

ISSN 0100-8587



# Religião Sociedade

VOLUME 19 • NÚMERO 1 • ANO 1998

Religião e Ciências Sociais  
Política, Símbolos e Rituais  
Histórias não Contadas



Religião  
**Sociedade**

# Religião & Sociedade

volume 19 - número 1 - junho 1998

## Conselho Científico (fundadores)

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

## Comitê Editorial

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

## Assistente Editorial

Clara Mafra, Emerson Giumbelli

## Conselho de Redação

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

Apoio  **ed**  
**uerj**

**Coordenador de Publicações**

Renato Casimiro

**Coordenadora de Produção**

Rosania Rolins

**Capa**

Heloisa Fortes

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

## Vendas e Assinaturas para todo o Brasil

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

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/PROTAT

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

Semestral  
ISSN 0100-8587

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

CDU 2:308

---

# S

---

## UMÁRIO

Apresentação por Regina Novaes .....	5
---	---

### Artigos

O Que a Religião Pode Fazer Pelas Ciências Sociais? <i>Otávio Velho</i> .....	9
--	---

O Futuro das Religiões na Europa <i>Enzo Pace</i> .....	19
--	----

Imaginário, Símbolos e Rituais nos Movimentos Organizações Comunistas: por uma Antropologia Interpretativa da Esquerda <i>Marcelo Ayres Camurça</i> .....	29
---	----

A Dialética da Perseguição <i>Clara Mafra</i> .....	59
--	----

Lideranças Evangélicas na Mídia: Trajetórias na Política e na Sociedade Civil <i>Alexandre Brasil Fonseca</i> .....	85
---	----

Fronteiras e Margens: a História não Contada da Expansão Religiosa Afro-Brasileira para a Argentina e o Uruguai <i>Rita Laura Segato</i> .....	113
--	-----

**Resenhas**

SAID, Edward W. <i>Covering Islam.</i> <i>por Silvia Maria Montenegro</i> .....	131
CLEMENT, Caherine. <i>A Viagem de Théo.</i> <i>por Mauro Ventura</i> .....	137
BURDICK, John. <i>Procurando Deus no Brasil:</i> <i>A Igreja Católica Progressista nas Área das Religiões Urbanas Brasileiras.</i> <i>por Solange dos Santos Rodrigues</i> .....	141
<b>Resumos/Abstracts</b> .....	149

---

# A PRESENTAÇÃO

No presente número, *Religião e Sociedade* retoma algumas questões clássicas. As resenhas e os artigos aqui apresentados consideram as múltiplas e mutantes relações entre religião, política e ciências sociais. Focalizam dimensões de processo contínuo de construção, desconstrução e reconstrução de fronteiras entre agências produtoras de conhecimento e fontes doadoras de sentido para a vida. Referem-se a espaços culturais e geográficos diversos (a Europa, o Islã, o Brasil, a Argentina e o Uruguai), trazem experiências passadas, analisam processos sociais em curso e contém projeções para o futuro. Em uma palavra, justificam o recente reacender de interesses sobre o tema “religião” para além dos limites do chamado campo religioso.

De fato, a quantidade e a qualidade dos trabalhos apresentados nas *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, realizadas em São Paulo, em setembro de 1998, podem ser tomados como indicadores importantes da vitalidade atual de nossa área de estudo. Como se poderá notar, os artigos de Otávio Velho e Enzo Pace foram apresentados durante aquele evento. Ali, por um lado, uma maneira instigante, Otávio indagou: *O que a Religião pode fazer pelas Ciências Sociais?*. Através desta pergunta ele retoma outra, esta obrigatória na apreciação dos estudos da religião: o pesquisador é (ou tornou-se) um “nativo”? As respostas para esta (e para outra pergunta do título), o autor vai buscar na caracterização “espírito de tempo”, do nosso tempo, visto como algo que transpassa e ultrapassa o campo religioso e que parece indicar uma mudança profunda de paradigma societário. Por outro lado, Enzo Pace, a seu modo, também começa pela quedas de muros. Trazendo informações empíricas sobre as religiões na Europa, o autor conclui que o cenário religioso dos europeus é hoje cada vez mais pluralista e complexo. O conflito entre religião e modernidade,

que tem caracterizado a realidade histórica européia do iluminismo aos nossos dias, segundo ele, pode vir a ceder um espaço para a busca de "um compromisso razoável entre as razões do crer e da racionalidade moderna". Desta forma partindo de perguntas e argumentos diferentes, os dois autores chamam a atenção para a necessidade de inovar as nossas maneiras de perguntar sobre religião. Trata-se de evitar o confinamento dos estudos da religião ao lugar e aos esquemas explicativos herdados de outras configurações históricas. Certamente aí há algumas controvérsias. O debate é promissor e atual, esperamos que continue, suscite outras interpretações e se aprofunde. Sem dúvida, em setembro de 1999, quando no Rio de Janeiro acontecerão as *IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, haverá uma boa ocasião para isto.

E, como para a discussão atual sobre paradigmas societários podem ser úteis também as incursões ao passado, publicamos o artigo de Marcelo Ayres Camurça que trata das crenças, símbolos e rituais que tiveram lugar entre comunistas de diversas correntes de esquerda. Ou seja, trata das crenças fora do campo da religião. A partir de uma extensa revisão bibliográfica, o autor afirma que buscou uma "desnaturalização" do esquema "científico" (político-econômico) do Comunismo, revelando-o enquanto um sistema de representações, uma cultura. Ou seja, buscou "mediações culturais, morais".

Se é verdade que o trabalho de Marcelo Camurça nos leva, de certa forma, a ver "espírito religioso" no campo da política, as profissões de fé na política, os artigos de Clara Mafra e Alexandre Brasil Fonseca, em certa medida, fazem o percurso inverso. Ambos tocam diretamente na relação entre evangélicos e eleições e analisam o papel da mídia neste contexto. Mas, esta não é a contribuição maior que trazem para a reflexão sobre as relações entre ciências, religião e política. Clara Mafra enfrenta a questão da caracterização de diferentes formas de agregação social no interior do mundo pentecostal. Busca a especificidade nestas "multidões" de evangélicos que se fazem visíveis e por vezes ameaçadoras. Desenhado o cenário, impossível evitar uma pergunta: para além das intenções dos agentes, quais os efeitos políticos destas "comunidades morais" perseguidas? Neste sentido o texto traz uma outra literatura e oferece um outro caminho para pensar as relações entre os evangélicos e cultura política brasileira. Alexandre Brasil Fonseca, por sua vez, inicia pela questão da mídia. Mas o faz através da análise da trajetória de dois evangélicos que se valeram da mídia eletrônica para se projetar como líderes religiosos ou político-religiosos. O primeiro, Francisco Silva, evangélico "interdenominacional", elegeu-se deputado federal pelo Rio de Janeiro. O segundo, Caio Fábio, considerado da "esquerda evangélica" tornou-se personagem importante em movimentos da sociedade civil contra a violência e pela paz, sobretudo no Rio de Janeiro. O artigo parece indicar como, através da análise de trajetórias pessoais, podemos transformar informações em dados construídos para compreender múltiplas inter-

pretações e determinadas conjugações de fatores que podem potencializar ou diluir os efeitos de uma religião no mundo da política.

Rita Laura Segato, a meu ver, leva adiante a possibilidade metodológica há pouco anunciada. Diz ela: “às vezes, o exame microscópico de uma seqüência de eventos nas vidas de umas poucas pessoas acaba revelando uma característica do discurso e da ação humana freqüentemente negligenciada: sua natureza polifônica e plurivocal”. Por esta via, Rita retoma a história e o significado da expansão dos cultos afro – brasileiros em direção aos países platinos. O “lado político” deste artigo pode facilmente ser localizado através da percepção dos usos das noções de nação construídas nestes países vizinhos. Mas, a advertência final se dirige ao ofício de antropólogo: se já sabemos que as vozes nativas não são unívocas, é preciso buscar ouvi – las através dos diálogos correntes de seus próprios mundos. Afinal “estratégias de apresentação da eu” são constitutivas das carreiras políticas, religiosas e, também, das científicas.

Para terminar, uma palavra sobre as resenhas. Os livros resenhados por Silvia Montenegro, Mauro Ventura e Solange Rodrigues também podem ser pensados através da mesma chave de leitura proposta para este número. Em *As políticas de interpretação do Islã*, Edward Said parte da constatação de que “o Islã” é sempre notícia e indaga sobre quais seriam os fundamentos das representações presentes nas notícias. Localizando várias “comunidades de interpretação”, o autor chama a atenção para a visão monolítica do Islã reinante no Ocidente. Silvia Montenegro, então, se indaga: a qual destas comunidades pertence Said? Dados de sua biografia ajudam a compreender a obra no contexto político atual. A segunda resenha foi pedida a um jornalista. Não foi no especializado campo dos estudos da religião que Mauro Ventura se encontrou com a obra de Catherine Clement, intitulada *A viagem de Théo. O romance das Religiões*, editado pela Companhia das Letras, já na quarta edição. Pensar sobre este “sucesso editorial” pode aumentar nossa compreensão sobre o “espírito da época”. Por fim, como última resenha, temos o livro de John Burdick, pertencente a uma geração de “brasilianistas” menos interessados nos temas de desenvolvimento e estado no Brasil e mais interessados nos temas da cultura e da religião. Pois bem, Solange Rodrigues, ao resenhar o livro de Burdick, após destacar as inúmeras facetas das relações entre religião e política presente na obra, informa ao leitor que conhece pessoalmente muitos dos personagens do livro resenhado. Conhece como pesquisadora e conhece como “envolvida com a proposta de renovação da Igreja Católica na região”, da Baixada fluminense. Juntas as resenhas podem ser ocasião para pensar até que ponto somos todos nativos? Aliás na literatura antropológica isto já nos foi perguntado.

Sobre as proximidades e diferenças dos artigos aqui reunidos, bem o sabemos, há muitas outras possibilidades de leitura. Mas, isto agora já é com o leitor.



---

# O QUE A RELIGIÃO PODE FAZER PELAS CIÊNCIAS SOCIAIS?

Otávio Velho

Dois rochedos parecem ameaçar a nau dos estudos da religião: de um lado, o risco de o estudioso, por motivo de crença, comportar-se como um “nativo”; de outro, a falta de reconhecimento, em nosso meio secularizado, da irredutibilidade da religião e da relevância do seu estudo. “Meio secularizado”, aqui, tem o sentido mais íntimo possível, pois se há indicações de que o secularismo dos intelectuais não reflete o estado de espírito da população em geral, há também indicações de que os cientistas sociais, mesmo entre os acadêmicos, seguidamente se destacam ainda mais nesse sentido (Paiva, 1993), o que não deixa de ser, por si mesmo, curioso e digno de reflexão em suas causas e conseqüências.

O assunto é amplo. Aqui, pretendo levantar a hipótese de que em certos casos (não todos, evidentemente) o que para um olhar externo aparece como um “tornar-se nativo” oculta algo um pouco diferente, sintomático de outras possibilidades, e que aproxima a questão de problemas mais gerais. Aliás, a própria idéia do tornar-se nativo talvez precisasse perder a conotação necessariamente pejorativa que se incorporou ao senso comum antropológico, não sendo irrelevante lembrar que, no domínio da lingüística, *ser nativo* tenha se tornado, sugestivamente, condição de participação em um ambicioso programa comparativo. Isto supõe, além de uma atitude política, o reconhecimento efetivo de um *privilegio* de observação, uma vez fornecido um treinamento, seguramente peno-

so; o que vai em direção *oposta* ao que, entre nós, passa em geral por requisito de objetividade. Linguístas nativos seriam, no caso, responsáveis por um grande progresso havido na disciplina (Chomsky 1997: 192). Mas, aqui, o que se está invocando é a possibilidade de um *outro* recorte, que contribua para não se reificar essa oposição entre nativos e *nativóides*, de um lado, e não-nativos assumidos de outro.

Em recente defesa de tese, ouvi argüição sugerindo que o texto examinado apontava para um tornar-se nativo. Mais explicitamente: que faltava a distinção entre o conhecimento reflexivo (o do antropólogo) e o conhecimento prático do grupo estudado. E que a noção de ideologia teria permitido um olhar mais crítico. Essas observações foram muito estimulantes e reveladoras para mim. No caso em pauta, sugeri que aquilo que passava por tornar-se nativo era na verdade um esforço de empatia e caridade para mim muito óbvio, posto que supunha saber muito bem que a autora estava longe de uma identificação com o grupo estudado.

Antecipando um pouco a discussão, diria que o apelo a esses termos – *caridade* e “*empatia* – não é, propriamente, um “contrabando”. Expressão, aliás, que na discussão aqui desenvolvida, como ficará claro, não teria lugar. “Caridade”, efetivamente, já não é um termo externo à discussão, exemplificando, justamente, a incorporação de uma expressão advinda do campo da religião. Donald Davidson (1986), seguindo W. Quine, a desenvolveu há algum tempo, enquanto princípio operatório, nas questões da filosofia da linguagem. E “*empatia*” – a que dedicarei menor atenção aqui, por ser oriunda de outro campo – já foi empregada de modo muito sugestivo por um discípulo de Habermas (Vetlesen, 1994), numa interessante crítica ao racionalismo da concepção de *ação comunicativa* do mestre. Para não ficar apenas no plano da epistemologia, sugeriria que o problema é, antes de tudo, estratégico. Ou seja, embora as noções fortes, como as aventadas acima (ideologia, conhecimento reflexivo em oposição a prático) possam manter pontualmente um potencial analítico até importante, em termos gerais elas criam, para um programa de mais longo prazo, sérios problemas dos quais o menor, certamente, não é a resistência que produzem naqueles que são objetificados. Os antropólogos já vêm enfrentando um pouco por toda a parte, e de modo muito concreto, o ônus de serem herdeiros de uma tradição objetificadora. Assim, se em princípio poderíamos aceitar que a objetificação forte afasta-nos de muitos riscos e garante resultados sólidos, ocorre de modo crescente que tal não parece se dar na prática. Mesmo porque, o estudo da religião é terreno propício para indicar a absoluta impossibilidade, em muitos casos, de se manter uma postura de mera observação. E aí não estou me referindo apenas à necessidade de “participar”, mas também aos próprios resultados do trabalho, sujeito a um juízo crítico cada vez mais amplo e cuja salvaguarda possível talvez seja somente o modo pelo qual é concebido e realizado.

Creio que se pode legitimamente encarar essa necessidade como virtude. Pois se a objetificação forte traz evidentes vantagens – mesmo postas de lado as questões de natureza política – ela também tem suas limitações. Para ilustrar, no caso do estudo da religião, recorreria a uma posição-limite, mas significativa. A tradicional revista *Ciência e Cultura*, da SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência), editada atualmente em inglês, publicou recentemente um volume dedicado à *consciência* numa abordagem multidisciplinar (vol. 50, março-junho de 1998). Impressionou-me a radicalidade de nossos “hard-scientists”, nacionais e estrangeiros. Por um lado, está colocada a idéia de que a ciência experimental, devido ao behaviorismo, atrasou-se no estudo dos estados de consciência e deveria apelar para os conhecimentos advindos de outras tradições, como por exemplo o budismo e o xamanismo (ver, especialmente, artigos de Eugene Taylor e J. D. Young e de Maria Teresa Silva). E, por outro lado, chega-se a discutir seriamente a necessidade de uma “ciência estado-específica”, onde se propõe que um estado de consciência só pode ser conhecido em profundidade quando o observador encontra-se no mesmo estado de consciência, devendo os complicados problemas metodológicos daí advindos serem enfrentados (ver, especialmente, artigos de Charles T. Tart e Taylor-Young). Parece que os nossos colegas de outras áreas, aparentemente mais ortodoxas segundo um modelo genérico de ciência, sentem-se mais à vontade para se permitirem ousadias raramente contempladas com bons olhos entre os cientistas sociais. Mas tudo em nome das demandas da boa observação científica – uma lógica que, justiça seja feita, quando é de fato levada a sério, pode conduzir por caminhos insuspeitados.

Creio que para as ciências sociais a metáfora da *tradução* é um alibi em tempos de incerteza quanto às posições fortes. Ela se justifica, em termos relativistas, pela necessidade de (re)conhecermos as diferenças num mundo em crescente interação, esse reconhecimento não podendo, hoje, ignorar as questões políticas embutidas no próprio ato de traduzir, tal como tem sido sofisticadamente reelaborado pela literatura pós-colonialista. Mas se justifica também em termos pós-relativistas, por assim dizer, se pensarmos essa interação, tal como queria Gregory Bateson, como um *metapadrão* em que tudo se conecta num processo de “abdução”, o “meu conhecimento sendo uma pequena parte de um mais amplo e integrado conhecer ...” (Bateson, 1980: 98). Epistemologia e história se encontram; talvez, como já sugeri alhures (Velho, 1997), no mito da globalização. Mas então, proponho que “tradução” seja tomada, ela sim, num sentido forte. Uma via de mão dupla em que aquilo que é traduzido *afeta* a linguagem para a qual é traduzido e é afetado (tal como no caso do observador na mecânica quântica) pela tradução. E aí estaria sugerida uma postura distante igualmente da objetificação forte e do tornar-se nativo.

Deixar-se afetar pelo nativo pressupõe que “ele/ela” tenha algo a nos ensinar. Não apenas sobre ele mesmo, mas sobre nós. Como se esse nativo ajudasse, seguindo a linha de Bateson, a nos revelar no interior de um metapadrão de que fazemos igualmente parte (e que talvez habite em nós). É a meu ver, mais uma vez, essa hipótese geral se mostra reforçada por um “espírito de época” (Velho, 1997), na forma de um forte “desejo de semelhança” que se contrapõe a toda e qualquer exotização advinda de um congelamento e absolutização das diferenças. Para efetivamente deixar-se afetar pelo nativo, temos de abdicar da pretensão a uma posição privilegiada, tal como sugerida na oposição forte entre conhecimento reflexivo e conhecimento prático, reduzindo-se então essa oposição ao reconhecimento tácito de uma dificuldade de comunicação. “Semelhança” não é nem oposição, nem identificação, mas uma *proximidade* – construída – que tanto pode ser fonte de desconforto, quanto de iluminação. É o que aparece vividamente na descrição que faz James Clifford (1982) do trabalho etnográfico de Maurice Leenhardt, talvez não por acaso, do ponto de vista dos nossos propósitos aqui, um trabalho combinado com o de missionário e de tradutor (da Bíblia). Pode ser, então, que nada disso seja novidade. É possível que Weber, quando falava em carisma, e apesar de declarar sua falta de “ouvido musical” para a religião, também estivesse se deixando afetar. O tempo, infelizmente, bem como os epígonos, é que podem ter obscurecido essa dimensão do seu trabalho, que passaria então, ele mesmo, a demandar uma “tradução”.

\*\*\*

Será possível, então, responder substantivamente à pergunta retórica sobre o que a religião pode fazer por nós? Creio que não propriamente, embora pareça claro que tenhamos de procurar, hoje, também nos “novos movimentos religiosos” – ainda não enobrecidos nem estetizados pela pátina do tempo, e por isso mesmo capazes, seguidamente, de provocar antipatia sob muitos aspectos – interlocutores análogos aos que Weber encontrou em sua própria época. Sempre acreditando, *caridosamente*, não só que eles possam comunicar algo sobre si, mas que também tenham algo a nos dizer sobre nós mesmos. Pessoalmente, creio que valeria a pena aproximar a categoria do *Espírito*, proclamada por grupos pentecostais, neopentecostais, carismáticos e Nova Era, entre outros, das questões oriundas da centralidade da *comunicação* e do *corpo* no nosso tempo, quiçá caracterizando uma “época do espírito”. Mas estamos, apenas, no (re)início de uma conversação. No começo deste texto falou-se em caridade e na importação dessa noção, tomada como princípio operador para a filosofia da linguagem. É uma pista. Acreditar que em princípio o que o outro nos diz é verdadeiro e racional. Traduzir o outro de modo a inicialmente otimizar a sua concordância conosco, realizando alterações e substituições na medida em que isso se impo-

na para uma acomodação que permita considerar as diferenças como sendo racionais, mesmo quando haja desacordo, o qual nunca deverá ser absolutizado. Trata-se da afirmação de uma crença na comunicação.

José Jorge de Carvalho, em artigo recente (Carvalho, 1998), encaminha-nos em direção ousada ao instituir um diálogo, em pé de igualdade, entre antropologia e esoterismo – enquanto, ambos, visões de mundo e contradiscursos da modernidade – a partir de algumas categorias-chave. Isso parece pelo menos aproximar-se de duas de minhas atuais obsessões: a gnose, como subtexto presente historicamente em diversas tradições (Velho, 1998) e um “espírito de época” que atravessa fronteiras, disciplinares e outras, um pouco talvez como a *abdução*, no sentido que Gregory Bateson lhe emprestava. O antropólogo indiano T. N. Madan, por seu lado, já tratou há algum tempo (Madan, 1982) a antropologia, ela mesma, como uma mútua interpretação de culturas. Mas uma mútua interpretação que se reflete na própria mente do antropólogo como uma forma de consciência e de autoconsciência exacerbada. Ele sugere, a partir de Lévi-Strauss, que ao invés de manter-se como simples observador é preciso correr o risco de perder as amarras intelectuais para recuperá-las num outro nível. A minha sugestão seria estender essa postura “pós-colonial” para *todos* os encontros etnográficos, mesmo os que se dão no interior de uma mesma sociedade, reconhecendo haver, hoje, por exemplo, mais ganhos do que perdas no abandono de uma distinção forte entre reflexão e prática. É admitir que para que esse exercício de soltar as amarras intelectuais frutifique, os nossos critérios de rigor e de disciplina terão que ser mexidos. Para não congelar as diferenças entre “nós” e os “outros” – sobretudo quando a diferença supõe, aberta ou veladamente, hierarquia –, será preciso admitir que ambos podemos nos mover. E será preciso, por exemplo, aceitar *torções* no pensamento e nas referências de parte a parte, que *não* redundarão em monografias clássicas. Será preciso optar entre abandonar os nossos clássicos ou *desrespeitar* as suas supostas intenções e consistências originais, realizando, até, combinações aparentemente esdrúxulas, para que se mantenham atuais na liberdade de novas recepções. Não creio que haja outra alternativa. Mesmo porque, uma vez que essa atitude se imponha a partir de determinados casos, será difícil evitar que se generalize na busca da afirmação de uma (nova) postura. Para isso, as cobranças que fazemos quanto ao nosso trabalho e o alheio terão de mudar também, numa luta difícil contra o fundamentalismo disciplinar – pronto a manifestar-se defensivamente em nós mesmos – e a favor da fuga ao convencional e ao estabelecido, desenvolvendo alguma tolerância para com os tropeços num caminho que vai se fazendo. Como disse Gregory Bateson (1980: 158-9), o preço a pagar pelos benefícios da estabilidade é a rigidez numa rede complexa de pressupostos que mutuamente se apóiam, e o inverso disso é que a mudança exige vários tipos de relaxamento ou contradição no interior do sistema de pressupostos.

É certamente um desafio saber como administrar tudo isso de modo responsável. Não existem fórmulas prontas. Esse desafio demanda, talvez, justamente *caridade*, ampliável em seu campo de aplicação para o diálogo entre os próprios cientistas sociais. E talvez demande, igualmente, esforços tranquilizadores no que diz respeito às ameaças à identidade. Esforços como o de Paul Ricoeur, ao introduzir uma dimensão temporal que estabelece uma certa continuidade na mudança, e ao distinguir “mesmidade” (*sameness*) de “ipseidade” (*selfhood*), o próprio *self* constituindo um “outro” interno numa narrativa que o tem – analogamente às trajetórias gnósticas (Velho, 1998) – como ponto de “chegada” (Ricoeur, 1995). Um pouco como a substituição, no budismo, de uma noção metafísica do *self* e de uma unidade transcendental – não, como por vezes se sugeriu, pelo niilismo, mas por um *sentimento* de *self* (empírico) ou de identidade, com validade estritamente contextual no interior do fluxo da experiência e que constituiria um “caminho do meio” (Kalupahana, 1987).

Uma das preocupações usuais é com os trabalhos que, não obedecendo aos cânones estabelecidos, desafiam nossos critérios de classificação. Poderiam, então, ocupar mais de um lugar nas estantes, por vezes, até, do lado daqueles que seriam os nossos “objetos”. Isto é particularmente sensível no terreno do estudo da religião. Talvez seja preciso, também aqui, relaxar um pouco, pois exemplos como o de Roger Bastide indicam que o controle que se tem (sobretudo no tempo) sobre as recepções a que estão sujeitos os nossos trabalhos é mínimo. E, por outro lado, quem sabe os textos que tenham essa virtude da recepção múltipla não possam ser celebrados como arautos da necessidade de se constituir uma *nova crítica*, que abandone a facilidade ou a ilusão do texto *em si*. Arautos, também, de uma organização mais complexa do nosso saber e das estruturas que o apóiam.

A experiência de trabalho com grupos religiosos pode ser um mergulho profundo, sobretudo quando feito a partir do meio secularizado já referido. Nesse sentido, creio que estudá-los pode valer não só pelas razões substantivas de que nós, os especialistas, já estamos convencidos, mas como laboratório nesse exercício de permitir *extinguir-se para renascer*, que Lévi-Strauss (1966, citado por Madan), considerava condição de sobrevivência da antropologia num mundo em mudança. Sobretudo se concordarmos que, embora a concepção de religião moderna sugira (e, em certa medida, instaure) a sua predefinição como esfera particular, a própria experiência antropológica e alguma autoconsciência nos sugerem, por sua vez, questionarmos em que medida uma percepção mais holística – para a qual, aliás, os antropólogos da Índia têm chamado nossa atenção – não nos abre outras perspectivas (Velho, a sair). O próprio Madan, num texto sobre o “hinduísmo” (Madan, 1977), alerta para isso. Quando um fundamentalista islâmico se opõe a nós como “cristãos”, devemos nos perguntar se ele não tem razão, em alguma medida, ao nível dos pressupostos de nossa sociedade. Gananath

Obeyesekere (1997) já indicou que deveríamos experimentar com outras epistemologias e que, por exemplo, as noções budistas de ausência de um *self* metafísico (tal como já mencionado acima) e de “gênese condicionada” (aproximável de certas noções propostas, entre outros, por Bateson) poderiam ajudar a problematizar noções Ocidentais de *self* e de causalidade. Ao invés de extrair do exposto a noção de que a diferentes culturas correspondem diferentes epistemologias, Obeyesekere sugere um “cross-epistemological thinking” através do qual os etnógrafos podem experimentalmente usar outras epistemologias para interrogar a sua e outras sociedades. Creio que isso tem a ver, também, com a mútua interpretação de culturas e com a tradução no sentido forte aqui preconizado. O posicionamento face a face da noção budista de *compaixão* e a de *caridade* também poderia, a propósito, ser de extremo interesse. E os exemplos revelam o lugar central da religião nessas grandes questões, podendo-se talvez, acrescentar a distinção entre *self* e ego que nos chega por via de diversos “orientalismos” e que seria capaz de complexificar nossas discussões a respeito do individualismo moderno (Velho, 1998).

Gregory Bateson (1987) levantou a idéia de que a religião constituiria um dos nichos (juntamente com a arte, os sonhos, as visões, etc.) onde os seres humanos, especialmente em nossa sociedade, produziram discursos próximos à comunicação biológica, em contraste com os discursos mais usuais referidos ao mundo físico, caracterizado pela ausência de comunicação. Essa distinção, que ele retira dos gnósticos (*Creatura x Pleroma*), marcaria a afirmação do primado das relações e dos padrões sobre as coisas e dos paradoxos e das metáforas sobre a lógica. E, também, marcaria o primado da ênfase holística, da não-substancialização, da homologia, do não-dualismo. Assim, esse reconhecimento poderia marcar um “fim”, por sua vez paradoxal, da religião, na medida em que ela se confundiria com outros domínios que, hoje, reforçariam a afirmação de uma epistemologia alternativa. Muitos grupos e movimentos que um olhar externo tenderia a identificar como religiosos, sintomaticamente não se percebem como tal; mas o espaço do sagrado, institucionalizado ou não, provavelmente se mantém como *locus* privilegiado da produção e expressão dessa epistemologia, sobretudo a partir de seus momentos místicos e através de suas linguagens, rituais, experiências e narrativas. Mesmo esse privilégio, contudo, não deixa de sofrer contestações, com a religião, hoje, encontrando homólogos (e eventuais competidores) nas linguagens prestigiosas da teoria da complexidade, da globalização, e até da própria Antropologia. Linguagens que no entanto são mais limitadas e inexperientes do que a religião no trato com os diversos estados de consciência, e menos competentes em desenvolver e elaborar suas implicações existenciais de um modo capaz de concretamente *afetar*.

Tudo isso revela que de fato a religião pode ter muito a nos oferecer, instrumental e existencialmente. Não em função de uma essência imutável,

presente desde sempre, mas em face de um momento. Um momento talvez caracterizável, de forma mais geral, como sendo de mudança profunda de paradigma societário, como quer Colin Campbell (1997). Paradigma (*oriental*) que iria em direção próxima à da epistemologia do mundo da *Creatura*, conforme Bateson, podendo-se acrescentar a esta, sem maiores perturbações, algumas das intuições nietzschianas do *amor fati* e da transvaloração (Velho, 1995). O princípio da caridade de Davidson, por exemplo, num plano estritamente epistemológico, sempre poderá ser questionado. Mas na medida em que permita operar concretamente de modo a reconhecer as diferenças sem exotizá-las nem congelá-las ele se mostrará atual, ajudando-nos a evitar os dois rochedos com que este texto se iniciou. A aposta é que essa possibilidade possa, hoje, ser explorada produtivamente de modo mais amplo no diálogo – ou além-do-diálogo – com as religiões. Com ou sem aspas.

### Bibliografia

- BATESON, Gregory. (1980), *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York: Bantam Books.
- \_\_\_\_\_ e Mary Catherine Bateson. (1987), *Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred*. New York: Macmillan Publishing Co.
- CAMPBELL, Colin. (1997), "A Orientalização do Ocidente: Reflexões sobre uma Nova Teodicéia para um Novo Milênio". *Religião e Sociedade*, Vol. 18. No. 1.
- CARVALHO, José Jorge de. (1988), "Antropologia e Esoterismo: Dois Contradiscursos da Modernidade". *Horizontes Antropológicos*, Ano 4, No. 8, Junho.
- CHOMSKI, Noam. (1997), "A Linguística como uma Ciência Natural". *Mana*, Vol. 3, No. 2, Outubro. *Ciência e Cultura* (1998), Vol. 50, março-junho de 1998.
- CLIFFORD, James. (1982), *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Berkeley: University of California Press.
- DAVIDSON, Donald. (1986), "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- KALUPHANA, David J. (1987), *The Principles of Buddhist Psychology*. Albany: State University of New York.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1966), "Anthropology: its Achievements and its Future". *Current Anthropology*, Vol. 7.
- MADAN, T. N. (1977), "The Quest for Hinduism". *International Social Science Journal*, Vol. XXIX.
- \_\_\_\_\_. "Anthropology as the Mutual Interpretation of Cultures: Indian Perspectives", in Fahim, H. (org.). (1982), *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, Durham: Carolina Academic Press.
- OBEYESEKERE, Gananath. (1997), "Comment", in Borofsky, Robert (org.), "Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins". *CA Forum on Theory in Anthropology, Current Anthropology*, Vol. 38, No. 2, Abril.
- PAIVA, Geraldo José de. (1993), *Itinerários Religiosos de Acadêmicos: um Enfoque Psicológico*. Tese de Livre-Docência, Departamento de Psicologia Social e do Trabalho, Universidade de São Paulo.
- RICOUER, Paul. (1995), *Réflexion Faite*. Paris: Editions Esprit.
- VELHO, Otávio. (1995), "Considerações (In)tempestivas sobre Nietzsche e Weber", *Besta-Fera: Recriação do Mundo*. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará.

- \_\_\_\_\_. (1997), "Globalização: Antropologia e Religião", in Oro, Ari P. e Carlos Steil (orgs.). *Religião e Globalização*, Petrópolis: Ed. Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1998), "Ensaio Herético sobre a Atualidade da Gnose", *Horizontes Antropológicos*. Ano 4, No. 8, Junho.
- \_\_\_\_\_. (1999) "A Antropologia da Religião em Tempos de Globalização", *Etnográfica*. Lisboa.
- VETLESEN, Arne Johan. (1994), *Perception, Empathy, and Judgment: an Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*. University Park Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

## Nota

- \* Texto apresentado em versão preliminar na mesa-redonda "Religião, sociedade e ciências sociais" realizada durante as **VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**. São Paulo, 23 de setembro de 1998.

### **Otávio Guilherme Velho**

Doutor em antropologia, professor titular do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Publicou recentemente "Globalização: Antropologia e Religião" (*Mana; Estudos de Antropologia Social*, vol. 3, n.1, 1997) e *Da Besta Fera à Recriação do Mundo* (Relume Dumará, 1995) entre outros.



---

# O

## FUTURO DAS RELIGIÕES NA EUROPA

*Enzo Pace*

### I

Em dez anos, de 1989 a 1999, a Europa viveu e viverá profundas mudanças sociais, políticas e culturais. Em 1989 cai o Muro de Berlim e a história europeia conhece uma aceleração inesperada: não só porque em pouco tempo se dissolve como neve ao sol o sistema soviético, mas também porque os europeus não podem mais ter confiança nas categorias mentais e ideológicas nas quais haviam aprendido a “dividir o mundo” entre Bem e Mal, entre o sistema capitalista e o comunista. Desde então, caíram outros muros que pareciam inatacáveis: na Irlanda do Norte tem-se encaminhado um processo difícil de pacificação entre católicos e protestantes; um país como a Tchecoslováquia não existe mais, a partir do momento em que consensualmente tchecos e eslovacos preferiram criar dois distintos Estados Nações; a Alemanha se reunificou e o objetivo da unificação europeia conheceu, não por acaso, uma aceleração imprevista, desencadeando a partir de maio de 1998 um processo de criação de uma moeda única (o euro). Outros muros permanecem em pé: Nicósia, a capital da ilha de Chipre, ainda dividida em duas (entre a parte majoritária greco-ortodoxa e a parte minoritária turco-muçulmana) e nos vizinhos Balcãs, sob os escombros da ex-Iugoslávia, se ergueram novos muros entre muçulmanos e sérvios-ortodoxos e entre estes últimos e os católicos de Croácia. Do ponto de vista sócio-religioso,

caem muros ideológicos que há muito haviam dividido as consciências além das cidades e das diversas nações européias, mas nem por isso desaparecem novas "guerras de religiões": às vezes abertas e declaradas, como ocorre nos vizinhos países bálticos, às vezes latentes e não declaradas, como é o caso das crescentes tensões entre mundo cristão e mundo muçulmano. A Europa se unifica sempre mais do ponto de vista financeiro e econômico, mas por hora deixa fora da porta, em lista de espera, dois países: a Grécia, de um lado, e a Turquia, de outro. A primeira por razões econômicas (a Grécia não possui ainda "contas equilibradas" para gerir os custos da integração monetária); a segunda, por razões *também* ideológicas: a Turquia está atravessando um momento muito difícil devido ao renascimento islâmico num país que constitucionalmente se proclama laico (desde os tempos do reformador Atatürk, em 1923-24), um renascimento que parece para muitos europeus inquietante: não fosse por outras razões, porque invoca a construção de um Estado Islâmico, portanto de um Estado não mais neutro no tocante à religião de massa, como o Islamismo.

## II

Se, por um lado, a Europa parece poder tornar-se num futuro iminente um continente unificado, primeiro economicamente, depois também politicamente (apesar de mil dificuldades, haja visto as históricas identidades nacionais dos diversos povos que compõem o mosaico europeu), por outro, a Europa deve dar conta de um pluralismo religioso sempre mais visível e profundo. Não se trata das históricas fraturas entre áreas protestantes e áreas católicas que tradicionalmente têm caracterizado e marcado culturalmente as diferenças religiosas entre os europeus. Essas diferenças históricas em realidade parecem não ser mais percebidas como tais pela maioria dos europeus, como parece emergir das amplas pesquisas comparadas (European Values System, 1994; Hervieu-Léger, G. Davie, 1996; Fondazione Agnelli, 1995). Elas tornaram-se, menos ainda, objeto de defesa da própria identidade religiosa e teológica de parte das igrejas cristãs: há tempo ocorre o diálogo entre elas e em alguns aspectos a reconciliação, também doutrinária, assinalou alguns pontos interessantes, como no caso do recente documento assinado pelas igrejas luteranas e católica, sobre um tema crucial como o da "salvação somente pela fé". Em realidade, enquanto no terreno cristão se registram estes tímidos reavizinhamentos, em razão dos intensos fluxos migratórios que se verificaram nos últimos trinta anos, a Europa não possui mais a face cristã (e hebraica, ao menos no sentido cultural, a partir do momento em que a Shoa exterminou fisicamente os hebreus europeus) de outrora: a presença dos muçulmanos, mas também dos hinduístas, siks, budistas, animistas, shintoístas e confucionistas, aumentou consideravelmente. Em Roma foi possível erguer a maior mesquita da Europa, não distante de São Pedro: um símbolo evidente do

que está acontecendo na Europa. Os europeus serão constrangidos a repensar suas próprias raízes histórico-religiosas: se é verdade que foram alimentados pela cultura hebraico-cristã, é igualmente verdade que em algumas áreas vitais da Europa medieval o Islam habitava “em nosso meio” (na antiga Al-Andalus, sul da Espanha, ou na florescente civilização da Sicília). Quer se aceite ou não, a realidade, ao longo do tempo, já se impôs: os imigrantes de origem muçulmana se organizam, abrindo mesquitas, escolas corânicas, açougues que vendem carne de animal abatido ritualmente, vendo-se reconhecidos pelos Estados europeus com espaços públicos (a hora das religiões nas escolas, como já ocorre nos Países Baixos), cemitérios, mesas com alimento diferenciado (nas escolas, cárceres, hospitais) para aqueles que desejam se ater às prescrições alimentares da própria fé religiosa. Tudo isto cria não poucos problemas para o grande projeto de restauração católica que o atual pontificado tem fortemente perseguido e que gostaria celebrar com grande pompa no iminente jubileu do ano 2000. Um projeto que encontra justamente na queda do Muro de Berlim a sua convicta origem: é na Polônia dos anos oitenta que de algum modo o papa polonês se convence que o desafio – não só nos confrontos com o comunismo mas com toda a filosofia e cultura moderna – pode ser lançado. Um desafio que na convicção da Igreja institucional foi vencido não somente porque contribuiu para acelerar o colapso do comunismo do tipo soviético na Europa, mas porque foram colocadas as premissas para restituir à religião católica um papel de teísmo com funções públicas à nível mundial: dos Campos Elísios da laica Paris do verão de 1997 – por ocasião da reunião mundial da juventude – às praças e ruas de Havana. A utopia que este papa persegue de poder converter o grande consenso pessoal, carismático, acumulado até agora, em uma efetiva mobilização das consciências dos europeus para a redescoberta da própria “fé” e identidade católica, começa a tomar corpo: a Europa, segundo esta perspectiva, uma vez unificada, sem mais inimigos simbólicos “na fronteira”, pode “salvar-se a alma”, no vazio das ideologias contemporâneas e na ausência dos “mestres do pensamento” autorizados, confiando nos valores custodiados pela doutrina católica. A abertura por parte da Igreja sempre mais significativa nos confrontos com o Islam entra no projeto utópico: ciente que o Islam habita o futuro da Europa, a Igreja ama pensar que a fé muçulmana transplantada e despertada em terra européia possa constituir um “partner” com o qual possa definir um quadro de valores éticos mínimos comuns (fé monoteísta, fidelidade aos ritos, sentido da comunidade, atenção aos “fracos”, defesa da família, oposição a toda forma de liberalidade nos costumes sexuais e reconhecimento na esfera pública do papel da Lei religiosa) para restabelecer o primado do “espiritual” sobre o “temporal”. Um projeto ambicioso e arriscado porque potencialmente se coloca como alternativa ao modelo de democracia que está se afirmando na Europa (Michel, 1997): um modelo que funciona de acordo com a regra do jogo da neutralidade

do Estado nos confrontos das diversas opções éticas e religiosas dos próprios cidadãos; o Estado democrático garante o espaço para o livre confronto entre estas posições, um espaço no qual o único valor de fundo é a busca de um acordo possível entre eles. Ora, tanto no mundo católico quanto no muçulmano na Europa emergem tendências – por ora minoritárias, porém às vezes autorizadas, porque sustentadas por associações que representam uma parte dos muçulmanos europeus ou de alguns expoentes da hierarquia católica – que voltam a afirmar:

- a) seja a necessária subordinação da lei do Estado à lei divina no caso em que a primeira pretenda regular matérias eticamente relevantes como a fecundação artificial assistida, o direito das famílias a educar os próprios filhos em base às próprias convicções religiosas, e pretenda que o Estado financie as escolas confessionais ou a definição de modelos outros de família em relação aos tradicionalmente acordados (famílias de fato, famílias de gays, etc),
- b) seja o dever de um político que se defina católico ou muçulmano de aceitar leis do Estado que estejam em contraste com os preceitos religiosos de sua fé de pertencimento.

Em suma, estamos diante de tendências modernas do tipo fundamentalista que contrastam abertamente não só e não tanto com o modelo do Estado laico à “francesa” que conhecemos, mas com regras mínimas de funcionamento das democracias européias que conhecemos bem. Em outros termos, na Europa passaram-se várias gerações antes de se compreender como na democracia é possível crer, mas “no relativo” (Michel, 1996; Pace, 1997): no duplo sentido de que a minha fé religiosa e tudo quanto dela deriva no plano social ou político não pode ser também imposta aos outros (tudo isto comporta inevitavelmente a instauração de um regime da verdade, que ocorre em outras partes do mundo, em particular naquelas de tradição islâmica, como Irã e Sudão) e, ao mesmo tempo, que nenhuma religião pode pretender, num contexto pluralista, também do ponto de vista religioso, não levar em consideração o ponto de vista “do outro”. Crer no relativo não significa na democracia relativismo ético: significa agir comunicando a busca de um consenso ético mínimo entre culturas e pontos de vista diversos (Habermas, 1997; Bori, 1989).

Neste quadro, a utopia de uma nova Europa cristã sonhada pelo papa Wojtyla parece destinada a chocar-se com a realidade cultural e política das modernas democracias. E atrás do escudo protetor da Igreja Católica o Islam poderia ulteriormente agravar os conflitos entre religião e democracia. A menos que o fato de que o Islam, pela primeira vez em sua longa história, se encontre na situação de uma religião de minoria (uma religião na diáspora, para usar uma fórmula cara a C. Saint-Blancat, 1997), numa sociedade de larga maioria cristã de origem e de fato secularizada, não induza um processo de autoreforma teo-

lógica. O Islam tornando-se uma religião européia poderia, em outros termos, absorver da cultura européia o espírito crítico necessário para desatar os nós teológicos e sociológicos que nos países muçulmanos muito dificilmente podem ser afrontados. Um espírito crítico que possa exercitar-se em duas direções: a) admitir uma pluralidade de leitura do Texto Sagrado e conseqüentemente fazer reviver um princípio constitutivo dos primeiros tempos do Islam: o direito à diferença de opiniões e ao livre esforço hermenêutico da Palavra revelada; e b) aprender a distinguir na Lei corânica – *shari'a* – o que reflete a originária mensagem do profeta Maomé dos sucessivos acréscimos consumados pelos califas, acréscimos freqüentemente funcionais mais pelas exigências do consenso político do que com respeito à Palavra revelada.

### III

O cenário religioso dos europeus se apresenta, portanto, muito mais pluralista do que já foi a partir de 1492 (data que assinala não somente a assim chamada descoberta da América por Cristóvão Colombo, mas também e de modo significativo a dupla caçada dos hebreus e dos “mouros” – os muçulmanos – de Espanha). Este pluralismo por assim dizer externo às grandes igrejas históricas (católica, luteranas, anglicanas ou calvinistas) juntamente com a multiplicação de seitas, cultos, movimentos religiosos não convencionais e formas de neo-sincretismo (Pace, 1997), contribuiu para diferenciar fortemente o ambiente (religioso) acerca dos sistemas de crença tradicionais (que gozavam de uma relativa posição de monopólio em muitos países, católicos ou protestantes de origem). A ampliação da complexidade do ambiente (religioso) pode ser lida de dois modos diferentes, porém complementares: de um lado, ela tornou mais débeis os confins simbólicos dos sistemas de crença tradicionais, os quais não conseguem mais controlar “suas fronteiras”, garantir que os seus símbolos não circulem livremente fora dos confins originários acabando por serem utilizados por outros atores religiosos; de outro, esta complexidade externa impôs aos sistemas de crença tradicionais a transferência de uma parte da complexidade externa em complexidade interna, diferenciando as (propostas) de “vias religiosas” de propor, imitando estilos de comunicação já experimentados pelos novos movimentos religiosos (como os movimentos carismáticos nascidos em terreno protestante que foram primeiramente tolerados e hoje rotinizados na Igreja Católica). Por isto, o dado sociologicamente relevante que emerge das pesquisas realizadas nos últimos dez anos na Europa é o seguinte: as religiões históricas continuam ainda a alimentar a raiz da identidade cultural de povos inteiros (dos franceses, italianos, ingleses, alemães, dinamarqueses: a maioria das pessoas que a elas pertencem não tem dificuldade, ainda hoje, em definir-se de vez em quando como católicas ou protestantes, a partir do momento em que a religião

forneça um elemento de identificação etno-nacional importante), mas não estão mais em condições de estandardizar as relevantes “províncias finitas de significado” (Schultz, 1949), as atitudes e os comportamentos das pessoas. Neste sentido, permanecem ainda atuais as lúcidas e argutas páginas de Max Weber sobre o destino do Ocidente (*Considerazioni intermedie*): as várias esferas da vida se tornaram independentes da religiosa. E se a política e a economia são hoje respectivamente submetidas a uma forte tensão (é) porque se torna a falar das razões da ética seja com respeito à política (depois do abalo das utopias seculares e a emergência à luz do dia do fenômeno da corrupção política que sacudiu, ao menos na Itália, dois grandes partidos como o católico e o socialista), seja também com respeito à economia (banco ético, empresas *non profit*, “terceiro setor” entre Estado e mercado e assim por diante), à esfera erótica (como a chamava Weber) e à estética, tanto quanto à científica e à jurídica, que obedecem a regras de funcionamento não controladas, é certo, pela religião. A consciência individual ou as regras internas aos subsistemas singulares (como a ciência ou o direito) não tem muito a ver com o que prescreve esta ou aquela religião histórica. Neste sentido, se pode dizer que ao lado de um processo de “desregulação” da religião em muitos campos da vida individual e social, se assiste a uma renovada tentativa de parte das igrejas, em particular das que podem confiar num forte aparato organizativo como a Igreja Católica, de retornar à cena pública (Casanova, 1991) e de retomar terreno na vida quotidiana, reanimando grupos e movimentos elitistas, sobretudo entusiastas “born-again” que redescobrem o “prazer” da militância pela fé. Se trata, por hora, de minorias ativas, presentes majoritariamente no campo católico (dos neo-catecúmenos aos Focolari, dos neo-pentecostais à Comunhão e Liberação, da Legião de Maria à Comunidade de Santo Egídio, e assim por diante), que desenvolvem de formas diferenciadas tarefas diversas: de um lado como atores religiosos que agem também na esfera pública, de outro como movimentos silenciosos de refundação da espiritualidade e da comunidade nas paróquias que estavam se esvaziando ao longo dos anos sessenta e setenta.

#### IV

Para confirmar o que acabo de dizer, vale a pena prestar atenção nestas duas tabelas tiradas de uma recente obra sobre identidades religiosas dos europeus, na qual colaborei (Hervieu-Léger, Davie, 1996, pp, 54-55). A primeira se refere à prática religiosa em vários países europeus, a segunda ao sistema de crença:

Tabela n.1  
Prática religiosa em 15 Países europeus, em 1990 (em percentuais)

	Semanal	Uma vez ao mês	Natal e Páscoa	Uma vez ao ano	Nunca
<i>Média europeia</i>	29	10	8	5	40
<b>Países católicos</b>					
Bélgica	23	8	13	4	52
França	10	7	17	7	59
Irlanda	81	7	6		5
Itália	35	18	23		19
Portugal	33	8	8		47
Espanha	33	10	15		38
<b>Países pluriconfessionais</b>					
Grã-Bretanha	13	10	12	8	56
Alémanha (Oeste)	19	15	16	9	41
Países-Baixos	21	10	16	5	47
Irlanda do Norte	49	18	6	7	18
<b>Países luteranos</b>					
Dinamarca		11			
Islândia		9			
Noruega		10			
Suécia		10			

Tabela n.2  
As crenças religiosas dos europeus (1990, valores em %)

	Em Deus	alma	Além	Paraíso	Inferno	ressurreição dos mortos
média europeia	70	61	43	41	23	33
<b>Países católicos</b>						
Bélgica	63	52	37	30	15	27
França	57	50	38	30	16	27
Irlanda	96	84	77	85	50	70
Itália	83	67	54	45	35	44
Portugal	80	58	31	49	21	31
Espanha	81	60	42	50	27	33
<b>Países pluriconfessionais</b>						
Grã-Bretanha	71	64	44	53	25	32
Alémanha (Oeste)	63	62	38	31	13	31
Países-Baixos	61	63	39	34	14	27
Irlanda do Norte	95	86	70	86	68	71
<b>Países luteranos</b>						
Dinamarca	64	47	34	10	19	23
Finlândia	76	73	60	31	55	49
Islândia	85	88	81	19	57	51
Noruega	65	54	45	24	44	32
Suécia	45	58	38	12	31	21

Como conclusão podemos afirmar que apesar de ser muito difícil comparar situações histórico-culturais diversas, as duas tabelas mostram quão ampla é a divergência entre identidade cultural e efetiva adesão ao sistema de crença e de prática religiosa entre os europeus. Tudo isto não significa, como pensavam os teóricos da secularização “linear”, que a Europa constituía uma exceção em relação ao resto do mundo, que parece ao menos na aparência – compreendido os Estados Unidos – não conhecer fenômenos de abandono das práticas religiosas ou o enfraquecimento das crenças equivalente ao que pode se notar na Europa; o ponto é outro. Persistem as históricas diferenças entre as diversas áreas na Europa (a católica e a protestante, e no interior desta última entre a área continental e a nórdica): estas permanecem no fundo uma espécie de “baixo contínuo” que acompanha os movimentos históricos (as mudanças econômicas e sociais) de cada realidade. Mas, além destas diferenças emerge uma dupla tendência: a primeira parece dar ainda razão a quantos pensavam no processo de secularização não tanto como “eclipse do sagrado” (Acquaviva, 1965) mas antes como privatização das escolhas religiosas que podiam andar de um mínimo a um máximo de “bricolagem religiosa e ética”: do mínimo, quem, embora dizendo-se católico ou protestante, de fato tornou-se indiferente em relação à religião de “nascimento”, e ao máximo, quem constrói o seu próprio universo sagrado ou simbólico-religioso, atingindo outras tradições ou aderindo a novos movimentos religiosos; a segunda tendência é representada não tanto pelo presumido retorno do sagrado ou retorno do religioso, que parecem confirmados pelos dados empíricos, mas antes retorno em grande estilo da religião enquanto organização, instituição capaz de mobilizar em torno de si um recurso tornado raro nas sociedades modernas: a confiança (não a fé), isto é, uma imagem pública de instituição “mestra de ética pública”. No caso da Igreja Católica esta segunda tendência é evidente. Se tudo isto, porém, está mais ligado ao carisma – pessoal e portanto transitório – do atual chefe da Igreja, do que a uma real capacidade da instituição católica de mobilizar as consciências das pessoas que olham com confiança para ela ou para suas testemunhas autorizadas (basta pensar em personagens como o Abbé Pierre ou Madre Teresa de Calcutá) é cedo para dizê-lo. O que gostaríamos de dizer, em definitivo, é que o conflito entre religião e modernidade – que tem caracterizado a realidade histórica europeia do iluminismo aos nossos dias – conflito que representa a verdadeira substância da fórmula controvertida que chamamos secularização, conhece hoje na Europa uma nova fase: aos europeus do século XXI a antítese entre sentido religioso da vida e adequação da própria vida aos estilos de vida moderna, inspirados na racionalidade e na aceitação do pluralismo das escolhas éticas e religiosas (portanto do relativismo como condição necessária do ser “blasé” moderno, para dizê-lo com a figura retórica utilizada por Simmel em *Le metropoli e la vita dello spirito*) não aparece mais como tal. Estamos, antes, numa

fase de busca de um compromisso razoável entre as razões do crer e da racionalidade moderna: uma busca que vê no centro não as igrejas, mas ainda uma volta ao indivíduo e suas exigências de busca de sentido. Não é dito, porém, que nesta partida os protagonistas sejam as igrejas históricas (elas gostariam, às vezes parecem capazes de inserir-se no jogo...): elas às vezes aparecem antes a reboque da modernidade, prontas a ceder e a sacrificar no altar dos valores modernos dogmas, princípios autoritários, propostas escatológicas, visões integrais do mundo.

Se as religiões habitam ainda o futuro dos europeus, não está dito, porém, que isto significará igrejas cheias e procissões de "flagelantes" pelas estradas e praças da Europa.

### Bibliografia

- ACQUAVIVA S., (1961), *Leclissi del sacro nella civiltà industriale*. Milano: Comunità.
- BARKER D., Halman L., Vloet A., *The European Values Study*. London: Gordon Cook Foundation.
- BORI P.C., 1989, *Per un consenso etico fra culture*. Genova: Marietti.
- CASANOVA J., (1991), *Public Religion in the Modern World*. Chicago: Chicago, University Press.
- DAVIE G., Hervieu-Léger D. (eds.), (1996), *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte.
- FONDAZIONE AGNELLI, (1995), *La religione degli Europei*. Torino: Edizioni della Fondazione Agnelli.
- HABERMAS J., (1997), *Solidarietà fra estranei*. Milano: Guerini.
- MICHEL P., (1996), *La fede senza nemico*. Milano: Guerini.
- PACE E., (1997), *Credere nel relativo*. Torino: Utet.
- SAINT-BLANCAT C., (1997), *L'islam de la diaspora*. Paris: Bayard.
- SCHUTZ A., (1962), *Collected Papers*. The Hague: Martinus Nijhoff.

### Nota

Este trabalho foi apresentado na mesa redonda MR01 "O futuro da religiosidade" nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, em São Paulo, entre 22 a 25 de setembro de 1998 e foi traduzido pelo professor Ari Pedro Oro, da UFRGS.

**Enzo Pace**

Professor em sociologia na Universidade de Padova, Itália.

---

# I MAGINÁRIO, SÍMBOLOS E RITUAIS NOS MOVIMENTOS E ORGANIZAÇÕES COMUNISTAS: POR UMA ANTROPOLOGIA INTERPRETATIVA DA ESQUERDA\*

Marcelo Ayres Camurça

## Introdução

A grande maioria dos trabalhos sobre o *socialismo, comunismo e esquerda no Brasil*, seu ideário e suas práticas, se centra dentro de um enfoque *político-social*, de uma exegese de suas táticas e estratégias, ou submete o tema ao rigor na aplicação correta do conceitual marxista: o uso acertado da *dialética*, o emprego correto das *mediações* ou do conceito de modo de produção, etc.

O fato da grande maioria das pesquisas realizadas sobre o socialismo e a esquerda no Brasil se circunscrever ao campo teórico do Marxismo, fez com que esse *objeto de estudo* só fosse alcançado e tornado inteligível nesta versão. É quase como se, no nosso país, a teoria marxista tivesse tido o monopólio da produção acadêmica dos estudos sobre a esquerda e o socialismo, inexistindo uma abordagem weberiana, funcionalista ou estruturalista do tema<sup>1</sup>.

Não estamos aqui falando da profusão de obras “anticomunistas” que a “Direita” fez publicar num estilo de cruzada ideológica. Porém esta literatura seguramente não poderia ser classificada como produção acadêmica.

Dentro deste clima de “guerra ideológica”, todos os que se debruçaram sobre a temática da esquerda e do socialismo estavam mais preocupados, ou em louvar seu advento ou em negar sua validade. Isto tornou esta literatura *interessada* e profundamente *partidarizada*. Esta clivagem ideológica impunha a

qualquer produção sobre o tema uma filiação, ou no bloco do “contra” ou no do “a favor”, causando um clima de “patrulhamento” que obstaculizava o necessário distanciamento da análise acadêmica.

Julgamos que estes fatores devem ter sido impeditivos para que outros enfoques não necessariamente envolvidos nesta “luta de classes” se interessassem pelo tema, sob pena de sofrerem o desgaste de serem classificados como “comunistas” ou “reacionários”.

Lembramos, porém, a quem interessar possa, que o tema do socialismo, não precisa ser necessariamente tratado como uma “doutrina errônea e equivocada” nem deve ser “naturalizado” como lugar de excelência que se explica e explica todas as coisas.

Émile Durkheim, já no século passado, em uma série de conferências reunidas num livro “post-mortem” intitulado *O Socialismo*, considerava a doutrina socialista não como uma “obra de ciência”, mas como um “objeto da Ciência”: como um “fato social”.

“Nós vamos estudar o socialismo como nós estudamos o suicídio, a família, o casamento, o crime, a pena, a responsabilidade e a religião” (Durkheim, 1971: p. 38)<sup>2</sup>.

A retomada desta perspectiva, no nosso entender, é essencial para a constituição de uma *abordagem antropológica da esquerda* que a dessacralize e a “desdemonize” para tratá-la enquanto uma *cultura* com seus costumes e tradições.

É nesse campo que situamos nossa abordagem do tema, assim como o ineditismo e a relevância que julgamos figurarem nela. Assumindo a perspectiva de Durkheim enunciada acima, postulamos um *enfoque antropológico* para este objeto de estudo privilegiadamente da *Ciência Política*. Esta abordagem poderá causar espécie àqueles acostumados a uma “divisão do trabalho” nos domínios do saber, que assegura espaços cativos para determinadas disciplinas e enfoques. Por experiência própria, ao freqüentar o “Grupo de Trabalho (GT) sobre Partidos de Esquerda” da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), pudemos perceber que alguns viam nossa “demarche” como uma intromissão no seu campo de conhecimento. Projetavam nela, o “fantasma” da “*mentalités*”, da “Sociologia do Cotidiano”, do “Pós-Moderno”, a conspurcar a dimensão séria e rigorosa da Política. Afinal, tratar “nossa própria civilização da mesma maneira como os antropólogos estudam as culturas exóticas” (Darton, 1986: p. XIII), que no nosso caso implicava equiparar o “Partido de Vanguarda” a grupos étnicos ou religiosos, significou para alguns membros do GT um abastardamento da perspectiva sociológica ou política no tratamento do tema<sup>3</sup>.

J.C. Passeron, indagando-se da pertinência da extensão do método antropológico, adstrito aos “Outros” (sociedades “primitivas”, camponesas, grupos étnicos e religiosos, para o tratamento de assuntos sociopolíticos), dirá:

*“... talvez porque acostumados por toda uma tradição a associar os princípios do método etnológico a um tipo determinado de sociedades – aquelas mesmas que, por uma ingenuidade de certos especialistas, chamam-se precisamente de “etnográficas” – nós hesitamos em reconhecer estes princípios de trabalho quando nós os vemos aplicados ao estudo de grupos ou de meios socioculturais observáveis na nossa sociedade. Se nos apresentasse, no lugar de operários ingleses, Trobriandeses ou Kwakiutl, se hesitaria em ver neste quadro sistemático da vida cotidiana um exemplo de relação etnográfica?”* (Passeron, 1970: p. 10-11).

E a seu modo, até o velho E.-P. aludiu à possibilidade desta “descompartimentalização” e extensão do método antropológico das sociedades “primitivas” às sociedades socialistas, quando acentuava o caráter universalista da Antropologia Social:

*“... e eu penso que aumentei os meus conhecimentos sobre a Rússia comunista ao estudar a feitiçaria entre os Azande”* (Evans-Pritchard, E. E. 1985: p. 124).

Esta certa desconsideração que faz a Ciência Política da importância das esferas do *simbólico* e do *ritual* como parte integrante do fenômeno político, foi também anotada pelo antropólogo David Kertzer quando afirmou que:

*“embora muitos observadores políticos nos EUA e em outras nações industriais tenham considerado o comportamento ritual associado à política, muito poucos encararam isso seriamente. Eles viam o ritual como mero ornamento de algo mais importante: as atividades políticas ‘reais’”* (Grifo Nosso) (1988: p. 3).

Porém, no nosso entender, é aí que reside o fascínio e o desafio deste nosso empreendimento. Procuraremos trazer a presença das esferas do *simbólico* e do *ritual* enquanto *constitutivas* do modo de ser e das práticas da esquerda. Destacaremos do seu “natural” determinados procedimentos, códigos, valores e representações pelos quais ela, esquerda, se reconhece, se constitui a si mesma, se regula e se reproduz<sup>4</sup>.

O que pretendemos afirmar é que o modelo de análise político-econômica é insuficiente para a compreensão do perfil da esquerda, pois colado a estas

“superfícies duras da vida... as realidades políticas, econômicas e estratificadoras que envolvem os homens” (Geertz, C. 1989: p. 25) estão também as dimensões do *simbólico* e do *ritual* que as impregnam com mitos, sonhos, imagens, práticas do cotidiano e representações.

Passeron, no prefácio ao livro de Richard Hoggart, lembra que:

*“todo mundo sabe como é difícil reencontrar a lógica-no-ato de um estilo de vida, de uma ideologia ou de uma cultura, na aridez de um fichário etnográfico, em que ele se reduz a um léxico de modelos de comportamento, cortados do conjunto de condições concretas...”* (Passeron, J. C. 1970: p. 12).

Numa resenha de Francisco Foot-Hardman ao livro de Paulo Sérgio Pinheiro, *Estratégias da Ilusão*, sobre a insurreição comunista de 1935, este dizia que para se ultrapassar a história formal e genérica e se recompor uma história integral e profunda do evento, havia que:

*“estabelecer os fios de sentido entre acontecimentos, personagens e dramas... enredos fictícios que foram vividos como realidades chapadas e irretorquíveis, projetos que foram vertidos para várias línguas, atravessaram fronteiras e mobilizaram ações de milhares, desafiando perigos incalculáveis sob a rubrica de certificados de um ‘mundo melhor’; profissões de fé que asseguravam, pura e simplesmente, a libertação para sempre da humanidade... a veia lírica que reuniu tantos homens e mulheres em planos tão impróprios, em loucuras clandestinas onde o pequeno gesto, o aceno solitário, a confiança desmedida, o desprendimento individual marcaram o caráter de gerações...”* (Foot-Hardman, F. in *Idéias-Livros*, *Jornal do Brasil*, 3/08/1991).

Como então diante do silêncio que a esquerda impõe sobre este seu lado, que ela mantém oculto, poderemos revelar sua faceta comportamental, simbólica e ritual? Como proceder face a essa recusa da esquerda em admitir uma dimensão sublimada diante da “objetividade” das questões político-econômicas.

Seria quase como um exercício de psicanálise; um trabalho de imersão no âmago mais recôndito da estrutura comunista em busca de seus não-ditos!

Seguindo um caminho análogo, Raoul Girardet, na sua busca para detectar os Mitos e Mitologias Políticas na França Moderna, se debruçou sobre a “história política e ideológica do século XIX francês” encontrando “uma literatura imensa”, repleta do “mais minucioso dos inventários do confronto dos partidos, da oposição dos programas e dos homens, da multiplicidade das doutrinas e da diversidade de seu enunciado” (Girardet, R. 1987: p. 141). Porém, nada

explícito a respeito dos símbolos, dos ritos de um imaginário político francês na modernidade.

Foi a releitura deste vultuoso acervo que suscitou no autor “a emergência inesperada de certas formas de curiosidade”, e este mesmo material passou então a “aparecer sob um ângulo diferente, a oferecer-se a outras abordagens” (Girardet, R. 1987 p. 141).

A trajetória trilhada por Girardet sugere que *a extensa história política e ideológica do movimento comunista no século XX* possa ser relida sob esta nova ótica, e esse material termine também por “aparecer sob um ângulo diferente, a oferecer-se a outras abordagens”, qual seja a do *simbólico e ritual*.

O historiador marxista inglês E. P. Thompson, também argumentou que o recurso ao método antropológico fazia aparecer “novos modos de ver” as clássicas questões sócio-políticas da classe operária inglesa:

*“Para nós, o impulso antropológico é percebido sobretudo... no modo de ver, com novos olhos, os velhos problemas, numa ênfase em normas ou sistemas de valor e rituais, na atenção às funções expressivas de formas de tumulto e distúrbios e nas expressões simbólicas de autoridade, controle e hegemonia”* (Thompson, E. P., 1992: 248).

De fato, a grande parte da produção e análise da esquerda sobre suas próprias experiências está circunscrita à dimensão do político, à determinação do econômico, jamais levando em conta o existencial, o psicológico e o simbólico.

William Sewell Jr. aponta que:

*“os sistemas aos quais o rigor acentuado da disciplina ... como o de Marx no “Capital” são levados a excluir o parentesco, os costumes, as invisíveis e visíveis regras da regulação social, hegemonia e deferência, as formas simbólicas de dominação e de resistência, a fé religiosa e os impulsos milenaristas, maneiras, leis, instituições e ideologias”* (Sewell, W. 1990: 61).

É bom que se diga, porém, que a despeito de *ignorar formalmente e teoricamente* todo o seu lado *não-político*, a esquerda se utilizou fartamente destes expedientes de uma forma instrumental e acessória à “Grande Ciência” e aos “grandes temas”, contudo sem nunca admitir isto.

Um bom exemplo desta questão, foi a atitude do Partido Comunista em relação ao mito Prestes. Quando este era ainda o líder dos “tenentes”, o PCB o atacava como “herói pequeno burguês”, afirmando que “a falta de fé na capacidade dirigente do proletariado é que levava à crença nos ‘heróis’ e nos

'cavaleiros da esperança'" (Dulles, J. F. 1977: 380), para depois, quando Prestes estiver no Partido, reaproveitar o Mito em proveito próprio. Vide a biografia, por Jorge Amado, do líder comunista, intitulada *O Cavaleiro da Esperança*.

Por outro lado, não só existiu dirigismo e intencionalidade com relação aos símbolos e mitos no discurso comunista. Na nossa opinião, como que de uma maneira involuntária, ocorreu uma "revanche dos aspectos cotidianos, simbólicos e rituais", tomando de assalto esta linguagem pretensamente "científica" e racional. Muitas vezes quando os comunistas formulavam sua análise "objetiva" acerca da realidade, eles estavam envolvidos numa dimensão maior que, sem que se apercebessem, ia se materializando nestas formulações. Ainda que eles não pretendessem atribuir a elas aqueles sentidos últimos.

Isaac Deustcher, por exemplo, insistia na determinação de um caráter (cultural) "oriental" nas diretrizes políticas do período staliniano. Ainda que estas fossem formalmente inspiradas na filosofia ocidentalizante e universalista do "Materialismo Científico". Ele mostra também a influência da tradição imperial do tempo dos Czares no comportamento do líder bolchevique Joseph Stalin<sup>5</sup>.

Isto configura o poder que tem uma tradição nacional e uma cultura pretérita de se imporem e orientarem a lógica "científica" da política comunista, que se julgava inovadora e revolucionária, rompendo com todo o passado.. Percepção aguçada que o historiador Isaac Deustcher demonstrou possuir ao detectar, por trás do propalado império da política, o papel marcante da cultura:

*"A pista para esse estado de espírito, para as atitudes instintivas... dificilmente se acha nas atas das convenções do partido e dos congressos dos Soviets. É mais provável achar-se nas palavras de um grande simbolista e poeta, Alexandre Blok [que]... num lampejo de genialidade poética revela as molas internas... com aquela espécie de franqueza intuitiva que é raríssimo nas fórmulas políticas"* (Grifo Nosso) (Deustcher, I. 1970: 349).

Contudo, a forma dominante com que o discurso militante comunista se apresenta, sua auto-imagem e sua auto-compreensão, ainda está indissolivelmente atada ao comando planejado, à iniciativa consciente, onde o uso do símbolo está subordinado ao domínio da política. Ou, o que é mais freqüente, negado por esta dimensão.

Residiu aí a dificuldade da historiadora Annette Leo na sua busca de entender o imaginário dos velhos militantes comunistas alemães. Estes, acostumados a relatar suas experiências de militantes históricos em conferências públicas nas escolas, fábricas e centros cívicos da Alemanha Comunista, reforçando sempre o grande esquema da História Oficial do Partido, tiveram

imensa dificuldade em compreender que na pesquisa da historiadora:

*“se tratava deles, de suas experiências pessoais, de seus sentimentos, que não se pedia a eles para se lançar uma vez mais num compêndio da história do movimento operário, fornecendo exemplos impressionantes destinados a ilustrar a crítica à exploração capitalista, à idéia de solidariedade, à amizade com a URSS. Eu colocava para eles questões às quais eles não tinham o hábito de responder. Sobre seus parentes, sua infância, sua juventude, sua primeira experiência amorosa, suas esperanças, suas dúvidas, seus temores, seus fracassos. A cada questão, eles objetavam que estas questões eram sem importância, que elas não interessavam a ninguém”* (Leo, A., 1990:198).

Comentando esta atitude mental dos comunistas, Jeannine Verdés-Leroux, afirmou:

*“André Harris e Alain Sédouy encontraram freqüentes reticências no curso de sua longa enquête no interior do Partido Comunista: o militante não gosta de falar de si, ou melhor, ele aprendeu a não falar de si. A disciplina comunista acostuma a censurar a dimensão íntima da existência, julgada secundária* (Vérdes-Leroux, J., 1981: 37).

Jorge Semprún, ao escrever as (suas) memórias (de Federico Sanchez - seu codinome no PCE), reconhece que ficou “contaminado” pela matriz política do modelo comunista, deixando de lado outras dimensões da vida:

*“... estou escrevendo a autobiografia de Federico Sanchez. Bem, para ser honesto, sua autobiografia política, de maneira bastante vitoriana; nem os sonhos, nem a sexualidade, nem as obsessões de Federico Sanchez, aparecem neste ensaio de reflexão autobiográfica, a não ser de relance, em alguma chispa da memória que um atento leitor por acaso possa distinguir, uma ou outra vez”* (Semprún, J., 1979: 232).

## O Mito visto como “alienação”

Reconhecemos aqui que a abordagem crítica dos setores “heterodoxos” da esquerda logrou revelar, por trás do pseudo-cientificismo dos PCs e de outras instituições comunistas, toda uma gama de mitos e símbolos. Constatamos, porém, que esta crítica não conseguiu se libertar de um ranço racionalista; pois, se por um lado reconhece a dimensão mítica e simbólica por trás da pretensa cientificidade comunista, por outro associa-a necessariamente à mistificação.

Semprún, por exemplo, ironiza a palavra de ordem da Greve Geral levantada no Partido Comunista Espanhol, “como se a Greve continuasse sendo possível... nos dando acesso a uma nova realidade casualmente produzida pela **mágica** virtude dessa palavra, dessa *ação quimérica, mitológica..*” (1979: p. 74).

Em outra oportunidade dirá, ao analisar um discurso de Santiago Carrillo, Secretário Geral do PCE:

*“Calculo que não seja fácil encontrar nos escritos dos dirigentes políticos que se proclamam marxistas um texto tão irreal ou surrealista quanto este, tão repleto de desejos irrealizáveis e de sonhos frustrados. Cabe perguntar se a precoce vocação política de Carrillo não tenha vindo corta-lhe uma possível carreira de escritor de ficção científica ou de barata novela fantástica”* (1979: 76-7).

Jacob Gorender, atualmente intelectual de esquerda, mas nos anos 60 um dirigente dissidente do PCB, fundador da organização guerrilheira PCBR, também expressa grandes reservas “às sentenças de Mao – os imperialistas são tigres de papel, o poder nasce da boca do fuzil – [que] se tornaram *senhas mágicas* e contribuíram para forjar uma atmosfera militarista da esquerda brasileira nos... anos 60” (1987: 83).

Em ambos os casos constata-se nestes autores a total impossibilidade da palavra poder vir a criar realidade – o “efeito de verdade” de Michel Foucault ou o “efeito de teoria” de Pierre Bourdieu – assim como reduzem a “subjetivismo triunfalista” qualquer influência que dimensões como “sonhos”, “desejos” e “fé” possam ter na construção histórica do real.

Em outras passagens Gorender assume totalmente sua perspectiva racional-iluminista no tratamento da questão do mito; e, com isto, alenta a possibilidade de que ela venha a ser equacionada, ou pelo menos enfrentada, pelo exercício da crítica racional:

*“A história do movimento comunista internacional está repleta da construção de mitos. Por enquanto, a racionalidade marxista tem sido impotente para refrear esta tendência ideológica milenar... O pior tem sido o estímulo sistemático de partidos comunistas e Estados socialistas à funcionalidade dos mitos... se facilita à condução das massas, o mito as deseduca... Se a democracia não suprime os mitos, ao menos oferece condições para sua crítica”* (1987: 27)<sup>6</sup>.

O próprio uso da palavra “imaginário”, pelo autor, vem carregado pelo viés racionalista, associado a algo “irreal”, “fantasmagórico”:

*“O que prestigiou o livro nos meios da esquerda foi sua perspectiva socialista e, sobretudo a crítica mordaz à tese do PCB sobre a existência de uma burguesia nacional anti-imperialista – ente imaginário causador de erros políticos imperdoáveis” (Grifo Nosso) (1987: 73).*

Outros testemunhos que pontuam os relatos sobre as experiências da esquerda brasileira, quando reconhecem a existência do mito na constituição do seu perfil, tendem sempre a relacioná-lo à fonte de erro e alienação<sup>7</sup>.

Pelo exposto, nos identificamos com a acurada visão destes escritos quando eles revelam a existência da dimensão mítica e simbólica encoberta por trás das ações e formulações comunistas. Todavia, nos afastamos deles quando consideram esta dimensão como sendo necessariamente manifestação de alienação. A questão que se coloca é demonstrar os efeitos práticos, a “eficácia simbólica”, destas formulações impregnadas de sentido na construção social da realidade (deste modo pode-se **compreender** tanto as manifestações comunais, quanto as autoritárias dentro das práticas e comportamentos comunistas) e não ficar tentando provar a veracidade ou a falsidade das formulações e ações destes.

### **O Imaginário, o simbólico e ritual como dimensões constitutivas da política comunista**

Configura-se claro, portanto, que a análise político-econômica por si só não basta para a compreensão do fenômeno comunista. Imbricado nas linhas e doutrinas políticas, suas táticas e estratégias, existe todo um encantamento que as organizações de esquerda despertam no iniciado que adentra neste grupo distinto de valores incomuns: “nomes frios”, “aparelhos”, “batismos de fogo”; para não falar do poder de sedução das manifestações galvanizadoras: greves, passeatas, comícios e ainda dos apelos contidos nos mitos da “classe redentora”, da “História Salvacionista” que traz em si o advento do “mundo novo”.

Leôncio Bausbaum, intelectual e pioneiro do Partido Comunista nos anos 20, nas suas memórias, registra sua descoberta “da existência de um Partido Comunista, que atuava clandestinamente sob ameaça constante de prisão de seus membros, e esse conhecimento, em vez de me afastar, mais me atraía para aqueles encontros, que começaram a ter para mim o encanto das coisas secretas e proibidas” (1978: p. 36).

Já Agildo Barata, ex- militar e um dos líderes do levante comunista de 1935, relata “que o jargão do Partido... tinha... um intenso sabor de novidade e de mistério, esses dois atributos capazes de emprestar às cousas uma grande força de atração” (1978: p. 23).

Igualmente no processo de reprodução do esquema comunista, há todo um jogo simbólico de lealdades, compromissos e engajamentos que garantem a

permanência e o vínculo do militante por meio de um mecanismo que se expressa num *débito de significados*.

Dentro desta perspectiva, convém recuperar uma vertente significativa do socialismo que foi eclipsada pelo “socialismo científico” hegemônico. Estamos nos referindo às posições defendidas por Jean Jaurés, pai do socialismo francês, que, à sua época, declarou que “não concordava com Marx que as concepções religiosas, políticas e morais são apenas um reflexo de fenômenos econômicos”. Na sua obra *O Exército Novo* ele destaca a relevância “de um fundo indivisível de impressões, de lembranças, de emoções... esta sorte de pensamentos e de paixões comuns a todos os indivíduos de um mesmo grupo” (Jaurés, J. 1910: 21).

### “Os imponderáveis da vida autêntica”: Paisagens, sensações e desejos

A questão da presença das *representações, símbolos e rituais* no universo da esquerda passou a aparecer como significativa para nós quando estávamos abandonando a militância comunista, e por isso passávamos a limpo todo um período da nossa vida engajado em uma organização comunista.

Naqueles dias de reflexão se apossou de nós uma impressão muito forte, meio nostálgica, meio angustiada, de que o saldo que ficou de todas as ações praticadas, de todas as jornadas e campanhas políticas percorridas foi o eco dos aplausos nas assembleias, a imagem daquela camisa vermelha usada à frente da passeata na greve dos estudantes, o cheiro de mofo do sofá do “aparelho”, a sensação de cansaço e dever cumprido depois de uma noite de “pichação”, o gosto de café que ajudava a varar as madrugadas nas intermináveis reuniões, etc.

De repente adquiriu significação que eram essas “experiências não-conceptuais”<sup>8</sup>, paisagens, motivações e hábitos que, envolvendo a dimensão árida do político, terminavam por conferir a ele sentido e vida.

Na leitura do romance de Jorge Semprún partilhamos com ele estas impressões:

*“Assim como eras da história natural se tornam legíveis através dos estratos geológicos... certos períodos... se cristalizam em sua memória em função de determinados lugares: um café, um trecho de calçada, a grade de um jardim, uma fachada fortemente iluminada pelo sol... como se nessa paisagem material... houvessem sido incrustados sentimentos, projetos humanos... como se essa matéria inerte tivesse sido humanizada”* (1977: 45).

Em meio ao esforço de lembrança, que aqueles dias de meditação recolhida nos impuseram, pudemos detectar, no decurso de um período de existência, a presença de vários “sinais” pontuando esta existência, como *que ilustrando*,

compondo e dando *significação* a ela. Não estão lá gratuitamente! – pelo menos, é assim que eles, sinais, se apresentam àqueles que viveram a experiência de sua aparição. Encontram-se realizando uma síntese, um balanço de suas vidas.

Isto pode adquirir uma feição meio *mística* – como no caso de Maria Prestes, a segunda mulher do “Cavaleiro da Esperança” – ou *alegórica*, algo da “*psique*” – como no caso de Jorge Semprún. Porém, sem dúvida, ambos como uma dimensão que transcende a “linearidade”, ou mesmo uma “dialética” causal, material da vida:

“Durante a infância na Bahia, uma vizinha, numa festa dos orixás, disse que Santa Bárbara seria meu anjo da guarda. Segundo ela, no dia dessa santa eu conheceria um homem de valor histórico no Brasil, com ele teria uma vida de altos e baixos e viajaríamos juntos inúmeras vezes atravessando oceanos e mares, formaríamos uma família numerosa, e seríamos um casal respeitado. Porém não acumularíamos fortuna. Naquela primeira comemoração do aniversário do Velho, no dia 3 de janeiro de 1953, recordei estas previsões” (p. 38) “... viajei até o Rio de Janeiro para ter o tão esperado encontro com o Velho após o golpe militar.

- Estou começando a acreditar na sua santa protetora – disse o Velho. Tinha que ser justamente no dia de Santa Bárbara este nosso reencontro” (Prestes, Maria. 1992:125).

“No V Congresso do PCE, onde fui cooptado ao Comitê Central, no outono de 1954, realizou-se na Checoslováquia, junto ao lago Majovo. Este [outro] plenário de verão de 1956 em que fui admitido membro titular do... Comitê Executivo, realizou-se junto a um pequeno lago cujo nome desconheço, nos bosques próximos de Berlim, [...] Mais tarde, em 1958, quando fiz minha primeira viagem à União soviética... foi no Cáucaso, aquela tarde, com Collete, no lago Ritsa, que bruscamente me saltou aos olhos de modo global, o caráter arcaico, opressivo, hierárquico, fossilizado, da sociedade russa nascida da história sangrenta do bolchevismo. [...] eu iria passar, uma vez mais, clandestinamente a fronteira... Lá, à mão direita da minha memória, quando me dirigia para a Espanha, se estendia a superfície lisa, às vezes irrisada por um leve sopro de vento, ao lago de La Négresse ... O lago de La Négresse era o limite fronteiro da minha vida [...] É curiosa essa presença impávida – olhos imóveis de água clara, às vezes brilhante, às vezes fosca – de diversos lagos em diversos momentos importantes de minha vida. Essa presença de água maternal e primitiva, Batismal?” (Grifo Nosso) (Semprún, J., 1979: 187).

Numa perspectiva menos impressionista e mais rigorosa, encontramos em Richard Hoggart o uso de um *enfoque etnológico* que logrou reconstituir, por sobre a rasa realidade política dos operários ingleses, suas paisagens e sensações, tomadas por ele como “totalidades significantes”. Para Passeron no prefácio ao livro de Hoggart, este autor:

“se empenha em resgatar certas totalidades sociais, que o inventário de traços só nos mostra em uma ordem dispersa, e de restituir assim, numa integralidade significativa [...] momentos como um passeio de carro à beira-mar, como um cair de noite, ou um domingo à beira da lareira [...] ; lugares os quais a utilização é ritmada pelas idas e vindas dos freqüentadores como a rua, o bar (pub), a biblioteca do quarteirão ou o terreno baldio [...] é importante ver nessas reconstituições minuciosamente construídas menos um cuidado literário... e sim um esforço propriamente sociológico do autor em ter sistematicamente reunido todo um jogo de determinismos e toda uma constelação de atitudes que só se deixam perceber completamente em todas as suas relações... dentro de configurações suficientemente complexas... observadas nas situações realmente significativas pela via social do grupo” (Grifos nossos) (Passeron, J. C., 1988: 13).

Antes de Hoggart, Malinowsky já chamava a atenção para “os imponderáveis da vida autêntica”, que “são coisas como... os detalhes dos cuidados corporais, a maneira de tomar o alimento e de prepará-lo, o estilo das conversas e da vida social ao redor do fogo nas vilas...”, tudo o que exprime “a atitude mental que [os homens] experimentam” (Malinowsky, B., 1963:75-76).

Voltando um pouco àquele *insight*, surgido no balanço da nossa militância (ponto de partida para toda essa reflexão), a partir dele descobrimos o que parecia explicar tudo: a “análise objetiva” da realidade, funcionando como um *programa* para se portar (politicamente) no mundo, na verdade se circunscrevia em meio a uma outra dimensão maior, que a ultrapassava.

Ernest Cassirer já afirmava que quando pensamos que estamos *explorando a realidade*, na verdade estamos emaranhados em nossos sistemas simbólicos.

Também Otávio Velho, quando empreendeu uma avaliação de sua trajetória acadêmica, ressaltava “que em boa parte do percurso, quanto mais autêntico pensava estar sendo, mais era *síntoma*. De um momento, de uma perspectiva compartilhada” (1992: p. 2).

Era como se essa dimensão maior funcionasse como um grande cenário, compusesse um enredo que nos conclamava a representar os seus papéis.

Ainda neste mesmo escrito, Otávio Velho fala da “vida social” como um “jogo”, “em que o compromisso consiste... em aceitar um papel... em

ocupar um *locus* dramático, performático” (1992: p. 27).

Hans-Georg Gadamer fala também do “Jogo” (Spiel) como um momento de ultrapassagem do cotidiano, constituindo uma *representação dramática*, cuja estrutura “consiste em ser um mundo fechado em si mesmo” (1977: p. 153); uma instância onde “as referências finais que determinam a existência ativa e preocupada ... ficam de algum modo muito particular *em suspenso*” (1977: p. 144), onde o sujeito do jogo não é aquele que joga, mas o próprio jogo (1977: p. 147).

David Kertzer, no seu estudo sobre o papel do ritual e do símbolo na política, também ressaltou a importância da *representação dramática* na relação das pessoas com a vida:

*“... Arnold defendeu que as pessoas se relacionam com o mundo através de uma série de produções dramáticas:*

*Cada indivíduo, por razões que permanecem profundas no mistério de sua personalidade, constrói para ele uma sucessão de pequenos dramas nos quais ele é o principal personagem. Ninguém escapa da constante necessidade de vestir a si próprio com uma série de uniformes e com chapéus de seda diferentes, e depois ver-se a si mesmo ir-se”* (Kertzer, D. I., 1988: 10).

Da mesma forma, Victor Turner revela a capacidade *criadora de realidade* que o ritual possui:

*“Todos os rituais têm esse caráter exemplar, modelar. Em certo sentido, pode dizer-se que “criam” a sociedade mais ou menos da maneira pela qual Oscar Wilde considera a vida – “uma imitação da arte”* (Turner, V., 1974 :143).

Não apenas o *gesto*, mas também a *palavra* possui a *capacidade criadora de realidade*. Para Bourdieu, “o dito”, “a palavra”, não serve apenas enquanto “um programa de percepção da realidade”. Ele resalta “o *poder estruturante das palavras*, sua capacidade de prescrever sob a aparência de descrever, ou de denunciar sob a aparência de enunciar” (Bourdieu, P., 1981: 69).

Em um outro texto ele faz um “*jeu des mots*”, ao dizer que a “luta de classes” pode ser tomada como “luta de classificações” (Bourdieu, P., 1990:141)<sup>9</sup>.

O que se consolida com esta perspectiva, citando Levi Strauss, é uma revalorização da *linguagem*, que se liberta do papel de “intermediária inerte e privada por si mesma de eficácia... suporte passivo de idéias as quais a expressão não confere nenhum caráter suplementar” para resignificar-se enquanto “mediador na formação de objetos, “denominador por excelência” [expressão de

Cassirer] desembocando “na concepção da palavra... como poder e ação” (Lévi-Strauss, C., 1978: 534).

Enfim, enfatiza-se aqui o papel *constituído* do discurso (narrativa) que se impõe pelo carisma, competência ou autoridade. Ao analisar a sociedade, este termina por influenciar como *deve ser* esta sociedade.

Foucault falava dos “efeitos de verdade” (Hunt, L., 1992) e Bourdieu do “efeito de teoria” (Bourdieu, P., 1981: 72) para explicar a “eficácia simbólica” que um discurso ou teoria possuem para constituir a realidade. Estes mecanismos confrontam-se com um outro simetricamente inverso, que Roland Barthes chamou de “*effet du réel*” que, ao contrário do primeiro, é o poder de um discurso afirmar-se passando-se pelo seu referente exterior como se fosse a expressão literal da realidade (White, 1992: 65). Porém, ambos os casos demonstram que o *fóco* da questão está no discurso-narrativa e na sua capacidade de produção de *sentido*.

À luz do que disseram estes autores, na maioria das vezes a experiência comunista não é apenas a “cientificidade” de sua linha política, de suas táticas e estratégias, mas fundamentalmente o *imaginário, as idealizações e as representações* que compõem o *perfil de militância*, como uma grande *encenação*.

Tal foi o caso do professor de Direito Joaquim Pimenta que nas primeiras décadas deste século aderiu ao bolchevismo, e desta forma, “deu para andar de capa e usar boné, à moda dos ‘bolcheviques’ apesar do clima quente do Recife” (Bandeira, M., 1980: 182).

Ou a ação política, performática, dramática de um Trotsky, tão bem captada por I. Deustcher:

*“Trotsky... conversava em particular como se falasse em público e dirigia-se à família e aos amigos com as mesmas imagens, com o mesmo espírito e até no ritmo e cadência que usava na tribuna [...] Se era um ator, então era uma ator para o qual não fazia diferença estar no prosclênio, na sala de espera, na sua casa - para ele, o teatro e a vida eram uma única coisa”* (Deustcher, I., 1968: 38)<sup>10</sup>.

Ou ainda nas reuniões políticas do PC brasileiro dos anos 50, onde os informes e preleções políticas apareciam envolvidos em imagens, gestos, representações e narrativas, que conferiam a eles uma nova qualidade:

*“Arruda... de súbito abriu um caderno e anunciou a leitura das respostas dadas por Stálin às perguntas que lhe formulara. A platéia, quero dizer, o plenário, pendia de suas palavras. O artista tossiu um pouco, limpou a boca na manga da camisa, começou:*

*— Eu perguntei.. (lia uma pergunta) e o camarada Stalin respondeu..*

(*lia a resposta*). Então tornei a perguntar.. (*lia outra pergunta*) e o camarada Stalin respondeu.. (*lia outra resposta*).

*E a cada resposta, Arruda fazia um gesto com a mão e dava entonação diferente à voz, como a repetir o gesto e a própria voz de Stálin. Aquele para nós, foi um momento de mística felicidade”* (Grifo Nosso) (Peralva, O., 1960: 44)<sup>11</sup>.

Em face a estes eloqüentes exemplos, somos levados a reconhecer, junto com Semprún, que na experiência comunista, assim como em todas as experiências da realidade, não há distância significativa entre vida real e imaginação, narrativa e texto<sup>12</sup>.

Outros autores, estudiosos do modelo da narrativa como Hayden White, Paul Ricoeur e Clifford Geertz, também insistiram na preeminência do *enredo* sobre o “real”. O primeiro enfatizou a “lógica da figuração”, que se impunha pela “projeção nos fatos das estruturas de *enredo* características... dos gêneros de figuração literária” (1986: p. 193), e o segundo, “a dimensão configuracional segundo a qual o *enredo* constrói todos os significados a partir de acontecimentos dispersos” (1991: p. 77). Para Ricoeur, o *enredo* não organiza apenas modelos ficcionais e mitos mas estrutura também a representação histórica dos eventos.

Na mesma direção, dentro do enfoque antropológico, Geertz exorta “a ser posto de lado” o “preconceito” que vê “a dramaturgia do poder [como] extrínseca a seu funcionamento”.

*“Em vez de situar o político e o simbólico em planos ou níveis diferentes, Geertz insiste na identidade entre eles ... a despeito de toda a sua materialidade, a constituição política balinesa ... tem suas raízes na imaginação humana”* (Hunt, L., 1992: 104-5).

Conclui então, que “o real é tão imaginado quanto o imaginário” (Geertz, 1992: 135).

Parece-nos, que White e Geertz estão empenhados em perceber o *sentido* das dramatizações que estão se desenrolando nos acontecimentos (e não em chegar às suas possíveis causas e explicações últimas), assim como em definir qual o *gênero* que melhor *capta* e *descreve* estas atitudes performáticas e mentais.

Geertz afirma que “compreender o Negara significa... elaborar uma *poética* do poder, não uma *mecânica*” (Grifo nosso, 1991 p. 123). White, por sua vez, insiste na escolha de um estilo *a priori*, que permite que o “historiador pratique um ato essencialmente *poético*, no qual prefigure o campo histórico e o constitua como um domínio onde possa exercitar as teorias específicas que usará para explicar ‘o que realmente estava acontecendo’ nele” (Hunt, L., 1992: 146).

Por isso Roland Barthes afirmava: "A narrativa não mostra, não imita... sua função é constituir o espetáculo" (White, H. 1991: p. 65).

Também o antropólogo Edward Bruner, que encara "a etnografia como uma narrativa", ressalta a *precedência das estruturas da narrativa e das histórias* na consecução dos trabalhos antropológicos:

*"Em etnografia nós precisamos do conceito de história, que serve como um "modelo para"... nós começamos com a narrativa na cabeça, ela estrutura nossas observações iniciais no campo... Do começo ao fim, a produção da etnografia é orientada pela história dominante" (Grifo nosso) (198 :146).*

Jean Baudrillard, a seu modo, também evocará a "precedência do roteiro sobre o real" na sua análise do PC Francês. Só que a utilização do modelo enredo-cênico neste caso, serve para ilustrar o ponto do autor: o PCF tem receio de tomar o poder: "os comunistas estão de longa data *programados* para não tomar o poder", "... direita e esquerda trabalham *juntas* para preservar o modelo de simulação política". Neste caso, embora o argumento de Baudrillard seja válido para o reforço de nossa proposição, da centralidade do "enredo" na constituição do real, o enredo descrito por ele está mais para ópera-bufa do que para um drama:

*"O mais interessante na peripécia atual é a precedência do roteiro sobre o real. [...] tudo isso é um roteiro de Polichinelo, encenação deliberada, por veteranos profissionais da política, de um falso evento prematuro que desaloja o que já não é mais do que um pseudo-evento: as eleições, o pouco de suspense político que elas ainda possuíam. [...] Independentemente dos motivos e das maquinações próprias de cada um, dos atores desse vaudeville, é essa dissipação das escassas oportunidades, do escasso encanto que ainda persistia no real, no princípio de realidade do evento..." (1985: 33-4).*

Inspirados por esta nova perspectiva, passamos a revalorizar o "pano de fundo" que estava "por trás" dos "fundamentos políticos e ações políticas", tomado agora por nós como "centro da cena". O que antes era adereço, agora passa a ser central: compondo uma *estória* que tudo engloba no seu narrar, onde "fundamento e ornamento se confund(em), as posições binárias se dilu(em) e prevalec(em) um realismo da narrativa" (Velho, O., 1992: 66). A relevância deste enredo-estória, enquanto processo vivido (*Erlebenis*), e depois tantas vezes *relembrado* como fonte de sentido, ensinamento ou nostalgia; foi o saldo desta descoberta:

“O re-contar nunca cessa... Eventualmente, toda experiência é filtrada e nós terminamos onde nós começamos – com a estória” (Bruner, 1988: 148).

O “estar no mundo” sob a égide das “táticas e estratégias”, das “análises de conjuntura”, não tem muito fôlego; ao contrário, o que perdura são estas estórias e enredos sempre rememorados e passíveis de novas ressignificações em novos contextos (É interessante notar que nos depoimentos dos informantes militantes e ex-militantes de esquerda sua memória não consegue reconstituir as polêmicas e as posições políticas em jogo à época, mas sim como eles se *sentiam* em relação ao ambiente e às outras pessoas). Ainda em Velho, num comentário sobre a disciplina antropológica: “de fato muitas vezes as etnografias têm valor mais duradouro que as ‘teorias’” (Velho, O., 1992: 14).

Baudrillard criticou na esquerda francesa um excesso de programas, projetos e planejamentos, que a deixava, por esta “boa fé programática”, enredada “na mais completa ilusão *realista* do político” (1985: p. 59), não vendo que a questão eleitoral (do poder) é regida por uma “exigência transpolítica de espetáculo e de jogo” (1985: p. 58):

“... as massas, mandando às favas o programa, cujas contradições e sutilezas elas, no fundo, desprezam, ameaçam levar [o PCF] ao poder, de qualquer jeito. O poder sem programa [...] o PS também vai ser surpreendido ... pois se as massas o elegem, não é em absoluto para um programa, é para vê-lo no poder [...] Elas querem um belo espetáculo, não um bom programa! Elas não querem ser ‘representadas’. Querem assistir a uma representação” (1985: 58-60).

Dito de outra maneira: em lugar de enxergar a realidade pelo cálculo utilitário, pelo estabelecimento de objetivos e metas em busca de um “telos”, esta descoberta (revelação?) nos permitiu ver, embutida nas ações políticas, nas táticas e estratégias realizadas, uma dimensão de cerimônia, ritual e festa que preenchia, enquanto tal (e não apenas enquanto um componente da ação e do objetivo) nossas necessidades mais profundas. Terminamos por descobrir um sentido de *socialismo* muito mais no *convívio*, no gesto de camaradagem, na renúncia e na gratuidade das nossas ações do que nos conteúdos das propostas encaminhadas, comprometidas com os objetivos teleológicos traçados.

Parodiando uma nova interpretação teológica, que a grosso modo, afirma: É a Eklesia e não a Parusia! (Milbank, J., 1991), diríamos: é o *ato* (em toda a sua significação) e não a Revolução (entendida enquanto *programa político, projeto teleológico*). E aqui poderíamos achar uma significância nas concepções

do “renegado” Bernstein quando este dizia: “O que interessa é o movimento e não o objetivo final” (Lenin, V. I., 1947:13). Prosseguindo na analogia teológica, diríamos também que nossa descoberta nos possibilitou ver uma dimensão *eclesial* (algo da ordem do convívio e da harmonia) por sobre uma dimensão *eclesiástica* (da ordem da política oficial da Instituição) (12). Afinal, como afirmou Victor Turner embasado no seu conceito de “*communitas*”:

*“As experiências de campo e leituras ... levaram-me à convicção de que o ‘social’ não se identifica com o ‘socio-estrutural’. Existem outras modalidades de relações sociais [...] Essencialmente a ‘communitas’ consiste em uma relação entre indivíduos ... [que] não estão segmentados em funções e posições sociais mas que deformam-se uns com os outros ... à maneira do Eu e Tu de Buber. (Turner, V., 1974:160-1)*

A referência ao pensador religioso Martin Buber por Turner, nos conclama a trazer aqui o fecundo pensamento do mestre hassídico, quando ele opõe a *gratuidade do convívio aos interesses objetivantes da política*:

*“Concede-se [...], a um grupo de conspiradores que se unem para conquistar o poder que a camaradagem que os anima seja um valor, pois ela intensifica a força de agressão da qual o grupo depende [...] Se porventura o grupo se empenha para alcançar uma forma superior de vida social, então pode ser perigoso [...] pois receia-se que tal seriedade prematura abafe o ímpeto ‘efetivador’ ” (Buber, M., 1982: 65-66).*

Ficava desta maneira mais claro para nós que, para além do cálculo racional, do exame frio da realidade – segundo Semprún, sempre “impregnada de traços de ficção” (Semprún, J., 1977: 91) - toda uma gama de projetos e desejos é que define a ação política. Ainda em Semprún: é o “território imaginário dos projetos nunca realizados, mas sempre prováveis, dos sonhos frustrados...” “projeção imaginária do futuro” que faz possível “uma alma navegante” (Semprún, J., 1977: 73, 91). E aqui não podemos deixar de lembrar o poeta Fernando Pessoa na sua recusa ao amesquinamento da “alma”, o que faz a vida “valer a pena”!

Este pesado monopólio da esfera da política (“cientificismo”, “objetivismo”) também se fez sentir na experiência comunista. O intelectual e dirigente bolchevique, Nicolai Bukharin, em 1927, na Rússia Soviética, se alarmava com a crescente influência do *esseninismo* (movimento místico esotérico) na juventude, a ponto de escrever assim:

*“Com o que Essênin conquista a juventude? [...] Porque freqüentemente o jovem comunista esconde sob o ‘vade-mécum do comunista’ um livrinho de poemas de Essênin?”*

E ele mesmo responde a sua pergunta:

*“Porque nós e nossos ideólogos não soubemos tocar às cordas mais profundas da juventude que Serguei Essênin – mesmo de modo essencialmente deletério – soube tocar...”*

E aí, ele reconhece que o projeto comunista é limitado e incapaz de contemplar uma dimensão importante da vida:

*“Nós fornecemos um alimento ideológico incrivelmente inosso [...] freqüentemente o consumidor recebe circulares e textos estereotipados, escritos com uma uniformidade tão cansativa que uma pessoa não habituada logo sente náusea [...] A vida... é tão rica e tão incrivelmente complexa, é tão impregnada de contradições e conflitos – de tipo pessoal, de comportamentos pessoais – que há lugar para o drama, a tragédia, a comédia, a lírica, e para o interesse mais amplo relacionado com uma visão geral do mundo” (Medvedev, Roy, 1977: 51, 52).*

A partir destas impressões iniciais e adotando uma perspectiva antropológica, buscaremos a “desnaturalização” do esquema “científico” (político-econômico) do Comunismo, revelando-o enquanto um sistema de representações, uma cultura.

Enfim, este é o propósito de nosso trabalho: tentar demonstrar a pertinência de uma abordagem das relações sociais com ênfase nos seus significados simbólicos e rituais como via de compreensão do modelo comunista. Pelo menos tentar cobrir a lacuna deixada por uma teoria privilegiadamente político-econômica no tratamento do socialismo e da esquerda. Não que queiramos *opor* uma perspectiva à outra. Nem que pretendamos desprezar o aspecto propriamente *sociológico* em nosso enfoque. Achamos que esta dimensão está presente no nosso trabalho, quando procuramos evitar um reducionismo do *social* às dimensões objetivantes, seja do político ou do econômico, abrindo outras perspectivas, o que E.P. Thompson chamou de “mediações culturais, morais”.

Portanto, para se alcançar esta dimensão sócio-cultural do modelo comunista, acho que seria de bom alvitre seguir o conselho deixado por Semprún aos estudiosos do sistema socialista:

"... eu recomendaria que fossem fazer um ... *Work on the field*, que fossem passar umas semanas em algumas das municipalidades administradas pelo PCF... que freqüentassem o pessoal político burocrático das ditas municipalidades, que indagassem do comportamento, a atividade vivencial, as relações com o resto da população... teriam uma idéia do modelo operativo... O PCF não é só um partido. É também uma contracultura, uma micro-sociedade... um modelo reduzido de laboratório social" (Semprún, J., 1977: 224-5).

## Bibliografia

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. "As bibliotecas marxistas e as escolas de Partido". In *Religião e Sociedade* nº 9, junho, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Jorge Amado: Política e Literatura*. Rio de Janeiro, Campus, 1979.
- AMADO, Jorge. *Os Subterrâneos da Liberdade - Ásperos Tempos*. vol I. São Paulo, Martins, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Os Subterrâneos da Liberdade - Agonia da Noite*. vol II. Rio de Janeiro, Record, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Os Subterrâneos da Liberdade - Luz no Túnel*. vol III São Paulo, Martins, 1953.
- \_\_\_\_\_. *O Cavaleiro da Esperança*. Rio de Janeiro, Record, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Farda, Fardão, Camisola de Dormir*. Rio de Janeiro, Record, 1979.
- ARENDDT, Hannah. *Da Revolução*. São Paulo, Ática/Ed. UNB, 1988.
- \_\_\_\_\_. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. Rio de Janeiro, Perspectiva, 1988.
- ARRABAL, José & ESTEVÃO, José Carlos. *Stalin*. São Paulo, Editora Moderna, 1986.
- AZEVEDO, Marcello. *Leste Europeu - A Inesperada Convulsão*. São Paulo, Loyola, 1991.
- BACZKO, Bronislaw. "Stalin, a fabricação de um carisma." In *Religião e Sociedade*, nº 9, junho, 1983.
- \_\_\_\_\_. "L'utopie dans la fête révolutionnaire". In *Lumières de l'utopie*. Paris, Payot, 1978.
- BANDEIRA, Moniz. *O Ano Vermelho*. São Paulo, Brasiliense, 1980.
- BARATA, Agildo. *A vida de um revolucionário* (Memórias). São Paulo, Alfa Ômega, 1978.
- BARBUSSE, Henri. *Stalin - Um Mundo novo visto através de um homem*. Rio de Janeiro, Editora Leitura, 1945.
- BARTHOLO JR, Roberto S. "Queridos Mortos. Algumas notas sobre a Europa e o Leste". In *A Dor de Fausto*, Rio de Janeiro, Revan, 1992.
- BASBAUM, Leôncio. *História Sincera da República* (1889-1930). São Paulo, Alfa Ômega, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Uma vida em seis tempos* (Memórias). São Paulo, Alfa Ômega, 1978.
- BAUDRILLARD, Jean. *Partidos Comunistas: os paraísos artificiais da política*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- BENZAQUEN de ARAÚJO, Ricardo. *Totalitarismo e Revolução. O Integralismo de Plínio Salgado*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1987.
- BETTO, Frei. *Batismo de Sangue: os dominicanos e a morte de Carlos Mariguella*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Fidel e a Religião*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- BEZERRA, Gregório. *Memórias*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- BINGEMER, Maria Clara L. "A Sedução do Sagrado". In *Atualidade em Debate*. Caderno 1, Rio de Janeiro, Centro João XXIII- IBRADES, 1990.
- BLOCH, Maurice. *Ritual, History and Power*. London, Athlone Press, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. "Dialogue a Propos de L'Histoire Culturelle ( Pierre Bourdieu, Roger Chartier, Robert Darnton)". In *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* nº 59. Paris, Minuit, 1985.

- \_\_\_\_\_. "Espaço Social e Poder Simbólico". in *Coisas Ditas*. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_. "Sistemas de Ensino e Sistema de Pensamento". In *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- \_\_\_\_\_. "A Representação Política Elementos para uma teoria do campo político". In *O Poder Simbólico*. Lisboa, Difel, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Describe et Pescrive - Notes sur les conditions de possibilité et limites de l'efficacité politique*. Actes de la Recherche en Sciences sociales nº 38. Paris, Minuit, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Le Déracinement*, Paris, Minuit, 1964.
- BRASIL HOJE. "Crise: O Povo tem a Saída" nº 1. Outubro, 1981.
- \_\_\_\_\_. "Militares na Oposição" nº 2. Novembro, 1981.
- BROSSAT, Alain. "URSS, Le Culte de Lénine: Le Mausolée et les Statues". In *À L'est la Mémoire Retrouvée*, Paris, Ed. La Découverte, 1990.
- BRUNER, Edward. M. "Etnography as Narrative". In *The Anthropology of Experience*. TURNER, V.& BRUNER, E. (org), Urbane, University Illinois Press, 1986.
- BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*. São Paulo, Perspectiva, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Eu e Tu*. São Paulo, Cortez & Moraes, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Utopie et Socialisme*. Paris, Éditions Aubier Moutaigne, 1977.
- CAMPOS, Cláudio. *A História Continua*. São Paulo, Gráficas Brasileiras, 1992.
- CAMURÇA L., Marcelo.A. "A Concepção de História na Cultura Comunista". In *Série Estudos* n 86, Rio de Janeiro, IUPERJ, Dezembro, 1991.
- \_\_\_\_\_. "Da Alternativa para a Sociedade, a uma Sociedade Alternativa: o itinerário de ex-militantes de esquerda para o Santo Daime". In *Atualidade em Debate*, Caderno I, Rio de Janeiro, Centro João XXIII - IBRADES, 1990.
- \_\_\_\_\_. "A Dimensão do Simbólico e do Ritual na formação de uma Cultura Comunista - Exame de Qualificação" Museu Nacional - PPGAS (Mimeo) 1992.
- CANELAS RUBIM, Antonio Albino. "Partido Comunista e Políticas Culturais: uma tentativa de periodização". In *Ciências Sociais Hoje*, Vértice/ANPOCS, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O Partido Comunista e os Intelectuais*. Salvador, 1988. (Mimeo)
- CARR, E. H. *A Revolução Bolchevique 1917-1920*. Porto, Afrontamento, 1977.
- \_\_\_\_\_. *La Revolution Rusa - De Lenin a Stalin, 1917-1929*. Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- CARVALHO, Apolônio. "Entrevista". In *Teoria e Debate* nº 6. Abril/Maio/Junho, 1989.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- CASTRO GOMES, Angela de. *A Invenção do Trabalho*. Rio de Janeiro, Vértice/Iuperj, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Velhos Militantes (ORG)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
- CASTRO, Moacyr Werneck de. "O Caso Bukarin". In *Encontros com a Civilização Brasileira* nº 25, julho, 1980.
- CAVALCANTE, Berenice. "O Juramento de Lealdade e Fidelidade; a Militância do PCB". In *Religião e Sociedade* n 12/1, Agosto, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Certezas e Ilusões: os comunistas e a redemocratização da sociedade brasileira*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/EDUFF/Proed, 1986.
- CAVALCANTI, Paulo. *O caso eu conto como o caso foi*. São Paulo, Alfa Ômega, 1982.
- CHILCOTE, Ronald. H. *Partido Comunista Brasileiro Conflito e Integração*. Rio de Janeiro, Graal, 1982.
- COHN-BENDIT, Dany. *Nous Lavons tant aimée, la revolution*. Paris, Bernar Barrault, 1986.
- COLLINS, H. M. Pinch, T. J. *Frames of Meaning. The Social Construction of Extraordinary Science*. London, Routlege/Kegan Paul Ltda. , 1982.
- DA MATTA, Roberto. *Relativizando. Uma Introdução à Antropologia Social*. Petropolis, Vozes, 1981.
- DARNTON, Robert. "Lanée Zero". In *Lettres Internationales*. Paris, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Boemia Literária e Revolução. O Sub-mundo das Letras no Antigo Regime*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

- \_\_\_\_\_. *O Grande Massacre de Gatos*. Rio de Janeiro, Graal, 1986.
- DESANTI, Dominique. *Les Staliniens*. Paris, Fayard, 1975.
- DESBONNETS, Théophile. "A Leitura Franciscana da Escritura" in *Francisco de Assis. Além do Tempo e Espaço - Concilium*, nº 169. Petrópolis, Vozes, 1987.
- DEUSTCHER, Isaac. "The failure of Krushchevism". In *The Socialist Register* Nova York, Monthly Review Press, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Trotsky. O Profeta Desarmado* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Stalin A História de uma Tirania* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.
- DUMONT, Louis. *O Individualismo - Uma perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Lisboa, Editorial Presença, 1989.
- DURKHEIM, Émile. *Le Socialisme*. Paris, PUF, 1971.
- \_\_\_\_\_. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1989.
- E H RENBURG, Ilya. *A Epopéia Russa - Diário de um Jornalista Junto ao Exército Vermelho*. São Paulo, Brasiliense, 1946.
- \_\_\_\_\_. *Memórias*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.
- EASTMAN, Max. *Rússia de Stalin-A Crise do Socialismo*. Rio de Janeiro, Empresa Gráfica "O Cruzeiro", 1946.
- ESCOBAR, Carlos Henrique. *Matei minha mulher (a paixão do marxismo: Louis Althusser)*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1983.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer* São Paulo, Perspectiva, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia Social*. Lisboa, Edições 70, 1985.
- EVTUCHENKO, Evgueni. *Os Frutos Selvagens da Sibéria*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.
- FALCÃO, João. *O Partido Comunista que eu conheci. (20 anos de clandestinidade)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1988.
- FAUSTO, Carlos. "Monólogo a Arte Dialógica. Considerações sobre os textos de José de Souza Martins". In *Religião e Sociedade* n 14/1, Rio de Janeiro, ISER, 1987.
- FERNANDES, Rubem Cesar. "Cultura Brasileira, como falar de seu futuro?". In *Comunicações do ISER*, n 33, Rio de Janeiro, ISER, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Polônia: o Partido, a Igreja, o Solidariedade*. FERNANDES, R.C. e DRABRIK, G. (org) Rio de Janeiro, Marco Zero, 1984.
- \_\_\_\_\_. "Introdução. A Rússia e o Ocidente". In *Dilemas do Socialismo*. FERNANDES, R.C. e UCHOA CAVALCANTE, P.C. (org), Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- \_\_\_\_\_. "Qual a medida da 'ferramenta marxista'?" In *Comunicações do ISER* n 25, Rio de Janeiro, ISER, Maio, 1987.
- \_\_\_\_\_. "O fim do 'outro mundo' socialista". In *Idéias-Ensaio. Jornal do Brasil*, 12/08/90.
- \_\_\_\_\_. "A Religiosidade do 'culto a personalidade'". In *Religião e Sociedade* n 2, Rio de Janeiro, ISER, 1977.
- \_\_\_\_\_. "Marta e Maria - Mística e Política na Rússia e na Polônia". In *Mística e Política*. BINGEMER, M.C. e BARTHOLO Jr, R.S. (org) São Paulo, Loyola, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Batismo de Fogo", In *Idéias- Ensaio. Jornal do Brasil*, 21/10/90.
- \_\_\_\_\_. "Os vários sistemas religiosos em face ao impacto da modernidade". In *O impacto da modernidade sobre a Religião*. BINGEMER, M.C. e BARTHOLO Jr, R.S. (org) São Paulo, Loyola, 1992.
- FOOT-HARDMAN, Francisco. "Revoluções Imaginárias, Violências Reais", in *Jornal do Brasil, Idéias-Livros*, 3/8/91.
- FOSTER DULLES, John W. *Anarquistas e Comunistas no Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1977.
- \_\_\_\_\_. *O Comunismo no Brasil (1935-1945)*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.
- FOUCAULT, Michel. "O Combate da Castidade", in ARIÉS, P & BÉJIN, A. (org.) *Sexualidades*

- Ocidentais.** S. Paulo, Brasiliense, 1987.
- GABEIRA, Fernando. *Nós que amávamos tanto a Revolução: Diálogo Gabeira - Cohn Bendit*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- \_\_\_\_\_. *O que é isso Companheiro?* Rio de Janeiro, Editora Codecri, 1979.
- GADAMER, G. "El Juego como hilo conductor de la explicación ontológica". In *Verdade e Método*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.
- GARTON ASH, Timothy. *Nós o povo. A Revolução de 1989 em Varsóvia, Budapest, Berlim e Praga*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1989.
- GENRO FILHO, Adelmo; ROLIN, Marcos; WERGEIT, Sérgio. *Hora do Povo - Uma vertente para o fascismo*. São Paulo, Editora Brasil Debates Ltda, 1981.
- GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes* (Prefácio). São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- GOFFMAN, Erwing. *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- GORENDER, Jacob. *Combate nas trevas. A esquerda brasileira: ilusões perdidas à luta armada*. São Paulo, Ed. Ática, 1987.
- HARRIS, A e SÉDOUY, A de. *Voyage à l'intérieur du Parti Communiste*. Paris, Ed. du Senil, 1974.
- HOBBSAWN, E. J. *Revolucionários*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- HOBLER, Dorothy e Thomas. *Stalin - Os Grandes Líderes*. São Paulo, Nova Cultural, 1987.
- HUNT, Lyn. *A Nova História Cultural*. São Paulo, Martins Fontes, 1962.
- HUTIN, Serge. *Los Gnósticos*. Buenos Aires, Edeba, 1976.
- JAUÉS, Jean. *L'Armée Nouvelle*. Paris, Editora Bonnefous, 1910.
- KERTZER, David. I. *Comrades and Christians. Religion and Political Struggle in Communist Italy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. "Política e ritual: a festa comunista na Itália". In *Religião e Sociedade* n 9, junho, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Ritual, politics and power*. New Heaven, Yale University Press, 1988.
- KOESTLER, Arthur. *Le Yogi et le Commissaire*. Paris, Calmann-Lévy, s/d.
- KOHUT, Heinz. *Psicologia do Self e a Cultura Humana*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1988.
- KOLAKOWSKI, Lezek. *A Presença do Mito*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.
- KRIEGLER, Annie. *Aux origines du Communisme Français*. Paris, Flammarion, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Communismes au miroir français*. Paris, Gallimard, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Les Communistes Français. 1920-1970*. Paris, Seuil, 1985.
- LACERDA, Carlos. *Depoimentos*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1977.
- LACORNE, Denis. *Les Notables Rouges*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1980.
- LAGO, Mário. *Na Rolança do Tempo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.
- LANE, Christel. *The rites of rulers-ritual in industrial society. The Soviet case*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- LENIN, V.I. *Que Hacer?*. Moscou, Ediciones en lenguas Extranjeras, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Imperialismo, Estádio Supremo do Capitalismo*. Coimbra, Centelha, 1974.
- \_\_\_\_\_. *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*. São Paulo, Global, 1985.
- LEO, Anette. "RDA: 1ª génération des pères fondateurs". In *À L'est la Mémoire Retrouvée*. Paris, Éditions la Découverte, 1990.
- LESSA, Ricardo. *A que hora vem o povo?* Rio de Janeiro, Editora Codecri, 1983.
- LEVI-STRAUSS, Claude. "A Noção de Estrutura em Antropologia"; "A Eficácia Simbólica"; "A Estrutura dos Mitos". In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1991.
- \_\_\_\_\_. "Raça e História". In *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976.
- \_\_\_\_\_. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petropolis, Vozes, 1978.

- LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia - O Judaísmo Libertário na Europa Central*. São Paulo, Companhia de Letras, 1989.
- LUKÁCS, Georg. "Carta sobre o Stalinismo". In *Revista Civilização Brasileira - Caderno Especial*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Novembro, 1967.
- MAFFESOLI, Michel. *A Sombra de Dionísio. Contribuição a uma Sociologia da orgia*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Les Argonautes du Pacifique Occidentale*. Paris, Gallimard, 1963.
- MARX, Karl e ENGELS, Friederich. "As Lutas de Classes na França de 1848 a 1850". In *Textos* vol. 3, São Paulo, Edições Sociais, 1975.
- \_\_\_\_\_. "Manifesto de 1848".
- \_\_\_\_\_. "O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte".
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Religião*. Lisboa, Edições 70, 1972.
- MEDVEDEV, Roy. *Era inevitável a Revolução Russa?* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Os últimos anos de Bukharin*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.
- MENDES de ALMEIDA, Ângela. *Revolução e Guerra Civil na Espanha*. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- MENDONÇA, Paulo. *Stalin - Biblioteca da História*. Rio de Janeiro, Editora Três, 1973.
- MERLEAU PONTY. *Humanismo e Terror - Ensaio sobre o problema comunista*. Rio de Janeiro - GB, Tempo Brasileiro, 1968.
- MEYER, Marlyse & Montes, Maria Lúcia. *Redescobrimo o Brasil: A Festa na Política*. São Paulo, T. A. Queiroz, Editor, 1985.
- MILBANK, John. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford, Brasil Black Well, 1991.
- MILOSZ, Czeslaw. *A Tomada do Poder*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988.
- MIRANDA, Oldack; JOSÉ, Emiliano. LAMARCA. *O Capitão da Guerrilha*. São Paulo, Global, 1980.
- MORAIS, Fernando. *Olga: A vida de Olga Benário Prestes, judia e comunista entregue a Hitler pelo governo Vargas*. São Paulo, Alfa Ômega, 1986.
- MORIN, Edgar. *Autocritique*. Paris, Ed. du Senil, 1975.
- MOVIMENTO REVOLUCIONÁRIO 8 de OUTUBRO (MR8). "I Congresso do Movimento Revolucionário 8 de Outubro". In *Revista Brasil Socialista* n 9, Renens, Abril, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Resoluções Políticas do II Congresso do MR-8*. São Paulo, Editora Quilombo, 1980.
- \_\_\_\_\_. MR8-PCR - 'O povo varrerá o Fascismo e a miséria, e salvará o país' - Comunicado aos trabalhadores e ao povo brasileiro sobre a unificação do PCR e do MR8. São Paulo, Editora Quilombo, 1981.
- \_\_\_\_\_. Unir a Nação e Romper a Dependência. Informe do Comitê Central ao III Congresso [apresentado por Cláudio Campos]. São Paulo, Edições MR8, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Curso de Iniciação ao Comunismo*. Pernambuco, Edições Manoel Lisboa, 1991.
- NETTO, José Paulo. *O que é Marxismo*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- NUNES, Antonio Carlos Félix. *PC Linha Leste, fragmentos da vida partidária*. São Paulo, Editorial Livramento, 1980.
- ORWELL, George. *Revolução e Guerra Civil na Espanha*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- PASSERON, Jean Claude. "Présentation" in HOGGART, Richard. *La Culture du Pauvre*. Paris, Minuit, 1970.
- PERALVA, Osvaldo. *O Retrato*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1960.
- PEREIRA, Astrogildo. *Ensaio Histórico e Político*. São Paulo, Alfa Ômega, 1979.
- PINHEIRO, Paulo Sérgio. *Estratégias de Ilusão. A Revolução Mundial e o Brasil (1922-1935)*. São Paulo, Companhia de Letras, 1991.
- PRESTES, Maria. *Meu Companheiro. 40 anos ao lado de Luís Carlos Prestes*. Rio de Janeiro, Rocco, 1982.
- PRZERWORSKI, Adam. "Atrás da cortina rasgada". In *Idéias-Ensaio, Jornal do Brasil* 15/07/90.
- PUDAL, Bernard. *Prendre Parti. Pour une sociologie historique du PCF*. Paris, Presses de la Fondation

- Nationales des Sciences Politiques, 1989.
- QUEIROZ, Raquel de. *Caminho de Pedra*. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1937.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. S. Paulo, EDUSP, 1965.
- RAMOS, Graciliano. *Memórias do Cárcere*. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1954.
- RÉCANATI, Jean. *Un Gentil Stalinién*. Paris, Ed. Mazarine, 1980.
- REIS F, Daniel Aarão. *A Revolução faltou ao encontro*. Os comunistas no Brasil. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_. *1968, a paixão de uma utopia*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1988.
- \_\_\_\_\_. *De volta à Estação Finlândia*. Crônica de uma viagem ao socialismo perdido. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1993.
- RIBAKOV, Anatoli. *Os Filhos da Rua Arbat*. São Paulo, Editora Best-Seller, 1989.
- RIBEIRO, Darcy. *Maira*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- RICOEUR, Paul. "Le Modèle du Texte: L'action sensée considérée comme un Texte". In *Du Texte A L'action: Essais D'Hermeneuthique II*. Paris, Seuil, 1986.
- RIDENTI, Marcelo. *O Impacto da Crise do Socialismo no Partido Comunista do Brasil (1988-1992)* (mimeo), São Paulo, 1992.
- ROBRIEUX, Pierre. *Notre Génération Communiste 1953-1968*. Paris, Robert Lafont, 1977.
- RODRIGUES, Leôncio Martins. "O PCB". In *História Geral Da Civilização Brasileira*. Boris Fausto (org), Tomo 3. vol.3, São Paulo, Difel, 1981.
- ROSALDO, Renato. "Celebrating Thompson's Heroes: Social Analysis in History and Anthropology". in *E. P. Thompson's : Critical Perspectives*, Kaye, Harvey & Mecclelland, Keith, Cambridge, Polity Press, 1990.
- RÜCKERT, Sérgio Joaquim. "Persuasão e Ordem - A escola de quadros do Partido Comunista do Brasil na década de 50". In *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo, Vêtica/ANPOCS, 1988.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.
- SARTRE, Jean Paul. *As Mãos Sujas*. Lisboa, Publicações Europa- América, s/d.
- SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: a História de uma Amizade*. São Paulo, Perspectiva, 1989.
- \_\_\_\_\_. *De Berlim a Jerusalém*. São Paulo. Perspectiva, 1991.
- SEMPRÚM, Jorge. *A Segunda Morte de Ramon Mercader*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Autobiografia de Federico Sánchez*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Um Belo Domingo*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira. 1982.
- SEWELL, William. H. *Work and Revolution in France*. The language of labor from te old regime to 1848. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. *How classes are made: Critical reflections on E.P. Thompson's theory of Working class formation*". In *E.P.Thompson: critical perspectives*. KAYE, Harvey & MCLLELAND, Keith. Cambridge, Cambridge Polity Press, 1990.
- SHOLOKHOV, Mikhail. *O Don Silencioso*. Lisboa, Editorial Dois Amigos, s/d.
- SILVA, Hélio. *1935 - A Revolta Vermelha. O Ciclo de Vargas - Vol. VIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1969.
- SIRKIS, Alfredo. *Os Carbonários*. Memórias da guerrilha perdida. São Paulo, Global, 1988.
- SIRONNEAU, Jean Pierre. "Retorno do Mito e Imaginário Sócio-Político e Organizacional". In *Revista Faculdade de Educação*. 11 (1/2), USP, 1985.
- SOARES, Luiz Eduardo. "A Política Sacrificial ( quadro simbólico- valorativo em que se inscreve a crise das esquerdas no Brasil)". In *Os dois corpos do Presidente e outros ensaios*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1993.
- \_\_\_\_\_. "Luz Baixa sob Neblina: Relativismo, Interpretação, Antropologia". In *Dados - Revista de Ciências Sociais*. vol 33, Rio de Janeiro, 1990.
- SOLJENITSYNE, Alexandre. *La fille d'amour et l'innocent*. Paris, Lafont, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Um dia na vida de Ivan Denisovich*. Rio GB, Ed. Bruguera, s/d.

- SOUZA, Nilson Araújo de. *Sim! Reconstrução Nacional*. São Paulo, Global, 1984.
- STALIN, Joseph. *El Marxismo Y la Cuestion Nacional*. Madrid, Editorial Fundamentos, \_\_\_\_\_ . *El Socialismo En Un Solo País*. México, Passado Y Presente, 1977.
- SVANIDZÉ, Budu. *Mon Oncle Joseph*. Paris, Editions Denoël, 1952.
- TAPAJÓS, Renato. *Em Câmara Lenta*. São Paulo, Alfa Ômega, 1979.
- THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa - Tomo I*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- \_\_\_\_\_. *A Formação da Classe Operária Inglesa - Tomo II*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- TILLON, Charles. *Un 'Procés de Moscou' à Paris*. Paris, Ed. du Senil, 1971.
- TORANSKA, Teresa. *Eles. Stalinistas poloneses se explicam*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989.
- TROTSKY, Leon. *Revolução Desfigurada*. Rio de Janeiro, Ed. Renascença, 1933.
- \_\_\_\_\_. *Revolução e Contra-Revolução*. Lisboa, Centro do Livro Brasileiro Ltda, s/d.
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- VÁRIOS AUTORES. "FERRAMENTA MARXISTA". In *Comunicações do ISER* nº 25, Maio, 1987.
- VELHO, Otávio. "O Cativo da Besta Fera". In *Religião e Sociedade* n 14/1, Rio de Janeiro, ISER, 1987.
- \_\_\_\_\_. "De Novo os Valores?". Museu Nacional - PPGAS (Mimeo), 1990.
- \_\_\_\_\_. "Relativizando o Relativismo". In *As assim chamadas Ciências Sociais*. Helena Bomeny e Patrícia Birman (org). Rio de Janeiro, UERJ/Relume Dumará, 1991.
- \_\_\_\_\_. "Antropologia e a Questão da Representação", Velho, G. e Velho, O. *Duas Conferências*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1992.
- VÉRDES-LEROUX, Jeannine. "Une Institution totale Auto Perpetuée - Le Parti Communiste Français"; "Champ scientifique et champ politique. L'étude du parti communiste français". In *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* n 36/37, Paris, Edition de Minuit, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Au service du parti*. Paris, Fayard Minuit, 1983.
- VERNANT, Jean Pierre. "Entrevista a Le Nouvel Observateur". In *Religião e Sociedade* nº 9, junho, 1983.
- VIANNA, Marly de Almeida Gomes. *Revolucionários de 35. Sonho e Realidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- VIANNA, Luiz Werneck. "Questão Nacional e Democracia. O Ocidente Incompleto do PCB ". In *Série Estudos*, Rio de Janeiro, IUPERJ, junho, 1988.
- VINCENT, Gérard. "Ser comunista? Uma maneira de ser?". In *História da Vida Privada - Da I Guerra aos nossos dias* vol 5. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- VINHAS, Moisés. *O Partidão*. São Paulo, Hucitec, 1982.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Livraria Pioneira, 1989.
- \_\_\_\_\_. "A Política como Vocação", in *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Économie et Societé*. Paris, PION, 1971.
- WEFFORT, Francisco. "Origens do Sindicalismo Populista no Brasil". In *Estudos Cebrap* nº 4 abril/junho, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Sindicato e Política*. Tese do Livre-Docência USP, São Paulo, 1972.
- WERNER, Ruth. *Olga Benário - A História de uma Mulher Corajosa*. São Paulo, Alfa Ômega, 1990.
- WHITE, Hayden. "A Questão da Narrativa na Teoria Contemporânea". In *Revista de História* nº 2/3. São Paulo, Primavera, 1981.
- WILSON, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- ZAIDAN Fº, Michel. *PCB (1922-1929) , na busca das origens de um Maxismo Nacional*. São Paulo, Global, 1985.

## Notas

\* Este ensaio é parte de um estudo mais abrangente que resultou na Tese de Doutorado "Os Melhores Filhos do Povo": Um Estudo do Ritual e do Simbólico numa Organização Comunista: O Caso do MR8." Defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, UFRJ, em 1994.

<sup>1</sup> Um exemplo de como este tema é estudado por enfoques múltiplos é o da França. Apresentamos aqui, de modo aleatório, alguns títulos a guisa de demonstração:

PUDAL, Bernard. (1989), *Prendre Parti. Pour une Sociologie Historique du PCF*. Presses de la FNSP.

KRIEGLER, Annie. (1968), *Les Communistes Français. Essai de ethnographie politique*. Paris: Le Seuil.

BADIE, Bertrand. (1989), *Stratégie de la grève. Pour une approche fonctionnaliste du Parti Communiste Français*. Presses de la FNSP.

VERDÉS-LEROUX, Jeannine. (1981), "Le Parti Communiste Français - Une institution totale auto-perpetuée" In *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* nº 36/37 Fevriers/Mars.

BAUDRILLARD, Jean.(1978) *Les Partis Communistes ou les paradis artificiels du politique*. Paris: Minuit.

No caso do Brasil, alguns estudos sobre a esquerda e o comunismo, fora do campo marxista, podem ser atribuídos aos "brazilianists": *Anarquistas e Comunistas no Brasil e O Comunismo no Brasil*, ambos de John W. Foster Dulles, editados pela Nova Fronteira; como também *Partido Comunista Brasileiro: Conflito e Integração* de Ronald H. Chilcote, editado pela Graal.

Numa linha histórica, registramos como estudo não-marxista precursor, o livro de Hélio Silva, que compunha sua série sobre a Era Vargas; *1935 - A Revolta Vermelha da Civilização Brasileira*. Seguindo esta senda, numa perspectiva acadêmica, utilizando métodos sociológicos, tabelas quantitativas e "surveys", temos de Leôncio Martins Rodrigues *O PCB na História Geral da Civilização Brasileira* organizada por Boris Fausto e editada pela Difel. Mais recentemente de Berenice Cavalcante, *Certezas e Ilusões: os comunistas e a redemocratização da sociedade brasileira* uma análise sociohistórica com forte influência do pensamento de Hannah Arendt editada pelo Tempo Brasileiro; e de Paulo Sérgio Pinheiro, *Estratégias da Ilusão - A Revolução Mundial e o Brasil 1922-1935*, uma análise dentro da perspectiva da História Política, da Companhia das Letras.

No campo dos ensaios, dentro de uma perspectiva de análise do discurso, temos: de Berenice Cavalcanti, *O Juramento de lealdade e fidelidade: a militância no PCB*, de Alfredo Wagner Berno de Almeida, *As bibliotecas marxistas e as escolas de partido*, numa perspectiva antropológica ambos editados na Revista *Religião e Sociedade* do ISER; *Persuasão e Ordem - A Escola de Quadros do Partido Comunista do Brasil* de Sérgio Joaquim Rückert, dentro do campo da análise das instituições e Sociologia da Educação, e de Antonio Albino Canelas Rubim, *Partido Comunista e políticas culturais: uma tentativa de periodização e O Partido Comunista e os Intelectuais no Brasil*, ambos no campo da Teoria Literária.

<sup>2</sup> Outra contribuição marcante foi a do historiador inglês E. P. Thompson, no sentido de inaugurar no meio árido de um marxismo ortodoxo, uma perspectiva cultural de tratamento das questões da classe operária e do Socialismo: "Thompson rejeitou explicitamente a metáfora base/superestrutura e dedicou-se ao estudo daquilo que chamava "mediações culturais e morais" - "a maneira como se lida com essas experiências materiais... de modo cultural". Em *The Making of the English Working Class* ele descreve a consciência de classe como a maneira pela qual essas experiências [de relações produtivas] são manipuladas em termos culturais: incorporadas em tradições, sistemas de valores, idéias e formas institucionais" (Hunt, Lynn, 1992: 6).

"... sua noção de "experiência de classe" é vastamente ampla. Ela inclui toda a extensão das respostas subjetivas dos trabalhadores à sua exploração - não apenas nos movimentos reivindicativos, mas nas suas famílias e comunidades, nas suas atividades de lazer, nas suas práticas religiosas e crenças

- ..." (Sewell, W. Jr., 1990: 55).
- <sup>3</sup> Também Darnton previu no seu texto, que seus colegas da *República das Letras*, "se ofenderão com a idéia de que se interprete um massacre de gatos com a mesma linha de pensamento com que se interpreta o "Discour Preliminaire da Encyclopédie" (Darton, R., 1986: XVIII).
- <sup>4</sup> Como afirmou L. E. Soares, "... as assim chamadas visões-de-mundo [...] ou as apreensões cognitivas do real se constróem com a mediação de padrões classificatórios, universos culturais, sistemas simbólicos ou códigos semiológicos específicos" Soares, L. E. (1990) "Luz Baixa sob Neblina: Relativismo, Interpretação, Antropologia" In *Dados - Revista de Ciências Sociais*, Vol. 33, n 1:12).
- <sup>5</sup> "O que é Stalin afinal? O arquiteto de uma restauração imperial, que as vezes explora para seus fins os pretextos revolucionários, ou o fomentador da revolução comunista, que camufla seu objetivo com os atavios da tradição imperial russa? (Deustcher, I., 1970: 482).  
 "... dois partidos, um partido da Revolução e um partido da Tradição, apenas semiconscientes da própria existência levavam uma vida silenciosa... na mente do próprio Stalin (Deustcher, I., 1970:447).  
 "Stalin saudou a Assembléia... concluiu com uma invocação aos santos e guerreiros da Rússia Imperial "Que os vultos másculos de nossos grandes antepassados - Alexandre Nevski, Dimitri Donskoi, Kuzma Min, Dimitri Pozarski, Alexandre Suvorov e Mikhail Kutuzov - vos inspirem nesta guerra!..". Que a bandeira vitoriosa do grande Lenin vos guie" acrescentou" (Deustcher, I., 1970: 425).
- <sup>6</sup> Sua crítica ao mito heróico da Revolução Cubana tem como eixo o fato de que, se se considerar os "desejos" e "sonhos" como primordiais isto levará a uma associação com a religião. Na sua negativa ao "mito de que a Revolução Cubana chegou à vitória pelo poder mágico de doze ou dezessete sobreviventes da expedição do Granma, iniciadores da luta na Sierra Maestra a partir do nada, a partir do zero" Gorender se fundamenta na lógica de que "não há começo a partir do nada exceto o que os crentes atribuem a Deus na teologia judaico-cristã" (Gorender, J., 1987: 81).
- <sup>7</sup> "Sempre pode haver uma armadilha colocada pela secular e universal necessidade de se criar mitos ... para nos amparar, fracos e ignorantes, diante dos insondáveis mistérios da vida" (Lessa, R., 1983:16). "Minha tendência ao misticismo, a criar santos e heróis, me levaram a uma dependência de esquemas totalmente contrários a vida" (Op. Cit. p. 146-7).
- <sup>8</sup> Tomei este conceito de Otávio Velho em *Relativizando o Relativismo* (Mimeo) PPGAS 1990 p. 16, que por sua vez emprega o termo no contexto de uma leitura de Neitz, M. J. e Spickard, J. V. "Steps toward a Sociology of Religious Experience : the theories of Mikhail Csikszentmihalyi and Alfred Schutz" In *Sociological Analysis*, Vol. 51, nº 1.
- <sup>9</sup> "Somente depois de Marx e depois da constituição de partidos capazes de impor uma visão do mundo organizada segundo a teoria da luta de classes, é que se pode falar com todo rigor de classes e de luta de classes" (Bourdieu, P., 1981:72).
- <sup>10</sup> Ou também, esta patética figura que é o comunista Pio Miranda (este sim, personagem fictício de uma peça teatral) na sua "fantasia soviética obsessiva" que o ajuda a transcender ao "rame, rame" de sua vidinha banal.  
 "... Maria Luíza está sentada num sofá austríaco. Pio Miranda, a seu lado, observa o ralo do pátio. Maria Luíza sorri vagamente descartando-se de Pio, de quem se esqueceu há alguns minutos.  
 Maria Luíza - E Stalin?  
 Pio - Stalin reúne todos eles na sala de conferências, à esquerda entrando pela porta principal, como quem vai para sala de jantar de Ivan o Terrível. Stalin aguarda e entra Bukárin, entra Zinoviev, entra Kamenev e Trotsky e os velhos bolcheviques tensos, compenetrados, definitivos. Rakovsky...  
 Maria Luíza - Quem é Rakovsky, Pio?  
 Pio - Rakovsky é o comissário da Armênia, o grande urso dos Kulaques. Rakovsky tosse. Stalin olha para ele. Rakovsky não tosse. Stalin se levanta, sóbrio, essencial, profundo. E é aquele momento de angústia. E Stalin diz: Senhores Vladimir Ilich acaba de falecer.  
 Maria Luíza - Ai!  
 Pio - O quê ? ... diz Kamenev ... O quê ? ... Um quê esmagado, um quê terrível ... O quê ? E a

*cabeça se move...*

*Maria Luíza - A cabeça de quem ?*

*Pio - A cabeça de Kamenev (e a cabeça de Pio reproduz a perplexidade de Kamenev) O quê ? ... O quê ? ...*

*Maria Luíza - Ai !*

*Pio - Bukárin se levanta e anda até a famosa janela da czarina, assim chamada no tempo da opressão. Zinoviev olha para ele. Stalin olha para ele e Trotsky pergunta: O que é que o camarada Bukárin está fazendo na famosa janela da czarina?*

*Maria Luíza - Estava chorando.*

*Pio - Estava chorando. Os olhos grandes de Bukárin repletos de lágrimas. Vladimir Ilich os deixara naquele 21 de janeiro de 1924. E Iossif abaixou a cabeça, Iossif Vissarianovitch, mais conhecido como Stalin, de aço - e foi assim que amoleceu o aço - abaixou a cabeça, pela última vez até o dia de hoje, e disse: Camaradas, como é que se preenche um vazio? (Cabrujas, José Ignacio, *El dia que me quieras* tradução Eliane Zagury Mimeo.*

<sup>11</sup> "Diógenes Arruda, de volta do XIX Congresso do PCUS, onde teve a 'ventura', qual fosse a de se extasiar na contemplação do deus vivo, costumava descrever para nós, em conversas com pequenos grupos, a participação de Stalin naquele conclave... - O Velhinho ficava sentado ali, e todo mundo o olhava com carinho. Os médicos proibiram-no de fumar, mas o carinho dos camaradas soviéticos por ele é tamanho que o camarada General Proskriébichiev, seu secretário particular, de quando em quando se levantava e ia, com um cachimbo fumegante seguro nas duas mãos, passá-lo duas vezes por baixo das narinas do camarada Stálin" (Peralva, O., 1960: 64)

<sup>12</sup> "Viver realmente não será transformar em consciência - quer dizer, em vida memorizada, ao mesmo tempo susceptível de se transformar em projeção - uma experiência pessoal? Mas, poderemos nos apoderar de uma experiência, seja qual for, sem a submetemos à linguagem? Quero dizer, a história, as histórias, as narrativas, as memórias, os testemunhos: a vida? O texto, a textura mesma, o tecido da vida?" (Semprún, J., 1982: 61).

<sup>13</sup> Esta distinção: eclesial-eclesiástica foi feita para nós pela teóloga Maria Clara Bingemer. Porém a apropriação para o campo da política é nossa.

### **Marcelo Ayres Camurça**

Professor de Antropologia Social na Universidade Federal de Juiz de Fora. Publicou *Maretas, Molambos e Rabelistas – a revolta de 1914 no Juazeiro* (Editor Maltese, 1994) e outros trabalhos sobre as religiões no Brasil.



---

# A DIALÉTICA DA PERSEGUIÇÃO

Clara Mafra

Em julho de 1997 chegou à Câmara Federal um novo projeto de lei sobre meio ambiente. O artigo 66, que previa pena de detenção de 3 meses a um ano nos casos de produção de sons, ruídos e vibrações, chamou a atenção de alguns setores da sociedade, em especial dos evangélicos, que se viram afetados e pressionados pela nova regulamentação. Entre os diversos segmentos evangélicos, a Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), através do seu jornal *Folha Universal* retransmitiu a notícia para o seu público ao longo do mês, informando que a legislação havia sido criada para “fechar as portas das igrejas evangélicas em todo o país”, descrevendo-a como mais um ato de perseguição implementado pelas “forças demoníacas”<sup>1</sup>.

Este caso é interessante por ilustrar um modo de circulação das informações que tem se tornado típico em um determinado setor evangélico e em parte da mídia secular, com efeitos contrafatuais relevantes<sup>2</sup>. O viés persecutório, presente na cobertura realizada pela *Folha Universal*, permitiu que seus leitores recebessem a notícia da nova regulamentação como mais um “elemento” que se somou em uma trajetória especialmente tensa da relação de sua igreja com a sociedade mais ampla. O conteúdo diferencial da notícia estabeleceu-se na relação de oposição igreja-sociedade em detrimento da tríade igreja – sociedade civil – estado, numa formulação característica que, se tende a empobrecer o tema da conquista de direitos por parte de minorias sociais por excessiva

simplificação dos interesses em disputa, em contraparte, ganha em termos de mobilização da população por alimentar um “drama social” formador de uma “identidade”. Curiosamente, os efeitos deste “viés persecutório” não ficaram restritos ao jornalismo da igreja. A mídia secular por sua vez, levou um certo tempo para dar visibilidade a outros setores sociais afetados pela legislação – como donos de academia de ginástica, pais e mães de santo, e proprietários de bares noturnos ou boates, etc. A insuficiência de menção aos demais segmentos sociais afetados, conjugada a um certo “barulho” das lideranças evangélicas em torno da questão, deram as condições para que os mais céticos ou adeptos da igreja reconhecessem a questão como de “perseguição religiosa”. Houve portanto, neste jogo de pressões e constrangimentos, a transferência da relevância da notícia do campo da política-instrumental – uma legislação que se amplia ferindo interesses de minorias – para o campo substantivo da minoria atingida. De modo geral, prevaleceu uma dinâmica que tende a questionar a confiança no “sistema” em função de uma “motivação” perversa operacionalizadora da “engrenagem” social.

A diferença de uma interpretação cunhada pelo viés persecutório de uma leitura sistêmica do social é flagrante. No segundo caso, parte-se do pressuposto que a minoria atingida “representa” qualitativamente os interesses de uma maioria amadurecida, isto é, que saiba conviver com suas diferenças. A atuação da minoria neste caso, na medida que representa a parte dentro de um todo, vem acompanhada de uma política de alianças, já que ela expressaria a busca de uma equanimidade e maturidade social almejada por todos, ainda que momentaneamente.

No contexto da inserção institucional das religiões no Brasil, estas duas posições uma mais sistêmica outra mais persecutória, estiveram rotineiramente identificadas com os católicos e os evangélicos respectivamente. A composição majoritária de católicos entre a população, ao lado de uma formação institucional estreitamente imbricada com a constituição do Estado Nacional, garantiu à Igreja Católica uma posição suficientemente confortável para sustentar, mais salientemente nas últimas décadas, ao longo do processo de democratização, uma atuação marcada pelo resguardo dos interesses das “minorias”: inclui-se aí a formação das Ceb's, o movimento contra a carestia, assim como as diversas campanhas em torno dos “excluídos” como os índios, os sem-terra, as vítimas da seca, etc. Articulando o discurso da caridade, a Igreja Católica caracterizou-se por conclamar a sociedade para a elaboração conjunta de uma política de inclusão da variedade de demandas e interesses em função de uma disciplina que abarcaria a todos.

Em contraste, a tradição protestante esteve marcada por sua condição minoritária e por uma luta constante em prol da legitimidade e reconhecimento social desde a chegada das primeiras missões na segunda metade do séc. XIX.

Mais que conjunturais, as tensões usualmente decorreram da vontade de fazer cumprir as diferentes formulações legislativas da questão religiosa no país e do jogo contrastivo no cotidiano, duas vertentes de ação articuladas a partir de uma mesma matriz fundacional onde a pureza, o método e os valores têm ampla significação (Fernandes, 1984; Duarte, 1996). Forjou-se assim uma identidade social evangélica inclusiva profundamente marcada pela condição minoritária e pela tibieza na participação pública – resposta plausível para um trajetória eclesial pontuada por um rol de atos de exclusão e perseguição, com poucos avanços em termos de diretos sociais e mudanças de costume.

Torna-se saliente então que não foi por acaso que encontramos no caso da legislação ambiental em 1997 a referência à questão da perseguição. Os evangélicos recorreram ali a um traço que tradicionalmente os diferencia e garante a identidade interna no compartilhamento de uma mesma condição de “sofrimento”. Entretanto, se diante do fato da perseguição o entorpecimento e inação são as respostas usuais, já que é a ação do sujeito que promove a contração do perseguidor, não tem sido mais este o caso da atuação pública dos evangélicos. Em janeiro de 1998, no Congresso, os deputados evangélicos não se comportaram como “vítima passiva”, muito pelo contrário, acenaram para a bancada presidencial quanto ao seu poder de fogo se fossem negadas suas “ponderações”. Num movimento de dupla face, a retórica persecutória ativou, para fora, a necessidade de uma regulamentação que contemplasse os direitos sistematicamente ignorados de uma minoria religiosa e, para dentro, sustentou a oportunidade da conjugação de forças em um segmento tradicionalmente cindido pelas diferenças. Duas faces de um processo cujo custo, não pouco relevante, diz respeito a uma relativa incapacidade do segmento evangélico em promover uma política de alianças mais ampla, para fora da “comunidade de sofrimento” historicamente constituída.

De modo geral, o caso ilustra um deslocamento do significado das teorias persecutórias no meio evangélico, pois de um sentido complementar na formação da identidade, correlacionando perseguição com vitimização, estas teorias passam a assumir um papel mais central, operando neste caso a associação de perseguição com competição. Não cabe aqui entretanto uma leitura em preto-e-branco da mudança, como a postulada na troca da retórica do escravo-passivo para a do rebelde-ativo. O deslocamento apresenta mais continuidade e sutilezas que uma versão dualista de poder envolve pois implica inclusive diferentes níveis de articulação da complexidade interna das instituições evangélicas e da relação destas instituições com a sociedade civil e com o Estado.

Para avançar em termos do discernimento das diferenças do deslocamento, é importante recorrermos ao conceito de *esquematisação* cunhado por Niklas Luhmann. Segundo o seu modelo teórico, a *esquematisação* é fundamental para a perpetuação do sistema (social) na sua relação com o ambiente (exterior)

porque ela fornece "os subsídios para a compreensão e a simplificação, estes dois pré-requisitos ao processamento do significado aberto (do ambiente), o que é indispensável para a preservação de sistemas complexos" (1995:85). Através da esquematização as conexões tornam-se possíveis, pois através dela criam-se os pontos de condensação de informação onde podem se processar os acordos. Ela é o operador privilegiado da comunicação entre sistema complexo e ambiente.

Este contrabando do conceito da "nova teoria dos sistemas" (Baeta Neves, 1997) para uma análise antropológica contextual faz sentido na medida que deduzimos a função esquemática das "teorias persecutórias", ou seja, que elas são capazes de fornecer um sentido às ações e simplificar as informações dando continuidade aos jogos de identificação e contraste com desenvoltura. Em poucas palavras, as teorias persecutórias podem ser bastante eficientes na criação de certos "pontos de condensação de informação onde podem se processar os acordos", sem exigir uma coerência e acordo de princípios totalizante dentro da instituição considerada.

Com isto temos os elementos suficientes para desdobrar o nosso olhar sobre um dos aspectos da identidade dos evangélicos no Brasil, construída na tangência com as teorias persecutórias. Em termos processuais, as indicações vão no seguinte sentido:

Os evangélicos, em especial os pentecostais nas últimas 3 décadas, têm uma história pontuada com casos efetivos de perseguição e uma visibilidade pública recorrentemente marcada pela discriminação, dois lados de uma trajetória que promoveu, no reverso, uma auto-referência social profundamente marcada pela condição minoritária;

Um dos produtos desta interação social truncada foi a criação de um ramo denominacional que utiliza efetivamente as teorias persecutórias potencializando sua função esquemática, tanto na comunicação interna com os seus fiéis como na comunicação externa, com outros setores da sociedade, constituindo desta forma sua auto-reprodução. A igreja que realizou o deslocamento do discurso persecutório da lógica de vitimização para a de competição com maior eficácia foi a Igreja Universal do Reino de Deus;

Uma comunicação centrada nas teorias persecutórias ao mesmo tempo que facilita a formação de multidões por sua capacidade de atração de homens e mulheres comuns em uma sociedade que convive cada vez mais de perto com o risco, a incerteza e a volatilidade de bens de informação<sup>3</sup>, promove também a inibição ou a limitação da comunicação com o exterior, basicamente por bloquear a formação de conexões com grupos de similaridade de posição (isto é, minoritários) mas com diversa historicidade<sup>4</sup>.

Como o argumento envolve múltiplos processos, nos dedicaremos neste artigo em examinar com atenção duas passagens centrais:

- ♦ a plausibilidade de que tenha havido um deslocamento da retórica persecutória na relação entre liderança e fiéis na passagem do estilo pentecostal clássico para o estilo da Igreja Universal, ou seja, discutiremos a hipótese que a “formação das multidões evangélicas” passou a articular-se de outra forma;
- ♦ um exame mais detido dos efeitos de comunicação para dentro e para fora da igreja em função de ênfase na teoria conspiratória. Trata-se de indagar quanto a possibilidade da emergência de “uma dialética persecutória”, fazendo aqui um jogo com as reflexões de Antônio Cândido no seu clássico “A Dialética da Malandragem”: na falta de recursos políticos e materiais disponíveis para um segmento social emergente, mobilizam-se a imaginação e o desejo alheios na composição de uma outra realidade constituída por uma nova correlação de forças. Portanto, explora-se aqui a emergência de um certo estilo de relacionamento entre lideranças e multidões marcado pela presença das teorias persecutórias, procurando entendê-lo no contexto sócio-político nacional quando articulado por uma igreja específica e não compartilha, como o senso comum supõe, noções epidemiológicas ou patológicas na leitura do fenômeno.

Para examinar a mudança na relação entre líderes e fiéis recorro a duas ilustrações diferentes: 1. uma descrição da minha participação em um evento da Assembléia de Deus (AD); 2. uma reportagem de um jornalista profissional sobre um evento da Igreja Universal do Reino de Deus. Posteriormente sistematizo algumas de suas diferenças para então fechar com uma breve discussão sobre as teorias persecutórias como esquemas comunicacionais.

### Um evangelismo de multidões

Vale salientar, antes de iniciarmos uma comparação pontual entre Assembléia de Deus e Universal, o caráter diferencial das “multidões”<sup>5</sup> formadas sob os auspícios dos evangélicos pentecostais e neo-pentecostais no Brasil. Provavelmente a nossa tradição majoritária católica ajudou a produzir uma invisibilidade sistemática sobre as aglomerações pentecostais. Mas o caso é que o pentecostalismo traz no seu bojo um dos ícones da modernidade: a capacidade de reunir multidões. No Brasil, pelo menos desde o início da década de 60 temos notícias das grandes concentrações organizadas por líderes pentecostais – brasileiros ou estrangeiros – nas principais metrópoles do país. Multidões monumentais, cerca de 30 ou 40 mil, – lembremo-nos que a grande passeata de 68 foi dos 100 mil –, por exemplo, se reuniam no subúrbio de São Paulo, em meados de 60, atentas a autoridade e ao carisma de um único líder, Manoel de Mello, na época pertencente à Igreja Quadrangular. A força e autoridade das multidões vieram a favor da importância do movimento religioso, ainda que desenvolvendo-se basicamente à margem da “boa sociedade”.

Sobretudo, para além do valor diferencial da quantidade de fiéis que os pentecostais rotineiramente tem conseguido aglutinar, existe uma diferença qualitativa básica. Se prestarmos atenção, *há nestas multidões pentecostais um híbrido entre um certo arcaísmo e o anonimato ou indiferença próprios do "homem das multidões"*. Para que milhares de pessoas falem juntas em línguas estranhas, por exemplo, é necessário o desprendimento do olhar, a entrega na efervescência do conjunto. Pois não são individualidades que falam com o transcendente, mas partes de um conjunto que se entregam a uma corrente comum, preenchidas por um sentido semelhante. Na Assembléia de Deus, no momento da efervescência, as imagens preferidas dos líderes são imagens de fluidos: "vejam as águas do Espírito Santo que invadem nossa igreja, que entram pelas janelas, que tomam conta do nosso púlpito, sintam a presença do Espírito se espalhando por entre as pessoas", etc. É muito comum ouvirmos um som de sineta, seguido de um amortecimento das vozes até o silêncio concentrado antecedendo a fala da liderança.

Segundo Benjamin (1975), a disciplina da *multidão provinciana* é outra. Ali se encontram tipos característicos da cidade: a polícia, o padeiro, etc. – identidades individuais que se reúnem oportunamente, talvez para um procissão pelo fim da fome, para um carnaval cujo jogo é a inversão das identidades (tipos característicos que se colocam sobre outros tipos característicos) ou ainda para um parada militar onde se sobre-representa a hierarquia da ordem e o bom andamento dos tempos. Quando as multidões pentecostais recebem o "Espírito" as partes que a compõem devem deixar para trás a carga simbólica que delimita sua individualidade: não se trata de um carpinteiro ou uma faxineira que "está no Espírito", mas de bocas, mãos e corpos que são "levantados" involuntariamente num fluxo coletivo. Este rompimento da continuidade da relação entre representação e representado introduz os pentecostais, positivamente, à postura de indiferença diante do outro, esta postura freqüentemente exigida na grande cidade. Assim como o movimento pentecostal educa para a postura da indiferença – a possibilidade de se relacionar com o anônimo – também fornece estratégias disciplinares aos coletivos – outra busca básica da multidão moderna.

### **Disciplina e Paixão: a formação das multidões na Assembléia de Deus**

Uma referência clássica aos evangélicos é a rotina de sua vida congregacional (Toqueville). Esta vida congregacional corresponde a uma diversidade interna razoavelmente prolífica entre os evangélicos, garantindo estilos congregacionais específicos: algumas vezes o estilo está imbricado com uma lógica de rede formadora de "comunidades morais" atravessando as cidades, outra vezes, o núcleo da vida congregacional gira em torno de centros institucionais formalmente delimitados. Estes estilos diferentes correspondem portanto,

a organicidades com estruturas variadas (Fernandes et alii, 1998) mas também ao estabelecimento de rotinas variadas, onde a “grande” e a “pequena” aglomeração assumem funções diversas.

Os eventos etnográficos selecionados para descrever a relação entre líderes e fiéis na Assembléia de Deus e na Universal neste artigo são de tamanhos diferentes: enquanto para o caso da AD, apresento um encontro entre três congregações na periferia do Rio de Janeiro, reunindo congregações de uma mesma igreja mãe, com o objetivo de uma apresentação dos corais de jovens, para o caso da Universal apoio-me na descrição de um encontro no Maracanã e Morumbi, reunindo fiéis da região metropolitana das duas capitais, Rio de Janeiro e São Paulo. Para esta seleção, pautei-me no “valor” diferencial dos tipos de reunião em cada estilo eclesial, optando pelo critério da representatividade do evento em detrimento da busca da similaridade de “tamanho”. Além disso, há uma assimetria na própria apresentação dos eventos, pois o caso da Assembléia de Deus está aqui mais como uma introdução e contraponto ao estilo congregacional da Igreja Universal.

Como já fiz referência, participei de um encontro entre as congregações da Assembléia de Deus da favela Santa Marta<sup>6</sup> (Zona Sul do Rio de Janeiro) e das Vilas Kennedy e Valqueire (Zona Norte – periferia). Era uma tarde de Sábado de março de 1996. O encontro foi articulado pelo presbítero Paulo – responsável pela congregação do Dona Marta e com relações nas outras duas congregações. Chegamos em Vila Kennedy depois de cerca de hora e meia de um percurso na periferia do Rio dentro de um ônibus de aluguel de segunda..

*“Fomos recebidos na porta do ônibus. Amigos e famílias se encontravam, se abraçavam, trocavam beijos e risadas. Alguém distribuiu um suco e bolachas aos pequenos círculos de conversa que foram se formando em torno da entrada do terreno da igreja. O templo estava em construção. Tinha já sua cúpula e uma grande área central. O púlpito, com seu veludo vermelho e cadeiras estofadas e espaldadas contrastava assim com o cimento exposto do assoalho onde se colocavam as filas dos bancos de madeira.*

*Indicaram-nos os bancos do lado direito da igreja. Era um lugar de honra, já que próximo ao púlpito. Mas para que todos coubéssemos por ali, tivemos que nos espremer. Isto ajudou-me a estreitar algumas simpatias com os jovens ao meu lado. No insólito da cena – a igreja quase completamente vazia e nós ali a nos espremer em uns seis bancos – trocamos olhares e sorrisos cúmplices. Havia, contudo, uma razão para aquela estranha organização, pois o salão da igreja lotou poucos minutos depois. Por volta das 19:30 horas todos os bancos já estavam ocupados.*

Meia hora mais tarde, as pessoas que chegavam tinham que se arranjar pelas laterais e na entrada da igreja, visto que permaneceriam as quatro horas do rito em pé.

Se os bancos da direita estavam reservados para o pessoal do Santa Marta, os da esquerda foram ocupados pelos jovens da Vila Valqueire – das proximidades. O grupo era menor e mais humilde que os outros dois, e entre tímidos e acanhados, sentaram-se dignamente nos bancos que lhes foram reservados. No centro, ficaram as moças e moços da Vila Kennedy, os quais, mais numerosos e mais familiarizados com o ambiente, não se acanhavam em exibir sua presença numa circulação excitada pelo ambiente.

Ainda no burburinho, um presbítero subiu ao púlpito iniciando a chamada dos presbíteros, pastor principal e convidados de honra. Cada convidado fazia uma intervenção, agradecendo o encontro ao Espírito Santo e clamando pelo Espírito para que a reunião fosse abençoada. O presbítero Paulo se destacou: com boa voz, fala fácil, versatilidade na narrativa agradeceu “os irmãos” e “irmãs” que demonstravam sua concordância e prazer com pequenos aleluias e breves manifestações da glossolalia.

O pastor presidente abriu a reunião. Alguém leu uma passagem Bíblica. O presbítero Paulo foi novamente chamado, agora para fazer uma pregação. Com sua palavra, a reunião foi animada. Ele falou longamente clamando pelo Espírito. Paulatinamente algumas pessoas, na maioria mulheres, puseram-se a falar em línguas estranhas, a tremer e a cair – esta era a prova da maravilha que acontecia ali, de que “o Espírito estava entrando pelas janelas e inundando a igreja, tomando o púlpito”. Quando o público ainda estava extasiado, o presbítero passou o microfone para César – um jovem da Vila Kennedy que daria seu testemunho. Sua história era a do “filho pródigo”: filho de pastor da Assembléia, rebelara-se, experimentara as drogas e as delícias do submundo. Agora retornava arrependido. Ao que a platéia respondia com novos “Glória a Deus” e “Aleluias”.

Já era cerca de 21 horas quando os corais começaram a se apresentar: primeiro o grupo da casa, depois do Santa Marta em seguida o da Vila Valqueire. Não foram mais de três hinos por grupo. Os garotos da Dona Marta tinham uma leveza e suavidade musical quase profissional. E não era para menos – sempre que eu passava pela igreja do meio do morro, tinha alguém tocando guitarra, uma bateria ou experimentando um solo

*na voz. Aqueles garotos e garotas eram especialmente dedicados à música, e por isto tinham capacidade de exibir-se daquela forma, demonstrando uma sensibilidade amadurecida e temperada. Os outros grupos ainda engatinhavam. Todos entretanto tiveram um tempo para apresentar-se, recebendo democraticamente “aleluias” e “glórias a Deus” por parte da platéia. Antes de voltarmos, convidaram-nos para outra refeição, agora com sanduíches e sucos. Quando retornamos, a noite já ia alta e o céu tomava conta da periferia agigantando-a.”*

Encontros como este acontecem rotineiramente entre as igrejas pentecostais. São ônibus, vans, camionetas ou caminhões, cruzando as cidades e os estados, do centro para periferia, da periferia para periferia, numa circulação sem centro ( ou com muitos e variados centros) em termos espaciais ou temporais. No caso descrito, a ocasional circulação do presbítero Paulo, entre sua posição na igreja e seu local de moradia estabeleceu a ponte entre uma periférica Vila Kennedy e a congregação da favela Santa Marta. Outra circulação, outro presbítero, outra congregação da esposa, e as redes se estenderiam em outras direções. Além disso, o encontro ocorreu num sábado como outros: não se festejava nem o aniversário da igreja visitada ou a consagração de alguma nova obra – dois motivos típicos de “festas” pentecostais. O motivo explícito era o “encontro de jovens” , que se fazia sem qualquer marcação especial, como os usuais ciclos anuais de intercâmbio, do tipo III Encontro de Jovens, etc. Esta formação ocasional em termos de espaço e tempo do encontro estabelecia-se, entretanto, a partir de um cuidado bastante estrito sobre como “reunir pessoas”. Poderemos sintetizar estes cuidados em alguns pontos:

*Objetivação e praticidade na produção do evento:* mesmo que as redes de relação pessoal estivessem na base do contato para o grupo selecionar o ônibus e a congregação a ser visitada, estas redes pessoais não se sobrepunham aos compromissos financeiros e técnicos envolvidos no evento. Assim o ônibus foi contratado e os passageiros pagaram individualmente suas passagens – o grupo como um todo não se dispunha a pagar a passagem de quem não pudesse, os amigos e conhecidos mais próximos é que se cotizavam para inteirar a passagem de quem “estava passando por dificuldades” –, o sistema de som foi testado e colocado a disposição de todos os grupos; houve uma distribuição de alimentos na chegada e na partida dos grupos; algumas senhoras da igreja local responsabilizaram-se pelas crianças mais novas, etc.

*Visibilidade da hierarquia e organicidade do grupo:* ainda que a liderança – o presbítero Paulo – estivesse indubitavelmente no topo da hierarquia do grupo do Santa Marta, sua primazia era exercida de um modo pontual – na prédica –, deixando inúmeras outras tarefas e atividades divididas organicamente pelo grupo: o ônibus ficou nas mãos de outros dois presbíteros locais, a regência do

coral nas mãos de Isabela, a chamada do grupo de jovens para a viagem de retorno pelas mulheres, etc. Em geral, os irmãos dividem as tarefas segundo os "talentos" de cada um, ou seja, respeitando-se uma dada individualidade que se expressa em alguma busca do grupo.

*Centralidade do êxtase e maravilhamento pelo Espírito Santo:* o êxtase e maravilhamento pelo Espírito é o que garante que estes encontros ocorram sem propósito prático e ainda assim saindo da cadeia indiferenciada dos eventos a ponto de mobilizar a comunidade. Pois o "Espírito guia a ação", neste sentido, mesmo que o significado do evento permaneça misterioso aos homens – e portanto, surjam divergências no grupo sobre quem deve ir, como e onde, o grupo tende a se tornar dócil diante de uma ação anunciada pelo Espírito. Além de anunciar a ação futura, o Espírito deve estar presente na reunião, corroborando a sua determinação através das múltiplas manifestações individuais de êxtase. Como nos demais líderes pentecostais, a autoridade do irmão Paulo decorre de sua maior intimidade com o Espírito, que o "ilumina" sugerindo os encontros e atividades que o grupo deve se envolver. O "Espírito" é portanto o que legitima a entrada do acaso e de algum novo elemento no evento presente em uma dinâmica grupal bastante solidária com a tradição.

*A forma de participação da platéia é o consentimento:* os participantes de um culto ou uma reunião pentecostal estão a meio caminho entre a postura da platéia urbana típica<sup>7</sup> – assistem, batem palmas, fazem intervenções orais pontuais, etc – e uma participação total, ao estilo dos ritos de iniciação tradicionais – onde não há platéia pois todos encontram seus lugares sociais confirmados de uma forma ou outra na produção do rito. Os "Glória a Deus" e os "Aleluias" são as interjeições que a platéia solta para confirmar o bom andamento dos eventos. Não é adequada a crítica ao irmão ou a demonstração de enfado, ainda que as insatisfações que tenham um certo respaldo grupal venham a se proliferar nas cadeias de fofoca grupal.

*A formação de comunidades morais:* Por mais que exista uma grande flexibilidade no estabelecimento da relação hierárquica entre as redes – na Assembléia de Deus, cada igreja mãe pode fundar outras igrejas sem qualquer disciplinamento espacial (vide o caso descrito: a igreja mãe da Lapa aglutinava a congregação do Santa Marta com a igreja da Vila Kennedy e Vila Valqueire – distribuídas na zona sul e norte do Rio de Janeiro) – e pouca fiscalização e intervenção da hierarquia no "domínio" do pastor presidente (pastor da igreja mãe com cargo vitalício), estas características de uma organização institucional "flexível" são somadas para compor "comunidades morais" localizadas: agregados com fortes redes de solidariedade interna e noção clara das ações limites, aquelas consentidas e não consentidas pelo coletivo.

Estas características foram constituintes da "primeira onda do pentecostalismo"<sup>8</sup> no Brasil. Formada a partir de dois primeiros núcleos, em

1910, a Congregação Crista do Brasil, no Paraná, e em 1911, a Assembléia de Deus, no Pará, este pentecostalismo apresenta desde sua origem um claro projeto missiológico e uma capacidade inusitada de enraizamento, crescimento e expansão social. Este crescimento pode inclusive ocorrer tão internamente ao tecido social – ao estilo do encontro etnografado anteriormente –, sem se atrelar à instituições oficiais ou aparelhos de Estado, que facilmente passa despercebido diante das estatísticas oficiais e da opinião pública. Foi este o caso nos seus primeiros anos: tanto que só em 1965, quase 55 após a fundação da maior igreja pentecostal no Brasil, que um grupo de pastores, teólogos católicos e protestantes, líderes pentecostais e sociólogos, se reuniu para discutir especificamente o tema, no III<sup>o</sup> Simpósio da ASTE cuja chamada era *O Espírito Santo e o movimento pentecostal*. Naquele simpósio os especialistas levavam em conta as estimativas de Read (1967) que indicavam que os pentecostais cresciam vertiginosamente: de 30% dos evangélicos brasileiros em 1930, teriam passado em 1960 para cerca de 60% (Cesar, 1973:24). Cito estes dados antes para descrever o impacto de uma dinâmica desenvolvida no “subterrâneo” do tecido social e menos para que nos atenhamos aos seus valores estatísticos, pois as informações censitárias sobre os pentecostais só foram produzidas duas décadas depois, a partir de 1980. Nos Censos, entre 1940 até 1970, a categoria geral Protestantes dividia-se entre evangélicos, presbiterianos e outras seitas, sem que a categoria pentecostal constasse explicitamente (idem:42).

### **Disciplina, paixão e antagonismo: a formação das multidões na Igreja Universal do Reino de Deus**

Já em finais da década de 80 e ao longo da década de 90 a visibilidade social dos evangélicos ampliou-se. Eles se tornaram um dos atores presentes na vida pública, saindo de uma aparição tímida nas tradicionais festas religiosas – Natal e Páscoa –, para invadir a mídia nos mais diferentes ciclos, dos períodos eleitorais, das regulamentações institucionais, das composições das representações democráticas, e com uma presença pontual em debates sobre temas da regulação da sexualidade, como aborto, casamentos homossexuais, etc, e como proprietários e produtores da mídia.

Este aumento de visibilidade ocorreu no bojo do processo de transição democrática brasileira, quando os pentecostais assumiram uma presença específica na Constituinte – com a chamada “bancada evangélica” – e ao longo da campanha eleitoral de 1989. Surgiram no cenário como uma outra força, que não se somava ao debate entre “maximalistas e minimalistas” da esquerda nem com o comportamento político tradicional das novas e velhas oligarquias. Destoando destas forças e expressões políticas razoavelmente reconhecidas, eles

chamaram a atenção antes por sua capacidade de formar multidões que pelo reconhecimento do valor das opiniões que agregavam ao debate público.

A Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, teve a capacidade de reunir dez anos depois de sua fundação, em 1987, 120 mil pessoas numa tarde no Maracanã. Em Julho de 1989 parou o centro do Rio com 30 mil evangélicos que vieram comemorar os 12 anos da Igreja. Em 1990 reuniu em abril 180 mil no Maracanã, em junho, 50 mil em uma Vigília em Copacabana, em outubro 200 mil no Maracanã. Em 1992, realizou ao menos três grandes concentrações na cidade do Rio de Janeiro: com 70 mil em março, com 200 mil em abril e com 50 mil em julho. O currículo de grandes mobilizações vai assim, se estendendo e diversificando ao longo dos anos.

O ano de 1992 foi do *Impeachment* e da prisão de Macedo<sup>9</sup> – que ficou encarcerado durante 12 dias em uma cela com outros 6 presos comuns. O período foi de rejeição e revisão de uma certa “cultura política”, conivente com a dissolução, com a corrupção e o corporativismo. A opinião pública se mobilizou, ocupou as ruas e sustentou um processo de *Impeachment* do presidente. Alguns efeitos deste clima geral “pela ética na política” foram sentidos no campo jurídico, com a aceleração dos processos contra a Igreja Universal do Reino de Deus – publicamente reconhecida como uma aliada política do presidente Collor. Não houve contudo, a mesma unanimidade de opinião quanto ao processo contra Macedo, tanto que ainda preso ele recebeu a visita de Lula – líder histórico do PT – e o reverendo Caio Fábio – líder evangélico de vertente liberal com trânsito na esquerda – que publicou uma carta manifestando-se contra a prisão e a favor da livre expressão religiosa. Estes apoios vindos de lideranças associadas ao movimento pró-ética eram indicadores da fragilidade das denúncias contra Macedo diante da lei.

O calor das paixões contrárias ao bispo Macedo eram entretanto majoritárias na grande imprensa, vide os temas de sua abordagem segundo uma sistematização de Campos (1997) cobrindo o período 1988 e 1989, que variavam entre mercantilização da religião, charlatanismo da fé, conflitos com catolicismo e afro-brasileiros, meios contrastivos e até violentos de propagação da fé<sup>10</sup>. Entretanto, este olhar do núcleo dos temas enfocados sobre a Universal não captam a ambigüidade geralmente presente na sua abordagem: facilmente as reportagens sucumbem ao fascínio dos números – número de fiéis, número de templos, número de pastores, valores arrecadados, etc. – ao lado da crítica, geralmente o tema do artigo. Uma destas quantidades refere-se aquilo que não se consegue compreender diretamente: de onde vem esta capacidade de mobilização e disciplinamento de multidões por parte de uma única instituição religiosa?

Para um exame das características específicas das “reuniões” da Universal e deste misto de fascínio e desprezo que provoca em grande parte dos formado-

res de opinião, vamos reproduzir aqui um breve artigo de Fernando Gabeira, jornalista e fundador do Partido Verde no Brasil e atual deputado federal pelo mesmo partido. Trata-se de uma breve descrição dos cultos organizados pela Universal no dia 17 de abril de 1992 no Rio de Janeiro e São Paulo, um mês e meio antes da prisão de Edir Macedo.

*“Em duas cerimônias, uma no Maracanã, outra no Morumbi, a Igreja Universal do Reino de Deus reuniu cerca de 320 mil pessoas na Sexta-Feira Santa, marcando uma tendência de crescimento da seita, apesar dos processos criminais contra seu fundador, o bispo Edir Macedo.*

*As duas festas da Igreja Universal do Reino de Deus, que existe em 5 países, custaram Cr\$250 milhões e nelas foram distribuídas cerca de 300 mil rosas. No discurso do Morumbi, o bispo Edir Macedo prometeu, de forma irresponsável, a cura da Aids.*

*Macedo responde a inquérito que apura a procedência dos US\$45 milhões usados na compra da “Rede Record”. O bispo está proibido de sair do país até o fim do inquérito.*

*Cerca de 3 mil ônibus foram usados pelos fiéis e na saída do Maracanã uma mulher teve um braço amputado ao colocá-lo para fora de um deles.*

*Grupos com uniformes coloridos, cantos alegres ao som de palmas, camisetas com a inscrição “o sopro do Espírito Santo no seu coração” foram alguns aspectos das cerimônias que recolheram, discretamente, dinheiro da platéia. Se cada pessoa tiver doado Cr\$5 mil, a festa terá rendido Cr\$1,6 bi.*

*O bispo despejou vários sacos de cartas no chão, advertindo aos jornalistas para que não dissessem que aquilo era dinheiro. “Antes fosse, antes fosse”, concluiu sorrindo.” (Fernando Gabeira, Folha de São Paulo, 18.04.1992)*

A incógnita da capacidade de mobilização da Igreja Universal de uma multidão monumental de 320 mil, ainda que o seu líder seja considerado pela lei um suspeito de crime, está no núcleo do artigo. O autor parece sujeitar-se, ainda que a contragosto, diante da evidência do volume das duas mobilizações. As mobilizações indicam claramente que uma parcela da população simplesmente desconsidera as dúvidas de idoneidade ou as críticas expressas pela maioria dos formadores de opinião da grande imprensa. Mas assim como o autor aceita

o desprezo que a multidão demonstra pela opinião do segmento privilegiado do qual ele faz parte, o autor retribui a agressão na ponta do lápis: uma festa cujo custo não ultrapassaria Cr\$250 milhões, teria rendido Cr\$1,6 bilhões. Reitera assim a opinião vastamente compartilhada pelos seus pares que, ainda que a multidão não se dê conta, ela está sendo iludida através da “mercantilização da fé”.

O ponto cego do debate público onde este artigo se encaixa é a questão da *veracidade* do serviço oferecido: o que para uns é serviço religioso, para outros não é mais que mera enganação e charlatanismo. Gabeira presta atenção às práticas religiosas daquela multidão: a distribuição de rosas, os cantos alegres, os uniformes coloridos, as inscrições “o sopro do Espírito Santo no coração” nas camisetas, etc, mas estas práticas não entram em conexão com seu sentido de “religioso”, sendo reconhecidas apenas como meros adereços de uma intenção, no fundo, meramente charlatã. O líder Edir Macedo parece divertir-se com este ponto cego, a ponto de brincar com os jornalistas sobre o conteúdo dos sacos que abre no rito, entre cartas e dinheiro, insinuando assim o caráter ilimitado de sua ganância.

Entretanto, se estivermos atentos a uma dinâmica pentecostal de longo curso, este artigo de Gabeira, para além de toda aversão do seu olhar ao rito, nos apresenta elementos importantes para compreendermos que tipo de evolução ocorreu no meio pentecostal em termos dos “cuidados com as multidões”. Há uma seletividade e atenção etnográfica no artigo rancoroso de Gabeira, que dá elementos para uma caracterização mais próxima do fenômeno.

*Escolha contrastiva da data do rito.* Tradicionalmente, dada a força do catolicismo popular brasileiro, Sexta-Feira Santa é uma data especialmente celebrada: um dia antes, há o rito do “lava pés”, na Sexta, as igrejas católicas são fechadas, as famílias se reúnem em torno do prato de peixe, em várias cidades e comunidades, a *Via Crucis* é encenada por adultos e adolescentes. Aqueles de uma religiosidade mais mística e dramática, vivem suplícios similares ao de Cristo, em autoflagelações e até mesmo, sujeitando-se às crucificações. Em meio a este clima, duas concentrações de 320 mil pessoas em torno da Igreja Universal do Reino de Deus, uma no Maracanã, outra no Morumbi, chamam a atenção – pelo volume de gente reunida assim como pelo contraste na forma de celebrar a data. Ambos grupos são cristãos – católicos e evangélicos pentecostais – e portanto, para ambos a data é significativa, mas a forma do rito evangélico é novo, quebra com a tradição e associa, escancaradamente, religião e dinheiro – ferindo assim algumas das concepções mais arraigadas do modo de se lidar com a fé das pessoas. Comparando com os ritos pentecostais que analisamos anteriormente, os pentecostais da Universal são mais agressivos e ousados: não se atém à celebração de datas significativas apenas internamente ao grupo, mas selecionam datas que fazem sentido no calendário do outro grupo celebrando o rito a seu modo. O calendário serve então como campo de com-

paração comum, onde duas concepções religiosas diferentes se expressam em atos, possibilitando um contraste performático entre “nativos” dos dois lados. O contraste é *experimentado* pelas multidões. Além disso, neste caso específico, a celebração da Sexta-Feira Santa abre para uma outra metáfora evidente: um Cristo crucificado inaugurando nossa era equivale a um Edir Macedo perseguido na década de 90, religioso injustamente acusado por sua atuação como líder da última igreja do final dos tempos. Porém, esta segunda metáfora só é assimilável por quem experimenta uma certa simpatia pela causa de Macedo, por isto é de circulação mais restrita que a primeira metáfora, baseada no contraste.

*Escolha de locais de realização do rito que acolham multidões.* Nas duas maiores metrópoles brasileiras, os dois locais mais amplos para reunir suas multidões são os estádios de futebol: Morumbi, com capacidade de 140 mil e o Maracanã, de 170 mil. Justamente estes dois grandes estádios foram escolhidos para reunir as multidões iurdianas na Sexta-Feira Santa – chegando a sua lotação máxima. As lideranças evangélicas faziam assim uma aposta num evento onde a “base” evangélica tinha o seu compromisso: no comparecimento massivo fazendo uma festa cujo espetáculo era ela própria. E isto tem se repetido ao longo dos anos: os evangélicos têm ocupado sistematicamente grandes espaços no Rio de Janeiro, seja o Maracanã ou Maracanzinho, o Aterro do Flamengo ou o Riocentro. Inclusive a ligação entre Igreja Universal e as aglutinações é tão rotineira, que no dia 1º de Fevereiro de 1998 eles inauguraram em São Paulo um templo monumental, capaz de abrigar 15.000 pessoas. Isto não quer dizer que reuniões de menor porte, cruzando e interligando as periferias – como aquela que etnografamos anteriormente, não ocorram: ao contrário, há um esforço constante das lideranças de uma Igreja Universal por exemplo, em cruzar suas “comunidades”, mas sempre seguindo uma hierarquia estipulada territorialmente: assim o povo do Chapéu Mangueira participa dos cultos na Princesa Izabel, o povo do Dona Marta, participa preferencialmente da Iurd da São Clemente. Nas vigílias, nos encontros de jovens, e nas cruzadas evangelizadoras, organizadas quase mensalmente, todos são chamados para encontros cruzando populações de comunidades diversas, no caso, em geral, nos encontros na Iurd da São Clemente – a igreja mais espaçosa e mais luxuosa entre as duas.

*Justaposição do êxtase e maravilhamento pelo Espírito Santo com a efervescência na disputa contra os demônios:* Sexta-Feira da Paixão é também uma data significativa no contexto das religiões afro-brasileiras. No calendário do cristianismo popular, o demônio vence momentaneamente na crucificação de Cristo, na Sexta, para, no Domingo, sofrer sua derrota final com a ressurreição do Cristo glorificado. No sincretismo do catolicismo com as religiões afro, esta data ganhou força e sentido de lugar da inversão maior, portanto, tempo promissor para trabalhos de “magia negra” e das “causas perdidas”. Neste jogo de releituras, já

no repertório pentecostal, a data ganhou um novo significado: Sexta-Feira Santa é tanto o “dia da apoteose do Inimigo” como a data de confraternização dos seus adoradores, os freqüentadores dos cultos afro-brasileiros. Considerando que boa parte das 320 mil pessoas reunidas nos dois estádios no dia 17 de abril de 1992, estivessem conscientes desta nova leitura pentecostal, por entre a multidão deveria fluir uma enorme onda de ousadia e competição, já que participavam de mais um ato decisivo na luta do bem contra o mal. Mas o repórter Gabeira não nos dá muitas pistas, provavelmente sem perceber a novidade que poderia estar escondida num tema tão antigo quanto a humanidade – da luta do bem contra o mal. Ficamos assim apenas no terreno das hipóteses, sugerindo que ali também houve, como há rotineiramente nos encontros da Iurd, o rito do exorcismo assim como o de louvor e maravilhamento no Espírito Santo.

O que é importante salientar é que estes *novos pentecostais incluem o conflito, o antagonismo e a competitividade nos seus ritos, para além da reiteração do maravilhamento e êxtase no Espírito*. Isto mobiliza as multidões não apenas em função de um consenso – o louvor ao Espírito – mas pela instauração de uma dinâmica onde interlocutores reais são colocados em foco e chamados à cena para a luta – sejam estes interlocutores os afro-brasileiros, a Igreja Católica, os jornalistas, a grande imprensa, etc.

Neste jogo entre “recebimento do Espírito” e a “disputa com o demônio”, as ações da multidão, tão rotineiras como os testemunhos, as doações de alimentos, as doações para o crescimento da igreja em outros países, a sustentação do cotidiano da igreja com o dízimo, etc., ganham um novo significado e uma renovação pulsional pois convertem-se em *meios* de perpetuação de um combate legítimo entre o bem e o mal. A nível coletivo, este combate pode ser travado até a beira do limite da crueldade, mas não uma crueldade que se alegra com o sofrimento do outro, pelo contrário, uma crueldade criada na eliminação da atenção a todos aqueles fatores subjetivos que não desembocam na mesma convicção de fé.

Esta desatenção à subjetividade alheia não é, como pode parecer a primeira vista, um recurso estranho à nossa moral. Para Simmel (1968) toda relação competitiva carrega um misto de crueldade para com o outro e autoafirmação individual. Esta crueldade antagonista deve ser reconhecida, entretanto, na sua peculiaridade, já que *“a indiferença para o elemento subjetivo, característico da lógica, do direito e da economia monetária, faz com que as pessoas que não são cruéis na prática se mostrem implacáveis na competição – e com uma certa consciência de que não estão realizando nada de condenável. A submissão da personalidade ao procedimento objetivo garante o alívio da consciência moral.”* (idem:84.). De certa forma, as multidões pentecostais têm tudo para encontrar o alívio moral indicado por Simmel: elas disputam através de atos dentro do terreno legal e do pacto civil da liberdade religiosa (participando de concentra-

ções, de passeatas, dando dinheiro para a igreja, depositando o voto para candidatos da igreja ou indicados por ela<sup>11</sup>, etc) ainda que indiferentes ao sofrimento que provocam nos antagonistas de fé. Sua disciplina diante da objetividade da luta é, inclusive, espantosa.

*Objetividade e sistematicidade na organização do público:*

Gabeira informa que "cerca de 3.000 ônibus foram usados pelos fiéis na saída do Maracanã". Demonstra-se desta forma a capacidade organizativa da Iurd. De fato, para colocar em funcionamento os rituais e eventos de massa, a igreja conta com uma hierarquia com funções bem definidas. Entre os pastores – em geral dois ou três homens – em cada igreja e a massa de freqüentadores de fiéis, estão os obreiros – funcionários voluntários, evangelizadores e dizimistas sistemáticos. Os obreiros são cadastrados, assumem uma autoridade ritual vigiada e têm ao menos uma reunião semanal especial – nos domingos à noite. A contratação dos ônibus, a listagem dos interessados, a encomenda das camisetas, a compra das rosas, o controle do pagamento do ônibus, etc, todas estas pequenas atividades que vão compondo o grande evento pelas margens, ficam então, geralmente a cargo deste corpo de obreiros. Desta forma, observando-se de perto a grande multidão iurdiana, as identificações mais visíveis são as placas dos bairros ou o nome da cidade onde fica a Igreja, estampado na camiseta. Não se trata, portanto, daquela multidão que se comporta como "comunidade moral", identificada internamente pelo compartilhamento de dogmas e estilos visuais, como encontramos no público da Assembléia de Deus. A uniformização é massiva: visível e momentânea – enquanto se veste o uniforme.

Para Gabeira, como para dois outros repórteres que assistiram os eventos no dia 17 de abril, os cuidados da máquina institucional da Iurd para com a multidão ainda eram insuficientes: daí que uma mulher teve seu braço amputado ao colocá-lo para fora do ônibus, quando saía do Maracanã, ou ainda, como contam os repórteres Carlos Eduardo Alves e Elvira Lobato, a unidade de socorro da prefeitura teve que atender cerca de 300 pessoas, muitas com caso de hipertensão e histeria (FSP, 18/04/92). Mas estas críticas soam falso diante das possibilidades de risco que inevitavelmente rondam qualquer movimentação de 170 ou 140 mil pessoas no seio das duas metrópoles. Vale notar inclusive o aspecto contrário, que a agressividade do culto não exploda em conflitos pontuais ao longo da cidade, mas desemboque ordeira e disciplinadamente no retorno à casa.

*Capacidade de aglutinação institucional de uma multidão com poucos vínculos agregadores morais:*

No início da análise do artigo de Fernando Gabeira, salientamos que a relação da Igreja Universal com o dinheiro cria o ponto cego das relação entre

a multidão e os formadores de opinião: para os últimos, ela sintetiza o objetivo primeiro e último dos líderes da Igreja, em oposição a interpretação da multidão, que tende a assumir posturas mais tolerantes com relação a questão. Esta estreita relação foi inclusive uma das novidades que a Igreja Universal trouxe ao campo religioso brasileiro ainda na década de 80, provocando uma onda de desaprovação que se espalhou pela grande maioria dos pares religiosos, entre líderes católicos, espíritas kardecistas e lideranças evangélicas menos afeitas às correntes da "Teologia da Prosperidade" (Oro, 1992; Mariano, 1995). O olhar de desaprovação nega entretanto o caráter instrumental do dinheiro nas questões religiosas, aspecto mais que insistentemente repassado nas prédicas pedagogicamente desenvolvidas nos cultos da Universal. Há alguns aspectos na composição institucional da igreja que, por outro lado, preparam preliminarmente a valorização desta instrumentalidade monetária. Para isto rememoro novamente alguns contrastes entre assembleianos e iurdianos.

Já indicamos como entre assembleianos a hierarquia parece se submeter a uma certa organicidade interna ao grupo, em uma divisão de tarefas segundo os talentos reconhecidos de cada um. A divisão social do trabalho é feita segundo uma tensão entre demandas e perspectivas do grupo e a interioridade do sujeito – seus talentos são considerados. Na Universal a divisão do trabalho segue uma razão mais instrumental: os obreiros da igreja "devem servir"<sup>12</sup> aos pastores e à multidão, cuidando daquela multidão indiferenciada em muitos aspectos, mas ordenada segundo grandes conjuntos – ora por critérios espaciais – São Gonçalo, Realengo, Brás, Santo André, Ribeirão Preto, etc – mas também mais recentemente, na década de 90, por grupos de idade, principalmente grupos de jovens (Campá, 1996). Portanto, no contraste entre as duas igrejas, a Universal tende a ignorar os traços diferenciadores da multidão que não venham a referendar critérios já estabelecidos pelo universo secular – a divisão político administrativa como bairros, municípios, estados ou países, ou a divisão por clientelas, como de grupos etários, crianças, jovens, terceira idade ou gênero.

Isto significa que as soluções e as alternativas "eclesiais" encontradas por cada denominação, ainda que ambas assumam modelos hierárquicos, seguem rumos diferentes: a hierarquia assembleiana guarda uma proximidade maior com suas "comunidades" assumindo – ainda que não com mecanismos diretos de representatividade – um certo ponto de partida de que a legitimidade da liderança decorre de sua representatividade diante das expectativas e anseios do coletivo local. Na Universal, o compromisso da liderança desatrela-se do local, ainda que referido à ele. Ou melhor dito, o local representado pela liderança iurdiana é o que já vem permeado pelo transversal: uma das suas mais importantes e constantes atuações refere-se a produção de eventos propiciando o encontro de pessoas de diferentes bairros, cidades, estados e países. O hábito de

“estar junto em multidão” é tão rotineiro entre os membros da Universal, que já faz parte do seu estilo eclesial particular.

Se as lideranças da Universal cumprem esta função de mediadores entre o local e o “global” frente às multidões, eles podem assumir, com legitimidade, os instrumentos que maximizam as possibilidades de sua posição. Ora, o dinheiro é por excelência o “mediador abstrato”, a referência que garante, por sua falta de referência substantiva, a maior liberdade e a instrumentalidade nas relações de troca. Dado que a Iurd foi se constituindo ao longo dos seus 21 anos de existência enquanto instituição que serve à multidão a partir de uma solução organizacional altamente hierárquica, a transferência dos recursos financeiros da multidão para um líder e seus 22 bispos, que compõem o Conselho Episcopal Mundial, não encontra obstáculos. Ao contrário, uma fórmula encontrada por J.Cabral – um dos teólogos da igreja – que afirma que “o dinheiro é para a igreja o que o sangue de Jesus Cristo é para vocês, dá vida a todos” tende a encontrar ampla aceitação soando como verdade.

Haveria algum ruído na recepção deste tipo de afirmação se esta multidão se sentisse “responsável” pelo gerenciamento da “máquina institucional”<sup>13</sup>, ou como um certo *parte pri* incluso no olhar de Gabeira, se ela realizasse alguma aproximação entre participação e democracia decisória. Segundo os indícios que temos colhido, a participação desta multidão não é nem do tipo democrático, incluindo uma certa relação de direitos e deveres, mas também não guarda uma atitude no outro extremo, absolutamente passiva, como “consumidor religioso” no sentido forte, por exemplo.

Assim como poderíamos reconhecer uma relativa passividade individual nesta entrega aos fluxos da multidão que estamos descrevendo, há todo um outro conjunto de eventos habituais na igreja que exigem a atitude explicitamente ativa por parte do indivíduo – vide os testemunhos de conversão por exemplo. Mesmo assim, na nossa leitura, reiteramos a demanda da participação ativa do indivíduo em ambas as dinâmicas, pois elas incluem duas formas de imersão do sujeito nele mesmo produzindo respostas particularizadas. Sem esta resposta particularizada, a retradução da mensagem pentecostal dentro do corpo de intenções e desejos do indivíduo e da massa, esta religiosidade não teria outra base de apoio para se perpetuar.

Terminada esta leitura mais pormenorizada, vale a pena sistematizar alguns pontos mais gerais. Ambas as denominações, Assembléia e Universal, estão presentes na sociedade não apenas propalando uma mensagem religiosa fortuitamente, mas lançam raízes que contém seus limites e possibilidades específicas. As duas têm uma presença social na medida que organizam a vida coletiva de um conjunto considerável de fiéis (ou clientes) e, no reverso, sustentam-se na medida que respondem apropriadamente ao estilo que estimulam e promovem. Na Assembléia de Deus vimos como os processos

de formalização das relações sociais estão presentes, ainda que de forma tímida, nas franjas de um padrão fortemente vinculado aos laços afetivos e morais de uma ampla rede de “comunidades morais” que se multiplica pelo espaço social. A centralidade do maravilhamento e êxtase no Espírito Santo garante uma composição híbrida, onde uma determinada necessidade institucional de instrumentalização das relações é preservada sem no entanto ferir muito profundamente os vínculos primários, do tipo compadrio, parentesco e demais hierarquias tradicionais (cf. Novaes, 1985). Pode-se caracterizar o estilo da Assembléia pela promoção de diferentes ciclos de transformação em continuidade, ilustrado nesta sua capacidade institucional de compor uma rede social que se multiplica no seio da sociedade civil mobilizando a cada ponto uma comunidade moral com traços sociais específicos. O tema da perseguição não aparece explicitamente na elaboração de sua identidade, no entanto, a atenção e interesse das diferentes congregações em tecer fronteiras explícitas entre o “mundo” e os “escolhidos de Deus”, revela a existência de uma hostilidade surda mas contundente nas entrelinhas da relação.

A diferença com a Igreja Universal é flagrante. O contraste e o antagonismo com as outras instituições sociais está na base da marcação dos seus tempos fortes, da forma de penetração no espaço da cidade, e certamente, no núcleo da vida ritual. Trata-se de um estilo eclesial fortemente centralizado e sistematizado que, ao mesmo tempo que inclui o antagonismo em sua dinâmica, não se vincula a um ou outro grupo potencialmente situado. Garante assim a capacidade de se diferenciar internamente sem estar amarrada à busca de consensos morais ou políticos em meio à multidão que recebe em seus eventos, oferecendo no resguardo a esta falta de “constrangimentos” grupais, via teorias persecutórias, alguns pontos de conexão facilmente reconhecíveis pelo homem e mulher comuns em busca de alternativas sociais menos segmentadoras. Neste caso, as teorias persecutórias estão no núcleo da formulação de sentido da instituição, formando um conjunto que não se quer monolítico, e dando prosseguimento a uma dinâmica antagônica auto-reprodutora. Uma síntese do contraste que vimos articulando ao longo da análise pode ser visualizada no seguinte quadro:

### Teorias persecutórias como esquemas comunicacionais

Sabemos que está no núcleo da lógica persecutória uma abertura para a reposição de ambigüidades e a autoreprodução *ad nauseum*. Um conflito bem articulado tende a atrair a atenção, especialmente na indústria de massas, entre os consumidores, defensores e acusadores aliados. Mas até que ponto uma visibilidade ampliada, feita de denúncias e críticas explícitas, consegue provocar

o efeito contrário ao que pretende? Ou seja, há algum efeito direto de aglutinação ou afastamento de adeptos da igreja a partir das polêmicas em que se vê envolvida?

Uma das fontes que tínhamos para responder a esta questão era a pesquisa Novo Nascimento (Fernandes et alii, 1998). Nesta pesquisa, um grupo de 923 evangélicos residentes na região Metropolitana do Rio de Janeiro respondeu a uma questão sobre o tempo de sua conversão – através do qual poderíamos trabalhar algumas informações sobre a recepção ao longo do tempo da igreja. Entretanto, como a resposta à questão envolve um dado de memória, portanto é o contorno de uma “lembrança” colocada em evidência diante da questão, deve ser lida indicativamente e não explicativamente. No mínimo, teríamos que rodeá-la de outras questões conexas para saber como aquelas pessoas se relacionam com suas lembranças, fornecendo assim o pano de fundo para uma leitura menos impressionista do dado numérico. Ainda assim, com toda a fragilidade que o dado quantitativo envolve, ele é indicativo de uma certa tendência de comportamento da população.

Em 1994, quando a pesquisa foi realizada, a Universal representava 18% da população evangélica do Rio de Janeiro, ocupando a terceira posição em termos de números de membros no universo evangélico, vindo depois da Assembléia de Deus, com 31% e da Batista, com 19%. A maior parte dos membros da Igreja Universal tinham passado por um processo de conversão há menos de 10 anos, ao contrário das outras duas denominações citadas (idem, 1996). Isto colocava a Universal entre as igrejas com o público de conversão mais recente. Mas qual o fluxo deste crescimento? Se houvesse picos nesta dinâmica, poderíamos relacioná-los a um evento ou outro e ganhar assim alguma indicação para a nossa questão. Desagregando os dados do tempo de conversão, chegamos à um resultado interessante: enquanto a média geral de crescimento evangélico das diferentes denominações entre 1988 e 1994 é de 28.6% , o da Assembléia de Deus é de 34,2%, a *Igreja Universal apresenta um crescimento duas vezes superior à média geral, atingindo 61,7%*. Desagregando ainda mais os dados, observa-se que a Igreja Universal cresceu 1/3 (29%) entre 1988 e 1990, ou seja, ela cresceu em dois anos aquilo que as demais igrejas evangélicas levaram ao menos seis anos para alcançar.

Não podemos creditar este crescimento unicamente a alguma dinâmica invertida da lógica persecutória, mas é bastante provável que a igreja tenha aparecido na mídia secular com maior recorrência nos anos em que ela foi protagonista dos “casos” – como no caso da compra da Record em 1989, da prisão de Macedo em 1992, do chute na Santa em novembro de 1995 ou ainda no caso da exibição do vídeo de Carlos Magno em dezembro de 1995. Sabemos por outro lado que o resultado das campanhas da mídia secular sobre a Iurd nem sempre foi o mesmo, em termos de aglutinação ou de rejeição.

Devemos considerar além disso, especificamente no período que os dados indicam maior crescimento, entre 1988 e 1990, a possibilidade da mudança de fatores internos à denominação. Meus entrevistados por exemplo, gostaram de rememorar que no período próximo à compra da TV Record eles se envolveram nos mais ousados esforços, tanto de proselitismo – num bombardeamento constante na periferia de campanhas evangélicas – como na venda de objetos pessoais como guarda roupas, aparelhos eletrodomésticos usados, etc, num esforço concentrado de arrecadação. Sem estas campanhas, contam eles, perderiam a chance “de se tornarem proprietários de uma rede de televisão”.

Ao que tudo indica, e referendando nossa hipótese introdutória, há uma enorme continuidade entre a dinâmica contrastiva da igreja, as teorias conspiratórias e a mídia<sup>14</sup>. O grande ganho da teoria persecutória – presente na Igreja Universal enquanto eixo estruturador mas também parcialmente presente na mídia, explicitamente na cobertura dos “fatos” envolvendo a Igreja Universal – é que há um certo reencantamento do mundo, pois os eventos aparecem como o resultado de uma Vontade, uma força ou uma intenção. O acaso e a indeterminação são abolidos em função da sobredeterminação do desejo do Inimigo. Cada evento aparece como a resposta a propósitos determinados.

Outra característica própria da teoria conspiratória é que ela conta com a possibilidade da intervenção a fim de sanar os males. Entre os Azande por exemplo, no clássico estudo de Evans-Pritchard (1975), diante dos infortúnios, os bruxos são acusados e encaminhados em processos punitórios. Desta forma, destrói-se o agente e salva-se o sistema. Ao contrário de uma teoria sistêmica, onde o culpado não está em lugar nenhum, e os males distribuem-se por todos os lados e direções. Sem culpado pontual, nestas últimas teorias, condena-se o sistema e salva-se os agentes<sup>15</sup>.

Com isto temos novos elementos para enfocar o problema específico da Universal. Desde 1989, onze anos após sua fundação, a imprensa passou a informar mais sistematicamente sobre a igreja, constantemente por sua faceta negativa. Muitas das vezes, as reportagens apoiaram-se em processos abertos contra a instituição por ex-membros ou ex-colaboradores que se sentiam enganados, por membros de outras religiões que se sentiam ameaçados, por denúncias de escândalos envolvendo sexo e drogas, etc. Os processos, entretanto, tendem a se arrastar na justiça, alguns são suspensos por insuficiência de provas. O campo em que estes processos se encontram é efetivamente muito delicado: se os instrumentos jurídicos para confirmar acusações de atos de corrupção cometidos por homens públicos são extremamente frágeis e tênues – de modo geral (Bezerra, 1995) – como atingir este mesmo resultado em processos que envolvem instituições que não são nem públicas nem privadas, como uma igreja?

A não resolução dos casos e a não intervenção corretiva no processo acaba levando a água do moinho aos adeptos das teorias conspiratórias – sejam

eles público da grande imprensa ou da mídia evangélica. Em especial, o público da mídia da Universal, – dado que não houve evidências da culpa do líder (ou dos líderes), e a perseguição é constantemente reafirmada pelas lideranças<sup>16</sup> –, tende a acirrar o ceticismo que provavelmente já nutria pelos canais institucionais públicos ou privados “de fora”. Separa-se assim ainda mais do público externo, pois percebe performaticamente a diferença de “densidade” com relação àqueles Outros. Duas multidões, duas teorias conspiratórias e temos aí todos os elementos para que um conflito se desenvolva interminavelmente em busca de um culpado. Salve-se o(s) sistema(s)!

Para finalizar, vale retornar ao caso que iniciou nossas indagações, sistematizando através dele os últimos comentários da nossa interpretação: porque os evangélicos pentecostais não encaminharam a questão da poluição sonora para o campo da discussão dos direitos das minorias, abrindo assim a porta para uma política de alianças com os outros atores afetados pela nova legislação? A adesão às teorias conspiratórias inibe as respostas aglutinadoras mais amplas: naquele contexto da discussão do projeto de lei enviado à Câmara Federal em julho de 1997 sobre o meio ambiente a questão direta – da regulação da poluição sonora nas cidades – envolveria, teoricamente, um conjunto amplo de profissionais e empresários interessados no tema pelos seus efeitos no seu trabalho, como donos de casas de ginástica, proprietários de bares e boates, etc. Mas a Igreja Universal não parece ter ido procurá-los para compor uma aliança. O problema não seria tanto, a nosso ver, de alguma intolerância dos líderes evangélicos para com estes segmentos sociais – provavelmente muitos dos membros das igrejas neo-pentecostais são pequenos comerciantes – mas porque a aliança viria como um obstáculo à teoria da conspiração. Para dar continuidade à esta teoria era necessário que se supusesse que a legislação foi criada com o único propósito de afetá-los. Além do mais, ainda que possível uma vez ou outra, perder a oportunidade da auto-identificação como “perseguidos” criaria um impasse em uma dinâmica que já ganhou livre curso e motor próprio.

As teorias conspiratórias oferecem respostas imediatas às massas diante do “incômodo” da complexidade que se acelera na sociedade. Elas permitem que o grosso de informações que recebemos cotidianamente seja filtrado e selecionado segundo alguns poucos critérios – o que facilita a produção de respostas ainda que multiplicando um certo “espírito geral” grotesco. E de modo grotesco ou não, é certo que as multidões que aderem às teorias conspiratórias iurdianas conseguem usufruir novas práticas participativas e performativas inexistentes em outros contextos sociais. Na falta de alternativas novas e menos desacreditadas, a Igreja Universal tem criado uma intimidade e dinâmica inusitadas com a multidão que lhe acompanha. O que não significa que todo e qualquer “cuidado com as multidões” tenha que se dirimir em controvérsias.

## Bibliografia

- BENJAMIN, Walter. (1985) "Sobre alguns temas em Baudelaire". In *Pensadores*. Editora Abril: Rio de Janeiro.
- BEZERRA, Marcos Otávio. (1995) *Corrupção – um estudo sobre poder público e relações pessoais no Brasil*. Rio de Janeiro. Relume-Dumará.
- CANETTI, Elias. (1988) *Massa e Poder*. Brasília: Universidade de Brasília/Melhoramentos.
- CAMPÁ, Wânia. (1996) "Participação dos Jovens nas Igrejas Pentecostais". Monografia apresentada no curso de Ciências Sociais, UFF. Mimeo.
- CESAR, Waldo. (1973) *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes.
- DA MATTA, Roberto. (1985) *Carnavais, Malandros e Heróis*. Petrópolis: Zahar.
- FERNANDES, R. (1977) "O debate entre sociólogos e propósitos dos pentecostais". In *Cadernos do Iser*, 6.
- FERNANDES et alii. (1998) *Novo Nascimento – os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Editora Mauad.
- GIDDENS, Anthony. (1994) "Living in a Post-Tradicional Society" In BECK, U., GIDDENS e LASH, Scott. *Reflexive Modernization*. California: Stanford University Press
- GIUMBELLI, Emerson. (1997) "Liberdade religiosa e regulação social da religião no Brasil". Projeto de pesquisa de doutorado - PPGAS/MN/UFRJ. (mimeo)
- LUHMANN, Niklas. (1995) *Social Systems*. Califórnia: Stanford University Press.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. (1998) "SOS Mulher" – a identidade feminina na mídia pentecostal". Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 22 a 25 de Setembro.
- MARIANO, Ricardo. (1995) "Os pentecostais estão mudando". Tese de mestrado, USP (mimeo)
- MARCUS, George (ed) (1997) *Paranoia within Reason – a casebook on conspiracy as explanation*. Chicago: University of Chicago Press.
- MARIZ, Cecília. (1995) "Perspectivas Sociológicas sobre o Pentecostalismo e o neopentecostalismo." In *Revista de Cultura Teológica* Ano III (13): 37-52.
- NOVAES, Regina Reyes. (1985) *Os Escolhidos de Deus – pentecostais, trabalhadores e cidadania*, ISER/Marco Zero.
- ORO, Ari Pedro. (1992) "Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro". *Cadernos de Antropologia*, 9. UFRGS.
- PIERUCCI, Antônio. (1996) "Liberdade de cultos na sociedade de serviço: em defesa do consumidor religioso". In *Novos Estudos Cebrap*, n 44.
- SANCHIS, Pierre. (1997) Pentecostalismo e cultura brasileira. In *Religião e Sociedade* vol 18, nº2.
- SIMMEL, George. (1968) *Conflict and the web of group-affiliations*. Free Press e Macmillian Company, New York - London.
- VELHO, Otávio. (1997) Globalização: Antropologia e Religião. In *Mana*, vol. 3, n.1. (1998) "O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais". Texto apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas, USP, 23 a 25 de Setembro.

## Notas

- <sup>1</sup> Uma versão modificada deste artigo foi apresentada na XXII Encontro Anual da Anpocs, no GT Religião e Sociedade, entre 27 e 31 de Outubro de 1998.
- <sup>2</sup> Recorri a diferentes fontes na elaboração deste trabalho: 1. Realizei, com o auxílio de José Augusto Soares, uma pesquisa sistemática sobre a *Folha Universal* entre 1992 e 1996; 2. Consultei os arquivos do Iser, de Waldo Cesar e Patrícia Guimarães (que doou seu arquivo) sobre o tema evangélicos/

- Igreja Universal do Reino de Deus nos principais jornais no eixo Rio/São Paulo ( JB, O Globo, FSP e Estado de SP) desde 1987 até o presente ano; 3. Realizei uma pesquisa no arquivo do JB sobre a legislação ambiental. A primeira pesquisa não se realizaria se não contasse com o apoio efetivo de Cecília Mariz e Regina Novaes. Henry Delacoste e Waldo Cesar, por outro lado, têm me ajudado permanentemente a completar as lacunas e falhas de informação. Agradeço a todos.
- <sup>3</sup> Segundo George Marcus, na sua introdução à coletânea *Paranoia within Reason* (1997), a proliferação das teorias persecutórias nos mais diferentes contextos sociais e culturais contemporâneos (meio empresarial, religioso, centros decisórios a nível governamental nacional e internacional, na ficção escrita ou midiática, etc) relaciona-se muito de perto com um estilo de fazer política americano, herdado da Guerra Fria, assim como de uma busca de racionalidade a partir da crise das representações e da emergência do que Ulrich Beck tem denominado “sociedade de risco”.
- <sup>4</sup> Como Maria das Dores Campos Machado (1998) tem analisado a partir de suas pesquisas sobre a condição feminina no meio evangélico, os neo-pentecostais têm trazido para o debate público, em função da lógica de competição interna ao campo religioso, atores que usualmente estariam fora do espaço midiático: as feministas por exemplo, foram convidadas a discutir na 25ª Hora, um programa da Rede Record, a questão do aborto. Oportunamente, este debate se deu justamente no período da visita do Papa João Paulo VI ao Brasil. Teríamos que distinguir, neste caso como em outros, até que ponto aberturas midiáticas como esta dizem respeito a uma atuação em aliança com determinado “parceiro” ou reflete uma aproximação virtual e volúvel com um “símbolo” público. Ainda que ambas estratégias envolvam “aberturas”, respondem a agendas de cooperação diferenciadas. Um acompanhamento sistemático que temos realizado nos jornais da Iurd no Brasil, *Folha Universal*, e em Portugal, *Tribuna Universal*, entre 1992 e 1996, nos conduz a segunda interpretação.
- <sup>5</sup> Estou tomando a discussão de Elias Canetti, *Massa e Poder*, e de Walter Benjamin, “Sobre alguns temas em Baudelaire”, como referências básicas na definição da multidão moderna.
- <sup>6</sup> As disputas quanto a nomeação da favela onde realizei pesquisa de campo, entre “Santa Marta” e “Dona Marta”, são um bom exemplo da transversalidade das questões religiosas nos contextos de pesquisa. Naquela comunidade existe uma disputa pública entre católicos e evangélicos, os primeiros preferindo a alcunha de Santa Marta os últimos de Dona Marta. Histórias diferentes são lembradas para legitimar cada versão: os católicos contam que o padre Velloso quis homenagear a santa ainda no início de seu trabalho social na área, quando surgiram os primeiros barracos, nos anos 40. Para os evangélicos a favela foi levantada no terreno de uma senhora que, morando no exterior, teria generosamente cedido sua propriedade aos moradores. Daí a homenagem da comunidade dando ao lugar o nome da doadora: dona Marta. Podemos vislumbrar em cada versão configurações diferentes de valores e de visões de mundo relacionadas a tradições religiosas distintas. Porém, para facilitar a leitura, opto pela alcunha Santa Marta, já que ela parece ressoar mais facilmente no contexto público mais amplo.
- <sup>7</sup> Para uma discussão sobre a mudança de postura da platéia na sociedade moderna, ver Sennet, R., 1988.
- <sup>8</sup> Este termo foi cunhado por Paul Freston na sua análise do pentecostalismo no Brasil e tornou-se desde então um instrumento descritivo usual para os especialistas do tema (cf.1993).
- <sup>9</sup> Edir Macedo foi preso na tarde de 24 de maio de 1992, em São Paulo, após a realização de um culto. (JB, 25/05/1992, Estado de SP, 25/05/92, FSP, 25/05/92, Última Hora, 25/05/92). Emerson Giumbelli, está desenvolvendo sua tese de doutorado no PPGAS/MN/UFRJ tomando a questão das controvérsias religiosas como ilustrações especialmente reveladoras sobre a formação de concepções de liberdade religiosa e da regulação social da religião em configurações sociais nacionalmente informadas. Para tanto, o caso da Igreja Universal do Reino de Deus, especialmente a controvérsia da prisão do seu líder, Edir Macedo, em 1992, tem sido explorados como eventos bons para pensar a relação entre religião e estado no contexto do Brasil. Ao caso do Brasil, o pesquisador justapõe a controvérsia sobre “seitas” no contexto francês (mimeo, 1997).

- <sup>10</sup> Para um aprofundamento sobre esta sistematização ver Leonildo Silveira Campos, 1997: 184 e segs.
- <sup>11</sup> Ainda que seja uma prática conhecida, a do direcionamento dos votos dos fiéis das igreja pentecostais a candidatos escolhidos por sua liderança, a Igreja Universal tem tido no Brasil uma capacidade espantosa em direcionar os votos de seus membros. Leandro Piquet Carneiro, acompanhando o comportamento dos fiéis desta igreja nas eleições de 1994, chegou à conclusão de que 50% dos membros votaram nos candidatos indicados pela denominação. Em 1998 a opção da igreja foi oferecer os seus quadros mais caros como candidatos – o bispo Rodrigues no Rio de Janeiro, e o bispo Paulo em São Paulo, foram dois dos candidatos a deputado federal eleitos em 1998.
- <sup>12</sup> Há ao menos duas publicações de Macedo especialmente dirigidas para este público: *Um Homem de Deus e Uma Mulher de Deus*, Gráfica Universal, 1992.
- <sup>13</sup> Pesquisas como a de Fernandes et alii (1998: 52 e segs) corroboram esta percepção altamente hierarquizada dos fiéis da Universal sobre a organicidade de sua igreja.
- <sup>14</sup> É importante salientar que faz parte deste “ambiente” geral de teoria conspiratória – que envolve diretamente a Universal e a Mídia, mas também juristas, sociólogos, pais-de-santo, antropólogos, etc – a realização efetiva de “perseguições” e da busca de culpados. Como entre os Azande, as “bruxas” existem assim como o seu julgamento e condenação de algumas delas. O papel do pesquisador fica bastante delicado no estudo de movimentos sociais (especialmente religiosos) envolvidos em dinâmicas deste tipo, pois a menos que se desloque para uma posição exterior e razoavelmente distanciada da dinâmica já munido de um conhecimento íntimo do grupo em consideração (Velho, 1998), ele(ela) tenderá a reproduzir um ou outro viés da disputa. Autores como Fernandes, 1977; Freston, 1994 e Mariz, 1995 já vem chamando atenção para um certo viés preconceituoso na crítica que alguns estudos sócio-antropológicos lançam sobre os pentecostais (e neopentecostais) no Brasil. O paradoxal, e o nosso assunto neste *paper*, é o surgimento e afirmação de uma vertente do pentecostalismo referendada numa dinâmica como esta.
- <sup>15</sup> Os principais elementos para esta caracterização e contraposição entre teoria conspiratória e teoria do sistema foram citados pelos professores Luiz Eduardo Soares e Márcio Goldman na oportunidade da defesa de tese de Leila Amaral, *Camavais de Alma*, no dia 7 de agosto de 1998, no Museu Nacional.
- <sup>16</sup> Entre 1992 e 1996 a *Folha Universal* apresentou 15 “chamadas principais” sobre as perseguições sofridas pela Igreja ou pelo líder Edir Macedo. O estilo das manchetes alimenta o viés persecutório, claramente expresso nos seguintes chamadas: em 27/12/92 – *Afinal, fez-se justiça: bispo Macedo está livre dos processos absurdos*. Em 18/02/96 – *Fez-se justiça!*. Em 07/04/96 – *Bispo Macedo: “Dou graças à Deus pelas perseguições”*. Em 19/05/96 – *IURD conquista mais uma vitória na Justiça*. Em 8/12/96 – *Justiça Federal determina fim da inquisição contra a IURD*.

### **Clara Cristina Jost Mafra**

Doutoranda em antropologia social (PPGAS/MN/UFRJ) e pesquisadora do ISER. Publicou recentemente “Gênero e estilo eclesial entre os evangélicos” (*Novo Nascimento, os evangélicos em casa, na igreja e na política*, Mauad) e “Drogas e Símbolos: redes de solidariedade em contextos de violência (*Um século de favela*, FGV) entre outros trabalhos.

---

# LIDERANÇAS EVANGÉLICAS NA MÍDIA: TRAJETÓRIAS NA POLÍTICA E NA SOCIEDADE CIVIL

Alexandre Brasil Fonseca

Vários trabalhos apontam a mídia como um dos principais meios empregados para a fabricação e sustentação da liderança carismática no Brasil (Freston, 1993, e Campos, 1996, por exemplo). Neste artigo nos propomos a refletir sobre a trajetória e as experiências de dois líderes midiáticos que se destacaram na política eleitoral e na ação na sociedade civil organizada: Francisco Silva e Caio Fábio D'Araújo Filho.

A escolha não repousa em antagonismos entre os dois personagens, mas sim na busca de salientar características presentes em ambos: ao mesmo tempo que alcançaram êxito em suas áreas de atuação, também possuem vidas marcadas por conflitos e disputas internas a um certo campo religioso. Entre o *não-evangélico* Silva – assim definido por alguns de seus pares – e o *progressista* Fábio – assim definido pela mídia –, há uma série de outros líderes e matizes que compõem a comunidade evangélica. O que queremos é analisar de que forma esses dois atores construíram seu lugar nos meios de comunicação de massa, na política e na sociedade civil.

## Francisco Silva: Um Estranho no Ninho?

A dificuldade de acesso a informações marca a vida de Francisco Silva. Seu prestígio e carisma perante os evangélicos no Estado do Rio de Janeiro lhe

garantiram 210 mil votos nas eleições para deputado federal de 1994, sendo o mais votado. Apesar disso, Silva é visto de forma negativa por algumas das lideranças evangélicas que entrevistamos, sendo uma personalidade controversa. Eleito inicialmente em 1990 com 40 mil votos pelo extinto Partido Progressista (PP), Francisco Silva se reelegeu em 1994 como campeão de votos (no Partido Progressista Brasileiro – PPB) e nas eleições de 1998 foi o evangélico mais votado com 90 mil votos, ficando na décima quinta colocação.

Homem de rádio, desde a década de 1960 sua empresa Atalaia Jurubeba vendia fortificantes, sendo uma das grandes anunciantes da Rádio Tupi. Com o irmão Silva Júnior, começou sua carreira no rádio em São Paulo. No Rio de Janeiro, em meados da década de 1960, inicia o programa *Desperta Brasil*, feito para evangélicos, com o objetivo de vender discos e para que pregadores apresentassem suas mensagens evangelísticas. Também abre uma gravadora (Doce Harmonia) e uma loja de discos. A divulgação do trabalho de cantores evangélicos sempre esteve entre suas atividades econômicas. Inicialmente apresentava o programa em um horário alugado na Rádio Copacabana, a qual alguns anos depois seria sua propriedade e que venderia para a Igreja Universal do Reino de Deus em 1985.

Criado “no Evangelho”, sua mãe freqüentava a Congregação Cristã. Silva, hoje com 60 anos, teve uma difícil infância, vendia limões nas ruas e dormia nas calçadas da cidade. Típico exemplo de *self-made man*, tornou-se empresário de sucesso vendendo xaropes de sua famosa empresa. Quando questionado em vários momentos sobre sua filiação religiosa, quase sempre afirmou pertencer à Congregação Cristã, igreja que proíbe a seus afiliados participar na política. Como um deputado federal poderia ser membro da igreja?

Diante da dúvida entrevistei um dos anciãos do principal templo da Congregação Cristã do Rio de Janeiro. A resposta foi clara: “*Não conhecemos este homem. Tiramos a liberdade [isto é, os privilégios de membro pleno] daqueles que se envolvem em política. Reconhecemos que saiu no jornal [que Silva pertence à Congregação Cristã], mas não o conhecemos*”. Ao entrevistar sua principal assessora parlamentar no Rio de Janeiro e um pastor que há trinta anos trabalha com Silva, ambos reafirmaram ser ele membro da Congregação Cristã. Quando comentei essa afirmação do líder da denominação a assessora disse não saber muitos detalhes e nem em que comunidade local Silva participava. Já o pastor reafirmou a filiação e a “criação no Evangelho” de Silva. O pastor Flávio Lima, que trabalhou com Silva por alguns anos, chegando a ser um dos principais locutores que “falava o que Francisco escrevia”, é categórico:

*Eu estive com ele, o ajudei várias vezes e fui enganado como muitos são... Ele não é membro de nenhuma igreja evangélica. É um homem que sempre esteve ligado ao meio evangélico e sempre ganhou dinheiro*

*entre evangélicos... Ele tem aproveitado a oportunidade dele... (Flávio Lima, 12/3/97).*

De fato, em nossas entrevistas, ao pedirmos comentários sobre Francisco Silva tínhamos uma longa pausa do entrevistado, do tipo “falo ou não falo”. Um chegou a pedir para que se desligasse o gravador, e outros, após a entrevista, retornaram ao assunto. Adjetivos nada elogiosos foram atribuídos a ele: salafário, impostor, pilantra, caçador de votos e ateu são alguns exemplos. Porém, noutro aspecto há unanimidade: Silva é uma “águia, uma pessoa muito inteligente”. Em 1986 Francisco Silva colocou em prática sua inteligência e comprou em Petrópolis uma pequena emissora de Rádio FM. Assim, nascia a Rádio Melodia que após investimentos e adaptações oscila entre a segunda e terceira colocação na audiência das FMs na Região Metropolitana do Rio de Janeiro.

A segunda grande demonstração de inteligência foi o arrendamento da Rádio JB AM, emissora de grande alcance, com sinal de qualidade no Rio de Janeiro. Dessa forma ele aumentou ainda mais sua audiência e abrangência. Contudo, a verdadeira jogada de mestre foi o programa *Projeto Cristo em Casa*, apresentado entre 1993 e 1995 simultaneamente nas duas rádios, e a partir de 1995 – quando Silva perdeu o arrendamento da JB AM – somente na Melodia. O programa, certamente, foi um dos grandes responsáveis pela inflação de votos que Silva obteve em 1994. Por meio dele conseguiu estabelecer uma concreta ponte entre suas rádios e as comunidades evangélicas, criando uma relação além das ondas hertzianas. A equipe do *Projeto Cristo em Casa* começou a ser convidada para pregações em igrejas e passou a promover grandes eventos e shows, com presença garantida das principais estrelas da música evangélica. Não uma música *gospel* circunscrita ao *rock* ou *pop*, mas sim tradicionais solistas com forte aceitação entre pessoas de menor poder aquisitivo e, geralmente, membros de igrejas como a Assembléia de Deus, Batista e outras pentecostais.

Empresário bem-sucedido, Silva foi o primeiro a investir pesado no mercado evangélico de música ao lançar a Melodia, primeira rádio FM no Rio de Janeiro (e provavelmente no Brasil) com veiculação somente de música evangélica. Na rádio são anunciadas gratuitamente as atividades das igrejas (“o que vai pelas igrejas”), além de Silva cumprimentar uma série de líderes e pastores nos aniversários, com frases do gênero: “Hoje é aniversário do Pastor Fulano, de tal igreja a quem muito consideramos”. Com a simpatia de vários líderes religiosos, principalmente os da Assembléia de Deus, Silva angariou importante apoio para sua candidatura, chegando a declarar para um jornalista que “é evangélico de todas as igrejas” (Jornal do Brasil, 7/12/94) como filiação eclesialística.

Segundo pesquisa realizada por ocasião do trabalho de campo para dissertação de mestrado em 1996, a audiência do programa de Silva concentra-se

entre os membros da Assembléia (64%) e da Batista (21%) (Fonseca, 1997:88). Não houve renovados ou membros da Igreja Universal que afirmassem assistir ao programa *Cristo em Casa*. Históricos e pentecostais dão pouco prestígio – 4% e 2% dos membros, respectivamente. Assim, 11% do total dos fiéis da Assembléia de Deus e 6% da Batista possuem o hábito de assistir o programa, que atinge – segundo o IBOPE – o público das classes mais baixas (baixa escolaridade, baixa renda e não-brancas).

Poderíamos pensar que a audiência de Silva – por ser um *culto em casa* – fosse se caracterizar por uma menor frequência à igreja, o que não se confirmou. Porém, entre os ouvintes do programa aparece o maior índice de pessoas que não possuem cargos/funções na igreja (63% em relação a 48% da média geral). O fato do nosso questionário ter sido aplicado nas igrejas não nos permite avaliar até que ponto o programa *Cristo em Casa* tem contribuído para diminuir a frequência dos fiéis às suas igrejas.

### Culto Virtual e em Casa

“Projeto Cristo em Casa: momentos de louvor, adoração, testemunhos e mensagens do poder de Deus. Direção e apresentação Francisco Silva”. Com a música do filme “E o Vento Levou...” de fundo, um locutor, diariamente às 21:30h, anuncia com esse prefixo o início do programa *Projeto Cristo em Casa*. Campeão de audiência no horário, é o único momento em que a primeira colocada absoluta da programação divide o primeiro lugar com a Melodia, ambas dividem equitativamente 80% da audiência do horário, segundo o IBOPE de agosto de 1996. A idéia inicial foi assim descrita por Ana Graice, assessora parlamentar de Silva e diretora do programa:

*Foi uma idéia do irmão Francisco Silva, minha e do pastor Sarmiento. A gente começou a conversar com essa visão... como a rede é FM ela tem que ter mais música, mas tinha a necessidade de ter palavra, pregação. Para comercializar durante o horário da rádio ficava difícil, então nós pensamos em termos um culto que fosse ao ar todos os dias, mas que esse programa fosse um culto realmente. Tivesse louvor, tivesse uma entrevista, tivesse a apresentação de um visitante quando chega, tivesse pregação e oração. Fomos amadurecendo e começamos a colocar no ar alguns pastores, tentamos colocar representantes de cada denominação e assim continuamos e o “Cristo em Casa” foi crescendo (Ana Graice, 2/4/97).*

O programa recebe cerca de cinqüenta cartas por dia, pessoas que pedem orações, contam seus testemunhos, “pessoas que estavam com as vidas arrasadas

e que Deus fez algo". Um das últimas novidades do programa é que em toda última sexta-feira de cada mês é realizada uma vigília, já que "durante a madrugada pode ser dado um pouco mais de liberdade em relação às características das FMs". Nas vigílias, realizadas ao vivo, há uma pequena platéia que acompanha por alto-falantes as "orações e louvores" na recepção da emissora, e alguns convidados que entram no estúdio para dar seus "testemunhos".

A equipe que apresenta o programa é composta por Francisco Silva, Anésio Sarmiento (pastor da Assembléia de Deus), Ana Graice (metodista), um apresentador que é membro da Assembléia de Deus e um operador "que não frequenta nenhuma igreja". Cada programa possui uma pregação, cujos responsáveis são os pastores: Carlos Simões (Metodista – domingo), Fausto Aguiar (Batista – segunda), Geziel Gomes (Assembléia – terça), Abner Ferreira (Assembléia – quarta), Paulo Lockmann (Metodista – quinta), Samuel Bezerra (Assembléia – sexta) e Ely Teodoro (Metodista – sábado).

Durante a entrevista, Ana Graice afirmou em vários momentos a preocupação de que o programa fosse de "todas as denominações", porém a divisão dos pregadores demonstra de forma clara uma preferência por pastores de prestígio da Assembléia de Deus. A presença de três metodistas acontece devido às ligações de Ana Graice (sua mãe é pastora da denominação e ela ocupou vários cargos de liderança na igreja, sendo atualmente professora de Sociologia – fez uma especialização na área – e de Teoria da Comunicação – é formada em jornalismo – na Faculdade Metodista Bennett, além de ter uma relação próxima com o bispo do Rio de Janeiro).

Também fazia parte do grupo de pregadores, no início do programa, o pastor Nilson Fanini, formando, talvez, um "time dos sonhos" de pregadores para os membros da Igreja Batista e da Assembléia de Deus. A distribuição desse grupo entre famosos pregadores de determinadas denominações é reflexo e favorece a consolidação da audiência, principalmente entre os batistas e assembleianos, como nossa pesquisa indicou.

*Esse cara [Francisco Silva] é uma pessoa que há trinta anos está no meio evangélico, é inteligentíssimo, carismático e faz uma coisa que os maquiavélicos sabem fazer. Se eu sou pilantra, a melhor coisa é eu estar do lado de pessoas honestas, porque assim eu deixo de ser pilantra. Afinal, quem está comigo? Nilson do Amaral Fanini, Elizeu Menezes, Geziel Gomes... pegou uma nata de homens que tinham credibilidade, cinco ou seis feras e deu horário para eles (Silas Malafaia, 12/4/97).*

A introdução de Silva no início dos programas não costuma diferir desta: "A paz do Senhor, amada irmã, a paz do Senhor, amado irmão. Vocês estão sendo convidados para participar de mais um poderoso culto de louvor a Deus na Igreja

*Cristo em Casa*". No início, falar em "Igreja Cristo em Casa" trouxe oposições ao programa. Lideranças da Assembléia e batistas se posicionaram contra a possibilidade de existência de uma "igreja virtual", caso que ficou mais grave quando foi instituído o "carnê de contribuição". Silva foi acusado de fazer uma igreja pelo rádio e de ainda pedir dízimo:

*Esse cara [Francisco Silva] é um safado, um sem-vergonha que de crente não tem nada. Que está usando um meio de comunicação, ludibriando a boa fé do povo e faz um programa que eu já dei tanta bombada que até já mudou de nome algumas vezes, começou Projeto Cristo em Casa. Quando ele viu que o negócio de igreja, dentro do conceito dele, é um negócio bom. Então, ele resolveu fazer Igreja Cristo em Casa, com cartão de membro e com carnê de contribuição... Começamos a bombardear, o Jornal Batista, eu, a igreja Assembléia de Deus... Esse negócio de Culto em Casa é um abuso, uma brincadeira (Silas Malafaia, 12/4/97).*

O carnê de contribuição foi lançado logo no início do programa com o argumento de que aquilo deveria ajudar a arrecadar dinheiro para que Silva pudesse consumir a compra da Rádio JB AM, o que não aconteceu; contudo, para muitos, o que ele pretendia era instituir o dízimo. Graice, em vários momentos da entrevista e de forma repetitiva, fez questão de frisar que não há intenção de "tirar pessoas da igreja e sim um complemento". Ana Graice atribuiu os conflitos com as denominações ao fato de que "sempre que começam coisas novas há rebuliço", salientando de forma enfática que "Cristo em Casa não é igreja! Cristo em Casa não é igreja, Cristo em Casa é um programa que se propõe a passar um culto, passar pregação, nunca ocupar o espaço da igreja, porque aí estaria indo contra a Palavra de Deus". Após a entrevista, vi, dentro do banheiro, um plástico com a seguinte inscrição e formato:

A virtualidade da *Igreja Cristo em Casa* reside menos no fato de seus cultos acontecerem somente pelo rádio e mais, principalmente, pelo modo como o programa é feito. Francisco Silva, como deputado federal, só permanece no Rio de Janeiro de sexta a segunda. Um dos pregadores é do interior de São Paulo e outro de Brasília, por isso obviamente seria inviável o programa ser transmitido ao vivo ou ser gravado de uma única vez, numa forma seqüencial.

Contudo, ao ouvir o programa tem-se a convicção de que está acontecendo naquele momento, sentimento semelhante que Mira (s/d:206) aponta para o programa do animador de auditório Silvio Santos: "Como conseguir a adesão do telespectador?... Para atrair a atenção do telespectador é fundamental criar certas ilusões. A principal delas é manter a idéia de uma realidade presente: embora os

*programas sejam gravados com dias ou semanas de antecedência, procuram sempre parecer uma emissão ao vivo... Não se pode participar de algo que já aconteceu”.*

Os meios de comunicação proporcionam, graças ao seu distanciamento espaço-temporal (Thompson, 1995:24), a possibilidade de se romperem as barreiras do tempo. Assim, o programa *Cristo em Casa* é todo pré-gravado: às sextas-feiras, Silva e Graice gravam os esqueletos; os pregadores gravam as mensagens do mês inteiro (ou mais) de uma só vez, as quais não ultrapassam dez minutos; Graice separa duas tardes, uma para gravar orações e outra para ler cartas com pedidos e testemunhos. O testemunho ou entrevista com um músico também é gravado em um só dia.

De posse desse material (pregações, orações e entrevistas), Silva e Graice gravam suas intervenções marcando as conexões. A participação de Silva no programa não passa de dez minutos, e provavelmente ele só grave essas partes sem precisar ouvir mais nada. Para formar o programa, são unidas as partes, *“quem é o mestre nisso tudo é o nosso operador, que pega isso tudo e faz o culto”* (Ana Graice, 2/4/97). De fato, o “culto é feito”, ele não acontece de forma real, são como que pedaços de um mosaico que diariamente são montados em uma mesa de edição. O mais impressionante ainda é ouvir as palavras de Silva: *“Sente-se aqui ao meu lado, irmão Eliel, e comece a entrevista”*; *“Pastor Geziel Gomes, mesmo vindo de longe [é pastor em Brasília e manda suas intervenções gravadas de lá para o Rio] o senhor sempre é pontual, sempre chega na hora certa para dar-nos a mensagem”*; *“Pastor Fausto, pode assumir aqui o seu lugar, é um prazer tê-lo conosco”*; *“Como é bom poder ver minha irmã Cassiane, Eliel, pastor Anésio Sarmiento, Ana Graice e toda a equipe de Cristo em Casa reunida”*.

Sobre o programa *Cristo em Casa*, o pastor Caio Fábio afirma: *“Francisco Silva faz um programa bem brega e popular, que dá aquela sensação de intimidade, de figuras que estão chegando nas casas das pessoas... Essa é uma forma que funcionou e que vai funcionar sempre”* (Caio Fábio, 10/4/97).

## O Poder Eleitoral da Mídia Evangélica

A relação entre o poder público e os meios de comunicação é notória. No Brasil, para se conseguir uma concessão de rádio ou TV sempre foi fundamental o trabalho político. Somente o governo libera esse uso, e caso não se tenha as relações certas o objetivo se torna impossível. O poder que representa um canal de televisão ou emissora de rádio, quando bem usado, é tremendo. A mídia já foi apontada como responsável pela eleição e deposição de presidentes na recente história brasileira. Conhecidos como o “quarto poder”, os meios de comunicação patrocinam a eleição de deputados – um em cada seis parlamentares da atual legislatura federal é dono de uma concessão de rádio ou TV. É o que poderíamos chamar de “coronelismo eletrônico”.

Nas eleições de 1994 para a Câmara Federal os candidatos mais votados no Rio de Janeiro e em São Paulo devem agradecer sua eleição à evidência que possuem na mídia: em São Paulo um novato (Celso Russomano) ganhou notoriedade graças a um programa jornalístico de TV no qual fazia reportagens sobre os direitos dos consumidores; e no Rio Francisco Silva, que na época era proprietário de duas rádios, uma FM e outra AM. Tanto a rádio como a TV representam um caminho curto percorrido por muitos candidatos. Assim, os meios de comunicação têm uma relação intrínseca e circular com o poder, “elegem” deputados e para consegui-los deve-se “ter” deputados.

Ausente da televisão, menina-dos-olhos de muitos, Francisco Silva construiu seu império de prestígio por intermédio de duas rádios. Primeiro a se estabelecer na FM, certamente não se arrependeu. A sua filiação denominacional é uma incógnita, e, como vimos, alguns chegam a apontar que não é evangélico. Como dono da segunda principal rádio FM do Rio e apresentador de um programa “campeão de audiência em seu horário”, Silva conseguiu expressiva votação em todo o estado do Rio de Janeiro.

Durante todo o ano, várias vezes por semana, a equipe do programa *Cristo em Casa* visita igrejas e participa em cultos. A emissora também possui um ônibus que de dois em dois dias promove eventos nos bairros, onde são coletados nomes e endereços de potenciais eleitores. Silva ainda promove eventos e shows musicais, em que ele é o apresentador. Durante as eleições participa de cultos em várias igrejas e é apresentado pelos pastores como candidato. Silva nunca prega, segundo Ana Greice ele não possui esse dom e tem consciência disso: “*No Corpo de Cristo todos temos que saber o nosso lugar*”.

Sobre o apoio das igrejas evangélicas, ele ganhou em 1994 importante ajuda do pastor Nilson Fanini e de seu assessor, o pastor Flávio Lima. Flávio argumentou que, depois de enganado, abandonou Silva porque “*ele não fazia nada pelos evangélicos*” e porque “*uma rádio é muito pouco*”. Flávio exerceu até março de 1997 – antes de se mudar para os Estados Unidos para assessorar Fanini que assumiu a presidência da Aliança Batista Mundial – o cargo de assessor parlamentar do deputado estadual Rubens Tavares. Essa assessoria levanta dúvidas do que exatamente esperava como ajuda de Francisco Silva, auxiliando na campanha. Tanto ele como Fanini talvez desejassem uma participação (e intervenção) mais direta em seu mandato, o que parece, não aconteceu. Flávio apontou que Silva não possuía, por exemplo, nenhuma obra social.

Para o pastor Anésio Sarmento, se um deputado ajudar os outros com dinheiro é corrupção, então Silva contribui com o que tem: a rádio. Anuncia gratuitamente “*o que vai pelas igrejas*”, colocando no ar pedidos de cunho assistencial (remédios, roupas, eletrodomésticos, cadeira de rodas, etc). O prédio da rádio acaba funcionando também como ponto de apoio e representação

do deputado, que em seus programas sempre manda um abraço e lê um versículo bíblico para um bairro específico da cidade ou cidade do Estado (por programa ele cita em momentos distintos cerca de seis localidades), transmitindo uma sensação de intimidade com o ouvinte.

Na Igreja Universal ocorre semelhante processo em relação aos candidatos oficiais indicados pela igreja (Fonseca, 1996). Tanto na televisão como no rádio e no jornal eles ocupam amplos espaços e são explicitamente apoiados por toda a liderança da igreja e responsáveis por uma “área de atuação”. Os candidatos são representantes oficiais da denominação, e em 1998 foram eleitos 41 deputados: 15 federais e 26 estaduais em 17 estados e no Distrito Federal. Para o pastor Silas Malafaia os evangélicos deveriam aprender com a liderança da Universal em relação à política, pois lá “ninguém mete a colher para conseguir os votos dos fiéis”, referindo-se a Francisco Silva, que possui seu maior “curral eleitoral” dentro da denominação de Silas, a Assembléia de Deus, como afirmou em seu programa:

*“Tem uns pilantras, malandros, que se intrometem no meio de nossa comunidade... levam o voto do nosso povo e depois não tem nenhum compromisso conosco e muito menos com a Palavra de Deus. E, lamentavelmente, para minha tristeza, onde eles deitam e rolam é na Assembléia de Deus... A gente devia seguir o bom exemplo da Igreja Universal, vai ver se alguém se intromete lá? Eles têm bem definidos os candidatos deles. Estão certos. Se outras denominações evangélicas imitassem eles, a gente evitava que uma dúzia de pilantras inescrupulosos tomassem conta do voto... Se o camarada for dono de rádio, tiver poder financeiro, aí é festa”. (Silas Malafaia, Programa Renascer, setembro de 1996).*

Arolde de Oliveira, também deputado e dono de rádio, é outro que usou seu prestígio político para ter uma emissora de televisão e que consegue mais prestígio político ainda graças à rádio e à emissora que ganhou. Arolde recebeu a concessão de um canal de televisão no interior do Rio de Janeiro, repetidora da Rede Globo, durante a Constituinte. Em meados desta década ele vendeu a emissora para comprar a rádio FM El Shaddai e montar um estúdio para sua gravadora MK Publicitá.

Arolde baseou sua carreira política nesses meios. Em sua emissora apresentava um programa de debates na hora do almoço, e na rádio possui um pequeno programa com várias inserções durante o dia: “O Cristão e a Política”. No programa comentava acontecimentos, prestava contas de seu mandato e tirava dúvidas acerca de preceitos bíblicos e de política; nas campanhas seu *jingle* “Unidos pelo Amor” é cantado pela filha, renomada cantora evangélica. Arolde explicita a importância que atribui à mídia ao afirmar a ação dos evan-

gêlicos na sociedade: “*Nós queremos liberdade para divulgar nossas idéias, para ir à praça pública, para ter rádio e televisão*”.

Reconhecendo que o motivo que o levou a comprar a rádio foi comercial, Arolde parece ter despertado mais efetivamente, após o estrondoso sucesso de Silva, sobre o potencial poder que possui nas mãos. Disposto a “correr atrás do prejuízo” ele estabeleceu uma reestruturação de sua rádio e a tornou mais popular; para isso contratou o recém convertido Alberto Brizola – famoso profissional e locutor de rádio AM – para dirigir sua rádio e que se elegeu deputado estadual em 98. Arolde passou a realizar o *Culto no Lar*, no qual um pregador de renome dirige estudos bíblicos à noite, numa alusão ao que os evangélicos chamam de culto doméstico, quando toda a família se reúne para junta ler a Bíblia e fazer orações. O programa é veiculado no mesmo horário do programa de Silva.

Essas alterações estabelecidas por Arolde fazem parte de seu projeto político. O deputado afirma que utilizou a rádio nas eleições de 94 “*muito sutilmente e muito fraquinho*”, já que “*não há diferença na Câmara entre ser eleito com 20 ou 200 mil votos, o que importa é o trabalho político que se vai desenvolver no Congresso. Não depende do número de votos, mas da liderança*”, numa alusão direta a Silva. Político de prestígio dentro de seu partido, o mesmo do prefeito da cidade (PFL), Arolde foi reeleito nas eleições de 1998 com mais de 73 mil votos (teve 50 mil em 1994) e pretende candidatar-se ao Senado em 2002, seu ideal em termos de projeto político. Parece que Arolde descobriu – depois de Francisco Silva – que o rádio, além de vender discos e espaços publicitários também dá votos, muitos votos.

### Caio Fábio: A Missão-Empresa em busca da selva perdida

Ouvir a história de vida de Caio Fábio é uma interessante experiência. Sua fala concatenada expressa seu carisma e inteligência, nela os fatos são encadeados de forma clara e lógica. Sua história de vida, como toda narrativa, é lida “pelos resultados” (Novaes, 1996). A partir do historiador E. P. Thompson, Novaes aponta que “*as narrativas sempre buscam dar lógica a posteriori a um conjunto de eventos que em seu acontecer social não contêm essa lógica em si, pois em cada momento desse acontecer está em jogo uma disputa de um conjunto de forças cujo resultado não está dado a priori*” (op. cit:194).

De que forma Caio Fábio se estabeleceu na mídia? Como foi o processo que levou uma pequena organização evangélica, uma missão sem fins lucrativos, nascida no final da década de 1970 na cidade de Manaus, a se desmembrar em uma série de empresas, estabelecendo metas comerciais para os grupos criados?

Caio Fábio D’Araújo Filho, 44 anos, pastor presbiteriano, preside as organizações que têm na missão Visão Nacional de Evangelização (Vinde) o centro,

a *holding* – como definiu em entrevista o próprio Caio Fábio – de outras sete organizações, algumas empresas e outras sem fins lucrativos. Nesse conglomerado, a Vinde emprega cerca de quatrocentas pessoas. Voltada prioritariamente para o ramo de comunicações, ela é mais um exemplo da tendência geral de concentração vertical na mídia, já que possui uma emissora de rádio, uma revista e uma TV a cabo, o que a leva a se consolidar como uma empresa na área de comunicações.

Esse movimento de missão para empresa foi marcado por uma série de elementos que permeiam a trajetória de Caio Fábio, seu fundador e presidente desde a fundação e, provavelmente, até sua morte. É possível identificar quatro momentos na vida de Caio: seu início em Manaus (1974-1980) e desenvolvimento pessoal na televisão e rádio; sua mudança para o Rio de Janeiro com a consolidação de sua liderança entre “evangélicos de esquerda” (1980-1987); sua aproximação com um público melhor situado economicamente (1988-1992), o que ocorre principalmente após o período que reside nos Estados Unidos; por fim, seu envolvimento em uma série de movimentos de cidadania, iniciando projetos sociais de vulto, tornando-se significativa figura da sociedade civil organizada (1993-1998). O ano de 1999 será um ano central na trajetória de Caio Fábio, pois demarca o início de uma nova etapa após seu envolvimento na divulgação do “Dossiê Cayman”.

O temperamento centralizador de Caio Fábio não pode ser desconsiderado nesse processo. Como ele mesmo afirma: *“não sou tirano, não sou despótico, dialogo, converso, mas quando eu me convenço de alguma coisa em alguma direção, eu não tenho nenhum problema de tomar a decisão, assumir a responsabilidade e arcar com as consequências”*. Assim, quando seguro de suas decisões, à equipe da Vinde só resta obedecer-lhe e segui-lo, pois, como afirma um ex-assessor direto, *“quando ele decide, está decidido”*. Característica apontada por Ariovaldo Ramos – líder evangélico que ocupou o cargo de “segundo homem” na Vinde – para sua saída: *“a coisa na Vinde é muito centralizada... os funcionários com postos de liderança não ficavam contentes de falar com uma outra pessoa senão o Caio... eu digo isso pode, isso não pode, isso dá e isso não dá. Corta aqui e tira lá e tal... Ai esses caras vão, conversam com o Caio, ele nega o que falei e libera o que eles querem... o único problema é que eu só descubro quando já está acontecendo... minha função fica basicamente esvaziada”* (Ariovaldo Ramos, 3/3/97).

Sua liderança na Associação Evangélica Brasileira (AEVB), que Caio presidiu de 1992 a 1997 (quando foi eleito presidente de honra) é outro exemplo. Os diretores executivos que passaram pela instituição não deixaram marcas visíveis, recaindo sempre sobre Caio Fábio as funções, além da presidência, de porta-voz e relações públicas. Um dos diretores executivos chegou a declarar “fidelidade canina” ao presidente. Além dessa postura, o carisma e inteligência de Fábio também acabam por eclipsar outras iniciativas.

Filho de um industrial e advogado de sucesso, sócio do senador Bernardo Cabral, e neto do governador do Estado do Amazonas na década de 40, Caio vem de uma família de boa situação financeira, genuína participante da "aristocracia da borracha" amazonense que com o golpe de 1964 "perdeu quase tudo". Com seu "pai agnóstico" e sua "mãe presbiteriana" mudou-se para o Rio de Janeiro (Isto É, 25/1/95), onde ainda na adolescência, com 13 anos, Caio se envolveu com drogas, álcool, brigas de rua e assumiu práticas promíscuas em sua vida cotidiana. Um "doidão de carteirinha" (Revista de Domingo, março de 1997). Segundo relata, sua conversão acontece aos 19 anos, após retorno da família para Manaus, no ano de 1973. Recém-convertido, Caio Fábio lembra que passa a pregar nas praças centrais de Manaus para os *hippies* que passavam na cidade em busca de alucinógenos da selva amazônica (Idem). Pregador talentoso, ele começa a realizar encontros (cruzadas) que chegam a reunir mil pessoas, como lembra Heraldo Rocha, um dos primeiros a trabalhar na Vinde e que se converte em um desses eventos.

Seu pai, que após conversão no Rio de Janeiro se torna pastor presbiteriano, havia sido dono de uma concessão de televisão, tomada pelo governo militar. "Caio pai" era amigo do dono da Rede Amazônica de Televisão, e foi várias vezes convidado por ele para apresentar um programa na emissora, pois "*achava sua conversão, no mínimo, interessante*" (Caio Fábio, 10/4/97). Em 1974 houve um novo convite, Caio perguntou ao pai se ele poderia apresentar o programa. Então, a partir de março de 1974, das 18h30 às 19h dos domingos passou a ser veiculado *Jesus, a Esperança das Gerações*. Gravado ao vivo, segundo Caio, o programa era um sucesso:

*O fato é que o programa pegou, a cidade começou a comentar por várias razões. Duas mais significativas. A primeira delas é que a maioria das pessoas das classes mais altas, aquela aristocracia da época da borracha, todas me conheciam como uma pessoa que tinha tido uma história muito maluca e agora estava falando de Cristo. Era uma coisa bem chocante. A segunda razão, era porque era um caminho novo, não existia no Amazonas nenhum programa evangélico de televisão.* (Caio Fábio, 10/4/97).

Além do programa as cruzadas vinham se intensificando e Caio reunia milhares de pessoas nos eventos que realizava na cidade. O apresentador do principal programa de rádio de Manaus foi um dos que se converteram por intermédio dessas pregações e, aproximando-se de Caio, o convida para participar diariamente no rádio como debatedor. O programa tratava diariamente sobre um tema, e por volta das 11 horas Caio participava dando sua opinião. Na época estava com 24 anos e havia três anos que tinha sido

ordenado pastor presbiteriano, mesmo sem ter cursado seminário.

Nesse contexto, em 1978 é fundada a Vinde. Caio aponta números impressionantes que acompanhavam esse processo, já que o motivo para fundar a missão era para dar resposta as cerca de trezentas cartas que recebia por semana e aos 1.500 telefonemas por dia. São contratados dois rapazes, “quase voluntários”, para ajudar na correspondência, nos telefonemas e na organização das cruzadas. A missão é formada sem vínculo denominacional para não “confinar aquilo tudo a apenas uma comunidade evangélica”.

Dentro da narrativa construída por Caio é salientado essa expressão e importância social estabelecida por ele na cidade de Manaus, na época com 700 mil habitantes. Chega a dizer que *“a cidade estava literalmente em nossas mãos do ponto de vista espiritual... Eu era uma pessoa extremamente conhecida na cidade, estava na TV, no rádio, a mídia secular nos cobria. Os nossos eventos [cruzadas de evangelização] só eram menores do que as decisões dos jogos de futebol”* (10/4/97).

Não tivemos como averiguar a amplitude deste prestígio do ponto de vista da população ou de outros líderes religiosos, mas sua origem social certamente contribuiu para que ele ocupasse lugar privilegiado em sua cidade natal. Em 1979 o programa muda de nome e passa a se chamar *Pare e Pense*, com o objetivo de mudar da situação anterior em que o nome era *“chocantemente tão confessional”*.

*Pare e Pense* passou a ser retransmitido em todo o Norte e em algumas outras cidades do País, atingindo dez estados (provavelmente a primeira emissão de televisão que saiu de Manaus e entrou em outros estados). Com essa expansão do programa, Caio Fábio passou a ser convidado para pregar por todo o Brasil. Com elevados custos de viagem e longos percursos a serem vencidos, juntamente com um convite para pastorear uma igreja presbiteriana em Niterói-RJ, Caio se muda com a família no início de 1981 para o Rio de Janeiro.

Hoje, mais de vinte anos depois, quando Caio Fábio conta sua história certamente ele o faz a “partir dos resultados”. Isto é, a partir da posição de destaque que hoje ele tem no campo evangélico. Sobre o início em Manaus e depois no Rio de Janeiro, Heraldo Rocha, segundo funcionário a ser contratado pela Vinde, lembra das dificuldades e limitações técnicas que experimentaram:

*Quando começou o programa eu fazia um trabalho de produção, só que uma produção bem tupiniquim. Eu ia com um carrinho de mão, descia 700 metros da emissora e pegava vasos de plantas para o cenário e fazia isso umas 10 vezes. Até quando tudo se aprontava já era meia-noite e aí a gente ficava gravando até duas ou três da madrugada... cidade do interior, pequena, sempre faltava alguém na hora de gravar. Primeiro olhei, olhei e acabei que meti a mão na primeira câmera, faltava operador de cima, então eu corria para lá e ficava no lugar do cara. Faltava um editor, e assim foi sucessivamente... o pastor Caio tinha conseguido*

*comprar uma câmera e um VT, de uma agência de São Paulo, mas eu acho que o cara da agência pegou aquele refugio, o que não presta mais nem para a manutenção, dizendo que era a última geração. E ele, com pouco entendimento técnico comprou. Para você ter uma idéia, era uma câmera de estúdio cara, um VT de mesa gigante, um tripeção e a gente fazia trabalho de externa... uma coisa inconcebível, a gente fazia as coisas mais loucas do mundo... era uma loucura (Heraldo Rocha, 16/3/97).*

É interessante notar que as limitações e dificuldades financeiras em nenhum momento aparecem na história contada por Caio Fábio. Porém, tanto Ariovaldo e Heraldo, ex-funcionários da Vinde, afirmaram terem tido problemas com atraso de salários na missão. Assim como, há outros indícios de constantes atrasos no pagamento de contas e dívidas. Por exemplo, em 1995, quando Fábio polarizou com a Igreja Universal, o jornal da igreja publicou matéria em que apontava situação deficitária da livraria da Vinde de Belo Horizonte, com uma série de dívidas.

A permanência de Caio no Rio de Janeiro marca o início de um processo em que ele passa a representar uma das principais lideranças evangélicas do Brasil. Deixando de ser a "figura pública" de Manaus, passa a investir em relacionamentos internos à igreja evangélica. Na visão dele, isso se tornou um "alçapão, uma arapuca", pois "muito lentamente acabei sendo domesticado pela igreja evangélica". Essa domesticação é interpretada por Caio como uma oposição ao seu período de "vivência na selva", na Amazônia.

Entre 1982 e 1987, Caio recebia em média dois mil e quinhentos convites de igrejas e instituições por ano para pregar em eventos e cruzadas. Por meio da rede de amizades estabelecida por sua ativa ação, lhe foi possível construir um significativo capital simbólico, que em outras oportunidades lhe foi muito útil. As pregações de Caio Fábio se distinguiam pela novidade: seu conteúdo tratava da realidade e dos problemas da igreja, de forma direta e clara, atraindo a atenção de muitos, principalmente entre jovens seminaristas que se formavam consumindo suas mensagens. Para Ariovaldo a mensagem de Caio era "assumidamente de esquerda, de cunho social" (Ariovaldo Ramos, 3/3/97).

Tido como principal porta-voz dos evangélicos progressistas, Caio opta em 1987 por se mudar para os Estados Unidos, a fim de "poder falar e pregar em inglês com fluência", larga o pastorado (para o qual nunca retorna, da mesma forma sistemática, como pastor de uma comunidade local) e passa de meados de 1988 até início de 1990 morando lá, onde estudou inglês durante cinco meses, fez um "mestrado pessoal em Jacques Ellul" (leu e estudou 25 livros desse teólogo). Depois se matriculou no mestrado do *Fuller Theological Seminary*, na área de ciência humanas e teologia, mas o abandona porque considerou o curso

muito tedioso: “*Não agüentei o tédio, o negócio era muito, muito lento, muito demorado. Sessões de obviedades muito cansativas*”.

Sua ida para os Estados Unidos é vista com reservas por setores mais progressistas da igreja evangélica. Ariovaldo Ramos afirmou que a ida de Caio foi graças a uma bolsa dada pela fundação presidida pelo pregador americano Leighton Ford, que “descobre o Caio”. Caio Fábio oferece outra versão e diz que quando já estava nos EUA teve um encontro com Leighton Ford, o qual perguntou sobre suas condições financeiras. Com dinheiro garantido para apenas mais alguns meses, a Fundação Sandy Ford, nome do filho de Leighton Ford, resolveu patrocinar as despesas de Caio durante 12 dos 18 meses que passou lá.

A volta dos Estados Unidos, além de recursos financeiros para a Vinde - por meio de ligações com Leighton Ford e com o televangelista Pat Robertson - suscita também desconfianças de grupos evangélicos de esquerda (Freston, 1996:11). Ariovaldo Ramos indica essa característica ao apontar mudanças na ênfase do discurso de Caio antes e depois dos Estados Unidos. Segundo Ariovaldo ele ganha a “filosofia empresarial por meio da convivência com Leighton Ford, Billy Graham Ministries e outros ministérios americanos personalistas”. O apoio recebido por Ford é interpretado como uma “forma de não perder os grandes potenciais para o que eles chamam de liberalismo, e principalmente, não perdê-los para a esquerda”:

*O Caio, até 87, era um cara assumidamente de esquerda. Com aquela visão que nós temos de mudar, promover justiça nesse país, a situação tem que mudar, a igreja tem que se engajar... e a TV era vista como grande difusora dessas idéias e acima de tudo uma evangelização que fosse ao mesmo tempo carismática, consistente e que desse perfeitamente, para o cara que estivesse ouvindo, a idéia de que o Evangelho era algo que não cabia nos estereótipos que até então os crentes sofriam, que o Evangelho era uma coisa profunda, que Jesus Cristo era o verdadeiro caminho e que aceitá-lo era a coisa mais inteligente a fazer (Ariovaldo Ramos, 3/3/97).*

Após o período nos Estados Unidos, Caio retorna ao Brasil afirmando novos e claros objetivos. Em sua narrativa ele afirma que retorna com o desejo de buscar um caminho que o levasse “*existencialmente de volta para Manaus*”. Como ele afirmou para sua equipe: “*Eu vou voltar, mas fiquem sabendo o seguinte, nós vamos voltar para o ‘Amazonas’, é para a selva que a gente vai voltar. Chega de ser essa gente comportada, de ser essa unanimidade nacional, de ficar pregando em tudo o que é evento, aniversário de denominação, cruzadas que reúnem todas as igrejas evangélicas da cidade... Chega disso! Vou voltar a ser uma pessoa que vive para expressar algumas convicções não só do ponto de vista teológico, mas vamos sair*

do portão, colocar a cara de fora do portão e viver com todas as implicações do lado de fora" (Caio Fábio, 10/4/97).

No entanto, na prática, esse retorno não levou a Vinde para o lado de fora, mas em direção aos empresários evangélicos. De volta, em 1990, Caio estabelece um novo formato à entidade: se antes era tudo uma comunidade comunal, um "kibutz judaico" nas palavras de Arioaldo, agora haveria setores, gravatas, divisões e divisórias, cargos de chefia e um presidente quase inacessível. Para Ramos acontece a troca, de uma "visão romântica" de se fazer missão para uma "visão empresarial". O que, nas palavras de Caio, significa: "Vamos fazer uma missão que seja gerida empresarialmente e vamos fazer empresas que tenham uma visão missionária. O lado missionário vai ser gerido empresarialmente, e o lado empresarial vai carregar um coração e um objetivo missionário".

Essa opção por uma "missão-empresa" é fonte de tensão e alguns conflitos. Anteriormente a Vinde tinha apenas quinze funcionários, mas muitos que haviam se acostumado com o que Fábio chama de "longanimidade empresarial ou administrativa, que nada mais é do que uma lerdeza justificada por sentimentos espirituais", tiveram que ser demitidos. Heraldo Rocha, por ser o câmera que acompanhava Caio em suas pregações e atividades externas, sai da Vinde no período em que ele estava nos EUA ("por não ter o que fazer lá sem o Caio") e se torna pastor em São Paulo. De volta, Caio Fábio o convida para retornar. Assim ele lembra como reagiu ao entrar na "nova Vinde":

*Quando eu voltei para a Vinde, após o retorno do pastor Caio Fábio, eu disse para ele: "Isso aqui está com um ar de profissionalismo, de prosperidade", e ele respondeu: "profissionalismo sim, prosperidade continua a mesma coisa". Realmente depois eu vi que isso era fato. Os recursos eram os mesmos, mas agora eles estavam muito bem canalizados... isso gerou desejo intenso na nossa "equipinha de nada" de se aperfeiçoar... e a gente trabalhou muito sério para isso (16/3/97).*

A partir dessa opção pela profissionalização, houve uma dinamização nos processos e se ganhou mais velocidade nas ações e decisões. Dos quinze funcionários de 1990, em 1994 eram duzentos, chegando a quatrocentos em 1997. A Vinde ganhou além dessa maior velocidade decisória, mais eficiência, confiabilidade e trânsito entre um importante setor: os empresários. Caio Fábio se aproxima de vários homens de negócio, passa a promover congressos em hotéis de cinco estrelas e implementa nova direção em seu ministério. Poderíamos dizer que nesse primeiro momento, logo após sua chegada dos Estados Unidos, sua volta para a "Amazônia" se dá ao se aproximar, estabelecendo contatos bem próximos, com uma nova espécie de "aristocracia da borracha", como Arioaldo Ramos comenta:

*Nos anos 90 começa uma nova fase no ministério de Caio, se aproximando de muitos empresários... Tudo começa a mudar, a perspectiva dos congressos muda, as abordagens mudam. Nós tínhamos aquela visão de que você tinha que fazer uma coisa com custo baixo para trazer mais pastores e vender a mensagem da Vinde, que era uma mensagem bem Lausanne, bem evangelical... Caio agora fala uma linguagem mais empresarial e menos social (3/3/97).*

O crescimento e a expansão do ministério da Vinde vai atingindo novas frentes e se intensifica entre as classes mais altas. Se para Ariovaldo Ramos esse processo de profissionalismo foi entendido negativamente, o mesmo não se deu com Heraldo Rocha:

*Eu vivenciei o tempo em que a Vinde era de madeirinha e cobertura de amianto, lá no Amazonas, que só faltava derreter a gente. E a gente sonhava com isso. Eu e o Caio Fábio sentados, sonhando que um dia isso ia acontecer conosco. Todo mundo que ouvisse nossos sonhos riria de nós. Quando chegou o momento, chegou o momento. Se antes era assim [o modelo de Kibutz que Ariovaldo se referiu], era assim por forças das circunstâncias... a Vinde poderia ter começado assim [de maneira empresarial], seria muito mais positivo. O ministério do Caio Fábio seria uma mega-empresa, alcançando todos os países do mundo (16/3/97).*

Com a formação da AEVB Caio Fábio tenta conseguir o espaço de representante de todas as tendências evangélicas. Chega até mesmo a apoiar Edir Macedo por ocasião de sua prisão em 1992. O primeiro congresso da AEVB (1994) é marcado pela participação de um variado escopo evangélico; no livro resultante do congresso, tanto o prefácio de Caio Fábio como a introdução de Luis Wesley (diretor executivo) salientam na composição do grupo “*profundas diferenças de natureza teológica, metodológica, litúrgica e de visão estratégica de ministério e missão*” e “*matizes tão diversos, com linhas e ênfases tão diversificadas - aparentemente antagônicas até!*” (Amorese, 1995:11 e 14). Havia representantes de grupos ecumênicos ao lado de pregadores da Teologia da Prosperidade e num mesmo dia o tema espiritualidade foi abordado pelos que defendem a “*guerra espiritual*” e por outros que propõem o retorno a “*espiritualidade dos cristãos ortodoxos*”.

Em 1994 Caio Fábio procura Ariovaldo Ramos afirmando que estava “*em crise em relação ao conteúdo teológico*” das atividades da Vinde, e o convida para ser superintendente da Área Ministerial, pois precisava de alguém que lhe ajudasse a “*repensar a teologia na Vinde*”. A velocidade de crescimento e os

envolvimentos estabelecidos trouxeram problemas, Caio Fábio identificava que não havia mais uma “*unidade doutrinária*” nas mensagens e ações da instituição. “*O discurso estava cheio de paradoxos, incongruências e contradições*” (Ariovaldo Ramos, 3/3/97). Para resolver esse problema, Ramos passou a ser uma espécie de “consciência crítica” da Vinde.

Para Ariovaldo o convite se deu devido à sua formação profissional (caso não tivesse exercido cargos de consultoria em empresas não teria condições ou capacidade para atuar na função que foi para ele criada numa missão-empresa), teológica (*evangelical*, ligado à esquerda evangélica) e por ser membro da coordenação da *Ação da Cidadania contra a Fome e Pela Vida* em São Paulo. Este momento pode ser identificado como a concretização da volta de Caio à “Amazônia”, movimento que começa com seu envolvimento nas atividades do Viva Rio. Caio fica impactado pela vida e experiências de Betinho – eles se conhecem por meio das atividades do Conselho de Segurança Alimentar –, e o sociólogo “*reacende em Caio o clamor pela justiça que tinha ficado para trás*” (Ariovaldo Ramos, 3/3/97). Neste período Caio Fábio funda a Organização Não-Governamental Atitude e Solidariedade, que por meio de ônibus (“Rota da Solidariedade”) distribui alimentos pela cidade de Niterói-RJ e inicia no Rio de Janeiro a campanha “Rio Desarme-se”.

Após o Congresso da AEBV o trânsito de Fábio entre os evangélicos começa a experimentar uma espécie de declínio. A Igreja Universal se colocou como opositora da AEBV (Freston, 1996:169ss), criando, inclusive, instituição concorrente: o Conselho Nacional de Pastores do Brasil (CNPB). Nas eleições gerais de 1994 a oposição entre AEBV e CNPB foram agudizadas e a polarização entre ele e Macedo foi se formando. A “gota d’água” foi a chamada “guerra santa”, entre a Rede Globo e a Universal em 95. Caio Fábio foi uma figura bastante participativa, tanto que constantemente era requisitada sua opinião, ora sobre a minissérie “Decadência”, ora sobre os “vídeos secretos” ou sobre o “chute na Santa”. Ao posicionar-se claramente na mídia contra a Universal, recebeu uma série de repreendas, pois não deveria se “unir a ímpios para falar contra irmãos”. Sua postura foi questionada dentro da AEBV, perdendo aliados que possuía. Passou a receber ataques diretos por parte da Universal. A partir desta época, passou a ser chamado de “pastor sem igreja”, “pastor da Globo”, “ecumênico” e de “Balaão” (personagem bíblico que se volta contra o povo de Deus) pelo jornal da Universal.

Caio não recebeu o apoio que esperava de grupos que tanto respeitou e cortejou na formação da AEBV. Em nome desses grupos chegou a censurar um artigo de Ariovaldo Ramos em 1995 para a Revista Vinde, por achá-lo muito progressista – o texto era sobre a morte do jornalista Wladimir Herzorg, torturado pelo regime militar – e assim ofensivo aos “irmãos mais fracos”, leia-se neopentecostais e alguns grupos históricos conservadores. Porém, no final de

1996 Caio deu sinal verde para seu editor, Jorge Barros, publicar o que quisesse na revista. Após essa orientação a Revista Vinde tem apontado uma série de problemas no seio das igrejas evangélicas e produzido matérias de cunho mais contestatório.

O conflitos experimentados por Caio Fábio não ficaram restritos ao campo religioso. Também foi alvo de acusações por parte da imprensa e do governador do Rio de Janeiro, após ter sido encontrada cocaína nas dependências da Fábrica de Esperança. Esse fato pode ser visto como uma reação do governador, já que tanto o Viva Rio como Caio Fábio tinham feito críticas à política de segurança pública do estado. Outro elemento que deve ser considerado é a amizade de Caio com políticos opositores ao governador, todos de esquerda.

Se, por um lado, é possível que sua aproximação com políticos de esquerda foi prejudicial para Caio no episódio com o governador, por outro lado, para grupos veiculados ao *evangelicalismo* essa aproximação não refletiu em uma aproximação aos grupos evangélicos à esquerda, grupos que tinham na figura do Caio pré-EUA um porta-voz. Seminaristas, agora pastores, que ele influenciou com sua pregação progressista afirmaram no congresso da AEVB *"que no momento em que chegaram aonde Caio estava, ele retrocedeu"* (Ariovaldo Ramos, 3/3/97).

Pelo que pudemos averiguar não nos parece que Caio Fábio tenha deixado de possuir em algum momento um discurso socialmente progressista. Seria necessário, por exemplo, uma detida comparação de seus livros e pregações anteriores à viagem aos Estados Unidos com aqueles produzidos posteriormente, para afirmações mais contundentes. Uma primeira comparação, entre dois livros, não nos leva à essa conclusão. Mesmo que no livro "Jonas: O sucesso do fracasso" (1991, apontado como divisor de águas de seu pensamento) ele tenha proposto uma participação política a-ideológica, no livro "Igreja: Evangelização, Serviço e Transformação Histórica" (1987) não apresenta posturas significativamente distintas. E em sua palestra no congresso da AEVB (1994) salientou a *"contribuição social e política"* da igreja, defendendo a participação evangélica nas *"mudanças das estruturas"*.

Mesmo a fala de Ariovaldo Ramos aponta mais no sentido de mudanças de ênfases e a adoção de determinadas nuanças no discurso. Concretamente temos alterações na composição dos principais expositores dos congressos da Vinde e o fato de que setores economicamente bem situados foram se achegando a Caio Fábio, levando a Vinde a mudar o *target* de sua ação. A auto-definição política de Caio Fábio é um exemplo das oposições experimentadas em sua vida: *"A minha grande ideologia é o Evangelho. Qualquer outra coisa, eu leio relativizando. Do ponto de vista das liberdades humanas, minhas afirmações soariam semelhantes às de um liberal. Do ponto de vista de compromissos com a sociedade, com os desfavorecidos, meu discurso soa com o pessoal chamado de esquerda"* (IstoÉ, 25/1/95).

De certa forma, Caio Fábio volta aos seus “tempos de selva”, participando ativamente em vários movimentos da sociedade civil organizada que acontecem no Rio de Janeiro (Ventura, 1994). Sua presença como figura pública na cidade e no País se consolida ainda mais com a fundação da Fábrica da Esperança – recebida como doação (comodato) de empresário evangélico – um projeto social de grande visibilidade. Instalada numa antiga fábrica na favela de Acari, representa um megaprojeto social que abrange uma série de ações e atividades com a população da região – atende quinze mil pessoas/mês –, uma das mais violentas do Rio de Janeiro. Oferece, entre outros serviços: creche, atendimento ambulatorial, coral, teatro, aulas de informática e cursos profissionalizantes.

Por outro lado, para entender a projeção de Caio Fábio é preciso também levar em conta a exposição negativa da Igreja Universal do Reino de Deus na mídia secular. Desde a bancada evangélica na Constituinte a imprensa vinha atacando constantemente os evangélicos. Processo que se intensificou em relação à Universal. Como considerável parcela da população torna-se evangélica ao longo da década, não cabe mais à imprensa produzir apenas matérias com o objetivo de denegri-los e acusá-los. Neste contexto, a figura de Caio surge como oposição a Edir Macedo, assumindo a imagem do “bom pastor” (Veja Rio, agosto de 1994). Como observou Freston:

*A projeção nacional de Caio Fábio veio somente em 1994... Sua proeminência eclesiástica e carisma pessoal não explicam o fato. (...) É na evolução da relação entre evangélicos e sociedade que devemos procurar a razão da “descoberta” do Caio Fábio e dos “evangélicos éticos”, pela mídia. (...) Rubem César Fernandes, presidente do Viva Rio... é amigo pessoal do Caio. A rede do Viva Rio o colocou em contato com os proprietários dos principais órgãos da mídia carioca. Estes perceberam nele a figura que precisavam para nuançar seu tratamento do mundo evangélico. (Freston, 1996:165).*

Se por um lado, Caio Fábio é visto como progressista pela mídia, não o é pelos *evangelicais* – grupo que há dez anos compartilhavam com ele os ideais do Pacto de Lausanne e que vê com desconfiança suas relações com grupos americanos e com reservas seu estilo de liderança. Por outro lado, Fábio sofre toda uma oposição e acusações da Igreja Universal, identificando-o como ecumênico, “pastor da Globo”, e ligado à esquerda – parcela do espectro político onde cultiva amizades pessoais. Fatos e opiniões que demarcam as idas e vindas, os conflitos e disputas, que se configuram de forma tão peculiar internamente aos campos sociais.

## Conclusão

Neste texto buscamos apresentar tensões presentes na trajetória de dois líderes evangélicos com significativa presença na mídia. Num primeiro momento tratamos da trajetória do deputado Francisco Silva, que por meio da mídia atinge uma ampla gama de evangélicos (pluralidade de receptores). Por meio do programa *Cristo em Casa* Silva se consolida enquanto liderança transdenominacional (Fonseca, 1995), alcançando prestígio social e os votos necessários para sua campanha política. Com carisma entre os milhares de ouvintes e eleitores, Silva é acusado de práticas escusas por líderes evangélicos que já foram seus parceiros anteriormente, numa clara ilustração de quão dinâmicas são as relações sociais.

O rádio serve de ponte entre Silva e seus eleitores, por meio dele são feitos contatos para que a “equipe Melodia” visite igrejas e estabeleça relações além da *quase- interação* da mídia (Thompson, 1995:27). A rádio também funciona como espaço de atendimento público, em práticas semelhantes ao clientelismo, e várias vezes por semana o “ônibus da Melodia” sai às ruas da cidade para recolher endereços em troca de brindes; conjuntamente com o cadastro feito com a correspondência destinada à rádio para a divulgação de eventos e aniversários, é mapeada, dessa forma, uma gama de evangélicos aos quais posteriormente será solicitado apoio nas eleições.

O exemplo de Silva nos ajuda a dimensionar o papel da mídia em processos eleitorais. Seu uso pode ser potencializado quando os meios de comunicação de massa tem seu *target* num grupo social específico estabelecido em comunidades (igrejas, p. ex.). As características presentes na mídia – capacidade de fixação, reprodução e distanciamento espaço-temporal – e o seu papel na produção e distribuição dos bens simbólicos parecem ocupar espaço fundamental no cenário político e entre os evangélicos a solicitação de votos por esse meio tem tido resultado satisfatório para os candidatos, favorecendo o desenvolvimento de campanhas políticas intensas.

A mídia eletrônica só decolou no Brasil graças à introdução de uma mentalidade empresarial (Ortiz, 1988), tanto nas emissoras como entre as empresas de marketing e publicidade. Acreditamos que o mesmo se dá com a participação dos evangélicos na mídia. Projetos sem uma sólida base administrativa e uma clara visão publicitária não possuem condições de se estabelecer e nem de se perpetuar na selva das comunicações. No caso de Silva a mídia sempre representou seu “ganha pão” e trampolim para a participação política. Já Caio Fábio teve sua vida de pregador sempre relacionada à presença nos meios de comunicação, espaço pelo qual é fascinado e que domina de cima de seus mais de 20 anos de experiência na televisão e no rádio.

As histórias contadas por Heraldo Rocha do início da Vinde guardam

paralelo cômico com aquelas experimentadas nos anos de 1950 quando a televisão se estabelecia no Brasil. A mudança da *Vinde-kibutz* para a *Vinde-empresa* pode ser entendida da mesma forma que aconteceu com a mídia brasileira. Essas alterações trouxeram “frieza e eficiência”, conforme lembra Ariovaldo num diagnóstico igual ao do ator e diretor Gianfrancesco Guarnieri: “Quanto melhor o equipamento, mais frio é o convívio” (*apud* Ortiz, 1988:100). Contudo, a *Vinde* tem que conviver com o caráter centralizador de Caio Fábio.

Sobre a trajetória de Caio Fábio também se revelaram ambigüidades, conflitos e disputas. Grupos evangélicos com que caminhou no passado o consideram não mais pertencente à “esquerda evangélica”; contudo, são exatamente suas relações de amizade com políticos de esquerda que foram responsáveis por ataques que sofreu da parte do governador do estado do Rio de Janeiro. Nas eleições para governador em 1998 a chapa vitoriosa das oposições tem profunda afinidade com Caio Fábio: Anthony Garotinho, governador eleito (Partido Democrático Trabalhista - PDT) foi batizado por Caio e é membro da Igreja Presbiteriana Central de Campos. A vice-governadora eleita Benedita da Silva é senadora pelo Partido dos Trabalhadores (PT) e teve seu terceiro casamento (após se tornar viúva duas vezes) oficializado por Caio Fábio. Benedita frequenta a Igreja Presbiteriana Betânia em Niterói-RJ.

Na mídia alcança prestígio como representante dos evangélicos éticos e personalidade progressista do Rio de Janeiro. Suas atividades na sociedade civil organizada foram difundidas tanto em sua autobiografia (D’Araújo Filho, 1997) como no livro do jornalista Zuenir Ventura (1994), onde Caio Fábio aparece como um dos principais protagonistas na busca de pacificar e unir os moradores da cidade do Rio de Janeiro a partir de uma perspectiva de cidadania. Essa evidência pública positiva fica seriamente comprometida no final de 1998 em consequência de seu envolvimento com a divulgação do “Dossiê Cayman” e de sua exposição negativa na imprensa. O ano de 1999 representa um divisor de águas em sua trajetória, a qual guarda uma continuidade ainda bastante nebulosa.

Tanto a trajetória de Silva como a de Fábio nos ajudam a pensar e a perceber de que forma vidas marcadas por conflitos e passagens, e constituídas da experiência de utilização de diferentes idiomas, códigos culturais (Grynspan, 1990) – o *não-evangélico* Silva tem entre evangélicos seu público alvo; e o *progressista* Fábio tem entre executivos e membros da conservadora elite nacional importantes parceiros –, podem viabilizar a construção de espaços no interior dos meios de comunicação de massa, na política e na sociedade civil a partir da mobilização de variados recursos que se tornam disponíveis por intermédio desse capital.

## Bibliografia

- AMORESE, Rubem (ed.) (1995). *A Igreja Evangélica na Virada do Milênio: A Missão da Igreja num País em Crise*. Brasília: Comunicarte & AEVB.
- BOURDIEU, Pierre (1996). "A Ilusão Bibliográfica", In: MORAES FERREIRA, Marieta & AMADO, Janaína (org.), *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, pp.183-191.
- BUARQUE, Cristóvam (1992). *A Revolução na Esquerda e a Invenção do Brasil*. São Paulo: Paz e Terra.
- CAMPOS, Leonildo Silveira (1996). "Teatro", "Templo" e "Mercado": Uma análise da organização, rituais, marketing e eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal - Igreja Universal do Reino de Deus. Tese de Doutorado em Ciências da Religião, Umesp, São Bernardo do Campo.
- CORTEN, André (1996). *O Pentecostalismo no Brasil: Emoção do Pobre e Romantismo Teológico*. Petrópolis: Vozes.
- D'ARAÚJO FILHO, Caio Fábio (1997). *Confissões do Pastor*. Rio de Janeiro: Record.
- FERNANDES, Rubem César (1992). *Censo Institucional Evangélico, primeiras anotações*. Rio de Janeiro: ISER.
- FONSECA, Alexandre Brasil (1995). "Religiões e Meios de Comunicação: Possibilidades na Construção da Cidadania", *Tempo e Presença*, nº 281: 35-38.
- FONSECA, Alexandre Brasil (1996). "Uma Igreja na Política: Voto, Clientelismo e Mediação na Igreja Universal do Reino de Deus". *Caderno do Ceas*, nº 164: 66-88.
- FONSECA, Alexandre Brasil (1997). *Evangélicos e Mídia no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro.
- FONSECA, Alexandre Brasil (1997a). "Além da evangelização: Interpretações a respeito da presença das igrejas evangélicas na mídia brasileira". *Comunicação & Política*, v. IV, nova série, nº 3: 81-116.
- FONSECA, Alexandre Brasil (1998). "Evangélicos na TV e no rádio: sua história e perspectivas com a nova política de concessões". *Caderno do Ceas*, nº 173: 47-66.
- FRESTON, Paul (1993). *Evangélicos e Política no Brasil, da Constituinte ao Impeachment*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp, São Paulo.
- FRESTON, Paul (1996). "As Igrejas Protestantes nas Eleições Gerais Brasileiras de 1994". *Religião e Sociedade*, 17/1-2: 160-188.
- GRYNSZPAN, Mario (1990). "Os Idiomas da Patronagem: Um Estudo da Trajetória de Tenório Cavalcanti", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 14: 73-90.
- MACHADO, Ziel (1997). *Sim a Deus, sim à vida: Igreja Evangélica redescobrimo sua cidadania*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC/SP, São Paulo.
- MIRA, Maria Celeste (s/d). *Circo Eletrônico: Silvio Santos e o SBT*. São Paulo: Olho D'Água & Loyola.
- NOVAES, Regina (1996). "Violência imaginada: João Pedro Teixeira, o camponês, no filme de Eduardo Coutinho", *Cadernos de Antropologia e Imagem*, nº 3: 187-207.
- ORTIZ, Renato (1987). *A Moderna Tradição Brasileira: Cultura Brasileira e Indústria Cultural*. Rio de Janeiro: Brasiliense.
- PIERUCCI, Antônio Flávio (1996). "Liberdade de culto na sociedade de serviços", *Novos Estudos*, nº 44: 3-11.
- STOLL, David. (1990). *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press.
- THOMPSON, John (1995). *Ideologia e Cultura Moderna*. Petrópolis: Vozes.
- VENTURA, Zuenir (1994). *Cidade Partida*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

## Notas

- <sup>1</sup> Freston (1993) relata a forma abrupta que Silva encerra uma entrevista de menos de quinze minutos: "Acho que já respondi pergunta demais". A assessora de Silva em Brasília nos aconselhou a conversar com Ana Graice, assessora no Rio de Janeiro ou com o dr. Sérgio Belo, administrador da Rádio Melodia. Entrevistamos Ana Graice e Anésio Sarmiento, apresentador do programa *Cristo em Casa* e que trabalha com Silva há trinta anos.
- <sup>2</sup> Como assistente de pesquisa para a tese de doutoramento de Freston em 1992.
- <sup>3</sup> Por ocasião da pesquisa para dissertação de mestrado foram realizadas 17 entrevistas com evangélicos ligados aos meios de comunicação. Para uma relação dos entrevistados, locais e datas ver Fonseca, 1997:235.
- <sup>4</sup> Entre junho e outubro de 1996 foram entrevistados 935 fiéis de 25 denominações, divididos em seis grandes grupos: Convenção Geral e Convenção Nacional das Assembléias de Deus (Assembléia); Convenção Batista Brasileira (Batista); Igreja Universal do Reino de Deus (Universal); Outras Igrejas Históricas (Históricas); Outras Igrejas Pentecostais (Pentecostais); e Igrejas Históricas Renovadas (Renovadas). As Igrejas Históricas referem-se àquelas fundadas até final do século XIX; as Igrejas Pentecostais constituem-se daquelas denominações aonde se acredita na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, e as Igrejas Renovadas são resultado de divisões (devido a adoção de uma liturgia e doutrina pentecostal) em igrejas históricas - ocorrem a partir de meados do século (ver Fonseca, 1997:19-43).
- <sup>5</sup> Ao falar da equipe e das respectivas filiações eclesásticas, Graice citava a denominação e o bairro que cada um congregava, quando falou de Silva apenas citou que este era membro da Congregação Cristã. Questionada do bairro em que este freqüentava, ela não soube responder.
- <sup>6</sup> Durante a entrevista Graice atendeu uma pessoa por uns dez minutos, ouvinte da rádio, que por telefone pedia conselhos em relação ao seu casamento. Ao final perguntei se isso era comum, ela respondeu: "É todo o dia, as pessoas vivem ligando e vindo aqui querendo gabinete". Gabinete (pastoral) se refere à prática nas igrejas evangélicas do pastor atender aos membros com problemas, durante a semana, em seu escritório na igreja.
- <sup>7</sup> Sobre isso ver meu artigo onde abordo o início da televisão no Brasil e as ações relacionadas à concessão de um canal para o pastor Nilson Fanini durante o governo militar de João Batista Figueiredo (Fonseca, 1998).
- <sup>8</sup> Graice justifica a inexpressiva atuação parlamentar de Francisco Silva afirmando que é "difícil legislar devido às correntes existentes dentro do congresso".
- <sup>9</sup> Quando falamos em empresas não temos como assegurar o aspecto jurídico implicado, o adotamos aqui como parte do discurso de Caio Fábio. As empresas/missões são: Vinde Comunicações (VICOM), Fábrica de Esperança, Revista Vinde (Grupo Cristão de Publicidade), Vinde TV, Escritório de Representação nos EUA, Grupo Cristão de Eventos, Vinde Tape.
- <sup>10</sup> Afirmação de Ariovaldo Ramos. Poderíamos pensar essa definição na direção apontada por Buarque: "Os conceitos de esquerda e direita podem ser revistos, mas sem a ingenuidade de igualar posições ou esconder a clara diferença entre os que desejam mudar e aqueles que preferem conservar... Por causa da pobreza lingüística do momento, as forças que desejam ser modernizadoras terão que continuar usando, até novas palavras surgirem, os termos 'esquerda' para definir os que almejam mudanças na definição de modernidade e 'direita' para definir os que se mantêm presos aos mesmos arcaicos objetivos de uma sociedade vazia, dividida, sem propósito comum nem valor universal" (Buarque, 1992:31-32).
- <sup>11</sup> O "Dossiê Cayman" - supostas provas da existência de uma empresa do Presidente da República, ministros e do governador de São Paulo em um paraíso fiscal do Caribe - representou uma ruptura na trajetória de Caio Fábio. Fábio foi inicialmente apontando pela imprensa como intermediário da venda do dossiê para a oposição. A partir da divulgação dessa notícia Fábio passou a estar no centro dos noticiários desmentindo essa informação, mas sempre aparecendo de forma suspeitosa. Ainda

é cedo para saber os efeitos desse caso em sua história de vida, mas é certo que o ano de 1998 representa o fim da inserção que experimentou até então na sociedade civil organizada. Diferentemente do episódio da cocaína na Fábrica da Esperança, nenhuma figura pública que o defendeu na ocasião se manifestou favorável a Caio agora, os poucos que se pronunciaram foram bastante críticos. O jornalista Zuenir Ventura, autor do prefácio da autobiografia de Caio Fábio, em sua coluna no *Jornal do Brasil* de 21/11/98 é contundente: "Com coragem e risco, tentava a evangelização dos bárbaros: entrava em presídios, subia favelas e se metia no meio de bandidos e traficantes para convertê-los, ao mesmo tempo em que ia a palácios batizar governantes. Oscilando sempre entre a humildade e a onipotência, julgando-se tocado pelo sopro divino e achando que falava com Deus, ele pode dessa vez, quem sabe?, ter sido tomado pelo delírio megalô de que seria capaz de mudar a história do país." Essa citação de Ventura apresenta sucintamente a ambigüidade que marca a história de Caio Fábio, a qual buscaremos apresentar no decorrer do texto.

<sup>12</sup> Sobre a confecção do programa e a existências de reuniões de pauta Caio afirma que decide os temas e avisa "pelo celular" a equipe. Eles se reúnem, preparam as matérias, ele as assistem e aprova. Heraldo Rocha editor por vários anos do *Pare e Pense* salientou a "supervisão muito afinada" de Fábio no seu trabalho de edição das pregações. Em seu livro de memórias é possível encontrar em vários momentos a manifestação de seu, como chama, "doce depotismo". Ao negar a co-direção da Casa da Esperança afirma, por exemplo: "Não me levem a mal, mas é que eu detesto confusão. Onde eu estou com a mão, ou eu mando ou eu só ajudo. Mas onde eu mando, eu mando" (D'Araújo Filho, 1997:332).

<sup>13</sup> A trajetória de Ariovaldo Ramos é marcada por uma série de mudanças e passagens. Nos últimos quinze anos participou como assessor em quatro missões (Jovens da Verdade, Vinde, Sepal, Missão Ágape). Como também foi membro (desde 1978) e pastor (desde 1992) em, pelo menos, oito igrejas de diferentes denominações. De 1985 a 1987 trabalhou na Vinde, saiu após uma fracassada tentativa de estabelecer uma base da missão em São Paulo. Após trabalhar na Vinde retomou sua atividade profissional anterior (Consultor de Empresas) para em 1993 assumir função de direção na Sepal. Em 1995 retorna à Vinde, saindo desta para assumir interinamente a direção executiva da AEBV em 1996. Em 1997, após desempenhar uma espécie de assessoria a igrejas no Rio e em São Paulo, retorna à Sepal (sobre a Sepal ver Stoll, 1990:124-125).

<sup>14</sup> Na Igreja Presbiteriana o seminário é uma obrigação para que uma pessoa seja ordenada como pastor; contudo, antigamente, em regiões em que não havia seminários e que careciam de pastores era permitida, após avaliação de uma junta de pastores da denominação, a ordenação de pessoas sem formação acadêmica.

<sup>15</sup> Como afirma Bourdieu (1996) toda a história de vida pode provocar a impressão de escolhas lineares e objetivas. A partir disso, poderíamos afirmar, juntamente com Grynszpan, que temos nesse ponto um "padrão mais geral que marca boa parte dos relatos biográficos", realidade que ele encontra ao tratar da história de Tenório Cavalcanti: "É comum um caminhar progressivo e ordenado em que os passos vão se sucedendo de forma inexorável, compondo-se como realização de uma intenção e de um destino pré-traçados" (Grynszpan, 1990:77).

<sup>16</sup> Jacques Ellul (1912-...), teólogo (leigo), sociólogo e historiador. Nascido em Bourdeaux, França, trabalhou como professor no *Institute of Political Studies* na universidade de Bourdeaux. Convertido ao cristianismo na juventude, atua como pregador leigo na igreja reformada francesa (*French Reformed Church*). Seu pensamento está marcado pela tensão dialética entre revelação bíblica e técnica moderna, com seus trabalhos concentrados em cinco áreas: 1 - História institucional; 2 - Sociologia: sociedade tecnológica (se destacou nesta área); 3 - Crítica Social: secularização; 4 - Estudos bíblicos: comentários bíblicos; e 5 - Ética. Agradeço a Ziel Machado por essas informações.

<sup>17</sup> Curiosamente, Ariovaldo Ramos se tornou diretor da SEPAL, instituição americana reconhecida como conservadora. Na fala de Ariovaldo, seu trabalho foi aproximá-la dos *evangelicais*, convidando representantes deste grupo como expositores nos congressos da entidade. A atividade da SEPAL centra-se em auxiliar na formação de lideranças na América Latina e na aplicação de métodos

- quantitativos para estudar e incrementar o crescimento de igrejas (Stoll, 1990:124).
- <sup>18</sup> Antes da viagem aos Estados Unidos, os principais preletores dos congressos da Vinde eram representantes diretos do "evangelicalismo de esquerda": Norberto Saracco (argentino), Pedro Arana (peruano), Robinson Cavalcanti (brasileiro), Andrew Kirk (inglês), John Stott (inglês). Os dois congressos realizados pela Vinde imediatamente após o retorno de Caio Fábio dos Estados Unidos contaram com a presença da filha de Billy Graham (americana) e de Leighton Ford (americano).
- <sup>19</sup> "Os *evangelicais* concordam com os fundamentalistas quanto à autoridade da Bíblia, mas rejeitam a *inerrância* em matéria histórica e científica. Estão de acordo com os liberais sobre a necessidade da tarefa hermenêutica, e aceitam em algum grau as técnicas da crítica bíblica, mas sem pressupostos racionalistas. Concordam com os fundamentalistas quanto a necessidade da conversão e da evangelização" (Freston, 1993:129). Sobre Lausanne e evangelicalismo no Brasil ver Freston, 1993:128-134
- <sup>20</sup> O CNPB foi fruto da aliança entre a Igreja Universal, a Assembléia de Deus de Madureira e o pastor batista Fanini. União que durou pouco devido a conflitos entre Manoel Ferreira, presidente da Assembléia de Deus, e a Universal. Atualmente o CNPB existe como instituição a serviço dos interesses da denominação de Ferreira.
- <sup>21</sup> Sobre esses acontecimentos ver Corten, 1996; Campos, 1996; e Pierucci, 1996.
- <sup>22</sup> Por exemplo, a Igreja Nova Vida pediu sua desfiliação e a pastora Valnice Milhomens pediu que retirassem seu nome de um documento da Associação que ela havia subscrito anteriormente.
- <sup>23</sup> Por exemplo, uma matéria da revista de fevereiro de 1997, sobre artistas que após se converterem passam a cobrar cachês para se apresentarem em igrejas, teve grande repercussão na mídia secular. Outro exemplo é uma matéria de março do mesmo ano que fala sobre evangélicos envolvidos no Movimento dos Sem-Terra no sul do País.
- <sup>24</sup> Ver Jornal do Brasil, 24 e 25/11/95 e O Globo, 27/11/95. No início de 1996 a Revista Vinde publicou denúncia de que a droga teria sido plantada na Fábrica de Esperança para desmoralizar as atividades do Viva Rio, movimento que Caio lidera. Maiores informações sobre a Fábrica da Esperança são dadas no decorrer do texto.
- <sup>25</sup> No 1o Congresso do Movimento Evangélico Progressista (MEP), em 1995, 111 pessoas responderam a questão "Quem o influenciou em sua formação política progressista?". Caio dividiu o quarto lugar (6% de citações) com outros quatro *influenciadores* (Karl Marx, congressos, Fraternidade Teológica Latino Americana e Bíblia). Em primeiro lugar apareceu o Robinson Cavalcanti (26%); em segundo a ABU (17%) e em terceiro a formação acadêmica (14%). Provavelmente, se pesquisa semelhante fosse feita em 1988, a posição de Caio seria bem melhor (Machado, 1997)
- <sup>26</sup> Após as eleições para presidente de 1994 Fábio afirmou ter votado no candidato do Partido dos Trabalhadores, Luiz Inácio Lula da Silva, "pensando não em mim mas nos despojados do País" (IstoÉ, 25/1/95). Durante a eleição não se pronunciou ou apoiou as atividades do Comitê Evangélico Pró-Lula, organizados pelo Movimento Evangélico Progressista e que contou com amplo apoio do Partido dos Trabalhadores (ver Freston, 1996:175). Nas eleições de 1998 Caio Fábio era um dos "notáveis" que compunha o "Conselho de Governo" para o caso de uma vitória de Lula.
- <sup>27</sup> A partir de seu envolvimento na divulgação do "Dossiê Cayman", Caio Fábio se diz perseguido pelo prefeito do Rio que cortou verbas para a Fábrica da Esperança. O prefeito argumenta que o corte se deu por que "Caio Fábio não é mais um gestor confiável dos recursos, diante dos noticiários que têm sido veiculados". Fábio considera-se perseguido por "atos políticos de retaliação" e renunciou à presidência da Fábrica (O Globo, 28/11/98).
- <sup>28</sup> Os meios técnicos de transmissão "possibilitam um certo grau de *fixação* das formas simbólicas", propiciando a "gravação e a proteção de informações referentes à produção e troca de bens". Uma "segunda característica refere-se à capacidade de *reprodução*. As informações são produzidas de forma a atingir o maior número de pessoas, graças ao infinito número de cópias que podem ser estabelecidas com uma única produção". Por fim, "o *distanciamento espaço-temporal* que os meios técnicos de comunicação estabelecem às formas simbólicas. Formas simbólicas produzidas em locais e épocas

específicas podem ser socializadas em qualquer tempo e espaço” (Fonseca, 1997a:85-86).

- <sup>29</sup> Decidida a casar com o ator e vereador Antônio Pitanga, que não é evangélico, Benedita teve que sair da Igreja Assembléia de Deus, a qual não admite que seus fiéis se casem com pessoas que não sejam membros da denominação.

**Alexandre Brasil Fonseca**

Mestre em sociologia pela UFRJ e doutorando em sociologia na FFLCH-USP. Publicou vários artigos sobre a relação entre mídia e os evangélicos no Brasil.



---

# F

## RONTEIRAS E MARGENS: A HISTÓRIA NÃO CONTADA DA EXPANSÃO RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA PARA A ARGENTINA E O URUGUAI

Rita Laura Segato

Às vezes, o exame microscópico de uma seqüência de eventos nas vidas de umas poucas pessoas acaba revelando uma característica do discurso e da ação humana freqüentemente negligenciada: sua natureza polifônica, plurivocal. Não se trata simplesmente do efeito *Rashomon* e da variedade de versões de atores diferentemente posicionados, mas da complexidade ainda maior acrescentada pela densidade de vozes, umas à luz e outras na sombra, que ressoam cada vez que um informante fala conosco: todos os espaços sociais pelos que ele habitualmente atravessa ficam envolvidos, assim como a totalidade da sua experiência vivida. Quando ele fala conosco, esse acúmulo de pré-conhecimentos e uma decorrente pressuposição das nossas intenções pulsam nos seus enunciados, que vão sempre dirigidos às suas fantasias de quem somos, mais do que a um ajustado relato da verdade.

Como um situação tão complexa pode ser transcrita numa simples etnografia, numa série linear de afirmações? Esse é precisamente o caso do grupo humano sobre o qual aqui escrevo – uma comunidade de culto que desafia os etnógrafos a ponto deles chegarem, muito freqüentemente, às conclusões mais contraditórias. de fato, os cultos afro-brasileiros parecem ser maleáveis o suficiente para aceitarem sobre si a mais confusa variedade de discursos, todos apoiados em dados, todos convincentes: são sincréticos e negam serem sincréticos, são pluralistas mas também exclusivos, são políticos e são apolíticos, são africa-

nos e não são africanos. falarei aqui a respeito de um novo par de visões antagônicas: a religião adaptando-se e não adaptando-se aos padrões estabelecidos num novo meio nacional.

### **O discurso duplo dos cultos afro-brasileiros na Argentina: minoria e nacionalidade**

A história da expansão dos cultos afro-brasileiros em direção aos países platinos começou no final dos anos 50. Hoje, os cultos mostram uma presença evidente na Argentina e no Uruguai, o que se fez possível por sua aparição constante na mídia e pelo crescente número de templos nos subúrbios das capitais de ambos os países e pela proliferação impressionante das lojas de artigos rituais. Me ocuparei aqui de etnografias conflitantes baseadas nessas versões. Dessa maneira, três universos apresentam-se superpostos em minha análise:<sup>1</sup> as ações espontâneas de pessoas que se converteram e levaram o culto para além da fronteira meridional do Brasil, quaisquer que tenham sido suas motivações;<sup>2</sup> a produção de discursos por esses mesmos agentes, visando simultaneamente dois fins diferentes e, neste caso, incompatíveis: por um lado, manter viva a memória, e, por outro, buscar a legitimação no novo ambiente das sociedades nacionais argentina e uruguaia – muito semelhantes entre si, mas completamente contrastantes com sua contraparte brasileira; e<sup>3</sup> a produção de etnografias pelos dois antropólogos que tomaram para si a tarefa de estudar esse processo, Alejandro Frigerio e eu. Percorrerei de cima a baixo essas três camadas, isto é, irei dos discursos dos etnógrafos aos discursos dos nativos e depois aos fatos documentados e, depois disso, retornarei para dizer uma palavra a respeito do esforço antropológico e de suas falhas ocasionais.

Começarei com as etnografias acima mencionadas e as conclusões contrastantes a que chegaram, e em seguida enfocá-las-ei de uma perspectiva abrangente e conciliatória, não na busca da conciliação por si mesma, mas para mostrar como nós, antropólogos, algumas vezes caímos na armadilha dos discursos estratégicos de nossos informantes porque, olhando para as árvores, deixamos de enxergar a floresta.

Em 1993, Alejandro Frigerio publicou um artigo em que, partindo de seus escritos prévios (1990), bem como dos de Marita Carozzi (1991, 1992), e também seguindo as descobertas de Reginaldo Prandi (1991), argumenta contra meu artigo de 1991, “Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de reetnicização”. Nele, eu tentara entender o significado da introdução – ou reintrodução – dos cultos na Argentina fazendo dialogar as vozes dos meus informantes com os discursos dominantes no processo de construção da nação naquele país. De tal contraponto emerge claramente, acredito, uma voz dissonante, uma voz tentando reintroduzir um espaço para a

diferença, uma tentativa de inscrever a experiência de ser minoria numa sociedade onde o Estado colocou em prática, ao longo dos cem anos precedentes, um conjunto de estratégias homogeneizantes que podem ser consideradas as mais eficazes do novo mundo (Rouquie, 1984: 41). Tratava-se de deixar registro de um ser-diferente num país onde a matriz para a cidadania foi um paradigma de pessoa neutro, abstrato, despido de quaisquer traços de distinção étnica, fosse ela africana, indígena, galega ou napolitana. Buscava-se diferenciar-se desse cidadão, espécie de clone criado na virada do século num misto de laboratório e ministério público a cargo de higienistas e educadores que, conjuntamente, tentavam reagir ao risco do caos identitário causado pela imigração em massa.

Nesse panorama cinzento da argentina, onde o acesso à cidadania foi historicamente condicionado a um rígido padrão de conduta e onde a igualdade perante a lei passou a significar, literalmente, igualdade de maneiras, vestuário, linguagem e mesmo de sotaque, as vozes dos informantes de fato pareciam dizer: “estamos reintroduzindo uma raiz perdida, estamos olhando para fora, para o Brasil, e do Brasil para a África, para reafirmar um direito à diferença cultural e comportamental, para escapar à homogeneidade totalitária.” O desejo de ser ‘negro’, expresso freqüentemente pelos convertidos não negros na Argentina, significava, nesse contexto, o desejo de ser um ‘outro’, de criar um espaço para a diferença. a qualidade ‘negro’ aparecia metonimicamente estendida, nestas falas, para nomear outras formas de alteridade e estranhamento dentro do terreno uniforme da nação. Obviamente, as pessoas que afirmavam isso (e em meu artigo de 1991 transcrevi alguns fragmentos exemplificando esse tipo de discurso) eram pessoas que, por uma ou outra razão, sentiam-se desconfortáveis com o padrão hegemônico. Não obstante, essas pessoas eram pobres e não tão pobres, brancas e não completamente brancas, não educadas mas também educadas, e não seria fácil traçar uma linha de acordo com qualquer um desses parâmetros. É possível inclusive supor que nenhuma pessoa chegue a sentir-se jamais perfeitamente à vontade diante de um tal padrão de exigência para a participação numa nação que implique cidadãos despidos de anomalias. Contudo este verdadeiro horror à minoria deve entender-se à luz de uma história na qual estratégias radicais de homogeneização étnica foram aplicadas para contrabalançar a presença, durante alguns períodos, de 70 a 80 por cento de estrangeiros na população dos principais centros do país (Germani, 1971: 271). Um projeto de nação arquetizada e monolítica tomou as rédeas de um país eminentemente plural e a sociedade tornou-se autoritária.

Frigerio discorda dessa leitura, e está em parte correto ao fazê-lo. Em suas palavras:

“Minha interpretação difere, portanto, daquela de Segato (1991: 266), que vê as religiões afro-brasileiras na Argentina como ‘uma

reintrodução de um repertório simbólico que possibilita a subjetivação étnica, a auto-constituição étnica, a auto-diferenciação . . . A nova opção religiosa e seus padrões de comportamento associados são verdadeiros indicadores de uma tendência à recuperação da etnicidade.' De acordo com a minha análise, a reivindicação de elementos negros e indígenas na religião ocorre como parte de uma tentativa de afirmar sua contribuição para a história e cultura nacionais. A meta dos sacerdotes argentinos não é a de diferenciarem-se, mas a de incorporar a religião à cultura nacional, num contexto de forte rejeição a 'seitas' estrangeiras. Os praticantes da religião querem não um 'espaço para a alteridade' (Segato 1991: 269), mas a aceitação de suas práticas religiosas pela sociedade Argentina. Essa preocupação prevalece no discurso cotidiano dos templos e é a principal motivação por trás da realização de eventos públicos, programas de rádio e de televisão." (1993: 114-115, minha tradução do espanhol).

Embora vigorosamente apresentada em seu texto, a nossa discrepância não é mais que aparente e, sob um escrutínio rigoroso, mostra-se vazia de um conteúdo real: naturalmente, as pessoas a de quem falamos buscam um espaço para a diferença (aqui significada por uma raiz, ethos, marca, africanos) dentro da nação – e não fora. Elas querem abrir a significação da nação alargando-a pela inclusão de sua diferença, dirigindo seus esforços, como Frigério bem assinala, para esse fim. Em outras palavras, minha questão é a seguinte: que eles disputam um espaço de divergência cultural em uma estrutura territorial e institucional na nação, e não, obviamente, fora dela

Contudo, desejo retomar em outro ponto as nossas discordâncias, reconhecendo predisposições divergentes em nossas respectivas construções etnográficas. De fato, Frigerio identificou e citou um discurso diferente daquele que identifiquei e citei, e está longe da minha intenção aqui discutir suas descobertas, que são certamente verdadeiras e que estão acuradamente representadas em seus trabalhos. Somente quero entender porquê. Por que num contexto histórico e geográfico tão breve e limitado, onde encontrei pessoas lutando por um lugar de dissensão cultural ele encontrou pessoas falando de aceitação nacional? Por que onde encontrei pessoas percebendo-se como uma incômoda minoria, ele encontrou pessoas falando de uma nova religião nacional e reinvidicando uma esquecida mas predominante raiz Africana Argentina? Onde eu encontrei pessoas falando de uma raiz brasileira, ele encontrou pessoas enfaticamente relegando o Brasil em função da África, esse continente no qual a Argentina deveria ter profundas raízes culturais momentaneamente esquecidas? Onde eu encontrei uma tendência globalizante através da introdução de um sentido de minoria em tensão com a nação, uma implosiva presença de

traços culturais, ele encontrou um esforço localista, ancorando o novo credo no leito da nacionalidade, quase como um novo símbolo dela?

Talvez diferenças em nossas preferências e inclinações pessoais tenham nos levado a diferentes grupos de informação, os dele mais conservadores, os meus, anarquistas; os dele mais ricos, os meus, mais pobres; os dele buscando acesso à voz pública, os meus retirando-se ao santuário doméstico de suas próprias casas de culto. Talvez nossas biografias: ele, vivendo em Buenos Aires, realizou extenso e amplo trabalho de campo nessa cidade, obteve documentação valiosa e teve acesso privilegiado a todos os arquivos e fontes de informação importantes; eu, vivendo em Brasília, tracei as genealogias das casas argentinas a partir do Brasil, ou encontrei-as na Argentina e remontei suas trajetórias em sentido inverso, até o Brasil, via Uruguai. Talvez seja por termos escolhido ambientes diferentes onde realizar nossas pesquisas: ele coletou dados sobre eventos públicos, associações religiosas, conferências internacionais organizadas por essas associações, programas de rádio, jornais e revistas de ampla circulação; enquanto eu abordei, individualmente, alguns sacerdotes, sacerdotisas e suas famílias-de-santo, conversando informalmente nos intervalos de rituais ou na intimidade de suas cozinhas.

Explicações de nossas divergências podem seguir uma variedade de caminhos, mas provavelmente convergem num único ponto, porque o que nós ali encontramos foi a tensão entre dois tipos de sujeito social diferentemente posicionados, ambos lutando para se apropriarem do mesmo repertório de símbolos: um para poder acomodar esse conjunto de símbolos à nação, o outro para contrapor-se a ela. Ou se trata, ainda mais provavelmente, da tensão desses dois projetos no interior dos mesmos sujeitos, obrigando-os a reconciliar sua vontade de participar de uma sociedade nacional, porém preservando sua margem de diferença, seu perfil particular, sob a capa de legalidade e com o álibi de legitimidade no seio da sociedade Argentina.

Toda a idéia de “segredo”, em contraposição à idéia de “mistério”, tal como me foi explicada por um sacerdote uruguaio residente na Argentina, tão central nesta tradução religiosa, aponta para esta experiência de ser um grupo ou opção separado dentro de uma sociedade maior. “O mistério”, como ele me disse, não pertence a ninguém e é afirmado pela hierarquia do clero (católico) que, embora detém a sua custódia, não o decifra nem penetra no enigma. No entanto, o segredo – mesmo em seu sentido mais abstrato de alguma coisa, qualquer coisa, a respeito da qual não se possa falar ou que não possua referente representável – pertence a uns poucos que o “conhecem” e podem, portanto, de alguma maneira, compartilhá-lo, passá-lo adiante através do ritual. Ele cria uma rede de pessoas que se relacionam pelo fato de “saberem” ou simplesmente aceitarem que alguém “sabe”. Nesse contexto, um segredo como, por exemplo, o “fundamento do axé” como fonte de poder mágico, é coisa a que se

faz alusão numa conversa sem jamais mencionar seu conteúdo.

Desta forma, um "segredo" indica as fronteiras da coletividade. Não obstante, essa coletividade pode participar, como tal, de uma nação mais abrangente. Isso não está distante da idéia de *loggia*, com sua inerente ambivalência de ter seus membros participando de instituições nacionais, e durante certos períodos até mesmo determinando o caminho da história nacional, e, simultaneamente, afastando-se dela, isolando-se. Esses dois discursos, afirmo, estão presentes ali, e não é necessário que um seja falso para que o outro seja verdadeiro.

O estudioso das religiões afro-americanas, da América do Norte até a Argentina, está acostumado com os gestos sutis com os quais mães e pais-de-santo pontuam suas conversas, significando que tudo o que é dito é sustentado por uma camada de conteúdos secretos e dando a impressão de que estão simultaneamente realizando duas conversas: uma aparente, a outra oculta; uma pública, a outra perigosamente privada. Os sacerdotes, no mundo religioso afro-americano, dominam à perfeição essa arte de sinalização diacrítica tão típica do *entendus*. Tudo o que é dito ecoa uma corrente de pensamento carregada por uma outra voz que soa em segundo plano, por baixo, prenunciada pelos sons mais altos e carregada de presságios. Estou ligando aqui essa idéia particular de "segredo" ao meu caso porque podemos estar diante de uma nova expressão vocal, uma reemissão do hábito cultural da dupla voz.

Finalmente, fica-se a pensar: por que algumas pessoas resolveriam introduzir um novo conjunto de símbolos e práticas religiosos, mesmo correndo o risco de sofrer grave desaprovação e estigmatização social, para depois abrir mão daquilo que representava uma nova opção, um conjunto alternativo de significados no novo meio, através de sua 'domesticação' e normalização, oficializando-o na nação ao ponto dele deixar de ser uma alternativa, uma dissensão para com os valores estabelecidos? Em outras palavras: qual seria o significado de uma nova religião se ela passa a ocupar exatamente o mesmo lugar e cumprir um papel equivalente ao da antiga? Eu prefiro deixar isso como uma questão aberta, porque pressinto não haver uma resposta fácil e poderíamos nos deparar com discordâncias novas e ainda mais sérias ao tentar respondê-la.

Indo ainda mais fundo, uma nova pista para esse fértil desacordo emerge através da evidência desconcertante da existência de dois registros divergentes da história da passagem dos cultos rumo ao sul.

### A dupla história da criação dos cultos afro-argentinos e como vim a saber disso

No espaço de tempo relativamente pequeno que separa o dia de hoje do primeiro momento em que apareceram práticas religiosas afro-brasileiras de qualquer natureza na cidade de Buenos Aires, dois relatos claramente definidos

da seqüência de eventos e suas motivações podem ser registrados por quem quer que vá às fontes corretas. Da mesma forma que na situação anterior, um foi o adotado por Frigerio, enquanto que senti-me inclinada a dar ouvidos e a escrever a respeito do outro. Contudo, ambos são evidentemente verdadeiros, dependendo de quem esteja falando, e, o que na minha opinião é ainda mais crucial, de quando e em que tipo de situação está-se falando e por que.

A primeira história, tal como sintetizada a partir dos relatos de Frigerio e completada por minhas próprias anotações, segue, grosso modo, esta trajetória: a partir de meados dos anos 60, pessoas que mantiveram contato fortuito com essa religião ao viajarem na condição de turistas, ou a trabalho, para o Brasil, e que também tinham algum tipo de sede por uma busca espiritual não permitida dentro do catolicismo, experimentaram uma mudança para o 'africanismo' em uma ou outra de suas variedades e em seguida a abraçaram, abrindo templos em Buenos Aires. O primeiro templo a ser assim aberto e a satisfazer as exigências legais para a existência na condição de culto religioso na Argentina, através de registro na Subsecretaria de Cultos do Ministério das Relações Exteriores, foi a casa de Nelida de Oxum, aberta em 1966. Foi seguida em 1968 pelo templo de Élio de Iemanjá (Frigerio, 1993: 95). Eu mesma, seguindo inicialmente a generosa orientação recebida de Frigerio, registrei a mesma história das bocas de duas de suas informantes, a própria mãe Nelida de Oxum e mãe Gladys de Oxum.

Quando entrevistei mãe Nelida em 1988, ela me disse que vivera por 21 anos no Brasil, viajando pela maioria dos estados ao acompanhar seu marido, que era engenheiro aeronáutico. Ela estava há 45 anos na religião, tinha sido iniciada por mãe Eva de Oxum em Porto Alegre, em seguida passara para pai Luís de Bara, através de quem reivindicava a afiliação a Joãozinho da Goméia, no Rio de Janeiro, e à Menininha do Gantois. De fato, como ela disse, seu pai Luís de Bara iniciou-se com Joãozinho da Goméia, mas em seguida passou para a casa baiana do Gantois sob a direção de mãe Menininha. Ela mesma teve alguns de seus rituais executados por Joãozinho da Goméia nos anos 50. O que vi em sua casa foi um batuque ritual muito clássico, tão impecável que, por um momento, atordoada como eu estava – grávida de sete meses e às 4 horas da manhã, após umas cinco horas na sessão – pensei por um momento que estava no Brasil e só acordei, de uma espécie de "sono acordado" para reconhecer a realidade de estar na Argentina, quando alguém gritou uma frase na gíria pesada dos subúrbios de Buenos Aires. Ela disse que viajara muito, chegando até aquilo que chamava, de uma forma vaga, de "América Central", onde seu marido tornou-se um babalaô. A missão de ambos era levar todo o conhecimento da religião para a Argentina. À época, ela cultuava somente orixás em seu templo, não praticava mais a umbanda e se opunha fortemente à presença de homossexuais no culto. Ela estimava que, naquele período, já havia cerca de 3.000.000 de umbandistas na Argentina.

Isso marcou, portanto, a “abertura” oficial e bem comportada da tradição em Buenos Aires e, a partir de então, sabe-se que os cultos cresceram vertiginosamente. Frigerio, que teve acesso direto aos arquivos da Subsecretaria de Cultos, diz que no início dos anos 90 havia aproximadamente 400 templos registrados e, tomando isso como base, era possível que de fato mais de 1.000 casas de culto estivessem funcionando na cidade e nos subúrbios (Frigerio, 1993: 96), pois nem todas cumprem a exigência de registro. O subsecretário de cultos disse-me alguns anos antes, em janeiro de 1989, que os templos inscritos em sua repartição eram 250, tendo cada uma deles aproximadamente 100 adeptos. Isso significa que, em poucos anos, eles tinham quase que dobrado em número. Apesar dos esforços recentes para legitimar a presença do culto na Argentina por referência à África (como Frigerio mostra claramente no trabalho que estou aqui comentando, e também em acordo com a tendência brasileira contemporânea notada por Prandi, 1991, em seu estudo dos terreiros de São Paulo), à época de minha pesquisa, quatro principais ‘famílias-de-santo’ ou genealogias religiosas de Porto Alegre podiam ser identificadas e acompanhadas em sua expansão para o sul: as “raízes”, tal como o chamavam, de pai João (Correia) de Lima; pai Luís de Bara; pai Romário (Almeida) de Oxalá e mãe Estela de Iemanjá. A esse quadro era também acrescentada uma família-de-santo do Rio de Janeiro cujo fundador, pai Tancredo da Silva Pinto, inventou uma variedade de culto chamada omolokô, que, independentemente de quaisquer vínculos precisos com sua própria casa de culto, foi adotada maciçamente na Argentina pelas facilidades que introduziu para a realização de rituais. Finalmente, uma família-de-santo reivindicando para si parentesco com mãe Menininha de Gantois em Salvador, via um de seus filhos-de-santo: pai Jerônimo de Souza, do Rio de Janeiro. A afiliação a esta última é representada por Gladys de Oxum, a principal informante de Frigerio com quem também trabalhei, seguindo sua sugestão e gentil apresentação.

Eu estava entrevistando essa sacerdotisa em busca de luz nova que pudesse me ajudar a responder minha própria pergunta: qual era o significado de interesse tão súbito, apaixonado, investido na cultura africana num país tão eminentemente racista e tão absolutamente “mestiço” a ponto de ser frequentemente percebido como “europeu” por seus vizinhos latino-americanos? Assim, inesperadamente, algo de significativo havia ocorrido, que mais uma vez incitava a percepção da dupla voz, dupla voz que a partir de então revelou-se numa história paralela de fundação, que vou agora narrar, entremeada com a história do acesso que tive a ela.

Mãe Gladys – dona de um esplêndido templo cuja clientela incluía, à época, alguns membros de famílias muito ricas e tradicionais do país – estava me explicando como sua vocação religiosa começara cedo, seguindo sua fracassada tentativa de tornar-se freira. Falou também sobre um ataque de compor-

tamento estranho que se repetiu até que ela encontrasse seu caminho para o Rio. Enquanto contava isso, explicou como eram limitadas as opções na época em Buenos Aires. Ela disse: “no começo havia a casa de mãe Nelida, e a de Élio”, e então, voltando-se para as outras pessoas de sua casa que estavam por ali, sussurrou, com um piscar de olhos quase imperceptível: “e, ainda antes, havia aqueles caras . . . (los muchachos), os três caras que vieram do Uruguai, sabe . . .? Pocho, Victor, Mara . . . eu costumava ir lá . . .” Isso não foi dito diretamente para mim e, naquele preciso momento, sua expressão, sua voz apagada e seu desconforto manifesto com o assunto convenceram-me de que eu teria de buscar a seqüência de informação em algum outro lugar.

Contudo, tive de esperar. Ninguém voltou a tocar no assunto durante aquela viagem. Foi somente em 1991, durante meu segundo período de trabalho de campo em Buenos Aires, que alguma evidência nova apareceu enquanto eu gravava uma história de vida: o informante trabalhara numa boate na fronteira do Brasil com o Uruguai e lá freqüentara a casa de mãe Teta – Hipólita Ozório de Lima é seu nome. Ele me dissera antes que mãe Teta era uma ‘figura’, uma espécie de monumento vivo. E agora me contava que ela era, de fato, a principal pessoa responsável pela primeira onda da tradição que entrou no Uruguai e na Argentina. Em seu terreiro havia uma pista importante para a história, porque foi lá que se deu a conversão do primeiro grupo de pessoas que se tornaram sacerdotes e abriram casas em Buenos Aires e Montevidéu. Aparentemente, lá, esses fundadores também haviam trabalhado ‘na noite’. Desde então não deixei que o assunto voltasse a sumir de cena.

Parece que as primeiras casas de culto a oferecerem serviços religiosos em Buenos Aires estavam ligadas a um famoso bordel, “El Chalet Verde”, que existira em Santana do Livramento, na fronteira brasileira com o Uruguai. Uma dessas misteriosas figuras fundadoras, contaram-me, ainda morava em Buenos Aires, e foram-nos necessárias seis horas de uma noite, esgueirando-nos por distantes ruas nas intermináveis extensões dos subúrbios de Buenos Aires, para encontrar a surpreendente casa do notabilíssimo pai Victor de Bara, erguida sobre uma ferrovia abandonada. Fui auxiliada nessa busca por dois pais-de-santo locais, Júlio e Nando, e estava na companhia do fotógrafo Peter Kloehn, que procurava altares para compor sua coleção de fotos. Paramos numa dezena de templos em busca de ajuda, e quando finalmente lá chegamos, por volta de 2:30 da madrugada, não surpreendeu-me encontrá-lo acordado. Ele contou-me a seguinte história – trivial na aparência, fértil em suas conseqüências – que repito na íntegra porque acredito tratar-se de um fragmento de história que poderá explicar um processo de difusão cultural que tem contribuído para mudar, no mínimo em certa medida, a fisionomia de uma sociedade. Além disso, minha responsabilidade aumenta num caso como este, onde as vozes de atores supostamente marginais revelam-se centrais, situ-

adas no âmago de mudanças que terminam por afetar a sociedade como um todo.

*"Fui para a fronteira com 19 anos. Saímos de Montevideú. Queríamos conhecer o Brasil. Fui com 'La Tita', 'el Sérgio'. 'Mara' veio depois, com os outros, e apareceu no Chalet Verde quando eu já estava lá. Ela chegou com o cabelo comprido até a cintura, vestida de mulher, um verdadeiro travesti. Isso foi em 1956, ou 1957. Mara chegou perseguida por um rancheiro. Ele a procurava para matá-la, porque ele a encontrara na boate onde ela trabalhava em Alegrete. Lá eles tinham uma 'troupe' com 'La Negra Enrique', 'el Pocho', 'la Española' – 'la Negra Enrique' toda vestida de macaco e 'Mara' dançando a 'Aquarela do Brasil' girando tão rapidamente que se viam quatro mãos em vez de duas! Ao mesmo tempo ela era muito perversa, muito bonita. Quando o 'ballet' acabou, Mara ficou em Alegrete, servindo bebidas. Ela passava bem como mulher porque, naquela época, não havia tantos travestis quanto hoje. Ela trabalhava no bar, como uma 'vamp', e um rancheiro apaixonou-se por ela e queria casar-se com ela e tirá-la daquela vida. Ele ficou louco quando uma outra 'rainha' contou-lhe: 'você está apaixonado por um macho . . . não é uma mulher, é um macho.' E o cara saiu atrás dela para matá-la. Então ela fugiu para a fronteira procurando por mim e escapando do fazendeiro. Encontrei-a na época e levei-a para a casa da Negra Artigas, que trabalhava no cassino, e escondi-a lá. Ele viera procurando por mim porque ela sabia que havia um grupo de uruguaios . . . 'La China', 'Lla Chita' . . . 'Quem é você?', 'Sou argentina, e vim fugindo. Isso é o que está me acontecendo . . .' Dois dias mais tarde o fazendeiro chegou num jipe enorme perguntando se Mara Malu estava lá. Ele procurava por todo Livramento. Então, um tempo depois, ela 'arranjou-se' com o surdo Gulmin, que era marinheiro. Eu levei-a para mãe Teta."*

De acordo com a versão que sigo aqui, e combinando com o comentário a sotto voce de mãe Mara naquela noite, Mara foi a primeira mãe-de-santo Argentina a ter uma clientela de culto em Buenos Aires. Ela ainda tinha sua casa de culto à época de minha pesquisa. Victor continuou, então, com sua própria história.

*"Eu estava 'desenvolvendo' na casa de mãe Teta, por causa de uma história muito curta mas muito longa. Eu era um médium forte e não sabia o que era um médium. Eu não sabia nem mesmo o que eram essas coisas. Então, eu podia estar numa festa – porque, na fronteira, vivia-*

se em festas, de 'taco' em 'taco' ['taco', ele explicou, era a reunião social onde todos os afeminados vestidos como mulheres se encontravam, e os homens vinham para dançar], e todas aquelas grandes ocasiões, que naqueles anos eram uma grande novidade para nós – hoje isso acontece nas próprias boates, mas naquele tempo era realmente escondido – então, eu podia estar numa grande festa e subitamente, sem saber o que estava fazendo, eu desaparecia e acordava no cemitério. Se havia uma tempestade ou estava chovendo, eu costumava ficar 'obcecado' e ia para o cemitério. Entre os túmulos, eu trocava as flores de um túmulo para outro, vagava por toda parte, e ouvia vozes dizendo: 'você está louco!', cada vez mais alto. Eu disse para mim mesmo: 'Estou ficando louco, isso é horrível!' Uma vez eu fiz uma oração para fazer um pacto com o diabo e fui encontrá-'lo'. Quando eu atravessava uma ponte, vi um homem enorme, com uma capa vermelha e preta e olhos ferozes vindo em minha direção, fiquei aterrorizado e saí correndo. Foi desse jeito que eu cheguei na 'madrinha' [mãe-de-santo] Teta. Ela me fez comprar o Exu dos Cemitérios, aquele que está ajoelhado num caixão [ele refere-se à imagem de uma entidade espiritual do culto], um bode preto, sete garrafas de cachaça, o Omulu [um orixá africano, também chamado obaluaiê, que protege contra doenças de pele] e sete galos negros. Ela contou-me que eu estava 'obcecado' [sendo molestado por um espírito mau] e que eu era um médium muito forte. Eu estava 'obcecado' pelo exu dos cemitérios e tinha de entrar na 'religião' [significando o culto do orixás africanos], mas primeiro eu tinha de fazer algo nos Aruanda [significando o culto dos exus brasileiros autóctones, espíritos inferiores freqüentemente interpretados como encarnações diabólicas]. Então, fiz todos os Aruanda de mãe Teta, que naquele tempo ainda não tinha a 'Linha dos Santos' [significando os cultos dos orixás africanos]. Depois dos Aruanda voltei para o Congal [o culto paralelo de espírito brasileiros autóctones como índios ou caboclos ou pretos-velhos]. Julio Casco, Mara, Henrique, el Pocho, todo o grupo estava presente. ela fez o 'trabalho de Aruanda' para me libertar da 'obsessão', então eu continuei desenvolvendo a 'linha dos caboclos'. Só depois pai João de Bara veio de Porto Alegre para cruzar o terreiro com 'nação' [significando o culto africano dos orixás]. Mãe Teta chamou todos seus filhos-de-santo. 'Rapazes, venham e tragam suas camas. Estou passando minha casa para 'nação' [as camas eram para eles se acomodarem durante o longo período de reclusão exigido na iniciação ao culto dos orixás]. Comprei um sofá azul e branco para pai João [cores das bandeiras uruguaia e argentina] mas não pude estar presente porque minha mãe estava doente e tive de ir. Quando voltei, ela me disse: 'Victor, não posso fazer mais nada por você.'

*Tudo o que fiz está feito. Você pertence diretamente à Linha dos Santos [orixás africanos] e você tem Bara na cabeça [significando o orixá dirigente de sua cabeça, seu 'patrono' pessoal ou 'dono da cabeça']. Você tem de ir diretamente às mãos de pai João de Bara em Porto Alegre. Eu fiz isso . . . Então, todo aquele grupo estava na fronteira, e eu era quem tinha levado todos à madrinha Teta. Fui o primeiro, depois veio Mara, e Henrique, e Sérgio, Tobias. Aquela nossa tribo era formada por pessoas que se tornaram grandes pais-de-santo, e todos fomos para Montevideu e aqui [Buenos Aires]. Todos começamos pelas mãos de madrinha Teta, passamos para as mãos de Pai João e então nos separamos por aí."*<sup>14</sup>

Agora eu entendia os nomes que mãe Gladys pronunciara: Pocho, Victor, Mara . . . . Aqueles "caras" haviam adquirido uma fisionomia. Tratava-se verdadeiramente de um "elo perdido" da passagem, às vezes não muito inteligível, e posterior instalação dos cultos do outro lado da fronteira meridional, um elo perdido não apenas porque era um elemento crucial, um ponto crítico, mas também porque, a partir de então, era visto como um começo ignóbil pelos praticantes diligentes, lutando por uma posição de respeito na sociedade nacional, como Frigerio bem descreve. Contudo, estávamos finalmente na trilha certa.

Na viagem seguinte, em janeiro de 1994, Peter Kloehn e eu retomamos a casa de Mãe Teta e o local em Santana do Livramento, onde tudo havia começado, precisavam ser vistos. Procurávamos por mais indícios sobre o elo perdido. Encontramos-os. Mãe Teta ainda estava lá, em sua casa, e sua sobrinha e filha de criação Izolda confirmou tudo: a mais antiga casa em Montevideu era dirigida por uma neta-de-santo de Mãe Teta, Amélia, que era uma filha-de-santo de Mara. Mara, na realidade, partira de Livramento para Montevideu, e mais tarde mudara-se para Buenos Aires. Victor, como ele mesmo me dissera, foi o primeiro iniciado, por volta de 1956, seguido logo por Pocho de Xangô. Ambos abriram suas casas em Buenos Aires alguns anos depois. Outros haviam seguido o mesmo caminho: do trabalho "na noite" para a vida do culto. Entre eles se encontrava, por exemplo, Roberto de Oxalá, a quem eu entrevistara em Montevideu em 1991. Cata, Choclo, la Parda, Tita Merelo também vieram em seguida, junto com umas poucas prostitutas. Sacerdotes poderosos, fascinantes, todos vindos dessa raiz.

A única diferença entre os testemunhos de Izolda e Victor estava no fato de que, segundo a primeira, os travestis "não tinham nada a ver com a 'casa das mulheres'". Eles não eram artistas, trabalhavam em outros serviços, cozinhando, fazendo limpeza. Victor, por exemplo, era cozinheiro de Izolda.

Através de outras pessoas vim a saber de outras coisas, que não são detalhes acidentais, mas responsáveis pela própria estrutura dessa tradição, onde

a ontologia está impregnada de androginia, transições e transgressões da ordem, como assinala em outro lugar (Segato, 1986, 1995a, 1995b), e foi confirmada por outros autores (ver, por exemplo, Fry, 1977, 1986; Wafer, 1991; Matory, 1994; Matory, em particular, esclarece um simbolismo de cruzamento de gênero como um traço central para toda a gama de influências lorubás). Para resumir, o que aconteceu foi que bordéis famosos e uma vida noturna exuberante eram as marcas daquela fronteira, principalmente no seu lado brasileiro. Ecos daquele esplendor são ouvidos ainda hoje, mas o grande ruído se foi. Começou a desaparecer nos anos 60, e isso não foi uma coincidência. Santana do Livramento é o único grande centro urbano que existe na “fronteira seca” que liga o Brasil aos países da bacia do Rio da Prata. Nessa condição, era a única passagem para todo o tráfego de produtos, entrando e saindo, até o governo militar iniciar, nos anos 60, a construção das pontes que iriam mais tarde dar vazão a esse tráfego (Paso de los Libres - Uruguaiiana, Puerto Iguazu - Foz do Iguazu). Foi exatamente nesse momento que o negócio “da noite” começou a declinar.

Livramento é realmente a encarnação adequada das margens, um lugar no meio. Um conhecedor da tradição diria que ela é “o próprio reino de exu”. Trata-se de um limite esburacado de nações onde nenhuma linha, nenhuma cerca, nenhum rio ou montanha marca a dissolução de um país em outro. As duas línguas, o português e o espanhol, estão ali tão imbricadas que, para dar um exemplo claro, ouvi minha informante Izolda mantendo uma conversa contínua com seu marido uruguaio, ele falando em espanhol e ela respondendo em português, em alta velocidade, e isso durante uns vinte minutos. Todas as genealogias estão entremescladas para sempre no tempo, e, como um cafetão remanescente me disse, muitas pessoas são “doble chapa” (têm uma “dupla carteira de identidade”). Então, também por muitos anos serviu de ambiente para outras margens e trânsitos, especificamente a transgressão de identidade de gênero: um polo de atração para travestis da Argentina e do Uruguai que, naquela época, já haviam percebido o Brasil como um lugar de moralidade mais flexível, onde poderiam desenvolver uma vocação para, digamos, “a noite”.

Foi assim que a fronteira de Livramento (que, por coincidência, significa, literalmente, “a fronteira da libertação”) funcionou, por um momento, como o espaço geográfico para muitas outras fronteiras: a fronteira entre a vida e a morte, onde o limite do renascimento entrelaçava-se por um momento com a fronteira política entre duas nações e duas línguas; com a divisão capital entre sagrado / profano na vida social; com a fronteira da conversão, da auto-contenção na vida de vigília e o auto-rompimento no transe; com a fronteira sexo / gênero. Ali floresceu um esplêndido bordel, “El Chalet Verde”, administrado por uma mulher chamada Ana Aramita Brun, que pertencia a uma família de proprietários de terra e políticos locais. Todas as histórias sugerem que ela era uma figura extraordinária, uma mulher-homem, que, com a permissão de sua

família, trocou de nome para “Ema Brun”, comprou a casa e instalou nela o negócio. Com frequência ela se envolvia emocionalmente com as mulheres que trabalhavam na casa, e muitas são as histórias de seu caráter explosivo, viril. Em determinado momento, ela caiu sob o poder do axé de Mãe Teta, e essas duas mulheres estabeleceram uma parceria sem precedentes: Ema foi iniciada como filha-de-santo de Teta e Teta ia regularmente realizar oferendas no Chalet Verde de Ema. Um cômodo foi construído especialmente para esse fim. Ali o grupo de travestis experimentou a mudança de destino que fez com que suas vidas passassem da vida da noite para a religião do batuque. Depois dessa conversão veio a dispersão, seguida da abertura de suas próprias casas em Montevideú e Buenos Aires.

Esta história intranquilizadora, subversiva, clandestina, contrasta com o relato padrão, estabelecido, que circula abertamente hoje nas casas de culto. Como o processo é ainda novo e seus eventos recentes, é possível revelar as tendências disciplinadoras na construção de história, e podemos escutar a tensão polifônica entre uma face do culto (amoral, marginal, subversiva) e outra (oficial, disciplinada, moralizada). De acordo com o local para onde voltamos os ouvidos é possível perceber uma ou outra. Até onde me diz respeito, não tenho nenhuma dúvida de que, como disse antes, os heróis dessa história encontraram na religião uma estrutura preparada para conter sua própria experiência de trânsito, um léxico apto para a circulação e a androginia. São pessoas da margem, atravessadores de fronteiras. Mais do que por uma agenda de dissensão, sua busca era por um vocabulário onde sua vontade pudesse ser moldada, uma vontade limitada somente pelo próprio ato de atravessar; ato este ligado ao único espaço que escapa ao domínio do poder, que não está indelevelmente inscrito pela hierarquia: a fronteira. Na fronteira, lugar não é território, e desejo não se enrijece mortalmente em identidade – “para ver as coisas claramente, você tem de atravessar uma fronteira” (Rushdie, 1985: 53). O culto abriu para eles esse tipo de paisagem fluida, que eles agora podiam levar para casa.

### **Uma palavra final sobre algumas falhas em que incorremos no trabalho antropológico**

A história que contei até aqui é uma dentre muitas que mostram aquilo que é, de fato, uma forte característica da tradição religiosa afro-brasileira em geral: a duplicidade de seu discurso. O dito, nessa tradição – sempre se suspeita – está fortemente impregnado pelo não-dito. O dizer e o esconder andam de mãos dadas. O “segredo”, no sentido acima definido, ressoa por todos os textos, é o sobretudo, o eco permanente de todas as declarações, aquilo que sustenta todo diálogo, a peça que falta sem a qual nada, realmente, faz sentido. Também, aquilo que um gravador não pode captar. As indicações daquilo que chamei de

“dupla voz” são sutis; o indizível é, também, em grande medida, in(d)escritível. As pistas são a inflexão de uma palavra, a entonação de uma frase, e gestos freqüentemente no limite da percepção. A verdade nos é escamoteada o tempo todo. O domínio da arte de silenciar enquanto se fala é, acredito, a grande arte do sacerdócio nessa tradição. Foi isso o que testemunhamos nesta história.

Somos advertidos mais uma vez, como antropólogos, contra a limitada prática hermenêutica de lerem-se vozes nativas como unívocas e fora de seu embasamento nos diálogos correntes de seus próprios mundos, que precisamos entender de forma plena para podermos registrar a complexidade de vozes que ecoam numa declaração aparentemente simples. Trata-se de uma reafirmação da prescrição bakhtiniana de que:

“...qualquer produto da atividade do discurso humano [. . .] deriva forma e significado em seus aspectos mais essenciais não das experiências subjetivas do orador, mas da situação social em que a declaração aparece [. . .] O que é característico para uma dada declaração especificamente [. . .] é a expressão da inter-relação entre os narradores e de todo o complexo conjunto de circunstâncias sociais sob as quais a troca de palavras tem lugar” (Bakhtin/Voloshinov, 1944: 41).

Perguntar pelo significado é sempre perguntar onde, no discurso, reside o desejo, e isso implica consciência dos projetos multifacetados dos oradores. Cada palavra, no sentido bakhtiniano, é dupla, engajada, dialógica: ela diz alguma coisa a respeito de um objeto, referencialmente, mas também fala para trás e para frente em direção a uma outra palavra, revelando simultaneamente o posicionamento mútuo dos sujeitos interlocutores: como eles vêem uns aos outros, quem eles acreditam representar, como eles gostariam de ser vistos? No caso presente, nessa religião discursos oficializadores, disciplinadores, não indicam coisa alguma a respeito das práticas em si, ou mesmo a respeito das lealdades nacionais dos praticantes, mas são uma apresentação do eu para um projeto de obtenção de um lugar dentro da nação. Essas declarações são postas ao agente responsável por essa aceitação, incluindo, muito freqüentemente, o antropólogo. Paralelo a esse discurso assimilacionista corre outro que fala de dissolução, de margens, um discurso que é interno, um discurso de *entendus*, desempenhando o papel de sombra da palavra aberta, oculto por trás dela. Ambos estão permanentemente presentes, mas diferentemente engajados, dirigidos a projetos diferentes: um como parte de uma construção de um espaço de diferença interna puxando totalmente para fontes afro-brasileiras, e a outra endossando a unidade nacional como oposta à qualidade exterior das outras nações.

Aplicando de forma flexível um outro conceito bakhtiniano, o da 'heteroglossia' (Bakhtin, 1981), é possível dizer também que os personagens a respeito de quem falei são heteroglotas: sua vida na linguagem abre-se em duas vozes diferentes, uma centrífuga, engajada e voltada para os outros numa sociedade hierárquica, buscando legitimidade e respeito sem o rompimento de limites; e a outra centrípeta – e também, como eu disse, neste caso, codificada em sinais herméticos – para o círculo deles mesmos, dentro da vida das margens, do que é sempre e por definição não-assimilável pela sociedade nacional.

## Bibliografia

- BAKHTIN, Mikhail (1994) (Voloshinov, V. N.): *Freudianism: A Critical Sketch* In Morris, Pam: *The Bakhtin Reader*, New York: Edward Arnold, (fragment from the translation and edition of this work by Titunik, I.R. in collab. with N.H. Bruss, Bloomington, Ill.: Indiana University Press, 1987)
- \_\_\_\_\_ (1981) *The Dialogical Imagination* (translation Holquist, M. and C. Emerson). Austin, Tex.: University of Texas Press.
- CAROZZI, Maria Julia (1991) "Religioses Afro-Americanas: Re-encantamiento em Buenos Aires. *Comunicacoes do ISER* No.41.
- \_\_\_\_\_ (1992) "El proceso de conversion a la umbanda como modificacion de la identidad personal subjetiva" Informe de Investigacion, Consejo Nacional de Investigaciones Cientificas y Tecnicas. Buenos Aires.
- CLEMENTI, Hebe (1974) *La Abolicion de la Esclavitud en America Latina*. Buenos Aires: La Pleyade.
- FRIGERIO, Alejandro (1990) "Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: Duas Etapas de um mesmo caminho religioso". *Comunicacoes do ISER* No.35.
- \_\_\_\_\_ (1993) "De la Umbanda al Africanismo: Identificacion Etnica y Nacional en las Religiones Afro-Brasilenas en Argentina" In Fonseca, Claudia (ed.): *Fronteiras da Cultura*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS.
- FRY, Peter (1977) "Mediunidade e Sexualidade". *Religiao e Sociedade* No. 1.
- \_\_\_\_\_ (1986) "Male Homosexuality and Spirit Possession in Brazil". *Journal of Homosexuality* 11 (3/4).
- GERMANI, Gino (1971) *Politica y Sociedad en una Epoca de Transicion. De la Sociedad Tradicional a la Sociedad de Masas* (4a.edicion). Buenos Aires: Paidos.
- INGENIEROS, Jose (1957) *La Locura en Argentina*. Buenos Aires: Elmer.
- MATORY, J. Lorand (1994) *Sex and the Empire that is no more. Gender and the politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- PRANDI, Reginaldo (1991) *Os Candombles de Sao Paulo*. Sao Paulo: HUCITEC/EDUSP.
- RATIER, Hugo (1977) "Candombes Portenos", *VICUS*, No. 1.
- REID ANDREWS, George (1989) *Los Afro-Argentinos de Buenos Aires* Buenos Aires: Ediciones de La Flor.
- ROUQUIE, Alain (1984) *L'Argentine* Paris: Presses Universitaires de France.
- RUSHDIE, Salman (1985) "The Location of Brazil" *American Film*. September.
- SEGATO, Rita Laura: (1991) "Uma Vocacao de Minoria: A Expansao dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Reetnicizacao" *Dados. Revista de Ciencias Sociais*. Rio de Janeiro, 34/2.
- \_\_\_\_\_ (1986) "Inventando a Natureza: Familia, Sexo e Genero no Xango de Recife". *Anuario Antropologico/85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_ (1995a) "Cidadania: Por que Nao?. Estado e Sociedade no Brasil a Luz de um Discurso Religioso Afro-Brasileiro". *Dados. Revista de Ciencias Sociais*. 38/2, November.

- \_\_\_\_\_ (1995b) "A New York Photographer in Dark Brazil or The Uncanny Body that Keeps Speaking Back" Seminar at the Dept. of Anthropology, Rice University, April 27.
- Wafer, Jim (1991) *The Taste of Blood. Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

## Notas

- <sup>1</sup> Este artigo apareceu originalmente publicado em inglês na revista *Critique of Anthropology* (vol. 16/4, 1996) sob o título: "Frontiers and Margins: The Untold Story of the Afro-Brazilian Religious Expansion to Argentina and Uruguay". Agradeço a José Jorge de Carvalho pela leitura cuidadosa do texto e a estimulante conversa que me ajudou a refletir sobre os materiais; a Peter Kloehn, o fotógrafo que me acompanhou em todos os trabalhos de campo que me conduziram até a história que relato; a Luís Carlos Santana (Santaninha), que me guiou através dos enigmas de Santana do Livramento; a Norton Correia, que me introduziu às casas de culto de Porto Alegre que mantêm vínculos com templos na Argentina; a Alejandro Frigerio e Marita Carozzi, que me orientaram generosamente quando preparava minha primeira viagem a Buenos Aires; aos Pais Julio and Rubem, que se tornaram meus amigos e guias nos labirintos das redes do culto em Buenos Aires; a Ricardo Rocha que, por amizade, traduziu o texto para o português.
- <sup>2</sup> Reintrodução porque, apesar de praticamente não existirem hoje traços visíveis de uma população afro-argentina autóctone de longa data, algum tipo de culto parece ter existido no passado (Ingenieros, 1957, citado por Ratier, 1977), como também existiu uma população negra e mulata (aproximadamente 25% na cidade de Buenos Aires em 1838, caindo para menos de 2% em 1887; ver Clementi, 1974 e Reid-Andrews, 1989).
- <sup>3</sup> Cito, aqui, a Julio de Obá, de Lomas de Zamora, filho-de-santo de Mãe Santinha de Porto Alegre.
- <sup>4</sup> A idéia de "segredo" como "indizível", que também menciono, me foi sugerida por Mãe Gladys de Oxum, de Villa Tesei, Moron.
- <sup>5</sup> Em Porto Alegre Victor defrontou-se com novas dificuldades para chegar à plena iniciação no culto dos orixás. Passou fome por vários meses, comendo o que encontrava no lixo das ruas. Chegou a comer e a beber dos despachos que encontrava. Naquela época, bebia bastante. Como ele mesmo disse, estava "se consumindo", até cair doente. O que aconteceu, ele nos contou, foi que uma mulher queria casar-se com ele e fez "alguma coisa" (um trabalho) para conseguir o que queria. Ele então começou a evacuar sangue. Sangrando sem que houvesse nada que fizesse isso parar foi como ele chegou finalmente a Pai João de Bara, que "assentou" seus "santos". De fato, ele "jogou" [o oráculo de búzios] e "viu": Bara Lodê, Iemanjá, Oiá e Xangô; Bara Lodê e Iemanjá para a cabeça, Iansã (Oiá) para os genitais, e Xangô para as pernas [para proporcionar-lhe força naquelas partes do corpo]. Também foi Pai João quem tratou-o com um pombo negro, introduzindo-o por trás, o que fez com que ele se sentisse melhor e parasse seu sangramento.
- <sup>6</sup> Tenhamos em mente que essa característica talvez não seja meramente uma característica do sacerdócio nos cultos, mas um sinal mais geral de poder. Eu poderia apostar que esse poder de qualquer natureza, incluindo, como no presente caso, o poder subversivo, por exemplo, ou o poder da sedução, é um fator forte na dupla voz.

**Rita Laura Segato**

Professora de Antropologia da Universidade de Brasília. Publicou recentemente "Formações de Diversidade: um modelo para interpretar a recepção de opções religiosas nos países da América Latina no contexto da Globalização" In Oro, Ari (1997). *Religião e Globalização na América Latina*. Petrópolis: Vozes e "La Economía del Deseo em el Espacio Virtual. Conversando Cristianismo em el Internet" In Masferrer Kan, Elio (1998) *¿Sectas o Iglesias? Viejos o Nuevos Movimientos Religiosos*. México, DF: Plaza y Valdez/UNAM.

---

# R ESENHA

SAID, Edward W. *Covering Islam*. New York: Vintage Books, 1997, 220pp.  
2a.edição

---

## AS POLÍTICAS DA INTERPRETAÇÃO DO ISLÃ

*Silvia Maria Montenegro*

Em *Covering Islam*, Edward Said descreve os usos (leia-se, geralmente, os abusos) que o Ocidente, os Estados Unidos em particular, faz de alguma coisa chamada "Islã". O autor parte de um dado que todos conhecemos: por diversas razões, extremadamente atuais, o "Islã" é notícia. É tema de interesse na esfera política dos Estados Unidos; tópico de debate em reuniões acadêmicas; área de estudos privilegiada, às vezes em forma episódica, nos programas de estudo sobre Médio Oriente das universidades americanas; matéria prima de filmes de ficção; temática central de matérias jornalísticas, na imprensa escrita e na TV. Dessa forma, na sociedade americana existem diversos agentes que se encarregam da *cobertura do Islã*, veiculando uma certa representação que o Ocidente tem criado laboriosamente em torno daquela religião. O tema central do trabalho de Said é desvendar de que tipo de representação se trata, por que e como ela

existe, quais os interesses aos que serve e, sobretudo, por que essa visão “do islâmico” triunfou e se impôs sobre outras.

A escrita crítica de Said não se funda em um ânimo de denúncia, nem na estratégia de assumir a defesa do Islã diante de uma espécie de má fé institucionalizada (presente na visão americana do mundo islâmico). Para além desses objetivos, e através de uma perspectiva altamente crítica, o autor revela que hoje a cobertura (jornalística e acadêmica) do Islã estaria baseada em uma representação dicotômica do mundo, do tipo eles/nós (equivalente a Islã/Ocidente, atavismo/modernidade, autoritarismo/democracia). Para o autor, nessa visão não há nada de novo, apenas a cobertura atual do Islã está impregnada daquilo que Said chamou em várias de suas obras de “*orientalismo*”.

Originalmente publicado em 1981, *Covering Islam* chega ao leitor em reedição detalhadamente atualizada e aumentada. Assim, na nova introdução de 38 páginas o autor empreende uma espécie de avaliação retrospectiva da vigência do livro, desde a sua publicação original até os nossos dias. Said não precisa argumentar demais para nos convencer da extremada atualidade da obra e do caráter oportuno de sua reedição. Nesse sentido, basta lembrar que de lá para cá assistimos à cobertura da guerra do Golfo Pérsico, do “fundamentalismo” islâmico destacado pela mídia, dos conflitos na Argélia e Afeganistão.

Assim sendo, antes de comentar algumas idéias centrais da obra, é importante salientar que *Covering Islam* faz parte de uma trilogia do autor, e deve ser colocado nesse contexto. Como os outros dois livros, trata em um sentido amplo, e em renovado contexto, da filiação entre conhecimento e poder. Essa trilogia se compõe de *Orientalismo* (1978) e *The Question Palestina*, aos que se agrega imediatamente *Covering Islam*. Os três, em conjunto, têm como eixo de análise as relações modernas entre, por um lado, o mundo do Islã, os árabes e o Oriente; e por outro, o Ocidente, mais precisamente a França, Inglaterra e os Estados Unidos.

*Orientalismo* é o livro mais geral e conhecido dessa trilogia. Traduzido para dezenas de línguas, tem se tornado clássico nos estudos sobre colonialismo e cultura. Nesse livro Said traça as várias faces da relação “Oriente” / “Ocidente”, desde a invasão Napoleônica do Egito, passando pelo principal período colonial e pela ascensão dos modernos estudos orientalistas na Europa durante o século XIX, até o fim da hegemonia dos impérios britânico e francês no Oriente, depois da Segunda Guerra Mundial, e a ascensão do domínio americano. Também discute-se nesse texto em que forma os estudiosos do Oriente, no período dos impérios, contribuíram para criar uma imagem “do oriental” que fornecia a justificação da ideologia colonialista.

No segundo livro da trilogia, *The Question Palestina*, Said relata a história da luta entre os nativos árabes, habitantes da Palestina e majoritariamente muçulmanos, e o movimento sionista (depois Israel) cujo método de tratar com

as realidades “orientais” da Palestina era amplamente ocidental. *Covering Islam* complementa essa série de livros mostrando que o Ocidente, e mais especificamente os Estados Unidos, responde a um mundo islâmico percebido como relevante, antipático e ameaçador, apelando e construindo um revival das idéias canonizadas pelo orientalismo.

A questão fundamental do livro é que o “Islã” (sempre colocado entre aspas), do qual se fala hoje nos Estados Unidos e no Ocidente é, de maneira preponderante, um rótulo, uma etiqueta, uma ficção, uma caricatura ideológica que não tem correspondência alguma com o Islã (sem aspas) e seus milhares de seguidores, seus extensos territórios e suas dezenas de sociedades, culturas, estados e geografias. No decorrer do texto, Said retrotraí o discurso atual, monolítico e estereotipador sobre o “Islã” à tradição orientalista do Ocidente, renovada, desta vez, no seio do “novo império”: os Estados Unidos.

O livro não segue um padrão clássico e talvez as idéias mais valiosas e polêmicas do autor se encontrem espalhadas na própria análise de casos particulares (por exemplo, nos capítulos em que Said comenta a cobertura que o Ocidente fez da revolução iraniana, bem quando discute os empreendimentos acadêmicos que teorizam acerca do futuro possível das sociedades islâmicas, ou quando critica os ensaios e artigos de conhecidos e respeitáveis pesquisadores americanos). O denominador comum de todas essas abordagens é uma representação peculiar do Islã. Segundo Said, essa visão ocidental abrange um leque de posições políticas, já que para a direita o “Islã” representa a barbárie, para a esquerda, a teocracia medieval e para o centro, um tipo de exotismo (p. lviii). Embora esses três olhares sobre o Islã sejam divergentes, por vias diferentes parecem ter chegado a um acordo: existe pouco no Islã que possa merecer aprovação, não há nele nada de valioso.

O interesse particular de Said reside em desmascarar a filiação entre conhecimento e poder, mas através da análise do vínculo mais escorregadio entre linguagem e realidade política. Seguindo essa estratégia, Said espera vislumbrar a conexão existente entre aquilo que se diz sobre o Islã e o papel que reativamente desempenham algumas sociedades muçulmanas. Ao longo do livro, o autor retrata até que ponto o conhecimento do “Islã” no Ocidente contemporâneo está saturado de importância política. Um exemplo dessa saturação reside no fato de que os chamados “experts”, principalmente nos Estados Unidos, são consultados (ou inclusive contratados) pelo governo, as corporações e a mídia.

A proposta analítica de Said transcende o universo do Islã. A importância que o autor confere ao funcionamento dos rótulos ou etiquetas tais como “Islã”, “Ocidente”, “Nação”, desloca a abordagem para o campo da análise dos efeitos que essas etiquetas geram quando se tornam *palavras políticas*, instaladas no seio da representação dos “outros” que criamos, inventamos ou na qual acredita-

mos. Não podemos reduzir o ponto de vista de Said a uma retórica mecanicista das relações entre poder e conhecimento, porém os usos do conhecimento (nem sempre instrumentais) responderiam historicamente a um consenso que sim é criado e recriado à luz de um poder que é, como sublinha Said seguindo Foucault, intersticial. O interessante da idéia do autor, no que diz respeito aos rótulos e às etiquetas, é que, ao seu ver, o uso que deles se faz, em virtude de uma espécie de efeito espelho, acaba dizendo muito mais das sociedades que os produzem e muito menos das realidades às quais tentam se aplicar. E é precisamente esse o efeito que se produz com "Islã": seu uso nos Estados Unidos parece revelar muito mais sobre a sociedade americana e pouco sobre o Islã.

Conseqüentemente, a possibilidade de elaborar uma visão crítica das interpretações em vigor a respeito de qualquer fenômeno consiste no seguinte desafio: o desenvolvimento de uma consciência permanente em relação às pressões políticas, os interesses e os mercados que auspiciam determinadas visões e marginalizam outras.

Depreende-se da visão de Said o reconhecimento de uma dimensão política que permeia cada uso do rótulo "Islã". De fato, o autor chama a atenção para as funções que produzimos cada vez que usamos "Islã". Por um lado, estamos *identificando* entre tudo aquilo que é islâmico e o que não é; e por outro, estamos *significando* uma série de coisas (ameaça, terrorismo, anti-ocidentalismo, etc). Assim, referir-se a "Islã" cria a ilusão de falar de uma espécie de realidade que todos conhecem embora nem sempre se trate de um conhecimento objetivo ou direto.

Covering Islam formula uma pergunta crucial: é possível produzir um conhecimento genuíno de outra cultura?. A tradição de pensamento ocidental responderia afirmativamente. Não obstante, para o autor, a resposta depende das condições em que se produz tal conhecimento de outra cultura e, neste caso, do Islã. Essa questão suscita uma série de reflexões epistemológicas que compõem algumas das passagens mais interessantes da obra. Para Said, na produção de conhecimento sempre estão implicadas diversas "comunidades de interpretação" que imprimem suas paixões, interesses políticos e preconceitos no processo de conhecer o "outro". O que o autor tenta mostrar é de que maneira essas comunidades (entre as que se pode contar a mídia, a academia, os estamentos do governo americano, as agências financiadoras de pesquisas, etc.) criaram um consenso sobre a interpretação do "Islã", tornando prevacente uma visão reducionista e até falaciosa.

Tanto o ponto II, correspondente ao capítulo 2 ("Comunidades de interpretação") quanto a totalidade do capítulo 3 ("Conhecimento e poder") formam, sem sombra de dúvidas, o coração do livro. Neles, Said analisa a produção de consenso na sociedade como elemento chave para entender o triunfo de determinadas representações. Segundo o autor, quase toda a produção de co-

nhcimento sobre o Islã serve aos interesses do consenso que coloca o Islã como representando o reverso dos valores ocidentais.

Seguindo essa lógica, poder-se-ia pensar que a sociedade que produz semelhante conhecimento é um tipo de sociedade que não admite dissidências. Diante da possibilidade de que a leitura de seu livro possa suscitar a atribuição de um ponto de vista reducionista, Said se apressa em advertir que não é esse o espírito que anima a sua escrita. Com efeito, é ele o primeiro em reconhecer que nos Estados Unidos: "Qualquer opinião pode ser expressa em qualquer lugar e existe nesse país uma receptividade sem igual, tanto em uma parte da cidadania quanto na mídia, para pontos de vista não convencionais ou até impopulares" (p. 49). Como é possível então, afirmar, ao mesmo tempo, que todos os meios expressam uma mesma visão geral?

A pergunta acima formulada remete à questão do *consenso*. No caso americano o consenso estaria ancorado na própria cultura, na medida em que certas visões se tornaram impensáveis para a maioria dos americanos. Assim, por exemplo, é impensável nessa cultura conceber o poder militar americano como força plausível de ser usada com propósitos malignos, já que para a maioria dos americanos América é vista como uma "força para o bem da humanidade toda". Deste modo, nessa perspectiva o consenso não dita conteúdos, embora limite e mantenha pressões.

Said analisa a representação que as comunidades de interpretação americanas têm do Islã, salientando uma clara distinção entre a representação do Islã na Europa e nos Estados Unidos. Contudo, em nenhum dos dois casos a produção de conhecimento sobre o Islã esteve desvinculada dos interesses do poder. França e Inglaterra possuíram grandes impérios em territórios muçulmanos e desenvolveram, durante o período, disciplinas orientalistas. Isto é, tiveram experiência direta com o mundo muçulmano. Estados Unidos (sem esse passado colonial em territórios islâmicos) teria um interesse no mundo islâmico mais peculiar e de segunda mão, embora vinculado a interesses estratégicos e geopolíticos.

Voltando às chamadas "comunidades de interpretação" e à visão monolítica do Islã reinante em Ocidente, vale se perguntar então a qual dessas comunidades de interpretação pertence Said? O autor explicitamente nos diz que ele não é muçulmano e que menos ainda pretende desempenhar o papel de defensor do Islã. Entretanto, deixa entrever que conhece desde um outro ponto de vista e em profundidade o Islã (sem aspas). Talvez resulte interessante compreender a posição de Said à luz de alguns dados biográficos. Nascido na Palestina e educado no Egito, graduou-se e doutorou-se em Harvard, sendo que atualmente leciona na Universidade de Columbia. Sua identidade, como ele próprio destacou (em "*Conversations with Salman Rushdie*", Said, 1986), é um tipo de identidade de "caixa chinesa": ele e sua família são oriundos de uma minoria

no seio de outra minoria. Assim, na Palestina eram membros de um diminuto grupo protestante dentro de uma minoria cristã ortodoxa mais ampla, a qual, por sua vez, estava inserida em uma maioria islâmica sunita. Esses dados biográficos contextualizam, mas não explicam, sua posição crítica em relação ao conjunto de estudos ocidentais sobre o Islã. Ainda assim, esses dados biográficos se integram à nossa compreensão da possibilidade postulada por Said: construir um conhecimento sobre outra cultura que consiga questionar os rótulos estabelecidos e mantidos pelo consenso.

Dessa posição, Said reivindica uma escrita e a produção de um conhecimento antitéticos. Pode-se dizer que, de certo modo, o conhecimento antitético é aquele que existe sempre em confronto com a ortodoxia. Neste caso, essa ortodoxia está representada pelo conhecimento sobre o Islã vigente nos Estados Unidos, o qual está tingido de orientalismo e configura um tipo de discurso canônico, baseado em afirmações de poder que "incitam ao discurso".

É possível sair da ortodoxia?. A saída, segundo Said, está dada na possibilidade de construir aquele conhecimento antitético, isto é, um conhecimento de outras culturas cuja produção tenha como marco uma relação não coercitiva e que, ao mesmo tempo, trabalhe com uma interpretação dos fenômenos consciente de seus métodos e princípios. A construção de um ponto de vista antitético requer uma condição necessária: que todo o conhecimento disponível em relação a um fenômeno, neste caso o Islã, seja interpretado considerando a dimensão espaço-tempo de sua produção. Quer dizer, deverá existir sempre a consciência de que todo conhecimento é produzido por indivíduos com determinados backgrounds, em determinadas situações e respondendo a determinados fins.

Não precisamos dizer que Said se alinha do lado desse conhecimento antitético. Seu livro é um convite à crítica das políticas que governam as interpretações vigentes do "Islã", na mídia, nas ciências sociais e outras comunidades de interpretação. Talvez, como o próprio autor assinala, sua escrita apenas chegue a ter o alcance de um antídoto.

**Silvia Maria Montenegro**

Mestre em sociologia IFCS/UFRJ e Doutoranda  
PPGSA/IFCS/UFRJ.

---

# R ESENHA

---

CLÉMENT, Catherine. *A Viagem de Théo: O Romance das Religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, 625pp.

---

## UMA VOLTA AO MUNDO DAS RELIGIÕES

*Mauro Ventura*

Em nome de Deus, os homens fizeram do bom e do pior. Espalharam pelo mundo mensagens de igualdade e justiça, mas, ao mesmo tempo, queimaram índios, explodiram bombas, destruíram templos e massacraram infiéis. Ao longo das 632 páginas do romance *A viagem de Théo*, o leitor vai descobrindo como o desprendimento e a abnegação convivem em cada religião com a crueldade e a intransigência. *A viagem de Théo* é uma volta ao mundo das religiões. O livro é inspirado em *O mundo de Sofia*, romance norueguês que virou *best-seller* ao usar a ficção para contar de forma didática a história da filosofia.

O ponto de partida do livro da jornalista e escritora francesa Catherine Clément é a doença misteriosa e incurável de Théo, um adolescente francês de 14 anos. Desenganado pelos médicos, ele é levado por sua tia Marthe – uma

excêntrica e milionária viúva – para uma viagem por cidades como Salvador, Moscou, Istambul, Nova Iorque, Cairo e Roma. Ao fim de nove meses, o ex-ateu Théo se vê curado e descobre que não se deve escolher uma religião específica e rechaçar as outras.

Em seu caminho, o adolescente vai cruzando com religiões tão distintas quanto o candomblé e o xintoísmo, o budismo e o judaísmo, o islamismo e o cristianismo, o animismo e o sufismo. Irreverente e provocador, Théo não poupa nenhuma religião de suas contradições e de seus excessos. Como no trecho em que dois mórmons apregoam as vantagens de sua fé. “Entre nós a igualdade é plena: qualquer menino de 12 anos pode celebrar oculto”, orgulham-se eles. Ao que Théo retruca, deixando os missionários “mudos como carpas”: “Por que somente os meninos podem celebrar o culto?”

Impertinente, Théo compara Jesus Cristo a Che Guevara e ao subcomandante zapatista Marcos. Diante do espanto de um cardeal, pergunta se deu mancada. O religioso nega, explicando que “alguns rebeldes que defendem os pobres com armas na mão redescobrem, de fato, o sentido revolucionário de Jesus.”

Tia Marthe, atéia convicta, não fica atrás em suas críticas e questionamentos. A certa hora, ela ironiza os ocidentais que, quando se sentem perdidos, correm para retiros na Índia. “Os indianos ganham um bom dinheiro com isso”, diz ela, explicando que eles inventaram até um nome para esse comércio: o Karma-Cola, numa referência à Coca-Cola. Em outra passagem, ela diz: Na sua origem “as religiões são admiráveis, mas quando se organizam em hierarquias aparecem os cleros que são, todos, intolerantes.”

Mas o livro não é desrespeitoso. Afinal, o objeto de devoção de Catherine não é um deus específico, mas a tolerância. “Eu tento explicar, jamais condenar”, diz a escritora francesa, que foi aluna de Lévi-Strauss e de Lacan. Atéia, Catherine percebe que a fé está por toda a parte e tenta mostrar no livro as diversas formas de expressão da religiosidade. “Todos os deuses levam a um só Deus. O essencial é a crença na divindade”, diz um dos personagens. Seja ela Alá, Akhenaton, Adonai Elohim, Shiva, Amma, Roog-Sen ou Ata-Emit.

À estranha doença de Théo se soma um segredo de infância, que vai sendo pouco a pouco desvendado pelo adolescente. Mas a trama que amarra o livro não tem a força de *O mundo de Sofia*. No romance de Jostein Gaarder, o mistério que envolvia a adolescente de 15 anos e seus bilhetes anônimos prendia a atenção da primeira à última página. Outro obstáculo que atrapalha a viagem pela obra de Catherine é o volume de informações socado nas mais de 600 páginas do livro. É fácil perder-se em meio aos milhares de deuses, mitos, lendas, rituais, doutrinas e cultos revelados pela autora.

Mas são muitos os méritos. Ao mostrar a imensa diversidade de crenças e costumes, Catherine ensina o leitor a ser tolerante sem, no entanto, deixar de condenar o radicalismo. “O conhecimento nos permite relativizar e escapar ao

extremismo”, diz ela, que levou dois anos para terminar o livro.

Théo é bombardeado a todo instante com práticas e hábitos diversos. Aprende que numa tribo do Pacífico os homens abrem a pele do pênis para sangrar todos os meses, como as mulheres. Descobre que os jainistas, com medo de matar um ser vivo, varrem o caminho por onde passam para não esmagar um inseto. É informado de que na Índia as noivas se vestem de vermelho, a cor da vida – o branco é a cor do luto.

Em sua viagem pelo mundo das religiões, o adolescente Théo desembarca certo dia em Salvador, na Bahia, “a cidade mais sedutora do Brasil”. Seu guia é um professor universitário brasileiro, Brutus Carneiro da Silva. Brutus é também filho de santo e vai iniciar Théo e sua tia Marthe nos mistérios do candomblé.

A autora Catherine Clément conta no livro como o candomblé se inspirou nos cultos do povo iorubá, da África, e como os escravos tiveram que disfarçar os orixás em santos do calendário católico. À Iemanjá são reservadas algumas linhas a mais. “Iemanjá... A mais conhecida, a mais amada, a bela deusa das águas salgadas e do amor, que os africanos haviam dissimulado sob os traços da Virgem Maria”, suspira Brutus.

O Brasil é descrito no livro como “o país do sincretismo absoluto, da loucura divina”. Numa passagem, o primo de Brutus, um português, diz que o parente “evitava explicar de onde vinham seus cabelos crespos e sua boca carnosa, porque no Brasil, quando se era de boa família, não se admitia ter sangue negro”. O exagero da autora é desfeito mais tarde, quando Brutus orgulha-se de sua mistura de sangue branco, negro e índio. Diante do espanto de Théo e Marthe, ele explica: “Meu primo tem raiva de ser apenas português.”

Na passagem de três semanas pelo Brasil, os dois visitam ainda o Rio, Pará e o interior de Minas Gerais. O roteiro inclui um almoço no alto do Pão de Açúcar, a compra de figas em Salvador, a ida às cidades barrocas do interior mineiro e a visita à foz do Rio Amazonas. Há trechos curiosos, como quando Brutus marca um encontro para as 17h e só aparece às 18h30, atraso típico da impontualidade brasileira. Ou como quando o hospital de Salvador se engana de paciente e entrega os resultados errados de Théo.

Durante os nove meses de peregrinação pelo mundo, Théo surpreende-se a todo instante. A certa altura, descobre que uma tribo de Benin, na África, põe os crânios dos mortos em vasos. Em seguida, eles “são vestidos, levados a passear, alimentados, apresentados nas aldeias, exatamente como os recém-nascidos.” Mais tarde, são enterrados num buraco mantido em segredo. Junto ao estranho costume, vem toda uma explicação sobre a importância dos antepassados para os africanos. “Na África, não se pode viver sem os ancestrais. Eles nos suportam, nos apóiam, nos seguram. Já vocês (ocidentais) não conhecem mais o apoio dos ancestrais. Estão sozinhos!”, indigna-se a certa altura um filósofo senegalês.

Théo é outro que se indigna com frequência. Irritado com os massacres

cometidos por discípulos de várias religiões, ele diz: "De novo o cretino de plantão provoca um curto-circuito." Também não gosta de saber que os não-muçulmanos não são admitidos em Meca e que durante a peregrinação morrem fiéis sufocados pela multidão. "Religiãozinha ruim essa!" Como de hábito, Catherine dá espaço para o outro lado se defender.

Os radicais de todo o tipo levam sua cota de crítica. Como os judeus ortodoxos, que durante o Shabat não querem deixar as pessoas apertar o botão do elevador, a pretexto de que é proibido fazer faíscas para acender o fogo. "Na época da Bíblia a eletricidade nem existia!", diz a enfermeira judia que cuida de Théo.

A viagem de Théo pode funcionar como um eficiente guia de acesso a um tema intrincado e delicado como a religião – ou as religiões, como prefere Catherine. Ao fim do livro, há um extenso índice de lugares e assuntos que facilita a consulta. A autora diz que procurou seguir a trajetória de seu herói antes de escrever o livro. Segundo ela, só ficaram de fora de seu roteiro a cerimônia do chá e dos templos de Isé, no Japão, e a cerimônia do Zâr, no Egito. Viajar não é novidade para ela. Catherine morou na Índia, na Áustria e atualmente vive no Senegal, na África.

Em sua cruzada contra o preconceito, Catherine enfatiza no livro a importância de se ir além das aparências. "Há duas maneiras de travar conhecimento com as religiões", explica um rabino. "A primeira consiste em se deter no que se vê com os próprios olhos. Então, vê-se o pior e fica-se desencantado", diz. "A outra maneira consiste em tentar saber mais, para compreender o grão de verdade que se esconde sob os excessos, como uma jóia num monte de palha."

É o que faz Théo. Ao longo de sua odisséia espiritual, ele vai sendo conduzido por guias como um sheik, um rabino, um padre, um filho de santo, um iogue, um lama, um curandeiro. Catherine procurou não privilegiar nenhuma religião, mas, através de uma personagem, deixa escapar uma admiração pelo budismo.

Após admitir que é um pouco budista, Marthe justifica: "É uma filosofia que pode prescindir de Deus. Cada um tem de se virar sozinho para alcançar o apaziguamento do espírito. Os budistas não incomodam ninguém." A receita de tolerância é bem absorvida por Théo. Ao final da viagem, ele diz ter encontrado "a força do divino" por toda a parte. Em vez de reverenciar um Deus único, Théo ensina que é preciso aprender a respeitar as diferenças. Ou, nas palavras de uma enfermeira judia que trata de Théo, "eu acho que a gente tem o direito de acreditar em Deus sem encher os outros".

**Mauro Ventura**

Jornalista e colaborador do *Jornal do Brasil*.

---

# R ESENHA

---

BURDICK, John. *Procurando Deus no Brasil: A Igreja católica progressista na arena das religiões urbanas brasileiras*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998, 216pp.

---

## DISPUTAS NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO: CAMINHOS ALTERNATIVOS DE CONHECIMENTO

*Solange dos Santos Rodrigues*

Dando continuidade à tradição de pesquisadores norte-americanos que desde os anos setenta vêm realizando estudos sobre o catolicismo brasileiro – Thomas Bruneau, Ralph Della Cava, Scott Mainwaring, Madeleine Cousineau Adriance, Ted Hewitt, Daniel Levine, Ken Serbin, só para citar alguns deles – mais um *brasilianista* tem sua tese traduzida para o português. O trabalho de John Burdick gravita em torno do mesmo eixo articulador das análises de seus predecessores e contemporâneos, discutindo as possibilidades e os limites de atuação da Igreja católica como um agente de mudança social no Brasil. Além de visitar esta produção anterior o autor desenvolve uma abordagem inovadora.

Apoiado em uma rigorosa pesquisa antropológica desenvolvida entre 1987 e 1988, Burdick analisa os resultados da implantação de um projeto de renovação da atuação da Igreja católica em um bairro do município de Duque de

Caxias, na periferia da metrópole do Rio de Janeiro. Trata-se de um contexto marcado pela diversidade religiosa e que passava por profundas transformações desde o início dos anos 80, entre elas a criação de uma comunidade eclesial de base ao lado da permanência de outras maneiras de viver o catolicismo; o crescimento do número de membros das igrejas pentecostais; e a presença de alguns terreiros de umbanda. Além disso, o autor mostra que naquela arena religiosa vários moradores do bairro eventualmente recorriam aos serviços religiosos oferecidos pelos terreiros ou por curadores evangélicos, mesmo sem se converterem àqueles sistemas religiosos. Um campo religioso semelhante ao de tantos outros bairros populares das cidades de nosso país. Equilibrando-se na tensão dinâmica entre o particular e o geral, esse estudo de caso revela alguns padrões de vivência e mobilidade religiosa presentes em outras periferias urbanas brasileiras.

A maior novidade do estudo foi analisar as potencialidades do que o autor chama de "catolicismo progressista" a partir das disputas estabelecidas numa arena religiosa multifacetada, distanciando-se assim de uma etnografia isolada de grupo religioso. Neste aspecto suas referências teóricas mais importantes são as obras de Victor Turner e Pierre Bourdieu. Além disso, Burdick recusa-se a considerar os adeptos de uma determinada religião como um conjunto monolítico, com as mesmas idéias e interpretações, e uma única maneira de articular religião e política. Em sua perspectiva teórico-metodológica, o pesquisador procurou analisar os diferentes discursos formulados pelos seguidores do mesmo credo, verificando em que medida eles seriam característicos de determinados agrupamentos com identidades sociais mais delimitadas.

Desse modo Burdick se propõe a examinar dois feixes de questões que estariam associados à experiência do "catolicismo progressista". O primeiro, que ele designa de *paradoxo numérico*, diz respeito ao pequeno alcance da comunidade eclesial de base (CEB), forma mais típica de concretização desse catolicismo nos meios populares. Inúmeros estudos realizados por todo o país têm demonstrado que as CEBs atingem apenas uma parcela dos que se identificam como católicos. No bairro estudado a CEB havia sido criada cerca de cinco anos antes do início da pesquisa e congregava 2,5% da população adulta; enquanto que um número quatro vezes maior se distribuía entre as três igrejas pentecostais existentes no local. Para o autor, o paradoxo está justamente no fato de que uma igreja chamada de "igreja do povo" tenha dificuldades em ser aceita pela população. Ele irá discutir esta problemática orientado pelas seguintes perguntas: por que a igreja do povo é menos popular que as demais? Por que as CEBs estão perdendo a batalha pelas almas? O que o Pentecostalismo e a Umbanda significam e oferecem às massas do Brasil que as CEBs não oferecem?

O autor reconhece que a importância social e política das CEBs extrapola a sua expressão numérica, na medida em que esse segmento da Igreja católica

tem estado associado a diversos movimentos que buscam mudança social no país. No entanto, ele não ignora uma série de estudos e depoimentos que mostram que diversas CEBs, talvez a maior parte delas, ficam restritas ao universo intra-ecclesial e afastadas das lutas sociais. O que faz com que John Burdick assinala a existência de um *paradoxo político* nesse projeto eclesial. Assim, se teólogos e agentes de pastoral buscaram introduzir nos meios populares, através das CEBs, uma mensagem religiosa que levasse à atuação política, este estímulo não teve o mesmo resultado em todos os lugares e para todas as pessoas. A partir dessa constatação, o autor reúne o segundo grupo de questões analisadas no livro: quais seriam algumas dessas compreensões diferenciadas da mesma mensagem de libertação? Quem compreende o quê e por quê? Como e por que alguns participantes das CEBs acabam ligando o discurso da libertação à prática de movimentos sociais enquanto outros não?

Por outro lado, ao situar o foco de sua atenção nas disputas estabelecidas na arena religiosa, o autor não poderia ignorar as ambiguidades da relação dos pentecostais com o universo da política. Ao longo dos anos noventa os estudos sobre essa problemática têm registrado o crescimento das bancadas evangélicas, a firme atuação desses representantes em favor dos interesses de algumas igrejas pentecostais, bem como a presença de alguns fiéis nos cargos mais elevados dos executivos municipais e estaduais. Nos anos oitenta, entretanto, a literatura especializada apontava os pentecostais como uma força conservadora que em geral mantinha seus fiéis afastados das mobilizações sócio-políticas. Uma importante exceção desse período foram as análises indicando que, em circunstâncias específicas, a experiência forjada a partir da conversão poderia conferir um poderoso reconhecimento dos direitos individuais e coletivos, traduzido em uma vigorosa atuação nos movimentos sociais. Seguindo as trilhas abertas por estes estudos, Burdick procurou observar as vinculações entre identidade pentecostal e orientações políticas na região por ele estudada, e em que condições uma determinada orientação predominava sobre outras. Na época de realização da pesquisa o bairro possuía três igrejas pentecostais: Assembléia de Deus, Deus é Amor e Casa da Bênção, sendo que o autor discute principalmente a primeira que, sozinha, possuía cerca de três vezes mais membros que as outras duas reunidas.

As conclusões retiradas de tantas indagações, bem como os caminhos percorridos para chegar até elas são narrados com muita vivacidade. Tendo residido por mais de um ano naquele bairro com sua esposa, o autor nos conduz pelo detalhe. Percorremos suas ruas, somos apresentados aos moradores: a suas famílias, ocupações, casas, padrões de consumo alimentar, bens duráveis que possuem, o seu deslocamento para o trabalho. Protegidos pelo anonimato, eles nos revelam sua intimidade, seus sonhos e problemas, suas trajetórias religiosas. Com generosidade John Burdick nos oferece o registro de muitos diálogos, o que

nos permite acompanhar os estímulos que deram origem aos depoimentos e, assim, nos posicionar frente às suas análises, concordando ou não com elas.

O paradoxo numérico é discutido em quatro capítulos. O primeiro analisa a experiência de classe na arena religiosa e, como outros estudos da mesma época, conclui que *“o modelo de CEB reforçou a associação entre a igreja católica institucional e os segmentos relativamente mais estáveis, instruídos e em melhor situação financeira da classe trabalhadora local, enquanto que o pentecostalismo tende a acomodar uma variedade sociomaterial mais ampla”*. Muitos intelectuais católicos já vêm chamando a atenção para esse quadro há anos, e isso inclusive se traduziu no tema escolhido para um encontro das CEBs de âmbito nacional realizado em 1997.

O capítulo seguinte trata de um elemento original nas análises sobre as disputas que se estabelecem na arena religiosa: os conflitos domésticos enfrentados pelas mulheres casadas. Para Burdick, elas *“acham mais difícil resolver seus problemas domésticos através do catolicismo progressista, porque a igreja nutre uma atmosfera de mexerico; elas preferem o pentecostalismo e a Umbanda, onde encontram uma atmosfera de apoio”*. Aqui o autor sugere que o “catolicismo progressista” mantém uma concepção que privilegia o espaço público (âmbito masculino da política), em detrimento do privado (esfera das disputas domésticas em que se movem as mulheres casadas). Trata-se de um caminho interessante a ser explorado em novas pesquisas. Os estudos recentes sobre religião e relações de gênero podem trazer outros elementos para compreender esse universo, onde os limites entre público e privado não são tão rígidos e o cotidiano se torna objeto de ação política. Entretanto, em um capítulo mais a frente, o autor refere-se à trajetória de duas mulheres casadas – uma católica e outra evangélica – que se tornaram importantes lideranças dos movimentos sociais na região, não fazendo nenhuma referência à maneira como essas mulheres encaminhavam seus conflitos domésticos, e à maneira como isso se articulava com suas adesões religiosas ou políticas.

Ainda quanto ao atrativo diferencial das alternativas presentes na arena religiosa, o autor dedica um terceiro capítulo aos jovens solteiros. Estes, *“comprimidos entre as pressões urbanas do desemprego e expectativas elevadas no que se refere ao consumismo e à sexualidade, acham que o pentecostalismo permite um claro rompimento com o passado (o que a CEB não permite) e a formação de redes sociais alternativas”*. É dessa maneira que Burdick explica o crescimento do número de jovens nas igrejas pentecostais, e a sua estagnação na Igreja católica.

Concluindo a análise do paradoxo numérico, o autor examina a participação diferenciada de um outro grupo social – os negros – nas opções disponíveis naquela arena religiosa. Realizando seu trabalho de campo exatamente no ano em que a igreja católica havia lançado uma Campanha da Fraternidade sobre relações raciais, John Burdick teve um amplo material a analisar. O pes-

quisador sustenta que “a CEB não conseguiu forjar um discurso efetivo contra o racismo. A Umbanda e o pentecostalismo, em contrapartida, através de inversões possibilitadas por seu tipo peculiar de possessão espiritual, criaram discursos contrários ao racismo”, o que segundo o autor explicaria a proporção mais elevada de negros nas igrejas pentecostais e entre os umbandistas do que entre os membros da comunidade católica do bairro. Entretanto, a pesquisa indicou que os discursos contra o racismo construídos a partir de identidades religiosas não eram garantia contra atitudes discriminatórias no interior das igrejas.

Ao longo de todo o livro, mas especialmente nestes três capítulos, são analisadas as maneiras como grupos sociais específicos (mulheres casadas, jovens solteiros e negros) aderem às diferentes opções presentes no campo religioso, reinterpretem seus preceitos e vivem sua religião. Desse modo o livro se afasta de uma concepção de livre mercado religioso, em que as pessoas escolhem individualmente um produto de acordo com seus interesses. Para Burdick, são identidades sociais já presentes, e as experiências comuns desses agrupamentos, que irão informar as escolhas entre as alternativas em disputa na arena das religiões.

Um outro elemento a destacar é a classificação estabelecida pelo autor, segundo a qual o o catolicismo, e em especial sua vertente progressista, seria uma *religião de continuidade* entre a vida secular e a vida religiosa. O que tem importantes repercussões, como a valorização e a sacralização do universo mundano; a responsabilização individual pela transformação das condições que perturbam o adepto. Já a Umbanda e o pentecostalismo são *cultos de descontinuidade ou transformação*, que concebem e aspiram rupturas radicais com a identidade individual (através da possessão mediúnic e do batismo do Espírito Santo). Em sua cosmovisão essas religiões retiram da pessoa o fardo da existência, e transferem para outro (o demônio, os espíritos ou as outras pessoas) a culpa e a solução para os problemas do cotidiano. Neste último aspecto o autor é visivelmente influenciado pelo artigo clássico de Peter Fry e Gary Howe, “Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo”.

O último capítulo é dedicado à análise do paradoxo político. O autor nos mostra como a comunidade católica do bairro desenvolveu diferentes interpretações da mensagem progressista dominante na diocese da qual a CEB faz parte. Para Burdick estas diferentes concepções do que significava “libertação” - que podiam variar desde uma identificação com a virtude cristã da caridade até uma exigência de atuação sócio-política orientada para a defesa dos direitos de cidadania - dependiam de três fatores que conformavam grupos diferenciados dentro da CEB: (a) o período de socialização religiosa (pré-Concílio Vaticano II, pós-conciliar, ou pós-Teologia da Libertação); (b) o papel institucional desempenhado pelo participante (liderança ou simples participantes); e (c) a experiência da história de classe do participante.

Em todo caso, uma interpretação que enfatiza o envolvimento com as lutas sociais não era garantia de participação efetiva em movimentos sociais. Em suas entrevistas o autor encontrou muitos participantes que, no discurso, faziam este tipo de articulação, mas que não tinham nenhum tipo de atuação sócio-política. Outros, tendo ingressado nesse tipo de atividade, não se sentiam à vontade com algumas regras de funcionamento do campo político, que supõem confrontação e negociação, enquanto que em sua experiência religiosa, os católicos se orientam, primordialmente, pela lógica do estabelecimento de consensos.

Ao lado dessas considerações sobre as maneiras como os católicos se relacionavam com a política, a análise sobre os pentecostais leva o autor a discordar de uma associação automática entre a experiência religiosa pentecostal e o menosprezo por ações voltadas para o interesse coletivo. A pesquisa indicou a preocupação de alguns adeptos dessas igrejas com a situação social, suas formas de atuação nos movimentos sociais e partidos políticos de oposição, sua combatividade, e as dificuldades que enfrentam para exercer essas atividades em organismos dominados por grupos que os marginalizam. Entretanto, todo esse envolvimento não se encontra sustentado em nenhum discurso de inspiração religiosa. Não por sua fé que agem, mas como cidadãos. Além disso, a experiência forjada na esfera religiosa confere a estes indivíduos uma melhor preparação para viver situações de confronto social. É neste sentido que o autor aponta as potencialidades da construção de um espaço para alianças entre católicos progressistas e pentecostais na luta por direitos coletivos e por justiça social em nosso país. Vale assinalar que, espalhadas por todo o Brasil, estão em curso tímidas experiências que confirmam essa possibilidade.

Infelizmente, pelos descaminhos do nosso mercado editorial, esta obra demorou muito para ser traduzida. Pouco mais de uma década nos separa da conclusão da pesquisa de campo, o que torna legítimo indagar pelas transformações que vêm ocorrendo naquela arena religiosa. Apenas para citar dois exemplos: é bem provável que ao longo dos anos noventa a Igreja Universal do Reino de Deus tenha se estabelecido na região. O que esse novo ator na arena religiosa teria alterado na dinâmica descrita por Burdick? As Igrejas pentecostais tradicionais teriam mantido semelhante índice de crescimento? Uma outra questão: ao ser observada, aquela CEB tinha cinco anos de fundação, o que é relativamente pouco tempo em termos de mudança de concepções e introdução de novas práticas sociais. Atualmente, com pelo menos três vezes mais tempo de existência, que tendências teriam prevalecido em sua consolidação? Questões para novas pesquisas, sem dúvida, que não podem ser cobradas do autor.

Entretanto, a demora da publicação fez também com que a bibliografia ficasse um pouco defasada. Editado nos Estados Unidos em 1993, muitas das questões discutidas no livro de Burdick, ou mesmo o foco privilegiado sobre o campo religioso, têm sido incorporados à nossa literatura especializada desde a

virada da presente década. Além disso, a bibliografia específica sobre o campo religioso brasileiro foi bastante explorada pelo autor, mas apenas até a segunda metade dos anos oitenta. Isso faz com que algumas conclusões nos soem conhecidas, mesmo sem tirar o mérito do autor de as ter formulado na mesma época em que outros estudiosos. São problemáticas e abordagens de uma época, segundo as regras vigentes no campo intelectual.

O texto nos chega, ainda, com uma série de imperfeições, que devem ser creditadas principalmente à tradução inadequada, que em muitas passagens chega a comprometer o entendimento das idéias do autor. Existem erros de ortografia e de digitação, o que faz imaginar que não houve trabalho de revisão ou copidescagem. Se não bastassem todos esses problemas na edição, sente-se a ausência de uma revisão técnica, feita por alguém familiarizado com os conceitos e a linguagem das Ciências Sociais. O que surpreende é que se trata da mesma editora que simultaneamente nos brindava com a primorosa publicação de *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*.

O objetivo manifesto do autor era que seu trabalho pudesse contribuir com os que se encontram envolvidos com os processos de mudança social no Brasil. Sabemos que a circulação entre produção do conhecimento e vida social tem sido um dos pilares das Ciências Sociais desde o seu surgimento. Mas esta "antropologia militante" não deve ser mal compreendida: Burdick nos previne que seu tom não será otimista, e que ele acredita que todo idealismo, para ter eficácia, deve ser temperado com boas doses de crítica.

Para mim é tanto mais instigante resenhar esta obra e perceber seus méritos, pois conheço o lugar e muitas das pessoas que se tornaram personagens do livro. Ainda em 1985, fui testemunha de alguns dos primeiros contatos para a realização da pesquisa. Havia chegado à região poucos anos antes, também como pesquisadora. Encerrado meu estudo em um bairro vizinho, permaneci envolvida com a proposta de renovação da Igreja católica na região. Foi necessário um esforço adicional de objetivação para reconhecer, com a ajuda desse trabalho, as contradições da implantação daquele projeto. Mas alguns aspectos da realidade permanecem obscuros aos pesquisadores, e talvez aí resida um dos limites do livro.

O autor dá espaço privilegiado às reflexões do "jovem padre progressista", responsável pelo acompanhamento daquela paróquia e um de seus principais informantes. No entanto, ele deixa de abordar a diversidade existente entre os agentes de pastoral e aspectos da sua subjetividade, ao contrário do que faz com os moradores do lugar. Outros estudos realizados no mesmo período focalizaram essa dimensão mostrando que, o que alguns analistas classificavam como idealismo ingênuo ou como violência à cultura popular, de um outro ponto de vista poderia ser considerado como uma atuação na qual inúmeros agentes empenhavam o melhor de suas energias, conhecimento e criatividade, sem abdicar do

exercício contínuo da crítica. Pelo menos a crítica possível naquela época, e para pessoas que ocupavam aquele lugar social.

De todo modo a proposta intelectual de John Burdick pode ser considerada bem sucedida, pois seu livro desvenda inúmeras facetas das relações entre religião e política, tornando-se referência obrigatória tanto para os estudiosos que se dedicam à análise dessa problemática, quanto para os diretamente envolvidos na articulação entre religião e lutas sociais. É mais um trabalho que vem somar-se ao esforço das Ciências Sociais da religião que em seus caminhos, atalhos e tropeços, busca compreender a experiência religiosa de homens e mulheres, e as suas repercussões na dinâmica da vida social.

***Solange dos Santos Rodrigues***

Mestre em Sociologia (IFCS/UFRJ) e membro da equipe de assessores e pesquisadores de ISER/ASSESSORIA.

---

# R

---

ESUMOS / ABSTRACTS

## Resumo:

---

### O Que a Religião Pode Fazer Pelas Ciências Sociais

*Otávio Velho*

As ciências sociais historicamente sempre foram fertilizadas por aportes vindos de outras disciplinas e saberes, devida ou indevidamente apropriados do ponto de vista das suas origens. Entre estas origens já esteve a religião. A apropriação weberiana é notória, embora não a única. A questão que se pretende examinar é se o novo surto de interesse pela religião que se presencia atualmente pode trazer consigo novas possibilidades nesta direção, que se dá não no terreno da crença mas da epistemologia e da teoria, talvez de uma gnose.

## Abstract:

---

### What Can Religion Do for Social Sciences

*Otávio Velho*

Historically, social sciences always have been fertilised by contributions from other fields and learnings, duly or not appropriate from the point of view of their origins, one of which is religion. Weberian appropriation is notorious, but not the sole one. The question the author endeavors to investigate is whether the present new wave of interest concerning religion can bring with it new possibilities in that way, which occurs not in the field of belief but of epistemology and theory, perhaps of a gnosis.

---

**Resumo:**

---

**O Futuro das Religiões na Europa***Enzo Pace*

A história da Europa caracterizou-se por dois grandes eventos traumáticos no que diz respeito à religião: a) a expulsão violenta dos judeus e dos muçulmanos da Catolicíssima Espanha em 1432, o mesmo ano em que os europeus descobriram as Américas; b) a grande discórdia entre protestantes e católicos que dividiu as sociedades européias não só religiosa mas também politicamente. Estes dois eventos fazem parte da memória coletiva e marcam de modo significativo o acontecer histórico europeu sob o signo da intolerância, do conflito religioso, enfim, da dificuldade cultural da Europa cristã em aceitar um verdadeiro pluralismo religioso.

No cenário contemporâneo assistimos ao início do processo de unificação econômica e política da Europa, o qual é dominado pela emergência de um pluralismo de fato, muitas vezes escamoteado e deslocado de "outras crenças" de raízes não cristãs: o islã, as grandes religiões do Extremo Oriente e as novas religiões pós-modernas e neo-sincréticas. O conflito religiosos se repõe particularmente com o islã, hoje fortemente presente e em vias de organização em muitos países europeus: este conflito coloca em discussão, de um lado, o modelo de Estado secular e de sociedades eticamente neutras e, de outro, a utopia católica de reafirmação de raízes cristãs comuns à Nova Europa.

---

**Abstract:**

---

**The future of religions in Europe***Enzo Pace*

History of Europe has suffered two traumatic events regarding religion: first, the violent ousting of Jews and Muslims from Very Catholic Spain in 1492, the same year the Europeans discovered America, and, secondly the great discord between Protestants and Catholics which divided European societies not only religiously but also politically. These two events are part of the collective memory and mark significantly all of European history with the sign of intolerance, of religious conflict, also of Christian Europe's cultural difficulty in accepting a true religious pluralism.

In our days, we see the beginning of the process of economic and political unification of Europe, which is dominated by the emergence of a "de facto" pluralism, often concealed and dislocated of « other beliefs » of non-Christian roots: Islamism, great Far Eastern religions and new post-modern and neo-syncretic religions. The religious conflict occurs mainly with Islamism, of strong presence nowadays and under organization in many European countries. This conflict brings into debate, in one hand, the model of secular State and ethically neutral societies, and on the other hand, the Roman Catholic utopia of reaffirming Christian roots common to New Europe.

---

**Resumo:**

---

**Imaginário, Símbolos e Rituais nos Movimentos e Organizações Comunistas: por uma antropologia interpretativa da esquerda***Marcelo Ayres Camurça*

Este ensaio defende a perspectiva de se tratar os movimentos e organizações comunistas – esquerda, enfatizando o imaginário e os significados simbólicos e rituais de suas relações sociais. Julgamos a relevância desta perspectiva residir na sua busca de cobrir uma lacuna deixada por uma teoria privilegiadamente sócio-política no tratamento da esquerda e dos agrupamentos comunistas.

Nosso artigo estende o método antropológico, utilizado para as sociedades ditas “etnográficas” aos grupos e meios sócio culturais de nossa sociedade, particularmente aqueles como os partidos políticos de esquerda, apenas observados e estudados pela Ciência Política, História e Sociologia.

Pretendemos aqui, “*desnaturalizar*” as regras, códigos, “linhas políticas”, táticas e estratégias do esquema dado e objetivo da linguagem política da esquerda, revelando-os enquanto ritos: de iniciação, de passagem etc, marcas identitárias (tótems) distintivas dos grupos. Desejamos demonstrar que as facetas das representações, narrativas, símbolos e rituais da atividade política não são mero *ornamento* para seu desenvolvimento, mas partes constitutivas de sua estrutura. Revelar os “não-ditos” dos agrupamentos comunistas: prodecências, parentescos, costumes e maneiras, regras invisíveis e visíveis de regulação social, hierarquias e mitos. Buscamos realçar a perspectiva de interpretar as “experiências não conceptuais”: paisagens, lembranças, sonhos, desejos, na sua interface com a dimensão palpável da formulação e ação política.

---

**Abstract:**

---

**The imaginary, symbols and rituals in communist movements and organisations: For an anthropology interpreting the Left***Marcelo Ayres Camurça*

This essay defends the possibility of treating communist-left movements and organisations, by emphasising the imaginary and the symbolic and ritual significance of their social relations. We believe the relevance of this possibility lays in trying to cover a gap left by a privilegedly socio-political theory when treating of the Left and of communist groups.

Our paper extends the anthropological method, used for the so-called “ethnographic” societies to groups and socio-cultural milieux of our society, especially those like the left-of-centre political parties, only observed and studied so far by Political Science, History and Sociology.

It is our intention here to “denaturalise” the rules, codes, “political lines”, tactics and strategies of the Left political language, by disclosing them as rites of initiation, of

passage, etc, marks of identity (totems) distinguishing the groups. We wish to demonstrate that the different aspects of representations, narrations, symbols and rituals of the political activity are not a mere *ornament* for its development, but are part of its structure. We want to disclose « what is not expressed » in communist groups: order of precedence, affinities, habits and manners, visible and invisible rules of social regulation, hierarchies and myths. We try to stress the possibility of interpreting « non-conceptual experiences » : landscapes, remembrances, dreams, wishes, in their interface with the visible dimension of political formulation and action.

---

**Resumo:****A Dialética da Perseguição***Clara Mafra*

Tomando como fio da análise a negociação que os líderes da *Igreja Universal do Reino de Deus* realizaram sobre o projeto de *Lei sobre Meio Ambiente* apresentado na Câmara Federal em julho de 1997 e a divulgação dos termos dessa negociação para os fiéis da igreja, a autora argumenta quanto a importância e recorrência das teorias conspiratórias na base do relacionamento dos líderes daquela instituição com as suas multidões. A autora se apoia em diferentes fontes – notícias de jornal, observação de campo, pesquisas quantitativas – para realizar a reconstrução da história da igreja levando em conta a ênfase interna nas racionalidades persecutórias, sem recorrer a uma perspectiva de patologia social. Trata-se, pelo contrário, de um esforço de interpretação do fenômeno neopentecostal como uma das expressões de uma sociedade que convive cada vez mais de perto com o risco, a incerteza e a volatilidade dos bens de informação e que por isto mesmo responde bastante bem a uma hermenêutica que supõe que “nada é o que parece” e que “tudo pode acontecer a qualquer momento” (Stewart, 1997:18), tal como sugerem autores atentos à multiplicação das teorias conspiratórias na sociedade contemporânea (cf. Marcus, 1997)

---

**Abstract:****Dialectics of persecution***Clara Mafra*

Starting, for analysis' sake, from the negotiation of the leaders of the Universal Church of the Kingdom concerning a legislative bill on environment presented at the Chamber of Deputies in July 1997 and how this negotiation was disclosed to the faithful, the author argues on the importance and repetition of conspiratorial theories on which the relation of leaders and faithful of that church is based. The author relies on different sources – newspapers, field observation, quantitative research – to rebuild the history of the church taking into account the internal emphasis on conspiratorial

theories, but without letting the text seem a study on social pathology. Instead, it endeavours to interpret the neopentecostal phenomenon as an expression of a society living always closer to risk, uncertainty and inconstancy of media products and which, for that reason, has a good response to an hermeneutics suggesting that "nothing is like it looks like" and that "anything can happen at anytime" (Stewart, 1997:18), as have suggested some authors who are attentive to the multiplication of conspiratorial theories in present societies (Cf. Marcus, 1997).

---

**Resumo:**

**Lideranças Evangélicas na Mídia:  
Trajetórias na política e na sociedade civil**  
*Alexandre Brasil Fonseca*

A mídia eletrônica representa um dos principais meios empregados para a formação e a sustentação de lideranças evangélicas carismáticas no Brasil. Nosso objetivo é analisar a partir da trajetória do deputado federal Francisco Silva, dono da Rádio Melodia, e do reverendo Caio Fábio D'Araújo Filho, presidente da organização VINDE, os processos que levaram esses atores a estabelecerem-se na mídia e em áreas específicas, enfrentando conflitos, passagens e disputas internas a um certo campo religioso. Nossa conclusão aponta para a possibilidade de mobilização de recursos provenientes das diferentes espécies de capital acumulado que resultam da operacionalização de distintos idiomas e códigos culturais, os quais viabilizam a construção de espaços no interior dos meios de comunicação de massa, na política e na sociedade civil.

---

**Abstract:**

**Protestant leadership in the media:  
examples in politics and in the civil society**  
*Alexandre Brasil Fonseca*

Electronic media is one of the main means used in the formation and maintenance of charismatic Protestant leaderships in Brazil. Our aim is to analyse, starting from the experiences of federal deputy Francisco Silva, owner of *Radio Melodia*, and of minister Caio Fábio D'Araujo Filho, president of the VINDE organisation, the processes which brought these actors to establish themselves in the media and in specific areas, facing conflicts, passages and internal disputes in a certain religious field. Our conclusion shows the possibility of mobilising resources from different sorts of accumulated capital, resulting from the action of different idioms and cultural codes, which make possible building spaces within mass media, in politics and in the civil society.

**Resumo:**

---

**Fronteiras e Margens: a História não Contada da Expansão Religiosa Afro-Brasileira para a Argentina e o Uruguai***Rita Laura Segato*

O artigo expõe duas versões do processo de difusão das religiões afro-brasileiras no Rio da Prata referidas pelos protagonistas dessa história aos antropólogos que pesquisaram o tema. A partir do contraste entre os dois relatos, e lançando mão do conceito Bakhtiniano de "voz dupla", a autora discute o suposto de que as falas anotadas em campo pelos etnógrafos tenham valor informantivo incontestado quando retiradas dos contextos específicos de interlocução em que foram proferidas. A margem geográfica da fronteira entre nações e a margem sociológica das pessoas com orientação sexual e escolha religiosa minoritária se superpõem desenhando a paisagem da estória analisada.

**Abstract:**

---

**Frontier and Margins: the Untold History of the Afro-Brazilian Religious Expansion into Argentina and Uruguay***Rita Laura Segato*

The article deals with two versions of the process of diffusion of the Afro-Brazilian religions to the River Plate region told to the anthropologists who researched the subject by the people who lived through that history. Focusing on the differences between the two stories and using the Bakhtinian notion of "double voicing", the author discusses the assumption that allows for the speech taken by the ethnographers in the field to be considered informative outside the interlocutory situations in which they were recorded. The geographic margin of the frontier between nations and the sociological margin of people with minoritarian sexual orientation and religious choice converge to draw the landscape of the story analyzed.

## Normas para colaboradores

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

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

### Apresentação de artigos

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

Os artigos serão encaminhados para dois pareceristas, com base nos quais o comitê editorial tomará sua decisão, comunicando-a ao(s) autor(e)s. 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 ou em francês (entre 80 e 120 palavras) e dos dados sobre o(s) autor(es) (vínculo institucional, últimas publicações, áreas de interesse, e-mail). Esse material deverá ser entregue em uma cópia impressa e em arquivo disquete (3,5", em Word for Windows ou programa compatível). Não serão admitidos acréscimos ou modificações depois que os trabalhos forem entregues para composição.

### Normas de apresentação da bibliografia

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

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

Livro: sobrenome do autor, prenome. (data), título da obra. Local de publicação: editora, número da edição se não for a primeira.

Weber, Max. (1965), *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 2<sup>o</sup> ed.

Artigo: sobrenome do autor, prenome. (data), "título do artigo". Título do periódico, número da edição: páginas.

LATOUR, Eliane. (1996) "Os tempos de poder". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, nº 3:35-52.

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

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

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

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

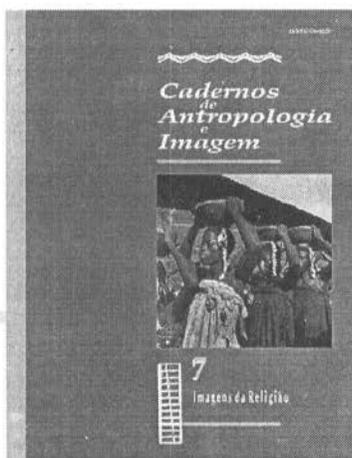
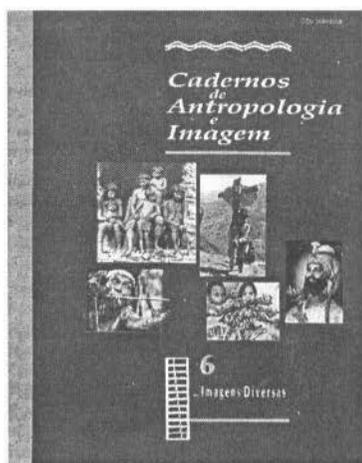
#### Apresentação de resenhas bibliográficas

O texto deverá ter, no máximo, 8 laudas (digitadas em espaço duplo, fonte Times New Roman 12 ou equivalente, margens 2,5 cm). Pedese 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 de publicação: editora, data, nº da edição se não for a primeira, nº de páginas.

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

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

ISER – Instituto de estudos da Religião  
Revista *Religião e Sociedade*  
Ladeira da Glória, 98  
22211-120 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil  
E-mail: [iser@ax.apc.org](mailto:iser@ax.apc.org)



## CADERNOS DE ANTROPOLOGIA

Cadernos de Antropologia e Imagem é uma publicação organizada pelo Núcleo de Antropologia e Imagem (NAI), da Oficina de Ensino e Pesquisa em Ciências Sociais, do Departamento de Ciências Sociais/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. Sua proposta é a de atualizar as discussões em torno do uso da imagem nas Ciências Sociais, especialmente no âmbito da Antropologia, sendo um veículo para a publicação tanto de literatura já considerada clássica quanto de contribuições contemporâneas.

**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 . [eduerj@uerj.br](mailto:eduerj@uerj.br)





### COLEÇÃO UNIVERSIDADE

#### *Missão da Universidade*

Para Ortega y Gasset a universidade deveria se submeter aos interesses reais dos estudantes e não aos interesses imediatos do Estado ou do Governo. Pois, para ele, a principal missão da universidade seria preparar o estudante para conhecer-se a si mesmo e viver a sua vida da maneira mais completa, tornando-se uma pessoa culta de impulsionar criativamente o destino político do país.

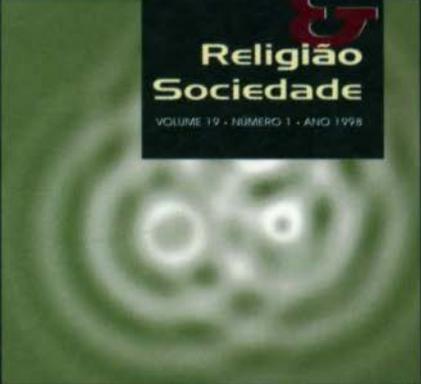
A universidade é a casa dos estudantes, onde se capacitam a interpretar e avaliar o mundo, e de onde partem em procura de um caminho mais nobre para a sua existência.

#### *Por uma Universidade Orgânica*

Fichte insiste em dizer que formar alunos na universidade não significa ensinar o que já se encontra escrito nos livros, ou seja, não trata de propiciar ao aluno, por meio dos estudos, uma cultura humanista com a aprendizagem de resultados, mas de mostrar o processo como chegar ao conhecimento.

Diante da imensurabilidade da "matéria científica", o "emprego científico do entendimento" seria, segundo a metáfora náutica usada pelo filósofo, a "bússula" que orienta a incorporação dos novos dados, no "oceano desconhecido" do saber.





**Religião  
Sociedade**  
VOLUME 19 - NÚMERO 1 - ANO 1998

*Otávio Velho*

O Que a Religião Pode Fazer Pelas Ciências Sociais?

*Enzo Pace*

O Futuro das Religiões na Europa

*Marcelo Camurça*

Imaginário, Símbolos e Rituais nos Movimentos Organizações Comunistas:  
por uma Antropologia Interpretativa da Esquerda

*Clara Mafra*

A Dialética da Perseguição

*Alexandre Brasil*

Lideranças Evangélicas na Mídia:  
Trajetórias na Política e na Sociedade Civil

*Rita Segato*

Fronteiras e Margens: a História não Contada da Expansão Religiosa  
Afro-Brasileira para a Argentina e o Uruguai

ISSN 0100-8587



19001 >



9 770100 858986