e Renée Zicman (orgs). *Misticismo e Novas Religiões*. Petrópolis: Vozes\USF-IFAN.

CARVALHO, José Jorge. (1994b), "Idéias e imagens no mundo clássico e na tradição afro-brasileira. Para uma nova compreensão dos processos de sincretismo religioso". *Humanidades*, n. 10/1, pp.82-102.

CARVALHO, José Jorge. (1995), *Mutus Liber. O Livro Mudo da Alquimia*. São Paulo: Attar Editorial.

CASCUDO, Luís da Câmara. (1951), *Meleagro*. Rio de Janeiro: Livraria Agir.

COOMARASWAMI, Ananda. (1977), *Traditional Art and Symbolism*. Princeton: Princeton University Press.

COULIANO, Ian. (1991), *Out of this World. Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Eisntein*. Boston: Shambala.

DAVID-NEEL, Alexandra. (1969), *Textos Tibetanos Inéditos*. Buenos Aires: Editorial Kier.

DE CERTEAU, Michel. (1992), *The Mystic Fable*. Chicago: The University of Chicago Press.

DIMMIT, Cornelia e BUITENEN, J. A. van. (1978), *Classical Hindu Mythology. A Reader in the Sanskrit Puranas*. Philadelphia: Temple University Press.

DRUKPA KUNLEY, LA DIVINA LOCURA DE. (1988), Andanzas de un Yogui Tántrico Tibetano del S. XVI. Madrid: Miraguano Ediciones.

DURAND, Gilbert. (1969), *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*. Paris: Dunod.

DURAND, Gilbert. (1979), *Figures Mythiques et Visages de l'Oeuvre*. Paris: Berg International.

ELIADE, Mircea. (1967), *From Primitives to Zen*. Londres: William Collins.

ELIADE, Mircea. (1983), *Imágenes y Símbolos*. Madri: Taurus Ediciones.

FERNANDES, Gonçalves. (1938), *O Folclore Mágico do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FERRETTI, Mundicarmo. (1993), *Desceu na Guma*. São Luís: SIOGE.

FUNARTE/INF. (1986), *Catálogo das Gravações do Núcleo de Música do Instituto Nacional do Folclore — Música Folclórica e Literatura Oral*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore.
GADAMER, Hans-Georg. (1980), "Religious and Poetical Speaking". In: Alan M. Olson (org). *Myth, Symbol and Reality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
GADAMER, Hans-Georg. (1986), "Aesthetic and Religious Experience". In: *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
GARDET, Louis e LACOMBE, Olivier. (1981), *L'Experiénce du Soi. Étude de Mystique Comparée*. Paris: Desclée de Brouwer.
GASTÃO, Antônio. (1989), *Antônio de Gastão, Pescador de Cabo Frio*. Rio de Janeiro: FUNARTE\ INF.
GUÉNON, René. (1969), *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*. Buenos Aires: EUDEBA.
GUÉNON, René. (1983), *A Grande Tríade*. São Paulo: Pensamento.
HAPPOLD, F. C. (1970), *Mysticism. A Study and an Anthology*. Harmondsworth: Penguin Books.
HERSKOVITS, Frances e HERSKOVITS, Melville. (1947), *Afro-Bahian Religious Songs*. Record and album notes. Washington: Library of Congress, Music Division.
HOGART, R. C. (1993), *The Hymns of Orpheus*. Grand Rapids: Phanes Press.
JANZ, Harold. (1969), *The Mothers in Faust. The Myth of Time and Creativity*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
KURTZ, Barbara. (1992), "'The Small Castle of the Soul': Mysticism and Metaphor in the European Middle Ages". *Studia Mystica*, n. XV (4), pp.19-39.
LAUSBERG, Heinrich. (1988), *Elementos de Retórica Clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
LEVI, Eliphas. (1961), "Siphra Dzeniutta". In: *El Libro de los Esplendores*. Buenos Aires: Editorial Kier.
MAIER, Michael. (1970), *Atalante Fugitive (Atalanta Fugiens)*. Trad. de Etienne Perrot. Paris: Librairie de Médicis.
MAÎTRE, Jacques. (1984), "Entre mulheres. Notas sobre uma corrente do misticismo católico". *Relgião e Sociedade*, n.11/2, pp.98-136.
MEISTER ECKHART. (1977), "God enters a free soul". In: *Meister Eckhart. A Modern Translation*. Trad. de Robert Blackney. New York: Harper Torchbooks.
MEISTER ECKHART. (1983), "Intravit Iesus in quoddam castellum". In: *Tratados y Sermones*. Trad. de Ilse M. de Brugger. Barcelona: EDHASA.
MEISTER ECKHART. (1991), "O desprendimento, a completa disponibilidade, a total liberdade". In: *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes.
MOLINOS, Miguel de. (1974), *Guia Espiritual*. Ed. de Claudio Lendinez. Madri: Biblioteca Jucar.
O'FLAHERTY, Wendy Doniger. (1981), *Shiva. The Erotic Ascetic*. Oxford: Oxford University Press.
OLIVELLE, Patrick. (1996), *Upanishads*. Oxford: Oxford University Press.
OLSON, Alan M. (ed.). (1980), *Myth, Symbol and Reality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
PARRINDER, Geoffrey. (1996), *Mysticism in the World's Religions*. Oxford: Oneworld.
QUEIROZ, Maria Elizabeth. (1990), "A Mística da Violência". *Religião e Sociedade*, n.15/1, pp.34-52.
RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. (1953), *The Principal Upanishads*. Londres: George Allen & Unwin.
RAWSON, Phillip. (1973), *The Art of Tantra*. London: Thames and Hudson.
SANTA BÍBLIA. (1964), Trad. de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil.
SANTA TERESA DE ÁVILA. (1988), *Moradas do Castelo Interior*. Lisboa: Assírio & Alvim.
SEGATO, Rita. (1992), "Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da Antropologia frente ao sagrado. *Religião e Sociedade*, n. 16/2, pp.114-135.

SEGATO, Rita. (1995a), *Santos e Daimones*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
SEGATO, Rita. (1995b), Cidadania: Por que não?. *Dados*, n.38/3.
SELLS, Michael. (1994), *Mystical Languages of Unsaying*. Chicago: The University of Chicago Press.
SEPHER HA-ZOHAR. (1975), Trad. francesa de Jean de Pauly. 6 Vols. Paris: Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose.
SILBERER, Herbert. (1971), *Hidden Symbolism of Alchemy and the Occult Arts*. New York: Dover Publications.
TORRANCE, Robert. (1994), *The Spiritual Quest. Transcendence in Myth, Religion, and Science*. Berkeley: University of California Press.
VAZ, Henrique C. de Lima. (1992), "Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental". *Síntese*, Nova Fase, n. 19 (59), pp.493-541.
VELHO, Otávio. (1987), "O Cativeiro da Besta-Fera". *Religião e Sociedade*, n. 14/1, pp.4-27.
VERGER, Pierre. (1981), *Orixás. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Editora Corrupio.
VEZZANI, Vittorino. (1955), *Le Mysticisme dans le Monde*. Paris: Payot.
VON ESCHENBACH, Wolfram. (1980), *Parzival*. Trad. de A. T. Hatto. Harmondsworth: Penguin Books.
VRIES, Jan de. (1977), *La Religion des Celtes*. Paris: Payot.

Notas

[1] Agradeço a Luís Mucillo e a Bruno Mazzoldi pelas sugestões e referências; a Elizabeth Travassos pelo envio de gravações; e muito especialmente a Rita Segato pela leitura crítica de todo o texto.

[2] Discuti a questão da textualidade iorubá nos cultos afro-brasileiros tradicionais na Introdução de minha edição, com tradução, do *corpus* mitopoético iorubá do xangô do Recife (Carvalho 1993).

[3] No trabalho mencionado alertei inclusive para as dificuldades de se reduzir o estilo de espiritualidade afro-brasileira tradicional aos parâmetros expressivos do que chamo da grande espiritualidade letrada monoteísta (Carvalho 1994a).

[4] Sobre os Hinos Órficos, ver a edição, mais erudita, de Apostolos Athanassakis (1977) e a mais criativa e lírica de R. C. Hogart (1993).

[5] Nesse ensaio, Padre Vaz distingue três estilos de mística na tradição ocidental: a mística especulativa, a mística mistérica e a mística profética.

[6] Esse ponto, de que as religiões de origem africana no Brasil se desenvolveram historicamente justamente por se liberarem das amarras etnificadoras, tem sido revisitado na bibliografia por Pierre Verger (1981), Roger Bastide (1971) e mais recentemente por Rita Segato (1995b) e por mim (Carvalho 1988), entre outros autores.

[7] Fiz uma incursão similar a essa num outro estudo sobre o sincretismo religioso afro-brasileiro a partir das imagens (Carvalho1994b).

[8] Não há aqui espaço suficiente para a fundamentação teórica deste projeto, tarefa que espero concluir num próximo trabalho, complementar ao presente.

[9] Em suas próprias palavras: "Nesse tipo de conversação como 'exegese recíproca', o antropólogo participa e tenta induzir o leitor a que também o faça, ativando elementos afins da sua bagagem cultural, recuperando crenças e imagens para ser confrontadas com as do outro, de maneira a lançar e receber luz nesse confronto. Em outras palavras, nenhum dos discursos envolvidos é utilizado para representar o outro, mas os dois são colocados em contigüidade tal como, de fato, ambos os mundos

o estão" (Segato 1995a:37-38).

[10] Os *Upanishads*, pilares da tradição Vedanta indiana, são o conjunto de textos místico-filosóficos mais antigos do mundo, tendo sido redigidos em torno do séc. VIII A.C. Minha versão desse texto é resultado de uma combinação de duas das traduções mais autorizadas do *Chandogya Upanishad*: a de Sarvepalli Radhakrishnan, de 1953 (cito a edição de 1974) e a mais recente, de Patrick Olivelle (1996).

[11] Logo em seguida, no mesmo tratado, Boehme compara o homem terrestre com a pedra opaca e o sol com o Cristo e conclui: "o homem corrompido é bem terrestre, mas ele retira da eternidade o centro da natureza; ele suspira pelo sol divino porque, antes dele ter sido criado, esse sol entrou na formação do seu ser" (1976:153).

[12] Ver também o simbolismo do *Hiranyagarbha* no exaustivo estudo sobre a mitologia shivaita de Wendy Doniger O'Flaherty, sobretudo a sessão do Cap. 3 intitulada "The Golden Seed of Fire" (1981:107-108).

[13] Sobre o *Bindu* na tradição tântrica, ver o estudo de Phillip Rawson (1973:71 & passim).

[14] Ver *Mutus Liber*, Glossário (Carvalho 1995:132-133).

[15] Barbara Kurtz (1992) ampliou o estudo da imagem eckhartiana do "pequeno castelo da alma", investigando sua presença na obra de outros místicos cristãos medievais, como o pseudo-Bernardo, Hugo de São Vítor e Bernardo de Clairvaux.

[16] Outro lema alquímico equivalente ao *ex infimo totus* (ver Carvalho 1995:133).

[17] Sobre o simbolismo do *omphalos*, ver Junito Brandão, *Mitologia Grega*, Vol. II (1987:94-95). De Mircea Eliade, ver, entre outros textos, *Imágenes y Símbolos* (1983).

[18] Cf. a discussão da pedra angular por René Guenon (*Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*, 1969:246).

[19] O tratado Summum Bonum de Joachim Frizius é de 1629; cito-o de Herbert Silberer, *Hidden Symbolism of Alchemy and the Occult Arts* (1971:178).

[20] Ver o tratado *Siphra Di-Zenioutha*, na tradução francesa de Jean de Pauly (*Sepher ha-Zohar*, Vol. IV, 1975) ou na tradução espanhola de Eliphas Levi (*El Libro de los Esplendores*, 1971).

[21] Refiro-me aqui ao culto à Virgem Maria, sem as mediações de suas qualidades sincretizadas com as deusas do panteão, tais como Oxum, Iemanjá, Iansã, Obá, etc.

[22] A Coordenação de Folclore e Cultura Popular da FUNARTE dedicou um livro à obra desse polímata popular (Gastão 1989, organizado por Ricardo Gomes Lima), falecido logo após a publicação do livro. O original da gravação, cuja cópia me foi gentilmente cedida por Elizabeth Travassos, encontra-se no Núcleo de Música da Coordenação.

[23] Esclareço, para os que têm pouca familiaridade com essa tradição, que estou usando jurema, em minúscula, para referir-me: a) a essa forma particular de culto sincrético, extremamente difundida em Pernambuco e na Paraíba; b) à árvore da jurema sagrada (*Pithecolobium tortum*); e c) à infusão, de leve poder alucinogênico, feita com a entrecasca e a raiz da árvore. Por outro lado, o Juremá, ou a Cidade do Juremá (vocábulo provavelmente derivado de juremal, que que dizer uma mata densa de árvores de jurema), é uma das moradas celestes onde habitam as entidades sobrenaturais (sobretudo os caboclos) cultuadas nos rituais de jurema.

[24] Cf. *Catálogo das Gravações do Núcleo de Música do Instituto Nacional do Folclore*, catalogados por Elizabeth Travassos, José Jorge de Carvalho e Maria Aparecida das Chagas Silva, p. 98 (FUNARTE/INF 1986).

[25] Amplio aqui a linha comparativa que desenvolvi num ensaio anterior sobre idéias e imagens sincréticas (Carvalho 1994b).

[26] Sobre a androginia constitutiva dos cultos afro-brasileiros, ver o estudo de Rita Segato (1995a).

[27] O "dejamiento" era a doutrina de Miguel de Molinos e de outros alumbrados, como Juan de Valdés, os quais propunham um silêncio e uma quietude tão radicais que negavam, não só a imagem, mas

até a palavra, devendo a oração ser completamente silenciosa. O molinosismo, provavelmente influenciado pela mística muçulmana, é a linha mística cristã mais próxima do esvaziamento da mente proposto na meditação do soto zen de Dogen (ver Molinos 1974). Sobre Ibn Abbad e a seita dos xadilis, ver os ensaios de Miguel Asín Palacios (1941 e 1944). Sobre o "desinteresse" (*Abgeschiedenheit, ou Gelassanheit*, conceito apropriado no séc. XX por Martin Heidegger) de Meister Eckhart, ver o tratado "O desprendimento", na edição brasileira (Eckhart 1991).

[28] Sobre o *Tyr na N'Og* irlandês, paraíso além do Oceano, também chamado de *Mag Mell* (Planície Amena), ver o ensaio de Jan de Vries, *La Religion des Celtes* (1977:237). Note-se que a própria Irlanda foi também construída como outro símbolo do Éden, pois o seu nome celta, *Erin*, significava a Ilha Verde, ponto incontaminado e pleno de magia da geografia humana.

[29] Para uma discussão mais detalhada da simbologia alquímica clássica, ver meu ensaio *Mutus Liber* (Carvalho 1995).

[30] Este canto é análogo, em imaginário mítico, ao seguinte, também dedicado a um encantado nobre da mina: "Eu sou Caboclo Guerreiro\Guerreiro de Alexandria,\Guerrreiro é homem nobre,\Filho do Rei da Turquia" (citado em Ferretti 1993:168).

[31] Para uma interpretação do mito das mães no *Fausto* (provavelmente o único mito original criado por Goethe na sua obra-prima), ver o ensaio de Harold Janz, *The Mothers in Faust. The Myth of Time and Creativity* (1969).

[32] Traduzido da edição espanhola de Drukpa Kunley (1988:133).

[33] Traduzido da edição espanhola de Alexandra David-Neel (1969:112).

[34] Citado em *Catimbó*, de Oneyda Alvarenga (1949:143).

[35] Traduzido da edição inglesa de Arthur Avalon (1953:40).

[36] Ponto recolhido por mim numa casa de jurema no Recife, mas conhecido também em Brasília, no Rio de Janeiro, em São Paulo e mais lugares.

[37] Dois trabalhos publicados anteriormente na Revista e que guardam similaridade, portanto, com meu projeto, são o já citado ensaio de Otávio Velho sobre a cultura bíblica popular (Velho 1987) e a discussão de Rita Segato sobre o paradoxo do relativismo frente ao sagrado (Segato 1992).

José Jorge de Carvalho
Professor do Depto. de Antropologia da Universidade de Brasília. Publicou, entre outros trabalhos, os livros: *Shango Cults of Recife, Brazil* (com Rita Segato); *Cantos Sagrados do Xangô do Recife*; *Mutus Liber. O Livro Mudo da Alquimia*; *O Quilombo do Rio das Rãs* (com Siglia Doria e Adolfo Neves) e *Rumi - Poemas Místicos*.

Pentecostalismo e Cultura Brasileira

Pierre Sanchis

Se um fenômeno novo merece impressionar o observador contemporâneo do campo religioso brasileiro, não escapa a ninguém a natureza desse fenômeno: a entrada massiva neste campo dos grupos pentecostais. Não só na arena religiosa em geral, mas nos seus pontos de alta visibilidade. Especialmente popular. Foi muito comentado o achado de pesquisas recentes (*Censo Institucional Evangélico* e *Novo Nascimento*, do ISER): no Grande Rio, entre 1990 e 1993, foram fundados cinco novos templos evangélicos por semana, um por dia útil. O crescimento do número dos adeptos (que perfazem atualmente entre 10 e 15% da população) parece acompanhar este ritmo, mas é sobretudo a densidade da participação semanal às reuniões de culto (85% dos fiés pentecostais; a freqüência mensal atinge 94%) que fazem do fenômeno uma novidade. Desde já pode-se pensar que, no Rio, entre os religiosos que, pelo menos uma vez por semana, tornam-se participantes ativos de reuniões religiosas, a maioria é pentecostal. E o Rio não parece exceção.

Ramo reavivalista do protestantismo, o pentecostalismo entrou no Brasil já no início do século, vindo do exterior. E é o seu caráter de ruptura com as tradições religiosas brasileiras que logo marcou sua visibilidade. Longamente retida, a explosão pentecostal deu-se durante as décadas de 50 e 60, sob a forma de missões intensivas, verdadeiras "Cruzadas de Evangelização" organizadas a partir mesmo do Brasil. As camadas sociais mais densamente atingidas foram desde o início as camadas populares. Hoje ainda, apesar da nítida presença em

outras camadas e da ascenção social dos grupos pentecostais primitivos, o espectro pentecostal, se recobre o perfil geral brasileiro quanto à população de renda média (entre 2 e 5 salários mínimos), inverte a pirâmide nesta relação quando se trata dos dois extremos: renda baixa e renda alta. Os resultados seriam paralelos quanto à escolaridade e quanto à cor. Uma religião de pobres.

Ora, o fato notável era que a entrada dos pentecostais nestas camadas introduzia nelas elementos fundamentais daquilo que convencionamos chamar de modernidade, à revelia da cultura popular urbana tradicional. Pouco rigor moralista, dizia esta, pouca disciplina cívica, esforço laboral anárquico, apesar de muitas vezes intenso, e, do ponto de vista religioso, uma porosidade das identidades que permitia a cada um participar ao mesmo tempo de definições institucionais múltiplas. Catolicismo popular e tradições afro-brasileiras podiam articular-se tranquilamente, mesmo à margem das instituições. Ora, conhece-se a marca visível da presença pentecostal nos bairros populares: a figura do pastor, ou simplesmente do crente, marcando "a rua" com o rigor de seu traje, dos seus itinerários seletivos, marcando "a casa" com sua conduta ascética e o fruto visível de uma disciplina econômica de trabalho e de poupança. Sobretudo a premência de uma definição identitária religiosa clara e única, divisor de águas entre a antiga tradição popular e a modernidade. Um desafio direto ao Brasil tradicional.

Mas as ondas pentecostais se sucederam com êxito cada vez maior, e também cada vez mais brasileiras. Por sua origem, sem dúvida, mas sobretudo pela sua inserção cada vez mais orgânica no campo cultural e religioso do Brasil, especialmente do Brasil popular.

Desde o início, aliás, a invasão da pessoa pelo Espírito Santo e a manifestação vistosa de seus dons inscrevia — mesmo se diferencialmente — esta experiência religiosa num campo redundante em "transes", em "possessões", em "poderes" emprestados. Por sua vez, o culto pentecostal, marcadamente musical, emocional, feito de explosões individuais coletivamente reguladas, encontrava o seu lugar, específico mas plausível, entre as "festas" que desde sempre marcavam o cotidiano religioso do brasileiro popular. Mas com os pentecostalismos mais recentes, a marco do Brasil parece tornar-se mais estrutural. A *Igreja Universal do Reino de Deus*, por exemplo — e para citar apenas uma das igrejas neopentecostais —, orienta-se claramente para o universo clientelístico da resposta às necessidades cotidianas, tentando transformar um apelo de ordem utilitária em laço de fidelidade: cura dos corpos, das almas presas, dos problemas afetivos, profissionais ou econômicos — desembocando na entrega de si ao Espírito. Mas através de um caminhar progressivo, que pode implicar durante tempos uma adesão partida, uma freqüência a vários cultos, uma identidade fluida. E que, por outro lado, não exige a adoção de um estilo de vida tão drástica e visivelmente peculiar. Enfim, o próprio mecanismo desta transformação do cliente em fiel reencontra, invertendo-os, os mecanismos tradicionais do

universo "afro-católico" que forma a base de certa sensibiilidade popular brasileira em matéria de religião. A promessa ao Santo, para ser "paga" uma vez obtida a graça, é invertida no "desafio" a Deus que constitui a oferta antecedente e sistemática de um dízimo ampliado. O mundo dos espíritos é tornado presente nos cultos dramáticos de "libertação" e "expulsão". Não se trata, aliás, de espíritos quaisquer, mas daqueles bem conhecidos dos fiéis candomblecistas ou umbandistas: os *exus* e *pombagiras*, transformados em demônios e chamados a manifestar-se, para serem humilhados e destituídos. Reconhecimento de um mundo maligno de espíritos, que libera em parte a consciência de sua responsabilidade moral, transformando em celebração da liberdade a radicalidade da "conversão". Nestes casos todos, um universo amplamente familiar é reconhecido, instrumentalizado, mas vê seus sinais invertidos. Não se trata de ignorar o universo religioso popularmente implantado, mas de penetrá-lo, mesmo se para explodi-lo: do encantamento à assombração.

Tanto mais que outros elementos deste mesmo universo fizeram entrada no recém-pentecostalismo. Segundo a grande tradição evangélica ("protestante"), o mundo religioso dos sinais continua declarado vazio: venerar uma imagem de gesso seria idolatria. Mas voltou ao culto pentecostal uma dimensão simbólica densamente materializada, conforme o modelo, tanto do catolicismo quanto do mundo religioso afro: água carregada de efluvios santos, óleo consagrador, às vezes trazido da Terra Santa, sal grosso purificador, manto vermelho libertador, consagração dos bispos portadora de "graças". Finalmente, o regime religioso da mediação, virtualmente expulso pelas tendências da Reforma primitiva, investe-se de novo nesta experiência de "Igreja Forte", instrumento da passagem do homem para Deus, do Espírito para a alma, do excluído para a mesa da fartura e da prosperidade.

Prosperidade, último termo desta transformação do pentecostalismo. Depois de recapitular, invertendo-a em "modernidade", a "pré-modernidade" brasileira tradicional, esta nova corrente reencontra as águas da "pós-modernidade" religiosa: o auto-cultivo, a auto-ajuda, a cura natural do corpo, o bem-estar e a realização do desejo, adaptado e hierarquizado conforme a situação social. Nestas águas é que se dá uma reinvenção particularmente criativa da tradição bíblica. Mas é nelas também que este neopentecostalismo reata com todas as correntes da "Confissão Positiva", Christian Science, "Novo Pensamento", que estão na origem do renascimento esotérico contemporâneo. Quem sabe nesta conjunção das três dimensões da modernidade, por outro lado intensamente co-presentes na atualidade do Brasil, não residiria um dos princípios de explicação do êxito de certo pentecostalismo, e uma das chaves possíveis para a abertura sobre o campo religioso brasileiro de amanhã?

Podemos assim dizer que, desde que aqui se implantou, é com o próprio Brasil que o pentecostalismo entrou em diálogo. Altivo desafio, primeiro, que

abria o espaço para que os mecanismos antropófagos de Oswaldo de Andrade se revelem, por uma vez, impotentes. Mas revanche do Brasil, num segundo momento, que parece deixar em aberto o futuro deste diálogo. Mais uma vez, a fagocitose brasileira transformará o adveniente em "coisa de si" — e até, como alguns indícios parecem indicar, em produto de exportação "à brasileira"?

Relação dos artigos e documentos sobre pentecostalismo publicados na revista Religião e Sociedade (em ordem cronológica):

Douglas Teixeira Monteiro. **A Cura por Correspondência**. nº 1, 1977. (artigo)
Peter H. Fry. **Manchester e São Paulo: Industrialização e Religiosidade Popular**. nº 3, 1978. (artigo)
Carlos Rodrigues Brandão. **O Número dos Eleitos: Religião e Ideologia Religiosa em uma Sociedade de Economia Agrária no Estado de São Paulo**. nº 3, 1978. (artigo)
Edward R. Dayton. **Uma Estratégia Protestante para a Evangelização do Brasil**. nº 3, 1978. (documento)
Regina C. Reyes Novaes. **Os Pentecostais e a Organização dos Trabalhadores**. nº 5, 1980. (artigo)
Rubem César Fernandes. **Um Exército de Anjos – As Razões da Missão Novas Tribos**. nº 6, 1980. (artigo)
Reed Eliot Nelson. **Funções Organizacionais do Culto numa Igreja Anarquista**. nº 12/1, 1985. (artigo)
Mariza Soares. **Os Crentes nas Eleições**. nº 12/3, 1985. (artigo)
Paulo Lins e Maria de Lourdes da Silva. **Bandidos e Evangélicos: Extremos que se Tocam**. nº 15/1, 1990. (documento)
Paul Freston. **Evangélicos na Política Brasileira**. nº 16/1-2, 1993. (artigo)
Waldo César. **Sobrevivência e Transcendência: Vida Cotidiana e Religiosidade no Pentecostalismo**. nº 16/1-2, 1993. (artigo)
Cecília Mariz. **Alcoolismo, Gênero e Pentecostalismo**. nº 16/3, 1994. (artigo)
Paul Freston. **Uma Breve História do Pentecostalismo Brasileiro: a Assembléia de Deus**. nº 16/3, 1994. (artigo)
Rubem César Fernandes. **Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política**. nº 17/1-2, 1994. (artigo)
Ari Pedro Oro. **O Atual Campo Evangélico Gaúcho**. nº 17/1-2, 1994. (artigo)
Marion Aubrée. **Tempo, História e Nação**. nº 17/1-2, 1994. (artigo)
Patricia Birman. **Cultos de Possessão e Pentecostalismo no Brasil: Passagens**. nº 17/1-2, 1994. (artigo)
Waldo César. **Linguagem, Espaço e Tempo no Cotidiano Pentecostal**. nº 17/1-2, 1994. (artigo)
Cecília Mariz e Maria das Dores Campos Machado. **Pentecostalismo e a Redefinição do Feminino**. nº 17/1-2, 1994. (artigo)
Paul Freston. **As Igrejas Protestantes nas Eleições Gerais Brasileiras de 1994**. nº 17/1-2, 1994. (artigo)
David Dixon e Sérgio Pereira. **O Novo Protestantismo Latino-Americano: considerando o que já sabemos e testando o que estamos aprendendo**. nº 18/1, 1997. (artigo)

Pierre Sanchis
Professor na Universidade Federal de Minas Gerais e membro do Grupo sobre Sincretismo do ISER. Entre outros trabalhos, publicou *Arraial: festa de um povo* (Dom Quixote, 1983).

Os Pentecostalismos nos Países do Cone-Sul: Panorama e Estudos

Ari Pedro Oro
Pablo Semán

A expansão do pentecostalismo constitui hoje um dos fenômenos religiosos mais significativos da América Latina. Este texto se ocupa deste tema, restringindo-se aos países do Cone-Sul, a saber: Brasil, Argentina, Uruguai, Chile e Paraguai. O objetivo é apresentar um panorama da situação atual do pentecostalismo nestes países e, especialmente, colocar em evidência a atual diversidade pentecostal existente nessa região, a influência do pentecostalismo no conjunto do campo religioso latino-americano e algumas perspectivas analíticas propostas pelos pesquisadores sobre a expansão pentecostal no sul do continente americano.

I - Os pentecostalismos nos países do Cone-Sul

Como se sabe, o pentecostalismo que alcançou o sul da América Latina no início deste século encontrou aqui um clima favorável para a sua aceitação social: de um lado, um terreno cristão não-católico aberto pelas igrejas luteranas, presbiterianas, batistas, metodistas e outras e, de outro lado, expressões religiosas, mais ou menos católicas, que P. Freston chama de proto-pentecostais, como movimentos messiânico-milenaristas e crenças e práticas religiosas populares (Freston 1994).

1 - O pentecostalismo no Brasil

Em 1980, os pentecostais somavam aproximadamente 3% da população brasileira. Hoje alcançam cerca de 10%, o que significa 70% do conjunto do campo evangélico brasileiro (Freston 1993; Prandi e Pierucci 1996). Em verdade, o avanço pentecostal inicia ainda na década de 1950, se acelera na década de 1980 e se mantém forte na atualidade. As pesquisas concordam que o movimento evangélico-pentecostal atual possui no Brasil as seguintes características principais: é uma opção sobretudo dos pobres, uma iniciativa que independe das elites sociais, uma religião brasileira e está em franca expansão (Fernandes 1994).

A história da implantação do pentecostalismo em nosso país pode ser analisada segundo a metáfora de três ondas sucessivas, cada uma contendo suas próprias marcas teológicas, eclesiais, sociais e culturais (Freston 1993). Segundo este autor, a primeira onda inicia-se na década de 1910 com a chegada dos Estados Unidos da *Congregação Cristã*, em 1910, e da *Assembléia de Deus*, em 1911, esta sendo, na atualidade, em termos numéricos, a expressão pentecostal mais importante no Brasil. Caracteriza-se essa primeira onda pela ênfase na glossolalia e tem como ponto doutrinal básico o batismo no Espírito Santo.

A segunda onda inicia-se nas décadas de 50 e de 60 com a fragmentação do campo pentecostal. Despontam a *Igreja do Evangelho Quadrangular*, fundada em 1951 (no Brasil), e as igrejas *O Brasil para Cristo* (1955) e *Deus é Amor* (1962). A *Igreja do Evangelho Quadrangular* provém também dos Estados Unidos e plasma sua diferença com as expressões da primeira onda através do uso dos meios de comunicação de massa, da maior tolerância em relação aos costumes e do destaque à cura divina. A "brasileirização" do movimento pentecostal inicia com a igreja *O Brasil para Cristo*, que também inaugura a evangelização em grandes espaços abertos e a participação na política. A outra importante expressão desta onda, a *Igreja Pentecostal Deus é Amor*, mantém os princípios rigoristas e o sectarismo da primeira onda combinando-os com a renovação dos rituais numa relação de aproximação e de combate com a religiosidade popular presente no catolicismo e nos cultos afro-brasileiros.

A terceira onda começa no final dos anos 70, ganha força nos anos 80 e tem a *Igreja Universal do Reino de Deus* como sua maior representante institucional. Caracteriza-se pela pregação anti-cultos afro-brasileiros, exclusivismo frente ao resto das expressões pentecostais e evangélicas, ênfase na teologia da prosperidade (que se combina com a liberalização de costumes) e centralidade das ofertas rituais em dinheiro. A estas características agregam-se a burocratização e a tendência ao desenvolvimento de uma ampla rede transnacional de igrejas. Esta combinação de traços teológicos, rituais e organizacionais está na base da diversificação e ampliação de suas bases de recrutamento. A articulação de

poderosas bases de sustentação econômica, a possessão e o uso do meios de comunicação como parte de uma estratégia mais cultural do que denominacional, a estrita organização e uniformização de seu quadro administrativo, a intensificação da participação política, a pluralização de suas atividades no terreno social — tudo isso permite criar condições de estabilizar sua extensa clientela em um nível pouco intenso de exigências (Freston 1994).

As igrejas pentecostais da segunda e da terceira ondas são também chamadas de igrejas **pentecostais autônomas** ou **neopentecostais** em razão de algumas características próprias que possuem em relação sobretudo às igrejas da primeira onda, chamadas de igrejas tradicionais (Mariano 1995; Mariz 1995).

O pentecostalismo brasileiro se define hoje pela interação dos estilos provenientes das três ondas assim como pela rearticulação das relações entre os grupos protestantes e entre estes e o resto da sociedade. Sua importância atual é tanta que constitui um verdadeiro "desafio à cultura católico-brasileira" (Sanchis 1994). Entretanto, como mostraram alguns trabalhos, a Igreja Católica brasileira não se mantém passiva diante do avanço pentecostal (Prandi e Pierucci 1996; Oro 1996)[4].

2 - O pentecostalismo na Argentina

J. P. Bastian e D. Stoll indicam que a população protestante argentina passou de 2,1% em 1960 para 5% em 1985 (Bastian 1992; Stoll 1990). O pentecostalismo ocupa um lugar destacado no processo de ampliação do protestantismo argentino. N. Saracco cita uma pesquisa realizada entre pastores pentecostais argentinos e conclui que entre 1978 e 1987 as igrejas pentecostais triplicaram seu número de membros e sextuplicaram a assistência em seus cultos (Saracco 1989). Wynarczyk, De Majo e Semán, a partir de dados do DECE[5], mostram que o conjunto das igrejas protestantes existentes em Buenos Aires passou de 80 templos em 1970 para 210 em 1992. Neste período, os pentecostais, que alcançavam a quinta parte do total, passaram a representar 43% dos templos e 63% da assistência dominical nos mesmos (Wynarczyk, Semán e De Majo 1995).

A evolução pentecostal por ondas diferentes também ilustra a situação Argentina. N. Saracco mostra que desde 1916, com a instalação das primeiras *Assembléias Cristãs*[6], até 1940[7], as igrejas pentecostais estavam circunscritas às camadas mais baixas da sociedade, nas cidades de menor porte e, às vezes, na coletividade de migrantes (Saracco 1989). Neste período, os grupos de diversas origens nacionais e doutrinárias compartilhavam a doutrina básica da glossolalia como sinal do batismo no Espírito Santo e diferentes versões do rigorismo ético e comportamental.

Na década de 40, porém, inicia o segundo momento do desenvolvimento do pentecostalismo quando são explicitadas as preocupações de alguns líderes

quanto às demandas imediatas dos *irmãos*, como a cura divina. É a época em que surgem as futuras grandes igrejas de origem nacional. Este clima e o conflito do regime populista com a Igreja Católica (que a obrigava a pluralizar suas interlocuções no campo religioso) facilitam a organização da primeira campanha de evangelização de massa em um estádio de futebol, ocorrida em 1954 e liderada pelo pastor norte-americano Theodoro Hicks. O impacto deste fato manifestou-se nas perspectivas abertas aos próprios líderes pentecostais: a partir de dita campanha ficou claro o amplo espaço de repercussão que a sociedade oferecia ao seu apelo, a eficácia da pregação baseada na cura divina e, como conseqüência, a revalorização do pentecostalismo no conjunto dos grupos evangélicos nacionais.

Entre meados de 1960 e a atualidade sucedem-se momentos de estancamento e de avivamento do pentecostalismo, acompanhados de acumulação de experiências de evangelização e implantação de comunidades de culto, como mostram os trabalhos de Saracco, Soneira e Wynarczyk. Carateriza-se essa terceira fase pelo acento nos aspectos carismáticos do pentecostalismo e sua aplicação a uma série de problemas cotidianos (saúde, afeto, trabalho), utilização dos meios de comunicação de massa e ênfase nos traços teológicos e eclesiais correspondentes à teologia da prosperidade. Desde então, altera-se a composição e o rumo do pentecostalismo (Saracco 1989; Wynarczyk e Semán 1994), pois esses desenvolvimentos tiveram o efeito de ampliar a expansão e a visibilidade pentecostal nas grandes cidades. Destacam-se as instituições religiosas denominadas *Ondas de Amor y Paz*, do pastor Héctor Gimenez, *Mensagem de Salvação*, de Carlos Anacondia, e *Visão de Futuro*, de Omar Cabrera. Estas e outras incidem sobre o crescimento das igrejas tradicionais (abrindo as comportas de uma sociedade até esse momento esquiva), sobre a composição social e cultural das mesmas (ao permitir a penetração mais ampla das camadas médias e da juventude) e sobre as orientações pastorais (instaurando métodos e discursos que se legitimam por sua eficácia)[8].

Alguns estudiosos do pentecostalismo argentino propõem que essa evolução tem flagrado um campo de interesses e conflitos nos quais atuam, alem dos pentecostais, os distintos grupos protestantes que, por simpatia ou reação, admitem uma pentecostalização do conjunto do campo evangélico — pentecostalização que reflete, ao nível dos projetos, as relações quantitativas acima expostas (Wynarczyk e Semán 1994; Marostica 1994).

3 - O pentecostalismo no Uruguai

A população protestante do Uruguai é a menos significativa do conjunto dos países aqui considerados. Isso não ocorre sem relação com o fato deste país possuir uma arraigada tradição laica. Segundo A. Casas de Césari, no censo de

1908, 37,2% da população se declarava atéia, agnóstica, evolucionista, ou outras categorias de "não- religiosos", 61,2% se declarava católica e somente 1,6% se dizia protestante. No censo de 1980, os não-religiosos alcançavam 35,1%, os católicos 59,5%, os protestantes 1,9%, os judeus 1,7% e o restante pertencentes a outras religiões (Casas de Césari 1988a).

O pentecostalismo uruguaio inicia em 1935 com a chegada de missionários da *Igreja de Deus* provenientes dos Estados Unidos. Em 1938, chegaram as *Assembléias de Deus* suecas e, em 1964, as homônimas estadunidenses. Na década de 80 havia em torno de 70 denominações pentecostais, que totalizavam uma quantidade de membros superior ao das denominações históricas (Casas de Césari 1988b). Isto significa que se repete no Uruguai, numa escala menor à de outros países, o fenômeno do predomínio pentecostal no total do protestantismo.

De fato, malgrado a pouca disponibilidade de dados sobre o peso específico dos pentecostais no conjunto do campo protestante, pode-se captar alguns indícios indiretos que atestam o seu atual dinamismo, tais como: a intensa presença na mídia (eventos, notas de cultos) e o incremento e a visibilidade dos locais de culto na cidade de Montevidéu, que concentra mais da metade da população do país. Porém, o desenvolvimento mais débil do que nos demais países justifica, ao menos em parte, o caráter incipiente das pesquisas sobre o pentecostalismo uruguaio.

Os estudos uruguaios que historicizam a presença pentecostal privilegiam a influência recebida do Brasil e da Argentina. Segundo R. Pi Hugarte, a implantação de igrejas de origem brasileira começa com a inauguração do primeiro local de culto da *Igreja Deus é Amor* em Montevidéu, em 1986 (Pi Hugarte 1992a). Cinco anos mais tarde, 59 templos dessa igreja já haviam sido instalados na capital e em departamentos do interior (Freston 1994:127). Esta situação é compreensível em razão da debilidade dos desenvolvimentos pentecostais prévios, da relativa importância dos projetos protestantes históricos e, fundamentalmente, da permeabilidade que, em geral, tem o Uruguai aos influxos provenientes do Brasil (Pi Hugarte 1992b). A dependência ao que ocorre no Brasil explica, igualmente, o tipo de igreja pentecostal que se expande e as manifestações que privilegiam. Tal como sucede no Brasil, no Uruguai as igrejas realizam uma espécie de "guerra espiritual" contra os cultos afro-brasileiros (Pi Hugarte 1991; Guigou 1993a).

Outro pesquisador assinala os processos relacioados à intensa e conflitiva vida local que caracteriza o pentecostalismo (Guigou 1993b). Fator decisivo para tanto é a chegada de igrejas neopentecostais argentinas que, em seu encontro com as brasileiras, confere um perfil conflitivo ao campo pentecostal uruguaio. Ademais, o êxito das igrejas pentecostais de massa salienta a reativação do pentecostalismo nativo uruguaio, determinando um campo de alianças e conflitos no qual se introduzem elementos até agora ausentes nesse país, como

a "espetacularização" do culto e a realização de grandes campanhas de massa com predicadores estrangeiros convocados por alianças de igrejas locais. É a partir deste quadro que o pentecostalismo começa a ter uma presença crescente na sociedade uruguaia e na agenda de seus pesquisadores.

4 - O pentecostalismo no Chile

Os censos do Chile mostram o crescimento da população protestante na seguinte progressão[9]: 1,1 % (1907), 1,44% (1920), 1,45% (1930), 2,34% (1940) 4,06 % (1952), 5,58% (1960), 6,18% (1970), 13,20% (1992). A presença especificamente pentecostal pode ser estimada como majoritária e dinamizadora do total do protestantismo chileno. H. Tennekes deduz de uma pesquisa realizada em 1971 junto a setores populares que os pentecostais compunham aproximadamente 80% dos evangélicos (Tennekes 1985). Em 1986, esta proporção teria aumentado e se acercaria de 90% do universo evangélico protestante (Lagos e Chacon 1986; Canales et al 1991). Com esta porcentagem, "o pentecostalismo representa hoje a segunda religião em importância no país depois do catolicismo" (Parker 1997:122).

Os dados desagregados do censo de 1992 mostram a densidade da população pentecostal nas regiões rurais e em grupos populares de Santiago do Chile. A título de exemplo, as regiões de Bío-Bío e Araucania exibem, respectivamente, porcentagens de 24% e 20,6% de evangélicos (Reyes 1995).

O pentecostalismo chileno, diferentemente dos países já citados, possui um componente endógeno muito marcado[10]. A partir de 1902, na *Igreja Metodista* de Valparaíso se sucedem manifestações de fervor que dão lugar ao que se pode chamar de nascimento chileno do pentecostalismo. Nada impede que enquadremos tais manifestações no clima que propiciou o surgimento do pentecostalismo em diversos países do mundo e que se transmitia através da rede internacional de várias denominações protestantes, especialmente a metodista. A adoção de uma identidade pentecostal para a igreja chilena pode ser fixada, segundo J. Sepulveda, em 1909 (Sepulveda 1992). Com diferença de meses, as duas *Igrejas Metodistas* de Santiago, onde também ocorrem as citadas manifestações de fervor, se autonomizam. Em 1910, concedem ao pastor Hoover, até então ligado à *Metodista* de Valparaíso, a direção da nova *Igreja Metodista Pentecostal*. Além do *locus* de ocorrência deste processo e da desconexão em relação à sua matriz estadunidense, outro elemento marca caráter autóctone deste pentecostalismo: alguns pastores nacionais, atraídos pelo liberalismo religioso, se opõem à mentalidade dos missionários estrangeiros e se mostram sensíveis tanto aos aspectos extraordinários dos relatos bíblicos quanto à religiosidade indígena. A nova igreja expande-se rapidamente e dá origem a 10 igrejas, em 1911, e a 22, em 1929, num tempo

em que diversos cismas vão se produzindo. O mais importante deles, acontecido em 1932, levou à formação da *Igreja Evangélica Pentecostal*. Alem disso, o pentecostalismo chileno viu surgir uma dezena de novas igrejas. Deste modo, uma boa parte das igrejas pentecostais, descendentes da *Igreja Metodista Pentecostal*, mantém o traço autóctone do pentecostalismo chileno (D´Epinay 1970).

A partir de 1930, como se pode deduzir da progressão do censo, o pentecostalismo começou a crescer a uma taxa superior à da população total. Até 1960, o ritmo do que D´Epinay chama "explosão pentecostal" (D´Epinay 1970) ocorre com variações que afetam sua intensidade e, especialmente, sua distribuição social e regional. Nascido nos subúrbios de grandes cidades e em populações marginais de origem camponesa, o pentecostalismo se estendeu para o sul rural do Chile e, acompanhando posteriores processos de migração às cidades, se acentuou nos grupos populares urbanos. D´Epinay atribui à expansão pentecostal o caráter de um protesto social deslocado para o terreno espiritual, paralelo e alternativo à formação dos partidos socialistas e comunistas que se enraizaram fortemente no Chile. Entre 1960 e 1970, o pentecostalismo estancou seu ritmo de crescimento. O sociólogo suíço observa que isto se deve ao surgimento de formas de mobilização política e social alternativas (D´Epinay 1983). O fato de que a partir de 1970 o pentecostalismo retoma o ritmo de seu crescimento, no marco de um regime político que esgotou todas as instâncias de participação social, parece responder à causalidade assinalada.

II - A diversidade do pentecostalismo nos países do Cone-Sul

O que precede mostra que o pentecostalismo começou diverso nos países do Cone-Sul. Uma série de estudos produzidos nos últimos anos revela que essa diversidade inicial é hoje multiplicada e constitui um dos eixos mais produtivos para a análise atual do pentecostalismo. No mínimo, devem ser considerados os seguintes aspectos: diversidade social da sua expansão, combinada com a mutação de algumas referências teológicas, sua expressão em fenômenos tais como a emergência do neopentecostalismo e a exploração dos espaços políticos e da mídia. Vejamos agora cada um desses pontos.

1 - Diversificação de sujeitos sociais atingidos pela mensagem pentecostal

Há, nos países do Cone-Sul, uma conexão entre o pentecostalismo e o mundo camponês e indígena. Neste sentido, as observações de D'Epinay sobre o Chile são aprofundadas por autores que mostram a especificidade dos pentecostalismos que emergem nessas culturas. Por exemplo, R. Foester sublinha os pontos de continuidade com a religiosidade mapuche e, sobretudo, a sua

importância na reelaboração-preservação da identidade étnica indígena (Foester 1993). Assim, o dom de revelação pregado pelos pentecostais mantém e ativa o papel dos antepassados e dos sonhos, permitindo aos mapuches afrontar a ameaça do secularismo propagado pela cultura ocidental. Por sua vez, S. Reyes mostra que a religiosidade dos camponeses do sul chileno gesta um mecanismo que transforma em integração ideológica a exclusão que padecem pela expansão de relações mercantis economicamente inviáveis (Reyes 1995). Semelhantes análises foram feitas por P. Wright e E. Miller sobre a adesão dos índios Toba ao pentecostalismo (Wright 1992; Miller 1967). No entanto, embora outros contingentes indígenas e camponeses tenham se convertido ao pentecostalismo, os estudos dedicados a esses grupos são, ainda, limitados.

Mais abundante é a produção acadêmica sobre o pentecostalismo urbano. Ela permite observar a diversidade social, cultural e institucional da sua presença. Incipiente, mas sistemática, é a presença do pentecostalismo nas classes médias. Alguns autores observam esta tendência que é imputada à ascensão social de alguns dos membros das próprias igrejas e, mais freqüentemente, aos efeitos da reorientação social da evangelização e à superação da imagem negativa do pentecostalismo nessas camadas (Mariano 1995; Soneira 1994; Freston 1993). Embora isto não modifique o caráter popular do pentecostalismo, ilustra um potencial de expansão e diversificação que os futuros estudos precisam levar em consideração. Não só pela necessidade de comtemplar a modificação da composição do conjunto dos fiéis, mas também porque essa diversidade por certo contribuirá para a produção de análises teóricas mais complexas que transcenderão as explicações que aproximavam o crescimento pentecostal à sua ancoragem nas camadas de baixa renda.

Os atuais estudos corroboram o caráter multifacetado do pentecostalismo e indicam que sua diferenciação é cultural, étnica e de gênero. Aqui, combinam-se a especificidade das perspectivas de pesquisa com os diferentes desenvolvimentos das igrejas e registram-se novos sentidos de apropriação e difusão da oferta religiosa. Entre os novos fenômenos pentecostais e os descobrimentos que decorrem de um olhar mais sutil, encontram-se alguns casos que indicam a amplitude do horizonte que os desenvolvimentos pentecostais podem abranger. Por exemplo, sua presença entre negros, expondo a variabilidade étnica das apropriações (Contins 1994), e a conversão de jovens rastafaris, mostrando a flexibilidade das trajetórias religiosas e, sobretudo, as múltiplas possibilidades da interpelação pentecostal (Gomes da Cunha 1993). Entre esses extremos cabe assinalar a heterogeneidade que é introduzida pela diversificação denominacional. Não se trata de uma simples pluralidade organizativa. No espaço que vai das redes denominacionais às grandes igrejas estabelecidas, passando pelas pequenas comunidades de praticantes consti-

tuídas nos bairros das periferias das grandes cidades, é preciso perceber a instalação de núcleos de irradiação e agregação de formas de ser pentecostal que divergem pelos estilos rituais, ênfases teológicas e composições social, etária e cultural.

Em outro plano de análise, M. Tarducci pôs em relevo a especificidade das estratégias pentecostais de evangelização de mulheres e do vínculo mulher-igreja (Tarducci 1994a e 1994b). Seus estudos mostram que, para além do discurso androcêntrico das igrejas, a adoção das crenças pentecostais e o engajamento no grupo produzem uma moderação dos efeitos perversos do patriarcalismo. Por sua vez, C. Mariz e M. D. Machado mostraram que as mulheres pentecostais, por um lado, ganham autonomia em relação a seus maridos e famílias e, por outro, se vêem a si mesmas como responsáveis tanto pela salvação de seus parceiros e famílias quanto pela sua prosperidade (Mariz e Machado 1994).

P. Semán assinala que o sucesso alcançado pelo pentecostalismo entre os jovens da cidade de Buenos Aires revela a abertura e reelaboração dos códigos da cultura urbana e a adaptação cultural desse segmento religioso (Semán 1994). Fato semelhante constatou R. Mariano ao registrar a mudança cultural das igrejas pentecostais surgidas desde os anos 70 na cidade de São Paulo (Mariano 1995).

Mas a pluralização do pentecostalismo abrange também as formas de institucionalizar a identidade dos crentes. Vários autores têm revelado uma pluralidade de formações institucionais em meio as quais as igrejas pentecostais unem esforços, entre si e com outras expressões protestantes. O resultado é o desenvolvimento de ações sociais e culturais que constituem novas formas de plasmar a interpelação evangélica. Da reunião de empresários como a ADHONEP (*Associação de Homens de Negócios do Evangelho Pleno*) até as bandas de rock que agrupam jovens (Mariano 1995), abre-se um espectro de organizações que articulam uma cultura evangélica e sobre as quais pouco se sabe. Relativamente aos *Atletas de Cristo*, por exemplo, A. Jungblut, ao mesmo tempo em que descreve e analisa o seu processo identitário, mostra a eficácia de uma diversificação que gera lugares de agrupamentos pentecostais alternativos e até agora quase inexplorados (Jungblut 1994).

O pentecostalismo revela-se, portanto, diverso e dinâmico. Uma e outra qualidade decorrem do exercício de sua ativa adaptação aos mais diferentes espaços culturais, não se diluindo nos mesmos nem os anulando. Mulheres, jovens, empresários e jogadores de futebol podem se identificar como crentes e evangélicos. No contraponto entre o pentecostalismo e o mundo emerge um clima específico que decorre de um duplo e simultâneo processo: da "mundanização" dos pentecostais e da fragmentação da diversidade mundana que se refere ao pentecostalismo e assume sua identidade.

2 - Diversidade de teologias

As investigações desenvolvidas na região do Cone-Sul latino-americano apontam o impacto localizado de doutrinas teológicas, geradas sobretudo nos Estados Unidos, que atravessam o mundo evangélico. Estamos nos referindo especialmente às teologias da Guerra Espiritual e da Prosperidade.

A primeira delas, criada em círculos teológicos e evangelísticos norte-americanos nos anos 80, realça, exacerba e sistematiza a crença pentecostal na atividade das forças demoníacas, colocando-a, na prática, em pé de igualdade com a crença fundante do batismo no Espírito Santo. A lógica dessas forças é projetada na historicidade humana e na escatologia, transformando-as numa batalha final contra o mal. Pode-se observar a influência dessa teologia em quatro planos: na transformação dos rituais em atos de exorcismo, precedidos por transes de possessão demoníaca; no estabelecimento da "libertação dos demônios" como condição sacramental para receber a "cura" ou a "prosperidade divina"; na transformação do papel dos agentes religiosos, que se tornam sistematicamente exorcistas, e na planificação de campanhas de evangelização em função do reconhecimento prévio da demonologia local. Tudo isto implica, do ponto de vista do trabalho de evangelização das igrejas, uma tarefa de reconhecimento dos sistemas de crenças locais e uma adaptação de sua mensagem que, ao mesmo tempo, as reconhece e as demoniza, e que se exprime nas variações de *guerra santa* que empreendem alguns dos grupos pentecostais mais dinâmicos dos países considerados (Wynarczyk 1995). Disso decorrem tanto tensões e conflitos inter-religiosos, como movimentos nos quais o pentecostalismo, na perseguição a deuses inimigos, tende a depender deles para as suas próprias definições. A *Igreja Universal do Reino de Deus* é a expoente maior nos países aqui enfocados da aplicação da teologia da Guerra Espiritual. Sua pregação contra os cultos afro-brasileiros, ou espiritismo, *new age* ou, ainda, devoções católicas, por um lado desemboca em tensões e conflitos que crispam o espaço religioso e a opinião pública e, por outro, ao mesmo tempo em que reconhece (ainda que invertendo seu signo) a religiosidade popular, enriquece sua interpelação ancorando-a na lógica religiosa local (Barros 1995; Soares 1990; Soares 1993; Birman 1996; Machado e Almeida 1996). Aliás, esta "guerra santa" é, como indica D. Lehmann, um reflexo da "arena" religiosa em que se transformou hoje o campo religioso na América Latina, no qual forças conflitantes lutam não tanto para obter membros ou dividir o mercado, mas para se habilitar a invocar legitimamente o povo e falar em seu nome (Lehmann 1996).

A segunda inovação, a Teologia da Prosperidade, tem sido desenvolvida por pastores norte-americanos desde o fim dos anos 50; líderes neopentecostais argentinos e brasileiros adaptaram-na a seus respectivos países, desde os anos 60, como constatam alguns autores (Saracco 1989; Mariano 1996).

Os traços centrais desta teologia são descritos por Jardilino (1993), Corten (1995) e Mariano (1996). O primeiro traço, proveniente da doutrina da confissão positiva, consagra o poder da palavra, em função do qual a petição e a súplica são substituídas pela exigência que esta teologia deve a um segundo traço: a leitura do evangelho como promessa de bem-estar. Há que se tomar posse das bênçãos prometidas: não fazê-lo significa estar inibido pela ação de poderes satânicos. Este é o ponto em que a Teologia da Prosperidade retroalimenta-se da doutrina da Guerra Espiritual. Um terceiro elemento consiste na afirmação de que o caráter completo das bênçãos inclui bens materiais. O quarto traço é a definição do *dar* enquanto afirmação da sujeição a Deus e como parte do processo de libertação que permite assumir as bênçãos. Este é o elemento que legitima a centralidade e a insistência nas ofertas monetárias, que, por sua vez, sustentam-se em tradições prévias.

A adoção desta teologia e de seus corolários ritualísticos e eclesiológicos transcende os limites das igrejas pentecostais e chega às mais diversas denominações. Mas, cabe dizer que, ao mesmo tempo, ela se tem constituído em um elemento divisor de águas. Existem igrejas pentecostais que, conjuntamente a uma parte do protestantismo histórico e de missão, têm feito deste ponto seu principal alvo nas disputas internas ao campo evangélico.

Entre os motivos sugeridos para explicar a aceitação da Teologia da Prosperidade encontram-se os seguintes. De um lado, a vantagem de reduzir as distâncias com o *mundo*, associada a sua capacidade de assimilar tanto as demandas consumistas estimuladas pela sociedade junto ao público das igrejas como as buscas religiosas derivadas da situação de penúria, que reforçam as possibilidades de recrutamento e retenção de fiéis. Isto pressupõe o enfraquecimento do puritanismo, que se manifesta em algumas igrejas desde os anos 50, tanto no Brasil como na Argentina (Freston 1993; Saracco 1989). De outro lado, as ofertas demandadas conseguem ajustar-se às expectativas e às crenças dos fiéis, resultando funcional à acumulação dos recursos exigidos pela lógica da expansão de cada igreja. É claro que isto traz conseqüências para o perfil do público das igrejas. O apreço pelas bênçãos terrenas supõe uma variação das escalas axiológicas que é compatível com uma orientação de evangelização extensa porque identifica as igrejas de uma forma atrativa. Mas, ao mesmo tempo, as suspeitas que desencadeia a centralidade do dinheiro e das ofertas têm sido um ônus nos múltiplos conflitos que opõem as igrejas que proclamam a Teologia da Prosperidade a outras facções evangélicas, a outras religiões e à sociedade abrangente.

A presença de um apelo às expectativas materiais desencadeou no mundo acadêmico a hipótese de um pentecostalismo que teria, na América Latina, um papel análogo ao do calvinismo na Europa. A nosso ver, o fato de que alguns autores tenham verificado nos fiéis pentecostais (que seguem a Teologia da

Prosperidade) efeitos que aumentam seu potencial de consumo não dá necessariamente aval à hipótese mencionada. A Teologia da Prosperidade, com suas práticas rituais e apropriações efetuadas pelos fiéis, está longe do ascetismo e das preocupações centrais salvacionistas do espírito protestante que teriam sido decisivas no desenvolvimento do capitalismo. Torna-se mais plausível, em troca, a hipótese colocada por A. Corten, de que a Teologia da Prosperidade é o meio pelo qual os pentecostais pertencentes às classes médias constróem sua identidade evangélica (Corten 1995).

A aproximação de algumas denominações pentecostais às organizações e às correntes teológicas influenciadas pelo liberalismo protestante constitui um outro tipo de diversificação que deve ser apontado (Saracco 1989; Sepulveda 1992). O liberalismo teológico protestante, que assume uma visão social do evangelho, prevalece nas instituições chilenas e argentinas ligadas ao Conselho Mundial de Igrejas. Nesses dois países, aliás, registra-se hoje a adesão crescente de igrejas pentecostais ao CLAI (Conselho Latinoamericano de Igrejas) que representa, na América Latina, as posições do Conselho Mundial de Igrejas.

3 – O surgimento do neopentecostalismo

Para alguns estudiosos, a transformação do pentecostalismo nos últimos anos foi de tal intensidade que propuseram o termo *neopentecostalismo* para se referir ao conjunto dos traços que caracterizam uma parte das igrejas que, numa lógica histórica, pertencem à última geração de igrejas pentecostais.

A. P. Oro assim elenca as principais características do neopentecostalismo: líderes portadores de personalidade forte (por vezes carismática), estímulo à expressividade emocional, exclusivismo frente ao resto das expressões religiosas (incluídas as evangélicas), uso intenso dos meios de comunicação de massa, ênfase nos processos de cura divina e de exorcismo e centralidade ritual do dinheiro (Oro 1996). R. Mariano retoma o termo e aponta como importante traço adicional a liberalização de costumes, que se deve computar como uma mudança nos critérios de santidade próprios à tradição pentecostal (Mariano 1996). A. Frigerio também aplica o termo às igrejas argentinas e percebe nelas duas especificidades: a centralidade ritualística e ideológica do dinheiro é menor do que no Brasil, e o exclusivismo dos casos argentinos resulta moderado devido à maior integração dos neopentecostais ao campo evangélico e à menor relevância da pregação contra os cultos afro-brasileiros (Frigerio 1994).

Nem todos os traços propostos para caracterizar o neopentecostalismo são exclusivos deste último, posto que alguns já se encontravam presentes em anteriores experiências pentecostais sendo somente apropriados e exacerbados. O que está em jogo, como observam os autores que se referem ao neopentecostalismo, é a luta pela definição da religiosidade legítima no campo

evangélico. O neopentecostalismo designa uma forma de praticar, propagar e definir o pentecostalismo e, ao mesmo tempo, uma posição relativa no campo das igrejas evangélicas.

É preciso fazer duas observações sobre os aspectos que detém uma importância chave na determinação do rumo tomado pelo pentecostalismo e na consecução dos seus efeitos culturais. Por um lado, os neopentecostalismos argentino e brasileiro constituem os pontos através dos quais penetram nas igrejas evangélicas desses países as teologias da Prosperidade e da Guerra Espiritual. É claro que não se trata de uma recepção mecânica; ditas teologias são recriadas e filtradas a partir das perspectivas próprias dos agentes locais. Por outro lado, as igrejas neopentecostais argentinas e brasileiras têm desenvolvido projetos de expansão transnacional. Já vimos que umas e outras vêm marcando sua influência no Uruguai. Ademais, as igrejas brasileiras *Universal* e *Deus é Amor*, como também já referimos, têm implantado templos em países da Europa, África e em quase toda a América do Sul. As igrejas argentinas, por sua vez, se espalham por Paraguai, Bolívia e Venezuela. De sorte que se nos inícios de sua expansão na América Latina o pentecostalismo resultava uma religião estrangeira, vindo da Europa ou da América do Norte, hoje ele constitui, em determinados países, uma religião estrangeira proveniente do Brasil ou da Argentina. Desta forma, o neopentecostalismo parece ser o fragmento pentecostal mais exposto a dinâmicas transnacionais, das quais é tanto um sensível receptor quanto um ativo produtor.

As referrências correntes à liberalização de costumes ou à diminuição das exigências eclesiásticas podem ser desenvolvidas em conexão com o que precede. As igrejas neopentecostais intentam erigir-se na mediação religiosa que legitima e expande os desejos terrenos, em concordância com outras tendências da cultura contemporânea. Mas, faz isso no marco de uma guerra espiritual que reativa as culturas religiosas locais. Assim, no neopentecostalismo se estabelece uma dialética entre a mundanização e o encantamento, dois pólos cuja compatibilização é certamente trabalhosa. É neste caminho, que leva da santidade enquanto distanciamento do mundo à filiação divina como garantia de proteção e êxito, que o neopentecostalismo consuma sua localização possível. Superando a linha de aberturas sucessivas, o pentecostalismo torna-se disponível para as vontades de brasileiros, argentinos, chilenos e uruguaios e se integra à sua cultura.

Ainda, como foi assinalado, o neopentecostalismo põe acento no uso da mídia, a qual, veremos, é de tal intensidade que alguns autores falam na existência de uma *indústria cultural evangélica* que acompanha o fiel em sua casa e amplia o espectro da cultura que as igrejas difundem (Brandão 1986). Se essa indústria cultural tem ampliado sua extensão e capacidade de sintonizar com as culturas dos seus fiéis, deve supor-se que ela é, ao mesmo tempo, uma articuladora

da identidade evangélica. Enfim, o neopentecostalismo tem sido também caracterizado pela sua burocratização e organização empresarial. De fato, a agilidade para implantar novos templos e padronizar estilos de culto é a parte mais visível de uma prática institucional que revela aguda capacidade de encompassar, das mais diversas formas, os sujeitos que interpela.

O que precede põe em destaque a atual importância que o neopentecostalismo assume no contexto evangélico sul latino-americano. No entanto, isto não deve obscurecer o fato de que, nesta mesma região, **é ainda o pentecostalismo que alcança maior expansão.**

4 - A politização pentecostal

Os estudos sobre o pentecostalismo nos países do Cone-Sul não desprezaram o seu envolvimento com a política. É justo, inicialmente, esclarecer que esse interesse, como sugerem P. Freston (1993) e C. Mariz (1995), esteve, muitas vezes, tingido de preocupações paralelas à evolução dos consensos normativos próprios à cultura dos analistas. Assim, o pentecostalismo foi suspeitado de imobilismo político e, ao mesmo tempo, de afinidade com os interesses imperialistas e as forças conservadoras, ameaçando a democracia e o pluralismo cultural. Veremos que nos países onde o pentecostalismo teve maior expansão (Brasil, Argentina e Chile) a politização constitui uma tendência firme que desmente a primeira das preocupações. Da mesma forma, pode-se observar que a variedade de conteúdos e estilos de politização proporcionam uma resposta complexa para a segunda observação.

Em seus estudos chilenos, D'Epinay percebe uma tensão entre a mobilização política e a religiosidade pentecostal que promove o desapego ao mundo. O tipo de aversão à sociedade que o pentecostalismo pratica, sua teologia extremadamente dualista e o modo de organização das igrejas, dificultariam material e idealmente a politização dos fiéis. Ao mesmo tempo, porém, observa algumas tendências que, a longo prazo, levariam a intervenções políticas que implicariam o pentecostalismo. A principal delas é a articulação de redes clientelísticas que colocariam as lideranças pentecostais como mediadoras na relação entre o Estado, ou os partidos, e os fiéis. A busca da respeitabilidade religiosa e os correspondentes benefícios materiais e institucionais estimulavam a possível ativação política dos líderes das igrejas. No fundo, esta era uma tendência corporativa e, num contexto de conflito social como o que vivia o Chile nos anos 70, o pentecostalismo tomava as características de uma força conservadora. No entanto, os autores percebem uma flexibilização da passividade conservadora pentecostal durante o ciclo do governo socialista chileno (1970-1973): os pentecostais eram, de fato, mais retraídos do que os não-pentecostais de sua mesma posição social, mas não diferiam na simpatia pela Unidade Popu-

lar (D'Epinay 1970; Tennekes 1985). Com o início do governo militar, porém, esta tendência desapareceu. Os pentecostais foram procurados como interlocutores religiosos da junta militar, da qual a Igreja Católica tomava distância. Assim, o discurso militar, que propunha uma restauração cristã frente ao marxismo, seduziu os líderes das principais denominações pentecostais cujo conservadorismo foi reativado, fazendo com que durante anos explicitassem sua simpatia pelo regime e contribuíssem para a sua legitimidade (Lagos e Chacon 1986).

Entre os estudos que analisaram as incursões políticas dos pentecostais brasileiros no período de 1960 ate início dos anos 1980 destaca-se o de Sandra Stoll (1983), que percebe duas tendências: de um lado, a variabilidade de suas opções políticas, embora as inclinações para a direita fossem mais freqüentes e, de outro lado, na presunção da existência de um "voto evangélico", a articulação de circuitos de reciprocidade entre líderes religiosos e políticos em função de objetivos que eram particularistas e corporativos. Durante os anos 80 e 90, porém, os evangélicos incrementaram sua participação política, e política eleitoral, numa tendência que foi se afirmando cada vez mais e que conduziu à formação, em 1987, por ocasião da Assembléia Nacional Constituinte, de uma bancada evangélica composta de 34 membros, sendo 18 deles pentecostais. A. F. Pierucci (1989), ao analisar o comportamento pentecostal durante votações importantes, sublinha seu alinhamento conservador nos níveis cultural, político, institucional e sócio-econômico. Observa, também, que o pentecostalismo, ao se voltar para a política, constituiu uma via inesperada para a participação das camadas mais baixas da sociedade. Enfim, assinala a sua adaptação às regras do jogo vigente, bem como sua capacidade de explorar as posições adquiridas em função da expansão eclesial e da influência cultural, materializadas nas negociações que levaram várias igrejas a ampliar seu acesso aos meios de comunicação de massa. Mariano e Pierucci (1992) encontram uma ratificação destas tendências no comportamento das igrejas pentecostais durante a eleição presidencial de 1989. A simpatia inicial por F. Collor de Mello se transformou, no segundo turno eleitoral, em ativismo intenso e franco dos líderes das igrejas pentecostais mais importantes do Brasil. Esta atitude apoiava-se na propagação de um rumor que ilustra bem o tipo de sensibilidade política que move os pentecostais: a esquerda, aliada à hierarquia católica, perseguiria os "crentes" e fecharia seus templos. Os autores observam, no entanto, a presença de uma esquerda evangélica que, apesar da sua debilidade em relação à maioria das opções adotadas pelos crentes, impede generalizações referentes à sua homogeneidade.

É por isso que estudos posteriores insistem na necessidade de contextualizar e relativizar as conclusões em sentidos diferentes. Para P. Freston, os cientistas sociais têm dificuldade em captar a especificidade da sensibilidade política pentecostal, que filtra, segundo sua própria cultura, as opções de direita e de

esquerda. Ele mostra que o comportamento da bancada pentecostal não estava mais à direita do que a média da Assembléia Nacional Constituinte e nota que a virada do eleitorado pentecostal em relação à figura de Collor não era inexorável. A esquerda poderia ter revertido a situação ou ainda ganhar os votos pentecostais. O que estava em jogo, segundo este autor, não era a unívoca disposição conservadora dos pentecostais, mas um êxito conservador na interpelação de sua sensibilidade política (Freston 1993).

Ainda relativamente ao Brasil, A. Corten assinada que a relação dos pentecostais com a política não se estabelece por suas opções eleitorais, mas por sua perspectiva antipolítica (que não é apoliticismo nem oposição ao sistema) que reenvia a solução dos problemas do mundo a uma ordem meta-social. O pentecostalismo constitui, relativamente à política democrática, uma exterioridade que só pode ingressar nela transformando-a, ainda que, para a ordem democrática, isto represente mais um desafio do que uma ameaça (Corten 1995 e 1997).

Na Argentina, o fato de que não se tenha manifestado uma significativa corrente eleitoral pentecostal (ou uma forte institucionalização política) faz com que sejam escassos os estudos da relação política-pentecostalismo.

Marostica (1994) analisa o processo de formação do MCI (*Movimiento Cristiano Independiente*), composto por líderes evangélicos e pentecostais. Os promotores do MCI consideravam que a extensão da fé evangélica poderia se traduzir num capital eleitoral aplicável a objetivos comuns dos evangélicos[11]. O rendimento eleitoral desta formação frustrou as expectativas de seus mentores, que se chocaram com a persistência das lealdades tradicionais e, ainda, com a crescente simpatia pelas forças de centro-esquerda que desde 1992 transformaram o bipartidarismo argentino. Mas, é preciso sublinhar que neste quadro o já debilitado MCI se integrou no espaço de centro-esquerda e apoiou, nas eleições primárias de 1995, o candidato da esquerda da citada coalizão. A oposição ao neoliberalismo econômico e a prioridade que esta formação dava ao combate à corrupção primaram sobre os questionamentos do MCI contra um candidato que era rejeitado pela sua condição de divorciado.

Ainda na Argentina, esforços políticos paralelos de líderes pentecostais vão em outras direções, seja participando da política a nível municipal, seja apoiando mobilizações específicas em função de temas como o consumo de drogas, ou formando *lobbies* específicos em função de tramas clientelistas locais.

Um balanço geral da presença política dos pentecostais nos países do Cone-Sul revela, como assinala D. Lehmann, que neste campo eles têm mostrado uma notável competência, sabendo combinar os métodos do clientelismo tradicional com os sonhos do neoliberalismo (Lehmann 1996), embora esbocem uma diversidade de comportamentos políticos entre os quais sobressai o conservadorismo, resultante mais de uma particular situação histórica e menos de uma essência petrificada da mensagem pentecostal. Isto porque os sujeitos

nem sempre regulam seu comportamento político segundo seu pertencimento religioso e porque este incide em sentidos variados. Aqui é pertinente se referir à constituição do comportamento político dos líderes pentecostais. Levando-se em conta o crescimento demográfico das bases pentecostais, vê-se que a participação política dos mesmos tem alcançado um elevado grau de concretização. Posto que constituem uma porcentagem presumivelmente considerável, entram no cálculo dos partidos e/ou Estados (especialmente nos regimes autoritários em conflito com a Igreja Católica) que buscam ampliar ou diversificar suas bases de apoio e legitimação. A resposta pentecostal, que é consciente desses cálculos, e também faz os seus, não é unívoca. As cúpulas eclesiais respondem às solicitações políticas de forma diversa em sua institucionalização e em seu conteúdo.

De fato, varia em sua institucionalização, indo desde a aceitação da cooptação em diferentes partidos até a formação de entidades de mobilização social e política autônomas, passando pela orientação do voto em favor de algum candidato. Varia em seu conteúdo porque o pentecostalismo se oferece a interpelações políticas diferentes e contrapostas. Os interesses corporativos e materiais da igreja podem ser instrumentalizados, ou clientelísticamente[12], ou valorizando os ideais de igualdade e cidadania. O fato de que valores próprios da religiosidade, como a família, terminem fazendo parte de uma agenda política pentecostal conservadora é o efeito da forma que historicamente assume o tema e da habilidade dos conservadores para se aproximar do eleitorado pentecostal. A instrumentalização conservadora do que é apresentado pelo mandato tradicional como "respeito pelas autoridades" mostra, paradoxalmente, que o apoliticismo pode ser quebrado, mas não demonstra que não se possa quebrá-lo por uma interpelação própria da esquerda, como ocorre com ativos sindicalistas no Brasil. Sem querer levantar uma hipótese sobre as mediações presentes entre as decisões políticas das cúpulas e o comportamento político dos fiéis (e ainda concedendo à presunção de um vínculo diretamente determinante), é possível dizer que o predomínio histórico das opções conservadoras reflete menos uma condição substancial do pentecostalismo e mais o fato de que os conservadores encontram mais rapidamente as chaves da subjetividade política que o pentecostalismo promove. São as formas de relação entre os atores políticos estabelecidos e os pentecostais que determinam o caráter mais ou menos corporativo de sua politização bem como a direção mais ou menos conservadora que adquirem alguns dos seus itens políticos.

5 - O pentecostalismo e a mídia

As igrejas pentecostais, principalmente as neopentecostais, embora nem todas e não somente elas, fazem uso intenso dos meios de comunicação de

massa, sobretudo do rádio e da televisão. Isto não significa, porém, que se possa aplicar a elas a expressão "igrejas eletrônicas", tal como ocorre em relação aos teleevangelistas norte-americanos (Assmann 1986; Gutwirth 1992). Não se pode, além disso, desconsiderar que antes das pentecostais as igrejas protestantes históricas, como as luteranas, batistas, presbiterianas, metodista e outras, já se faziam presente na mídia, sobretudo impressa. Ora, a particularidade atual dos pentecostalismos latino-americanos reside na ênfase posta na mídia eletrônica, sem desprezo da comunicação impressa. Eles estão, desta forma, valendo-se de fórmulas para sua propagação tiradas da economia e do marketing — que são meios de globalização — e não da teologia (Prandi 1997:69)[13].

Alguns dados retirados do caso brasileiro ilustram a importante incidência do pentecostalismo na mídia eletrônica. Dados obtidos recentemente (Oro 1996) revelam que a igreja *Assembléia de Deus* veicula diariamente cerca de 2.000 programas religiosos em estações privadas de rádio. Esta denominação possui um projeto, chamado "Jesus-Sat", para distribuir programas religiosos televisivos, via satélite, a partir da Amazônia, para todo o Brasil. A *Igreja do Evangelho Quadrangular* difunde diariamente cerca de 600 programas religiosos radiofônicos. A *Igreja Universal do Reino de Deus* é proprietária de 30 estações de rádio e da Rede Record de Televisão, formada por 14 emissoras, sendo hoje a terceira maior rede de TV com concessão própria do Brasil. A *Igreja Deus é Amor* é proprietária de 5 estações de rádio e difunde diariamente o programa "A Voz da Libertação" veiculado simultaneamente para todo o Brasil e alguns países da América Latina.

Uma pesquisa realizada por M. Cisneros e sua equipe, em 1993, mostrou que de um total de 211 horas semanais de programas religiosos radiofônicos veiculados em emissoras de Montevidéu, 54,5% era ocupado por igrejas neopentecostais, 42% por outros grupos pentecostais, e apenas 2,5% pelos católicos e 1% pelos umbandistas (Cisneros 1995).

Esta importante presença pentecostal na mídia, somada à do protestantismo histórico, mostra que de fato existe uma "indústria cultural evangélica" e que, relativamente ao Brasil, este país figura hoje como o segundo produtor mundial de programas evangélicos na televisão (Freston 1995).

Oro mostrou como o acesso à mídia se reveste de múltiplos significados para os fiéis e pregadores das igrejas pentecostais brasileiras. Destaca especialmente o significado econômico (isto é, a demanda por ofertas para enfrentar as despesas com os programas rádio-televisivos), o significado proselitista (os programas visam diretamente atrair as pessoas para os templos e convertê-las), e o significado legitimador (confere um prestígio especial às igrejas que veiculam programas no rádio e especialmente na televisão, garantindo-lhes um status de igrejas modernas e adaptadas ao seu tempo) (Oro 1996).

III - O pentecostalismo e as transformações do campo religioso

J. P. Bastian afirma que nas atuais condições do campo religioso dos países latino-americanos já não é mais possível se estudar os protestantismos de forma isolada do conjunto do campo religioso (Bastian 1992a). A verdade desta afirmação parece verificar-se nos casos que estamos estudando. A recomposição do campo religioso, e das normas e percepções que sobre ele possui a mídia e o Estado, tem no pentecostalismo um dos atores mais produtivos.

Dos trabalhos de Wynarczyk e Semán (1994) para o caso argentino, de Mariano (1995) para o brasileiro, de Guigou (1993a e 1993b) para o uruguaio e de Sepulveda (1992) para o chileno, pode-se chegar a uma conclusão geral: **o crescimento pentecostal induz modificações no padrão de relações entre os próprios grupos protestantes**. Ou seja, o fato de que nas últimas décadas o pentecostalismo tenha se tornado a denominação evangélica mais numerosa se traduz em indícios de uma certa *pentecostalização* de instituições protestantes históricas. Com efeito, em todos os países do Cone-Sul se constata que as práticas carismáticas de tipo pentecostal e os métodos de evangelização praticados por suas igrejas são reproduzidos por segmentos do protestantismo de missão e histórico. Outro sintoma da transformação a que induzem os pentecostais é de sentido inverso: se trata da aparição de novas linhas divisórias que redefinem os blocos evangélicos. A Teologia da Prosperidade, as formas e os sentidos da politização (no caso do Brasil), têm se convertido em causas de articulação de alianças interdenominacionais que se enfrentam pela hegemonia e representação do campo evangélico.

O contraponto entre uma e outra perspectiva se resolve numa tendência que se afirma em todos os casos: os pentecostais são cada vez mais reconhecidos e autodefinidos como evangélicos e uma parte dos evangélicos está cada vez mais pentescostalizada. Se, em suas origens, o pentecostalismo se encontrava marginalizado comparativamente às denominações evangélicas estabelecidas, nas últimas décadas ele conhece um tal crescimento que o coloca no centro das atenções evangélicas.

Outro aspecto significativo consiste no fato de que o pentecostalismo vem se constituindo num dos principais agentes da quebra da hegemonia, e, sobretudo, da representação de hegemonia, historicamente atribuída à Igreja Católica. É neste contexto que esta instituição tem reagido nos diversos países em que a presença pentecostal aumenta. As editoras católicas começaram a difundir uma literatura "esclarecedora" sobre as "seitas". No caso brasileiro, como já referimos, a Igreja Católica tem incentivado a colocação em prática de uma série de práticas devocionais e carismáticas com o objetivo de deter a deserção de fiéis.

A presença pentecostal também altera o quadro de relações com outras formas de religiosidade. Nos países em que há cultos afro-brasileiros e onde a

Igreja Universal tem estabelecido templos, se verificam tensões novas se levarmos em conta a tolerância que a Igreja Católica exercia em relação aos primeiros. Neste particular conflito se verifica uma economia específica: até certo ponto, algumas igrejas neopentecostais crescem a partir da guerra contra a religião afro-brasileira. No Chile, ao contrário, o pentecostalismo prolonga e estabelece pontes com a espiritualidade mapuche.

Ademais, a expansão pentecostal promove mudanças no plano em que se definem as relações entre diferentes religiosidades. Em termos gerais, pode-se dizer que o pentecostalismo introduz uma outra lógica na economia do campo religioso e nas regras que presidem a diversidade religiosa. Nos quatro países enfocados, nos quais prevalece a pluralidade de lealdades religiosas do tipo tradicional, o pentecostalismo parece tornar presente as exigências da opção religiosa proselitista e excludente.

Essa situação tem sido observada e conceitualizada por P. Freston em termos de transição do espaço religioso sincrético hierárquico (no qual os múltiplos pertencimentos se ordenavam a partir da aceitação da hegemonia católica) a outro em que aparece um elemento próprio do modelo pluralista: a reivindicação da exclusividade que atrai o público das outras religiões (Freston 1993). Vários estudos têm mostrado o conteúdo específico desta passagem. Para Mariz e Machado (1994), a atitude anti-sincrética relaciona-se com um processo de racionalização que age sobre os provenientes de um universo mágico. Já para P. Sanchis (1994), o batismo no Espírito Santo estabelece uma reorientação centrípeta do processo identitário que, por seu caráter espiritualista, contem, ressignifica, e supera a sacralidade preexistente dos grupos populares. O pentecostalismo reescreve o mundo encantado da religiosidade popular com base em categorias éticas que o opõem radicalmente à opção assumida. Assim, a crença pentecostal convive com um mundo encantado, ainda que o subordine a um exclusivismo que se nutre, precisamente, do antagonismo com o fundo de religiosidade popular.

Seja como for, parece que **o efeito do avanço pentecostal ocorre sobre o conjunto do campo religioso, em todos os países do Cone-Sul,** embora com intensidade diferente.

IV - Os pentecostalismos nos países do Cone-Sul: algumas análises teóricas

As análises dos significados da implantação pentecostal têm oscilado entre duas posições: aquelas que enfatizam o seu caráter confirmador de pautas culturais, sociais, políticas e religiosas de tipo tradicional e aquelas que, reconhecendo a ancoragem pentecostal numa versão encantada do mundo, sublinham no entanto seu conteúdo transformador no sentido da modernização. Essa oscilação, que começa há três décadas com os primeiros estudos sobre o

pentecostalismo, nos últimos anos tem sido enriquecida e nuançada, refletindo mudanças ocorridas nas sociedades e nos próprios pentecostalismos.

Os primeiros estudos sociológicos sobre o pentecostalismo nos países do Cone-Sul foram produzidos por E. Willems e D´Epinay, os quais, juntamente com F. C. Rolim, constituem os "clássicos" nesta área de conhecimento, não só por terem sido os pioneiros mas porque suas hipóteses e análises continuam fundamentais na construção do pentecostalismo como problema nas ciências sociais.

E.Willems percebe uma relação entre o catolicismo popular e o pentecostalismo, havendo entre eles mais semelhanças do que se pode imaginar[14], ao mesmo tempo em que enfatiza o fato de que o pentecostalismo funciona como um fornecedor de racionalidade, identidade e proteção que facilita aos seus seguidores a inserção no mundo urbano e moderno (Willems 1967). D'Epinay sublinha que o pentecostalismo informa um duplo movimento, de rechaço e de substituição da sociedade moderna, através da restituição das relações e hierarquias da comunidade rural. Este movimento consagra o isolamento para com o mundo urbano em uma ética que congela o rechaço em passividade social e conformismo político (D'Epinay 1970). Embora as duas hipóteses destaquem o papel das igrejas pentecostais em relação ao quadro anômico da modernização, é preciso assinalar que enquanto Willems aponta para os aspectos individuais da anomia (segundo a interpretação americana do conceito), D´Epinay se atem à versão que a define em função da deterioração de um núcleo prescritivo comum a um grupo social. F. C. Rolim, por sua vez, também considera a dimensão reintegradora do pentecostalismo mas a subordina à análise de sua composição social e ao seu papel na formação social brasileira. Seguindo as versões estruturalistas do marxismo, destaca a presença do pentecostalismo nas classes dominadas, não especificamente proletárias, no marco das relações de dominação/subordinação, e a confirmação das relações sociais capitalistas das quais é portadora a ideologia religiosa pentecostal (Rolim 1985 e 1987). Repetimos que enquanto este último autor privilegia a análise das relações de produção capitalistas, próprias da sociedade urbana, os dois primeiros enfatizam o conceito de anomia fruto de transformações sociais resultantes da migração rural e da urbanização.

Rechaço ou adaptação à modernidade? Protestantização da América Latina ou continuidade com as modalidades religiosas e culturais desta região? Eis algumas questões que brotam dos trabalhos referidos e que balizam o campo de hipóteses das pesquisas posteriores. Estas, incrementadas nos anos 80, caracterizam-se por um destacado enfoque etnográfico, pela operacionalização mais detalhada das dimensões contidas nas hipóteses fundamentais e pelo desenvolvimento das comparações entre grupos sociais e religiosos. Coincidentemente, esses estudos apontam uma nova realidade, acima analisada: o pentecostalismo

mudou em suas expressões e, ao ratificar sua expansão, provocou mudanças no campo religioso das culturas em que tem se instalado.

Vários estudos recentes sublinham as tensões inerentes à contraposição entre as proposições de D'Epinay e Willems. Neste sentido, duas linhas de trabalho merecem destaque. A primeira, formulada por autores como Ireland (1991) e Burdick (1993), sustenta estar o desenvolvimento pentecostal ligado a suas vantagens comparativas a respeito da oferta religiosa existente e à definição dos problemas dominantes em alguns setores das sociedades latino-americanas. Ou seja, para um mundo não desencantado, ou para aqueles que colocam em crise a sua secularização, o pentecostalismo fornece representações e possibilidades de prática religiosa que o catolicismo não aceita, senão como modalidades menores e ilegítimas. E isto ocorre porque o pentecostalismo não só está menos afetado por uma ideologia secularizada, mas também porque as suas formas organizacionais, a sua vocação proselitista e a sua adaptabilidade social fazem das suas igrejas um local atrativo e inclusivo dos mais diversos grupos sociais. Neste mesmo sentido, C. Mariz (1990 e 1994) mostra como a individuação, a racionalização e o sentido da integridade que promove a prática dos pentecostais se constituem num fator chave de sobrevivência dos sujeitos dos grupos populares.

A segunda perspectiva (e ainda com muitas diferenças internas) reedita, com sutileza e consistência empírica, as teses que colocam o pentecostalismo como uma força de alguma forma *tradicional*. Por exemplo, A. Corten mostra como os efeitos da emocionalidade pentecostal se traduzem na afirmação de um lugar e numa dinâmica social que são heterogêneas com respeito ao mundo moderno e à política democrática (Corten 1995); por sua vez J. Sepúlveda argumenta que os pentecostalismos precisam ser compreendidos no contexto da vontade dos setores populares de construir uma alternativa religiosa à hegemonia católica, constituindo-se numa forma de protesto simbólico popular contra a cultura dominante (Sepúlveda 1996).

Essa mesma tensão assinalada toma forma extrema nos textos de D. Stoll e D. Martin. No entanto, é preciso separá-los das posições anteriores posto que, neles, a contraposição entre latino-americanização do protestantismo e protestantização da América Latina assume pressuposições altamente discutíveis (Stoll 1990; Martin 1990). É por isso que, frente a esta formulação, D. Miguez afirma ter-se exagerado no contraste entre o pentecostalismo e a cultura latino-americana, decorrente do acordo sobre a descrição de uma América Latina homogeneamente arcaica (Miguez 1997).

Percebe-se, pois, que tensões, contradições, divergências têm marcado os enfoques sobre o pentecostalismo. Segundo A. Droogers, este fato resulta compreensível na medida em que se leve em conta a natureza paradoxal do próprio pentecostalismo (Droogers 1991). Sobre esta base podemos entender as propo-

sições que apontam para o duplo papel que, em relação à modernidade, cumprem, simultaneamente, as igrejas pentecostais.

De fato, J. P. Bastian e A. P. Oro colocam em evidência o caráter bifrontal do pentecostalismo enquanto viabilizador da recusa e da adaptação à modernidade. Bastian consolida esta proposição vinculando-a ao caráter dualista próprio das sociedades latino-americanas (Bastian 1992). É claro que também é preciso ter em mente que modernidade é um termo genérico e que em cada um dos seus desenvolvimentos o pentecostalismo encontra diferentes modernidades e se relaciona de formas sempre diversas.

A pergunta pela continuidade ou ruptura com as tradições religiosas prévias tem também recebido uma especificação. A. P. Oro sustenta que o pentecostalismo proporciona um quadro institucional no qual a sensibilidade e a religiosidade popular latino-americana se expressam e dão lugar a processos identitários (Oro 1994). Isto ocorre num quadro que, como assinala Bastian, aponta para a novidade do pentecostalismo: mais do que um processo no interior do catolicismo popular ou do protestantismo, é uma renovação e uma aculturação às práticas e aos valores da religiosidade popular; uma renovação que excede o sentido de aproximar os cultos diferentes para constituir um perfil novo e original (Bastian 1992).

Enfim, se, como temos afirmado, o conjunto do pentecostalismo é paradoxal e multifacetado, mesmo o que estamos chamando de pentecostalismo mal pode traduzir uma única expressão que, em cada uma das suas manifestações, sintetiza as diversidades e contraposições expostas. Neste sentido, uma das sugestões fornecidas pelo conjunto dos estudos assinalados é considerar o pentecostalismo nas suas múltiplas diversidades.

Conclusão

Procuramos mostrar que a compreensão do atual alcance social e cultural do pentecostalismo, bem como seus efeitos transformadores do campo religioso em geral, passa pela percepção da variabilidade de suas formas e pela sua capacidade de intervir nas culturas integrando, recodificando e promovendo valores e práticas sociais e religiosas.

Igualmente, procuramos enfatizar que nos países do Cone-Sul os *crentes* já não constituem mais uma massa desgarrada numa miríade de igrejas. Embora a diversidade pentecostal se mantenha, suas igrejas são atravessadas por uma série de instituições culturais, sociais e políticas, que lhes dão uma densidade cultural alcançada ao preço da diminuição da distância em relação ao *mundo*. Isto significa que cada vez mais os pentecostais são, também, cidadãos, participantes da sociedade. No contraponto entre o mundo e a santidade, os pentecostalismos se desenvolvem como uma intervenção que afeta o campo religioso e cultural

e que vai mais além da tarefa de aproximar tradições. A criação de uma atmosfera cultural específica, com valores e sensibilidades próprias, é o efeito de sua capacidade de elaborar sínteses originais capazes de sintonizar com os mais diversos públicos.

Neste sentido de inovação, aliado ao uso e recriação de meios modernos de organização e de comunicação, o pentecostalismo não constitui somente a ocupação de um espaço que o catolicismo deixou vazio. É a produção de um projeto religioso e cultural que cria sua própria demanda e desarticula clientelas supostamente cativas. Por conseguinte, o pentecostalismo é um objeto de estudo que se situa na interseção das ciências sociais e das análises que põem em relevo a existência e desenvolvimento de modelos culturais transnacionalizados. Não porque se dissolvem as especificidades locais, mas porque existe uma dialética entre globalização e localização que hoje está afetando a constituição da cultura pentecostal.

Bibliografia

ASSMANN, Hugo. (1986), *A Igreja eletrônica e seu impacto na América Latina*. Petrópolis: Vozes.

BARROS, Mônica do Nascimento. (1995), *"A batalha do Armagedom". Uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus*. Dissertação de Mestrado, UFMG, Belo Horizonte.

BASTIAN, Jean-Pierre. (1992a), "Les protestantismes latino américains". *Social Compass* nº 39, pp.327-356.

BASTIAN, Jean-Pierre. (1992b), "La fracture continuée: Amérique Latine, Amérique du Nord, deux versions du christianisme". *Lumière et Vie*, nº 208, pp.53-62.

BEYER, Peter. (1997), *The City and beyond as dialogue: negotiating, religious authenticity in global society*. Paper apresentado no congresso da International Society for the Sociology of Religion, Toulouse, 7-11 de julho de 1997.

BIRMAN, Patricia. (1996), "Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens". *Religião e Sociedade*, nº 17/1-2, pp.90-109.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1986), *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense.

BURDICK, John. (1993), *Looking for God in Brazil: the progressive Catholic Church in urbans Brazil's religious arena*. Berkeley: University of California Press.

CANALES, Manuel, PALMA, Samuel e VILLELA, Hugo. (1991), "En tierra extraña II: para una sociología de la religiosidad popular protestante". *Amerindia-Sepade*, Santiago de Chile.

CASAS DE CÉSARI, Alicia (1988b) "Cristianismo Protestante en el Uruguai", *Carpeta*. Montevideo: Obsur.

CASAS DE CÉSARI, Alicia. (1988a), "El proceso de secularización en el Uruguai". *Carpeta*. Montevideo: Obsur.

CISNEROS, Mariel E. (1995), "Quien contó a los Umbandistas?" *Sociedad y Religión*, nº 13, pp.127-150.

CONTINS, Marcia. (1994), *Os Pentecostais Negros no Brasil e nos Estados Unidos: a questão da diferença*. Trabalho apresentado no XVIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu.

CORTEN, Andre. (1995), *Le Pentecôtisme au Brésil: emotions du pauvre et romantisme theologique*. Paris: Karthala.

CORTEN, Andre. (1997), "Pentecôtisme et politique en Amérique Latine". *Problèmes d'Amérique Latine*, nº 24, jan-março, pp.11-32.

D'EPINAY, Christian Lalive, (1970). *O Refúgio das massas. Estudo sociológico do Protestantismo Chileno*. São Paulo: Paz e Terra.

DROOGERS, André. (1991), "Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil e Chile". In: Barbara Boudewijnse, André Droogers, Frans Kamsteeg (eds.). *Algo mas que opio: Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano e caribeño*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

FERNANDES, Rubem César. (1994), "Governo das almas. As denominações evangélicas no Grande Rio". In: Vários autores. *Nem Anjos Nem Demônios*. Petrópolis: Vozes.

FOESTER, Rolf. (1993), "Pentecostalismo Mapuche: fín o reformulacion de la identidad étnica?" In: *Introduccion a la religiosidad Mapuche*. Santiago de Chile: Universitaria.

FRESTON, Paul. (1993), *Protestantismo e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Campinas: Tese de doutorado, UNICAMP.

FRESTON, Paul. (1994), "Breve história do pentecostalismo brasileiro". In: Vários autores. *Nem Anjos Nem Demônios*. Petrópolis: Vozes.

FRESTON, Paul. (1995), *As igrejas protestantes nas eleições gerais brasileiras de 1994*. Comunicação apresentada na IV Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Santiago do Chile.

FRIGERIO, Alejandro. (1994), "Estudios Recientes sobre el Pentecostalismo en el Cono Sur: Problemas e Perspectivas". In: A. Frigerio (org.). *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: CEAL.

GOMES DA CUNHA, Olivia. (1993), "'Fazendo a Coisa Certa': reggae rastas e pentecostais em Salvador". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 23, pp.120-137.

GUIGOU, Nicolas. (1993a), *Luchas religiosas e confrontación; una aproximación al conflito Pentecostalismo-Umbanda*. Paper apresentado na III Jornadas sobre Alternativas Religiosas en los Sectores Populares, Buenos Aires.

GUIGOU, Nicolas. (1993b), *Pentecostales: fragmentación y promoción*. Paper apresentado na III Jornadas sobre Alternativas Religiosas en los Sectores Populares, Buenos Aires.

GUTWIRTH, Jacques. (1992), "Igreja eletrônica e pentecostalismo autóctone". In: S. TEIXEIRA e A. ORO (orgs). *Brasil & França: Ensaios de Antropologia Social*. Porto Alegre: Ed. da Universidade.

IRELAND, Rowan. (1991), *Kingdoms Come: religions and politics in Brazil*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

JARDILINO, José. (1993), *Sindicato dos Mágicos: um estudo de caso da eclesiologia neopentecostal*. São Paulo: C.E.P.E.

JUNGBLUT, Airton. (1994), *Entre o Evangelho e o Futebol: um estudo sobre a identidade religiosa de um grupo de Atletas de Cristo em Porto Alegre*. Porto Alegre: Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFRGS.

LAGOS, Humberto e CHACÓN, Arturo. (1986), *La religión en las Fuerzas Armadas Y de Orden*. Santiago: Ediciones Rehue.

LEHMANN, David. (1996), *Struggle for the Spirit. Religious transformation and popular culture in Brazil and Latin America*. Cambridge: Polity Press.

MACHADO DE ALMEIDA, Ronaldo Romulo. (1996), *A Universalização do Reino de Deus*. Campinas: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UNICAMP.

MARIANO, Ricardo. (1995), *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Sociologia, USP.

MARIANO, Ricardo. (1996), "Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade". *Novos Estudos Cebrap*, nº 44, pp.24-44.

MARIANO, Ricardo e PIERUCCI, Antônio Flávio. (1992), "O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor". *Novos Estudos Cebrap*, nº 34, pp.92-106.

MARIZ, Cecília. (1990), "Igrejas pentecostais e estratégias de sobrevivência". *Religião e Cidadania*, Salvador.

MARIZ, Cecília. (1994), *Coping with poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press.

MARIZ, Cecília. (1995), "El debate en torno del Pentecostalismo Autónomo en Brasil". *Sociedad y Religión*, nº 13, pp.21-32.

MARIZ, Cecília e MACHADO, Maria das Dores. (1994), "Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais". *Comunicações do Iser*, nº 45, pp. 24-34.

MAROSTICA, Matt. (1994), "La Igreja Evangélica en la Argentina Como Nuevo Movimiento Social". *Sociedad y Religión*, nº 12, pp. 3-16.

MARTIN, David. (1990), *Tongues of Fire: The explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.

MIGUEZ, Daniel Pedro. (1997), *"To help you find God". The making of a Pentecostal identity in a Buenos Aires Suburb*. Amsterdam: Tese de doutorado apresentada na Universidade Livre de Amsterdam.

MILLER, E. S. (1967), *Pentecostalism among the Argentine Toba*. PhD Dissertation, University of Pittsburgh.

ORO, Ari Pedro. (1994), "Évaluation de l'émergence des sectes en Amérique Latine". *Studies in Religion*, v. 23, nº 2, pp.211-225.

ORO, Ari Pedro. (1996), *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes.

PACE, Enzo. (1997), "Religião e Globalização". In: P. Oro e C. Steil (org). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes.

PARKER, Cristián. (1997), "Globalização e Religião: o caso chileno". A. Oro e C. Steil (orgs). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes.

PI HUGARTE, Renzo. (1991), "Cultos de Possessão e Empresas de Cura Divina no Uruguai: desenvolvimento e estudos". Paper apresentado no *Simposio Alternativas Religiosas en los Sectores Populares de Latinoamerica*, Buenos Aires.

PI HUGARTE, Renzo. (1992a), "La Igreja Pentecostal Dios es Amor en el Uruguai". *Cadernos de Antropologia*, PPGAS/UFRGS.

PI HUGARTE, Renzo. (1992b), "Permeabilidad y dinámica de las fronteras culturales: Umbanda e Pentecostalismo en el Uruguai". In: C. Fonseca (org). *Fronteiras da Cultura*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS.

PIERUCCI, Antônio Flávio. (1989), "Representantes de Deus em Brasília: a Bancada Evangélica na Constituinte". In: ANPOCS. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: Vértice/ANPOCS.

PRANDI, Reginaldo. (1997), "A religião do planeta global". In: P. Oro e C. Steil (org). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes.

PRANDI, Reginaldo e PIERUCCI, Antônio Flávio. (1996), *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.

REYES, Sonia H. (1995), *As representações e a prática sócio-religiosas dos camponeses Pentecostais da Araucania-Chile*. Porto Alegre: Dissertação de Mestrado em Sociologia, UFRGS.

ROLIM, Francisco C. (1985), *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes.

ROLIM, Francisco C. (1987), *Religião e classes populares*. Petrópolis: Vozes.

SANCHIS, Pierre. (1994), "O Repto Pentecostal à Cultura Católico-Brasileira". In: Vários autores. *Nem Anjos Nem Demônios*. Petrópolis: Vozes.

SARACCO, Norberto. (1989), *Argentine Pentecostalism: its history and theology*. Birmingham: University of Birmingham.
SARACCO, Norberto. (1993), *Directorio E Censo Evangélico*. Buenos Aires: Facultad Internacional de Educación Teológica.
SEMÁN, Pablo. (1994), "Identidad de los jovenes pentecostales". In: A. Frigerio (org.). *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: CEAL.
SEPULVEDA, Juan. (1996), "Reinterpreting Chilean Pentecostalism". *Social Compass*, nº 43(3), pp.299-318.
SEPULVEDA, Narciso. (1992), "Breve sintesis del movimiento Pentecostal en Chile". In: *Pentecostalismo e liberacion: una experiencia latinoamericana*. DEI: San José de Costa Rica.
SOARES, Luiz Eduardo. (1993), "A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil". *Comunicações do ISER*, nº 44, pp.43-50.
SOARES, Mariza de Carvalho. (1990), "Guerra Santa no país do sincretismo". In: L. Landim (org.). *Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER.
SONEIRA, Jorge. (1994), "Biografía y religiosidad pentecostal: una aproximación al estudo de las caraterísticas socio-biográficas del creyente pentecostal". In: A. Frigerio (org.). *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: CEAL.
SONEIRA, Jorge et allii. (1996), *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Editorial Docencia, Fundación Universidad a Distancia "Hernandarias".
STOLL, David. (1990), *Is Latin America turning Protestant?: The politics of Evangelical growth*. Berkeley: University of California Press.
STOLL, Sandra. (1983), "Embú, eleições 1982: a mobilização política de CEBs e pentecostais. Um estudo de caso". *Comunicações do ISER*, nº 6.
TARDUCCI, Mónica. (1994a), "Las mujeres en el movimento Pentecostal: liberación o sumisión". In: A. Frigerio (org.). *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: CEAL.
TARDUCCI, Mónica. (1994b), "Las mujeres en el movimento Pentecostal: las unas e las otras". Paper apresentado na *IV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Sectores Populares en Latinoamerica*.
TENNEKES, Hans. (1985), *El movimento Pentecostal en la sociedad chilena*. Iquique: Sub-Facultad de Antropología Cultural de la Universidad Libre de Amsterdan-Ciren.
VERGARA, Ignacio. (1962), *El protestantismo en Chile*. Santiago: Editorial del Pacífico.
WILLEMS, Emilio. (1967), *Followers of the new faith. Culture Change and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.
WRIGHT, Pablo. (1992), "Toba Pentecostalism Revisited". *Social Compass*, nº 39/3, pp.355-375.
WYNARCZYK, Hilario. (1995), "La Guerra Espiritual en el campo evangélico". *Sociedad y Religión*, nº 13, pp.111-126.
WYNARCZYK, Hilario e SEMÁN, Pablo. (1994), "Campo Evangélico y Pentecostalismo en la Argentina". In: A. Frigerio (org.). *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: CEAL.
WYNARCZYK, Hilario, SEMÁN, Pablo e DE MAJO, Mercedes. (1995), *Panorama actual del campo evangélico en Argentina*. Buenos Aires: Facultad Internacional de Educación Teológica.

Notas

[1] Os dados provêm em grau menor de pesquisa de campo efetuada pelos autores no Brasil, Uruguai e Argentina e, majoritariamente, de fontes bibliográficas. Como desconhecemos publicações acerca do pentecostalismo no Paraguai, este país não será aqui contemplado.

[2] Em 1994, a *Igreja Universal* estava presente em 32 países, além do Brasil, onde possui 2.000 templos e 3 milhões de fiéis. No exterior a sua distribuição é a seguinte: **América do Sul**: Chile,

5 igrejas; Uruguai, 4; Paraguai, 9; Bolívia, 3; Colômbia, 7; Argentina, 22; Venezuela, 4. **América Central**: Porto Rico, 3 igrejas; República Dominicana, 1; El Salvador, 2; Honduras, 2; Haiti, 2; México, 11. **América do Norte:** Canadá, 7 igrejas; Estados Unidos, 17. **Europa:** Portugal, 52 igrejas; Holanda, 2; Suíça, 4; Itália, 4; França, 1. **África:** Cabo Verde, 4 igrejas; Senegal, 3; Guiné-Bissau, 3; Angola, 5; África do Sul, 17; Uganda, 2; Quênia, 4; Malavi, 3; Moçambique, 7; Suazilândia, 2; Botsuana, 2. **Ásia:** Filipinas, 7 igrejas.

No mesmo ano, a *Igreja Deus é Amor* possuía 6.365 templos espalhados pelo Brasil. Além disso, estava presente em outros 25 países estrangeiros, assim distribuídos: **América do Sul**: Argentina, 51 igrejas; Bolívia, 10; Chile, 6; Colômbia, 2; Equador, 5; Paraguai, 66; Peru, 51; Uruguai, 75; Venezuela, 13. **América Central**: Costa Rica, 1; El Salvador, 1; Guatemala, 3; Honduras, 5; Panamá, 4; República Dominicana, 1. **América do Norte**: Estados Unidos, 5 igrejas. **Europa**: Portugal, 1 igreja. **África**: Angola, 1; Cabo Verde, 5; Guiné Bissau, 1; Moçambique, 1; Nigéria, 1 e São Tomé e Príncipe, 1. **Ásia**: Índia, 1 igreja (Freston 1993, Mariano 1995, Revista Veja, 10/04/1995).

[3] Mais à frente nos ocuparemos do neopentecostalismo.

[4] Conforme Oro, a reação católica não se situa mais, como outrora, no registro da condenação das "seitas" mas, sobretudo, na reconsideração da própria pastoral que a conduz a revalorizar os atos devocionais, usar mais e melhor a mídia e apoiar o desenvolvimento do movimento da Renovação Carismática Católica (Oro 1996).

[5] O Directorio e Censo Evangélico (DECE) é o censo das igrejas evangélicas da cidade de Buenos Aires, realizado em 1993. Ver Saracco (1993).

[6] A chegada do pentecostalismo na Argentina ocorreu em outubro de 1909, graças a Luigi Francescon, vindo dos Estados Unidos. Como teve pouco êxito e enfrentou muitas dificuldades, seguiu para São Paulo, onde fundou, junto aos imigrantes italianos, a *Congregação Cristã*.

[7] Neste período foram implantadas na Argentina as *Assembléias Cristãs*, a *União das Assembléias de Deus*, as *Assembléias de Deus* (provenientes do Norte da Europa e dos países eslavos), a *Igreja Evangélica Pentecostal* (proveniente do Chile) e a *Igreja de Deus* (de origem norte-americana) (Soneira et al 1996).

[8] O fato de que as igrejas pentecostais tradicionais cresceram num período em que começam a ser influenciadas pelos neopentecostais não deve obscurecer outra raiz desta expansão: as próprias bases do pentecostalismo já tinham se afirmado e o seu ritmo próprio de multiplicação já era acelerado.

[9] O número entre parêntesis indica o ano de realização dos censos. Não está incluído o ano de 1980, quando houve a supressão do ítem "religião".

[10] Este e outros aspectos sobre o desenvolvimento do protestantismo chileno encontram-se especialmente em I. Vergara (1962).

[11] A um programa econômico genérico e levemente keynessiano adicionavam aspirações para obter a modificação de seu status institucional, oscilando entre a equiparação por impugnação do caráter oficial da Igreja Católica e a conquista de um reconhecimento similar para os evangélicos.

[12] R. Prandi é de parecer que o neopentecostlismo que se alastra na América Latina tende justamente a "ver e experimentar a política unicamente como meio de acesso a privilégios e obtenção de favores pelo fisiologismo partidário reforçando o ideal tradicional da cultura da dádiva de que padecem muitas de nossas sociedades histórica e culturalmente fundadas no patriarcalismo e na escravidão" (Prandi 1997:67-68). Também D. Lehmann observa que os pentecostais latino-americanos tendem a por em prática uma política de natureza clientelista corporativa com pouca preocupação ideológica. Acompanham, assim, outros grupos de interesse de países com Estados corporativos e uma cultura política clientelística (Lehmann 1996).

[13] De fato, como sublinhou por exemplo P. Beyer, os meios de comunicação de massa constituem um poderoso mecanismo atual de globalização das religiões. Menciona a imprensa e sobretudo a

televisão, o cinema, o telefone, os correios e, ultimamente, a internet (Beyer 1997). E. Pace também assinala que a linguagem da mídia, em tempos de globalização, "empurra as religiões a libertar-se do aparato "hard" de suas mensagens e escolher a via "soft" do diálogo, da linguagem, das emoções e dos afetos", isto porque "... tem diante de si um público que tendencialmente não aprecia os discursos amplos e complexos, mas antes os 'efeitos especiais' de breve duração" (Pace 1997:38).

[14] As relações de continuidade entre a religiosidade popular, católica sobretudo, e o pentecostalismo, são assinaladas por vários autores, entre eles Bastian (1992b) e Tennekes (1985). Este último autor considera o pentecostalismo como uma variante da religiosidade popular.

Ari Pedro Oro
Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Autor de *Avanço pentecostal e reação católica* (1996) e co-organizador de *Globalização e Religião* (1997), ambos publicados pela Editora Vozes.

Pablo Semán
Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Trabalhos Apresentados no GT Religião e Sociedade da ANPOCS (1980-1997)

Solange dos Santos Rodrigues

O debate intelectual acerca da experiência sócio-religiosa das comunidades eclesiais de base, desenvolvida pela Igreja Católica no Brasil contemporâneo, foi o objeto da pesquisa que deu origem à minha dissertação de Mestrado (Rodrigues 1997). Naquele trabalho constatei que a partir da segunda metade dos anos setenta foi sendo delineada uma nova problemática no campo intelectual brasileiro, cujo eixo de análise era o deslocamento das relações historicamente estabelecidas entre a Igreja Católica e a sociedade brasileira. Uma série de transformações ocorridas nas conjunturas sócio-política e eclesial desde o início da década anterior foram responsáveis por aquelas novas formas de organizações religiosas católicas, e as instituíram como objeto de investigação nas Ciências Sociais. Uma parcela significativa dos estudos realizados desde aquele período referem-se às comunidades eclesiais de base (CEBs) enquanto uma forma peculiar de presença da Igreja Católica entre as classes populares em diferentes regiões do continente latino-americano. No Brasil, as CEBs multiplicaram-se rapidamente, espalharam-se por todo o território nacional e seus participantes têm estado envolvidos em diversas formas de mobilização coletiva, nas áreas rurais e urbanas.

O debate intelectual sobre as relações entre a Igreja Católica e a sociedade brasileira, e sobre as CEBs em particular, envolveu sociólogos, antropólogos, cientistas políticos, historiadores, educadores e teólogos. Especialistas com diferentes vinculações acadêmicas, religiosas e/ou políticas, eles elaboraram uma

literatura bastante diversificada em termos de abordagem teórica, de abrangência dos estudos, de enfoques utilizados e de destinação do conhecimento produzido.

Contudo, para além dessa diversidade, é possível identificar uma convergência em torno de uma questão central a partir da qual o debate foi conformado. Os analistas buscavam compreender o significado e as repercussões políticas das CEBs ou, formulando de outro modo, procuravam perceber em que medida a experiência sócio-religiosa das CEBs poderia contribuir para o processo de redemocratização da sociedade brasileira[1].

As análises produzidas sobre esta problemática vieram a público através de alguns livros e, principalmente, em uma série de artigos publicados em coletâneas e em importantes periódicos nacionais, como *Encontros com a Civilização Brasileira*, *Religião e Sociedade*, *Novos Estudos*, *Dados*, *Ciências Sociais Hoje*, *Comunicações do ISER*, *Cadernos do CEAS*, *Revista Eclesiástica Brasileira*. Ainda que haja alguns trabalhos recentes, a maior parte desta literatura foi publicada entre 1978 e 1990.

Parte significativa desta produção foi discutida nos Encontros Anuais da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) desde 1977. Como sabemos, nestes encontros, nas mesas redondas e nos diferentes Grupos de Trabalho (GT), são apresentados resultados de pesquisas em andamento ou recém-concluídas. Além disso, uma parcela significativa desses *papers* é publicada posteriormente em revistas especializadas, tornando tal produção intelectual acessível também a pesquisadores que não tenham participado dos encontros. De modo geral, pode-se dizer então que as comunicações apresentadas a cada ano constituem uma amostra consistente e atualizada do conhecimento que vem sendo formulado pelos cientistas sociais brasileiros. Por essas razões a programação de cada encontro da ANPOCS se transforma numa fonte a ser acionada para o mapeamento dos debates acadêmicos desenvolvidos no país ao longo dos últimos vinte anos.

Tendo em vista esses dois aspectos, os programas do GT Religião e Sociedade desde a sua criação tornaram-se uma fonte para a pesquisa que desenvolvi. Um das perguntas da pesquisa era a seguinte: quando, e em que medida, o debate sobre as CEBs esteve presente no GT Religião e Sociedade da ANPOCS? Para isso foi preciso efetuar a reconstituição da programação do GT, ano a ano. Tarefa árdua, dada a falta de informações sistematizadas e a despreocupação com a memória institucional, em especial nos primeiros momentos de sua existência.

O primeiro Encontro Anual da ANPOCS ocorreu em 1977, mas na documentação disponível na secretaria da instituição somente foram localizados os programas das reuniões realizadas a partir de 1985. Também não encontrei estas informações em nenhuma das bibliotecas de universidades cariocas. Um dos

participantes do GT possuía em seu arquivo pessoal alguns programas e relatórios do GT que permitiram a reconstituição das reuniões realizadas entre 1980 a 1984. Dessa forma, os quadros que se seguem reúnem as comunicações apresentadas no GT Religião e Sociedade entre 1980 e 1996, exceto para os anos de 1990 e 1993. Ainda segundo a secretaria da ANPOCS, naqueles anos o Encontro foi organizado em torno de Seminários Temáticos, e nenhum deles referia-se à temática da religião. Em 1997 houve apenas uma mesa redonda em que foram abordados diferentes aspectos da experiência religiosa no fim do milênio[2].

O organizador do GT e seu primeiro coordenador foi o professor Duglas Teixeira Monteiro (USP). Sua morte prematura em 1978 desarticulou o grupo. No material consultado não há indicações se o GT funcionara nos Encontros de 1977 e 1978, ou em apenas um deles. De acordo com o professor Lísias Nogueira Negrão (USP), que coordenou o GT entre 1979 e 1987, a data provável de constituição do GT é 1978[3].

Durante o Encontro de 1979 foi realizada uma reunião com vistas à rearticulação do GT. Participaram os seguintes pesquisadores: Anna Luíza Salles Souto Ferreira (USP), Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes (UFCe), José Guilherme C. Magnani (USP), Maria Isaura Pereira de Queiroz (USP), Paula Montero (UFMG), Pierre Sanchis (UFMG), Roberto Motta (UFPe) e Renato Ortiz (UFMG), que definiram o tema para o encontro do ano seguinte: *religião e poder*. Desde então, em quase todos os anos o GT seleciona um tema que funciona como eixo articulador da montagem das diferentes sessões do ano seguinte. Depois daquela reunião, os professores Luiz Eduardo Wanderley (PUC-SP) e Rubem César Fernandes (Museu Nacional) ajudaram a estabelecer contatos com diversos estudiosos de todo o país, e o coordenador enviou cartas-convite a cerca de 50 pessoas para a reunião de 1980.

Até 1984 o GT chamava-se Religião e Sociedade no Brasil Contemporâneo, mas naquele ano os participantes resolveram passar a denominá-lo simplesmente Religião e Sociedade. A designação anterior já não era considerada apropriada, pois limitava os estudos em termos espaciais e temporais, e alguns dos trabalhos discutidos no GT referiam-se a expressões religiosas de séculos passados. Mais recentemente, foram apresentadas algumas comunicações sobre fenômenos religiosos em outros países. Também naquele ano a dinâmica das reuniões passou a incluir a discussão de um (ou mais) texto-base relacionado à temática central escolhida para o Encontro. Estes textos são preparados por solicitação da coordenação do GT a alguns especialistas da área, enquanto outros estudiosos são designados como debatedores. A partir de 1988 a coordenação do GT passou a ser exercida pela professora Maria Helena Villas Bôas Concone (PUC-SP).

É preciso observar, ainda, que nos Encontros Anuais da ANPOCS a dis-

cussão sobre os fenômenos religiosos não se deu exclusivamente no GT Religião e Sociedade. Tendo em mãos a programação de todos os grupos de trabalho que funcionaram no ano de 1994, foi possível verificar que algumas dimensões da experiência religiosa foram tratadas nos GTs: *Cidadania, conflito e transformações urbanas*; *História indígena e do indigenismo*; *Pessoa, corpo e doença*; *Relações de gênero*; *Relações raciais e etnicidade*; e *Sociologia da cultura brasileira* [4]. Outros ângulos desse universo sócio-religioso foram certamente abordados em diferentes GTs. No entanto, limitei-me às comunicações apresentadas no GT Religião e Sociedade.

A leitura de alguns relatórios do GT revelou que nem sempre as comunicações apresentadas correspondem à programação oficial do Encontro, impressa com razoável antecedência. Isso porque alguns dos expositores previstos não comparecem ao Encontro e também porque, às vezes, a ordem das apresentações é alterada. E, ainda, alguns autores deixam de elaborar os seus textos, apresentando apenas oralmente suas comunicações. Em alguns casos foi possível substituir os ausentes, com a apresentação de trabalhos que não constavam na proposta original. A partir do cruzamento das informações disponíveis (de 1980 a 1985), foi possível indicar as comunicações programadas que eventualmente não foram apresentadas. Da mesma forma, está assinalado quando os estudiosos não encaminharam suas comunicações por escrito. Desse modo é possível verificar a temática que um determinado estudioso estava trabalhando num dado período; e pode-se compreender porque não se está conseguindo localizar um texto, que talvez nem tenha sido redigido. No entanto, a programação aqui reproduzida para os anos de 1986 a 1997 está baseada nos programas oficiais, não tendo sido possível confrontá-los com os relatórios correspondentes.

Para meu objeto de investigação, era necessário observar se as articulações das CEBs com o processo de redemocratização haviam sido tematizadas, de que forma, quando e por quais estudiosos, no GT da ANPOCS na qual se dá a discussão das relações entre religião e sociedade. Ao longo da existência do GT foram apresentadas algumas comunicações abordando diretamente o universo sócio-religioso das CEBs[5]. Ele também foi discutido, implícita ou explicitamente, em comunicações que tratavam das relações da Igreja Católica com os processos de mobilização social[6] ou com a sociedade contemporânea[7].

As comunicações que trataram mais especificamente do universo das CEBs estão concentradas no início dos anos oitenta. Em um relatório escrito após o VI Encontro Anual (realizado em 1982), o Prof. Lísias Nogueira Negrão, então coordenador do GT, informava:

> "Desde 1980, dedicou-se o GT ao estudo das instituições religiosas e da religiosidade popular, abordadas não apenas em seu relacionamento interno mas também, e principalmente, em suas relações com

> as demais instâncias ideológicas e grupos sociais a nível da sociedade inclusiva — Estado, classes sociais, partidos políticos.[...] Nomeando as religiões abordadas, foram mais frequentemente discutidas no plano institucional, as questões relativas à Igreja Católica — relações Igreja x Estado, a participação política da Igreja, as Comunidades Eclesiais de Base...".

De fato, no Encontro de 1980 os trabalhos que se referem às CEBs foram apresentados numa sessão que tinha como tema as relações entre Igreja e Estado no Brasil. Já em 1981 uma das sessões foi destinada a uma mesa redonda sobre Igreja e Movimentos Populares, em que foram discutidos três artigos preparados a propósito do IV Encontro Intereclesial de CEBs realizado naquele mesmo ano, de autoria de cientistas sociais ligados à Igreja[8]. Isso evidencia o estabelecimento de um canal direto de circulação de conhecimento sobre as CEBs, envolvendo intelectuais ligados à Igreja Católica e estudiosos sem vínculos com aquela instituição. Ou seja, o significado e as repercussões das CEBs passavam a ser discutidas em um espaço específico do campo da produção de conhecimento científico no país, ao contrário do início dos anos 70, quando este debate estivera circunscrito aos espaços eclesiais. Não é mera coincidência que, no mesmo ano, o jesuíta Claudio Perani tenha apresentado uma comunicação sobre as CEBs numa mesa redonda sobre Cidade e Cidadania, durante a 33a. reunião da SBPC.

Em 1985 o GT promoveu junto com o Centro de Estudos da Religião (CER) um evento fora do Encontro Anual da ANPOCS, que também teve uma mesa redonda dedicada às CEBs. As exposições foram feitas por Paulo Krischke, Vera Silva Telles e Ana Maria Doimo, tendo como debatedores Pierre Sanchis e Luiz Roberto Benedetti[9].

Observando o conjunto da programação é possível perceber que, com o passar dos anos, as CEBs praticamente deixaram de aparecer no título das comunicações (os *papers* de 1992 e 1996 são exceções). No entanto, o universo sócio-religioso da pastoral popular da Igreja Católica, cujo principal núcleo aglutinador são as CEBs, continuou sendo objeto de análise no GT[10].

De fato, a análise da programação do GT Religião e Sociedade da ANPOCS foi mais um elemento que, aliado a outros, veio confirmar a vigência de um debate intelectual em torno do significado e das repercussões políticas das CEBs, envolvendo uma série de estudiosos brasileiros, especialmente na primeira metade dos anos oitenta. Certamente, para compreender este debate é preciso situá-lo nas disputas políticas da época, levando em consideração as diferentes concepções existentes sobre a transição política para a democracia no Brasil. Por outro lado, as comunicações apresentadas no GT sobre esta problemática, seus autores e suas vinculações institucionais revelam a existência de inúmeras

interfaces entre o campo religioso, o campo político e o campo da produção de conhecimento. Interfaces que possibilitam um trânsito singular de atores sociais, idéias, padrões de organização, análises, temas e questões entre estes campos do espaço social.

Os quadros que se seguem reproduzem a programação do GT entre 1980 e 1996 e uma mesa redonda realizada em 1997. Não obstante as limitações já apontadas, acredito que o material aqui sistematizado poderá ser de utilidade para os estudiosos que se dedicam à pesquisa sobre religião em nosso país. Através da programação do GT é possível identificar: os fenômenos e instituições religiosas que têm sido prioritariamente analisados pela comunidade científica; os temas e questões recorrentes em cada época; a relação desses temas e questões com os grandes deslocamentos ocorridos na conjuntura sócio-política nacional; os estudiosos envolvidos na elaboração desse conhecimento e as instituições acadêmicas a que pertencem ou pertenciam. Ou seja, a programação desse GT tanto pode ser encarada como fonte de estudos sobre religião no Brasil, como pode ser ela mesma objeto de análise, revelando a dinâmica de uma pequena fração do campo intelectual brasileiro, com seus atores, temas, instituições — trabalho que ainda está para ser realizado.

Bibliografia

KRISCHKE, Paulo e MAINWARING, Scott. (1986), *A Igreja nas bases em tempo de transição*. Porto Alegre: L&PM.

RODRIGUES, Solange dos Santos. (1997), *Comunidades eclesiais de base no Brasil: interfaces entre religião, política e produção do conhecimento*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, UFRJ/IFCS.

Notas

[1] A constituição dessa problemática, assim como as condições que permitiram a produção das CEBs como um sujeito político-religioso e o seu reconhecimento como objeto de estudo nas Ciências Sociais, foram discutidas na referida dissertação (Rodrigues 1997), orientada pela professora Regina Novaes.

[2] A reunião do material aqui apresentado não teria sido possível sem a colaboração de algumas pessoas: Mírian da Silveira, que pertence ao quadro de funcionários da ANPOCS, que reproduziu e enviou os programas do GT a partir de 1985; o professor Pedro A. Ribeiro de Oliveira, membro do GT que cedeu programas e relatórios referentes aos anos de 1980 a 1984; Emerson Giumbelli, que informou a programação da mesa redonda de 1997; e a professora Maria Helena Villas Bôas Concone, atual coordenadora do GT, que forneceu uma série de informações valiosas através de contatos telefônicos.

[3] Em relatório à direção da ANPOCS, sem data. Como há referências ao VI Encontro, à época já realizado, é possível que este relatório tenha sido produzido entre 1982 e 1983.

[4] Aliás, um estudo oportuno sobre o campo intelectual brasileiro poderia analisar as afinidades (teóricas, temáticas, institucionais, políticas...) que regem a conformação dos diferentes grupos de trabalho que funcionam durante os Encontros Anuais da ANPOCS, bem como de seus mecanismos de recrutamento e de subdivisão.

[5] Cf. nos quadros a seguir: SOUZA [1980], OLIVEIRA [1981, 1983], GÓMEZ DE SOUZA [1981], WANDERLEY [1981], ADRIANCE [1992], FOLLMANN [1996]. Além dessas, havia uma comunicação de KRISCHKE programada no ano de 1983, mas o autor não compareceu ao encontro.

[6] FERNANDES [1980], MARTINS [1980], ROLIM [1982], DUARTE & YASBEK [1982], YASBEK [1984], MICHELATO [1986], DOIMO [1988], SOUZA [1994].

[7] KRISCHKE [1980], CAMARGO [1980], SOUZA LIMA [1981], DELLA CAVA [1982, 1985, 1989], BENEDETTI [1983], OLIVEIRA [1988, 1989], SANCHIS [1992].

[8] GÓMEZ DE SOUZA [1981], OLIVEIRA [1981] e WANDERLEY [1981], todos publicados na *Revista Eclesiástica Brasileira*. Na mesa redonda Luiz Gonzaga de Souza Lima (outro cientista social vinculado à Igreja) apresentou mais uma comunicação relacionada à experiência das CEBs: "Algumas considerações teóricas sobre a Igreja popular no Brasil".

[9] Alguns desses trabalhos encontram-se reunidos no livro organizado por Paulo Krischke e Scott Mainwaring (1986).

[10] Cf. os trabalhos de CARVALHO [1991] e de GAIGER [1992]; as discussões sobre a luta pela terra [MICHELATO,1986] ou sobre os movimentos urbanos [DOIMO,1988]; a comparação da participação política no catolicismo progressista e no candomblé [MOTTA,1988], a análise de questões de gênero nos meios populares eclesiais [ROSADO NUNES,1994,1997]; o estudo da utopia da libertação [SCHERER-WARREN,1987] ou sobre o papel dos agentes de pastoral/ mediadores [FERNANDES,1989; ALVES,1996]; e a reflexão sobre a produção dos militantes políticos [SOUZA,1994].

Solange dos Santos Rodrigues
Mestre em Socióloga pela UFRJ, membro da equipe de assessores e pesquisadores do ISER/Assessoria.

ENCONTRO	ANO	TEMA CENTRAL DO ANO	COORDENADOR DO GT
IV	1980	Religião e poder	Lísias Nogueira Negrão

SESSÃO	COMUNICAÇÕES	AUTORES	INSTITUIÇÃO
1) Cultos Afro-brasileiros: aspectos políticos (primeira parte) Coordenadora: Leni Silverstein	Exu: poder e magia	Liana Trindade	USP
	A celebração do poder: um ritual umbandista	Patrícia Birman	Museu Nacional
	Firmeza e segurança num terreiro de Santa Rita	Zélia Seiblitz	PUC-RJ
Cultos Afro-brasileiros: aspectos políticos (segunda parte) Coordenador: Lísias Nogueira Negrão	Sociedade brasileira e vozes d'África: o poder negro segundo Bastide e Ziegler	Roberto Motta	UFPe
	Ideologia umbandista e Integralismo	Maria Helena Villas Bôas Concone	PUC-SP
	Repressão oficial aos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro de 1930 a 1960	Yvonne Maggie Márcia Contins Patrícia Monte-Mór	Museu Nacional
	A Festa de Nosso Senhor do Bonfim e a liberação dos candomblés da Bahia	Leni Silverstein	Museu Nacional
2) João Paulo II no Brasil: aspectos sociológicos Coordenadores: Rubem César Fernandes e Heloisa de Souza Martins	O ritual da visita	Arno Vogel	Museu Nacional
	O papa em Aparecida do Norte	Daniel Waitzfelder	Museu Nacional
	João Paulo II na favela do Vidigal	Grupo de alunos do Museu Nacional	Museu Nacional
	O povo e o papa em Belo Horizonte	Pierre Sanchis	UFMG
3) Relações Igreja-Estado Coordenador: Lísias Nogueira Negrão	Política e mercado religioso	Renato Ortiz	UFMG
	Hierarquia e mobilização popular	Rubem César Fernandes	Museu Nacional
	Comunidades eclesiais de base em São Paulo	Beatriz Muniz de Souza	PUC-SP
	Igreja e movimento operário: a greve dos metalúrgicos de São Bernardo em 1980	Heloisa de Souza Martins	USP
	Problemas teóricos das relações entre Igreja e Estado na crise de 1964	Paulo José Krischke	PUC-SP
	Estado, capitalismo e Igreja Católica	Candido Procópio Ferreira de Camargo	PUC-SP

ENCONTRO	ANO	TEMA CENTRAL DO ANO	COORDENADOR DO GT
V	1981	Instituições religiosas e religiosidade popular I	Lísias Nogueira Negrão

SESSÃO	COMUNICAÇÕES	AUTORES	INSTITUIÇÃO
Primeira	Presença e quotidianidade do demônio na cultura popular	Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes	UFCe
	Comida, família, dança e transe: sugestões para o estudo do Xangô	Roberto Motta	UFPe- Fundação Joaquim Nabuco
Segunda	A religião do pobre e seu anúncio	Francisco Cartaxo Rolim	UFF
Terceira: Mesa redonda: Igreja e Movimentos Populares	Oprimidos: a opção pela Igreja	Pedro A. Ribeiro de Oliveira	CERIS
	A política partidária nas CEBs	Luiz Alberto Gómez de Souza	Centro João XXIII
	Algumas considerações teóricas sobre a Igreja popular no Brasil	Luiz Gonzaga de Souza Lima	PUC-RJ
	Comunidades eclesiais de base (CEBs) e educação popular	Luiz Eduardo Wanderley	PUC-SP e CER
Quarta	Saúde e doença no universo simbólico dos "Borboletas Azuis"	Josildeth Gomes Consorte	PUC-SP e CER
	A tradição revelada: reações do catolicismo popular às renovações eclesiais	Lísias Nogueira Negrão	USP e CER

ENCONTRO	ANO	TEMA CENTRAL DO ANO	COORDENADOR DO GT
VI	1982	Instituições religiosas e religiosidade popular II	Lísias Nogueira Negrão

SESSÃO	COMUNICAÇÕES	AUTORES	INSTITUIÇÃO
1) Igreja e Movimentos Populares	Igreja e sociedade no Brasil pós-Guerra: perspectivas (não foi apresentado por escrito)	Ralph Della Cava	Queen's College (N.Y.)
	A Igreja e a greve do ABC	Francisco Cartaxo Rolim	UFF
	A atuação da Igreja frente às mobilizações populares	Virgínia Costa Duarte Maria das Dores Yasbek	IUPERJ
2) Religiosidade popular	Sacrifício, identidade e alienação nos cultos populares do Recife	Roberto Motta	UFPe
	John Milton e João Cristo Rei: duas visões da rebeldia de Lúcifer (não foi apresentado por escrito)	Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes	UFCe
	Milagre e religiosidade popular: uma apresentação da Sala dos Milagres do Santuário de Nossa Senhora Aparecida (não foi apresentado por escrito)	Daniel A. Waitzfelder Maria Andréia Loyola	Museu Nacional UERJ
3) Cântico católico e protestante	O cântico católico e o "nacional-popular": o caso do Brasil e o caso de Portugal	Pierre Sanchis	UFMG
	O pensamento protestante brasileiro através de seu cântico tradicional	Antonio Gouvêa Mendonça	IMS
	Música popular brasileira e culto evangélico	Jaci C. Maraschin	IMS

ENCONTRO	ANO	TEMA CENTRAL DO ANO	COORDENADOR DO GT
VII	1983		Lísias Nogueira Negrão

SESSÃO	COMUNICAÇÕES	AUTORES	INSTITUIÇÃO
Primeira	Igreja, Estado, Sociedade: ensaio de avaliação (resenha e análise crítica dos trabalhos apresentados nas reuniões anteriores do GT, tendo como eixo a Igreja Católica, focalizada em termos de seu posicionamento frente ao Estado e as classes populares)	Luiz Roberto Benedetti	PUC-CAMP e CER
	Comunidades eclesiais de base: dilemas e alternativas	Paulo José Krischke (não compareceu)	
	Comunidade x Massa: o dilema da pastoral popular	Pedro A. Ribeiro de Oliveira	PUC-RJ e ISER
	A Igreja Católica, as religiões de massa e a mulher	Beatriz Muniz de Souza	PUC-SP e CEBRAP
Segunda	Sexualidade, religião e classe social	Zaira Ary Farias	UFCe
	Terapia religiosa em São Paulo	Candido Procópio Ferreira de Camargo	PUC-SP e CEBRAP
	John Milton e João Cristo Rei: duas versões de rebeldia de Lúcifer e origem do inferno	Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes	UFCe
	O peso da cruz: uma romaria a Bom Jesus de Pirapora	Rubem César Fernandes (não compareceu)	
Terceira	O conceito de 'comunidade' em Juana Elbein dos Santos	Maria Amália Pereira Barreto	Museu Nacional e UNESP
	Candidatos umbandistas e candidatos da Umbanda: a questão da identidade religiosa nas eleições de 1982	Leni Silverstein (não compareceu)	
	O campo religioso afro-brasileiro em São Paulo	Lísias Nogueira Negrão	USP e CER
	A Umbanda: memória reconstruída e memória "cristalizada"	Maria Helena Villas Bôas Concone	PUC-SP e CER
	A reconstrução da memória mítica umbandista	Liana Trindade	USP e CER
Quarta	Planejamento das atividades do grupo		

ENCONTRO	ANO	TEMA CENTRAL DO ANO	COORDENADOR DO GT
VIII	1984	Mito e Ideologia	Lísias Nogueira Negrão

SESSÃO	COMUNICAÇÕES	AUTORES	INSTITUIÇÃO
Primeira Debatedores: Rubem César Fernandes (Museu Nacional e ISER) e Pedro A. Ribeiro de Oliveira (PUC-RJ e ISER)	Umbanda: a ideologização do mítico (texto-base, preparado a partir da pesquisa "A Umbanda em São Paulo: memória e atualidade)"	Grupo de pesquisadores do CER	Centro de Estudos da Religião Duglas-Teixeira Monteiro (CER)
	Prometeu e Pandora entre o espelho e a máscara ou, Fantasia, ordem e mistério no moinho do sentido (texto-base)	Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes	UFCe
Segunda	Mito e ideologia no pentecostalismo brasileiro	Francisco Cartaxo Rolim	UFF
	A gira profana	Zélia Seiblitz	PUC-RJ
Terceira	Identidade e homossexualismo no candomblé	Patrícia Birman	Museu Nacional
	Religião e identidade, e a teoria da alienação em Marx	Paulo José Krischke	
	A participação da Igreja nos conflitos de terra no Pará	Maria das Dores M. Yasbek	IUPERJ
Quarta	Avaliação da reunião		

ENCONTRO	ANO	TEMA CENTRAL DO ANO	COORDENADOR DO GT
IX	1985	Magia e religião	Lísias Nogueira Negrão

SESSÃO	COMUNICAÇÕES	AUTORES	INSTITUIÇÃO
1) Religião e magia	Magia e religião em Weber	Francisco Cartaxo Rolim	UFF, CER e ISER
	Eficácia simbólica como eficácia "imaginal" dos fenômenos "numinosos"	José Carlos de Paula Carvalho (não compareceu)	USP e CER
	O fundamento mítico-religioso da suposta magia	Neusa Meirelles Costa	IMS e CER
	Santos e encantados: catolicismo e pajelança numa microrregião da Amazônia	Raymundo Heraldo Maués	NAEA e UFPa
2) Religião e magia Debatedores: Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes (UFCe) e Pedro A. Ribeiro de Oliveira (PUC-RJ e ISER)	Os pressupostos histórico-ideológicos do conceito de magia e religião na etnologia do Ocidente (texto-base)	Liana Trindade	USP e CER
	Religião e magia (texto-base) (não foi apresentado por escrito)	Pierre Sanchis	UFMG e ISER
3) Catolicismo no Brasil	A Igreja e as eleições no Império	Ana Marta Rodrigues Bastos	IUPERJ
	A Igreja no Brasil e o Vaticano	Ralph Della Cava	Queen's College (N.Y.)
	Aparecida - Rainha, Senhora e Mãe, saravá!	Rubem César Fernandes	Museu Nacional
4) Comunicações livres (primeira parte) e Avaliação dos resultados e planejamento (segunda parte)	Aspectos psicológicos da filiação a um grupo religioso oriental	Geraldo José Paiva	USP
	Federações de Umbanda e educação	Zélia Seiblitz (não compareceu)	PUC-RJ
	À espera do Salvador...	Josildeth Gomes Consorte	PUC-SP e CER

ENCONTRO	ANO	TEMA CENTRAL DO ANO	COORDENADOR DO GT
X	1986	Igreja e Seita	Lísias Nogueira Negrão

SESSÃO	COMUNICAÇÕES	AUTORES	INSTITUIÇÃO
1) Igreja Católica e catolicismo popular	A romaria de Bom Jesus de Congonhas do Campo: uma manifestação de catolicismo popular?	Pierre Sanchis	UFMG e ISER
	Igreja Católica, questão agrária e movimentos sociais no campo	Antonio Ricardo Michelato	PUC-SP
	A reprodução do clero - a origem sócio-cultural do clero e suas instâncias socializadoras: os seminários	João Virgílio Tagliavini	UNICAMP
	Catolicismo popular e pajelança na região do Salgado: as crenças e representações	Raymundo Heraldo Maués	NAEA
2) Igreja e Seita Debatedores: Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes (UFCe) e Beatriz Muniz de Souza (PUC-SP e CER)	Igreja e seita (texto-base; título provisório)	Pedro A. Ribeiro de Oliveira	ISER
	A abordagem da antropologia profunda sobre a dinâmica da dissidência religiosa (texto-base)	José Carlos de Paula Carvalho	USP e CER
	A Igreja Católica e a proliferação das seitas	Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes	UFCe
3) Em conjunto com o GT Sociologia da Cultura Brasileira	Bruxas e médicos: a constituição de um campo religioso	Yvonne Maggie	UFRJ
	Campo religioso e identidade social: ética e reprodução de um grupo de judeus em Porto Alegre	Léa Freitas Perez	MARGS
	Personagem e seu ator no drama sagrado	Maria Helena Villas Bôas Concone	PUC-SP e CER
	A política de comunicação de massas da CNBB desde 1962	Ralph Della Cava Paula Montero	U.N.Y. USP
4) Comunicações livres (primeira parte) e Avaliação e planejamento (segunda parte)	A comida dos espíritos e seu significado para a cosmologia dos Bororo orientais	Renate Brigitte Viertler	USP
	Terapias religiosas em São Paulo	Candido Procopio Ferreira de Camargo	PUC-SP e CEBRAP

ENCONTRO	ANO	TEMA CENTRAL DO ANO	COORDENADORA DO GT
XI	1987		Maria Helena Villas Bôas Concone

SESSÃO	COMUNICAÇÕES	AUTORES	INSTITUIÇÃO
Primeira	Memória, rito e mito	Roberto Motta	Fundação Joaquim Nabuco
	Significado da festa e cosmovisão da Igreja	Valdir José Morigi	UFRGS
	Rediscovering our dignity - an appraisal of the utopia of liberation in Latin America	Ilse Scherer-Warren	UFSC
	Teologia como História. A retomada do tempo mítico entre os evangelistas do Altiplano argentino	Rita Laura Segato	UnB
Segunda Debatedores: Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes (UFCe) e Pierre Sanchis (UFMG)	Rito, cortejo e romaria	Carlos Rodrigues Brandão	UNICAMP
	O tempo das romarias: reflexão a partir de uma caminhada de Varsóvia a Czestochowa	Rubem César Fernandes	Museu Nacional e ISER
	Festa e fantasia. A JOC através dos seus rituais, cânticos e romaria	Heloisa de Souza Martins	USP
Terceira	Ritual, mito e conceito no jogo de búzios	José Jorge de Carvalho	UnB
	Reafricanização do Candomblé em São Paulo. Rito de iniciação do oráculo de Orumilá	José Reginaldo Prandi	USP
	Bruxaria, oráculo, magia e feitiçaria no Tambor de Mina do Maranhão	Sergio Ferretti e Mundicarmo Ferretti	UFMa
	Imigrantes europeus e religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul	Ari Pedro Oro	UFRGS e PUC-RS
Quarta	Origem sócio-cultural do clero católico na Diocese de São Paulo	Antonio Flávio Pierucci	USP

ENCONTRO	ANO	TEMA CENTRAL DO ANO	COORDENADORA DO GT
XII	1988	Religião e Processo Político	Maria Helena Villas Bôas Concone

SESSÃO	COMUNICAÇÕES	AUTORES	INSTITUIÇÃO
1) Religião e processo político	Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte	Antonio Flávio Pierucci	USP e CEBRAP
	Movimento de luta contra o desemprego - limites e pressões na vigência de um código político crivado pelo religioso	Ana Maria Doimo	UNICAMP
	Interesse de classe e participação política no catolicismo progressista e no candomblé-xangô	Roberto Motta	UFPe
2) Religião e processo político	Tendências ideológicas na Igreja Católica	Pedro A. Ribeiro de Oliveira Debatedor: Carlos Nelson Coutinho (UFRJ)	UERJ e ISER
	Religiões afro-brasileiras: cultura e projeto político	Josildeth Consorte Lísias Negrão Maria Helena V. B. Concone Debatedor: Sérgio Miceli (IDESP)	PUC-SP USP PUC-SP e CER
3) Religião e processo político	O dia do preto na praça	Patrícia Birman	UERJ
	Um feitiço para o general	Norton F. Correa	UFRGS
	As mulheres que ousam saber: um estudo "etnográfico" da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará	Jane Felipe Beltrão	UFPa
	A mulher negra no Candomblé: formas de organização do cotidiano	Therezinha Bernardo	PUC-SP
4) Novas reflexões e discussão do GT (planejamento para o ano seguinte)	Novas formas de religiosidade: a crença nas paraciências	Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes	UFCe

ENCONTRO	ANO	TEMA CENTRAL DO ANO	COORDENADORA DO GT
XIII	1989	Religião e Processo Político II	Maria Helena Villas Bôas Concone

SESSÃO	COMUNICAÇÕES	AUTORES	INSTITUIÇÃO
1) Religião: políticas e utopias	Milenarismo y utopia	Alicia Barabas	INAH-OAXACA (México)
	Messianismo na Nova República? A figura de Tancredo Neves	Josildeth Gomes Consorte	PUC-SP e CER
	Messianismo, Igreja e Estado no Alto Solimões	Ari Pedro Oro	PUC-RS e UFRGS
2) Igrejas e políticas	Política Vaticana Lumen 2000	Ralph Della Cava	Queen's College (N.Y.)
	Igreja e política	Pedro A. Ribeiro de Oliveira	ISER
	Os protestantes e a Revolução Brasileira: notas para uma análise do discurso e da ideologia	Joanildo A. Burity	Fundação Joaquim Nabuco
3) Nação, república, identidade: imbricações com o religioso	Religião, Direito e Nação: o ritual da confissão e a tradição inquisitorial	Roberto Kant de Lima	UFF
	Santos e agentes: das dificuldades e da possibilidade de comunicação entre eles	Rubem César Fernandes	Museu Nacional e ISER
	As atribulações de um doutor eclesiástico na Amazônia na passagem do século XX, ou Como a política mexe com a Igreja Católica	Raymundo Heraldo Maués	NAEA/UFPa

ENCONTRO	ANO	TEMA CENTRAL DO ANO	COORDENADORA DO GT
XV	1991	Religião e Modernidade: mitos da secularização	Maria Helena Villas Bôas Concone

SESSÃO	COMUNICAÇÕES	AUTORES	INSTITUIÇÃO
1) Aspectos gerais do fenômeno religioso na modernidade contemporânea	O cristianismo caleidoscópico no Brasil contemporâneo	Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes	UFCe
	Secularização como mito ou desencantamento laico?	Josildeth Gomes Consorte	CER e PUC-SP
	Religião e modernidade: os meios de comunicação na Igreja Católica	Paula Montero	USP
2) Religião e modernidade: uma incursão teórico-empírica	A questão dos "fundamentalismos" no mundo contemporâneo	Antonio Flávio Pierucci	USP
	Razão e não razão: ciência, magia e religião no fim do século	Reginaldo Prandi	USP
	Raízes coloniais de manifestações religiosas brasileiras contemporâneas	Liana Trindade	USP
	Literatura de auto-ajuda: uma abordagem preliminar	Patrícia Birman e Tânia Salem	UERJ
3) Religião e modernidade: novos discursos, novos espaços Debatedores: Lísias Nogueira Negrão (USP e CER) e Carlos Rodrigues Brandão (UNICAMP)	Mercado, comunidade e religião	Pedro A. Ribeiro de Oliveira	UERJ e ISER
	Visões do mundo e a questão da pobreza	Cecília Mariz	UFPe
	A Igreja popular e a questão do Nordeste: um discurso regionalista	Rejane Vasconcelos Accioly Carvalho	UFCe

ENCONTRO	ANO	TEMA CENTRAL DO ANO	COORDENADORA DO GT
XVI	1992	Religião na modernidade contemporânea: questões teóricas e análise de situações no contexto brasileiro	Maria Helena Villas Bôas Concone

SESSÃO	COMUNICAÇÕES	AUTORES	INSTITUIÇÃO
Comentadores das 3 sessões: Marion Aubrée (CNRS-Paris) e Edward Mac Rae (Escola Paulista de Medicina)	Comunidades eclesiais de base e mobilização rural	Madeleine Adriance	Cambridge e UFPe
	Reflexões acerca da experiência religiosa das classes populares urbanas	Míriam Cristina Rabelo	UFBa
	Modernidade e encantamento do mundo	Vera V. Almeida	PUC-SP e CER
	Max Weber e seu papel profético na modernidade contemporânea	Roberto Motta	UFPe
Primeira	Expressões de experiência religiosa cristã: elementos para uma elaboração conceitual	Cláudio Luiz Pereira	UFBa
Segunda	Propostas teóricas para entender o trânsito religioso	Luiz Roberto Benedetti	PUC-CAMP e CER
	O catolicismo entre tradição e modernidade	Pierre Sanchis	UFMG
	Religião e modernidade	Rubem César Fernandes	Museu Nacional e ISER
	De pedrinhas a lajeiros: para uma etnografia da espiritualidade afro-brasileira	José Jorge de Carvalho	UnB
Terceira	Cidadania! Por que não? Estado e sociedade no Brasil à luz de um discurso afro-brasileiro	Rita Segato	UnB
	Messias, milênio e salvação: motivação e engajamento na doutrina do Santo Daime	Alberto Groisman	UFSC
	A ambivalência da pastoral popular libertadora frente à razão moderna	Luís Inácio Gaiger	UNISINOS
	A interface religião-medicina: concepção de doença espiritual e doença material	Núbia Bento Rodrigues	UFBa
	O individualismo pentecostal	Eliane H. Gouveia	PUC-SP e CER

ENCONTRO	ANO	TEMA CENTRAL DO ANO	COORDENADORA DO GT
XVIII	1994		Maria Helena Villas Bôas Concone

SESSÃO	COMUNICAÇÕES	AUTORES	INSTITUIÇÃO
1) Religião: velhos temas, novas faces Debatedor: Pierre Sanchis (UFMG)	As romarias e o Juazeiro do Padre Cícero	Eduardo Diatahy Bezerrra de Menezes	UFCe
	Mito, ritual e magia na obra de Murray Schafer	Marisa T. de Oliveira	UNESP
	Moralidade e religião: a caridade em diferentes contextos religiosos	Lísias Nogueira Negrão	USP
	Ética e magia: uma análise do significado da libertação entre os pentecostais	Cecília Mariz	UFF e UERJ
	Doutrina e ética da PL no resgate de papéis femininos tradicionais	Beatriz Muniz de Souza Leila Marrachi	PUC-SP e CER UNESP
2) Ressignificação da religiosidade Debatedor: Raymundo Heraldo Maués (UFPa)	Práticas esotéricas na cidade de São Paulo	José Guilherme Cantor Magnani	USP
	Religiões e voto no Brasil: as eleições presidenciais de 1994	Reginaldo Prandi Antonio Flávio Pierucci	USP USP e ANPOCS
	A Igreja Católica progressista e a produção do militante	Nelson Rosário de Souza	UFPR
	Religião, política e juventude: resgatando dados de pesquisas	Regina Novaes	UFRJ e ISER
3) Religião: enfoques de gênero e geração	Autonomia das mulheres x controle da Igreja - uma equação possível	Maria José Fontelas Rosado Nunes	IMS e PUC-SP
	A religiosidade do jovem universitário: o caso da PUC-SP	Josildeth Gomes Consorte, Ceres C. Medina, Eliane H. Gouveia e Vera V. Almeida	PUC-SP
	Desetnização e modernização ou como é (im)possível entender a expansão do Candomblé	Roberto Motta	UFPe
	Gênero e conversão: comparando pentecostais e carismáticos	Maria das Dores Campos Machado	UFRRJ
	A mulher no Tambor de Mina	Mundicarmo Ferretti	UFMa

ENCONTRO	ANO	TEMA CENTRAL DO ANO	COORDENADORA DO GT
XIX	1995	Religião e Processo Político II	Maria Helena Villas Bôas Concone

SESSÃO	COMUNICAÇÕES	AUTORES	INSTITUIÇÃO
1) Novas abordagens Debatedora: Josildeth Gomes Consorte (PUC-SP)	Religião e livros populares	Jerusa Pires Ferreira	PUC-SP
	Sincretismo religioso e nomadismo cultural na sociedade contemporânea	Léa Freitas Perez	PUC-RS
	O pensamento esotérico e o esoterismo na atualidade brasileira	Liana Trindade	USP
	Mito, rito e música	Marisa T. de Oliveira Fonterrada	UNESP e PUC-SP
2) As faces do cristianismo Debatedora: Patrícia Birman (UERJ)	A face pentecostal do protestantismo gaúcho	Ari Pedro Oro	UFRGS
	Os neopentecostais e a teologia da prosperidade	Ricardo Mariano	USP
	Modernidade e religião: uma análise sociológica	Julia Miranda	UFCe
	A categoria jesuítica no embate entre liberais e católicos ultramontanos no Pará do século XIX	Raymundo Heraldo Maués	UFPa
3) Imaginário religioso, transculturalidade e identidade Debatedores: Roberto Motta (UFPe) e Pedro A. Ribeiro de Oliveira (UFJF)	Lisboa de caso com a Umbanda	Ismael Pordeus Jr.	UFCe
	Memória e construção de identidade	Terezinha Bernardo	PUC-SP
	A gestação de um mito: a aparição da Virgem Maria em Piedade dos Gerais	Tania Maria Campos de Almeida	UnB
	Religiosidade em Natal: práticas e representações	Orivaldo Pimentel Lopes Jr.	UFRN

ENCONTRO	ANO	TEMA CENTRAL DO ANO	COORDENADORA DO GT
XX	1996		Maria Helena Villas Bôas Concone

SESSÃO	COMUNICAÇÕES	AUTORES	INSTITUIÇÃO
1) Campo religioso afro-brasileiro: novas abordagens Debatedora: Terezinha Bernardo (PUC-SP)	La evolución de la controvesia sobre la umbanda argentina	Alejandro Frigerio	Universidad Católica Argentina
	Zelar os exus no culto afro-brasileiro no litoral norte da Bahia	Núbia Bento Rodrigues	UFSE
	A religião do Santo Daime: nova realidade italiana	Luisa Faldini Pizzorno	Università degli Studi di Genova
	Representação da (lou)cura em terreiros de candomblé	Maria Lina Leão Teixeira	UFRJ
	Transe em todos os seus estados: voduns, orixás, caboclos, erês; alguns aspectos psico-sociológicos do transe no sul do Benin e na Bahia	Kadya Tall	UFBa
2) Construções simbólicas e religião: gênero, cura e poder Debatedor: Ismael Pordeus Jr. (UFCe)	Tu já viste o meu brilho: o trabalho de cura na religião do Santo Daime	Edward Mac Rae	UFBa
	Profanação do sagrado e sacralização do profano	Elda Rizzo	UNESP
	Construção de gênero e estilo eclesial entre os evangélicos	Clara Mafra	Museu Nacional e ISER
	Religião e representação política	Júlia Miranda	UFCe
	O *marketing* religioso entre os chamados pentecostais	Eliane H. Gouveia	PUC-SP
3) Religião: política, transformação e tensões Debatedor: Pedro A. Ribeiro de Oliveira (UFJF)	Pe. Ibiapina: figura matricial do catolicismo rústico no Nordeste do século XIX	Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes	UFCe
	Cultura política democrática e atores religiosos	Joanildo Burity	UFPe e FUNDAJ
	Religião e igreja: representação dos agentes pastorais	Maria Lúcia Bastos Alves	UFPb
	Campo evangélico no Brasil e na Argentina: repensando a unidade e a fragmentação do protestantismo	Airton Luiz Jungblut e Pablo Seman	UFRGS
	Comunidades eclesiais de base no estado do Rio Grande do Sul	José Ivo Follmann	UNISINOS

ENCONTRO	ANO	MESA REDONDA	COORDENADOR
XXI	1997	A religião no fim do milênio: uma análise das novas dimensões da experiência religiosa no Brasil	Reginaldo Prandi

	COMUNICAÇÕES	AUTORES	INSTITUIÇÃO
Debatedor: Reginaldo Prandi (USP)	Os estudos sobre a transnacionalização religiosa entre os países do Mercosul	Ari Pedro Oro	UFRGS
	Religião e feminismo: uma revisão da bibliografia brasileira	Maria José Rosado Nunes	PUC-SP, IMES
	A teologia da guerra espiritual: uma revisão da bibliografia	Cecília Loreto Mariz	UERJ
	A comunicação do "mundo holístico" com o cristianismo histórico através dos recentes escritos de Leonardo Boff e Frei Betto	Marcelo Ayres Camurça	UFJF

RESENHA

COX, Harvey. *Fire from heaven: The rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*. New York: Addison-Wesley Publishing Company, 1995.

O PENTECOSTALISMO VISTO PELO TEÓLOGO DA "MORTE DE DEUS"

André Mello

Harvey Cox tornou-se bastante conhecido, dentro e fora dos meios acadêmicos, por sua produção teológica em permanente diálogo com questões sociológicas e culturais. Particularmente, suas considerações sobre o processo de secularização foram fundamentais para a articulação de uma teologia da "Morte de Deus" — teologia crítica sobre o papel da religião num mundo secularizado.

Dizendo que "Deus está morto" e que "nós O matamos", repetindo este moto ancorado em Nietzsche, a Teologia da Morte de Deus, ou "teologia radical", revisitou o tema da secularização e entendeu a morte de Deus como a morte da idéia tradicional de Deus, idéia dogmática, eclesiástica, que teria de ser substituída por novos enfoques de fé.

Esta capacidade crítica e as várias conseqüências da teologia radical foram assunto "do dia" na mídia internacional e ajudaram a destacar a Teologia,

revigorando suas relações com o âmbito acadêmico. Particularmente, pode-se dizer que o diálogo com as ciências sociais é uma das faces da grande contribuição para as teologias posteriores deste modo crítico de fazer teologia. Diálogo que permanece atual, tornando-se, mesmo, "necessidade" para a produção contemporânea.

Harvey Cox é um dos nomes representativos desta "ponte" permanente entre a sociedade, as questões culturais e a teologia acadêmica. Sua relevância, decorrente de uma produção anterior e de sua contribuição metodológica atual, está inevitavelmente associada a este projeto de uma teologia-ciência-fé presente e atuante num mundo secularizado, bem como às discussões correntes em torno das chamadas "religiões seculares".

Porém, para muitos, a obra de Cox ainda é lida dentro de um contexto de preocupação da Teologia (protestante e católica) com o avanço do "desencantamento do mundo", com o "apagamento" da idéia de Deus e com o momento "crítico", atual, da Igreja. O que, diga-se de passagem, não é preocupação exclusiva deste autor, nem leitura unívoca de suas obras.

Por isso, torna-se curioso notar como Cox, figura eminente da "secularização", trata do "retorno de Deus" e da religião. E como este autor trata de uma trajetória que vai da morte de Deus ao crescimento do pentecostalismo. É também surpreendente que, a esta altura de sua vida acadêmica e teológica, um nome de destaque venha a público (e por escrito) provocar o reexame de suas teses anteriores. Não podemos negar que se trata de um ato de coragem. Daí, talvez, o tom quase confessional que cerca muitas das passagens do livro.

No fundo, não erraríamos se dissermos, então, que o livro recente de Cox é mais do que um livro sobre pentecostalismo. Na verdade, estamos diante de um projeto contínuo de observação do papel da religião no Ocidente, algo que se confunde com a trajetória e projetos pessoais do autor.

De fato, neste sobrevôo da questão religiosa do século XX, a partir de um paradigma ocidental, Cox resolve considerar como outras respostas, extra-acadêmicas, periféricas, foram se desenhando diante da "Cidade Secular". E este é o seu ponto de vista particular sobre o pentecostalismo.

Essa tomada de posição, ocidentalizante, explica a ausência de questões importantes sobre a Ásia, notadamente sobre o pentecostalismo do Sudeste Asiático. Assim, a existência de um único capítulo para tratar da Religião na Ásia é sintomática e justificada por uma escolha pessoal do autor — pouco explícita no texto.

Logo, não é exagero dizer que mais da metade do livro trata de um problema único: a experiência pentecostal norte-americana, com algumas referências, na Terceira Parte, a experiências em outras paragens do planeta. Trata-se, mesmo, de reconhecer neste peso discursivo a influência do autor na com-

posição de seu ponto de vista sobre a religião na "América", posição subjetiva sobre um determinado objeto — sem receio de particularismos.

É justamente para tratar dessa postura específica que devemos ler com redobrada atenção o prefácio de Harvey Cox. Nele, com uma certa ironia (e uma boa dose de auto-crítica), o autor admite sua incapacidade de falar sobre o rumo que as coisas tomaram. Cox põe sobre a mesa seu desconforto com um telefonema que o convidava para tratar dos 25 anos de um artigo da *Times* a respeito da Morte de Deus. E as novas cores do quadro religioso tingem este desconforto.

De fato, famoso na sua primeira edição, o artigo, atualmente, estava cercado de uma série de questões que tornavam, no mínimo, problemáticos alguns comentários. E, destes, Cox lembra no prefácio dois fatos desconcertantes: a diminuição significativa de membros das igrejas históricas, teoricamente mais adaptadas por sua "atualização" e criticismo ao mundo secularizado, e o crescimento, acelerado, dos pentecostais — notadamente mais "religiosos" e "encantados".

Junte-se a tudo isso o potencial reducionista de uma matéria jornalística sobre um tema não-resolvido e temos, assim, uma perfeita justificativa para a opção de não responder à convocação da revista. Recusa que é amplificada pela confissão do autor, dando xeque-mate nas suas antigas certezas sociológicas, desmoronadas juntamente com a pretensão de previsão acurada dos fenômenos sociais, feitas por cientistas "jovens" — como o Harvey Cox de hoje define o Harvey Cox de ontem, numa auto-crítica implacável e confessional...

Todas essas considerações pessoais, estranhas para o mundo acadêmico, servem para resolver o conflito fundamental do autor de "Cidade Secular", que se vê obrigado a colocar em questão o processo de "retorno do sagrado" e o desenho de um quadro mundial que considera a "secularização" (no sentido de diminuição da presença religiosa) como algo "em extinção", na visão de Cox.

Essa problemática sobre o vigor da religião foi o que o despertou para "algo além da pesquisa bibliográfica" e para o projeto (pessoal) que originou este livro. Ou seja, diante dos 410 milhões de pentecostais (os números são de Cox), o teólogo da "Morte de Deus" decidiu tomar para si a interrogação que dê uma chave para explicar ou entender esse crescimento.

Este resumo em forma de mosaico e essas considerações sobre as contribuições e trajetórias de Harvey Cox e da teologia radical provocam-nos questionamentos, **a respeito de um retorno sobre** ou **a respeito de uma reflexão exaustiva de** todas as teologias produzidas frente a conceitos ou contextos de secularização. Nisto, podemos lembrar, como exemplos, a forte oposição entre "Igreja" e "Mundo", ou as críticas à idéia de religião — traços claros de atua-

lizações e adaptações da religião às transformações sociais e necessidades eclesiológicas.

Mesmo a oposição fé/religião, tão forte nas dicotomias dos discursos espirituais evangélicos atuais, pode sofrer uma releitura deste tipo, se levarmos em conta a sua inserção na diversidade de respostas dos religiosos para esta questão. Respostas que merecem ser relidas, a partir de mudanças e traços claros de variação no campo religioso, bem como nas relações/interações entre religião e sociedade.

Pois é justamente sob o pano de fundo de um releitura que o livro recente de Cox torna-se interessante. Podemos, inclusive, perceber, ao lado de uma discussão sobre a "mundanização" das igrejas históricas — e em paralelo a uma atuação ecumênica capaz de tornar a religião pressuposto ético do mundo desencantado —, toda uma série de experiências que orbitavam a periferia de um centro de discussão tomado pela "Morte de Deus", pela "Cidade dos Homens". E, de certa forma, todas essas iniciativas nascem de uma exigência de "atualização" da religião para com o seu tempo.

Essa parece ser, justamente, a linha de retomada do tema e de "correção de rota" tomada por Harvey Cox, especialmente na consideração do pentecostalismo no contexto americano, a partir de sua possibilidade de reinvenção (reação e superação) da "grande cidade" — e, inicialmente, cidade branca, estranha a uma população negra. Neste sentido, há uma "leitura" sugerida do pentecostalismo como chama acesa perto de um caldeirão multicultural e multiétnico

Aliás, Cox põe, lado a lado, os bárbaros em Roma e os 5.500 negros, 5.000 mexicanos, 4.000 japoneses, 30.000 europeus, que chegam a Los Angeles entre 1900 e 1910. Sem fazê-lo completamente, Cox revê as teses, já conhecidas, de sedimentação, via religião, dos laços sociais por parte de pessoas desenraizadas.

Mas essa comparação entre Roma e Los Angeles não é universalmente legitimada, nem é apresentada como condição necessária para o aparecimento do pentecostalismo. Cox, na verdade, situa o pentecostalismo ao lado dos *workshops* espiritualistas da elite — aproximando-os fenomenologicamente e relacionando-os com "a longa história da religiosidade humana" (:83).

Essa "espiritualidade arcaica", portanto, estaria sendo conjugada com as necessidades materiais e reações valorativas ao materialismo moderno. Ou seja, na citação que Cox faz de David Martin, sua visão do pentecostalismo é a de "uma potente mistura de pré-moderno e moderno, pré-literário e pós-literário, de festa e grupo de encontro" (:110). Harvey Cox reforça essa imagem da colagem pentecostal quando apresenta analogamente o fervor religioso de Roma e o fervor moderno, ao lado de tentativas de reinventar o tempo e transformar sonhos em utopias.

Ao mesmo tempo, reconhece-se que, junto aos elementos "originários" de experiências religiosas fundamentais da humanidade (como o êxtase, a glossolalia e a intervenção fantástica na realidade), o pentecostalismo tem, também, uma grande contribuição para a vida religiosa das mulheres.

Cox salienta a tese de que na ênfase da salvação da família, nos papéis públicos durante o culto, no poder simbólico e nos testemunhos (recuperação da própria história) e na reordenação da vida, as mulheres conseguem mudar suas relações familiares e regulamentar as posturas dos homens, tradicionalmente machistas. E Cox cita Elizabeth Brusco e Edith Blumhofer como "testemunhas" acadêmicas desta tese.

No caso da América Latina, especificamente, Cox dedica-lhe um capítulo. Neste, dá-se destaque para a *Assembléia de Deus* (apontada como maior igreja no Brasil, com cerca de 11 milhões de membros) e, significativamente, para a atual senadora Benedita da Silva — apontada como um caso raro de força político-religiosa-popular, nascida entre os evangélicos.

Os destaques para a Igreja e para Benedita se explicam para apontar os casos brasileiros como partes de um quadro maior — apontado por David Stoll — no qual o crescimento pentecostal poderá fazer da América Latina um continente não-católico em 2010. E esta análise do crescimento feita por Cox recupera, como ponto argumentativo relevante, a tese de Willems — de que as igrejas ajudam a responder e, até mesmo, superar a "anomia" em que se encontram as camadas populares imersas nas grandes cidades.

Num resumo das diversas releituras de Willems, Cox destaca sua atualidade, relevância e uso nos esquemas interpretativos, por parte daqueles que, ainda agora, passados 30 anos desde a publicação de *Followers of the New Faith* (1967), concordam que "as igrejas pentecostais ajudam o povo a adaptar-se ao mundo em transformação". As interpretações de Cox a respeito da imigração e notadamente das contribuições afro-americanas para o pentecostalismo são explicitadas no momento em que o autor também considera importante ressaltar a leitura analítica daqueles que vêem o catolicismo popular na América Latina como uma preparação para a experiência pentecostal.

Significativa, também, é a alusão à análise do pentecostalismo como elo participante de um processo de modernização, provendo meios para a transição (e inserção?) no individualismo radical característico da vida urbana moderna. Ao mesmo tempo, vê-se também no pentecostalismo modelos de reação social à modernidade. E, enfim, pode-se vê-lo como uma engenhosa combinação de velho e novo, pré-moderno e pós-moderno.

A confusão nos modelos analíticos, entretanto, é análoga, no discurso de Cox (embora ele mesmo não faça uma formulação clara a respeito), a questões individuais, problemas éticos e coexistência de fatos/atos contraditórios dentro do movimento pentecostal. Aliás, os próprios pentecostais recusam-se a "entrar"

nos modelos explicativos, convidando os analistas a afundar mais e mais num quebra-cabeças — que não pode ser resolvido pela chave explicativa que vê os adeptos do pentecostalismo como "vítimas da anomia, refugiados da modernidade ou pessoas em busca de compensações psicológicas".

Por isso, mesmo depois de apresentar, de forma privilegiada, uma leitura particular das teses de Francisco Rolim e das considerações de Jean Pierre Bastian, Harvey Cox acaba por concluir que "cada teoria representa uma visão parcial do todo". Isto é, na visão de Cox, o movimento pentecostal é diverso, volátil, "mercurial". Por isso tem-se, continuadamente, visões paradoxais de uma "religião paradoxal". E isto sugere ao autor um atrativo a mais no pentecostalismo, uma policromia que o torna algo atrativo para muitas pessoas. "Por causa da multiplicidade de doutrinas e práticas, pessoas diferentes podem crer e fazer algo diferente a partir da mesma fé pentecostal".

Como se estivesse comprovando suas afirmações, Cox apresenta a situação religiosa da Europa, Ásia e África, rapidamente, em três capítulos, evidentemente diluídos e interligados com as teses defendidas anteriormente sobre o pentecostalismo e o "ressurgimento da religião" no continente americano. De fato, percebemos na própria redação do livro que, após essa rápida digressão a outras paragens, Cox retoma o problema mais importante: o "pentecostalismo na América".

Cox inicia esse movimento final de análise salientando que, mesmo espalhado por todo o mundo, o pentecostalismo "was born in America". E é, portanto, como investigação da experiência e vivência americanas que o autor "visita" as várias formas possíveis de realização do movimento pentecostal nos Estados Unidos da América. Sintomaticamente, este movimento de leitura da configuração norte-americana do pentecostalismo é realizado a partir de um relato individual.

Novamente, Harvey Cox apresenta, sem explicitar, um modelo analítico que considera as relações entre história coletiva e história individual, que sugere um enfoque psicossociológico a respeito da problemática decorrente da mudança individual, das situações de formação, intervenção e identificação. Problemática que considera a sociedade em geral junto a focos intermediários: família, opção religiosa, localidade, grupos de referência...

Neste modelo, num relato à moda de diário, Cox traz, como grande aporte para os modelos de análise do pentecostalismo, a retomada das questões relacionadas diretamente com as motivações individuais e suas contribuições para a vida religiosa. O que nos sugere, mesmo, que os enfoques "coletivistas" estejam deixando de lado justamente a riqueza dos relatos que são especialmente fortes na experiência pentecostal.

Que os eventos percebidos como eventos pessoais muito importantes são ao mesmo tempo eventos sociais é algo que não se pode negar. São momentos

em que há pessoas reunidas e momentos que dão ritmo especial à vida da coletividade. Mas é interessante notar, através do modelo de relatos encadeados de Cox, que esta relação forte entre história individual e social não significa que uma esteja explicita e totalmente identificada com a outra. Ambas permanecem em níveis distintos, permitindo relações, sem se tornarem idênticas.

Analiticamente, porém, esta tensão, que é também um desafio de pesquisa, não fica muito clara. Ao mesmo tempo em que Cox percebe os efeitos individuais positivos do pentecostalismo (especialmente quando fala da mulher e dos pobres), também aponta efeitos negativos do movimento para a sociedade — notadamente através de uma opção religiosa beligerante, baseada numa cosmologia com destaque para a luta entre o bem e o mal, cimentada por um abandono das utopias sonhadas na Rua Azuza e pela substituição dos líderes populares de um pentecostalismo transformador por uma ideologia espiritual conservadora relacionada à classe média emergente.

Ou seja, mesmo quando se assume o risco de tomar e levar a sério relatos pessoais, experiências individuais (próprias e de outrem) — mesmo assim — o movimento pentecostal continua parecendo um "quebra-cabeças" gigantesco e embaralhado. A saída possível, na análise final de Cox, sugere algo capaz de observar e assumir como fato esta contradição dos que desejam "ciência e progresso" e ao mesmo tempo se filiam à "igreja mais sagrada". Contradição em termos que se junta a outras, tais como: *transformação* e *tradição*, *experimentalismo pós-moderno* e *fundamentalismo pré-moderno* — tudo reunido num movimento que produz uma vida religiosa que é "bricolage espiritual", capaz de produzir uma "religião *à la carte*". E este movimento de apropriação pessoal da fé é um desafio "intrigante" para os teólogos, profissionais por excelência da legitimação tradicional, incapazes de ordenar tal experiência pessoal e por ela descredenciados num movimento de "desregulamentação" da esfera religiosa análogo, segundo Hervieu-Léger, à desregulamentação da esfera econômica.

No fundo, é interessante perceber que essa apresentação do "neo-liberalismo religioso", sugerida por Harvey Cox, deixa implícito o desconforto dos profissionais religiosos — como o autor — diante de um movimento que, na impossibilidade de enquadramento nos modelos teóricos anteriores, é apresentado como parte de uma marcha dos "pioneiros pós-modernos", peregrinos que relacionam a fé aos resultados práticos, às necessidades do "aqui e agora". Exageros de crítica, diria um cientista social capaz de suspeitar da leitura fácil do pentecostalismo pela via do "utilitarismo".

Por outro lado, no melhor estilo confessional, o autor admite, também, ter "sido tocado" por momentos do culto, e faz um epílogo da presença dos pentecostais na cidade cheia de sons, onde a glossolalia e os cânticos enfrentam sirenes, doenças e agressões urbanas. Para um leitor protestante, contudo, a visão particular de Harvey Cox sobre a primeira "labareda do céu" americana

e a força mítica dos relatos sobre a "comunidade primitiva" da Rua Azuza (e as suas referências a um movimento puro, perdido) sugerem a eterna busca do protestantismo pelo cristianismo original. E fica a vontade de dizer o contrário... de problematizar o próprio mito.

André Mello
Mestrando em Antropologia Social na UFRJ.

RESUMOS / ABSTRACTS

Resumo:

Uma carta de Moçambique

Peter Fry

O artigo assume o formato de carta e constitui um relato da viagem do autor por Moçambique, com impressões etnográficas e sugestões interpretativas. O tema central é a relação entre tradição e modernidade e as situações paradoxais que ela gera em um país da África recentemente descolonizado. A partir de um mapeamento do campo religioso, é apresentada uma classificação dos grupos que o compõem. Comentários sobre declarações de personagens e líderes religiosos exploram suas visões sobre os cultos tradicionais e as relações entre negros e brancos.

Abstract:

A letter from Mozambique

Peter Fry

The article has the format of a letter and is a journey report around Mozambique, including ethnographic impressions and suggestions of interpretations. The central subject is the relation between tradition and modernity, and the paradoxal situations it produces in an African country which has recently reached independence. Starting from a mapping of the religious field, it shows a classification of the groups which form this field. Also included are statements by religious leaders and actors on their views about the traditional worships and the relationship between blacks and whites.

Resumo:

Adeus à sociologia da religião popular
Pedro Ribeiro de Oliveira

O artigo sintetiza 30 anos de pesquisas retomando a discussão sobre as funções políticas do catolicismo popular: é alienante e conservador, ou tem uma dimensão libertária? O autor distingue três formas populares de catolicismo: tradicional, privatizado e da libertação, historicamente correlacionadas aos Concílios de Trento, Vaticano I e Vaticano II. Descarta o catolicismo privatizado porque limita-se a conferir sentido às biografias individuais. Já o catolicismo tradicional é libertário enquanto propicia às classes dominadas uma identidade autoproduzida, mas incapaz de ultrapassar seu particularismo e construir uma representação da totalidade social que inclua dialeticamente dominantes e dominados, como faz o catolicismo da libertação.

Abstract:

A farewell to the sociology of popular religion
Pedro Ribeiro de Oliveira

The article resumes thirty years of research recovering the debate on the political role of Popular Catholicism: is it alienating and conservative, or has it a liberating dimension? The author sees three popular forms of Catholicism: the traditional, the private and the liberation's, historically related with the Councils of Trento, Vatican I and Vatican II. He discards the private Catholicism which limits itself to give a sense to individual biographies. As for the traditional Catholicism, it is libertarian as it gives the dominated classes a self-made identity, although unable to go beyond its particularism and represent the social totality including dialectically the dominated and the dominators, as the liberation Catholicism does.

Resumo:

Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado
Lísias Nogueira Negrão

O artigo tematiza uma característica histórica da religiosidade brasileira: a vivência religiosa plural, seja através de participações dúplices, seja através de migrações entre quadros institucionais de tradições religiosas diferenciadas. A tese da secularização não pode ser aplicada acricamente para a nossa realidade: a sociedade brasileira conjuga atualmente modernização com vivências religiosas densamente sacrais. Propõe uma crítica ao modelo dominante da adesão religiosa, que considera o exclusivismo e a conversão como formas "normais" de pertencimento e mutação. Como hipótese a ser

explorada, avança a idéia de um "mínimo denominador religioso comum", enumerando suas características, que permitiria o trânsito e a alternância entre tradições religiosas diversas, e mesmo a sua vivência simultânea.

Abstract:

Remaking old webs and arranging new ones: trajectories of the sacred
Lísias Nogueira Negrão

The subject covers an historical feature of Brazilian religiosity: plural religious experience, either by means of double participation, or through moving between different religious traditions. The thesis of the secularization cannot be used without criticism in our reality: the Brazilian society presently associates modernization and deep religious experience. It suggests a critique of the dominant model of religious adhesion, which considers exclusivism and conversion as "normal" ways of belonging and mutation. As an hypothesis, the author proposes the idea of a "religious common minimum denominator" and lists its features; it would allow the transit and the option between different religious traditions and even a simultaneous experience of them.

Resumo:

O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros
Patricia Birman

A autora, neste artigo, busca analisar a produção sobre os "cultos afro-brasileiros", em *Religião e Sociedade* ao longo dos seus vinte anos. O quadro resultante valoriza o que considera um elementos fundamental na constituição dessa literatura: a presença, nem sempre explícita, de uma forte interolucução com a sociedade que se expressa nas formas pelas quais, historicamente, este objeto "afro-brasileiro" veio a se constituir e a se sedimentar. Emerge, assim, neste conjunto de trabalhos e na constituição deste objeto uma tensão básica entre, de um lado, o que seriam respostas a imperativos locais, concernentes sobretudo a problemas relativos à identidade nacional, e, de outro lado, respostas a exigências teóricas e metodológicas impostas pela relação com a produção acadêmica internacional. Os trabalhos buscam tanto responder às demandas provenientes desta interlocução com a sociedade pela adesão (crescentemente dificuldada e complexificada) a seus temas e categorias e também a certos compromissos associados ao "afro-brasileiro", quanto criticar e se distanciar de tais injunções. Esse duplo movimento, expresso nessa tensão, é analisado em termos de valorizar alguns percursos que assim se fizeram e também o que neles emerge enquanto tentativas de resolução daquela tensão.

Abstract:

The field of nostalgia and the refusal of "saudade": themes and dilemmas of the Afro-Brazilian studies
Patricia Birman

The author seeks to analyze what has been published in ***Religião e Sociedade*** during the last twenty years on the "Afro-Brazilian cults". The result puts in value what she considers to be a basic element in the constitution of this production: a not always explicit presence of a strong dialogue with the society expressed in the ways this "Afro-Brazilianism" has come to be, historically. In the articles published and in the constitution of this object a basic tension shows between answers to local agenda (concerning specially questions related with national identity) and answers to theoretical and methodological demands as imposed by the relation with the international scholar bibliography. The texts seek both to respond to the questions arising from the dialogue with society by the adhesion (made increasingly difficult and complex) to its themes and categories and also to certain engagements linked to the "Afro-Brazilian", and to criticize and take distance from such demands. The author analyzes this tension and its attempted solutions.

Abstract:

A tradição mística afro-brasileira
José Jorge de Carvalho

O texto apresenta alguns elementos para uma interpretação da experiência mística dos membros dos cultos afro-brasileiros, a partir de uma seleção de cantos cultivados em vertentes mais sincréticas (macumba, umbanda, pajelança, jurema, catimbó, candomblé de caboclo). Propõe que esses cantos sejam considerados como textos sagrados, com o mesmo estatuto dos textos que fundamentam as grandes religiões mundiais, privilegiando-se seu conteúdo, que traduz um conhecimento sobre o mundo espiritual. Baseado nisso, esboça associações e comparações com outras tradições espirituais, localizando alguns temas comuns.

Abstract:

The Afro-Brazilian mystical tradition
José Jorge de Carvalho

The article presents some elements to an interpretation of the mystical experience in the Afro-Brazilian cults, using a selection of chants found in the more syncretist cults (macumba, umbanda, pajelança, jurema, catimbó, candomblé de caboclo). It

suggests that we analyze these chants as sacred texts, as we do with the texts linked to the World Religions. It demands a focus on its content, which translates a knowledge about the spiritual world. Based on these suggestions, the article outlines associations and comparisons between various spiritual traditions, pointing to some common themes.

Resumo:

Pentecostalismo e cultura brasileira

Pierre Sanchis

Partindo da apresentação dos dados mais relevantes sobre a expansão do pentecostalismo no Brasil, o artigo sintetiza as interpretações do autor sobre as relações entre essa devoção religiosa e a cultura brasileira. Por um lado, o pentecostalismo representou um desafio à cultura brasileira, uma injeção de modernidade (a definição identitária clara e única) em um campo predominantemente pré-moderno (identidades porosas). Por outro, a aparição do neopentecostalismo marcou um diálogo com elementos da cultura religiosa estabelecida (a resposta a necessidades cotidianas, pouco moralismo e a presença das entidades afro-brasileiras) e, além disso, mostra sinais de pós-modernidade (expressos na exigência de auto-cultivo). Assim, a trajetória do pentecostalismo no Brasil é compreendida pela relação e conjunção de pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade.

Abstract:

Pentecostalism and Brazilian culture

Pierre Sanchis

Presenting the more important data on the expansion of Pentecostalism in Brazil, the author summarizes his interpretations on the relation between this religious worship and Brazilian culture. In a way, Pentecostalism has been a challenge to Brazilian culture, an injection of modernity (a clear and exclusivistic identity) in a mostly pre-modern field (porous identities). In another way, the emergence of Neo-Pentecostalism has marked a dialogue with elements of the established religious culture (a response to imediate needs, little moralism and the presence of Afro-Brazilian entities); furthermore, it has marks of post-modernity (as expressed in the demand of self-cultivation). Thus, the author interprets the trajectory of Pentecostalism in Brazil by the articulation and the conjunction of pre-modernity, modernity and post-modernity.

Resumo:

Os pentecostalismos nos países do Cone-Sul: panorama e estudos
Ari Pedro Oro e Pablo Semán

O presente artigo propõe-se a apresentar uma visão do desenvolvimento histórico e a situação atual das várias formas de pentecostalismo existentes no Brasil, Argentina, Uruguai e Chile. Também, o artigo apresenta uma recapitulação das principais teorias sobre o pentecostalismo nesses países bem como as discussões atuais em torno de certos temas: a diversidade de sujeitos sociais atingidos pela mensagem pentecostal, a diversidade de teologias, o neopentecostalismo, pentecostalismo e política e pentecostalismo e mídia.

Abstract:

Pentecostalism in Brazil, Argentina, Uruguay and Chile: overview and research
Ari Pedro Oro e Pablo Semán

This article presents a picture of the historical development and the present situation of the various forms of Pentecostalism existing in Brazil, Argentina, Uruguay and Chile. The article also presents a summary of the different theories about some themes: the diversity of the social actors reached by the Pentecostal message, the diversity of theologies, neo-Pentecostalism, Pentecostalism and politics and Pentecostalism and the media.

Normas para colaboradores

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

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

1. Apresentação de artigos

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

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

* Normas de apresentação da bibliografia

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

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

Livro: sobrenome do autor, prenome. (data), título da obra. local da publicação: editora, nº da edição se não for a primeira.

Weber, Max. (1965), The sociology of religion. Boston: Beacon Press, 2ª ed.

Artigo: sobrenome do autor, prenome. (data), "título do artigo". título do periódico, nº da edição: páginas.
NOVAES, Regina. (1994), "Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais". Comunicações do ISER, nº 45: 90-99.

Coletânea: sobrenome do autor, prenome. (data), "título do capítulo". In: iniciais do nome seguidas do sobrenome do(s) organizador(es). título da coletânea. local da publicação: editora, nº da edição se não for a primeira.
BELLAH, Robert. (1979), "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity". In: Paul Rabinow (ed.). Interpretative social science: a reader. Berkeley: University of California Press.

Teses acadêmicas: sobrenome do autor, prenome. (data), título da tese. Grau acadêmico a que se refere, instituição em que foi apresentada, local.
D'ANDREA, Anthony. (1996), O Self Perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. Dissertação de Mestrado em Sociologia, IUPERJ, Rio de Janeiro.

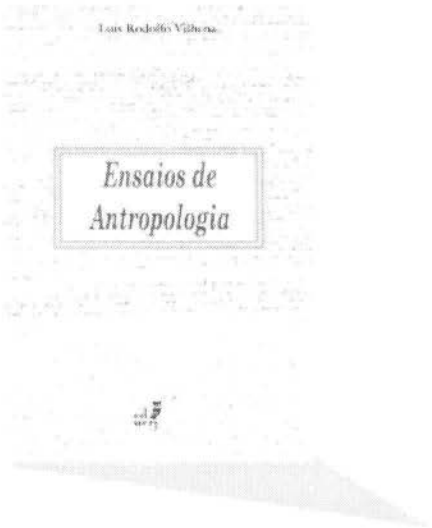
2. Apresentação de resenhas bibliográficas

O texto deverá ter, no máximo, 8 laudas (digitadas em espaço duplo, em fonte Times New Roman 12 ou equivalente, margens 2,5 cm). Pede-se que o(s) autor(es) dê(em) um título à resenha. A referência bibliográfica da obra resenhada deverá vir no início, obedecendo a seguinte forma: sobrenome do autor, prenome. título da obra. local da publicação: editora, data, nº da edição se não for a primeira, nº de páginas.
GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989, 325pp.

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

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

Algumas publicações da EdUERJ



ENSAIOS DE ANTROPOLOGIA
Luís Rodolfo Vilhena

Nestes ensaios, onde a minúcia, a competência e a vivacidade do pensamento do autor abrem novas possibilidades em campos já exaustivamente estudados, pode-se conferir não apenas a fecundidade de suas idéias mas, principalmente, o valor de suas articulações para reflexões atuais em diferentes domínios das ciências humanas e sociais.

Morto em um acidente de ônibus, juntamente com sua mulher, Ana Maria, em maio de 1997, aos 33 anos, Luís Rodolfo nasceu no Rio de Janeiro. Concluiu em 1985 o curso de Ciências Sociais no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. Obteve os títulos de Mestre (1988) e Doutor (1995) em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.

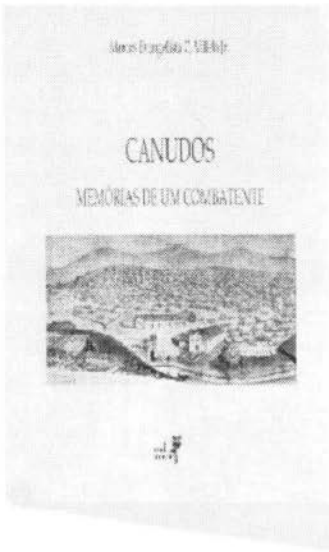
Pesquisador do Instituto Nacional de Folclore da Funarte, entre 1988 e 1989, professor do departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ e da PUC, o autor teve sua tese de doutorado:
O movimento Folclórico Brasileiro (1947-1964) agraciada com o prêmio Sílvio Romero de 1995 (Fundação Getulio Vargas/Funarte, 1997).

A publicação dos escritos de Luis Rodolfo é uma homenagem de Celso Castro, Hermano Vianna e Valter Sinder, organizadores da obra. Na visão dos três a publicação do livro vai contribuir para que o projeto intelectual do autor ganhe continuidade e vida longa.

Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Rua São Francisco Xavier, 524 . CEP 20550 013 . Rio de Janeiro . Brasil
Tel. / Fax. (021) 587.7788/587.7789

ed uerj

Algumas publicações da EdUERJ



CANUDOS: MEMÓRIAS DE UM COMBATENTE
Marcos Evangelista C. Villela Jr.

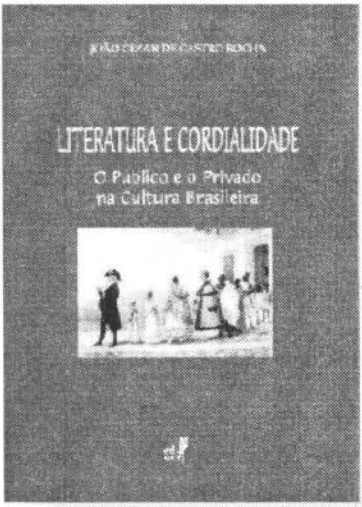
O livro traz a perspectiva singular do grande acontecimento que abalou a opinião pública do país há exatamente um século: a guerra de Canudos. Tendo participado diretamente dos combates em que se defrontavam soldados do exército e jagunços do sertão, Marcos Evangelista C. Villela Jr. vivencia, em sua versão fragmentária de memorialista, aspectos cotidianos da guerra e seus reflexos na mente de um homem que, oriundo do mesmo meio que gerou os seguidores de Antônio Conselheiro, sentia-se no dever de enfrentá-los como inimigos. Ainda que dessa discrepância não avulte o drama de um conflito explícito, ele subjaz ao relato e torna instigante a sua leitura. Seguindo o recorte da narrativa colada às coisas e aos seres envolvidos na luta, o leitor vai reavivendo em sua mente o contraste entre a monumentalidade da obra erigida por Euclides da Cunha, e a modéstia do pequeno documento que, justapostos, intensificam o jogo de luz e sombra, de miudezas e magnitudes que tecem a trama da ideologia e da história, das ideologias e das histórias.

Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Rua São Francisco Xavier, 524 . CEP 20550 013 . Rio de Janeiro . Brasil
Tel. / Fax. (021) 587.7788/587.7789

Algumas publicações da EdUERJ

ed uerj

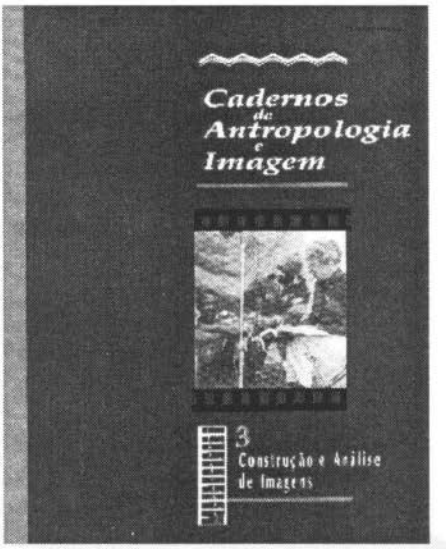
LITERATURA E CORDIALIDADE:
O Público e o Privado na
Cultura Brasileira
João Cezar de Castro Rocha



O texto é um convite ao diálogo, ao debate para o estudo crítico do sistema intelectual brasileiro. A partir de uma leitura cuidadosa do conceito de "homem cordial" forjado por Sérgio Buarque de Holanda em "Raízes do Brasil", o autor se debruça sobre a produção literária que se tornou canônica em nosso país. Sempre tratando de não perder de vista a inserção desta atividade no sistema intelectual como um todo, a reflexão proposta nessa obra vai servir para articular polêmicas, textos teóricos, obras de ficção lançando toda uma série de fios que a seqüência do livro se encarrega de retomar e amarrar a cada passo. O livro não se propõe a oferecer um panorama – crítico, que seja – do sistema intelectual brasileiro. Na verdade, João Cezar constrói uma espécie de percurso analítico. Pelo tema de que trata, pelas hipóteses que levanta, e pelas indagações que propõe, "Literatura e cordialidade" é sem dúvida um texto a ser lido e, principalmente, um convite a ser aceito. Sua primeira versão foi apresentada como dissertação de mestrado, em 1994, no âmbito da Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Uma versão mais elaborada foi apresentada como Tese de Doutorado, defendida em 1997, também no âmbito da Pós-Graduação em Letras da UERJ.

Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Rua São Francisco Xavier, 524 . CEP 20550 013 . Rio de Janeiro . Brasil
Tel. / Fax. (021) 587.7788/587.7789

Algumas publicações da EdUERJ



CADERNOS DE ANTROPOLOGIA E IMAGEM

O número 3 da revista "Cadernos de Antropologia e Imagem" trata da análise e construção de imagens. São 236 páginas, nas quais antropólogos, sociólogos e cineastas assinam artigos sobre inúmeros tipos de utilização de imagens nas pesquisas sociais. São trabalhos que discutem esses "novos" instrumentos de expressão e comunicação de que lançam mão alguns pesquisadores na tentativa de desvendar os fenômenos sociais. Os trabalhos reunidos nesta edição permitirão aos leitores uma ampla reflexão sobre as múltiplas questões suscitadas pela relação observador/observado tendo a câmara como centro dessa relação.

Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Rua São Francisco Xavier, 524 . CEP 20550 013 . Rio de Janeiro . Brasil
Tel. / Fax. (021) 587.7788/587.7789

Peter Fry
Uma Carta de Moçambique

Pedro Ribeiro de Oliveira
Adeus à Sociologia da Religião Popular

Lísias Nogueira Negrão
Refazendo Antigas e Urdindo Novas Tramas: Trajetórias do Sagrado

Patrícia Birman
O Campo da Nostalgia e a Recusa da Saudade: Temas e Dilemas dos Estudos Afro-brasileiros

José Jorge de Carvalho
A Tradição Mística Afro-brasileira

Pierre Sanchis
Pentecostalismo e Cultura Brasileira

Ari Pedro Oro e Pablo Séman
Os Pentecostalismos nos Países do Cone-Sul: Panorama e Estudos

ISSN 0100-8587
9 770100 858009